

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI**

CESSÂS'IN NESİH ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Merve ÖZDEMİR

Ankara-2010

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI**

CESSÂS'IN NESİH ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Merve ÖZDEMİR

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

CESSÂS'IN NESİH ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Jürisi Üyeleri

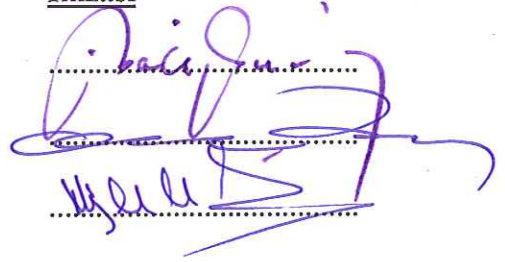
Adı ve Soyadı

Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Prof. Dr. Osman TAŞTAN

Doç. Dr. Müfit Selim SARUHAN

İmzası



Tez Sınavı Tarihi: 20/08/2010

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	V

GİRİŞ

İÇERİK VE YÖNTEM

I. ARAŞTIRMANIN MÂHİYETİ	VII
II. KONUNUN ÖNEMİ	VIII
III. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI	XVII
IV. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	XVIII
V. KONUNUN SUNULMASI	XXIII

BİRİNCİ BÖLÜM

CESSÂS'A GÖRE NESHİN MÂHİYET, İMKÂN VE VARLIĞI

I. NESHİN MÂHİYETİ	2
A. Sözlük Anlamı	2
B. İstılâhî Anlamı	5
C. Neshin Diğer Kavramlarla İlişkisi	13
1. Nesih-Beyân İlişkisi	13
2. Nesih-Bedâ İlişkisi	16
D. Neshin Kavramlaşma Süreci	18
II. CESSÂS'A GÖRE NESHİN İMKÂN VE VARLIĞI	22
A. Neshin Aklen Mümkün Oluşunun Temellendirilmesi	22
B. Neshin Var Oluşunun Delilleri	25
1. Neshin Varlığına Delâlet Eden Âyetler	25
2. Neshin Gerçekleştiğine Dair Gelen Haberler	26
3. Ümmetin Neshin Varlığında İttifâk Etmiş Olması	27
C. Neshi Reddedenler ve Cessâs'ın Bunlara Yönelttiği Eleştiriler	27

1. Neshi Reddeden Yahudiler ve Görüşlerinin Tenkîdi.....	28
2. Neshi Reddeden Müslümanlar ve Görüşlerinin Tenkîdi.....	31

İKİNCİ BÖLÜM

CESSÂS'A GÖRE NESHİN GERÇEKLEŞME ŞARTLARI VE NESHİ TESPİT YOLLARI

I. NESHİN GERÇEKLEŞME ŞARTLARI.....	35
A. Neshin Vahiy Sürecinde Gerçekleşmesi.....	35
B. Mensûhun Şer'î Bir Hüküm Olması.....	38
C. Mensûhun Emir veya Nehiy İçermesi.....	38
D. Mensûhun İhbârî Olmaması.....	42
E. Hükümlerin Birbirine Zıt Olması.....	45
F. Hükümdeki Zaman Lafızlarının Neshe Uygun Olması.....	49
II. NESHİ TESPİT YOLLARI.....	50
A. Kur'ân ve Sünnet.....	50
1. Neshi Gösteren Açık Bir İfadenin Varlığı.....	51
2. Hükümlerin Tarihini Anlamaya Yarayan Bir Karîne Bulunması.....	53
3. Nassın Delâleti.....	54
4. Rasûlullah'ın Uygulamaları.....	55
B. İcmâ'.....	56
C. Sahâbe ve Tâbiûndan Gelen Haberler.....	63
D. Usûl Kâideleri.....	64
1. Biri İbâha Diğeri Yasak Bildiren İki Haberdeki Nesih.....	64
2. Biri Vücûb Diğeri Yasak Bildiren İki Haberdeki Nesih.....	68
3. Bir Kısmının Neshedildiğinde İttifâk Olan Haberlerdeki Nesih.....	69
4. Kendileriyle Amel Hususunda Birinde İttifâk Diğeri İhtilâf Olan İki Farklı Haberdeki Nesih.....	70
5. Nassa Yapılan Ziyâde İle Nesih.....	71
E. Kıyâs.....	74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CESSÂS'A GÖRE NESİH ÇEŞİTLERİ

I. NÂSİHİN KUVVETİ AÇISINDAN NESİH ÇEŞİTLERİ	79
A. Hükümün Daha Hafif veya Kendisine Denk Bir Hükümle Neshi	79
B. Hükümün Daha Ağır Bir Hükümle Neshi	80
II. NESHEDİLEN KISIM AÇISINDAN NESİH ÇEŞİTLERİ	85
A. Küllî Nesih	85
B. Kısmî Nesih	86
III. HÜKÜM-TİLÂVET İLİŞKİSİ AÇISINDAN NESİH ÇEŞİTLERİ	88
A. Hükümün ve Tilâvetin Birlikte Neshi	88
B. Tilâvetin Bırakılıp Hükümün Neshi	90
C. Hükümün Bırakılıp Tilâvetin Neshi	94
IV. NÂSİH-MENSÛHUN TÜRÜ AÇISINDAN NESİH ÇEŞİTLERİ.....	104
A. Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Sünnet'in Sünnet'le Neshi.....	105
B. Sünnet'in Kur'ân'la Neshi.....	106
1. Sünnet'in Kur'ân'la Neshinin Mümkün Oluşunun Delilleri.....	106
2. Sünnet'in Kur'ân'la Neshini Kabul Etmeyenlerin Gerekçeleri ve Cessâs'ın Bunları Değerlendirmesi	107
3. Sünnet'in Kur'ân'la Neshine Örnekler	120
C. Kur'ân'ın Sünnet'le Neshi.....	122
1. Kur'ân'ın Sünnet'le Neshinin Mümkün Oluşunun Delilleri.....	124
2. Kur'ân'ın Sünnet'le Neshini Kabul Etmeyenlerin Delilleri ve Cessâs'ın Bunları Değerlendirmesi	125
3. Kur'ân'ın Sünnet'le Neshine Örnekler	130
SONUÇ	141
BİBLİYOGRAFYA	146
ÖZET	156
ABSTRACT	158

ÖNSÖZ

Nesih, ilk asırlardan itibaren İslâm âlimleri arasında en çok tartışılan meselelerin başında gelmektedir. Bu konu bugün de popülaritesini kaybetmemiş, özellikle tefsîr ve fıkıh usûlü alanlarında konuya dair müstakil eser ve makaleler kaleme alınmıştır. Ancak üzerinde pek çok ihtilafın gerçekleştiği nesih, özellikle modern dönemde, ilk dönemlerde yazılan klasik eserlerin hilâfına, kabul edilmemeye başlanmış ve birtakım akllî çıkarımlar gerekçe gösterilerek neshin gerçekleşmesinin mümkün olamayacağı dile getirilmiştir. İşte böyle ihtilafı bir konuda, temel kaynaklara inilirse çözüme yaklaşma imkanının artacağı kanaatiyle, Hanefî usûlünün köşe taşlarından biri olan h. 4. yy. âlimlerinden Cessâs'ın bu konudaki görüşlerini araştırmayı ve ortaya koymayı hedefledik. Klasik usûl anlayışının bir temsilcisi olarak, onun görüşlerinin gün yüzüne çıkarılmasının, nesih konusuna karşı sergilenmesi gereken tutuma dair zihinlerdeki soruların cevaplanmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Gerçekleştirmeyi umut ettiğim daha ciddi ilmî çalışmalar için bir basamak olarak gördüğüm bu çalışmanın ilgi duyanlar için faydalı olmasını temenni ettikten sonra, bana fıkıh ilmini tanıttıp sevdiren bu alanda çalışmama vesile olan tez danışmanım Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN hocam başta olmak üzere üzerimde emeği olan tüm hocalarıma ve özellikle de lisans ve yüksek lisansta ilim ve tecrübelerinden istifade ettiğim “İslâm Hukuku Anabilim Dalı”ndaki tüm hocalarıma şükran ve saygılarımı sunarım. Ayrıca tez hazırlığı esnasında benden desteklerini esirgemeyen aileme, tüm arkadaşlarıma ve İlimler ve Sanatlar Merkezi (İSM) hocaları ve öğrencilerine teşekkür etmeyi de bir borç telakki eder ve bu mütevazi çalışmayı tamamlamayı nasib etmesinden dolayı tüm şükür ve övgülerin gerçek sahibi olan Allah Teâlâ'ya hamd ederim...

İlim denizinde ufak bir damla olabilmek ve en güzel yol olan ilim yolunda ilerleyip rasûllerin vârislerinden olmak duasıyla...

Merve ÖZDEMİR

KISALTMALAR

AÜSBE	: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA	: Diyânet İslâm Ansiklopedisi
EÜSBED	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
İAD	: İslâmî Araştırmalar Dergisi
(m.y.)	: Matbaa yok
OMÜSBE	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
(t.y.)	: Tarihi yok
(y.y.)	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

İÇERİK VE YÖNTEM

I. ARAŞTIRMANIN MÂHİYETİ

Bu çalışma, Hanefî usûl âlimlerinin önde gelen isimlerinden Cessâs'ın nesih konusundaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymayı, Cessâs'ın bu görüşleriyle Hanefî fıkıh usûlünün neresinde yer aldığını ve bu görüşlerin kendisinden sonraki nesih anlayışının şekillenmesindeki katkılarını tespit etmeyi hedeflemektedir. Çalışmamızda, elimize ulaşan ilk sistematik Hanefî usûl kitabı olan *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserin müellifi Cessâs'ın nesih konusundaki görüşlerini, hem bu eserden hem de *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinden faydalanarak, gün yüzüne çıkarmaya çalıştık. İhtilafı olan bu meselenin ilk dönem fıkıh usûlünde gerek teorik gerekse pratik boyutlarıyla nasıl anlaşıldığını ortaya koymak amacıyla konuyu Cessâs'ın görüşleri özelinde inceledik.

Nesih konusunu Cessâs'ın bu iki eseri temelinde ele alırken, özellikle de usûl eserinin nesihle ilgili bölümünü ayrıntılı bir şekilde okuyup, tezimizde Cessâs'ın nesih konusuyla ilgili değindiği hiçbir konuyu dışarıda bırakmamak suretiyle tüm görüşlerine detaylı bir şekilde yer vermeye çalıştığımızı ifade edebiliriz. Böylece bu çalışma ile, modern dönem araştırmacılarına Cessâs'ın nesih konusundaki görüşlerini ayrıntılı ve sistematik bir şekilde sunduğumuzu düşünüyoruz. Bunun yanı sıra Cessâs'ın ahkâm tefsîrini de, özellikle neshin söz konusu olduğu âyetlerin tefsîrlerinden istifâde etmek suretiyle büyük oranda kullandığımızı, ancak çalışma yaptığımız alanın fıkıh usûlü olması hasebiyle temel aldığımız eserin *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı usûl kitabı olduğunu da belirtmekte fayda görüyoruz.

Cessâs'ın nesih anlayışını ortaya koyarken, sonraki Hanefî usûlcüler üzerinde ne gibi bir etki yaptığını da tespit etmek üzere, Hanefî usûlünün en önemli isimlerinden Debûsî (h.430/m.1039), Bezdevî (h.482/m.1089) ve Serahsî (h.490/m.1097)'nin usûl eserlerinin nesih konusuna tahsîs edilmiş bölümlerini konu konu takip ettiğimizi ifade etmeliyiz. Bu bağlamda ihtiyaç hissettiğimiz zaman, Cessâs'ın görüşlerinin yanı sıra, Hanefî usûlünün şekillendiricisi olan bu h.5. yüzyıl âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini de karşılaştırmalı olarak aktardık. Ancak şunu belirtelim ki bu üç âlimin Cessâs ile aynı görüşü paylaştıkları durumları özel olarak belirtmeyip, daha ziyade farklı düşündükleri

noktalara temas etmeyi uygun gördük. Aksi takdirde tezimizin sınırları haddinden fazla genişleyecekti.

II. KONUNUN ÖNEMİ

Araştırma konumuz olan “*nesih*”, hicrî ilk asırlardan itibaren tefsîr, hadîs ve fıkıh usûlü ilimlerinde ele alınmış ve üzerinde çokça durulmuş bir meseledir. Nesih konusunun, önemine binaen, İslâm âlimleri arasında üzerinde en çok durulan ve tüm ayrıntılarıyla konuşulup tartışılan meselelerden biri olduğunda şüphe yoktur. Hem tefsîr hem de fıkıh usûlü eserlerinde konuya özel bir yer ayrıldığı gibi, bu konuda pek çok müstakil eser de te’lif edilmiştir. Yine nesihle ilgili bu tartışmaların günümüzde de mevcut olması, Kur’ân-ı Kerîm’i anlamak ve yorumlamak açısından konunun ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Âlimler neshin, üzerinde ciddi anlamda durulması gereken bir mesele olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre doğru hükümlere ulaşım onlarla amel etmek ve Kur’ân ve Sünnet’i hakkıyla anlamak için nâsîh ve mensûhu mutlaka bilmek gerekir. Çünkü birbirleriyle çelişkili gibi görünen nasslar söz konusu olduğu zaman nasıl davranmak gerekeceği ve neye göre amel edileceği, ancak nâsîh ve mensûhtan haberdar olmakla bilinebilir. Ayrıca nesih konusunu bilmemenin, “*helâl ve harama riâyet*” hususunda hataya düşme sonucuna yol açabileceği de ifade edilmiştir. İşte bu yüzden, önceki âlimler bu hassas konu üzerinde çok durmuş, bu alanda mütehasıs olmaya çalışmışlar ve bu hususta insanların bilgisizce görüş beyân etmelerine de şiddetle karşı çıkmışlardır.¹ Bu bağlamda ilk dönemlerden itibaren neshin mâhiyeti de dahil olmak üzere, neshin imkânı, gerçekleşip gerçekleşmediği, hangi tür delillerin hangilerini neshedebileceği, neshe örnek olarak verilen nasslarda neshin hakikaten gerçekleşip gerçekleşmediği, nâsîh-mensûh âyetlerin sayıları vb. konularda pek çok ihtilâf gerçekleşmiştir. Bundan dolayı, klasik eserlerde konuyla ilgili gerek teorik gerekse pratik sonuçları olan meseleler uzun uzun konuşulmuş, tartışılmıştır.

¹ Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire 1362 h., II/70.

Yine nesih konusunda te'lif edilmiş müstakil eserlerde ve klasik eserlerin nesih konusuna ayrılan bölümlerinin başlarında konunun teknik meselelerine girmeden önce nesihten ve neshi bilmenin öneminden mutlaka söz edilmiştir. Bu eserlerde, İslâm âlimlerinin nesih konusundaki titizlikleri dikkat çekmektedir. Zira pek çok âlim, bir kimsenin nâsîh ve mensûh hükümleri bilmeden, Kur'ân'ı tefsîr etmesinin ve ondan hükümler çıkarmasının câiz olmadığını ifade etmiştir.² Bu bağlamda “*Kim Kur'an hakkında kendi reyîyle söz söylese, isabet etse bile hata etmiştir*”³ gibi hadîslerin yanı sıra, neshi bilmenin önemini doğrudan ifade eden pek çok rivâyet de zikredilmiştir. Mesela, rivâyet edildiğine göre bir gün Hz. Ali (h.40/m.661) Kûfe'de bir mescitte bir kimsenin cemaate vaaz verdiğini görüp, ona Kur'ân'daki nâsîh ve mensûh âyetleri bilip bilmediğini sorar. Bu kişiden olumsuz cevap alması üzerine ona “*Öyleyse mescidimizden çık ve bir daha vaaz verme. Sen hem kendini hem de dinleyenleri helâk edersin*” der.⁴

Neshi bilmenin önemine yapılan vurguya, fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinde de rastlamaktayız. Zira Cessâs da dahil olmak üzere pek çok âlimin, müçtehitte bulunması

² Ebu'l-Kâsım Hibetullah İbn Selâme (h.410/m.1019), *en-Nâsîh ve'l-Mensûh min Kitâbillâh* (thk. Muhammed Zuheyr Şaviş, Muhammed Ken'an), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1986, 18; Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (h.794/m.1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.), II/29; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (h.911/m.1505), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, II/44.

³ *من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ*. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî (h.279/m.892), *el-Câmiu's-Sahîh* (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1976, V/200 (Kitâbu't-Tefsîr 1, hadis no. 2952).

⁴ Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî Ebû Ubeyd (h.224/m.838), *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Azîz* (thk. Muhammed b. Sâlih el-Mudeyfir), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1990, 4; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs (h.338/m.950), *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillah Azze ve Celle ve'htilâfu'l-Ulemâ fî zâlik* (thk. Suleymân b. İbrâhîm b. Abdullah el-Lâhim), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1991, I/416; İbn Selâme, 18; Zerkeşî, II/29; Suyûtî, II/44; Zerkânî, II/70-71; Remzi Kaya, “*Nesh Terimi ve Muhtevası*”, İAD, Ankara 1987, I/5, 95.

gereken sıfatlardan bahsederken, diğer sıfatların yanı sıra, “*Kur’ân ve Sünnet’in nâsîh ve mensûhunu bilmesi*” şartını da saymaları dikkate değerdir.⁵

Önceki âlimler nesih konusuna bu denli önem vermişken, modern dönem nesih algılarına bakıldığında, bunların klasik dönemden oldukça uzak olduğu, hatta klasik ve modern dönem arasında bu konuda uçurumlar meydana geldiği fark edilmektedir. İşte nesih konusunda doğru bir bakış açısına sahip olabilmek adına, ilk dönem kaynaklarına inilip buralardaki zengin malzemenin yeterince değerlendirilmesi ve önceki ulemânın nesih teorisini nasıl kurguladıklarının anlaşılmasına çalışılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu bağlamda, gerek fıkıh usûlü gerekse tefsîr kaynaklarında hiçbir eksik kalmayacak şekilde enine-boyuna tartışılmış, teorik-pratik boyutlarıyla ve ayrıntılarıyla ele alınmış olan nesih konusunun, önceki âlimlerin görüşlerinin gün yüzüne çıkarılması suretiyle, günümüz araştırmacıları tarafından çalışılıp her yönüyle ortaya konmasına ihtiyaç vardır.

Diğer yandan bugün ülkemizde nesih üzerine yapılan akademik çalışmalara bakıldığında, bunların daha ziyade tefsîr alanında yoğunlaştığını, fıkıh alanında bu konunun çok fazla çalışılmadığını görmekteyiz. Halbuki neshin söz konusu olduğu nassların, hüküm bildiren nasslar, yani “*ahkâm âyetleri ve hadîsleri*” olduğu düşünüldüğünde ve fıkıh usûlünün önemli bir konusu olan “*teârudu’l-edille*” ile nesih arasında sıkı bir ilişki olduğu hususu dikkate alındığında, hem fıkıh hem de fıkıh usûlü ilimleri için, bu konunun ne denli önemli olduğu bir kez daha anlaşılacaktır. Zira klasik fıkıh usûlü eserlerinde bu konulara müstakil bâblarda ve ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Bu bağlamda klasik usûl eserlerinde gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen ve belki de bugünkü nesih algılarını büyük oranda değiştirecek sınırsız malzemeler vardır.

Nesih konusunun önemini bu şekilde ifade ettikten sonra, nesih konusundaki görüşlerini aktarmaya çalıştığımız ilk dönem Hanefî âlimlerinden Cessâs hakkında da biraz malumat vermek suretiyle, onun ilmî şahsiyetini ve eserlerinin fıkıh usûlü ilmindeki önemini ortaya koymanın gerekli olduğu kanaatindeyiz.

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (h.370/m.981), *el-Fusûl fi’l-Usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), Vizâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 2007, IV/273.

Hanefî âlimlerinin önde gelen isimlerinden biri olan Cessâs'ın tam adı Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî'dir.⁶ Bağdat'ta yaşayıp orada vefât etmesinden dolayı el-Bağdâdî, Hanefî olmasından dolayı da el-Hanefî nisbesiyle anılmıştır. "Cessâs" ise onun lakabı olup, mesleği olduğu düşünülen kireççilik veya badanacılığa işaret etmektedir.⁷

Cessâs h. 305 (m.917) yılında İran'ın eski yerleşim merkezlerinden Rey'de doğmuştur.⁸ Kendisine er-Râzî denmesinin sebebi Rey şehrinde doğmuş olmasıdır.⁹ Tabakât kitaplarında Cessâs'ın Rey'deki hayatı ile ilgili herhangi bir malumat bulunmamakla beraber, onun yirmi yaşlarında (h.325), doğup büyüdüğü bu şehirden

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî (h.463/m.1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), IV/314; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Usmân ez-Zehbî (h.748/m.1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (thk. Umer Abdusselâm Tedmurî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1989, XXVI/431; Ebu'l-Adl Zeynuddîn Kâsım İbn Kutlubuğa (h.879/m.1474), *Tâcu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Matbaatu'l-Ânî, Bağdat 1962, 6; Ebu'l-Hayr İsmâuddîn Ahmed Taşkoprüzâde (h.968/m.1561), *Tabakâtu'l-Fukahâ* (thk. el-Hâc Ahmed Neyle), (m.y.), Musul (t.y.), 66; Şihâbuddîn Ebû'l-Felâh Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-Îmâd el-Hanbelî ed-Dîmaşkî (h.1089/m.1679), *Şezerâtu'z-Zehb fi Ahbâri Men Zeheb* (thk. Mahmûd el-Arnâvût), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1989, IV/377; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî (h.1304/m.1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1324 h., 27; Bağdatlı İsmâil Paşa (h.1338/m.1920), *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Vekâletu'l-Maârif, İstanbul 1951, I/66; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn: Terâcimu Musannifi'l Kutubi'l-Arabîyye*, Mektebetu'l-Musennâ; Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y), II/7; Komisyon, *Mevsûatu Tabakâti'l-Fukahâ*, Muessesetu'l-Îmâm es-Sâdık, Beyrut 1418 h., IV/60; Neşmî, "el-Fusûl"ün mukaddimesi, I/7. İbn Kutlubuğa bazıları tarafından Cessâs'ın Ebû Bekr er-Râzî'nin dışında bir zat olduğunun zannedildiğini, ancak Cessâs ve Ebû Bekr er-Râzî'nin aynı kişi olduğunu ifade etmiştir. (bkz. İbn Kutlubuğa, 6)

⁷ Neşmî, "el-Fusûl"ün mukaddimesi, I/ 9; Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*, Elif Matbaası, Ankara 1989, 8.

⁸ Bağdâdî, IV/314; Ebû İshak Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (h.476/m.1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ* (thk. İhsan Abbâs), Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1981, 133; İbn Kutlubuğa, 6; Leknevî, 28; Bağdatlı İsmâil Paşa, I/66-67.

⁹ Neşmî, "el-Fusûl"ün mukaddimesi, I/12; Güngör, 9; Safvet Mustafâ Halilofitş, *el-Îmâm Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuh fi't-Tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kâhire 2001, 52-53.

ayrıldığı ve Bağdat'a yerleştiği bilinmektedir.¹⁰ Cessâs burada, zamanın en büyük Hanefî âlimlerinden Ebu'l-Hasen el-Kerhî (h.340/m.951)'den fıkıh tahsil edip onun önde gelen öğrencilerinden olmuştur.¹¹ Hayatının geri kalanını Bağdat'ta geçiren Cessâs buradan iki defa ayrılmıştır. Kaynaklar onun, hocası Kerhî'den izin alıp Ehvâz'a gittiğini, daha sonra buraya geri döndüğünü zikretmişlerdir. Cessâs'ın Bağdat'tan ikinci ayrılışı ise Nîsâbûr'a gitmesiyle gerçekleşmiştir. Cessâs yine hocası Kerhî'nin izniyle, Bağdat'a gelen Hâkim en-Nîsâbûrî (h.404/m.1014) ile Nîsâbûr'a gitmiştir.¹² Cessâs Nîsâbûr'dayken hocası Kerhî vefât edince (h.340) Kerhî'nin yerine geçen Ebû Alî eş-Şâfî (h.344/m.955), h.344 yılında Cessâs'ın Bağdat'a dönmesiyle bu görevi ona devretmiştir. Böylece Cessâs, dönemin en önemli Hanefî âlimlerinden biri olarak Kerhî'nin yerini almış ve Bağdat'taki Hanefiler'in lideri konumuna geçmiştir.¹³

Cessâs'ın yaşadığı çağ olan h. 4. asır, h. 132-656 (m.750-1258) yılları arasında hüküm süren Abbâsî devleti yönetimine denk gelmektedir. Bu dönemde, hilâfetin merkezi olan Bağdat'ta siyâsî, sosyal ve iktisâdî açıdan ciddi bir karmaşa söz konusudur. Bu asra bakıldığında, Abbâsî devletinin merkezî gücü ve hilâfet otoritesinin ciddi anlamda zayıfladığı görülmektedir.¹⁴ Bu dönemde devletinin sınırları daralmış, devlet

¹⁰ Bağdâdî, IV/314; Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah el-Kuraşî (h.775/m.1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, Kâhire 1993, I/ 223; Kehhâle, II/7; Leknevî, 28; Komisyon, IV/60.

¹¹ Zehebî, XXVI/431-432; Kuraşî, I/223; İbn Kutlubuğa, 6; Taşköprüzâde, 66.

¹² Kuraşî, I/223; Leknevî, 28; Neşmî, "*el-Fusûl*"ün mukaddimesi, I/14. Her ne kadar özellikle bazı modern kaynaklarda Cessâs'ın Hâkim en-Nîsâbûrî'den usûl-i hadîs okuduğu söylenmişse de, Kerhî'nin h. 340 yılında (Cessâs Nîsâbûr'dayken) vefât ettiğini düşündüğümüzde Cessâs o sıralar 35 yaşlarında olmakta, doğum tarihi h. 321 olan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ise henüz çocuk yaşta olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Bağdat'a geldiği, Cessâs'ın da onunla birlikte Nîsâbûr'a döndüğü bilgisi doğru olmakla beraber, Cessâs'ın ondan hadîs okuduğunu düşünmek pek de mümkün görünmemektedir. Zira tabakât eserlerinde ondan hadîs okuduğuna dair açık bir bilgi de bulunmamaktadır. Bu yüzden Hâkim en-Nîsâbûrî'yi Cessâs'ın hocaları arasında da zikretmedik.

¹³ Şîrâzî, 133; Kuraşî, I/223; Taşköprüzâde, 66; Leknevî, 28; Neşmî, "*el-Fusûl*"ün mukaddimesi, I/14.

¹⁴ Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Umer İbn Kesîr (h.774/m.1373), *Büyük İslâm Tarihi-el-Bidâye ve'n-Nihâye* (trc. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, XI/366-367; Ahmed Emîn (h.1373/m.1954),

içinde küçük devletler oluşmaya başlamıştır. H.4. asrın ilk çeyreğinde Batı İran'a Büveyhîler, Mezopotamya'ya Hemedânîler, Mısır ve Suriye'ye İhşidîler, Afrika'ya Fâtımîler, Endülüs'e Emevîler, Mâverâünnehir ve Horasan'a Samânîler, Güney Arabistan ve Bahreyn'e Karmatîler, Taberistan ve Cürcân'a Deylemîler, Basra ve Vâsıt'a ise Berîdîler hâkim olmuştu.¹⁵ Bu durumda Abbâsî halifesinin hakimiyet gücü Bağdat ve çevresi ile sınırlı kalmakta olup, h. 318 yılında Büveyhoğulları'nın Bağdat'ı ele geçirmesiyle bu güç de zayıflamıştır.¹⁶ Diğer yandan Araplar, Türkler ve Farslar arasındaki üstünlük ve hâkimiyet mücadeleleri de devleti önemli ölçüde zayıflatmaktaydı. Ayrıca, h. 3. asrın sonunda Mağrip'te Fâtımî, Endülüs'te ise Emevî hilâfeti ilan edilmiş, böylece h. 4. asra gelindiğinde İslâm dünyasında Abbâsî halifesiyle birlikte üç ayrı halifenin varlığı söz konusu olmuştur. Ancak bu dönemde her ne kadar Abbâsî halifelerinin siyâsî otoritesi yıkılmış olsa da, eyâletlerdeki vâliler halifenin manevî otoritesini kabul edip onun adına hutbe okutmaya devam ediyorlardı.¹⁷

Bu dönemde, toplumdaki sosyal çatışma ve ayrılıkların yanı sıra, ekonomik durumun da oldukça kötü olduğu ve halkın fakirlik içinde yaşadığı görülmektedir. Özellikle de Bağdat'ta belli aralıklarla büyük kıtlıklar ve ekonomik krizler yaşanmış, insanlar yiyecek ekmek bile bulamaz hale gelmişlerdir.¹⁸ Hatta kaynaklarda bu kıtlıklardan dolayı insanların leş ve köpek eti yemek zorunda kaldıkları dahi zikredilmiştir. Yine kıtlıklar nedeniyle hastalıklar yayılmış, ölen insanların sayısının çokluğundan dolayı birçok ceset aynı mezara, yıkanmadan ve cenaze namazları kılınmadan defnedilmiş, ölümler sonucu şehrin nüfusu büyük oranda azalmış ve aç kalan

Zuhru'l-İslâm, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire 1966, II/1-3; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı (Die Renaissance des Islams)* (trc. Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, 11; Güngör, 1; Halilofitş, 28; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988, I/35.

¹⁵ Emîn, II/1; Mez, 11; Halilofitş, 29.

¹⁶ İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi-el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, XI/335-336; Halilofitş, 30; Yıldız, 35.

¹⁷ Mez, 12; Halilofitş, 29, 31.

¹⁸ Emîn, II/7-11; Güngör, 3; Halilofitş, 32.

insanlar yağmacılık yapmaya başlamıştır.¹⁹ Cessâs'ın da Bağdat'taki bir kıtlık yüzünden Ehvâz'a gitmek zorunda kaldığı ifade edilmiştir.²⁰

Ancak h. 4. asır siyâsî, sosyal ve iktisâdî problemlere rağmen ilmî hayat açısından oldukça parlak bir dönemdir. Bu asırda ilim, hiçbir asırda olmadığı kadar ilerlemiş, aklî ve naklî ilimlerde pek çok büyük âlim yetişmiş ve birçok eser ortaya konmuştur. Özellikle tefsîr, hadîs, fıkıh, tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, sarf, nahiv, belâgat, felsefe, tarih, coğrafya gibi ilimlerde de büyük ilerlemeler kaydedilmiş ve bu alanlarda ciddi eserler ortaya konmuştur.²¹

Bu dönemde gerek halk gerekse hükümdarlar ilme ve âlime değer verip saygı gösteriyorlardı. Eyâletlerin ve yeni kurulan devletlerin yöneticileri ise âlim ve ediplerin çokluğuyla övünmek adına, onlara maddî-manevî her türlü imkanı sunarak rahatça çalışmaları için adeta birbirleriyle yarışıyorlardı. Bu durum ise âlimlerin başka bölgelere seyahat edip farklı alanlardaki çeşitli hocalardan da ders almalarına imkan sağlamıştır. Bu dönemde pek çok âlim Kâhire, Halep, Rey, Şîrâz, Bağdat gibi farklı merkezlere gidip buralarda ilim tahsil etmiştir.²² Cessâs da bir iki seyahati haricinde, ömrünün sonuna kadar ilmin merkezi olan Bağdat'ta dersler okutarak pek çok öğrenci yetiştirmiş ve h.370 (m.981) yılında bir pazar günü (7 Zilhicce) Bağdat'ta vefât etmiştir.²³

Kaynaklarda Cessâs'tan bahsedilirken onun zühd sâhibi ve dindar oluşuyla meşhur olduğu, ilim ve takvada eşinin bulunmadığı ifade edilmiş, özellikle de kendisine kâdî'l-kudâtlık teklif edildiği halde kabul etmediği hususuna vurgu yapılmıştır.²⁴

¹⁹ İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi-el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/346, 349, 355, 360-361.

²⁰ Neşmî, "*el-Fusûl'ün mukaddimesi*", I/14; Güngör, 3; Halilofitş, 32.

²¹ Bu ilimler ve bu alanlarda yetişen âlimler için bkz. Emîn, II/35-257; Halilofitş, 35-41.

²² Emîn, II/2, 259, 265; Güngör, 3-4; Halilofitş, 35-36.

²³ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnu'n-Nedîm (h.385/m.995), *el-Fihrist*, Matbaatu'l-İstikâme, Kâhire (t.y.), 307; Bağdâdî, IV/315; Şîrâzî, 133; Zehebî, XXVI/432; Kuraşî, I/224; İbn Kutlubuğa, 6; Taşkoprüzâde, 67; Leknevî, 28; Kehhâle, II/7.

²⁴ Bağdâdî, IV/314; Zehebî, XXVI/432; Kuraşî, I/223; Ahmed b. Yahyâ b. Murtadâ Mehdî Lidînillah (h.840/m.1437) *Tabakâtu'l-Mu'tezile/Die Klassen der Mu'taziliten* (thk. Susanna Diwald-Wilzer), el-

Cessâs genel olarak İslâm âlimleri, özel olarak ise Hanefî âlimleri arasında değerli bir ilmî mevkiye sahiptir. Cessâs yirmi yaşına kadar zamanın önemli şehirlerinden Rey’de yaşamış, daha sonra Ehvâz ve Nîsâbûr gibi önemli merkezlere seyahat etmiş ve döneminin siyâsî ve ilmî merkezi olan Bağdat’ta yaşam sürmüştür. Böylece o, her biri ayrı ayrı dallarda öne çıkmış şahsiyetlerle karşılaşmış ve onlardan usûl, fıkıh, hadîs, lügat ve nahiv ilimlerini okumuştur. Bu anlamda Cessâs fakîh olmasının yanı sıra, aynı zamanda değerli bir müfessir ve muhaddistir.²⁵

Cessâs’ın fıkıh âlimleri arasındaki konumu ifade edilirken, genellikle ismi dördüncü tabaka olan “*ashâbu’t-tahrîc*” tabakasında zikredilmiştir.²⁶ Ancak bu husus pek çok eserde eleştirilerek, onun üçüncü tabaka olan “*meselede müçtehid*” kısmında yer alması gerektiği belirtilmiştir. Hatta bazıları onun mezhepte müçtehid olduğunu da ifade etmişlerdir.²⁷

Cessâs’ın, eserlerinde Hanefî mezhebine ait görüşleri savunurken zaman zaman diğer mezhep mensuplarına karşı ağır bir dil kullandığı söylenebilir. Mevlüt Güngör’ün belirttiği üzere, özellikle İmâm Şâfiî’yi sık sık tenkit etmesi, bu mezhep sahiplerinin karşı tenkitlerine sebep olmuştur. Yine Güngör’ün ifade ettiğine göre, Cessâs’ın yer yer Hanefî mezhebine, hatta İslâm hukukçularının çoğunluğuna aykırı görüşler öne sürdüğü de görülmektedir. Meselâ Cessâs, En’âm sûresinin 103. âyetini²⁸ tefsîr ederken Allah’ın âhirette de görülemeyeceğini söylemekte ve görüşüne uymayan âyet ve hadîsleri te’vil etmektedir. Ona göre sihrin hakikati yoktur, sihir bir göz boyama ve aldatmacadan ibarettir ve Hz. Peygamber’e büyü yapıldığına dair haberler uydurmadır.²⁹ Bu gö-

Matbaatu’l-Kâtûlikiyye, Beyrut 1961, 130; İbn Kutlubûğa, 6; Taşkoprüzâde, 66; İbnu’l-İmâd, IV/377; Leknevî, 28; Neşmî, “*el-Fusûl*”ün mukaddimesi, I/13.

²⁵ Muhammed Zâhid b. el-Hasen b. Alî el- Kevserî (h.1371/m.1952), *Fıkhu Ehli’l-İrâk Ve Hadisuhum* (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetu’l-Matbûâtî’l-İslâmî, Beyrut 1970, 68; Güngör, 19.

²⁶ Taşkoprüzâde, 66.

²⁷ Leknevî, 27; Neşmî, “*el-Fusûl*”ün mukaddimesi, I/21; Güngör, 2; Halilofîş, 82.

²⁸ “*Gözler O’nu göremez; halbuki O, gözleri görür.*” (6. En’âm, 103)

²⁹ Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *DİA*, İstanbul 1993, VII/427.

rüşlerinden dolayı bazı kaynaklar onun Mu'tezile'ye meylettiğini ifade etmişler³⁰, bazı Mu'tezile tabakât eserleri ise Cessâs'ın ismini zikrederek onun Mu'tezilî olduğunu söylemişlerdir.³¹

Ebu'l-Hasen el-Kerhî (h.340/m.951), Abdalbâkî b. Kâni' (h.351/m.962), Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (h.360/m.971), Ebu'l-Abbâs el-Asam (h.346/m.957), Abdullah b. Ca'fer b. Ahmed b. Fâris (h.347/m.958), Ebû Alî el-Fârisî (h.377/m.987), Da'lec b. Ahmed b. Da'lec (h.351/m.962) gibi âlimlerden dersler alan Cessâs, eserlerinin pek çok yerinde bu zâtlardan bahsetmiş ve onlardan rivâyetlerde bulunmuştur.³²

Kerhî'den sonra hocasının yerine geçen Cessâs'ın pek çok önemli zâta hocalık yaptığı şüphesizdir. Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Harezmî (h.403/m.1012), Muhammed b. Yahyâ el-Curcânî (h.397/m.1009), Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed en-Neseffî (h.414/m.1023), Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed ez-Za'ferânî (h.394/m.1004), Muhammed b. Ahmed el-Vâsîfî el-Kemârî (h.417/m.1026), Ebû Ca'fer el-Usterûşenî (h.400/m.1009) ve Ebu'l-Ferec Ahmed b. Muhammed b. Umer (h.415/m.1024) tabakât kitaplarında ismi geçen öğrencileridir.³³

Cessâs'ın te'lîf eser, şerh ve muhtasar olmak üzere pek çok eserinin olduğu bilinmektedir. Bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmış olup, diğerlerinden ise başka eserlerde onlara yapılan atıflar sayesinde haberdar olmaktadır.

³⁰ Zehebî, XXVI/432; Komisyon, IV/60.

³¹ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî (h.319/m.931); Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (h.415/m.1024); Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Cuşemî el-Beyhakî (h.494/m.1101), *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* (thk. Fuâd Seyyid), Dâru't-Tûnûsiyye, Tunus 1974, 391; İbnu'l-Murtadâ, 130.

³² Bağdâdî, IV/314; Zehebî, XXVI/432; İbn Kutlubuğa, 6; Leknevî, 27; Komisyon, IV/60; Neşmî, "el-Fusûl"ün mukaddimesi, I/24; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yayınları, Ankara 2006, 30. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halilofitş, 89-116; Güngör, 12-18.

³³ Kuraşî, I/223; Komisyon, IV/60; Güngör, 34-35; Özel, 30. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halilofitş, 112-116.

Cessâs'ın kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: *el-Fusûl fi'l-Usûl (Usûlu'l-Fıkh)*, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, İmâm Muhammed'in el-Câmiu'l-Kebîr adlı eserinin şerhi *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, İmâm Muhammed'in el-Câmiu's-Sağîr adlı eserinin şerhi *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Tahâvî'nin Muhtasaru'l-Fıkh adlı eserinin şerhi *Şerhu Muhtasari'l-Fıkh*, Tahâvî'nin İhtilâfu'l-Fukahâ adlı eserinin muhtasarı *Muhtasaru İhtilâfi'l-Fukahâ*, Hassâf'ın Edebu'l-Kâdî adlı eserinin şerhi *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, *Şerhu Âsâri't-Tahâvî*, *Şerhu'l-Menâsik*³⁴, *Şerhu'l-Esmâi'l-Husnâ*, *Cevâbâtu'l-Mesâil*.³⁵

Bunlardan *el-Fusûl fi'l-Usûl* ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserler ile *İhtilâfu'l-Fukahâ*'nın muhtasarı, *Muhtasaru'l-Fıkh* adlı eserin ve *Edebu'l-Kâdî*'nin şerhleri basılmıştır.

III. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Nesih, hem teorik hem de pratik boyutlarıyla oldukça kapsamlı bir konudur. Neshedilen delilin hüküm ifade eden şer'î bir nass olması, başka bir deyişle neshin sadece ahkâm âyetleri ve hadîslerinde söz konusu olması itibariyle nesih, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin konusu olmaktadır. Neshe konu olan nassların âyetler ve hadîsler olması yönüyle ise nesih, tefsîr ve hadîs ilimlerine de konu olmaktadır. Bu anlamda, bu konunun her üç ilim dalında da ele alınması ve işlenmesi sonucu, konuyla ilgili geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.

Bizim çalışmamız ise bu üç ilme de konu olan nesih meselesini fıkıh usûlü literatürüne dayanarak ele almayı hedeflemektedir. Ancak takdir olunur ki bu bile tek başına bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşmaktadır. Bu yüzden fıkıh usûlü ilminde her

³⁴ Kaynakların çoğu bu eserin ismini “*Şerhu'l-Menâsik*” şeklinde zikrederken bazıları ise “*Menâsik*” şeklinde zikretmişlerdir. bkz. İbnu'n-Nedîm, 308.

³⁵ İbnu'n-Nedîm, 307-308; Kuraşî, I/223-224; İbn Kutlubuğa, 6; Taşköprüzâde, 66-67; Mustafâ b. Abdillâh Kâtip Çelebi el-İstanbulî (h.1066/m.1656), *Keşfü'z-Zunûn an Esmâi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Mektebetu'l-İslâmiyye ve'l-Ca'ferî Tebrîzî, Tahran 1967, I/32, 46, 111, 562, 609; II/1032, 1627, 1628, 1635; Leknevî, 28; Bağdatlı İsmâil Paşa, I/66-67; Komisyon, IV/60; Kehhâle, II/7; Neşmî, “*el-Fusûl*”ün mukaddimesi, I/22.

yönüyle ve ayrıntılarıyla ortaya konmuş olan bu konuyu, bir yüksek lisans tezi çalışması halinde ele alabilmek adına, “*Cessâs’ın nesih anlayışı*” şeklinde daraltmayı uygun gördük. Ancak tefsîr ve hadîs alanlarında nesih konusuna dair yapılan çalışmalardan da tamamen uzak kalmayıp, gerek tezin ön okumaları gerekse hazırlanışı esnasında ihtiyaç duydukça bu çalışmalardan da istifâde ettik.

IV. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Cessâs’ın nesih anlayışını ortaya koymayı hedeflediğimiz bu tezin hazırlanmasında kullandığımız temel kaynaklar, Cessâs’ın *el-Fusûl fi’l-Usûl* adlı eseri ile özellikle pratik örnekler ve bazı âyetlerin tefsîrleri için başvurduğumuz *Ahkâmu’l-Kur’ân* adlı eserleridir. Tezimize kaynaklık eden bu eserlerden kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

Bedir’in ifade ettiğine göre, Cessâs’tan önce hocası Kerhî’nin *er-Risâle* adlı bir eseri bulunmasına rağmen, bu eser asıllardan oluşan muhtasar bir kitap olduğu için Cessâs’ın *el-Fusûl fi’l-Usûl* adlı eseri, Hanefî mezhebinde elimize ulaşan derli toplu ilk usûl kitabı olarak kabul edilir. Buna rağmen oldukça sistematik olan ve ayrıntılı bilgiler içeren eser, Hanefî geleneğin Ebû Hanîfe zamanından h. 4. yüzyılın ortalarına kadar uzanan yaklaşık iki yüz yıl boyunca ürettiği teorik birikimin elimizdeki tek metni olması bakımından büyük önemi haizdir. Cessâs’tan önce veya sonra Bağdat Hanefiliğinin bilimsel birikimini onun kadar ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan başka bir yazar olmadığı gibi, onun usûle dair bu eseri görüşlerin nesebini yakalamak açısından son derece gerekli ve önemlidir.³⁶

Eserin, başta Debûsî, Bezdevî ve Serahsî olmak üzere, daha sonraki yıllarda yazılan fıkıh usûlü kitaplarına kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Gerçekten de Cessâs’tan sonraki usûl eserlerinin bu esere atıflarda bulunup, buradan nakiller yaptıkları gözlerden kaçmamaktadır. Bu bağlamda Cessâs’ın *el-Fusûl*’ü başta Hanefî mezhebi olmak üzere, kendisinden sonraki usûl ve furû’ eserleri için önemli bir kaynaktır.

³⁶ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 127,128.

Cessâs usûl eserinde, ortaya koyduğu mesele hakkında önce kendi görüşünü, sonra da mezhep ileri gelenlerinin görüşünü belirtmek şeklinde bir metot takip eder. İşlediği konularda kaç tane farklı görüş varsa hepsini verir. Konu ile ilgili olarak kendi mezhebi mensupları arasında farklı görüşler varsa onları da ayrı ayrı zikreder. Daha sonra ise kendi görüşüne delil olabilecek ilgili âyetleri ve ardından da hadîsleri sıralar. Kendi görüşünün mezhep imâmlarının görüşüne aykırı olması durumunda, mezhep imâmlarının görüşüne uygun bir içtihadını delil göstererek, kendi tercihini yine onlardan birinin içtihadına dayandırmış olur. Daha sonra ise görüşünü aksi görüşlere karşı savunur. Konu ile alakalı gerçek veya takdîrî sorulara “şöyle denirse şöyle denir” şeklinde cevaplar veren müellif, o konuda doğabilecek bütün şüpheleri ortadan kaldırmaya çalışarak, karşı görüşün delillerini çürütmeye çalışır.³⁷

Cessâs, işlediği konu ile alakalı muhtelif görüşlerle ilgili olarak önce âyetleri, peşinden hadîsleri, icmâ’ı ve kıyâsı, daha sonra da aklî delilleri zikreder. Yani deliller arasındaki tertibe riâyet eder. Yine Cessâs işlediği mevzûda Ebû Hanîfe’nin görüşü varsa onu hemen belirtir ve onunla yetinir. Ebû Hanîfe, hemen hemen hiç tenkit etmediği bir imâmdır. Eğer o konuda ondan bir görüş yoksa, diğer imâmlardan istediğini tenkit eder ve istediğinin görüşünü tercih eder. Bunlar içerisinde kendisine zaman zaman muhâlefet etmekle birlikte çoğu kez de, görüşünü tercih ettiği ve hemen hemen her konuda kendisinin adını ve fikrini zikrettiği hocası Kerhî’dir. Zira Cessâs usûlünde genellikle hocası Kerhî’nin görüşlerini yansıtmakta ve bunları örneklerle açıklamaktadır.³⁸

Cessâs’ın eserini tahkîk eden en-Neşmî, Cessâs’ın bu eserinin *Ahkâmu’l-Kur’ân*’dan önce yazdığı son eseri olduğunu, bu ikisinin birbirini tamamlayıcı nitelikte olup tek kitap kabul edilebileceğini ifade etmiştir. Buna gerekçe olarak ise Cessâs’ın bu eserini *Ahkâmu’l-Kur’ân*’ına mukaddime olarak görmesini göstermiş ve bu eser

³⁷ Güngör, 44; Hakkı Aydın, *Cassâs’ın Kitabı Usûli’l-Fıkhî ile Debûsî’nin Takvîmu’l-Edille’sinin Karşılaştırmalı Olarak Tanıtılması* (basılmamış yüksek lisans tezi), AÜSBE, Erzurum 1985, 22-31.

³⁸ Aydın, 30, 31. Cessâs’ın bu eserindeki yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halilofits, 136-142.

olmadan *Ahkâmul'l-Kur'ân*'in anlaşılamayacağını ifade etmiştir.³⁹ Zaten Cessâs ahkâm tefsîrinde, usûl ile ilgili meselelerde sık sık bu eserine atıflarda bulunmaktadır.⁴⁰

Ele aldığı konuları oldukça ayrıntılı bir şekilde inceleyen Cessâs eserinin üçte birini teşkil eden baş kısmında Kitap ve Sünnet'in ortak mevzuları olan istinbât yollarını uzun uzun ve bol örnekler vererek inceledikten sonra tez konumuz olan “*nesih*” meselesine de oldukça geniş yer vermiştir. Henüz h. 4. asırda kaleme alınmış olmasına rağmen bu eserde Cessâs'ın, teorik ve pratik boyutlarıyla nesih konusunu tüm detaylarıyla ele almış olması dikkate değerdir. Zira elimizdeki dört ciltlik nüshanın ikinci cildinin son yarısı ile üçüncü cildinin baş tarafı olmak üzere yaklaşık iki yüz sayfası nesih konusuna ayrılmıştır.

Bu bağlamda, tezin hazırlanmasında birincil kaynağımız Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eseri olup özellikle bu eserin nâsîh ve mensûh hakkındaki bâbını ayrıntılı bir şekilde okuduk. Ayrıca gerektiği yerlerde yine aynı eserin beyân, Sünnet, içtihad gibi konuyla alakalı olduğu düşünülen kısımlarından da istifade ettik.⁴¹

Tezin hazırlanmasında kullandığımız ikinci ana kaynağımız ise yine Cessâs'ın *Ahkâmul'l-Kur'ân* adlı ahkâm tefsîridir. Cessâs'ın ömrünün sonlarına doğru yazdığı, hatta en son te'lîf ettiği söylenen bu eseri, onun ilmî tecrübelerini yansıtması açısından önemlidir. Bu kaynak, fikhî tefsîr alanında yazılan ilk eserlerden birisi olduğu gibi, özellikle de Hanefî mezhebinde günümüze ulaşan en eski ahkâm tefsîridir. Diğer yandan bu eser, bir “*Ahkâmul'l-Kur'ân*” örneği olmakla birlikte bir fıkıh kitabı ve hükümler anlatılırken çeşitli mezhep ve fakihlerin görüşlerine yer verilip delilleri üzerinde tartışılması nedeniyle, mukayeseli bir fıkıh kitabı olarak da görülebilir.⁴²

³⁹ Neşmî, “*el-Fusûl*”ün mukaddimesi, I/23.

⁴⁰ bkz. Cessâs, *Ahkâmul'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1985, I/42, 73, 74, 252; II/190, 302; III/74, 75, 109, 184.

⁴¹ Eser, Uceyl Câsim en-Neşmî tarafından tenkitli olarak dört cilt halinde neşredilmiştir. Ancak maalesef Cessâs'ın bu eserinin günümüze ulaşan yazma nüshasının baş kısmı eksiktir. (bkz. Neşmî, “*el-Fusûl*”ün mukaddimesi, I/31-37)

⁴² Eser hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Güngör, 46-49; Halilofits, 179-225.

Ahkâmu'l-Kur'ân, neshin ahkâm âyetlerinde gerçekleşiyor olması noktasında konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu eser, özellikle Cessâs'ın nâsih ve mensûh kabul ettiği âyetleri tespitinde yararlandığımız bir kaynak olmaktadır. Gerçi *el-Fusûl*'de pratik örneklere de ciddi anlamda yer verilmiştir. Hatta Cessâs, bu eserin pek çok yerinde usûlüne atıflarda bulunmakta ve o konulardan usûl esrinde yeterince bahsettiğini söyleyerek oraya yönlendirmeler yapmaktadır. Yine de, *el-Fusûl*'de yer almayan bazı pratik örneklerin tespiti ve neshin söz konusu olduğu âyetlerin tefsiri için bu esere gerektiği ölçüde müracaat ettiğimizi ifade etmeliyiz.⁴³

Bahsi geçen bu iki eser haricinde diğer Hanefî usûl eserlerinin nesih konusuna tahsis edilmiş bölümlerinden de yararlandık. Özellikle Cessâs ile aynı çizgide olan Hanefî usûl âlimlerinden Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille*, Serahsî'nin *Temhîdu'l-Fusûl fi İlmi'l-Usûl* ve Bezdevî'nin *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* adlı eserlerinin nesih bölümlerini de büyük oranda okuduk. Ayrıca kaynakçada ismi geçen ve zaman zaman atıflarda bulunduğumuz diğer usûl eserlerinin de ilgili bölümlerinden yararlandık.

Bunun haricinde, gerek tezin ön okumaları gerekse hazırlanışı esnasında, nesih konusunu ele alan müstakil eserlerden de büyük oranda istifâde ettik. Konumuzla ilgili olarak klasik ve modern dönemde kaleme alınan pek çok eser ve geniş bir literatür vardır. İlk dönemlerde te'lîf edilen nesihle ilgili eserlere Katâde b. Diâme (h.118/m.736)'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi Kitâbillah*, İbn Şihâb ez-Zührî (h.124/m.742)'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (h. 224/m.838)'in *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Nehhâs (h.338/m.950)'in *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi Kitâbillah ve'htilâfu'l-Ulemâ fi zâlik*, Hibetullah b. Selâme (h.410/m.1019)'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh min Kitâbillah*, Abdulkâhir el-Bağdâdî (h.429/m.1037)'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Mekkî b. Ebû Tâlib (h.437/m.1845)'in *el-Îzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhih*, Ebû Bekir İbnu'l-Arabî (h.543/m.1148)'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*,

⁴³ Eser, ilk önce bir heyet tarafından üç cilt halinde neşredilmiş, daha sonra ise Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, eseri beş cilt halinde yayımlamıştır.

Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (h.597/m.1201)'nin *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuh* adlı eserleri örnek verilebilir.

Modern dönemde de neshe dair pek çok müstakil eser yazılmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Mustafa Zeyd: *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Abdulmuteâl Muhammed el-Cebrî: *Lâ Neshâ fi'l-Kur'ân: Limâzâ?, en-Nâsih ve'l-Mensûh beyne'l-İsbât ve'n-Nefy*, *en-Nesh fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye kemâ Efhemuh*, Ali Hasan el-Arîz: *Fethu'l-Mennân fi Neshi'l-Kur'ân*, Muhammed Sâlih Mustafâ: *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Muhammed Mahmud Nedâ: *en-Nesh fi'l-Kur'ân beyne'l-Mueyyidîn ve'l-Muârizîn*, Mustafa Muhammed Süleymân: *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'r-Red alâ Munkirihâ*, Abdulfettâh Sureyyâ Mahmûd: *en-Nesh ve Mevkifu'l-Ulemâ minh* ve Mustafa İbrâhîm Zelemî: *et-Tibyân li Ref'i Gumûzi'n-Nesh fi'l-Kur'ân*. Bunların haricinde nesih konusunu İslâm hukuku bağlamında ele alan çalışmalardan bazıları ise şunlardır: Muhammed Vefâ: *Ahkâmu'n-Nesh fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Abdulkâdir Ahmed Hafnî: *en-Nesh inde'l-Usûliyyîn ve Eseruhu fi'l-Ahkâmi'ş-Şer'iyye*, Hasan Abdullah el-Usaymî: *en-Nesh ve't-Tahsis fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Nâdiye Şerîf el-Umerî: *en-Nesh fi'd-Dirâsâti'l-Usûliyyîn*, Muhammed Hamza: *Dirâsâtu'l-Ahkâm ve'n-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Şa'bân Muhammed İsmâil: *Nazariyyetu'n-Nesh fi'ş-Şerîati's-Semâviyye*.

Türkiye'de de nesih konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Bu konudaki Türkçe kaynaklara Ahmet Lütfî Kazancı'nın *Kitap ve Sünnet'te Nesh*, Ahmet Gürkan'ın *Kur'ân'ın Nâsih ve Mensûh Âyetleri*, Sait Şimşek'in *Kur'ân'da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh*, Süleyman Ateş'in *Kur'ân'da Nesh Meselesi*, Remzi Kaya'nın *Kur'ân-ı Kerîm'de Nesih* ve Talip Özdeş'in *Kur'ân ve Nesh Problemi* adlı kitapları örnek verilebilir.

Bu kitaplar haricinde özellikle konunun ön okumalarında büyük oranda istifâde ettiğimiz, gerek tefsîr ve gerekse fıkıh usûlü alanlarında yapılmış tezlerin yanı sıra bu konuda kaleme alınmış pek çok makale de vardır.

Ayrıca, Cessâs'ın yaşadığı çağ, hayatı ve ilmî kişiliği hakkında araştırma yaparken yararlandığımız belli başlı tabakât ve tarih kitapları da vardır. Bağdâdî

(h.463/m.1071)'nin *Târîhu Bağdâd*, İbn Kesîr (h.774/m.1373)'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Ahmed Emîn (h.1373/m.1954)'in, *Zuhru'l-İslâm*, Adam Mez (h.1335/m.1917)'in *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı* adıyla tercüme edilen *Die Resaissance des Islams* adlı tarih kitapları ile, Zehebî (h.748/m.1348)'nin, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Kuraşî (h.775/m.1373)'nin, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, İbn Kutluboğa (h.879/m.1474)'nin *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Taşköprüzâde (h.968/m.1561)'nin, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Leknevî (h.1304/m.1886)'nin, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, İbnu'l-İmâd (h.1089/m.1679)'in *Şezerâtu'z-Zeheb*, Bağdatlı İsmâil Paşa (h.1338/m.1920)'nin, *Hediyyetu'l-Ârifîn* ve Ömer Rıza Kehhâle'nin *Mu'cemu'l-Muellifîn* adlı eserleri bunlardandır. Yine bu kısmın hazırlanmasında kullandığımız ve büyük oranda istifâde ettiğimiz bazı ikincil kaynaklar da vardır. İlk bölümünde Cessâs hakkında ciddi bir araştırmanın bulunduğu, Mevlüt Güngör'ün *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı* adlı basılı doktora çalışması ile Safvet Mustafâ Halilofitş'in, *el-İmâm Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuhu fî't-Tefsîr* adlı doktora çalışmasını bu kaynaklar arasında zikredebiliriz.

V. KONUNUN SUNULMASI

Cessâs el-Fusûl fî'l-Usûl adlı fıkıh usûlü eserinde “*Nâsîh ve Mensûh Hakkında*” adıyla müstakil bir bâb açarak, bu bâbda nesih konusunu teferruatlı bir şekilde ele almıştır. Çalışmamızda özellikle bu bölümü temel almakla beraber Cessâs'ın bu bölümde konuları ele alış ve işleyiş sistematüğını kendimizce yeniden şekillendirerek konuyu sunmaya çalıştık.

Çalışmamız, araştırmanın içerik ve yönteminin anlatılıp araştırma hakkında teknik bilgilerin verildiği giriş kısmının yanı sıra üç ana bölüm ve bir sonuç bölümünden oluşmaktadır.

Çalışmanın üç ana bölümünden ilki olan ve daha ziyade nesih hakkındaki genel bilgileri içeren kısımda, neshin sözlük ve ıstılâhî manaları, nesih kavramının tarihî süreci gibi konulardan başlayarak, Cessâs'ın nesih konusuna bakışına geçiş yapmaya ve onun teorik anlamda neshi nasıl anladığını ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda onun neshi

nasıl tanımladığı ve anladığı, neshin mümkün oluşunu hangi aklî temellere dayandırdığı ve neshin gerçekleşmesi hususunda hangi delilleri öne sürdüğü konuları üzerinde durduk. Böylece bu bölümde, neshin ne olduğu, aklen mümkün olup olmadığı ve mümkünse gerçekleşip gerçekleşmediği hususlarına değinilerek Cessâs'ın nesih anlayışının teorik alt yapısı sergilenmiş olmaktadır. Ayrıca Cessâs'ın neshin mümkün oluşunu ve gerçekleştiğini kabul etmeyenlere karşı nasıl bir tutum sergilediği ve onların bu görüşlerine ne gibi itirazlar yaptığı gibi konulara da bu bölümde yer vermeyi uygun bulduk.

Tezimizin ikinci ana bölümü ise daha teknik meseleleri ihtiva etmektedir. Bu bölümde öncelikle neshin hangi tür nasslarda, hangi lafızlarda, ne zaman ve ne şekilde gerçekleşebileceği ve Cessâs'ın nesih için ne gibi şartlar ileri sürdüğü meseleleri üzerinde durduk. Daha sonra ise neshin şer'î dayanakları ve aklî deliller vasıtasıyla nasıl tespit edileceği hususları üzerinde durarak, nassların birbiriyle çelişkili gibi görüldüğü durumlarda ve tarihleri bilinmediği zaman nasslar arasında neshin gerçekleştiğinin nasıl tespit edileceğine dair meselelere yer verdik. Ayrıca konunun daha anlaşılır hale gelmesi için Cessâs'ın bu kısımları açıklarken sunduğu pratik örnekleri de vermeyi ihmal etmedik. Bu kısım, çatışma durumunda (teârudu'l-edille) nassların nasıl uzlaştırılacağı konusuyla yakından alakalı olduğu için fıkıh usûlü açısından büyük önem arz etmektedir.

Tezimizin üçüncü ana bölümünde ise Cessâs'a göre neshin çeşitlerini sınıflandırarak, daha ziyade hangi nassların hangilerini neshettiğine dair bol miktarda örneğe yer verdik. Yine bu bölümde hüküm-tilâvet ilişkisi bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'deki nesih çeşitlerine dair anlatımların yanı sıra, bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilip edilemeyeceği, Kur'ân'ın Sünnet'le ve Sünnet'in Kur'ân'la neshi gibi ihtilâflı meselelere ve buralarda cereyan eden tartışmalara da ciddi anlamda yer ayırdık.

Tezimizin sonuç bölümünde ise çalışma neticesinde ulaştığımız çıkarımlara ve genel değerlendirmelere yer verdik.

BİRİNCİ BÖLÜM
CESSÂS'A GÖRE
NESHİN MÂHIYETİ,
İMKÂN VE VARLIĞI

I. NESHİN MÂHİYETİ

A. Sözlük Anlamı

“*Nesih*” kelimesi (نَسَخَ) kökünden mastar olup, pek çok manayı ihtivâ etmektedir. Bu manalardan birbirine yakın olanları bir sınıflandırmaya tâbi tuttuğumuzda neshin sözlükte temelde şu üç anlama geldiğini ifade edebiliriz:

1- *İzâle (giderme), iptâl (yok etme) ve ref’ (kaldırma)*: (نَسَخَتِ الرِّيحُ الأَثَارَ) “*Rüzgâr izleri sildi, yok etti*”; (نَسَخَ الشَّيْبُ الشَّبَابَ) “*Yaşlılık gençliği giderdi*”; (نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ) “*Güneş gölgeyi yok etti*” cümlelerinde “*nesih*” kelimesi, birbiriyle yakın anlamlı olan iptâl ve izâle manalarında kullanılmaktadır.¹ Bazı sözlüklerde ise neshin, izâle ve iptâl kelimeleriyle aynı doğrultuda olan ref’ anlamına geldiği ifade edilmiştir.²

2- *Nakil (bir yerden başka bir yere taşıma)*: Özellikle kitabın istinsâhından bahsedilirken bir kitabın içindeki bilgilerin harfi harfine başka bir yere taşınması anlamında “*nesih*” kelimesi kullanılmaktadır. (نَسَخَ الكِتَابَ) “*Kitabı istinsâh etti*” cümlesindeki nesih kelimesi bu anlama gelmektedir.³

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî (h.370/m.980), *Tehzîbu'l-Luğa* (thk. Abdusselâm Serhân), (m.y.), (y.y.) (t.y.), VII/181-182; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (h.400/m.1009), *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)* (thk. Şihâbuddîn Ebû Amr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, I/377; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfehânî (h.502/m.1108), *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2002, 801; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî (h.711/m.1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut (t.y.), III/61; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, (h.770/m.1368), *el-Misbâhu'l-Munîr*, Mektebetu Lubnân, Beyrut 1987, 230; Ebu'l-Hasen Seyyid Şerif Alî b. Muhammed b. Alî el-Curcânî, (h.816/m.1413), *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 240; Muhammed A'lâ b. Alî el-Fârûkî et-Tehânevî (h.1158/m.1745), *Keşşâfu Istilâhati'l-Funûn*, Dâru Sâdır, Beyrut (t.y.), III/1377; Muhammed Murtedâ el-Huseynî ez-Zebîdî (h.1205/m.1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. İbrâhîm et-Terzî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1975, VII/355; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, *Tertibu'l-Kâmûsi'l-Muhît alâ Tarîkati'l-Misbâhi'l-Munîr ve Esâsi'l-Belâğa*, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1973, IV/362.

² Curcânî, 240.

³ Ebû Mansûr, VII/181; Cevherî, I/377; Râgıb el-İsfehânî, 801; Feyyûmî, 230; Curcânî, 240; Tehânevî, III/1377; Zebîdî, VII/355; Zâvî, IV/362.

3- *Tağyîr ve tebdîl*: Bir şeyi bir halden başka bir hale dönüştürmek, bir şeyin yerine başka bir şeyi getirmek, değiştirmek anlamlarındaki tebdîl ve tağyîr de neshin sözlük anlamlarındandır.⁴ Yine bu anlamı ifade etmek için sözlüklerde rüzgârın izleri değiştirdiğini ifade etmek üzere (نسخت الرياح الآثار) örneği verilmiştir.⁵

Cessâs ise, lugavî neshin mâhiyetini açıklarken âlimlerin neshin lugât anlamı konusundaki farklı görüşlerine yer verdikten sonra bu manaları tek tek ele alıp değerlendirmiştir. O, ulemânın neshin sözlük anlamı olduğunu söyledikleri nakil, iptâl ve izâle üzerinde durarak, bu manalardan hiçbirisinin nesih kelimesinin hakikî anlamı olmaya uygun olmadığını ifade etmiştir.⁶ Bu düşünceden yola çıkan Cessâs, önceki ulemânın verdiği örneklerde nesih kelimesinin kullanımının, neshin sözlük anlamı olarak gösterilen manalara nispetle mecâz olduğunu ispât etmeye çalışmıştır.

Cessâs'a göre, neshin “*nakil*” anlamında kullanıldığı (نسخ الكتاب) “*Kitabı istinsâh etti*” cümlesindeki nesihten kasıt “*kitabın içindekileri aynen yazarak başka bir yere nakletmek*”tir. Kitabın istinsâhı konusundaki bu adlandırma ise hakikî değil, mecâzî bir adlandırmadır. Çünkü nakil kelimesinin sözlük anlamı “*bir şeyi bir yerden başka bir yere taşımak*”tır. Halbuki kitabın istinsâhında, önceden yazılı olan şeyler yerinde kalmaktadır, bir yere taşınmış değildir. Öyleyse bu istinsâh, bir yerden başka bir yere nakledilmeye teşbîh edilerek nakil olarak adlandırılmıştır. Cessâs'a göre, buradaki teşbîhten dolayı, neshin nakil anlamında kullanılması hakikî değil, aksine mecâzîdir.⁷

Neshin sözlükte “*izâle*” anlamına da gelemeyeceğini söyleyen Cessâs'a göre kelimenin bu anlamda kullanımı da dil açısından mecâz olur. Çünkü neshin izâle anlamına geldiğini söyleyen âlimler bu kelimenin bu anlamda kullanımına (نسخت الرياح الآثار) “*Rüzgâr izleri yok etti*” örneğini verseler de bu lafız her zaman bu manada kullanılmaz. Mesela üzerine toprak savurmak suretiyle rüzgârın bir diyarın kalıntılarını gizlemesi durumunda “*Rüzgâr diyârın izlerini neshetti*” denir. Buradaki nesihten kasıt

⁴ Ebû Mansûr, VII/181-182; İbn Manzûr, III/61; Curcânî, 240; Zebîdî, VII/355-356; Zâvî, IV/362.

⁵ Tehânevî, III/1377; Zebîdî, VII/355.

⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/197-200.

⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/197-198.

rüzgârın o diyârın kalıntılarını gizlemesi ve üzerini örtmesidir, yok etmesi değildir. Öyleyse onların verdiği bu örnekte nesih kelimesinin kullanımı hakikî değil, mecâzîdir. Çünkü hakikî olabilmesi için bu fiilin her zaman “izâle/yok etmek” anlamında kullanılabilmesi gerekirdi. Yine her izâle için nesih kelimesinin kullanılmıyor olması da bunun mecâzî bir kullanım olduğunun bir göstergesidir.⁸

Neshin sözlükte “iptâl” anlamına geldiğini söyleyenler ise buna genellikle (نسخت الشمس الظل) “Güneş gölgeyi sildi/yok etti” sözünü delil olarak göstermişlerdir. Ancak bu ifadede de nesih kelimesinin kullanımı mecâzîdir. Çünkü her ne kadar bu örnekte iptâl manası uygun düşüyorsa da bu kelimeyle her zaman bu anlam kastedilmez. Nitekim kitabın istinsâhı manasında kullanıldığı zaman nesih kelimesiyle herhangi bir şeyin iptâli veya yok edilmesi kastedilmemektedir. Yine Allah Teâlâ’nın “Çünkü biz yapmakta olduklarınızı kaydediyorduk”⁹ kavlinde (نسخ) kökünden türeyen (استنسخ) kelimesi kullanılmıştır. Burada ise herhangi bir şeyin iptâlden bahsedilmediği gibi, aksine, amellerden kazanılan sevap ve günahların ve bunların miktarlarının kaydedilmesi söz konusudur.¹⁰

Görüldüğü üzere Cessâs, kelimenin sözlük anlamı olarak gösterilen nakil, iptâl ve izâle manalarından hiçbirisinin, neshin hakikî anlamı olamayacağını söyleyerek “nesih” kelimesinin bu anlamlarda kullanımının mecâzî olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Cessâs, neshin şer’î bir adlandırma olduğunu, sözlük anlamı bunlardan hangisi olursa olsun, bu kelimenin sözlük anlamı ile şer’î vaz’ı arasında hiçbir bağlantının bulunmadığını düşünmektedir.¹¹ Bu yüzden o, nesih kelimesine daha önce verilen anlamları değerlendirmekle birlikte, sözlük anlamının bunlardan hangisi olduğunun çok

⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/197.

⁹ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ 45.Câsiye, 29.

¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/199.

¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/197-200; *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I/72. Benzer şekilde neshi beyân olarak tanımlayan Serahsî de nesih kelimesinin şer’î bir isim olduğu hususuna vurgu yapmıştır. bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî (h.490/m.1097), *Temhîdu’l-Fusûl fî İlmi’l-Usûl* (thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî), Dâru’l-Mâ’rife, Beyrut 1973, II/53-54.

da önemli olmadığını belirterek ıstılâhî anlamdaki neshin, lugâvî vaz’a nispetle mecâz olduğuna vurgu yapmıştır.

B. İstılâhî Anlamı

Nesih için yapılan ıstılâhî tanımlar da verilen sözlük anlamları kadar çeşitlidir. Bu tanımlar fıkıh, tefsîr ya da hadîs gibi farklı alanlarda yapılışına göre çeşitlilik arz ettiği gibi, bunların oluşumunda ve birbirinden farklı olmasında itikâdî ve mezhebî ayrılıklar da önemli bir rol oynamaktadır. Biz daha ziyade, fıkıh usûlü âlimlerinin nesih tanımlarını genel hatlarıyla değerlendirmeye ve özellikle de Cessâs’ın nesih tanımını verip, onun bu tanımının kendisinden sonraki âlimler üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Öncelikle şunu belirtelim ki, usûlcüler tarafından yapılan nesih tanımlarını öz itibariyle “*hükümün müddetini beyân*” ve “*sübûtundan sonra hükümün kaldırılması*” şeklinde ikiye indirgemek mümkündür. Nitekim fıkıh usûlü literatüründe birinci tanımı benimseyenlerin görüşü kısaca *beyân*, ikinci tanımı benimseyenlerin görüşü de kısaca *ref* olarak isimlendirilmiştir.¹²

Hanefilerin de dahil olduğu fakihlerin çoğunluğuna ve birçok kelamcı usûlcüye göre nesih, “*hükümün müddetinin sona erdiğini açıklamak*” yani “*beyân*”dır. Nitekim tezimizde nesih hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız Cessâs da dahil olmak üzere Hanefiler’in çoğunluğu, tanımlarında bazı ufak farklılıklar olmakla beraber neshi genel olarak “*beyân*” şeklinde tanımlamışlardır. Bu bağlamda, neshi beyân olarak görenlerin bu tanımlarını, Cessâs’ın nesih tanımı üzerinden giderek sunmayı uygun görmekteyiz.

Cessâs’ın nesih tanımına geçmeden önce, onun neshi tamamen şer’î bir isim olarak gördüğüne ve dolayısıyla nakil, iptâl, izâle gibi sözlük anlamlarına nispetle nesih kelimesini mecâz kabul ettiğine tekrar vurgu yapmamız gerekir. O, bu lafzın şer’î vaz’la birlikte yepyeni bir anlam kazandığını ve sözlük anlamıyla arasında hiçbir bağ kalmadığını söylemiştir. Bu yüzden kelime “*bir hükümün neshedilmesi*” anlamında, yani

¹² Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mâhiyeti”, *EÜSBED*, Kayseri 2006, XXI/2, 547.

şer'î anlamıyla kullanıldığı zaman nakil, iptâl veya izâle manalarından hiçbirisiyle karşılanamaz. Mesela sözlükte “bir şeyi bir yerden başka bir yere taşımak” anlamındaki nakil, şer'î hükmün neshinde söz konusu değildir. Ancak nesihte şer'î bir hükmün değişmesi söz konusu olduğu için nakildeki, nakledilenin bulunduğu halden başka bir hale değişmesi durumuna teşbîhen buna nakil denilebilir ki bu da mecâzî bir adlandırma olur. Yine şer'î nesih, ancak aralarındaki bir benzerlik münasebetiyle izâle ve iptâl anlamlarında kullanılabilir ki bu da hakikî değil, mecâzî bir kullanımdır.¹³ Cessâs'ın neshin istilâhî anlamına dair yaptığı tanımı bu bilgiler ışığında anlamak daha uygun olacaktır.

Cessâs neshi şöyle tanımlar: “*Nesih, bizim vehim ve takdirimize göre bâkî olması câiz olan hükmün müddetinin beyân edilmesidir.*”¹⁴ İşte bu beyân sayesinde önceki hükmün müddetinin sona erdiği, artık hükmün uygulanmasının istenmediği açığa çıkmaktadır.¹⁵

Görüldüğü üzere Cessâs neshi, sözlük anlamlarından bağımsız bir şekilde “*beyân*” olarak tanımlamaktadır. Dikkat edilirse, daha önce aktardığımız üzere Cessâs, önce, önceki ulemânın nesih kelimesinin kullanımına dair verdikleri örneklerin mecâzî birer kullanım olduğunu söyleyip bunları eleştirmiş, daha sonra ise neshin şer'î anlamının lügavî anlamına nispetle de mecâzî olduğunu söylemiş ve neshi “*beyân*” şeklinde tanımlamıştır. Bu bağlamda Cessâs'ın, nesih tanımını vermeden önce, bu tanıma gelebilecek itirazların önünü kesmek amacıyla tanımını bu şekilde temellendirdiği kanaatindeyiz.

Cessâs'ın tanımından anladığımız kadarıyla, ona göre nesih Allah Teâlâ'nın bir hükmün yerine yeni bir hüküm koyarak, önceki hükmün süresinin dolduğunu ve artık o hükmün gereğinin yerine getirilmesinin gerekmediğini kullarına açıklamasıdır. Eğer bu

¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/197-200.

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/199. Ayrıca Cessâs'ın usûl eserinin pek çok yerinde geçen “*Nesih, hükmün müddetinin beyânıdır*”, “*Nesih, farzın müddetinin beyânıdır*” şeklindeki tanımlar için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I/152, 170; II/32, 36, 346.

¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/199.

açıklama bize gelmemiş olsaydı biz yine önceki hükmün devam ettiğini düşünüp, onun gereğini yerine getirecektik. Ancak yeni gelen bu hüküm sayesinde önceki hükmün ortadan kalktığı bize açıklanmakta ve artık yürürlüğe konması gereken hüküm yeni gelen o hüküm olmaktadır.

Usûl eserinde neshi aktardığımız şekilde tanımlayan Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında neshin ıstılâhî tanımını “*Hükümün ve tilâvetin müddetinin beyânı*”¹⁶ şeklinde yapmıştır. Görüldüğü gibi Cessâs bu tanımında, diğer tanımından farklı olarak hüküm ve tilâveti ayrı ayrı zikretmiştir. Cessâs'ın tanımda hem hüküm hem de tilâveti zikretmesinin sebebi, hüküm ve tilâvet ilişkisi açısından nesih çeşitlerine bir atıfta bulunmak istemesi olabilir. Zira bu tanımları verdikten sonra, devamla neshin bazen de hükmün kalıp tilâvetin neshedilmesi veya tilâvetin kalıp hükmün neshedilmesi şeklinde de gerçekleştiğini özellikle vurgulamıştır.¹⁷ Bu bakımdan onun bu tanımında geçen “*hüküm ve tilâvetin müddetinin beyânı*” ifadesini mutlak olarak değil, verdiği tanımdan sonra zikrettiği bu kayıt ile beraber değerlendirmek gerektiği görüşündeyiz. Zira Cessâs'ın “*hüküm ve tilâvet*” ifadesinden, nesihten “*hükümün ve tilâvetin birlikte neshi*”ni kastettiği ve dolayısıyla da hükmün ve tilâvetin birlikte neshinden başka bir nesih türünü kabul etmediği gibi hatalı bir sonuca ulaşabiliriz. Halbuki Cessâs'ın, hüküm-tilâvet ilişkisi açısından nesih çeşitleri hakkındaki değerlendirmelerinde de görüleceği üzere¹⁸ böyle bir durum söz konusu değildir.

Cessâs'tan sonra gelen Hanefî usûl âlimlerine baktığımızda onların da neshi beyân olarak kabul edip, neshi Cessâs'ın tanımına yakın cümlelerle tanımladıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle Cessâs ile aynı çizgide olan Debûsî (h.430/m.1039), Serahsî (h.490/m.1097) ve Bezdevî (h.482/m.1089)'nin nesih tanımlarında bu benzerlik açıkça görülmektedir. Mesela Serahsî neshi, “*mensûh hükümün müddetinin açıklanması*”¹⁹ şeklinde tarif etmiş, Bezdevî ise “*nesih, Allah katında zaten malum olan*

¹⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/72. فانه في إطلاق الشرع إنما هو بيان مدة الحكم و التلاوة

¹⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/72. و النسخ قد يكون في التلاوة مع بقاء الحكم ويكون في الحكم مع بقاء التلاوة دون غيره

¹⁸ bkz. bu tez “*Hüküm-Tilâvet İlişkisi Açısından Nesih Çeşitleri*” başlığı.

¹⁹ Serahsî, II/54.

mutlak hükmün şer'in sahibi açısından müddetinin beyânıdır"²⁰ şeklinde yine beyân merkezli bir tanım yapmıştır. Yine Debûsî'nin de neshi benzer şekilde anladığı ve tanımladığı görülmektedir.²¹

Neshi, Allah ve kul açısından ayıran ve beyânın bir kısmı olarak ele alan bu görüş, Bezdevî'den sonraki Hanefî usûlcülerin çoğunluğunun benimsediği bir yaklaşım haline gelmiş ve nesih konusu genellikle beyân çeşitlerinden biri olan "*beyân-ı tebdil*" başlığı altında incelenmiştir.²² Bu tanıma göre Allah'ın ilminde belli olan fakat bizim açımızdan bilinmeyen süre, nesih ile açıklığa kavuşmuş ve önceki hükmün sürekli olarak değil, geçici bir süre için konulduğu anlaşılmış olmaktadır.²³ Zira bu âlimler neshi beyân şeklinde tanımladıktan sonra neshin bizim ilmimize nispetle bir değişiklik, Allah'ın ilmine nispetle ise hükmün müddetinin sona erişinin açıklanması olduğu hususuna vurgu yapmışlardır. Neshi beyân olarak tanımlayan bu görüşe göre nesih, klasik söylemiyle, "*Allah Teâlâ hakkında beyân, kullar açısından ise tebdil*" olmaktadır.²⁴

Cessâs'ın neshin bir tür beyân oluşuna dair yaptığı tanım, kendinden sonraki pek çok âlim üzerinde etkili olduğu gibi, tanım, kendinden sonra gelen bazı ulemâ tarafından eleştiriye de tâbi tutulmuştur. Mesela neshi izâle olarak gören Ebu'l-Huseyn el-Basrî (h.436/m.1044), neshi "*vehim ve takdirlere göre bâkî olması câiz olan hükmün müddetinin beyân edilmesi*" şeklinde tanımlayanlar olduğunu, ancak bunun kabul

²⁰ Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed b. Huseyn el-Bezdevî (h.482/m.1089), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* (Keşfu'l-Esrâr ile birlikte), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, III/300-301.

²¹ Ebû Zeyd Abdullah b. Umer b. Îsâ ed-Debûsî (h.430/m.1039), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Halil Muhyiddin el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, 229, 230, 235.

²² Bkz. Serahsî, II/50; Ebû Muhammed Umer b. Muhammed el-Habbâzî (h.691/m.1292), *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Dâru'l-Basâir, Mekke 1403 h., 250-251; Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (h.710/m.1310), *Keşfu'l-Esrâr -Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr-*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, II/138-139.

²³ Has, 548.

²⁴ Curcânî, 240; Debûsî, 229; Bezdevî, III/300-301; Serahsî, II/54.

edilmesi durumunda, bir kimsenin bir fiili herhangi bir vakitte yapmaktan âciz kalması gibi durumların da nesih kapsamına gireceğini söyleyerek bu tanıma eleştirmiştir.²⁵

Nesih konusuyla ilgili geniş çaplı bir eser kaleme alan Mustafa Zeyd de, eserinde, Cessâs'ın "*hüküm ve tilâvetin müddetinin beyânı*" şeklindeki tanımını verdikten sonra, bu tanıma bir değerlendirmeye tâbî tutmuştur. Mustafa Zeyd, tanımdan neshin beyân olduğu sonucunun çıktığını, ancak neshin bir beyân türü olmakla beraber her beyânın bir nesih türü olmadığını söyleyerek onun bu tanımını eleştirmekte, nesih ve beyân arasında umûm-husûs mutlak ilişkisi olduğuna dikkat çekmektedir.²⁶ Ancak bize göre bu haksız bir eleştiridir. Zira Cessâs'ın bu tanımından nesih ve beyânın tamamen aynı şeyler olduğu sonucu çıkmaz. Cessâs yalnızca neshin, hükümün ve tilâvetin müddetinin beyân edilmesi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Cessâs'ın usûl eserinde beyân konusunu işlediği kısma bakıldığında, orada neshi, beyânın bir alt türü saydığı açık bir şekilde görülmektedir.²⁷

Neshin beyân olarak tarif edilmesi durumunda, nesih kelimesinin sözlük anlamlarından tamamen koparılmış olacağını da söyleyen Mustafa Zeyd'in²⁸ bu gerekçesi de makbul değildir. Zira daha önce ifade ettiğimiz üzere Cessâs neshin sözlük anlamlarıyla şer'î anlamı arasında hiçbir bağlantı olmadığı, neshin terim anlamının, sözlük anlamlarına nisbetle mecâzî olduğu görüşündedir. Bir kelimenin lügavî temellerinden uzaklaşarak ıstılâhî bir mana kazanması ise mümkündür. Bu yüzden kelimenin sözlük anlamları arasında "*beyân*"ın yer almıyor olması gibi bir gerekçeyle tanıma eleştiri getirmenin yersiz olduğunu düşünmekteyiz.

Mustafa Zeyd'in tanıma yönelttiği eleştirilerden biri de, tanımın en baştan beri müddeti beyân edilmiş mensûh hükümler varmış da, bu beyân nesih olarak

²⁵ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (h.436/m.1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh* (thk. Halil el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty.), I/367.

²⁶ Mustafâ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Dirâse teşrîiyye, târihiyye, nakdiyye)*, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1987, I/81-82.

²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/22.

²⁸ Zeyd, I/82.

adlandırılıyormuş gibi yanlış bir anlamaya sebebiyet veriyor olması şeklindedir. Oysa herhangi bir mensûh hükmün belirli bir müddete kadar geçerli olacağına dair en baştan var olan bir beyân yoktur. Yani bir âyetin belirli bir süre sonra neshedileceğinin söylenip, o süreye kadar ona uyulmasının istenmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim “*Şu hükme şu zamana kadar uyun, ondan sonra uymayın*” şeklinde mensûh bir hükümden söz edilemeyeceğine göre neshin bu şekilde tarif edilmesi yanlıştır. Veyahut da bir nassın belirli bir süre Kur’ân olarak okunup, bir süre sonra artık okunmayacağına peşin peşin haber verildiği mensûh bir hüküm de yoktur. İşte Mustafa Zeyd, Cessâs’ın yaptığı tarifin kapsamına bu tür şeylerin de gireceğini, halbuki bu tür bir mensûh hükmün varlığından söz edilemeyeceğini söylemiştir.²⁹ Ancak bu eleştirinin de yersiz olduğu kanaatindeyiz. Zira Cessâs beyânı “*manadaki kapalılığın giderilmesi*” şeklinde tanımlamıştır.³⁰ Beyâna dair bu açıklamasını Cessâs’ın nesih tanımına uyarlayacak olursak, neshin tanımı “*hükümün ve tilâvetin müddetinin ne zamana kadar olduğu hususundaki kapalılığın giderilmesi*” şeklinde olmaktadır. Hükümün veya tilâvetin müddetinde bir kapalılık oluşması için ise, beyânın zaten en baştan gelmemesi gerekirdi. Yani beyân, sonradan gelen bir açıklama olduğu için, Cessâs’ın tanımında “*sonradan gelen bir beyân*” gibi bir kayda gitmesine ihtiyaç kalmamaktadır. Ayrıca Cessâs’ın *Ahkâmu’l-Kur’ân*’ındaki bu tarifinin yanı sıra, usûlünde yaptığı tanım daha ayrıntılı ve net olup, bu yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmaktadır. Zira Cessâs “*Nesih, bizim vehim ve takdirimize göre bâkî olması câiz olan hükümün müddetinin beyân edilmesidir*”³¹ şeklindeki tarifinde, beyân gelinceye kadar hükümün yürürlükte kalacağını düşündüğümüzü söyleyerek, beyânın en baştan gelmesi gibi bir ihtimali ortadan kaldırmıştır.

Tüm tenkitlerine rağmen Mustafa Zeyd, Cessâs’ın nesih tanımının orijinal olup, pek çok tanıma kaynaklık ettiğini ifade etmiş ve Cessâs’ın yaşadığı çağ olan hicrî

²⁹ Zeyd, I/82.

³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/6.

³¹ هو بيان مدة الحكم الذي كان في توهمنا و تقديرنا جواز بقائه. Cessâs, *el-Fusûl*, II/199.

dördüncü asırdan sonraki beş asır içinde yapılmış altı tanımı vererek aralarındaki benzerliğe dikkat çekmiştir.³²

Ancak bu açıklamalar, neshi beyân olarak tanımlayan ilk kişinin Cessâs olduğu anlamına gelmez. Zira Hanefî usûlünde elimize ulaşan ilk eser olması bakımından ondan önceki tanımlara ulaşmamız mümkün olmamaktadır. Ancak Cessâs'ın çağdaşı sayılabilecek İmâm Mâturidî (h.333/m.944)'nin neshin “*Hükümün ne zamana kadar olduğunun beyân edilmesi*” olduğunu söylediğini ve neshi Cessâs'ın tanımına çok yakın olan bu ifadelerle tanımladığını görmekteyiz.³³

Bu durum, Cessâs'ın neshi tanımlarken Mâturidî'nin yaptığı bu tanımdan etkilenmiş olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Her ne kadar Hanefî usûl âlimlerinde görülen neshin beyân olarak tanımlanıp beyân kapsamında değerlendirilmesi durumunu, elimize ulaşan ilk Hanefî usûl eseri olması bakımından Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünde buluyor olsak da, daha önce yazılmış olması muhtemel olup günümüze ulaşmayan diğer eserlerde de mevcut olması imkan dahilindedir. Zira en azından Cessâs'ın yaptığı bu tanımın Mâturidî'nin nesih tanımı ile ciddi anlamda benzerlik gösterdiği görülmektedir. Mâturidî bu tanımı, Bakara 106 âyetini tefsir ederken vermiş ve neshin câiz olduğunu, neshi inkâr edenlerin neshin ne anlama geldiğini bilmemelerinden dolayı inkâr ettiklerini ifade ettikten sonra neshin beyân olduğu vurgusunu yapmıştır. Cessâs'ın yaptığı beyân vurgusunun altında, neshin “*bedâ*”³⁴ya yol açacağına dair iddialara cevap verme amacının da yattığını dikkate aldığımızda, her ikisinin de beyâna yaptıkları vurgunun nedeninin ve dolayısıyla da tanımlarının benzediğini fark etmekteyiz.

³² Zeyd, I/82-84. Buna göre Mustafâ Zeyd Abdulkâhir el-Bağdâdî (h.429/m.1037), İbn Hazm (h.456/m.1064), Şihâbuddîn el-Karâfî (h.684/m.1285), Beydâvî (h.685/m.1286), Burhânuddîn el-Ca'birî (h.732/m.1332) ve Kâdî Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (h.478/m.1085)'nin nesih tanımlarının, bazı nüanslar haricinde, Cessâs'ın tanımından çok da farklı olmadığına dikkat çekmektedir.

³³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî (h.333/m.944), *Te'vilâtu'l-Kur'ân: el-Fâtiha – el-Bakara* (thk. Ahmed Vanlıoğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, I/199.

³⁴ “*Bedâ*”nın tanımı ve ayrıntılı bilgiler için bkz. bu tez “*Nesih-Bedâ İlişkisi*” başlığı.

Cessâs ve Hanefîlerin yanı sıra, neshi beyân olarak tanımlayan başka âlimler de vardır. Beydâvî (h.685/m.1286), Ebû İshak el-İsferâyînî (h.944/m.1537)³⁵ gibi önde gelen Eş'arî kelamcı usûlcüler ve İbn Hazm (h.456/m.1064) gibi âlimler de neshi hükmün sona ermesinin beyânı olarak tanımlamışlardır. Zira Beydâvî, neshi “*şer’î hükmün daha sonra gelen şer’î bir yol ile sona erişinin beyânı*” olarak görmektedir.³⁶ İbn Hazm ise neshi “*ilk emrin zamanının bir daha tekrar etmemek üzere sona erişinin beyânı*” şeklinde tanımlamıştır.³⁷

Zikrettiğimiz bu usûl âlimleri, neshi beyân olarak tanımlarken Bâkillânî (h.403/m.1012), İbn Fûrek (h.406/m.1015), Gazâlî (h.505/m.1111) ve İbnu'l-Hâcib (h.646/m.1249) gibi Eş'arî usulcüler ise neshi ref' olarak görmüşlerdir. Râzî (h.606/m.1209), Bâkillânî'nin neshi “*önceki hitap ile sabit olan hükmün, zaman bakımından sonra gelen ve bu hükmün kalktığına (irtifâ') delalet eden yeni bir hitap olup, şayet bu hitap olmasaydı, hüküm önceki hitap ile kalmaya devam edecekti*” şeklinde tanımladığını ve Gazâlî'nin de bunu benimsediğini söylemiştir.³⁸ Bu nesih tanımı İbn Fûrek tarafından da aynen kabul edilirken³⁹, İbu'l-Hâcib ise neshi “*şer’î bir hükmün, sonra gelen başka bir şer’î bir delil tarafından kaldırılmasıdır*”⁴⁰ şeklinde

³⁵ İsferâyînî'nin nesih tanımı için bkz. Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn er-Râzî (h.606/m.1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh* (thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992, III/287.

³⁶ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfehânî (h.749/m.1349), *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvî fî İlmi'l-Usûl* (thk. Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1989, I/460.

³⁷ Ebû Muhammed b. Alî b. Hazm el-Endelusî ez-Zâhirî (h.456/m.1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (thk. Ahmed Şâkir), Matbaatu'l-Âsime, Kâhire 1970, I/438.

³⁸ Râzî, III/282. Gazâlî'nin nesih tanımı için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (h.505/m.1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Matbaatu Mustafâ Muhammed, Kahire 1937, I/69.

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek (h.406/m.1015), *el-Hudûd fî'l-Usûl (el-Hudûd ve'l-Muvâdaât)* (thk. Muhammed es-Suleymânî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, 143.

⁴⁰ Ebû Amr Cemâluddîn Usmân b. Umer b. Ebî Bekr İbnu'l-Hâcib (h.646/m.1249), *Muhtasaru Munteha's-Sûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* (thk. Nezîr Hamâdû), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, II/971.

daha öz bir ifade ile tanımlamıştır. Yine Bâcî (h.474/m.1081) ve Âmidî (h.631/m.1233) de benzer şekilde neshi ref' ve izâle olarak tanımlamışlardır.⁴¹

Görüldüğü gibi usûl ulemâsı neshi genel olarak ya beyân ya da ref' kapsamında görmektedirler. Şunu da belirtmek gerekir ki neshi ref' olarak görenler onu sözlük manasıyla bağlantılı olarak tanımlamışlar, beyân olarak görenler ise ıstılâhî anlamının sözlük anlamlarıyla hiçbir bağlantısı olmadığını ısrarla vurgulamışlardır.

Nesih konusunda bir doktora tezi hazırlayan Şakir Erkan, yapılan bütün bu tanımların aslında mana itibariyle bir olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre bu tanımların hepsinde, önceden yürürlükte olan şer'î bir hükmün arkasından yeni bir şer'î hükmün geldiği, bu iki hüküm arasında ikisi aynı anda uygulanamayacak nitelikte bir çelişki olduğu ve dolayısıyla sonra gelen hükümden dolayı artık öncekinin uygulanmamaya başlanması hususu ön plana çıkmaktadır.⁴²

C. Neshin Diğer Kavramlarla İlişkisi

Cessâs neshi bir beyân türü olarak gördüğü için, neshin salt ıstılâhî tanımından dolayı beyân ve bedâ gibi kavramlar gündeme gelmektedir. Bu yüzden tanımda geçen beyân kavramı ve neshi tanımlama şekline göre ortaya çıkacağı iddia edilen bedâ kavramını burada incelemenin yararlı olacağını düşünerek, bu kavramların nesihle olan ilişkilerine dair başlıklar açmayı uygun gördük.

1. Nesih-Beyân İlişkisi

Neshi “*hükmün müddetinin beyânı*” şeklinde tanımlayan âlimler bu konuyu genel olarak beyân konusunun altında ele alıp incelemektedirler. Cessâs nesih konusunu müstakil bir bâbda işlemiş olsa da neshi bir tür beyân olarak tanımladığına göre, onun beyân anlayışından kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

⁴¹ Ebu'l-Velid Suleymân b. Halef el-Bâcî (h.474/m.1081), *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl* (thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1989, 322; Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî (h.631/m.1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Matbaatu Muhammed, Kâhire (t.y.), III/98-99.

⁴² Şakir Erkan, *Kur'an'da Nesih* (basılmamış doktora tezi), OMÜSBE, Samsun 1997, 23-24.

Usûl eserinde “*beyân*” konusuna geniş ölçüde yer veren Cessâs⁴³ beyânı “*manadaki kapalılığın giderilmesi ve bir mananın benzerlerinden ayrılacak şekilde muhataba izâh edilmesi*”⁴⁴ şeklinde tanımlamış ve hükmün müddetinin sona erişini açıklayan neshi de bir beyân çeşidi olarak görmüştür.⁴⁵ Cessâs, beyân konusuna hasrettiği bu bölümde, öncelikle İmâm Şâfiî özelinde mütekellimûn usûlcülerin beyân anlayışını eleştirmektedir. İmâm Şâfiî’nin beyân tanımını, beyânın mâhiyetini ve özelliklerini tam olarak ortaya koymadığı, ucu açık bir tanım olduğu ve kapsamının meçhul kaldığı gibi gerekçelerle; yaptığı beşli taksimi ise⁴⁶ hatalı bir taksim olduğu ve bunun içine istenilen her şeyin dahil edilebileceği vb. gerekçelerle eleştirmiştir.⁴⁷

Sonraki Hanefî usûlcüler kadar sistematik bir şekilde olmasa da Cessâs beyânı kısımlara ayırmıştır. Onun taksimi, neshi beyânın kapsamında ve beyân türlerinden kabul ettiğini görmemiz açısından önem arz etmektedir.

Cessâs’a göre beyân çeşitleri şunlardır:

⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/5-76.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/6.

⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/22.

⁴⁶ İmâm Şâfiî beyânı, asılları bakımından aynı, fer’leri bakımından farklı olan manaları içine alan bir isim olarak nitelendirir ve beyânı beşe taksim eder. Şâfiî’nin taksimine göre beyân çeşitleri şunlardır: 1- Kur’ân nassı ile yapılan beyân. Namazın farziyetinin, domuz eti yemenin haramlığının Kur’ân tarafından açıklanması gibi. 2- Kur’ân’da bazı hükümlerin kısmen mücmel olarak açıklanıp; Sünnet tarafından daha fazla beyân edilmesi. Abdestin nasıl alınacağına dair farzların âyetlerde yer alıp, abdestin sünnetlerinin ise Rasûlullah tarafından açıklanması gibi. 3- Kur’ân’da bazı hükümlerin mücmel bir şekilde sadece farz olduğunun bildirilmesi, Sünnet’in ise bunların nasıl yerine getirileceğini beyân etmesi. Namaz emrinin Kur’ân’da mücmel bir şekilde yer alması; namazların vakit ve rek’atlerinin ise Sünnet tarafından açıklanması gibi. 4- Kur’ân-ı Kerîm’de hakkında hiç nass bulunmayan konularda Sünnet’in hüküm koyması şeklindeki beyân. 5- Allah’ın icihad yoluyla araştırılmasını emrettiği hususlara ait beyân. Kibleye yönelmenin âyetle emredilmesi, ancak kiblenin tesbitinin içtihada bırakılmış olması gibi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (h.204/m.820), *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1940, 21-41; İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, *DİA*, İstanbul 1992, VI/23-24.

⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/10-19.

1. En baştan beri sâbit hükümler.
2. Umûmun tahsisi.
3. Bir sözün hakikatinden mecâzına ya da mecâzından hakikatine sarf edilmesi, emrin nedbe veya ibâhaya ya da haberin emre sarf edilmesi gibi.
4. Hüküm ifade etme bakımından beyâna muhtaç olan cümlelerin beyân edilmesi. Bu beyân türü, cümleden neyin kastedildiğinin tefsiri niteliğindedir.
5. Bizim vehim ve takdirimize göre bâkî olması mümkün olan hükmün müddetinin beyânı, yani nesih.⁴⁸

Cessâs'ın bu taksiminden, onun neshi bir beyân türü olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim neshi "*hükümün müddetinin beyânı*" olarak tanımlaması bundan ileri gelmektedir. Ancak Cessâs'ın bu beyân taksiminin Hanefî usûlündeki yerleşik taksimden farklı olduğu göze çarpmaktadır. Başta Bezdevî olmak üzere pek çok Hanefî usûl âlimine göre beş çeşit beyân vardır. Bunlar mecâz veya tahsîs ihtimallerine açık olan sözü, bu ihtimallerden kurtararak güçlendiren açıklama olan "*beyân-ı takrîr*"; mücmel, müşkil ve hafî gibi kapalılık taşıyan bir sözün açıklanması olan "*beyân-ı tefsîr*"; sözün başından anlaşılan mânayı değiştirecek şekilde ve yine o söze bitişik olarak yapılan açıklama olan "*beyân-ı tağyîr*"; açıklanmaya muhtaç bir hususun, esasen dil kuralları bakımından açıklama sayılamayacak bir yolla izahı olan "*beyân-ı zarûret*" ve nesihden ibaret olan "*beyân-ı tebdîl*"dir.⁴⁹

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki, neshin beyân değil ref' olduğunu benimseyen usûlcüler, bu manayı verirken kelimenin lugât anlamı ile şer'î anlamı arasındaki bağlantıya vurgu yapmışlardır. Beyân olduğunu söyleyen usûlcüler ise neshin sözlük anlamıyla şer'î anlamı arasında bir bağ olmadığını ve ıstılâhî bakımdan neshin tamamen şer'î bir vaz' olduğunu söylemişlerdir. Cessâs'ın neshin şer'î bir isim olduğunu ve sözlük anlamlarından tamamen bağımsız bir mana kazandığını özellikle

⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/22.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bezdevî, III/211-374; Dönmez, VI/24-25.

vurgulamasının altında yatan sebep de budur. Çünkü neshin sözlük anlamının beyân olmadığı kesin bir şekilde bilinmektedir.

Neshi beyân veya ref⁵⁰ olarak tanımlamanın arka planında birtakım kelâmî tartışmalar da yatmaktadır. Nitekim Cessâs neshi “*hükümün müddetinin beyânı*” olarak tanımladıktan sonra bunun başka bir ıstılâhi tanımının söz konusu edilemeyeceğini, özellikle de “*hükümün ref’i*” anlamına gelmesinin mümkün olmadığını söyler. Çünkü ona göre sâbit olan hükümlerin kaldırılması bedâya yol açar. Allah hakkında bedâdan söz etmek ise mümkün değildir. Halbuki nesih kullar açısından bir beyândır. Nitekim o hüküm zaten Allah’ın ilminde belli bir süre için konulmuştur, nesih ise bu sürenin sona erdiğinin kullara beyân edilmesidir.

2. Nesih-Bedâ İlişkisi

Neshi kabul etmeyen Yahudiler bu inkârlarına neshin “*bedâ*”ya yol açacağı şeklinde bir temel bulmaya çalışmışlardır. Cessâs bedânın kelime anlamının “*zuhûr*” olduğunu söylemiştir. Ona göre, “*Ey imân edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın*”⁵⁰ ve “*İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla hesaba çeker*”⁵¹ âyetlerinden de bu mana anlaşılmaktadır.⁵² Öyleyse bedâ, sözlük anlamıyla bağlantılı olarak, önceden bilinmeyen bir şeyin sonradan ortaya çıkması, bir kişinin bilmediği bir şeyi fark etmesidir. Bu bağlamda neshi inkâr edenlerin neshin Allah hakkında bedâya yol açacağını söylemelerinden kasıt, nesih diye bir olgunun var olmasının kabul edilmesi durumunda Allah Teâlâ’nın bilmediği bir şeyi sonradan öğrenmesi veya fark etmesi gibi bir anlayışın ortaya çıkacak olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, özellikle bazı Yahudilerin savunduğu bu görüşe göre, Allah’ın önce bir hükmü emredip sonra da kaldırması veya önce başka bir hüküm koyup sonra onu değiştirmesi düşünülemez. Çünkü buna göre sanki Allah ilk hükmü koyduktan sonra, onun yanlış veya kötü olduğunu fark edip, yerine doğru hüküm veya güzel hüküm koymaktadır. Veyahut da önce bir şey isteyip, arkasından bundan vazgeçerek başka bir

⁵⁰ 5. Mâide, 101. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنۢ شَيْءٍ إِنۢ تَابَدَ لَكُمۡ تَسۡوُؤُكُمْ

⁵¹ 2. Bakara 284. وَإِنۢ تَابَدُوا مَا فِيۢ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحۡسِبُكُمۡ بِهِ ٱللَّهُ

⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, II/207.

şey istemektedir.⁵³ Bu bağlamda, gördüğümüz kadarıyla Yahudiler, Müslümanların, her şeyi ezeli ilmiyle kuşatan Allah Teâlâ'ya böyle bir şeyi yakıştırmayacaklarını iyi bildikleri için, neshi inkâr konusunda Müslümanları ya “*nesih*” ya da “*bedâ*”yı kabul etmekle karşı karşıya bırakmaya çalışmışlardır.

Cessâs, neshin konusunu açıklarken neshin kesinlikle bedâya yol açmayacağı üzerinde ısrarla durmuş, bu hususu sık sık vurgulamıştır. Hatta kanaatimizce, Yahudiler'in bu iddialarının, Cessâs'ın “*hükümün müddetinin beyânı*” şeklindeki neshin tanımını da şekillendirmiş olabileceğini, onun neshin kesinlikle ref' olmayıp beyân olduğunu ısrarla vurgulamasının⁵⁴ ardında da neshin bedâya yol açmayacağını ispat etme çabasının yattığını söylemek mümkündür. Mustafa Zeyd, Cessâs'ın neshi beyân olarak tanımlamasını, Yahudilerin bedâ olduğunu söyleyerek neshi kabul etmeyeişlerine bir tepki olarak ortaya koyduğunu söylemektedir. Zira onun belirttiğine göre Cessâs, Ehvâz, Nîsâbûr ve Bağdât bölgelerinde yaşamış ve hayatını Yahudilerin çok olduğu bu bölgelerde geçirmiştir. Yahudiler ise yürürlükteki bir hükmün ortadan kalkması olan neshin Allah hakkında bedâya yol açacağını söylemekteydiler. Cessâs ise neshin “*hükümün ortadan kaldırılması*” değil, sadece “*Allah hakkında malûm olan hükümün süresinin sona erdiğinin kullara açıklanması*” olduğunu ifade etmek üzere neshi beyân olarak tarif etmiştir. Yine Zeyd'e göre, bu tanım yetersiz olmakla beraber o dönemde yaşayan Yahudilerin iddialarını çürütmeye yaramış olabilir, ancak ondan sonra gelen ulemânın bu tanım üzerinde ısrar etmeleri doğru değildir.⁵⁵

Cessâs'ın neshin bedâ olmadığını ispatlama çabası içerisinde olduğu tespiti doğru olmakla beraber, kanaatimizce Cessâs'ın neshi bir tür beyân olarak görmesinin tek sebebinin Yahudiler'in bedâ iddiaları olacağı görüşüne katılmak mümkün değildir. Bize göre Cessâs'ın sırf böyle bir çabadan dolayı neshi, olması gerekenden farklı tanımlaması söz konusu olmayıp, bedâ iddiası, onun neshin tanımını şekillendiren unsurlardan sadece biri olarak görülebilir.

⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/215.

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/200.

⁵⁵ Zeyd, I/98-99, 108.

Pek çok usûl âlimi gibi Cessâs da neshin bedâyla alakası olmadığını, neshin câiz olup Allah hakkında bedânın düşünülmesinin ise kesinlikle câiz olmadığını ve câiz olduğunu söyleyenlerin İslâm dairesinden çıkacaklarını söylemektedir.⁵⁶ Ayrıca Cessâs neshin mâhiyetinin ref' olduğunu söyleyenlerle, Allah ve Rasûlü'nden gelen haberlere dair itikâdın neshini câiz görenlerin de Allah'a bedâ sıfatını atfetmiş olduklarını ifade ederek, bu gerekçeden dolayı ihbârî ifadelerde neshin söz konusu olmadığını söylemektedir. Çünkü bunlarda neshin câiz görülürse Allah'ın önceden bilmediği bir şey, sonradan ortaya çıkmış gibi olur.⁵⁷

Bedâ konusu kelimî meselelere müteallik olması hasebiyle tezimizin sınırlarını aşmaktadır. Bu yüzden bu kavrama genel hatlarıyla değinmeyi uygun bulduk.

D. Neshin Kavramlaşma Süreci

Sahabeden gelen pek çok rivâyet, neshin konusunun ilk dönemlerden itibaren Müslümanların gündemine girdiğini göstermektedir. Huzeyfe b. Yemân (h.36/m.565)'ın, ancak üç kişinin fetvâ verebileceğini söylerken Kur'ân'ın nâsih ve mensûhunu bilen kişiyi bunların arasında saydığına dair rivâyet⁵⁸, yine İbn Abbâs (h.68/m.687)'in "*Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir*"⁵⁹ âyetinde geçen "*hikmet*" kelimesini, Kur'ân'ın nâsihini, mensûhunu, muhkemini, müteşâbihini, tarih bakımından önce gelen hükümle sonra gelen hükmü ve haram ve helâli bilme şeklinde yorumladığına dair rivâyetler⁶⁰ bunlardan sadece birkaçıdır. Bunların yanı sıra neshe delâlete eden pek çok haber de nakledilmiştir. Mesela Müslim'de geçen bir rivâyet

⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/207.

⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/199-200, 207.

⁵⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm ed-Dârimî (h.255/m.868), *es-Sunen* (thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ), Dâru'l-Mustafâ, Dımaşk 2007, I/66, (Mukaddime, 21); Nehhâs, I/415.

⁵⁹ 2.Bakara, 269.

⁶⁰ Ebû Ubeyd, 6; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (h.310/m.923), *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Kubrâ (Bulâk), Kâhîre 1329 h., III/60; Nehhâs, I/411; Suyûtî, II/385; Zerkânî, II/70.

“Kur’ân’ın bazı âyetleri birbirini neshettiği gibi, Rasûlullah da kendi sözünü neshederdi”⁶¹ şeklindedir.

Nesih kelimesi pek çok rivâyette geçmesine ve ilk dönemlerde bu kavram sıkça kullanılmasına rağmen bu kavramın, özellikle sahabe ve tâbiûn döneminde, klasik usûlde kullanıldığı anlamdan daha geniş ve kapsamlı olduğu ifade edilmiştir. Zira Ebû Ubeyd’in de belirttiği üzere, ilk dönemlerde tahsîs, takyîd, beyân, istisnâ gibi durumlar da nesih kapsamında görülmekteydi. Hatta Ebû Ubeyd, İbn Abbâs (h.63/m.687) ve İbn Mes’ûd (h.67/m.686)’un müteşâbih âyetleri mensûh, muhkem âyetleri ise nâsîh olarak adlandırdıkları ifade edilmiştir.⁶² Yine bazılarına göre nesih, Kur’ân’ın Levh-i Mahfûz’dan indirilmesi ve bazı âyetlerin Hz. Peygamber’e unutturulması anlamlarına gelmekteydi.⁶³ İbn Kesîr (h.774/m.1373), Dahhâk (h.106/m.723)’ın neshi “*unutturma*”, Atâ (h.114/m.732)’ın “*Kur’ân’dan terk edilenler*” ve İbn Ebî Hâtîm (h.327/m.928)’in ise “*Rasûlullah’a indirilmeyip terk edilen*” manalarında aldıklarını ifade etmiştir.⁶⁴

Şâtîbî (h.790/m.1388) de öncekilerin, kıblenin değişmesinde olduğu gibi mevcut bir uygulamanın sonra gelen şer’î bir delille kaldırılmasını nesih olarak algılamalarının yanı sıra mutlakın takyîdi, umûmun tahsîsi, mübhem olan şeyin beyânı ve benzerlerini de nesih kapsamında gördüklerini ifade etmiştir.⁶⁵ Yine Şâtîbî ilk dönemlerde bu kelimenin şümûllü bir kullanımı olduğunu göstermek üzere bazı örnekler vermiştir. Şâtîbî’nin aktardığına göre mesela İbn Abbâs “*Her kim bu çarçabuk geçen dünyayı dilerse, dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadarını dünyada hemen verir, sonra da onu,*

⁶¹ Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (h.261/m.875), *el-Câmiu’s-Sahîh*, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 2008, 137 (Kitâbu’l-Hayz 82, hadis no. 777).

⁶² Ebû Ubeyd, 6.

⁶³ Ebû Ubeyd, 11; Zerkeşî, II/30; Talip Özdeş, “Vahiy-Olgı İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İAD*, 2001, XIV/1, 39.

⁶⁴ Ebu’l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Umer İbn Kesîr (h.774/m.1373), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdulazîz Ganîm) Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, I/215.

⁶⁵ Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsa b. Muhammed el-Gırnatî eş-Şâtîbî (h.790/m.1388), *el-Muvâfakât* (thk. Ebû Ubeyde Hasen Âl-i Selmân), Dâru İbn Affân, (y.y.) 1997, III/344.

kınanmış ve kovulmuş olarak gireceği cehenneme sokarız” ⁶⁶ âyetinin “*Kim ahiret kazancını istiyorsa, onun kazancını arttırırız. Kim de dünya kârını istiyorsa ona da dünyadan bir şeyler veririz. Fakat onun ahirette bir nasibi olmaz”*⁶⁷ âyetiyle neshedildiği görüşündedir. Ancak Şâtıbî, birinci âyette geçen “*dilediğimiz kimseye”* ifadesinin, diğer âyetteki “*Kim de dünya kârını istiyorsa ona da dünyadan bir şeyler veririz”* mutlak ifadesini takyîd ettiği kanaatindedir. Ayrıca Şâtıbî burada haber cümlesi söz konusu olduğu için teknik anlamda bir nesih olayından bahsetmenin de mümkün olmadığını hatırlatarak, burada kullanılan nesih kelimesinin sonradan kazandığı istilâhî manasından daha kapsamlı olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁸

Şah Veliyullah ed-Dehlevî de sahabe ve tâbiûnun, neshi, bugün usûlcülerin kullandığı anlamıyla değil, “*bir şeyi bir şeyle izâle etmek”* anlamında yani sözlük anlamında kullandıklarını söylemiştir. Bu yüzden ona göre sahabe ve tâbiûn bu kelimeyi oldukça geniş kapsamlı kullanmışlar, tahsîs, istisnâ gibi durumları da bu kapsamda değerlendirmişlerdir.⁶⁹

Eş’arî (h.324/m.936) ise kendisine kadar olan süreçte âlimlerin nesih konusundaki görüşlerini özetlemiştir. Onun yaptığı bu özet, önceki süreçte neshin farklı farklı değerlendirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre o, öncekilerin nesih anlayışlarını; tilâvetin kaldırılması, Allah’ın bu ümmeti geçmiş kavimleri imtihan ettiği büyük zorluklarla imtihan etmeyip onlardan bu zorlukları kaldırması, Kur’ân’ın Levh-i Mahfûz’dan indirilmesi ve Kur’ân’ın bazı âyetlerinin bazı âyetlerini neshetmesi şeklinde dörtlü bir taksim ile özetlemiştir.⁷⁰

⁶⁶ 17. İsrâ, 18.

⁶⁷ 42. Şûrâ, 20.

⁶⁸ Şâtıbî, III/344-345.

⁶⁹ Şah Veliyullah Ahmed b. Abdurrahîm ed-Dehlevî (h.1176/m.1762), *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr* (thk. Selmân en-Nedvî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1987, 53.

⁷⁰ Ebu'l-Hasen b. Ebû Bişr Alî b. İsmâîl b. İshak el-Eş’arî (h.324/m.936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhâmîd), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995, II/276-277.

İşte bu rivâyet ve değerlendirmelerden anlaşılmaktadır ki, sahâbe ve tâbiûn neshin kapsamını sözlük anlamıyla doğru orantılı görüyor ve tahsîs, takyîd, istisnâ gibi içerisinde iptâl ve izâle manası olan her şeyi nesh olarak adlandırıyorlardı. Ancak verilen bu örneklerden, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren onların literatüründe nesh kavramının ve nesh düşüncesinin var olduğunu kesin olarak anlıyoruz. Yine Dahhâk, Katâde (h.117/m.735), Saîd İbnu'l-Müseyyib (h.91/m.710) gibi ikinci ve üçüncü nesil ulemâsının literatüründe de neshin olduğunu görmekteyiz.⁷¹

Özdeş, neshin “*şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir hükümle kaldırılması*” şeklindeki klasik tarifin, özellikle İmâm Şâfiî (h.204/m.819)’den sonra İslâm hukukçularının öne çıkarıp yaygınlaştırdıkları bir anlam olduğunu belirtmiştir.⁷² Mustafa Zeyd, Şâfiî’nin *er-Risâle*’inde neshi “*farzın terki*” şeklinde tanımlayarak, takyîd, tahsîs, istisnâ ve nesh kavramlarının sınırlarını çizip bunları birbirinden ayırdığını ve bu ayrımı yapan ilk kişinin o olduğunu söylemektedir.⁷³ Öyleyse, Mustafa Zeyd’e göre, nesh terimi tahsîs, istisnâ gibi sözlük anlamıyla neshin kapsamına girebilecek olan fakat teknik olarak neshinden daha farklı bir manaya sahip bu kavramlar, İmâm Şâfiî ve sonrasında neshin kapsamı dışında bırakılmaya başlanmış ve nesh kavramının sınırları kesin olarak çizilmiştir.

Daha sonraki dönemlerde ise nesh hem tefsîr hem hadîs hem de fıkıh usûlü ilimlerinin önemli bir konusu haline gelmiştir. Bu bağlamda nesh pek çok naklî ilme konu olmaktadır. Özellikle de neshin hüküm bildiren naslarda gerçekleşiyor olmasından dolayı bu konu fıkıhın ve fıkıh usûlünün de mühim bir konusunu teşkil etmektedir.

⁷¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, I/215.

⁷² Özdeş, “Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, 39.

⁷³ Zeyd, I/91-92.

II. CESSÂS'A GÖRE NESHİN İMKÂN VE VARLIĞI

A. Neshin Aklen Mümkün Oluşunun Temellendirilmesi

Cessâs neshin imkânını ortaya koyarken “*ef’âl-i mükellefin*”in aklî açıdan taksimini yapmakla işe başlamıştır. Cessâs’ın yaptığı, aktaracağımız üçlü taksim, teorisinin sacayağını oluşturması bakımından büyük önem taşımaktadır. Neshin mümkün oluşunu aklî dayanaklar serdederek ispat etmeye çalışan Cessâs’a göre, mükelleflerin fiillerinin aklen üç yönü vardır:

1. Aklen vâcib olan şeyler. Allah’ın bir olduğunu kabul ve peygamberlerini tasdîk etmek, nimet verene şükretmek, aklın kötü gördüğü şeylerden sakınmak gibi.
2. Aklen yasak (mümtenî) olan şeyler. Nimete nankörlük etmek, yalan söylemek, peygamberleri yalanlamak, aklen kötü olan şeyleri yapmak gibi.
3. Aklın vâcib, haram veya mübâh kategorilerinden herhangi birine girebileceğini mümkün gördüğü, yani vahiy olmaksızın tek başına aklın, yapılması gerekip gerekmediği hususunda tam olarak bir hükme varamadığı şeyler. Namaz, oruç, hacc, kurban gibi.

Cessâs bu ayrımı yaptıktan sonra ilk ikisinde aklın hükmettiği şeyin aksine bir vahiy gelmesinin mümkün olmadığını ve yine bunlarda değişikliğe gidilmesinin mümkün olmamasından dolayı bunların neshinin de câiz olmadığını söylemiştir. Çünkü Cessâs’a göre nasıl vahiy Allah katında bir hüccetse akıl da aynı şekilde hüccettir. Aklın güzel gördüğü şey güzel, çirkin gördüğü şey ise çirkindir. Allah katında hüccet olan şeylerin birbirleriyle çelişmesi ise câiz değildir. Öyleyse aklın vâcib gördüğü şeyleri yasaklayan ve aklen yasak şeyleri vâcib kılan bir vahiy gelmez. İşte bu yüzden bu iki kısımda neshin söz konusu olması da câiz değildir.⁷⁴

Cessâs’a göre neshin câiz olduğu kısım üçüncü kısımdır. Çünkü bu kısımdaki hükümlere akıl ulaşamayıp vahye ihtiyaç duyabilir. Ayrıca ona göre, bu kısma ait

⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/203.

hükümlerin değişebilir olmasının arka planında “*maslahat*” ilkesi yatmaktadır. Bu kısım, Allah Teâlâ’nın kullarını eğitmek için onların maslahatlarını düşünerek, onları bazen hastalık bazen sağlık, bazen zenginlik bazen de fakirlikle imtihan etmesi gibidir. Dolayısıyla, Allah Teâlâ’nın nesih yoluyla kullarına bazen bir hükmü vâcip kılıp sonra onu yasaklaması veya tam tersi yönündeki fiilleri, kullarının maslahatlarını gözetmesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁵ Cessâs’a göre, Allah Teâlâ bir hükmü vâcip kılmakta maslahat görürse vâcip kılar, vâcip kıldıktan sonra yasaklanmasında maslahat gördüğü zaman ise onu yasaklar. Nasıl ki belirli vakitlerde namaz kılmayı emretmesi, güneş doğarken, batarken ve tam tepedeyken namaz kılmayı yasaklayıp bu vakitler dışında kılmayı mübâh kılması câizse, önce onu vâcip kılıp, sonra da yasaklayarak ya da mübâh kılarak öncekileri neshetmesi de mümkündür.⁷⁶

Cessâs’ın bu yaklaşımının ve neshi bu asla dayanarak temellendirilişinin oldukça orijinal olduğu muhakkaktır. Bunun yanı sıra yaptığı bu üçlü taksimde iyi veya kötü olduğunun akılla bilinebileceği veya bilinemeyeceğini ifade ettiği durumlar ise hüsunkubûh meselesiyle bağlantılı olan kelâmî meselelerdendir.

Cessâs bu üçüncü kısımda neshin câiz oluşunu, bu kısımdaki namaz ve oruç gibi ibâdetlerin bazen bazı mükellefler için bağlayıcılık ifade ederken, aynı anda bazı mükellefler için bağlayıcı olmadığı gibi, hatta yasak oluşunun bile mümkün olması ile gerekçelendirmiştir. Mesela tâhir olanlara namaz kılmak farzken, tâhir olmayanların namaz kılması yasaktır. Yani Cessâs’ın bu temellendirmesine göre neshin câiz olduğu bu kısım, zaman ve mükelleflere göre değişebilir hükümleri kapsar. Bu yüzden bunların neshedilmesi câizdir. İlk iki kısımdaki hükümler ise kişilere veya zamana göre değişmeyen hükümlerdir. Mesela tevhide imân bazı mükelleflere emredilirken bazılarında yasaklanamaz veya bir insanın tevhide inanmaması mübâh kabul edilemez. Benzer

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/204.

⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/204.

şekilde, aynı kişiye bazen tevhide imânın emredilip bazen yasaklanması da düşünülemez.⁷⁷

Görüldüğü üzere Cessâs'ın neshin câiz olduğunu bildirdiği kısım itikâdî meseleleri değil şer'î hükümleri kapsamakta olup bu kısımda, Allah Teâlâ'nın dilerse kişi, durum, maslahat ve zamana göre değiştirebileceği hükümler yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu alanda bir esneklik söz konusudur ve nesih ancak Allah'ın dilemesi halinde değiştirebileceği bu hükümlerde cereyan edebilir.

Cessâs'ın, bu üç kısımda neshin gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığına dair yaptığı değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır ki, imân ve itikâda dair hükümler ve İslâm'ın özünü teşkil eden küllî kâideler neshedilemez. Allah'a, âhirete ve nübüvveti imân gibi itikâdî hükümler ve iyiliklerin emredilip kötülüklerin yasaklanması şeklinde yerleştirilen temel ahlâkî kâideler ise, bilindiği üzere, büyük oranda Mekke döneminde nâzil olmuştur. Mekke döneminde bu genel kâideler yerleştirilmiş, ibâdetler ve şer'î hükümler gibi ayrıntılı (fer'î) meseleler ise daha ziyade Medîne döneminde nâzil olmuştur. Öyleyse neshin, Mekkî âyetlerden ziyade, Medenî âyetlerde gerçekleştiği sonucuna varmamız mümkündür. Aynı durum Rasûlullah'ın Sünnet'i açısından da geçerlidir. Zaten, neshinden söz edilen hükümlere bakıldığında, bunların genellikle Medîne dönemine ait hükümler olduğu görülmektedir.

İşte Cessâs'a göre, ancak üçüncü kısma dahil olan şer'î hükümlerin ve ibâdetlerin neshedilmesi câizdir. Yine Cessâs'ın yaptığı bu taksim, neshin mahalli diyebileceğimiz gerçekleşme alanının sınırlarını çizmesi ve esnek alanın yalnızca bu kısım olduğunu belirtmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Buna göre neshin söz konusu olduğu kısmın, aklın bir payının olmadığı ve taabbudî hükümlerden oluşan ahkâma dayalı nasslar olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan düşünüldüğünde, nesih konusunun ve nâsîh ve mensûh hükümleri bilmenin fıkıh ve fıkıh usûlü ilimleri için ne denli önemli olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/204-205. Cessâs'ın yaptığı bu açıklamalara benzer bir açıklama için bkz. Serahsî, II/56-57.

B. Neshin Var Oluşunun Delilleri

Cessâs neshin imkânını aklen temellendirdikten sonra neshin var olduğunu ve gerçekleşmiş (vâki) olduğunu, neshin varlığına delâlet eden âyetler, neshin gerçekleştiğine dair gelen haberler ve ümmetin neshin gerçekleşmiş olduğuna dair ittifâkı (icmâ') gibi delillerle ispat etmeye çalışmıştır.

1. Neshin Varlığına Delâlet Eden Âyetler

Cessâs neshi reddeden kimselerin varlığından söz ettikten sonra, bunların neshi reddetmekle Kur'ân'a muhalif bir iş yaptıklarını söyler ve neshin varlığına delâlet eden âyetleri sıralar. Cessâs'a göre şu âyetler neshin mümkün oluşuna ve varlığına delildir:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ -

*“Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gâyet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun' derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.”*⁷⁸

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا -

*“Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.”*⁷⁹

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ -

*“Allah dilediğini siler, dilediğini de sâbit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır.”*⁸⁰

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَا -

*“Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk.”*⁸¹

⁷⁸ 16. Nahl, 101.

⁷⁹ 2. Bakara, 106.

⁸⁰ 13. Ra'd, 39.

⁸¹ 5. Mâide, 48. Cessâs, *el-Fusûl*, II/217-218.

Yine Cessâs'a göre, önceki şerâhatlerdeki bazı hükümlerin neshedildiğini bildiren âyetler de neshin varlığına delildir:

- *“Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri helâl kılmak için gönderildim ve Rabbiniz tarafından size bir mucize de getirdim.”*⁸²

- *“Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram kıldık. Sığır ve koyunların ise, sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar, ya da kemiklerine karışanlar dışındaki iç yağlarını (yine) onlara haram kıldık.”*⁸³

- *“Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları sebebiyle önceden kendilerine helal kılınmış temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık.”*⁸⁴

2. Neshin Gerçekleştiğine Dair Gelen Haberler

Cessâs bazı hükümlerin neshedildiğine dair gelen meşhûr ve mütevâtir haberleri neshin varlığına delil göstermiştir. Bunlar neshin gerçekleştiğine dair insanlardan gelen meşhur ve mütevâtir haberler olabileceği gibi, Allah Teâlâ'nın bir şeyi neshettiğine dair bildirdiği haberler/âyetler de olabilir. Mesela Allah Teâlâ, Beyt-i Makdîs'e doğru namaz kılmayı neshedip *“Artık yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. Ey Müslümanlar! Siz de nerede olursanız olun, (namazda) hep o yöne dönün...”*⁸⁵ buyuruncaya kadar Rasûlullah'ın Beyt-i Makdîs'e doğru namaz kıldığı bilgisi bize meşhur haberler⁸⁶ yoluyla ulaşmıştır. Yine Allah Teâlâ *“Bir takım kendini bilmez insanlar, “Onları*

⁸² 3. Âl-i İmrân, 50.

⁸³ 6. En'âm, 146.

⁸⁴ 4. Nisâ, 160. Cessâs, *el-Fusûl*, II/217-218.

⁸⁵ 2. Bakara, 144.

⁸⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdezbe el-Buhârî (h.256/m.869), *el-Câmiu's-Sahih*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul (t.y.), I/15 (Kitâbu'l-İmân 30); I/104 (Kitâbu's-Salât 31); V/150-151 (Kitâbu't-Tefsîr 12); Müslim, 191 (Kitâbu'l-Mesâcid 11, hadis no. 1176); Tirmizî, V/207-208 (Kitâbu't-Tefsîr 3, hadis no. 2962); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en- Nesâî (h.303/m.915), *es-Sunen* (Suyûtî şerhiyle birlikte), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), I/242-243 (Kitâbu's-Salât 22); II/60-61 (Kitâbu'l-Kible 1).

(Müslümanları) yönelmekte oldukları kiblede çeviren nedir?” diyecekler. De ki: “Doğu da, Batı da Allah’ındır. Allah dilediği kimseyi doğru yola iletir”⁸⁷ buyurarak Müslümanların önceden başka bir kible üzere olduklarını ve sonradan kiblelerinin değiştiğini haber vermiştir.⁸⁸

3. Ümmetin Neshin Varlığında İttifâk Etmiş Olması

Cessâs’ın neshin varlığına delil olarak sunduğu argümanlardan biri de, ümmetin neshin gerçekleştiğine dair görüş birliği içinde olmasıdır. Cessâs’ın belirttiğine göre, ümmet nâsih ve mensûhu kabul etmiş, nakletmiş ve neshe dair haberler asırlar boyunca nesilden nesile aktarılmıştır. Gerek selef gerekse haleften hiç kimse neshin varlığından ve İslâm şeriatı içerisinde neshin gerçekleşmiş olduğundan şüphe duymamış ve nesihi konusunda te’vîle başvurmayla kalkışmamıştır. Yine ona göre ümmetten hiç kimse neshin varlığını kötü görmemiş ve bunun mümkün ve gerçekleşmiş olduğunu inkâr etmemiştir. Ayrıca ümmet nasıl ki Kur’ân-ı Kerîm’de âmm, hâs, muhkem ve müteşâbihin varlığı üzerinde birleşmişse neshin varlığı üzerinde de ittifâk etmiştir. Bu yüzden neshi kabul etmemekle bunları kabul etmemek arasında bir fark yoktur.⁸⁹ İşte bu yüzden Cessâs’a göre, neshi reddedenler Kur’ân’a ve mütevâtir haberlere muhâlefet ettikleri gibi hem selef’in hem de halef’in neshin varlığına dair ittifâkına da aykırı davranmış olurlar.⁹⁰

C. Neshi Reddedenler ve Cessâs’ın Bunlara Yönelttiği Eleştiriler

Cessâs, Yahudilerin ve müteahhirînden bazı Müslümanların birtakım gerekçelerle neshi kabul etmediklerini bildirdikten sonra, bunların görüşlerini Yahudiler üzerinden anlatmış, neshi red gerekçelerini verip sonra da özellikle aklî deliller sunmak suretiyle bunların görüşlerini tenkîd etmiştir.

⁸⁷ 2.Bakara, 142.

⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/218-219; *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I/107-108.

⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/219; *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I/72.

⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/217.

1. Neshi Reddeden Yahudiler ve Görüşlerinin Tenkîdi

Daha önce de ifade edildiği üzere Cessâs, Ehvâz, Nîsâbûr ve Bağdât bölgelerinde yaşamış ve hayatını Yahudilerin çok olduğu bu bölgelerde geçirmiştir. Yahudilerin bir kısmı ise neshin Allah'ın önce dilediği bir şeyden daha sonraki bir zamanda vazgeçmesi gibi olmasından dolayı mümkün olmaması gerektiğini savunuyorlar ve neshi kabul etmiyorlardı.⁹¹ Bu yüzden Cessâs usûl eserinde yer yer Yahudilerin bu iddialarını gündeme getirip çürütmeye çalışmış, neshin bedâya yol açmayacağını, aklen câiz ve şer'ân da vâkî olduğunu dile getirmiştir.

Yahudilerden bazıları neshin aklî açıdan mümkün olamayacağını, bazıları ise aklen mümkün olabileceğini fakat bunun vâkî olmadığını iddia etmişlerdir.

Neshin aklen mümkün olmadığını iddia eden Yahudiler bunun, bir şeyi isteyip sonra onun hoş olmadığını düşünerek vazgeçmek gibi olmasından dolayı Allah hakkında bedâya yol açacağını, bunun ise olayları ve sonuçlarını daha meydana gelmeden bilen Allah için söz konusu edilemeyeceğini söylemişlerdir. Ayrıca Allah'ın emrettiği o ilk şey doğruysa, doğru bir şeyden vazgeçmek hikmet sahibinin yapacağı bir davranış değildir. Eğer o emredilen şey fâsid bir şeyse Allah'ın onu hüküm olarak koymasının zaten hiçbir zaman için câiz değildir, demektedirler.⁹²

Cessâs Yahudilerin öne sürdükleri bu iddiayı ve gerekçelerini tenkit ederek bu söylediklerinden, onların neshin mâhiyetini bilmedikleri sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü neshin mâhiyeti kısmında geçtiği üzere Cessâs neshin, hükmün kaldırılması (ref') olmayıp, hükmün müddetinin sona erişinin beyânı olduğu hususuna ısrarla vurgu

⁹¹ Her ne kadar Cessâs "*el-Fusûl*"de neshi kabul etmeyen Yahudiler'den mutlak olarak bahsetmişse de, Abdulazîz el-Buhârî, Yahudileri üç kısma ayırarak bunlardan bir grubun hem aklen hem de şer'ân neshin gerçekleştiğine inandıklarını, bir diğer grubun neshin hem aklen hem de şer'ân mümkün olamayacağına ve diğer fırkanın ise neshin aklen câiz olmakla beraber şer'ân gerçekleşmediğine inandıklarını belirtmiştir. Buna göre Cessâs'ın neshi reddeden Yahudilerden bahsederken, Abdulazîz el-Buhârî'nin "Îseviyye" olarak adlandırıldıklarını söylediği, neshin aklî ve şer'î varlığına inanan ilk grubu mutlak "Yahudiler" ifadesinin dışında tuttuğu kanaatindeyiz. (bkz. Abdulazîz el-Buhârî, III/302)

⁹² Cessâs, *el-Fusûl*, II/215.

yapmıştır. Nesih sadece bir beyândan ibaret olduğuna göre, Allah Teâlâ'nın daha önce emrettiği şeyden vazgeçerek onu nehyetmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Allah Teâlâ'nın önceden emrettiği veya nehyettiği bir şeyin süresinin sona erdiğini beyân etmesinde ise herhangi bir çelişki yoktur. Nasıl ki Allah, bu hükümle bu hükmün sona ereceği süreyi tek bir hitapta birleştirebilirse, hükmü önce söyleyip sonradan süresinin sona erdiğini de bildirebilir. Mesela Allah Teâlâ'nın tek bir hitapla “*Cumartesi yasağına yüz sene boyunca uyun, sonra da onu kendinize helal kılın*” demesinin câiz oluşunda şüphe yoktur. Öyleyse cumartesi yasağını mutlak ve müstakil olarak söyleyip, sonradan -kulların bu husustaki maslahatlarına dair bilgisi gereğince- yasak oluşunun süresinin sona erdiğini açıklaması da câiz olmalıdır. İki hitap arasında cevâz açısından hiçbir fark yoktur. Her iki ifadede de farz kılınan hükmün müddetinin sona erdiği kullara bildirilmektedir. O hükmün müddetinin ne zaman sona ereceği ise Allah katında zaten malumdu. Bu yüzden neshi böyle bir gerekçeyle inkâr etmek ve bedâya yol açacağını iddia etmek yanlıştır.⁹³

Cessâs'ın neshin imkânını aklen gerekçelendirirken kullandığı argümanlardan biri, Allah Teâlâ'nın, kulları hakkında verdiği hükümler ve bunlara dair fiilleridir. Malum olduğu üzere Allah Teâlâ aynı zaman dilimi içerisinde farklı kullar hakkında farklı hükümler vermektedir. Tâhir olanların namaz ve oruçla sorumlu tutulmaları, buna karşın tâhir olmayanlara bunun yasak oluşunda olduğu gibi, aynı anda kullardan bir kısmı bir hükümle ibâdet ederken, diğer bir kısmı bu hükmün zıttıyla sorumlu tutulmaktadır. Yine aynı şekilde Cessâs'a göre, önceden sağlıklı olan bir kulun sonradan hastalanması örneğinde olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın kulları için farklı zamanlarda farklı hükümler vermesi de mümkündür. Benzer şekilde Allah'ın farklı kullar hakkındaki hüküm ve fiillerinin farklı farklı olması da mümkündür. Mesela birini öldürürken başka bir kulu yaratması, birini hasta ederken diğerini sağlıklı kılması, birine zenginlik verirken bir diğerini fakirleştirmesi söz konusudur. Ancak verdiği bu farklı hükümlerden dolayı hiç kimse Allah Teâlâ'ya bedâ isnat etmez. İşte Allah Teâlâ'nın bu fiillerinin hiçbirisinde bedâya ve önce istediği şeyden vazgeçtiğine dair bir delil

⁹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/215-216.

olmadığı gibi, nesih yoluyla hükümleri konusunda farklılıklara gitmesinde de bedâya delil olabilecek bir yön yoktur.⁹⁴

Neshi beyân şeklinde tanımlayan pek çok âlimin de neshin kulların bilgisine nispetle bir değişiklik, Allah'ın ilmine nispetle ise hükmün müddetinin sona erişinin açıklanması olduğu hususuna vurgu yapmalarının nedeni neshin bedâya yol açmayacağını ispat etmektir. Buna göre nesih “*Allah Teâlâ hakkında beyân, kullar açısından ise bir tebdîl*” olmakta ve dolayısıyla da bedâya yol açmamaktadır.⁹⁵ Gerçekten de Allah Teâlâ'nın bazı hükümleri bazılarıyla neshetmesi, daha önce kendisince gizli olan bir şeyin ortaya çıktığı veya önceden bilmediği bir şeyi öğrenip yeni bir görüşe sahip olduğu anlamına gelmez. Zira Allah Teâlâ, kullarına hükümleri emretmeden önce onları neshedeceğini de ezelf ilmi sayesinde biliyordu.

Neshin aklen mümkün olduğunu, ancak hiçbir şekilde gerçekleşmediğini söyleyen Yahudiler ise Hz. Mûsâ'nın, Tevrat'ın şerîatinin ve cumartesi yasağının sonsuza dek neshedilmeyeceğinin kendilerine bildirdiğini iddia etmişler ve böylece kendi şerîatlerinde neshin söz konusu olmadığını söylemişlerdir.⁹⁶ Cessâs bu iddiaya cevap verirken, Tevrât'ın, Hz. Musa'dan sonraki peygamberlerin nübüvvetini haber verdiğini, dolayısıyla cumartesi yasağının Hz. Musa'dan sonraki peygamberlerin bildirmesine bağlı kalması gerektiğini söylemekle yetinir.⁹⁷ Ayrıca iddia ettikleri şey sâbit olsaydı, biz de Hz. Musa'dan buna dair bir haber işitirdik. Onların duydukları haberleri biz de işitmemize rağmen bunu işitmediğimize göre anlarınız ki, onlar bu sonuca te'vîl yoluyla varmışlar, ancak bu te'villerinde hata etmişlerdir.⁹⁸

⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/216.

⁹⁵ Debûsî, 229; Bezdevî, III/300-301; Serahsî, II/54.

⁹⁶ Yahudiler bu konudaki görüşlerini Hz. Mûsâ'dan rivâyet edildiği söylenen “*Yerler ve gökler var olduğu müddetçe cumartesi yasağına uyun*” şeklindeki bir rivâyete dayandırmaktadırlar. (Debûsî, 228; Serahsî, II/55)

⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/216-217.

⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/217.

2. Neshi Reddeden Müslümanlar ve Görüşlerinin Tenkîdi

Neshin aklen mümkün olamayacağını söyleyerek neshi kabul etmeyen Yahudilerin iddiaları ile Müslümanların iddiaları ve öne sürdükleri deliller benzerdir. Ancak Cessâs usûl hakkındaki eserinde neshi reddedenlere cevaplar verip onların görüşlerini ciddi anlamda tenkîd ederken, neshi inkâr eden Müslümanları pek fazla muhatap almamış gibi görünmektedir. Zira o, neshin var olamayacağına dair iddiaları tamamen Yahudiler üzerinden anlatmış ve bu iddialara karşı aklî gerekçeler sunarak uzun uzun cevaplar vermiştir. Yalnız, müteahhirînden neshi kabul etmeyen bazı Müslümanların, bu görüşleriyle Kur'ân'a, mütevâtir haberlere ve ümmetin ittifâkına muhalefet etmiş olduklarını ifade etmekle yetinmiştir.⁹⁹ Ahkâm tefsîrinde de, neshi inkâr edenlerin müteahhirînden bazıları olduğunu söylemiş ve bunların ehl-i fıkıh olmadıklarını özellikle belirtmiştir. Ayrıca Cessâs, bir kişiden isim vermeksizin bahsederek, o kişinin Hz. Muhammed'in şerîatinde neshin olmadığını iddia ettiğini söylemiştir. Cessâs'a göre o şahsın gerekçesi bizim peygamberimizin son peygamber olmasından dolayı, şerîatinin sâbit olup kıyamet gününe kadar bâki olacağı düşüncesidir. Nesihden kasıt, cumartesi gününü kutsal saymak, doğuya ve batıya doğru namaz kılmak gibi geçmiş peygamberlerin şerîatlerinin neshidir. Bu yüzden önceki şerîatler neshedilebilir ancak Hz. Muhammed'in şerîatinden sonra gelecek başka bir şerîat olmadığı için onda nesihden söz edilemez.¹⁰⁰

Cessâs'ın isim vermeden eleştirdiği bu kişinin Ebû Müslim el-İsfahânî (h.322/m.934)¹⁰¹ olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁰² Zira Cessâs'a nispetle Ebû Müslim müteahhirîndendir ve onun çağdaşı sayılır. Pek çok kaynakta rivâyet edildiğine göre h.

⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/215,217.

¹⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/72.

¹⁰¹ Tam adı Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (h.322/m.934)'dir. Kur'ân'da neshi kabul etmemesiyle tanınan Ebû Müslim, Mu'tezile kelâm âlimlerindedir. Özellikle tefsîr ve Mu'tezile kelâmı sahalarında derinleşmiş ve cedelci kişiliğiyle tanınmıştır. Arap dili ve edebiyatının yanı sıra hadîs, fıkıh gibi diğer İslâmî ilimlerde de kendini yetiştirdiği ifade edilmiştir. Bazı Şîa kaynaklarında ise Şîa'ya meyli olduğu söylenmiştir. (Lutfullah Cebeci, "Ebû Müslim el-İsfahânî", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/509)

¹⁰² bkz. Güngör, 85-86.

4. yy.'ın başlarında vefât eden Ebû Müslim'e kadar, Kur'ân'da neshin olmadığını savunan başka kimse de olmamıştır. Nitekim Râzî (h.606/m.1209) de Kur'ân'ın neshinin câiz oluşuna dair ümmetin ittifâk ettiğini, ancak Ebû Müslim bin Bahr el-İsfehânî'nin ise Kur'ân'ın neshinin câiz olmadığını düşündüğünü söylemiş ve onun iddialarını aktararak bunlara çeşitli cevaplar vermiştir.¹⁰³ Bezdevî ise bazı Müslümanların neshi inkâr ettiklerini, ancak sağlam bir akideye sahip bir Müslüman'ın böyle bir şey söylemesinin tasavvur edilemeyeceğini ifade etmiştir. Abdulazîz el-Buhârî ise Bezdevî'nin bahsettiği, neshi inkâr eden Müslümanlara Ebû Müslim el-İsfehânî'yi örnek vermiştir.¹⁰⁴ Cessâs da bu bahsettiği kişiden önce, ümmetten kimsenin neshi inkâr etmediğini söylemiştir.

Cessâs ayrıca bu kişinin belâgat ve lugât ilimlerinden nasibini almış olmasına rağmen fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinden bîhaber olduğunu söyleyerek, aslında itikadının sağlam olup kötü zanla da itham edilmemiş bir kimse olduğunu, fakat ortaya böyle bir söz atarak iyi bir iş yapmadığını dile getirmiştir.¹⁰⁵ Ayrıca Cessâs onun Kur'ân'da neshin varlığını inkâr etmesinin tıpkı Kur'ân'daki âmm ve hâs lafızlar ile muhkem ve müteşâbihler gibi üzerinde ümmetin ittifâk ettikleri şeylerin inkâr edilmesine benzeyeceğini ifade etmiştir. Nitekim neshin imkân ve varlığı hususunda ümmetin ittifâkı olduğu gibi, neshin varlığına dair pek çok nakil de vardır. Bu yüzden Cessâs bu zatın nâsîh ve mensûh âyetler ve bu âyetlerin hükümleri konusunda hata ettiğini ve böylece ümmet arasındaki kanaate aykırı görüş bildirdiğini belirtmiştir.¹⁰⁶ Onun neshi inkâr etmesini ise, muhtemelen bu kişinin nesih konusunda ümmetten nakledilen şeyleri bilmiyor olmasına ve “*Kim Kur'ân hakkında kendi reyyle söz söylese, isabet etse bile hata etmiştir*”¹⁰⁷ gibi rivâyetleri de bilmediği için bu konuda sırf akıl yürüterek netice

¹⁰³ Râzî, III/307 vd.

¹⁰⁴ Bezdevî, III/302-303; Abdulazîz el-Buhârî, III/302.

¹⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/72.

¹⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/72.

¹⁰⁷ *من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ*. Tirmizî, V/200 (Kitâbu't-Tefsîr 1, hadis no. 2952).

elde etmeye kalkışmasına bağlamıştır.¹⁰⁸ Kısacası Cessâs, neshi inkâr etmesinden dolayı bu kişiyi, Kur'ân ilimlerinden habersiz olmakla ve cehâletle suçlamıştır.

Subhî es-Sâlih ise yapılan diğer yorumlardan farklı olarak, Ebû Muslim el-İsfehânî'nin neshi konusunda farklı düşündüğünü fakat onu tam olarak inkâr etmediğini ifade etmiştir. Ona göre Ebû Muslim neshedildiği söylenen âyetleri okumuş, incelemiş ve sadece “*Ona önünden de ardından da bâtil gelemez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir*”¹⁰⁹ âyetine ters düştüğünü düşündüğü neshi çeşitlerini kabul etmemiştir. Yine Subhî es-Sâlih'e göre o, Allah'ın indirdiği bir hükmün ortadan kaldırılmasından sakındığı için neshi “*tahsîs*” olarak adlandırarak orta bir yol bulmaya çalışmıştır. Fakat ondan sonra gelen âlimler, neshi ile tahsîsin aynı şey olmadığını ısrarla söyleyerek, bu ikisi arasındaki farkları zikretmişlerdir.¹¹⁰ Subhî es-Sâlih'in bu görüşüne göre, Ebû Muslim el-İsfehânî aslında Kur'ân-ı Kerîm'de neshin olduğunu inkâr etmiş olmuyor, sadece diğerlerinin neshi olarak adlandırdığı şeyi tahsîs olarak adlandırıyor. Dolayısıyla bu görüşe göre ortada adlandırmadan başka bir farklılık yoktur. Ancak bu görüşe katılmak pek mümkün değildir. Zira durum bundan ibaret olsaydı, pek çok klasik fıkıh usûlü ve tefsîr eserinde bu zatın neshi kabul etmediği söylendikten sonra ona karşı bu kadar ağır eleştiriler yöneltilmezdi.

Cessâs, neshi reddedenlerden bazılarının ise, Kur'ân'da neshin zikredildiğini, ancak buralarda kastedilenin Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'dan neshi ve Rasûlullah'a indirilmesi olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir. Cessâs bu görüşü de tenkîd ederek, böyle bir kabulün Kur'ân'ın tamamının nâsîh ve mensûh olmasını gerektireceğini, bunun ise muhâl olduğunu söylemiştir.¹¹¹

¹⁰⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/72-73.

¹⁰⁹ 41.Fussilet, 42.

¹¹⁰ Subhî es-Sâlih, *Kur'ân İlimleri* (trc. M.Said Şimşek), Hibaş Yayınları, Konya (t.y.), 206-207.

¹¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/219-220.

İKİNCİ BÖLÜM

CESSÂS'A GÖRE NESHİN GERÇEKLEŞME ŞARTLARI VE NESHİ TESPİT YOLLARI

I. NESHİN GERÇEKLEŞME ŞARTLARI

Cessâs nesih konusunu anlatırken, fıkıh usûlü eserinin farklı yerlerinde neshin gerçekleşmesi için birtakım şartlar ileri sürmektedir. Bu şartları eserinde toplu halde bulmamız mümkün değildir. Ancak bunları sistematize ettiğimiz zaman Cessâs'ın nesih için şu şartları zorunlu gördüğünü söylememiz mümkün olmaktadır:

A. Neshin Vahiy Sürecinde Gerçekleşmesi

Cessâs'a göre, nesih ancak Rasûlullah hayattayken, yani vahyin nüzûlü devam ederken gerçekleşebilir. Nitekim ona göre, Kur'ân ve Sünnet hükümlerinin Rasûlullah'ın vefâtından sonra neshedilemeyeceği konusunda ümmet arasında ihtilâf yoktur.¹

Cessâs, ilhâd etmiş bir grubun İslâm'ı karalamak ve şerîati tahrif etmek amacıyla, Rasûlullah'ın vefâtından sonra hükümlerin neshinin câiz olduğunu söylediklerini aktarır. Halbuki Rasûlullah'ın vefâtından sonra, Kur'ân-ı Kerîm'in ne hükmünün ne de tilâvetinin neshi câiz değildir. Çünkü onun vefâtından sonra neshin câiz olduğunu söylemek, Rasûlullah'ın vefât ettiği anda bize bıraktığı şerîatle, bugünkü şerîatin birbirinden çok farklı olduğu, gerek âyet gerek hadisler bağlamında olsun, bugün elimizde bulunan hükümlerin eksik olduğu anlamına gelir. Cessâs'a göre böyle bir iddiada bulunmanın ve buna inanmanın insanı dinden çıkarması bile söz konusu olabilir. Bu yüzden, Rasûlullah'ın vefâtından sonra neshin câiz olmadığına kesin olarak inanmak gerekir.²

Rasûlullah'ın vefâtından sonra neshin câiz olamayacağına dair Cessâs bazı spesifik örnekler vermiş ve bazı nesih iddialarının kabul edilemeyeceğini bunu temele alarak söylemiştir. Mesela Hz. Âişe'den gelen bir rivâyeti bu gerekçeden dolayı kabul etmemiş ve İmâm Şâfiî'yi de bu haberi kabul etmesinden dolayı eleştirmiştir. Malum olduğu üzere İmâm Şâfiî süt emme ile haramlığın gerçekleşmesi (süt bağının sâbit olması) için beş kere ve doyana kadar emmenin gerekli olduğuna itibar eder. İşte İmâm Şâfiî bu görüşüne Hz. Âişe'den rivâyet edilen: “*Allah'ın Kur'ân olarak indirdikleri*

¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/ 253.

² Cessâs, *el-Fusûl*, II/ 209, 253-254.

arasında '(Örfen) bilinen on tam emzirme haramlık meydana getirir' hükmü vardı. Sonra bu, 'Beş tam emzirme haramlık meydana getirir' hükmüyle neshedildi. Rasulullah vefât ettiği zaman bunlar Kur'ân'dan âyetler olarak okunuyordu"³ hadisini delil getirir. Bu hadisin bazı lafızları ise "Bu âyet yatağın altında bir sahifede idi. Rasulullah vefât ettiği zaman biz defîn işlemleriyle uğraşırken bir keçi girdi ve onu yedi"⁴ şeklindedir.⁵ Cessâs, İmâm Şâfi'i'yi bu haberi kabul etmesinden ve bununla hüküm vermesinden dolayı eleştirmektedir. Çünkü bu habere göre bahsedilen nesih işlemi, Rasûlullah'ın vefâtından sonra gerçekleşmiş olmaktadır. Bunu kabul etmek ise mümkün değildir. Cessâs'a göre böyle bir neshin söz konusu olduğunu söylemek, Kur'ân'ın büyük çoğunluğunun nakledilmediğini ve bu yüzden Kur'ân'ın kutsallığını kaybetmiş olduğunu iddia eden mülhidlerin iddialarına farkında olmadan destek vermek olur.⁶

Cessâs Hz. Âişe'den gelen bu haberin kritiğini yaparak, Rasûlullah'ın vefâtından sonra neshi gerektirecek olmasından dolayı bunu kabul etmez ve bir hayvanın yemesi sonucu Allah'ın âyetlerinin yok olmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Cessâs bu haberi şöyle değerlendirir: Hz. Âişe bu haberi aktarırken "Allah'ın indirdiği şeyler, Allah'ın kitabı" gibi ifadeler kullanmıştır. Bu ifadelerden bizzat Kur'ân anlaşılacağı gibi, Kur'ân dışında başka bir vahyin, yani Sünnet'in kastedilmiş olması da muhtemeldir. Haberi aktaran râvî ise iki manaya da gelen bu ifadeleri "Rasûlullah öldüğünde Kur'ân'dan âyetler olarak okunduğu" şeklinde anlayarak, haberi kendi anladığı bu mana üzere aktarmıştır. Böyle bir ihtimal söz konusu olduğuna göre nesih gibi önemli bir konu, böyle bir haber üzerine bina edilemez. Ayrıca bu haber, Kur'ân'ın

³ Mâlik, II/127-128 (Kitâbu'r-Radâ' 17, hadis no. 1780); Dârimî, II/596 (Kitâbu'n-Nikâh 49, hadis no. 2170); Müslim, 532, 533 (Kitâbu'r-Radâ' 24, hadis no. 3597); Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (h.275/m.888), *es-Sunen* (hızr. Heysem b. Nizâr Temîm), Dâru'l-Erkam, Beyrut 1999, 313 (Kitâbu'n-Nikâh 11, hadis no. 2062); Tirmizî, III/446-448 (Kitâbu'r-Radâ' 3, hadis no. 1150); Nesâî, VI/100-102 (Kitâbu'n-Nikâh 51).

⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce (h.273/m.887), *es-Sunen* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Şeriketu't-Tibâati'l-Arabiyye, Riyâd 1984, I/358 (Kitâbu'n-Nikâh 36, hadis no. 1952).

⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/265-266.

⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/266.

Allah tarafından korunduğunu bildiren âyetlere⁷ ve ümmetin icmâ'ına da ters düşmektedir. Kısacası Hz. Âişe'den rivâyet edilen bu hadis, rivâyet tarîki açısından aslen sâbit olmadığı için zayıf olma ihtimali taşıdığı gibi, râvisi de hatalı nakilde bulunmuş olabilir ve hatta râvînin manayı da doğru anlamamış olma ihtimali vardır. Böyle bir durumda ise bu hadisle delillendirmede bulunulup, bu hadis üzerine hüküm binâ edilemez.⁸

Cessâs gibi, Serahsî'nin de bu hadisi delil olarak kabul etmesinden dolayı İmâm Şâfiî'yi eleştirdiğini görmekteyiz. Serahsî bu konuda Rasûlullah'ın vefâtından sonra neshin gerçekleşmeyeceği ilkesinin yanı sıra, “*Elbette Kur'ân'ı biz indirdik ve onun koruyucusu da biziz*”⁹ âyetini temel almıştır. Ayrıca Serahsî, Cessâs'ın getirdiği delillerden farklı olarak o sayfadaki âyeti bir hayvan yemiş olsa bile, o sayfadaki âyetin yok olmasının zihinlerdeki âyetin de unutulmasına sebep olamayacağını ve aynı âyetin yazılı olduğu başka bir sayfanın var olmasının muhtemel olduğunu söylemektedir.¹⁰

Görüldüğü üzere Rasûlullah'ın vefâtından sonra neshin câiz olmaması ilkesinden hareketle Cessâs, bu haberin zayıf oluşunu ortaya koymuş ve haberde geçen nesih iddiasını da kabul etmemiştir. Cessâs'ın bu haberde zikredilen neshi kabul etmemesi, onun neshe dair teorik olarak ortaya koyduğu kuralları pratik örneklere de yansıttığını ve kendi içerisindeki tutarlılığını göstermesi açısından önemlidir. Zira, Rasûlullah'ın vefâtından sonra yani vahyin nüzûl süreci sona erdikten sonra neshin gerçekleşmediğinde ittifâk olduğu halde bu haberdeki nesih iddiası pek çok kimse tarafından eleştiri süzgecinden geçirilmeden kabul edilmiştir. Buna karşın Cessâs, burada ciddi bir kritikte beraber aklî çıkarımlarda da bulunarak, söz konusu edilen neshin imkânsızlığını ortaya koymuştur.

⁷ bkz. 15. Hicr, 9; 75. Kıyâme, 17-19.

⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/267-268. Benzer yorumlar için bakınız *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III/67-68.

⁹ 15.Hicr, 9.

¹⁰ Serahsî, II/79-80.

B. Mensûhun Şer’î Bir Hüküm Olması

Cessâs’ın neshin imkânını ortaya koyarken yaptığı üçlü taksimde¹¹ yer alan “*aklın vâcip ve mümtenî gördüğü şeyler*” kapsamına giren hükümlerin neshedilmesi câiz değildir. Öyleyse Allah’a, âhirete ve nübüvvele imân gibi itikâdî hükümler, ibâdet esasları ve adâlet, doğruluk, yalan söylememe gibi temel ahlâkî kâideler neshe konu olamaz. Aklın vâcip, haram veya mübâh hükümlerinden herhangi birine dahil olabileceğini öngördüğü şeylerde ise neshin gerçekleşmesi câizdir. Namaz, oruç, hacc gibi ibâdetler bunlara örnek olarak gösterilebilir.¹²

Dikkat edilirse Cessâs’ın neshinin câiz olduğunu söylediği bu üçüncü kısım, ibâdetler ve ahkâma müteallik vahyi, yani şer’î hükümleri içermektedir. Buradan anlaşıldığı üzere, nesih sadece hüküm bildiren naslar için söz konusudur. Böylece mevzûu “*amelî şer’î hükümler*” olan fıkıh ilmi açısından neshin ne derece önemli bir konu olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

C. Mensûhun Emir veya Nehiy İçermesi

Cessâs’a göre, bir nassta neshin câri olabilmesi için o nassın emir veya nehiy içermesi gerekmektedir. Ancak her türlü emir ve nehyin de neshedilmesi câiz değildir. Cessâs bu noktada hangi tür emir ve nehiylerin neshedilebileceği hususunda oldukça net bir ayrıma gitmiştir.

Öncelikle Cessâs’a göre Allah veya Rasûlü’nden gelen emirler, emredilen şeyle alakası bakımından beş çeşittir.

1. Emrin, emredilen şeyle olan alakasının belirli bir vakitle sınırlı olması. “*Güneş battığı zaman namaz kıl*” ya da “*Ramazan ayında oruç tut*” demek gibi.

2. Emrin, belirli olmayan bir vakitle alakalı olması. “*İstediğin herhangi bir gün, bir namaz kıl*” ya da “*İstediğin bir Ramazan ayında oruç tut*” gibi.

¹¹ bkz. bu tez “*Neshin Aklen Mümkün Oluşunun Temellendirilmesi*” başlığı.

¹² Cessâs, *el-Fusûl*, II/203-206.

3. Emrin, emredilen fiilin gelecekte tekrarlanmasını gerektirmediği tek bir farzı içerip, belirli bir vakitle sınırlı olmayan mutlak bir lafızla gelmesi.. “*Bir namaz kıl*”, “*Bir gün ya da bir ay oruç tut*” gibi.

4. Emrin vaktinin sonsuzluk ifade etmesi. Bu tür emir, çeşitli zamanlarda fiili tekrar tekrar yapmayı gerektiren ve kendisine ebediyet lafzı bitişmiş bir emirdir. “*Sonsuza kadar namaz kılın*” veya “*Yaşadığınız müddetçe her sene ramazan orucu tutun*” gibi.

5. Emrin hakikî olarak cem’in en azını kapsayan ama daha fazlasına da ihtimâli olan ve fiilin gelecek zamanlarda tekrarlanmasını gerektiren bir lafızla gelmiş olup, kendisine herhangi bir zaman ve ebediyet lafzının da bitişmemiş olması.¹³

Cessâs emir lafızlarını zaman bakımından bu şekilde sınıflandırdıktan sonra “*Yapılmasının vâcip oluşu ister belirli isterse belirsiz bir vakitle alakalı olan hiçbir me’ûrun bih’i (emredilen şeyin) neshi câiz değildir*” şeklinde bir kural zikrederek, saydığı ilk dört tür emir lafızlarında, bu kuraldan dolayı neshin câri olamayacağını, neshin ancak beşinci tür emirlerde gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.¹⁴

Dikkat edilirse Cessâs’ın yaptığı bu taksimde, ilk dördünde fiillerin ya bir vakitle bağlantısı vardır ya da emirler sonsuzluk ifade eden lafızlar içermektedir. Zira Cessâs’a göre emrin bir vakitle bağlantısı olduğu zaman, o vakit gelmeden önce emir neshedilirse Allah Teâlâ bizzat emrettiği o şeyi yasaklamış olacaktır. Mesela “*Önümüzdeki ramazan ayında oruç tut*” şeklindeki bir emrin ramazan ayı gelmeden önce neshedilmesi Allah’ın direkt olarak emrettiği şeyi yasaklaması olacaktır ki bu câiz değildir. Çünkü böyle bir durumda, emir henüz yerine getirilmeden neshedilmiş olur. Vakitle bağlantısı olmayan ve tekrarlanan fiillerle ilgili emirlerde ise böyle bir sorun yoktur. Mesela “*Beyt-i Makdîs’e doğru namaz kılın*” şeklindeki bir emrin neshedilmesi, aslında bizzat emredilen o şeyin neshedilmesi olmamaktadır. Çünkü buradaki emir lafzı herhangi bir vakitle bağlantılı olmadığı gibi, namaz tekrarlanan bir ibâdet olduğu için hüküm neshedilmeden önce emir yerine getirilmiş olmakta, böylece Allah Teâlâ’nın emri yerine

¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/229-232.

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/230.

gelmiş olduğu için, sonradan bunun neshedilmesinden bir sakınca doğmamaktadır. Hatta Cessâs'a göre, kişi emredilen bu fiili yapmış olsun ya da olmasın, emrin kapsamının en azını yapmaya imkân bulmasından sonra bile bu tür bir emrin neshedilmesi câizdir.¹⁵

Cessâs'a göre nehyin kısımları da, neshedilmelerinin câiz olup olmaması bakımından emrin kısımları gibidirler. Yani zikrettiğimiz bu beş emir türünün zıttı olan nehiylerde de ilk dört kısmın neshedilmesi câiz olmayıp, son kısmın neshi câizdir. Ancak “*Namaz kıl*”, “*Oruç tut*” gibi emirlerin zıttı olan “*Namaz kılma*” ya da “*Oruç tutma*” şeklindeki nehiylerde durum farklıdır. Bu tür emirlerde, fiilin tekrarlanmasının istendiğine dair bir delil bulunmadıkça böyle emirler fiili yalnızca bir kere yapmayı gerektirirler ve kişi bu emri yerine getirdiği zaman artık o fiili tekrar yapması gerekmez. Bundan dolayı ne fiilin yapılmasından önce ne de sonra emrin neshedilmesi câiz olmaz. Bu formdaki nehyi lafızlarında ise durum farklıdır. Bu tür nehiylerde, nehyedilen şeyi yerine getirmek, nehyin hükmünü gelecek zamanlarda da mükelleften düşürmez ve nehyin hükmü neshedilinceye kadar hüküm kalabilir. Bundan dolayı bu tür nehiylerde neshin gerçekleşmesi câizdir.¹⁶

Cessâs emir ve nehyi lafızlarını bu şekilde taksim edip neshin câiz olduğu kısmın hangileri olduğunu açıkladıktan sonra, emredilen bir fiilin yapılma vakti gelmeden önce neshedilmesinin câiz olup olmadığını uzun uzun tartışmıştır. Ona göre Allah Teâlâ'nın, emrettiği bir şeyi, kullar o fiili yapmaya imkân bulmadan önce ve dolayısıyla fiilin yapılabileceği vakit gelmeden önce neshetmesi câiz değildir. Mesela “*Önümüzdeki yıl oruç tut*” deyip, o yıl gelmeden oruç emri neshedilemez. Çünkü emir lafzı emredilen şeyin vakti geldiğinde yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Allah Teâlâ bir şeyin belirli bir vakitte yapılmasını emrediyorsa, onun o vakitte gerçekleşmesini istiyor demektir. Aynı şeyi yasakladığı zaman ise, onun yapılmasını bir yandan istiyor diğer yandan istemiyor gibi olur. Bu ise Allah için bedâ anlamına geleceği için câiz değildir. Ayrıca Allah'ın bir şeyi emretmiş olması o şeyin iyi olduğunu, yasaklamış olması da onun kötü olduğunu gösterir. Allah Teâlâ aynı şeyi hem emredip hem yasakladığı zaman

¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/232.

¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/232-233.

ise sanki o şey aynı anda hem iyi hem de kötü gibi olur. Halbuki bir şeyin bizâtihi hem iyi hem de kötü olması muhâldir.¹⁷

Cessâs aktardığımız bu gerekçelerden dolayı vakti gelmeden önce emrin neshedilemeyeceğini bildirdikten sonra, emredilen fiilin yapıldıktan veya yapılmaya imkân bulunduktan sonra neshedilmesinin câiz olduğunu ifade etmiştir. Nitekim ona göre böyle bir durumda, bu emrin, yerine getirilmesi mümkün olduğu andan neshedildiği ana kadar farz kılındığı, bu vakitten sonra artık o fiilin yapılmasının istenmediği anlaşılır.¹⁸

Cessâs'a göre emir lafızlarında nesih ancak, aynı hitapta emirle birlikte neshin de şart koşulması câiz olacak şekilde gelebilir. Mesela “*Şu vakte kadar Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılın, sonra Kâbe'ye doğru kılın*” demek gibi. Ancak emirle birlikte neshin şart koşulmasının mümkün olmadığı emirlerde ise nesih hiçbir şekilde câri olamaz. Mesela Allah Teâlâ'nın “*Size öğle namazını farz kılmıştım, şimdi de aynı öğle namazını yasaklıyorum*” demesi mümkün değildir.¹⁹

Görüldüğü üzere Cessâs emrin vakti gelmeden önce neshedilemeyeceğine dair teorisini bu şekilde açıklamıştır. Ancak, Allah Teâlâ'nın emrettiği bazı hükümleri o emirler yerine getirilmeden değiştirdiği bilinmektedir. Mesela miraçta namazın önce elli vakit olarak farz kılınıp, daha sonra beş vakte düşürüldüğüne dair rivâyetler vardır. Yine bilindiği üzere Allah Teâlâ Hz. İbrahim'e oğlu İsmail'i boğazlamasını emretmiş, ancak fiilin vakti gelmeden önce emir neshedilmiştir. Cessâs bu rivâyetleri de farklı şekilde yorumlamıştır. Ona göre namazın önce elli vakit olup beşe indirilmesi meselesinde Rasûlullah en baştan beri muhayyerdi. Çünkü kendisine bir şeyin emredildiği kişinin, o emir konusunda muhayyer bırakılması mümkündür. Yine ona göre Allah'ın emrettiği şey kulların yararına olan şey olsa da, burada muhayyer bırakıldığı şeyin her ikisinde de kulların yararı söz konusu olabilir. Böylece Rasûlullah hangisini seçerse seçsin kulların yararı gerçekleşecektir. Kısacası Cessâs'a göre namazın kaç vakit olacağı meselesinde

¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/233-235.

¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/237-238.

¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/235-236.

Rasûlullah'a, Allah'ın kulların maslahatlarına uygun olarak belirlediği seçeneklerden birisini seçme hakkı tanınmıştır. Bu yüzden burada, vakti gelmeden önce emrin neshedilmesi gibi bir durumdan bahsedilemez. Hz. İbrahim'e oğlunu boğazlamasının emredilmesi meselesine gelince, Cessâs'a göre Allah Teâlâ Hz. İbrahim'e, o fiili o vakitte yapmasını, her türlü engelin ortadan kalkması ve onu yapmaya imkân bulması şartıyla emretmiştir. Bu şekilde şart koşulan emirlerde ise nesih câizdir. Ayrıca ilgili âyetin tefsîrini yaparken âlimlerin, Hz. İbrahim'in bıçağı Hz. İsmail'in boğazına sürmesine rağmen bıçağın kesmediğini ifade etmeleri de, Hz. İbrahim'in emri yerine getirme hususunda elinden geleni yaptığına, yani emri yapmaya imkân bulduğuna delildir.²⁰

D. Mensûhun İhbârî Olmaması

Haber bildiren (ihbârî)²¹ nasslar hüküm içermedikleri için böyle nasslarda tilâvet-hüküm ayrımının yerine haberin tilâveti ve ifade ettiği mana şeklinde bir ayrım söz konusu olmaktadır. İşte bu sebepten dolayı Cessâs, haber bildiren âyet ve hadislerin neshinin câiz olup olmadığını açıklarken, öncelikle ihbârî nassların neshinin iki boyutu olduğunu ifade etmiştir. *Birincisi*, bunları haber veren kişinin verdiği haberin manasına dair itikâdımızın neshedilmesidir. *İkincisi* ise onu ezberleme ve koruma mecburiyetinin kalkıp tilâvetinin neshedilmesidir. İşte Cessâs'a göre ihbârî nasslarda nesih ancak ikinci durumda gerçekleşebilir. Bu ise Allah Teâlâ'nın, bu nassların tilâvetini terk etmemizi emretmesi ve dolayısıyla üzerinden uzun zaman geçtiği için bunların unutulup yok olması şeklinde olur. Nitekim pek çok peygambere indirilen kitaplar ve suhuf bu yolla ortadan kalkmış ve önceki kitapların tilâveti böyle neshedilmiştir.²²

²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/243-247.

²¹ Arapça'da cümle, yüklendiği anlama göre inşâî ve ihbârî cümle şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. İnşâî cümle, neticesi itibariyle hakkında doğru ya da yanlış hükmü verilmesi mümkün olmayan cümlelerdir. Emir, nehiy, istifham, temennî, nidâ, medih-zemm (övgü-yergi), kase (yemin), taaccüb (şaşıрма) ve recâ (ümit) bildiren cümleler böyledir. Haberî veya ihbârî cümle ise, neticesi itibariyle hakkında doğru veya yanlış yargısına varılması mümkün olan cümlelerdir.

²² Cessâs, *el-Fusûl*, II/205.

Haberlerin neshinin câiz olmadığını ifade ederken Cessâs, tilâvetlerinin değil bizzat haberlerin bildirdiği şeylerin ve anlamlarının doğru olduğuna dair itikâdımızın neshedilip değiştirilemeyeceğini kastetmiştir. Çünkü eğer bu câiz olsaydı, Allah'ın haber verdiği şeyin doğru olmaması gibi bir ihtimal söz konusu olurdu. Halbuki Allah'ın bildirdiği haberler kullar için bağlayıcıdır ve her zaman doğrudur. Bu haberlerin yanlış olması veya Allah'ın yalan haber vermesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Öyleyse Allah'ın bildirdiği haberler zaman ve durumların değişmesiyle değişmez. Dolayısıyla da bunların manalarının ve doğru olduklarına dair inancımızın neshedilmesi de câiz değildir.²³

Cessâs, Allah ve Rasûlü'nden gelen haberlere olan itikâdın neshini câiz görmediği gibi, aynı şekilde o haberlerin gerektirdiği şeylerin hilafına inanmanın da mümkün olamayacağını söyler. Mesela Allah'ın emrettiği ibâdetler ve o ibâdetlerin yerleşmiş hükümlerinin geçmiş zamanda sâbit olduğuna da sonsuza kadar inanmak gerekir ve bunlara dair itikâdımızın neshedilmesi câiz değildir.²⁴ Ona göre Allah'tan ve peygamberden gelen haberlerin manasına itikâd konusunda neshi câiz görenler Allah'ı “*bedâ*” ile vasıflandırmış olurlar. Çünkü haberlerin manası neshedilirse sanki Allah'ın önceden bilmediği bir şey, sonradan ortaya çıkmış gibi olur.²⁵

Cessâs'a göre aklın vâcip ve mümtenî gördüğü şeyler gibi, ihbârî âyet ve hadislerde de tek bir hitapla iki farklı zaman için iki farklı şeye inanmayı emretmek mümkün olmadığı için bunların neshi câiz değildir. Mesela “*Tevhidin ve peygamberleri tasdik etmenin doğruluğuna şu vakte kadar inanın, süre dolunca zıttına inanın*” demek nasıl câiz değilse aynı şekilde “*Şu haberime şu müddete kadar şu şekilde inanın. Süre*

²³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/205-206. Her ne kadar Allah Teâlâ: “*Allah dilediğini siler, dilediğini de sâbit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır*” (13. Ra'd, 39) buyurmuş olup buradaki “dilediği” lafzı umûm ifade etse de, Cessâs'a göre bu âyet Allah'ın dilerse haberleri de neshedebileceğine delil olamaz. Çünkü ona göre haberlerin manasının neshi, Allah'ın dilemesinin câiz olduğu şeylerden değildir. “Dilediği” lafzı haberleri kapsasa bile haberlerin manasını değil, sadece tilâvetini kapsar; haberlerin tilâvetinin neshi ise zaten câizdir (Cessâs, *el-Fusûl*, II/207).

²⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/206.

²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/207.

dolunca onun zıttına inanın” demek de câiz değildir. Fakat “*Şu vakte kadar namaz kılın ve oruç tutun; o vakitten sonra tutmayın ve kılmayın*” demesi mümkündür. Çünkü hükümlere teâlluk eden emirlerde nesih câizdir.²⁶

Serahsî de cumhûra göre haberlerin neshinin câiz olmadığını ifade ettikten sonra, onların bununla, haberlerin bildirdikleri anlamların ve haberi bildirenlerin (Allah ve Rasûlünün) bildirdikleri şeye olan itikâdın neshedilemeyeceğini kastettiklerini söylemiştir. Yine Serahsî bazı kimselerin gelecek zamana ait haberlerin neshedilebileceğini söylediklerini, ancak bunun doğru olmayıp gerek geçmiş, gerek şimdiki zaman ve gerekse gelecek zamandan haber veren ifadelerin neshedilmesinin câiz olmadığını söylemiştir. Çünkü bunların neshedilmesini kabul etmek, bunları haber verenlerin yalan söylemesinin muhtemel olduğu anlamına gelecektir ki bu ihtimal Allah ve Rasûlü için düşünülemez. Ayrıca bu, Yahudilerin bahsettiği “*bedâ*”ya yol açacak olmasından dolayı da câiz değildir. Ancak Serahsî’ye göre de haberlerin unutturma yoluyla tilâvetlerinin neshedilmesi câizdir.²⁷

Cessâs ve Serahsî’nin bu açıklamalarına bakıldığında onlar, haberin manası ve tilâveti şeklinde bir ayırım yapıp, tilâvetinin neshedilmesinin câiz, manasının neshedilmesinin ise câiz olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak kanaatimizce, netice itibariyle bu, Kur’ân’da yer alıp haber bildiren hiçbir nassın neshe açık olmadığı anlamına gelir. Çünkü haberlerin tilâveti neshedildiye, bunlar unutturma yoluyla neshedildiği için, zaten bu haberler bize ulaşmamıştır. Bize tilâveti ulaşanlar ise tilâveti neshedilmemiş nasslar olmalarından dolayı ve geriye kalan “*mananın neshi*” ihtimali de kapalı olduğu için bunlarda neshin söz konusu olamayacağı anlaşılmaktadır.

Cessâs pek çok âyetin tefsirini yaparken, neshedildiğini söylediği, ancak haber cümlesi kalıbında görünen bazı âyetlerin aslında emir veya nehiy içerdiklerini ispat etmeye çalışmaktadır. Mesela “*Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye*

²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/206.

²⁷ Serahsî, II/59-60.

galip gelirler”²⁸ âyeti “*Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) bin kişi olursa, Allah’ın izniyle iki bin kişiye galip gelirler*”²⁹ âyeti tarafından neshedilmiştir. Cessâs bazılarının, içerisinde hüküm bildiren herhangi bir şey olmamasından dolayı bu âyetin nesih kabul etmeyeceğini söylediklerini, halbuki âyetin haber cümlesi kalıbında olmasına rağmen emir bildirdiğini ifade etmiştir. Şöyle ki, önceden savaşta bir kişinin on kişiye karşı mukâvemet gösterme hususunda sabır göstermeleri ve onlarla savaşmaları farz kılınmıştı. Ancak daha sonra bu sorumluluk neshedilerek, bir kişinin iki kişiyle savaşma konusunda sabır göstermesi emredildi. Zira âyette “*Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti*” buyrulması da sorumlu oldukları bir hükmün varlığına delâlet etmektedir. İşte Cessâs’a göre burada, yerine getirmeleri istenen önceki sorumluluğun bir kısmı ortadan kaldırıldığı için, nesih durumu mevcuttur.³⁰ Cessâs’ın bu âyetin ihbârî değil, inşâî olduğunu ispat etme çabası bize, onun Kur’ân’da yer alan ve haber ifade eden âyetlerin neshedilmesinin câiz olmadığı görüşünde olduğunu göstermektedir.

E. Hükümlerin Birbirine Zıt Olması

Cessâs öncelikle neshin söz konusu olabilmesi için birbirine zıt iki hükmün var olması gerektiğini ifade eder. Başka bir deyişle, tek bir kimsenin aynı anda ikisini birden uygulamasının, ikisiyle de ibâdet etmesinin ve sorumlu tutulmasının mümkün olmadığı hükümlerin var olması durumunda nesih gündeme gelir. Cessâs “*nâsîh ve mensûhun tek bir işte, tek bir zamanda ve tek bir kişi için ictimâ’ının yani aynı anda bir arada bulunmalarının imkânsız olduğunu*” söylemektedir. Ancak ona göre, bir hüküm kendisinden önce gelen başka bir hükümle aynı anda bir arada bulunabiliyorsa, o zaman nesih söz konusu olmaz. Nitekim bir kimse bu hükümlerden ikisiyle de aynı anda sorumlu tutulabilir. İşte aynı anda bir arada uygulanması mümkün olan böyle hükümlerde, biri diğerinden sonra geldiği zaman, aralarında bir zıtlık söz konusu

²⁸ 8.Enfâl, 65.

²⁹ 8.Enfâl, 66.

³⁰ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, IV/256-257.

olmadığı için, nesihten söz edilemez. Mesela namaz ve oruç aynı anda emredildiği zaman birinin diğerini neshetmesi gerekmediği gibi, biri diğerinden sonra geldiği zaman da birinin diğerini neshetmesi gerekmez. Çünkü bu iki hüküm arasında bir zıtlık yoktur ve bir kişi aynı anda bu iki farklı ibâdetle sorumlu tutulabilir.³¹

Cessâs birbirine zıt olan iki hükmün var olması durumunda neshin gerçekleşeceğini ifade ettikten sonra, bunların tarihleri biliniyorsa bu ikisinden tarihi sonra olanın öncekinin nâsihi olacağını bildirmektedir. Cessâs, ashâbın en yeni olana tâbi olduklarına dair İbn Abbas'ın rivâyetini hatırlatarak zıt hükümlerin söz konusu olması durumunda, sonra gelen hükümlerin geçerli olacağını söylemektedir.³²

Cessâs, aynı anda ikisinin birden uygulanmasının mümkün olmadığı hükümlere ve bunlarda neshin nasıl gerçekleştiğine dair bazı örnekler vermiştir. Mesela, Ehl-i Kitâb hakkındaki “*Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver ister onlardan yüz çevir*”³³ âyetinin hükmü yerleştikten sonra Allah Teâlâ'nın “*Aralarında, Allah'ın indirdiği ile hükmet*”³⁴ buyurmasıyla, bu âyet daha önce zikredilen muhayyerliği neshetmiştir. Görüldüğü gibi bu iki hükmün aynı anda geçerli olması mümkün değildir. Çünkü böyle olursa ona göre, bir kişi bir konuda aynı anda hem muhayyer bırakılmış hem de onu yapmakla sorumlu tutulmuş olur. Bunun gerçekleşmesi ise imkânsızdır.³⁵

Ancak birbirine zıt olmayan hükümlerde de neshin gerçekleştiğini söyleyenlerin bulunduğunu bildiren Cessâs, bunların bunu nesih olarak adlandırmalarının hakikî değil mecâzî bir adlandırma olduğunu ifade etmiştir. Çünkü böyle durumlarda, önceki hükmün neshedildiği doğru olmakla beraber nâsih tam olarak sonraki hüküm değildir. Önceki hüküm, süresi sona erdiği için neshedilmiştir ve onun yerine o ikinci hüküm gelmiştir. Fakat görünüş itibarıyla ikinci hüküm birinci hükümden sonra geldiği için onu

³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/274-275.

³² Cessâs, *el-Fusûl*, II/275.

³³ 5.Mâide, 42.

³⁴ 5.Mâide, 49.

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/278. Âyetlerin tefsirleri için bkz. *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV/87-88.

neshetmiş gibi görünmektedir. İşte Cessâs, böyle durumlarda, bunun nesih olarak adlandırılmasının hakikî olamayacağını ifade etmek istemiştir.³⁶

Cessâs neshin mecâzen nesih olarak adlandırıldığı durumlara pek çok misal getirmiştir. Mesela İbn Abbas “*Kadınlarınızdan fuhuş (zinâ) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin. İçinizden fuhuş yapan her iki tarafa eziyet edin; eğer tövbe eder, uslanırlarsa artık onlara ceza verip eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden ve çok esirgeyendir*”³⁷ âyetinin “*Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüzer değnek vurun*”³⁸ âyeti ile mensûh olduğunu söylemiştir. Ancak Cessâs’a göre onun, bunu nesih olarak adlandırması hakiki bir adlandırma olamaz. Çünkü burada birbirine zıt iki hüküm olmadığı için, aslında bu iki hüküm aynı anda uygulanabilirdi. Yani değnek cezasının uygulanması, önceki hükümde yer alan hapis ve dille eziyet cezalarının uygulanmasına engel teşkil etmeyeceği için, muhsan olmayanlar için zinâ cezası hem hapis, hem eziyet hem de değnek olabilirdi. Öyleyse sonra gelen değnek cezası hükmünün önceki hapis ve dille eziyeti neshetmesi, ortada birbirine zıt iki hüküm olmamasından dolayı, hakikî bir nesih değildir. Ancak Cessâs burada yine de bir nesih söz edilebileceğini ifade etmiştir. Çünkü burada nassa yapılan bir ziyâde söz konusudur. Nassa yapılan ziyâde ise Hanefîler’e göre nesih sayılmaktadır.³⁹

Cessâs’a göre muhsan zânînin cezası ise kesin olarak Rasûlullah’ın muhsana recm gerekeceğine dair Sünneti’yle mensûhtur. Nitekim Rasûlullah’ın “*Benden alın! Allah onlar için bir yol açmıştır*” kavli de buna delildir. Bu sözüyle Rasûlullah “*Ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar*” âyetindeki yolu kastetmektedir. Devamında ise Rasûlullah: “*Bekar bekarla zinâ ederse yüz değnek ve*

³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/275.

³⁷ 4.Nisâ, 15-16.

³⁸ 24. Nûr, 2.

³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/275-276.

bir yıl sürgün, evli evliyle zinâ ederse yüz değnek ve recm”⁴⁰ diyerek, hapis ve dille eziyet cezasının ortadan kalktığını bildirmiştir. Görüldüğü üzere burada, önceki hükümle sonraki hüküm arasında bir zıtlık söz konusudur. Yani hapis ve dille eziyet cezalarıyla recmin aynı anda tek kişiye uygulanması mümkün değildir. Zira önce recm uygulanacak olsa hapis ve dille eziyet cezalarını uygulamaya imkân kalmaz. Önce hapis ve eziyet cezası uygulanacak olsa, bu sefer de âyette “... o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin” denildiği için kişiye önce hapis ve dille eziyet cezalarının uygulanıp arkasından recm edilmesi de düşünülemez. Çünkü böyle olduğu zaman âyetteki “ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar” emri yerine getirilmemiş olur.⁴¹ İşte bu gerekçelerden dolayı muhsan zâninin cezasında önceki hükümle recm aynı anda uygulanamayacağı için, burada hakiki anlamda bir nesih mevcuttur. Fakat muhsan olmayan zâninin cezasına dair meydana gelen nesih, mecâzî bir nesihdir.

Cessâs, mecâzî nesih ile ilgili başka örnekler de sunmaktadır. Mesela, vasiyet âyetinin miras âyetiyle neshedilmesi de mecâzendir. Çünkü bir kişinin hem vasiyet hem de miras alması imkânsız olmadığı için iki hüküm arasında bir uyuşmazlık yoktur. Aslında burada önce vasiyet hükmü neshedilmiş, arkasından da miras hükmü konulmuş olduğu için öncekiler bunu nesih olarak adlandırmışlardır. Halbuki Cessâs’a göre, ikinci hüküm hakikî anlamda nâsîh değildir. Bu yüzden onların bu adlandırmaları mecâzîdir. Yine ona göre, aynı şekilde, Rasûlullah’ın önce âşûra orucunu emredip, sonra onu Ramazan orucuyla neshettiğinin söylenmesi, zekâtın kendisinden önce farz olan her türlü sadakayı neshettiğinin, kurbanın da kendisinden önce farz olan her türlü hayvan kesimini neshettiğinin söylenmesi mecâzîdir.⁴²

Bu bağlamda Cessâs’ın birbirine zıt olmayan hükümler arasında gerçekleşen neshi “*mecâzî nesih*” olarak adlandırması, neshin ancak birbirine zıt hükümler arasında

⁴⁰ Müslim, 650 (Kitâbu’l-Hudûd 12, hadis no. 4414); Ebû Dâvûd, 1006 (Kitâbu’l-Hudûd 23, hadis no. 4415); Tirmizî, IV/41 (Kitâbu’l-Hudûd 8, hadis no. 1434).

⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/276-277.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, II/277.

gerçekleşeceğine dair verdiği kurala muhâlefet etmemek adına ara bir çözüm yolu arayışı içerisinde olmasının bir sonucu olarak görülebilir.

F. Hükümdeki Zaman Lafızlarının Neshe Uygun Olması

Cessâs, Allah ve Rasûlü’nden gelen hükümlerin zamana delâleti açısından üç türlü olabileceğini söylemektedir:

- 1) Kendisine hem te’bîd lafzı (ebedilik ifade eden bir lafız) bitişmemiş hem de muvakkat (vakti sınırlı) olmayan hükümler
- 2) Kendisine te’bîd lafzı bitişmemiş ancak muvakkat olan hükümler
- 3) Kendisine te’bîd lafzı bitişmiş hükümler.⁴³

Birinci gruptakiler “*Namaz kılın*”, “*Oruç tutun*” gibi hükümler olup, belirli bir vakitle sınırlandırılmadıkları için bunların neshi câizdir. Bu yüzden bu gibi haberler Rasûlullah zamanındaki mükelleflere ulaştığında onların, Rasûlullah hayatta olduğu müddetçe bu tür nassların hükmünün neshedilebileceğine inanmaları gerekir. Ancak bunlar neshedilmeden önce Rasûlullah vefât ederse, artık bunların hükmü sonsuza kadar kalır. Çünkü Rasûlullah’ın vefâtından sonra nesih câiz değildir.⁴⁴

Cessâs’a göre, ikinci ve üçüncü kısım hükümlerin neshi ise câiz değildir. İkinci gruptaki kendisine te’bîd lafzı bitişmemiş, ancak belirli bir vaktin bitişmesiyle muvakkat olan hükümler “*Bu sene her gün namaz kılın*” ya da “*Önümüzdeki ramazan ayında oruç tutun*” gibi hükümlerdir ve bunlarda neshin gerçekleşmesi câiz değildir. Çünkü buralarda Allah Teâlâ emrettiği o fiili zaten belirli bir süre ile sınırlandırmıştır. Bu gibi emirler zaman açısından umûmîlik ifade etmedikleri için neshedilmeleri câiz değildir.

Aynı şekilde “*Şunu sonsuza kadar yapın ve sizden sonrakiler de kıyamet kopuncaya kadar yapsın*” gibi kendisine ebediyet ifade eden lafızların bitiştiği hükümlerde de nesih câiz değildir. Çünkü bu hükümlerin sonsuza kadar kalmasına inanmamız gerektiği lafızların delâletinden açıkça anlaşılmaktadır ve bu yüzden bunların

⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/208-209.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/209.

sadece belirli bir vakte kadar kalacağını, sonra ortadan kalkacağını düşünmemiz söz konusu olamaz. Zira ona göre, bunun câiz olduğunu söylemek, ebediyet ifade eden bu gibi sözlerin delâletinin ortadan kalkmasına yol açar. Böylece o lafızların hükümde yer almasının bir anlamı kalmaz. Halbuki Allah Teâlâ'nın gereksiz bir söz söylemesi tahayyül edilemeyeceği için, sonsuza kadar kalacağını ifade ettiği bir hükmü de neshetmeyeceği kesindir.⁴⁵

II. NESHİ TESPİT YOLLARI

Birbirine zıt veya birbiriyle çelişkili iki hükmün var olması ve bu hükümlerin uzlaştırılamaması durumunda usûl-i fikhın en önemli meselelerinden biri olan “*teârudu'l-edille*” meselesi gündeme gelmektedir. Usûlcüler deliller arasındaki bu teâruzu gidermek amacıyla bazı metotlar geliştirmişlerdir. Lafızların delâletleri yoluyla deliller arasında tercihe gitme vb. kuralların yanı sıra nâsih ve mensûhu tespit edip neshi ortaya çıkarma da bu metotlardan bir tanesidir. Cessâs, delillerin teâruz etmesi durumunda nesihten bahsedilebileceğini ifade ettikten sonra, delillerden hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğunu tespit etmek gerektiğini söylemiştir. Bunun için ise öncelikle iki hükmün tarihleri tespit edilmeye ve nâsih hükme delil bulunmaya çalışılır. Cessâs'a göre nâsih ve mensûhu tespit etmek için bakılacak temel deliller Kur'ân, Sünnet, icmâ' ve sahâbeden gelen nakillerdir. Bu deliller bulunmadığı zaman ise usûl kuralları devreye girer.⁴⁶

A. Kur'ân ve Sünnet

Cessâs neshi tespit edebilmek için öncelikle müracaat edilmesi gereken kaynakların Kur'ân-ı Kerîm ve Rasûlullah'ın Sünnet'i olduğunu ifade etmiştir. Kur'ân ve Sünnet'ten neshi tespit edebilmenin ise birkaç yolu vardır. Özellikle Kur'ân'da ve kavli sünnette zikredilen bazı lafızlar sayesinde hükümlerin tarihlerini, hangi nassın önce hangisinin sonra geldiğini ve dolayısıyla da neshi tespit edebiliriz. Cessâs Kur'ân ve

⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/209-210.

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/273, 292.

Sünnet'ten neshi tespit etme yollarının neler olduğunu zikrettikten sonra bunlara dair pek çok örnek de sunmuştur.⁴⁷

Cessâs'a göre Kur'ân ve Sünnet'te neshi ve hükümlerin tarihlerini tespit etme yollarını ve Cessâs'ın bunlara verdiği örnekleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Neshi Gösteren Açık Bir İfadenin Varlığı

Cessâs, nâsîh ve mensûhun tek bir hitapta (aynı anda ve aynı nassta) beraber zikredilmesi ve bunlardan hangisinin önce hangisinin sonra olduğuna, yani hükümlerin tarihlerine işaret eden sarfî bir lafzın bulunması durumunu, neshi tespit etmeyi sağlayan unsurların başında görmektedir. Böyle bir lafzı gören kimse sonra gelenin nâsîh, öncekinin ise mensûh olduğunu kolayca anlayabilmektedir.⁴⁸

Bunun Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok örneği vardır. Cessâs bu tür lafızlara şu âyetleri örnek vermiştir:⁴⁹

- Allah Teâlâ önce *“Birtakım kendini bilmez insanlar, ‘Müslümanları yönelmekte oldukları kiblede çeviren nedir?’ diyecekler”*⁵⁰ dedikten sonra iki âyet sonrasında, *“Elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir”*⁵¹ buyurmuştur. Bu âyetleri beraber değerlendirdiğimiz zaman, her iki âyette geçen ifadelerden, önceden Müslümanların başka bir kiblelerinin olduğunu, sonradan ise Mescid-i Haram'a doğru namaz kılmakla emrolunduklarını rahatça anlayabiliriz. Görüldüğü üzere bu örnekte, hükümlerden hangisinin önce, hangisinin sonra nâzil olduğunu bizzat âyetlerdeki ifadelerden tespit edebilmekteyiz.

- Allah Teâlâ *“Ey imân edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, konuşmanızdan önce bir sadaka verin”*⁵² dedikten sonra, *“Baş başa konuşmanızdan*

⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/282-291.

⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/282.

⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/282-284.

⁵⁰ 2.Bakara, 142.

⁵¹ 2.Bakara, 144.

⁵² 58.Mucâdele, 12.

önce sadaka vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da, sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin"⁵³ ifadelerinden, Rasûlullah ile özel olarak görüşmek için önceleri sadaka vermek gerektiği, ancak sonradan bu hükmün kaldırıldığı, yani hükümlerden hangisinin önce hangisinin sonra nâzil olduğu anlaşılabilir. Böylece hükümlerin tarihi tespit edilip, nâsîh ve mensûhlar birbirinden ayırt edilebilmektedir.

- Kendisinden önceki âyeti nesheden "Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) bin kişi olursa, Allah'ın izniyle iki bin kişiye galip gelirler"⁵⁴ âyetinin başındaki "Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi" ifadesinden önceki hükmün hafifletildiği açıkça anlaşılmaktadır.

- Allah Teâlâ "(Ey Muhammed!) Şüphesiz Rabbin, senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını ve üçte birini ibâdetle geçirdiğini biliyor. Beraberinde bulunanlardan bir topluluk da böyle yapıyor" buyurduktan sonra aynı âyetin devamında "Sizin buna (gecenin tümünde yahut çoğunda ibâdete) gücünüzün yetmeyeceğini bildi de sizi bağışladı (yükünüzü hafifletti.) Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Allah, içinizde hastaların bulunacağını, bir kısmınızın Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde dolaşacağını, diğer bir kısmınızın ise Allah yolunda çarpışacağını bilmektedir"⁵⁵ şeklinde bir ifade zikrederek hafifletmeye gittiğini bildirmiştir.

- Allah Teâlâ "Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti"⁵⁶ buyurarak önceki hükmü kolaylaştırıp hafiflettiğini bildirmiştir. Cessâs'a göre bu ifadede, orucu bozan fiilleri işlemenin önceden ramazan gecelerinde de yasak oluşunun neshedildiği anlaşılmaktadır.⁵⁷

⁵³ 58.Mucâdele, 13.

⁵⁴ 8.Enfâl, 66.

⁵⁵ 73.Müzzemmil, 20.

⁵⁶ 2.Bakara, 187.

⁵⁷ Örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/282-284.

İşte verilen bu örneklerde, hangi hükmün nâsîh, hangisinin mensûh olduğu âyetlerde geçen açık ifadeler sayesinde kolayca tespit edilebilmektedir. Aynı şekilde Rasûlullah'ın sözlerinde de nesih açık bir şekilde zikredilmişse ve bizzat Rasûlullah tarafından önceki hükmün neshedildiği bildirilmişse, bu gibi ifadelerden nesih kolayca tespit edilebileceğini söyleyen Cessâs, kavfî sünnetle neshe Rasûlullah'ın şu hadislerini örnek vermiştir:⁵⁸

- *“Sizi kabir ziyaretinden men etmişim. Artık kabirleri ziyaret edebilirsiniz.”*⁵⁹

- *“Deri kaplarda saklananlar hariç sizleri hurma şırası içmekten men etmişim. Bundan böyle bütün kaplardan içebilirsiniz. Ancak sarhoşluk verecek şekilde şarap haline gelmişse yine de içmeyin.”*⁶⁰

- *“Kurban etlerini üç günden fazla tutmaktan sizleri men etmişim. Artık onu yiyin ve biriktirin.”*⁶¹

2. Hükümlerin Tarihini Anlamaya Yarayan Bir Karîne Bulunması

Cessâs'a göre, nâsîh ve mensûh hükümlerin birlikte zikredilmediği naslarda nesih, birbirine zıt olup uzlaştırılamayan iki hükümden birinin diğerinden sonra geldiğine delâlet eden bazı karînelere vasıtasıyla tespit edilebilir. Böylece bu hükümlerden sonra gelenin öncekini neshettiği kabul edilir.⁶² Cessâs'ın, neshedildiği bu yolla tespit edilen hükümlere verdiği örneklerden bazıları şunlardır:⁶³

⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/283-284.

⁵⁹ Müslim, 342 (Kitâbu'l-Cenâiz 106, hadis no. 2260); Ebû Dâvûd, 560 (Kitâbu'l-Eşribe 7, hadis no. 3697); Nesâî, IV/89 (Kitâbu'l-Cenâiz 100).

⁶⁰ İbn Mâce, II/259 (Kitâbu'l-Eşribe 14, hadis no. 3448, 3449); Nesâî, VIII/310-312 (Kitâbu'l-Eşribe 40).

⁶¹ Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Himyerî (h.179/m.795), *el-Muvatta'* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1997, I/622 (Kitâbu'd-Dahâyâ 4, hadis no. 1392, 1393); Dârimî, I/508 (Kitâbu'l-Edâhî 6, hadis no. 1892). Diğer örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/283-284.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, II/285.

⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/285-287.

- Tevbe sûresinde “*Haram aylar çıkınca Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün*”⁶⁴ denmiş, aynı âyetin devamında da “*Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın*” buyrulurken müşriklerin imân etmeleri durumunda serbest bırakılmaları söylenmiştir. Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerîm’in en son nâzil olan sûresi Tevbe sûresidir. Öyleyse Cessâs’a göre, bu karîneden yola çıkarak, Tevbe sûresindeki bu âyetin, fidye ile ilgili “*Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin*”⁶⁵ âyetini neshetmesi gerektiği sonucu çıkarılır.

- Rivâyet edildiğine göre Rasûlullah “*Namazı serine bırakın. Çünkü sıcağın şiddeti, cehennem hararetinin yayılmasındandır*”⁶⁶ buyurmuşlardır. Habbâb ise secdeye eğilince ellerinin ve alınlarının yanmasından dolayı, Rasûlullah’a taşların sıcaklığından şikâyet ettiklerini ancak Rasûlullah’ın bu şikâyetlerini kabul etmediğini söylemiştir. Bu haber, aşırı sıcaklarda öğle namazını geç vakte erteleme daha sonra gelen bir emir olduğunu gösteren bir karîne olmaktadır. İşte Cessâs bu karîne sayesinde, namazı tehir etme emrinin, Habbâb’ın bahsettiği olaydan sonra geldiğinin anlaşılacağını ifade etmiştir. Buna göre, Rasûlullah ilk zamanlarda namazı öğle sıcağında kılmayı emretmiş, ancak bahsettiğimiz bu hadislerle önceki emir neshedilmiştir.⁶⁷

3. Nassın Delâleti

Cessâs’a göre, birbirine zıt iki hükümden birinin diğerinden sonra gelip öncekini neshettiği, o hükümü kapsayan nassın lafızlarındaki delâlet (delâlet-i nass/fahve’l-hitâb) yoluyla da tespit edilebilir.

⁶⁴ 9.Tevbe, 5.

⁶⁵ 47. Muhammed, 4.

⁶⁶ Buhârî, I/135-136 (Kitâbu’l-Mevâkît 9, 10). Ayrıca benzer hadisler için bkz. Müslim, 220 (Kitâbu’l-Mesâcid 181, hadis no. 1397); İbn Mâce, I/122 (Kitâbu’s-Salât 4, hadis no. 662, 663); Ebû Dâvûd, 103-104 (Kitâbu’s-Salât 4, hadis no. 401, 402); Tirmizî, I/295-298 (Kitâbu’l-Mevâkît 119, hadis no. 157, 158).

⁶⁷ Örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/285-287.

Cessâs'ın neshin bu yöntemle tespitine verdiği örneklerden biri “*Kısâs ancak kılıçladır*”⁶⁸ hadisidir. Cessâs'a göre sırf bu hadisteki lafızlardan yola çıkılarak, bu hadis söylenmeden önce de kısâs diye bir hükmün var olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca bu hadiste kısâsın ancak kılıçla olabileceği şeklinde bir kayıt olduğuna göre bu bize, hiçbir kayıt koymaksızın mutlak olarak kısâsın farz olduğunu bildiren “*Öldürülenler hakkında size kısâs farz kılındı*”⁶⁹ âyetinin, hadisten önce var olduğunu göstermektedir. Öyleyse Cessâs'a göre, kısâsın ancak kılıçla gerçekleştirilebileceğine delâlet eden ve bu kayıttan dolayı âyetin hükmüne tezât teşkil eden bu hadis âyetten sonra gelerek, onun hükmünü ortadan kaldırmıştır. Bu yüzden sırf âyete bakılarak, kısâsın her türlü öldürücü aletle uygulanabileceği söylenemez.⁷⁰

4. Rasûlullah'ın Uygulamaları

Cessâs'a göre nesih, Rasûlullah'ın önceki uygulamasını başka bir uygulama ile terk etmesi veya önceki bir kavlini yeni bir fiili ile kaldırması şeklinde de cereyan edebilir. Fiilî sünnetle nesih için Cessâs şu örnekleri zikretmiş ve Rasûlullah'ın önceki sözüne veya uygulamasına aykırı olan sonraki uygulamalarından yola çıkarak, önceki hükümlerin neshedilmiş olduğunun tespit edilebileceğini ifade etmiştir.⁷¹

- Rivâyet edildiğine göre Rasûlullah “*Bir kimse içki içtiğinde ona değnek vurun. Tekrar içerse ona yine değnek vurun. Sonra üçüncü defa tekrarlarsa yine vurun. Dördüncü defa içki içtiğinde ise onu öldürün*”⁷² buyurmuştur. Ancak daha sonra Rasûlullah'a dördüncü kez içki içen birinin getirildiği, Rasûlullah'ın ise onu öldürmediği rivâyet edilmiştir.⁷³ Öyleyse onun bu uygulaması, dördüncü kez içki içen kimsenin öldürülmesine dair önceki emrini neshetmiştir.

⁶⁸ İbn Mâce, II/108 (Kitâbu'd-Diyât 25, hadis no. 2699, 2700).

⁶⁹ 2.Bakara, 178.

⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/287-288.

⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/284-285.

⁷² Ebû Dâvûd, 1023 (Kitâbu'l-Hudûd 36, hadis no. 4482, 4484).

⁷³ Buhârî, VIII/14 (Kitâbu'l-Hudûd 4); Ebû Dâvûd, 1024 (Kitâbu'l-Hudûd 36, hadis no. 4485); Tirmizî, IV/48 (Kitâbu'l-Hudûd 15, hadis no. 1444).

- Rasûlullah “*Ateşin dokunduğu şeyleri yediğinizde abdest alın*”⁷⁴ buyurmuştur. Ancak Rasûlullah’ın et yediği ve yeni bir abdest almadan namaz kıldığı⁷⁵ bilinmektedir. Öyleyse Rasûlullah’ın bu fiilî sünnetiyle önceki kavli neshedilmiştir.⁷⁶

B. İcmâ’

Cessâs, usûle dair kaleme aldığı eserinin pek çok yerinde görüşlerine atıfta bulunduğu İsâ b. Ebân (h.220/m.835)’ın icmâ’ ile neshe istidlâlde bulunma konusundan bahsettiğini söylemiş ve bizzat kendi görüşlerini de onun bu konudaki sözlerini aktararak açıklama suretiyle vermiştir.⁷⁷

Bilindiği üzere İsâ b. Ebân’ın usûle dair eserleri günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak Hanefî usûlünün ve özellikle de Cessâs’ın görüşlerinin oluşumunda onun etkisi ciddi anlamda hissedilmektedir. Nitekim İsâ b. Ebân’ın usûle dair görüşlerini çoğunlukla Cessâs sayesinde öğrenmekteyiz. Bu bakımdan Cessâs’ın, İsâ b. Ebân’ın bu konudaki görüşlerini aktarmış olmasının, büyük bir önemi hâiz olduğunu düşünmekteyiz.

Cessâs, İsâ b. Ebân’ın icmâ’ın nâsih ve mensûhu tespit edebilmek açısından bir delil olduğunu düşündüğünü haber vermiştir. İsâ b. Ebân’dan direkt aktardığını ifade ettiği şu sözler, onun görüşünü toplu olarak vermesi açısından önemlidir. Cessâs’ın aktardığına göre İsâ b. Ebân bu konuda şöyle söylemektedir:

“Birbiriyle çelişkili iki haber rivâyet edildiği zaman, insanlar hangisi üzerinde icmâ’ etmişlerse, o nâsihtir. Eğer insanlar ihtilâf etmişlerse, bu iki haber konusunda içtihad edilmesi ve bu haberlerden asıllara daha uygun olanının alınması câiz olur. Eğer bu haberlerin tarihleri biliniyorsa, bunların uzlaştırılma ihtimali yoksa sonra gelen öncekinin nâsihidir; uzlaştırılma ihtimali varsa, bu durumda içtihad edilmesi câizdir.

⁷⁴ Dârimî, I/196 (Kitâbu’t-Tahâra 51, hadis no. 727); Tirmizî, I/114-115 (Kitâbu’t-Tahâra 58, hadis no. 79); Nesâî, I/105-107 (Kitâbu’t-Tahâra 122).

⁷⁵ Mâlik, I/60 (Kitâbu’s-Salât 13, hadis no. 54); Dârimî, I/196 (Kitâbu’t-Tahâra 52, hadis no. 728), Müslim, 139 (Kitâbu’l-Hayz 91, hadis no. 790, 791); Tirmizî, I/116-117 (Kitâbu’t-Tahâra 59, hadis no. 80); Nesâî, I/107-108 (Kitâbu’t-Tahâra 123).

⁷⁶ Örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/284-285.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/290-296.

İnsanlar tarih bakımından önce gelenle amel ediyorlarsa -ki ilim ehline göre zâhir olan insanların amel ettiği, diğeri ise kendisiyle birkaç kişi hariç kimsenin amel etmediği zayıf bir delil olur- bu durumda bakılır; tarih bakımından önce gelenle amel edenler, tarihi sonra olanla da amel edilmesini câiz görüyorlarsa, burada içtihad câizdir. Tarihi sonra olanla amel edenleri kınıyorlarsa, müsta'mel olanın (amel edilmesi gerekenin) insanların amel ettikleri olduğu ortaya çıkar. Çünkü nesih sâbit olsaydı, insanlar tarih bakımından önce geleni bilmezlerdi ve bu hükmün farz oluşu nasıl açıkça ortaya çıkmışsa, neshedildiği de aynen o şekilde ortaya çıkardı ve bazıları hariç, hiç kimse buna aykırı amel etmezdi. Nitekim, kurban etlerinin yasak oluşu önceleri nasıl açık bir şekilde ortada idiyse, sonradan da mübâh kılındığı açıkça ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde kabir ziyaretinin, içerisine hurma şirasının bulunduğu kapların ve kadınlarla müt'a nikâhı kılınmasının mübâh kılınması da böyledir.”⁷⁸

Cessâs bunları aktardıktan sonra, İsâ b. Ebân'ın, bu sözlerini uzun uzun açıklamış, bir bakıma şerhini yapmıştır. Biz de Cessâs'ın yaptığı bu açıklamalar çerçevesinde, İsâ b. Ebân'ın ve dolayısıyla da Cessâs'ın icmâ' ile neshin delillendirilmesine dair görüşlerini sunmaya çalışacağız.

Cessâs, İsâ b. Ebân'ın “Birbirine zıt iki haber rivâyet edildiği zaman, insanlar hangisi üzerinde icmâ' etmişlerse, o haber diğerrinin nâsihadir”⁷⁹ sözünün, onun bu konudaki görüşünün özeti olabileceğini söylemiştir. Cessâs, onun bu sözü, icmâ'ın kesin olarak hüccet oluşundan yola çıkarak söylediğini ifade eder. Yani üzerinde icmâ' olan şey kesin olarak doğru olup ona zıt olan her türlü hüküm bu hükmün karşısında geçersiz olduğuna göre, o halde burada da icmâ'ın hükmü geçerli olur ve ona aykırı olan hiçbir hüküm kabul edilmez. Dolayısıyla önceki hüküm, icmâ' ile neshedilmiş olur.⁸⁰

Cessâs, İsâ b. Ebân'ın, üzerinde icmâ' olan haberlerle ilgili görüşünü değerlendirdikten sonra, devamında dile getirdiği hususları da tek tek açıklamıştır. Buna göre İsâ b. Ebân, üzerinde icmâ' olmayıp ihtilâf olan haberlerde içtihad edilmesinin câiz

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/291.

⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/290. إذا روي خبران متضادان و الناس على أحدهما فهو الناسخ للأخر.

⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/291-292.

olup, bu haberlerden asıllara daha uygun olanla amel edileceğini söylemiştir. Yani hangisinin nâsih hüküm olduğunun ortaya çıkarılması için bu hükmü asıllarla delillendirmek gerekmektedir. Ancak bu, tarih bakımından iki hükümden hangisinin önce, hangisinin sonra olduğunun bilinmemesi durumu için geçerlidir. Eğer hükümlerin tarihleri biliniyorsa ve bu iki hükmün uzlaştırılması mümkün değilse, tarihi sonra olan önce olanın nâsihi olur. Çünkü bu iki hüküm birbirlerine zıt hükümler oldukları için, birinin diğerini ortadan kaldırması gerekiyordu. Bu yüzden, kural olarak, sonra gelen hüküm öncekini ortadan kaldırmış oldu. Ancak bu iki hükmün uzlaştırılmasının mümkün olması durumunda ise neshe hükmetmeden önce içtihad yoluyla bir değerlendirme yapılır. Çünkü birbirine zıt hükümlerin hem neshe hem de uzlaştırılmaya ihtimalleri vardır. Uzlaştırılabilmeleri ihtimalinden dolayı neshin sâbit olması, nesih ihtimalinden dolayı da uzlaştırılmalarına hükmetmek câiz değildir. Çünkü bu ihtimallerden birisi diğerinden evla değildir. Böylece çözüm yolu, ya uzlaştırılmaları yoluyla bu iki hükmün birden sâbit kalması veyahut da neshin ispat edilmesi yoluyla hükümlerden sadece birinin sâbit kalması ve bu neshin asıllarla delillendirilmesi şıklarından birisi olacaktır.⁸¹

Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın "*İnsanlar tarih bakımından önce gelenle amel ediyorlarsa bakılır; tarih bakımından önce gelenle amel edenler, tarihi sonra olanla da amel edilmesini câiz görüyorlarsa, burada içtihad câizdir. Tarihi sonra olanla amel edenleri kınıyorlarsa, müsta'mel olanın insanların amel ettikleri olduğu ortaya çıkar*" sözünden kastını da oldukça ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Buna göre insanlar, tarihi önce olan hükümle amel etmelerine rağmen, başka insanların, tarihi sonra gelen diğer hükümle amel etmelerine olumlu bakıyorlarsa ortada bir nesih olmadığını anlarız. Durum böyle olduğu zaman, yani farklı insanların farklı hükümlerle amel etmeleri normal karşılandığında, bu iki haberden herhangi biriyle amel edilmesi konusunda içtihadın câiz olduğu anlaşılır. Ancak tarih bakımından önceki hükümle amel edenler, sonrakiyle amel edenleri kınıyorlarsa bir neshin söz konusu olduğu anlaşılır ve böyle bir durumda iki hükümden biriyle amel etmek de içtihada bağlı olamaz. Nitekim insanlar diğer hükümle

⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/292-293.

amel edilmesini kınadıklarına göre, buradan o hükmün neshedildiği anlaşılır. Yani mensûh hükümle amel ettikleri için insanlar onları kınamaktadırlar. Zaten o hükümlerden herhangi biriyle amel etme konusunda içtihad etmek câiz olsaydı, insanlar diğer hükümle amel ettikleri için diğerlerini kınamazlardı.⁸²

İsâ b. Ebân, insanların amel etme hususunda icmâ' ettikleri şeyin mensûh olmasının neredeyse imkânsız olduğunu da dile getirmiştir. Çünkü eğer bu hükmün mensûh olması söz konusu olsaydı, insanlar bu hükmün farz kılındığını nasıl açık bir şekilde biliyorlarsa neshedildiğini de kesin olarak bilirlerdi. Nitekim bir hükmün neshedilip, insanların bunu duymamış ve bilmiyor olmaları mümkün değildir. Çünkü herhangi bir hükmün neshedilmesi durumunda, Rasûlullah onun neshedildiğini mutlaka açıkça beyân eder ve onu tüm halka ilan ederdi. Yani insanların, bir hükmün var olduğundan habersiz olmaları nasıl mümkün değilse, aynı şekilde neshedilmiş olan bir hükümden habersiz kalmaları da tahayyül edilemez. Çünkü bu durum, insanların mensûh hükümle amel etmeleri sonucunu doğurur. Bu ise Rasûlullah'ın, Allah Teâlâ'nın kendisine yüklediği tebliğ görevini hakkıyla yerine getirmediği anlamına gelecektir. Elbette Rasûlullah hakkında böyle düşünemeyiz. Aksine, Rasûlullah'ın insanlara o hükmü açıkladığını, insanların da yeni gelen nâsîh hükmü nakletmeleri sonucunda o haberin halk arasında yayıldığını ve bundan neredeyse herkesin haberdar olması şeklinde bu haberin meşhur olduğunu düşünebiliriz. İşte insanların icmâ' edip amel ettikleri hükme bu kadar önem atfedilmesinin ve böyle bir hükmün mensûh olmasının düşünülememesinin sebebi budur. Cessâs İsâ b. Ebân'ın görüşlerinin değerlendirmesini bu şekilde yaptıktan sonra, bir hükmün nâsîh kabul edilebilmesi için, o konuda çok fazla kimseden nakil gelmesi gerektiğini ve bunun umûm belvâ durumuna benzediğini söylemiştir. Çünkü amel edebilmek için, hangi hükmün mensûh, hangisinin nâsîh olduğu herkes tarafından bilinmesi gereken bir durumdur.⁸³

Böylece Cessâs nâsîh ve mensûh hükümlerin tespit edilmesini sağlayan delillerden birinin de icmâ' olduğunu İsâ b. Ebân'ın görüşleri aracılığıyla ifade etmiştir.

⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, II/293-294.

⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/294-296.

Ancak Cessâs, bunu söylerken, icmâ'ın hakiki bir nâsih olduğunu kastetmediklerini de özellikle belirtmiştir. Çünkü bilindiği üzere icmâ'ın hükmü, ancak Rasûlullah'ın vefâtından sonra sâbit olur. Yani Rasûlullah hayattayken bir konu üzerinde icmâ' gerçekleşemez. Neshin ise Rasûlullah'ın vefâtından sonra gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla gerçek anlamda icmâ' ile nesihten söz edilemez.⁸⁴

Ancak bazı usûl âlimleri İsâ b. Ebân'ın icmâ' ile neshi kabul ettiğini ifade etmişlerdir. Mesela Râzî (h.606/m.1209) usûlünde, icmâ'ın nâsih olması konusunu işlerken, İsâ b. Ebân'ın bunu câiz gördüğünü, ancak bunun doğru olmadığını, yani icmâ'ın nâsih olamayacağını ifade etmiş ve onu eleştirmiştir.⁸⁵ Serahsî ise icmâ' ile neshe Hanefiler'den bazılarının cevâz verdiğini, ancak çoğunluğun icmâ'yla neshi câiz görmediğini söylemiştir. Serahsî de icmâ' ile neshin câiz olmadığını, nitekim icmâ'ın görüşlerin bir şey üzerinde birleşmesinden ibaret olduğunu, bir şeyin Allah katında güzel ya da çirkin oluşunun vaktinin sona erdiğini bilmekte ise re'yin bir rolü olamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca Serahsî'ye göre de Rasûlullah'ın vefâtından sonra neshin gerçekleşemiyor olması, icmâ'ın nâsih olamayacağını delillerindedir.⁸⁶ Yine Hanefi usûl âlimlerinin önde gelenlerinden Bezdevî de icmâ'ın Rasûlullah'ın vefâtından sonra gerçekleşiyor, neshin ise Rasûlullah'ın vefâtından sonra gerçekleşemiyor olmasını gerekçe göstererek icmâ' ile neshin câiz olmadığını ifade etmiştir.⁸⁷

Aslında İsâ b. Ebân ve Cessâs, icmâ'ın neshi delillendirme yollarından olduğunu ifade ederken icmâ'ın nâsih olduğu, icmâ'ın önceki hükmü neshettiği gibi ifadeler kullanmışlardır.⁸⁸ Ancak her ne kadar bu ifadeleri kullanmış olsalar da, onların, önceki hükmü nesheden şeyin bizzat o icmâ' olduğunu kastettiklerini söylemek mümkün değildir. Zaten böyle bir düşünce, en azından mantık açısından muhaldir. Çünkü vahyin kesilmesinden sonra neshin söz konusu olamayacağı, icmâ'ın ise ancak Rasûlullah'ın

⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/290.

⁸⁵ Râzî, III/357.

⁸⁶ Serahsî, II/66-67.

⁸⁷ Bezdevî, III/333-334.

⁸⁸ و كان هذا دليلاً على أن الحكم الآخر منسوخ بما أجمعوا عليه

vefâtından sonra gerçekleşebileceği kesin olarak bilinmektedir. Nitekim İmâm Gazâlî (h.505/m.1111) de, bu gerekçeyle, icmâ' ile neshin olamayacağını söyledikten sonra, bir hükmün icmâ' ile neshedildiği söylendiğinde, burada icmâ'ın fonksiyonunun vahyin nüzûlü sırasında Kitâp ve Sünnet'ten bir nâsihin varlığını göstermekten ibâret olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁸⁹

Bu bağlamda, bazı usûlcüler icmâ'ın nâsih olabileceğini kabul etmesinden dolayı İsâ b. Ebân'ı eleştirmiş olsalar da, gerek Cessâs'ın ve gerekse İmâm Gazâlî'nin açıklamalarını göz önünde bulundurduğumuzda bunun haksız bir eleştiri olduğunu fark etmemiz zor olmayacaktır. Çünkü icmâ'ın nâsih olduğunu söylerken İsâ b. Ebân, bizzat nesheden şeyin icmâ' olduğunu söylüyor gibi görünse de, aslında nâsihin Kur'ân veya Sünnet'ten deliller olduğunu, zaten icmâ'ın da bu deliller üzerine binâ edildiğini, bu deliller lafzen bize ulaşmasa da söz konusu icmâ'ın bu nasslar doğrultusunda oluşmasından dolayı o icmâ'ın sonucuna göre neshin belirleneceğini ifade etmek istemiştir. Zaten Cessâs da bu hususu vurgulamıştır.⁹⁰ Ayrıca, onun, bu konuyu “*neshi tespit yolları*” başlığı altında vermiş olup, birbirini nesheden deliller konusunda, diğer nâsih deliller için ayrı ayrı başlıklar açmış olmasına rağmen “*icmâ'ın nâsih oluşu*” gibi müstakil bir başlık açmamış olmasının da bunun bir göstergesi olduğu kanaatindeyiz.

Bu bağlamda nesheden delilin icmâ' değil, icmâ'ın üzerine binâ edildiği nasslar olduğunu ve icmâ'ın hakikî değil, manevî bir nâsih olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Cessâs da nass ile sâbit bir hükmün ortadan kalktığına dair icmâ'ın var olmasının, icmâ'ın nâsih olduğu anlamına gelemeyeceğini özel olarak vurgulamıştır. Ona göre, hükmü nesheden şey, bizzat o icmâ' değildir. Hükmü nesheden lafız bize nakledilmemiş olsa da nesh, Rasûlullah'ın bildirmesiyle gerçekleşmiştir. İcmâ ise yalnızca, önceki hükmün neshedildiğini gösteren bir delil olmaktadır.⁹¹

Bu hususu örneklendiren Cessâs, “*Eğer eşlerinizden biri kâfirlere kaçarsa ve siz de onlarla çarpışıp ganimet alırsanız, eşleri gidenlere sarf ettikleri kadarını verin ve*

⁸⁹ Gazâlî, I/81.

⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/290.

⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/290.

inandığınız Allah'a karşı gelmekten sakının"⁹² âyetinin neshedildiğinin, bu hükmün ortadan kalktığına dair gerçekleşen icmâ' sayesinde bilindiğini ifade etmiştir. Cessâs bu hükmün şu an herkese göre mensûh olduğunu, ancak Kur'ân'da bu hükmün neshedilmesini gerektiren bir nâsîh bulunmadığını ifade ettikten sonra, öyleyse bu hükmün Sünnet'le neshedildiğini kabul etmek zorunda olduğumuzu ifade etmiştir. İşte bu hükmün mensûh olduğuna dair var olan icmâ', her ne kadar onu nesheden Sünnet bize ulaşmamış olsa da, bu hükmün Sünnet'le mensûh olduğunu anlamamızı sağlamıştır.⁹³

Her ne kadar Cessâs bu âyeti örnek verip bunun neshedildiğine dair var olan icmâ'dan dolayı bu hükmü, bilmediğimiz bir Sünnet'le mensûh kabul etmemiz gerektiğini söylemişse de, onun bu görüşü bazı Hanefî ulemâsı tarafından da kabulle karşılanmamıştır. Nitekim Bezdevî ve Serahsî, bazılarının bu âyetin Sünnet'le neshedildiğini ifade ettiklerini, ancak bunun doğru olmadığını dile getirmişlerdir. Onlara göre bu âyette, Müslümanların kazandıkları ganimetlerden, hanımları irtidâd edip dâru'l-harbe giden kimselere, hanımlarına mehir olarak harcadıkları kadar bir miktarın verilmesi tavsiye edilmiştir. Böylece onların üzüntüleri biraz olsun giderilmiş olacaktır. Buna göre âyet sadece bunun mendûb olduğunu ifade etmektedir ve bu yüzden bu tavsiyenin uygulanmamış olması, âyetin neshedildiği anlamına gelmez.⁹⁴ Bu konuda Serahsî ve Bezdevî'nin görüşü daha isabetli görünmektedir.

Yine Cessâs'a göre aynı şekilde Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği "*Her kim ölü yıkarsa gusûl abdesti alsın, her kim de onu taşırırsa abdest alsın*"⁹⁵ hadisini nesheden bir lafız bilinmemektedir. Ancak bunun hükmünün kalktığı hususunda icmâ' vardır.⁹⁶ Cessâs, icmâ' sayesinde neshin bilinebileceğini ifade ettikten sonra buna yalnızca bu iki nassı örnek vermiştir.

⁹² 60.Mumtahine, 11.

⁹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/290, 366.

⁹⁴ Bezdevî, III/342-343; Serahsî, II/71.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, 739 (Kitâbu'l-Cenâiz 39, hadis no. 3161); Tirmizî, III/309-310 (Kitâbu'l-Cenâiz 17, hadis no. 993).

⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/290.

Cessâs'ın nassları nesheden gizli bir Sünnet'ten dolayı neshin gerçekleştiğini ifade etmesinden dolayı, nesheden açık bir delil bulunmama ile beraber sâbit bir nass nesheden gizli bir Sünnet'in var olup, o Sünnet'in bize ulaşmamış olması gibi bir ihtimal akla gelebilir. Ancak değerlendirme yapılırken, Cessâs'ın icmâ'ın varlığına yaptığı vurgu göz ardı edilmemelidir. Zira burada bir tarafta icmâ' gibi güçlü bir delil, diğer tarafta ise onunla çelişen bir nass bulunmaktadır. Görünüşe göre İsâ b. Ebân ve Cessâs böyle bir çelişki durumunda ikisi de kat'î olan bu iki delilin arasını bulmak için ortada var olan icmâ'ın muhakkak boşa gerçekleşmediğini ifade etmek üzere, önceki nass bize ulaşmamış olsa da onun mutlaka başka bir nass ile neshedilmiş olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Bize ulaşmayan bu nassın Kur'ân'dan bir âyet olması ihtimali kapalı olduğu için de bu nassın bir Sünnet olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda onların bu görüşü, icmâ'a ne denli önem verdiklerini görmemiz açısından büyük önem arz etmektedir.

C. Sahâbe ve Tâbiûndan Gelen Haberler

Cessâs, iki hükmün tarihi hakkında bize ulaşan sahâbe ve tâbiûn haberlerinin, neshi tespit etmede önemli bir faktör olduğunu söylemiştir. Ona göre, sahâbe ve tâbiûnun iki farklı hükümden hangisinin önce hangisinin sonra indiğine dair verdikleri bilgiler sayesinde, nâsîh ve mensûh âyetler tespit edilebilir. Cessâs, sahâbe ve tâbiûndan herhangi biri, bir hükmün neshedildiğini bildirdiği zaman, onların bu haberinin aynen kabul edileceğini ifade etmiştir. Çünkü hükümlerin tarihi, içtihad ve rey ile bilinemez. Ancak vahiy ve Rasûlullah'ın bildirmesi yoluyla bilinebilir. Eğer sahâbe ve tâbiûn bir hükmün neshedildiğini veya birisinin önce diğerinin sonra nâzil olduğunu haber vermişlerse bunu muhakkak Rasûlullah'tan işitmişlerdir. Bundan dolayı, onların bu konudaki haberleri büyük önem taşımaktadır.⁹⁷

Mücâhid ve İkrime'den "*Aralarında, Allah'ın indirdiği ile hükmet*"⁹⁸ âyetinin, "*Eğer sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir*"⁹⁹ âyetinden

⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/288-289.

⁹⁸ 5.Mâide, 49.

⁹⁹ 5.Mâide, 42.

sonra indiği rivâyet olunmuştur. Böylece birbirine zıt hükümler içeren bu âyetlerden önce inenin mensûh, sonra inenin ise onun nâsihi olduğu tespit edilebilir.

Yine benzer şekilde İbn Abbas önceden süt bağının iki kere emme ile gerçekteşiyor olduğunu, ancak artık böyle olmadığını haber vermiştir. Böylece İbn Abbâs süt emme ile ilgili önceki hükmün yeni hüküm tarafından neshedildiğini haber vermiş olmaktadır.¹⁰⁰

D. Usûl Kâideleri

Cessâs'a göre Kur'ân, Sünnet, icmâ', sahâbe ve tâbiûndan gelen haberler vasıtasıyla, hangi hükmün hangisi tarafından neshedildiğine dair bir sonuca ulaşılamaması durumunda usûl kurallarına müracaat etmek gerekmektedir. Cessâs asıllardan yola çıkarak hangi hükmün nâsih olduğunun tespit edilmesinin pek çok yolu olduğunu söyleyip, özellikle biri bir şeyin mübâh, diğeri ise yasak olduğunu bildiren iki haber ve biri bir şeyin vâcip, diğeri ise yasak olduğunu bildiren iki farklı haberin çatışması durumlarında hangi hükümlerin tercih edilmesi gerektiği hususları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur.

1. Biri İbâha Diğeri Yasak Bildiren İki Haberdeki Nesih

Cessâs, biri bir şeyi mübâh kılan, diğeri ise aynı şeyin yasak olduğunu ifade eden ve hangisinin önce hangisinin sonra geldiği bilinmeyen hükümlerdeki neshi tespit etme hususunda, mübâh ya da yasak olduğu söylenen o şeyin, hakkında vahiy gelmeden önceki durumuna itibar edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre o şey, hakkında bir nass gelmeden önce ya aslî ibâha ile mübâhtır veyahut da aslen yasaktır. İşte bu itibarlara göre, bu iki haber hakkında verilecek hüküm de değişmektedir.¹⁰¹

Biri bir şeyi mübâh kılan diğeri ise yasaklayan iki haber gelip, bu haberlerde söz konusu olan şey, hakkında vahiy gelmeden önce “*aslî ibâha*” ile mübâh olursa kural olarak yasak bildiren haber tercih edilir. Böylece yasak bildiren haber mübâhlık bildiren haberin hükmünü ortadan kaldırmış olur. Cessâs bu ilkeyi zikrettikten sonra bunun

¹⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/288-289.

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/296-307.

gerekçesini de açıklamıştır. Buna göre, bu haberlerden mübâhlık bildiren haberin önce, yasak bildirenin ise daha sonra geldiği var sayılır. Çünkü aslî ibâha üzere olan önceki hükmü desteklemek üzere mübâhlık ifade eden bir hüküm gelmiş¹⁰² daha sonra ise yasak bildiren diğer haber, bunun hükmünü değiştirmek üzere gelmiştir. Zira yasak bildiren haber önce gelip ibâha bildiren ondan sonra gelecek olsaydı, bu haberleri aktaranlar bir şeyi mübâh kılan o hükmün yasak bildirenden sonra geldiğini de ifade ederlerdi. Yani insanlar bunu rivâyet ederken aslî mübâhlığın yasaklanıp, arkasından tekrar mübâh kılındığını bilir ve bildirirlerdi. Böylece bu durum insanlar arasında meşhur olur ve hükümlerden hangisinin önce hangisinin sonra geldiği açıkça bilinirdi. Halbuki aslî mübâhlığın Rasûlullah tarafından te'kid edilmek üzere mübâh olduğunun bildirilmesi ve arkasından yasaklandığının haber verilmesi durumunda, aslî ibâha zaten biliniyor olduğu için insanlar rivâyet ederken aslî ibâhanın te'kid edilip sonra arkasından yasaklandığını bildirmezler. Çünkü buna ihtiyaç yoktur. Bir şey mübâhken haram kılınmıştır. O şeyin en baştan mübâh olduğu ise zaten herkes tarafından biliniyordu.¹⁰³

Cessâs bu kuralın uygulanışına örnek olarak birinde ibâha diğerinde ise yasağın söz konusu olduğu şu haberleri vermiştir. Cerhed el-Eslemî ve Ma'mer b. Abdullah'ın Rasûlullah'tan naklettikleri habere göre, Rasûlullah uyluğun örtülmesini emretmiş ve onun avret olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁴ Ancak aynı meseleyle ilgili olarak başka bir rivâyet ise şöyledir: *"Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer Rasûlullah'ın yanına girdiler. Rasûlullah'ın uyluğu açıldı ve örtmedi. Sonra Hz. Osman geldi. Rasûlullah bu sefer uyluğunu örttü. Bunun nedeni sorulduğu zaman Rasûlullah; 'Kendisinden meleklerin haya ettiği bir adamdan ben mi utanmayacağım?' dedi."*¹⁰⁵ Görüldüğü üzere burada hakkında vahiy

¹⁰² Şu âyetler aslî ibâha ile sâbit olan hükümlerin mübâh olduğunu te'yid eden hükümlere örnek verilebilir *"De ki: 'Allah'ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?"* (7.A'râf, 32); *"Haydi onun üzerinde yürüyün ve Allah'ın rızkından yiyin."* (67. Mulk, 15); *"Yiyin için fakat israf etmeyin."* (7. A'râf 31)

¹⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/296-298,302-303.

¹⁰⁴ Buhârî, I/97 (Kitâbu's-Salât 12).

¹⁰⁵ Müslim, 911-912 (Kitâbu Fadâili's-Sahâbe 26, hadis no. 6209). Ayrıca benzer bir hadis için bkz. Buhârî, IV/202 (Kitâbu Fadâili Ashâbi'n-Nebî 7).

gelmeden önce aklın mübâh olduğunu öngördüğü bir konuda, biri mübâhlık, diğeri ise yasak ifade eden iki farklı haber mevcuttur. İşte zikri geçen kuraldan dolayı Cessâs bu haberlerden yasak ifade edenin tercih edileceğini ve buna göre amel edilip, diğerininkin terk edileceğini söylemiştir.¹⁰⁶

Cessâs, Kerhî'nin bu tür haberler için bu kuralı benimsediğini ve kendisinin de bunu tercih ettiğini ifade etmiştir. Cessâs ihtiyâtı tercih etme ve şüpheli şeylerden uzak durmanın gerekliliği ilkelerinden yola çıkarak yasak olan hükümlerle amel edilmesi gerektiğini benimsediklerini söylemiştir. Ayrıca Cessâs Kerhî'nin "*İki âyetin gerektirdiği hükümler teâruz ettiği zaman yasak bildiren hüküm sâbit olur*" manasına gelen bir kuralı benimsediğini de haber vermiştir.¹⁰⁷

Cessâs'ın bildirdiğine göre İsa b. Ebân, böyle durumlar için daha farklı bir kural geliştirmiştir. Ona göre, aslı ibâha olan bir konuda, nakil açısından birbirine eşit olan biri yasak diğeri ise mübâh kılıcı iki haber gelirse ve bunlar birbirlerine zıt olup uzlaştırılma ihtimalleri de yoksa, böyle bir durumda bu iki haber de düşer. Böylece o şeyin hükmü, bu haberler hiç gelmemiş gibi önceki aslî ibâhası üzere kalır. İsa b. Ebân'ın görüşünün gerekçesi, yasak ve ibâha bildiren haberlerden birinin diğerdinden sonra gelmiş olma ihtimalinden dolayı, bu hükümlerden her birinin bir diğerkini neshedebilecek olmasıdır. Normalde sonra gelen nassın öncekini neshetmesi gerekmektedir. Ancak burada hangisinin sonra geldiğinin bilinmemesinden dolayı her birinin diğerdinden sonra gelme ihtimali olduğu için ikisi de sonra gelmiş gibi birbirini neshederler. Cessâs İsa b. Ebân'ın, zekere dokunmaktan dolayı abdest almak gerektiğini¹⁰⁸ ve gerekmediğini bildiren¹⁰⁹ birbirine zıt iki haberden, abdest almanın gerekmediğini bildiren haberin hükmünü tercih ettiğini bildirmiştir. İşte İsa b. Ebân, bu ve benzeri meselelerde hüküm verirken benimsediği usûl kuralından yola çıkmış ve bu iki haberden birini diğerkine

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/297-298.

¹⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/297,300.

¹⁰⁸ Dârimî, I/196 (Kitâbu'l-Vudû 50, hadis no. 725); Ebû Dâvûd, 48 (Kitâbu't-Tahâra 70, hadis no. 181); Tirmizî, I/126-130 (Kitâbu't-Tahâra 61, hadis no. 82, 83, 84); Nesâî, I/100-101 (Kitâbu't-Tahâra 118).

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, 48-49 (Kitâbu't-Tahâra 71, hadis no. 182); Tirmizî, I/131-132 (Kitâbu't-Tahâra 62, hadis no. 85); Nesâî, I/101 (Kitâbu't-Tahâra 119).

tercih etmeyi gerektirecek bir sebep bulunmadığı için, bu haberleri sanki hiç gelmemiş gibi yok hükmünde kabul etmiştir. İsb b.Ebân bu yüzden, aslî ibâhaya göre hüküm verip abdest almanın gerekmeyeceğini söylemiştir.¹¹⁰ Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere Cessâs bu konuda İsb b. Ebân'ın değil, Kerhî'nin görüşünü benimsemiştir.

Vahiy gelmeden önce “*aslen yasak*” olan bir şey hakkında, biri ibâha diğeri yasak bildiren iki haber gelmişse, bu sefer kural olarak ibâha bildiren haber tercih edilir. Böylece mübâhlık bildiren bir haber, yasak bildiren haberin hükmünü iptal etmektedir. Çünkü böyle bir durumda, aksi ispat edilmedikçe, yasak bildiren haberin aslî yasağı desteklemek üzere geldiği, ibâha bildiren haberin ise yasak bildiren bu haberden sonra geldiği kabul edilir.¹¹¹ Cessâs, diğerkurallarla alakalı olarak pek çok örnek verdiği halde bu konuda herhangi bir örnek zikretmemiştir.

Cessâs aslî mübâh olan hükümlerle ilgili olarak Kerhî'nin de aynı kuralı benimsediğini zikretmiş, ancak aslî yasak olup biri mübâh kılan diğeri ise yasaklayan iki haberin gelmesi durumuna dair hocası Kerhî'den herhangi bir kural hatırlamadığını söylemiştir. Ancak Cessâs önceki kuraldan yola çıkarak, böyle bir durumda Kerhî'nin, ibâha bildiren haberi tercih ediyor olmasının muhtemel olduğunu ifade etmiştir.¹¹²

Her ne kadar Cessâs “*aslî yasak*” durumundan bahsetmiş olsa da, İslâm düşüncesinde kabul edilen “*Eşyada aslolan ibâhadır*” kuralından hareketle bu tür bir yasaklığın mevcudiyetinin tartışılabileceği kanaatindeyiz. Aslında bu soruna sunulacak çözüm, bir şeyin bizâtihi kabîh olup olmaması ve yine bir şeyin bizzat kötü veya haram olduğuna aklın tek başına karar verip veremeyeceği sorularına verilecek cevaba göre değişmektedir. Bu meseleler ise kelâmî meseleler olup tezimizin sınırını aşmaktadır. Ancak kanaatimizce, Cessâs'ın bu tür bir kuraldan bahsedip buna dair herhangi bir somut örnek sunmaması ve hocası Kerhî'den konuyla ilgili bir söz hatırlamadığını söylemesi de bu kuralın pratikte bir değerinin olup olmadığı noktasında tereddütlere yol açmaktadır.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/300-302.

¹¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/299.

¹¹² Cessâs, *el-Fusûl*, II/299-300.

2. Biri Vücûb Diğeri Yasak Bildiren İki Haberdeki Nesih

Birisi bir şeyin farz olduğunu, diğeri ise yasak olduğunu ifade eden ve tarih bakımından hangisinin önce hangisinin sonra geldiği bilinmeyen hükümlerde, neshi tespit durumu ve yapılacak tercihler yine o şeyin vahiy gelmeden önceki hükmüne göre değişmektedir.

Cessâs'a göre, eğer bir şey, hakkında vahiy gelmeden önce "*aslen yasaksa*" ve bu konuda, biri o şeyin yapılmasını diğeri ise yapılmaması gerektiğini bildiren iki haber gelmişse, o şeyin yapılmasını gerekli kılan haber tercih edilir. Çünkü önce aslı yasak olan o hükmün yasaklığını te'kid etmek üzere bir haberin geldiği, bu haberden sonra ise o şeyin yapılmasını gerekli kılan başka bir haberin gelip, önceki yasağı kaldırdığı düşünülür.¹¹³

Yine Cessâs'a göre, bir şey, vahiy onun hakkında bir hüküm vermeden önce "*aslî ibâha ile mübâhsa*" ve o hususta biri vücûb diğeri ise yasak bildiren iki haber gelmişse, aslında ortada ne vücûb ne de yasak bildiren hükümlerden birinin tercih edilmesini gerektiren bir şey yoktur. Yani tercih edilmeleri açısından, bunlardan biri diğerinden evlâ değildir. Çünkü her iki haber de eşit seviyede oldukları gibi, ikisinin tarihi de bilinmemektedir. Böyle bir durumda önce bu haberlerden hangisinin sâbit olduğuna dair birtakım deliller aranır. Eğer bu hükümlerden birinin sâbit olduğuna delâlet eden bir şey bulunamazsa, bu iki haber teâruz ettiği için ya bize hiç ulaşmamışlar gibi değerlendirilip hükümleri düşürülmelidir veyahut da ihtiyâta gidilerek yasak bildiren haber tercih edilmeli ve o fiili işlemekten sakınılmalıdır. Çünkü ortada yasak bildiren bir haber olduğu için o şeyin yasak olma şüphesi vardır. Bu şeyin hükmü aslî ibâhası üzerine de bırakılamaz. Zira biri yasaklayıcı öbürü ise farz kılan iki haber söz konusu olduğuna göre, o şeyin ibâha üzere kalmadığı da kesindir. Bu yüzden ihtiyâten bu gibi şeylerden kaçınmak daha uygun olacaktır.¹¹⁴

¹¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/308.

¹¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/308.

3. Bir Kısımının Neshedildiğinde İttifâk Olan Haberlerdeki Nesih

Cessâs, neshi delillendirme yollarından birinin de “*bir kısmının neshedildiğinde ittifâk edilen bir haberin, ona zıt olan diğer haberle neshedildiğinin kabul edileceği*” kâidesi olduğunu ifade etmiştir. Buna göre birinin diğerini neshetme ihtimali olan birbirine zıt iki haber söz konusu olup, ilim ehli bu haberlerden birinin bazı hükümlerinin neshedilmiş olduğunda ittifâk etmişler ancak bunu nesheden haberin ne olduğu hususunda ihtilâf etmişlerse, bir kısmının neshedildiğinde ittifâk edilen haber, ona zıt olan diğer haberin mensûhu kabul edilir. Çünkü ilim ehlinin, o haberdeki hükmün bir kısmının kesin olarak uygulanmayacağı ve neshedilmiş olduğu konusunda görüş birliğine varmış olmaları, diğer haberin, bu bir kısmı neshedilen hükmün diğer hükümlerini de neshedeceği anlamına gelir.¹¹⁵

Cessâs bu şekilde gelip, farklı hükümleri içeren iki farklı habere birtakım örnekler vermiş ve buralardaki neshin ne şekilde gerçekleştiğini bu örnekler üzerinden anlatmıştır. Mesela, Rasûlullah’ın namazda rükû ettiği zaman, rükûdan başını kaldırınca, secde ettiği zaman, secdeden başını kaldırınca ve kıyama kalkınca ellerini kaldırdığına dair bir rivâyet vardır.¹¹⁶ Ancak başka bir rivâyete göre ise Rasûlullah sadece iftitâh tekbirinde ellerini kaldırıyordu.¹¹⁷ Görüldüğü üzere bu iki haber birbirleriyle çelişmektedir. Ancak Cessâs secde yaparken, secdeden başını kaldırınca ve kıyama kalkıldığı zaman ellerin kaldırılmayacağı hususunda tüm ilim ehlinin görüş birliği içerisinde olduğunu ifade etmiştir. Halbuki secde yaparken, secdeden başını kaldırınca ve kıyama kalkıldığı zaman ellerin kaldırılmayacağına dair herhangi bir haber yoktur. Ancak sadece başlangıç tekbiri esnasında ellerin kaldırılması gerektiğini, bunun dışındaki durumlarda ise ellerin kaldırılmayacağını bildiren bu haber vardır. İşte ilim ehlinin ittifâkından dolayı, bu gibi yerlerde elleri kaldırmanın gerekli olduğunu bildiren haberin, namazda başlangıç tekbiri haricindeki yerlerde elleri kaldırmanın terkini

¹¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/309.

¹¹⁶ Müslim, 148 (Kitâbu’s-Salât 21, 22, 24, hadis no. 861, 862, 864); Ebû Dâvûd, 177 (Kitâbu’s-Salât 119, hadis no. 744).

¹¹⁷ Müslim, 152-153 (Kitâbu’s-Salât 54, hadis no. 401); Ebû Dâvûd, 178 (Kitâbu’s-Salât 119, hadis no. 752).

gerektiren haberden önce geldiği kabul edilir ve bu yüzden terke dair bu haberle neshedildiği söylenir. Böylece ilk haberin bildirdiği üzere, secdeye giderken, secdeden başını kaldırıncaya ve kıyama kalkıldığı zaman namazda ellerin kaldırılmasının gerekli oluşu hükümleri ilim ehlinin ittifâkıyla neshedilmiş olmakta, bu ittifâk sayesinde bir kısmı neshedilen bu haber, bundan dolayı sadece başlangıç tekbirini söylerken ellerin kaldırılması gerektiğine dair haber tarafından tamamen neshedilmektedir. İşte böylece aynı haberin gerektirdiği, ilim ehlinin ittifâkıyla neshedilmemiş kısım olan, rükûya giderken ve rükûdan kalkılırken ellerin kaldırılması hükümleri de neshedilmiş olmaktadır.¹¹⁸

Cessâs bu kısma, birbirileriyle çelişkili görünen Rasûlullah'ın akşam, yatsı ve sabah namazlarında ve diğer namazlarda kunût yaptığı ve bazı namazlarda kunût yapmadığı haberlerini¹¹⁹de örnek vermiştir. Bu haberlerin yanı sıra ilim ehli, Rasûlullah'ın öğlen, ikindi, akşam ve yatsı namazlarında kunût yapmadığı hususunda ittifâk etmişlerdir. Onların bu ittifâkı ise ilk haberdeki, bütün namazlarda kunût yaptığına dair bilgileri neshetmiştir. İlim ehlinin ittifâkı bu yönde olduğu halde, bunu bildiren başka bir haber mevcut olmadığına göre, Rasûlullah'ın bütün namazlarda kunût yaptığına dair haberin, bazı namazlarda kunût yaptığına dair haberden önce gelip bu haber tarafından neshedilmiş olması gerekmektedir.¹²⁰

4. Kendileriyle Amel Hususunda Birinde İttifâk Diğerinde İhtilâf Olan İki Farklı Haberdeki Nesih

Cessâs, neshi delillendirmeyi sağlayan kurallardan birinin de, “*kendileriyle amel edilmesi hususunda birinde ittifâkın diğerinde ise ihtilâfin bulunduğu iki hüküm söz konusu olduğu zaman, üzerinde ittifâk edilenin ihtilâf edilenin hükmünü ortadan kaldıracığı*” şeklindeki kural olduğunu belirtmiştir. Buna göre böyle bir durumda,

¹¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/309.

¹¹⁹ Buhârî, I/193 (Kitâbu'l-Ezân, 126).

¹²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/309-310.

kendisiyle amel edilmesi gerektiğinde ittifâk edilen hüküm, ihtilâf edilen hükmü ya kısmen ya da tamamen nesheder.¹²¹

Cessâs bu kuralla yapılan tespite borç alıp verme işlemiyle alakalı olan “*Erkeklerinizden iki şahit bulundurun*”¹²² emrini ve buna aykırı gibi görünen Rasûlullah’ın bir şâhit ve bir yemin ile hüküm verdiği dair haberi¹²³ örnek vermiştir. Âyetin hükmünün sâbit oluşunda ve buna göre amel edilmesi gerektiğinde herkesin ittifâkı vardır. Bu habere göre amel edilmesinin gerekli oluşu hususunda ise ihtilâf vardır. Bu yüzden Cessâs amel edilme hususunda üzerinde ittifâk olan âyetin, söz konusu haberi neshedeceğini ifade etmiştir.¹²⁴

5. Nassa Yapılan Ziyâde İle Nesih

Cessâs usûl hakkındaki eserinde, nassa yapılan ziyâdenin hükmünün ne olacağı konusuna ayrı bir fasıl ayırmış ve bu konuyu örnekleriyle beraber anlatmıştır. Bilindiği üzere nassa yapılan ziyâde belirli şartları taşıdığı zaman Hanefiler’e göre nesih kabul edilir.

Cessâs nassa yapılan ziyâdenin hükmünün, ziyâdenin nasstan bağımsız olarak gelip gelmemesine göre değişeceğini ifade etmiştir. Eğer bir nassın hükmü yerleştikten sonra, bu nassa bir ziyâde gelir ve bu ziyâde nasstan bağımsız olursa, bu nesihdir. Eğer ziyâde nasstan bağımsız olmaz da ona bitişik olarak gelirse her ikisinin de hükmü devam eder ve nassla amel edilirken kendisine bitişik olan o ziyâdeyle beraber amel edilir. Cessâs bu gibi durumlarda, istisnânın cümleden ayrılmasının mümkün olmayışı gibi, nass ve ziyâdenin de birbirlerinden ayrılmayacaklarını söylemiştir.¹²⁵

¹²¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/311.

¹²² 2. Bakara, 282.

¹²³ Mâlik, II/623-624 (Kitâbu’l-Akdiye 4, hadis no. 2111, 2112, 2113); Müslim, 669 (Kitâbu’l-Akdiye 3, hadis no. 4472); Ebû Dâvûd, 834 (Kitâbu’l-Akdiye 21, hadis no. 3608, 3610); Tirmizî, III/618-620 (Kitâbu’l-Ahkâm 13, hadis no. 1343, 1344, 1345).

¹²⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/311. Diğer örnekler için bkz. II/311-312.

¹²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/315.

Cessâs, nassa ziyâde ile ilgili birtakım temel kurallar zikretmiştir. Nassa yapılan ziyâde hakkında hüküm vermede önemli olan, ziyâdenin nasstan bağımsız olarak gelip gelmediğini tespit etmektir. Cessâs bunun usûl kâideleri yoluyla tespit edileceğini ifade etmiştir. Buna göre bunu tespit etmek için selefin hem nass hem de ziyâde ile beraber amel edip etmediklerine ve nass ve ziyâdenin beraber sâbit olup olmadıklarına bakılır. Bunun sonucunda selefin ikisiyle beraber amel ettikleri veya ikisinin beraber sâbit oldukları anlaşılırsa hem nass hem de ziyâdesiyle amel edilir. Ancak yapılan araştırma sonucunda nassın ziyâdeden bağımsız olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna varılırsa sadece o nassla amel edilir ve ziyâdenin hükmü düşürülür. Ancak ziyâdenin hükmünün düşürülmesini, yani nassın ziyâdeden bağımsız olarak alınmasını gerektirecek bir durum yoksa, o zaman nass ve ziyâdenin beraber geldikleri kabul edilir. Yine birinin diğerini ortadan kaldırmasını gerektirecek bir delil yoksa, her ikisiyle de amel edilir. Benzer şekilde, nass ve ziyâdenin tarihlerini bilmiyorsak ve usûl kâideleri yoluyla da bunlardan hangisinin önce hangisinin sonra geldiğini tespit edemiyorsak ve insanların nassla mı yoksa ziyâdeyle mi amel ettikleri de bilinmiyorsa, nass ve ziyâdenin beraber geldikleri kabul edilir ve her ikisiyle de amel edilir.¹²⁶

Cessâs, Kur'ân ve mütevâtir sünnet gibi kat'î bir yolla gelen nasslara âhâd yollarla gelen haberlerin ziyâde edilerek nassa dahil edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü gerçekten o haber o nassla beraber gelmiş olsaydı, nass nasıl kat'î bir yolla bize ulaşmışsa, aynı şekilde ziyâdesi de kat'î bir yolla ulaşırdı. Ancak ziyâde bize âhâd bir yolla ulaştığına göre, bu, o ziyâdenin nassa bitiştirilemeyeceği ve ondan bağımsız olduğu anlamına gelir. Yani eğer nass ve ziyâde beraber zikredilmişse zaten o ziyâde âhâd bir yolla gelemez ve tıpkı nass gibi kat'î bir yolla gelir. Yok eğer ziyâde nasstan bağımsız olarak gelmişse, o zaman ziyâde âhâd haber olabilir. Fakat böyle bir durumda da âhâd haber olan o ziyâde bir hüküm ifade etmez. Ancak kendisine ziyâde yapılan nass âhâd yolla sâbit olan bir nass ise, o zaman âhâd haberlerle o nassa ziyâde yapılabilir. Eğer ziyâde olan âhâd haber kendisi gibi âhâd yolla gelmiş olan nassa bitişirse nass

¹²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/315.

ziyâdeyle beraber geçerli olur. Eğer ziyâde nasstan bağımsız olarak gelirse, bu durumda ise ziyâde nassı nesheder.¹²⁷

Kur'ân nassına Sünnet ile ziyâde yapılması durumunda ise ölçü, Rasûlullah'ın o ziyâdeyi nassla beraber zikredip zikretmediğidir. Eğer Rasûlullah Kur'ân'daki bir hükmü söyleyip arkasından buna bir hüküm daha ilave ediyorsa, Kur'ân nassı onun yaptığı bu ilave ile birlikte değerlendirilir ve buna göre amel edilir. Eğer Rasûlullah Kur'ân'da hükmü mevcut olan bir konuda söz söylerken, Kur'ân'daki o hükümden hiç bahsetmeksizin farklı bir hüküm söylerse, yani nasstan bağımsız bir ziyâde durumu söz konusu olursa, Rasûlullah'ın yaptığı o ziyâdenin önceki hükmü neshettiği sonucuna varılır. Çünkü normal şartlarda Rasûlullah'ın Kur'ân'daki bir hükme başka bir hüküm daha ilave edecek olması durumunda, önceki hükmü zikredip arkasından da ilave hükmü söylemesi beklenirdi.¹²⁸

Nassa yapılan ziyâde hususunda geçerli olan bir diğer kural ise şudur: “Ziyâde nasstan önceyse, içinde ziyâdenin zikredilmediği mutlak nass o ziyâdeyi nesheder. Eğer ziyâde nasstan sonraysa, ziyâde önceki mutlak nassı nesheder.” Mesela zinâ eden evlilerin haddi “Evli evliyle zinâ ederse yüz değnek ve recm” hadisi gereğince değnek ve recm cezasıydı. Ancak Rasûlullah bekar bir işçiyle zinâ eden kadının kocasını kastederek “Ey Üneys, bu adamın karısına git. Eğer zinâsını itiraf ederse, onu recmet” demiş, ilk hadisteki değnek cezasından söz etmemiştir. Görüldüğü üzere ilk hadiste “değnek cezası” ziyâdedir. İkinci hadiste ise ilk hadisteki değnek ve recm cezalarından sadece biri olan “recm cezası” yer almaktadır. Öyleyse ziyâde mutlak nasstan önce gelmiştir. Bahsettiğimiz kuraldan dolayı, içinde değnek cezasının zikredilmediği recm ile ilgili haber, önceki değnek cezasını neshetmiştir.¹²⁹

¹²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/315-316, 318.

¹²⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/315-317.

¹²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/316-317.

E. Kıyâs

Cessâs iki haberden hangisinin nâsih olduğunun kıyâs ve rey' yoluyla da delillendirilebileceğini ifade etmiştir.

Cessâs kıyâsla neshi tespit etmeye dair İsâ b. Ebân'ın verdiği bir hükmü örnek vermiştir. Buna göre Rasûlullah “*Ateşin dokunduğu şeyleri yemekten dolayı abdest alın*”¹³⁰ buyurmuş olmasına rağmen, ateşte pişen bir şey yiyip, arkasından abdest almadan namaz kılmıştır.¹³¹ Görüldüğü üzere burada biri söz, diğeri uygulama olan birbirine zıt iki hüküm söz konusudur ve tarih bakımından bunlardan hangisinin önce hangisinin sonra geldiği bilinmemektedir. Ayrıca bu konu selef arasında da ihtilâflıdır. İsâ b. Ebân buradaki neshi tespit etmek için aklî çıkarımlara ve kıyâsa ihtiyaç olduğundan hareketle, ateşte pişen bir şeyi yeme durumunu, abdesti bozan şeylere kıyâs ederek böyle bir durumdan dolayı abdestin bozulmayacağına hükmetmiştir. Cessâs İsâ b. Ebân'ın bu uygulamasını örnek vererek, neshi tespit etme yollarından birinin de kıyâsa gitmek olduğunu ifade etmiştir.¹³²

Cessâs, kıyâsın neshi tespit etme yollarından biri olduğunu söylemiş, ancak kıyâsın bizzat nâsih olamayacağını, kıyâs yoluyla ne Kur'ân ne de Sünnet'ten herhangi bir hükmün neshedilemeyeceğini özellikle belirtmiştir.¹³³

Cessâs şer'î bir hükmün kıyâsla neshedilemeyeceği hususunda herhangi bir ihtilâf olmadığını, ancak müteahhirinden olup Bağdat'ta yaşayan bir kimsenin, Kur'ân'ın başka bir Kur'ân nassına kıyâs edilerek ve Sünnet'in de başka bir Sünnet'e kıyâs edilerek neshedilmesinin câiz olduğunu iddia ettiğinin kendisine haber verildiğini söylemiştir.¹³⁴

¹³⁰ Dârimî, I/196 (Kitâbu't-Tahâra 51, hadis no. 727); Tirmizî, I/114-115 (Kitâbu't-Tahâra 58, hadis no. 79); Nesâî, I/105-107 (Kitâbu't-Tahâra 122).

¹³¹ Mâlik, I/60 (Kitâbu's-Salât 13, hadis no. 54); Dârimî, I/196 (Kitâbu't-Tahâra 52, hadis no. 728), Müslim, 139 (Kitâbu'l-Hayz 91, hadis no. 790, 791); Tirmizî, I/116-117 (Kitâbu't-Tahâra 59, hadis no. 80); Nesâî, I/107-108 (Kitâbu't-Tahâra 123).

¹³² Cessâs, *el-Fusûl*, II/313. Diğer örnekler için bkz. II/313-314.

¹³³ Cessâs, *el-Fusûl*, I/197, 231; II/318-320; IV/105.

¹³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/318.

Serahsî'nin verdiği bilgilerden, Cessâs'ın isim vermeden bahsettiği bu kişinin, Şâfiî ulemâsının önemli isimlerinden İbn Sureyc (h.306/m.918) olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Serahsî usûl eserinde, cumhûr arasında Kitâp ve Sünnet'in kıyâs ile neshedilemeyeceği konusunda ihtilâf olmadığını söyledikten sonra, Şâfiî ashabından İbn Süreyc'in bunu câiz gördüğünü, ancak yine Şâfiîlerden el-Enmâtî'nin, bunun şebih kıyâsı ile değil, yalnızca asıllardan çıkarılan kıyâs ile câiz olacağı görüşünde olduğunu bildirmiştir. Ona göre Kur'ân'ın, Kur'ân'dan çıkarılan her kıyâs ile, Sünnet'in de Sünnet'ten çıkarılan her kıyâs ile neshi câizdir. Çünkü bu aslında Kur'ân'ın Kur'ân ile ve Sünnet'in Sünnet ile neshidir.¹³⁵ Ayrıca İbn Sureyc'in Bağdatlı olması ve hayatını orada idame ettirmiş olması da bu kanaatimizi desteklemektedir.

Cessâs bu zâtın şer'î hükümlerin kıyâsla neshedilmesinin câiz oluşuna dair görüşünün hem selef hem de halefin görüşüne muhâlif olduğunu ifade etmiş, onun bu görüşünün kabul edilemez olduğunu söylemiştir. Çünkü Cessâs'a göre, ancak nass bulunmaması durumunda kıyâs ve içtihada başvurulabilir. Kıyâs, nass mevcutken kullanılamaz. Bu kişinin iddia ettiği gibi Kur'ân'ı Kur'ân'a ya da Sünnet'i Sünnet'e kıyaslayarak nesh sonucuna vardığımız zaman ise, elimizde gerek âyet gerekse Sünnet'ten nasslar bulunduğu halde kıyâsa gitmiş oluruz. Bu ise câiz değildir.¹³⁶

Cessâs'a göre kıyâsla neshin kabul edilemez olmasının gerekçelerinden biri de, Kur'ân ve mütevâtir sünnet kat'î ilim ifade ederken, kıyâsın zann-ı gâlip ifade ediyor oluşudur. Zannî olan bir şeyle kat'î olanın ortadan kaldırılması ise câiz değildir. Yine Cessâs'ın söylediği gerekçelerden bir başkası da, kıyâsın hükümlerin süre ve miktarlarını belirlemede etkisinin olmamasıdır. Şöyle ki, daha önce de ifade edildiği üzere Cessâs'a göre nesh, hükmün müddetinin ne kadar olduğunun beyân edilmesidir. Bu da bir farzın müddetinin veya miktarının belirlenmesi anlamına gelmektedir. Halbuki farzların müddet ve beyânları kıyâsla belirlenemez. Mesela öğle namazının kaç rekât olacağı gibi veya oruç müddetinin ne kadar olacağı gibi şeyler kıyâs yoluyla

¹³⁵ Serahsî, II/66.

¹³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/318-319.

belirlenemez. Öyleyse aynı şekilde farz hükmün müddetinin beyânı olan nesih de, kıyâsla sâbit olamaz.¹³⁷

Cessâs kıyâsın nâsîh olamayacağını bu şekilde gerekçelendirirken, pek çok âlim de eserlerinde kıyâsla neshin câiz olmadığını ifade ederek, cumhûrun görüşünün de bu yönde olduğunu belirtmişlerdir. Zira Bezdevî ve Serahsî gibi Hanefî ulemâsına baktığımızda onların da kıyasla neshin asla câiz olmayacağı kanaatinde olduklarını görmekteyiz.¹³⁸

Serahsî Kur’ân ve Sünnet karşısında re’yin hiçbir değerinin olmadığını söylemiş ve nass bulunmadığı zaman sahâbenin hiçbir şekilde aklî çıkarımlara gitmediklerini hatırlatarak kıyâsla neshin asla câiz olamayacağını ifade etmiştir. Yine Serahsî neshin, hükmün kalma müddetinin ve bu vakte kadar kalmasının hüsnünün (iyi ve güzel oluşunun) açıklanması olduğunu, ancak bu hüsnün vaktinin sonra erişiminin bilinmesinde aklın hiçbir rolünün olamayacağını söylemiştir. Ayrıca Serahsî de Cessâs’ın yaptığı gibi, kıyâsın zann ifade etmesinden dolayı Kur’ân ve Sünnet’teki bir nassın nâsihi olamayacağı hususuna dikkat çekmiştir.¹³⁹

Görüldüğü üzere cumhûr, şer’î hükümlerin kıyâsla neshini kabul etmemişler, ancak bazı âlimler bunu câiz görmüşlerdir. Bu bağlamda Cessâs’ın selefi olan İmâm Ebû Mansûr el-Mâturidî’nin de, kıyâsla değil ancak içtihadla neshi câiz gördüğüne delâlet eden bir ifadesi vardır. Zira Mâturidî *Te’vilâtu’l-Kur’ân* adlı eserinde, zekâtın verileceği yerlerden bahseden âyetin¹⁴⁰ müellefe-i kulûb kısmını tefsir ederken, Hz. Ömer’in, onlara zekâtın pay vermemesine dair uygulamasından bahsettikten sonra şöyle demektedir: “*Neshin farklı şekillerde de olabileceğinin bilinmesi için, bu âyette, kendisinde önceden var olan mananın (illetin) ortadan kalkmasından dolayı içtihadla neshin câiz oluşuna delâlet vardır.*”¹⁴¹

¹³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/319-320.

¹³⁸ Bezdevî, III/331; Serahsî, II/66.

¹³⁹ Serahsî, II/66.

¹⁴⁰ 9. Tevbe, 60.

¹⁴¹ Mâturidî, VI/391-392. İbârenin Arapçası şöyledir:

و في الآية دلالة جواز النسخ بالإجتihad لإرتفاع المعنى الذي به كان ليعلم أن النسخ قد يكون بوجه

Mâturidî'nin bu ifadelerinden ve bu sözü söylediği bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla o, illetin ortadan kalkmasından sonra içtihâtla neshin câiz olduğunu düşünmektedir. Fakat İslâm ulemâsının ittifâkıyla böyle bir nesih câiz değildir. Ayrıca İmâm Mâturidî her ne kadar böyle bir durum için “*nesih*” ifadesini kullanmışsa da, kanaatimizce onun bahsettiği durum, Hz. Ömer'in, “*illetin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalkacağı*” şeklinde kurallaştırılan ilkeye uygun olarak yaptığı bir içtihâttan ibarettir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CESSÂS'A GÖRE NESİH ÇEŞİTLERİ

I. NÂSİHİN KUVVETİ AÇISINDAN NESİH ÇEŞİTLERİ

Nâsihin kuvvetinden kastımız, ağırlık veya hafiflik bakımından nesheden delilin neshedilen delil karşısındaki durumudur. Bu durumda hükmün kendisinden daha hafif bir hükümle neshi, hükmün kendisine denk bir hükümle neshi ve hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshi olmak üzere üç çeşit nesih ortaya çıkmaktadır.¹ Âlimler bu üç nesih türü üzerinde durmuş ve bunların gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığını tartışmışlardır. Bu tartışmanın kaynağının “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz*”² âyeti olduğunu söylememiz mümkündür. Bu âyetteki “*daha hayırlısı veya misli*” ifadesinin ne şekilde yorumlanması gerektiğine dair ihtilâflar, bu üç nesih türünün imkânına dair görüşlerin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

A. Hükümün Daha Hafif veya Kendisine Denk Bir Hükümle Neshi

Nesheden delilin neshedilenden daha hafif olması ya da bunların ağırlık ve hafiflik açısından birbirine denk olmasının cevâzı hususunda ciddi bir ihtilâf söz konusu değildir. Cessâs’ın ifade ettiğine göre, şâz bir grup, hükmün ancak kendisinden daha hafif bir hükümle neshedilebileceğini, fakat misliyle neshedilemeyeceğini iddia etmişse de bu tutarsız bir iddiadır. Nâsihin mensûhtan daha hafif bir hüküm olabilmesi hususunda ise herhangi bir ihtilâf yoktur.³ Bu yüzden bu iki konu üzerinde çok fazla durmaya ihtiyaç duymadık. Üzerinde duracağımız asıl konu, ihtilâfa medâr bir mesele olan, hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshi meselesidir.

¹ Burada hatırlatılması gereken nokta şudur ki, bu hükümlerin daha ağır ya da hafif olmasından bahsedilirken, Allah Teâlâ açısından değil; kullar açısından hükümlerin daha ağır ya da daha hafif olması kastedilmektedir. Zira Allah Teâlâ için daha ağır ya da hafif hüküm diye bir şey söz konusu değildir. Kullar açısından bir hükmün daha ağır olmasından kasıt ise, hükmün, mükellefin yükünü ağırlaştırıcı ve onlar için daha külfetli olmasıdır.

² 2. Bakara, 106.

³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/223.

B. Hükümün Daha Ağır Bir Hükümle Neshi

Cessâs'ın belirttiği üzere, şer'î bir hükümün, kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilip edilemeyeceği, yani nâsihin mensûhtan daha ağır bir hüküm olmasının câiz olup olmadığı konusu ihtilâfıdır. Çoğunluğun görüşüne göre bir hükümün misliyle, kendisinden daha hafif bir hükümle ya da daha ağır bir hükümle neshedilmesi câizdir. Ancak istisnai olarak bazıları hükümün ancak kendisinden daha hafif bir hüküm ile neshedileceğini söylerken, bazıları da ya misliyle ya da kendisinden daha hafifiyle neshedilebileceğini söylemişlerdir.⁴ Bu durumda bu iki grubun ortak iddiası “*Allah'ın bir hükmü daha ağır bir hükümle neshedemeyeceği*” şeklinde olmaktadır. Cessâs bu iddianın bâtıl olduğunu, bir hükümün kendisinden daha hafif ve misli bir hükümle neshedilmesinin câiz oluşu gibi daha ağıryla da neshinin câiz olduğunu ifade etmiştir.⁵

Cessâs nâsihin mensûhtan daha ağır bir hüküm olmasının câiz oluşuna dair pek çok aklî ve naklî delil sunmuştur. Bu delillerin başında yine “*maslahat*” ilkesi gelmektedir. Ona göre Allah Teâlâ ancak maslahatlarımızı gözeterek bizi bir takım ibâdetlerle sorumlu tutmaktadır. Çünkü o bizim maslahatımıza uygun olanın ne olduğunu en iyi bilendir. Maslahat ise bazen hafif bazen ağır şeylerde söz konusu olur. Bu yüzden o ibâdetle mükellef olan kişiler maslahat gereğince bazen öncekinden daha hafif, bazen de daha ağır bir şeyle sorumlu tutulabilirler. Nitekim Allah Teâlâ'nın, kullarını bazen rahatlıktan zorluğa bazen de zorluktan rahatlığa naklettiğini müşahede etmekteyiz. Mesela Allah kullarını bazen zenginleştirip bazen fakirleştirmektedir. Allah Teâlâ'nın bu gibi fiillerinin illeti “*maslahat*”tır. Yine aynı şekilde hikmet sahibi insanlar çocukları eğitirken, maslahat ilkesinden hareket ederek onları bazen zordan kolayla bazen de kolaydan zora sevk etmişlerdir.⁶

Cessâs'ın bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere, ona göre Allah Teâlâ'nın kullarını önce kolay, sonra daha zor bir şeyle sorumlu tutması mümkündür. Dolayısıyla nâsihin mensûhtan daha ağır bir hüküm olması câiz olup, bu durum maslahata da

⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/223.

⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/223.

⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/223-224.

uygundur. Çünkü neshin câiz olmasının temel gerekçesi, Allah'ın, kulların maslahatlarını gözetmesiydi. Yani Allah Teâlâ kulların maslahatı gereği, onların uymakla yükümlü oldukları hükümlerin müddetinin sona erdiğini açıklamaktadır. Öyleyse sonra gelen hükmün öncekinden daha ağır olması durumunda da Allah Teâlâ muhakkak kullarının maslahatlarını gözetmektedir.

Cessâs'a göre nâsihin mensûhtan daha ağır bir hüküm olabileceğinin bir başka delili de “*Eşyada aslolan ibâhadır*” ilkesi gereğince Allah Teâlâ'nın farz kıldığı her hükmün farz kılınmadan önce ibâha üzere olmasıdır. Bunlar farz kılınmadan önce ibâha, yani daha hafif bir hüküm söz konusu olduğuna göre farz kılındıktan sonra o hafif hükmün yerine daha ağır bir hüküm gelmiş olur. Öyleyse aynı durumun nesihte de söz konusu olması mümkündür. Bu yüzden Cessâs'a göre, neshin daha hafif bir hükümle gerçekleşmesi gerektiğini söyleyenlerin görüşleri isabetli değildir. Zira bu görüşün yanlış olduğunu gösteren pek çok âyet vardır. Nitekim Allah Teâlâ “*Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu halde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine helal kılınmış temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık*”⁷ buyurarak, Yahudilere bir şeyleri mübâh kıldıktan sonra onları yasakladığını bildirmiştir.⁸

Cessâs “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz*”⁹ âyetinde de, Allah'ın bir hükmü bize daha ağır gelen şeyle değiştirmeyeceğine, ancak misli ya da daha hafif olan bir şeyle değiştireceğine dair bir delâlet bulunmadığını söyler. Çünkü ona göre, daha ağır olan hükmün bizim için daha hayırlı ya da daha uygun olması gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim kullar için namazı, orucu ve haccı edâ etmek terk etmekten daha zor olsa da, bunları edâ etmenin terk etmekten daha hayırlı olduğunda şüphe

⁷ 4. Nisâ, 160.

⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/224.

⁹ 2. Bakara, 106.

yoktur. Öyleyse bir hükmün hayırlı olmasının, hafif ya da ağır olmasıyla alakası olduğunu söylememiz mümkün değildir.¹⁰

İmâm Şâfiî konuyla bağlantılı olarak *er-Risâle*'de, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'daki bir kısım farzları kesin olarak sabitleştirmiş bir kısmını ise neshetmiş olduğunu, bunu da onların yüklerini hafifletmek ve kolaylık sağlamak için yaptığını ifade etmiştir.¹¹ Serahsî bazı Şâfiîlerin, İmâm Şâfiî'nin bu sözüyle nesihteki hikmetlere işâret ettiğini söylediklerini, bazılarının ise nâsihin mensûhtan daha hafif bir hüküm olması gerektiğini kastettiğini söylediklerini ifade etmiştir. Bu ikinci iddiaya göre İmâm Şâfiî, nesheden hükmün neshedilenden daha ağır bir hüküm olmasını câiz görmemektedir. Ancak Serahsî, İmâm Şâfiî bunu kastetmiş olsa bile kulların menfaatinin daha hafif bir hükümde olması gibi bir durumun olmadığını dile getirerek, bu hususta Cessâs'ın yaptığı açıklamalara paralel açıklamalar yapmıştır.¹²

Cessâs'a göre, gerçekleşen nesih hadiselerinin pek çoğunda hükümler, kendilerinden daha ağır nâsihlerle neshedilmiştir. Bu durum ise daha ağır bir hükümle neshin cevâzınâ delildir. Cessâs şu hâdiseleri bunlara örnek vermiştir:¹³

- İnsanlar önce oruç tutmak ile yoksul doyurmak arasında muhayyer bırakılmışken daha sonra bu muhayyerlik ortadan kalkmıştır.
- İlk zamanlar Rasûlullah'a müşrikleri öldürmemesi gerektiği söylenmişken, daha sonra cihad emredilmiştir.
- Zinâ eden kadınların had cezâsı hapis ve dille eziyet, erkeklerin ise sadece dille eziyet iken, bu ceza muhsan olmayanlar için değnek, muhsanlar için ise recm cezasına çevrilmiştir.
- İslâm'ın ilk dönemlerinde şarap içmek mübâhken, daha sonra haram kılınmıştır.

¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/226.

¹¹ Şâfiî, 106.

¹² Serahsî, II/62.

¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/224-225.

- Müslüman bir kimseyi öldüren için önceden keffâret söz konusu değilken, daha sonra Allah keffâreti farz kılmıştır.
- Ramazan ayında orucunu bozana keffâret gerekmezken, sonra keffâret hükmü gelmiştir.
- Yemin keffâreti vâcip değilken, sonra vâcip kılınmıştır.

Görüldüğü üzere bu hükümlerin hepsinde hafif olandan ağır olana bir geçiş söz konusudur.¹⁴

Cessâs bir hükmün daha ağır bir hükümle neshedilmesinin imkânını aklî deliller sunarak teorik olarak gerekçelendirdikten sonra, bu örnekleri zikrederek bu tür bir neshin gerçekleştiğini de ortaya koymuş olmaktadır. Yalnız Cessâs'ın daha ağır hükümlerle neshe dair verdiği örneklere bakıldığında, onun aslî ibâhayla mübâh olan bir şeyin, sonradan haram kılınmasını da nesih kapsamında değerlendirdiği zannedilebilir. Zira bir hükmün daha ağır bir hükümle neshedilebileceğini göstermek amacıyla verdiği örnekler arasında, önceleri mübâh olup, sonradan haram kılınan hükümler de vardır. Mesela Cessâs, İslâm'ın ilk dönemlerinde şarap içmek mübâh olduğu halde, daha sonra bunun haram kılınışını nesih olarak görmektedir. Ancak onun verdiği bu örneklere bakılarak onun, aslî ibâhayla mübâh olan hükümlerin haram kılınmasını nesih olarak gördüğünü söylemek doğru olmaz. Çünkü şarabın haram kılınışı meselesinde yer verileceği üzere Cessâs şaraptaki mübâhlığın aslî bir ibâhâ oluşunu kabul etmez. Aksine yasak gelmeden önce şarap, Rasûlullah'ın Sünnet'i tarafından mübâh kılınmıştır. Çünkü önceleri şarap içilebileceğine dair Rasûlullah'ın ikrârı vardı. Yani şaraptaki mübâhlık aslî bir ibâha olmayıp, Rasûlullah'ın ikrârına müstenit bir ibâha idi. Bu yüzden buradaki nesih, Sünnet'in Kur'ân tarafından neshidir. Yoksa aslen mübâh olan bir hükmün yerine onu yasak kılan şer'î bir hükmün gelmesiyle gerçekleşen bir nesih söz edilmemektedir.¹⁵

¹⁴ Örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/224-225.

¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/331-332.

Cessâs'ın daha ağır hükümlerle neshe verdiği örneklere baktığımız zaman, bir Müslüman'ı öldüren için önceden keffâret söz konusu değilken daha sonra keffâretin farz kılınmasını, Ramazan ayında orucunu bozana keffâret gerekmezken, sonra keffâret hükmünün gelmesini, yemin keffâreti vâcib değilken, sonradan vâcib kılınması gibi durumları da nesih kapsamında değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu örneklerde ise, önceden konulmuş herhangi bir şer'î hüküm yoktur. Halbuki nesihten söz edebilmemiz için neshedilen hükmün de şer'an sâbit olması şarttır. Cessâs, aslen var olmayan hükümlerin sonradan konmasına dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Ancak onun şaraptaki ibâhayı takrîrî sünnete dayandırmasından yola çıkarak, bu tür hükümlerde de, öncesinde herhangi bir hükmün konulmamış olmasını Sünnet'e dayandırdığını düşünmemiz mümkün olabilir. Yani mesela ramazan orucunu bozan kişiye keffâret gerekmemesinin Rasûlullah'ın uygulaması ile sâbit olmasından dolayı şer'î bir hüküm olduğunu ve bu şer'î hükmün keffâret hükmüyle neshedildiğini söylememiz mümkündür. Ancak böyle bir yoruma gitsek dahi bu yorum bizi, önceden var olmayıp sonradan konan her hükmün, önceki “*hükmün olmayışı*” durumunu neshetmesi gibi bir sonuca ulaştırması açısından, neshin sınırlarını oldukça genişleten bir yorum olacaktır. Fakat şurası da bir gerçektir ki Sünnet'in Sünnet'le ya da Kur'ân'la neshi ile, önceden uygulamada olmayan hükümlerin sonradan vâcib kılınması arasındaki sınırı belirlemek de pek kolay değildir.

Subhi es-Sâlih, neshin söz konusu olmadığı pek çok hükümde neshin câri olduğunu iddia etmelerinden dolayı önceki ulemâyı eleştirirken, bahsettiğimiz bu duruma değilse de bir benzerine değinmiştir. Buna göre ulemâ, babasının hanımlarının kişiye haram kılınması örneğinde olduğu gibi Kur'ân'ın ortadan kaldırdığı câhiliye âdet ve geleneklerini de mensûh hükümler arasında değerlendirmişlerdir. Yine o bu kısma, önceden farz olmadığı halde sonradan diyet ve kısâsın emredilmesi gibi durumları da örnek vermiş ve bunların nesih olarak adlandırılmayacağını ifade etmiştir.¹⁶ Baktığımız zaman Rasûlullah'ın hiç uygulamadığı ve uygulamadığı hükümlerin nesih kapsamında değerlendirilemeyeceğinin kesin olduğunu görürüz. Çünkü nesih ancak önceden

¹⁶ Subhî es-Sâlih, 208.

uygulamada olan şer'î hükümler için söz konusudur. Ancak diyet ve kısâs gibi hükümler biraz daha farklılık arz etmektedir. Zira öldürme durumunda kısâs ya da diyetten söz edilmemesi de Rasûlullah'ın Sünneti'yle sâbit bir hüküm olmaktadır. Buna göre Cessâs'ın verdiği örnekler de bu ikinci kısma girmekte olup, önceden Sünnet ile uygulanan şer'î bir hüküm niteliğinde kabul edilebilir.

II. NESHEDİLEN KISIM AÇISINDAN NESİH ÇEŞİTLERİ

Nâsîh hükmün, yürürlükte olan önceki hükmün tamamını veyahut da bir kısmını ortadan kaldırmasına göre şer'î hükümlerin neshinde yeni bir taksim ortaya çıkar ki, bunu küllî ve kısmî nesih şeklinde ifade etmemiz mümkündür.¹⁷

A. Küllî Nesih

Cessâs, bir nassın hükmünün tamamen ortadan kaldırılmasının söz konusu olduğu durumlarda, nâsîhin önceki hükmün tamamını neshettiğini söylemiş ve bu tür bir neshi “*hükmün tamamının neshi*” şeklinde ifade etmiştir.¹⁸ Cessâs'a göre bunun Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok örneği vardır. Cessâs'ın hükmün tamamının neshi şeklinde gerçekleşen neshe verdiği örneklerden bazıları şunlardır:¹⁹

- Orucun farz kılındığı ilk zamanlarda, Ramazan gecelerinde yeme-içme ve cimâ'in haram olduğu rivâyet edilmiştir.²⁰ Ancak bu hükümler “*Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye kadar yiyin, için*”²¹ ve “*Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı*”²² kavilleriyle neshedilmiştir. Böylece önceden haram olan bir şey hiçbir kısmı dışarıda kalmayacak şekilde tamamen helâle çevrilmiştir.

¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/273. Cessâs bu iki kısmı “hükmün tamamının neshi” ve “hükmün bir kısmının neshi” şeklinde isimlendirmiştir. Ancak biz bu kısımları küllî ve kısmî nesih olarak adlandırmayı tercih ettik.

¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/273.

¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/273-274.

²⁰ Buhârî, II/230-231 (Kitâbu's-Savm 15).

²¹ 2.Bakara, 187.

²² 2.Bakara, 187.

- Yine “*Ey Muhammed! İçlerinden pek azı hariç, onların daima bir hainliğini görüyorsun. Yine de sen onları affet ve aldırış etme*”²³ ve “*Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir*”²⁴ âyetlerindeki hükmün tamamı “*Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi*”²⁵ kavliyle neshedilmiştir.²⁶

B. Kısmî Nesih

Cessâs, bir nassın hükmünün tamamının değil de yalnızca bir kısmının neshinin söz konusu olduğu durumlarda bu tür bir neshi, “*hükmün bir kısmının neshi*” şeklinde ifade etmektedir.²⁷ Cessâs hükmün bir kısmının neshi şeklinde gerçekleşen nesih çeşidine şu örnekleri vermiştir:

- Namazın Beyt-i Makdîs’e yönelerek kılınması neshedilmiştir. Ancak namazın diğer hüküm ve şartları aynen devam etmektedir.²⁸ Yani namazın namaz oluş niteliği, rükun ve şartları aynen devam etmekle beraber, sadece kible ciheti değiştirilmiş olduğu için bu kısmî bir nesihdir.

- Gece namazı kılmanın vâcib oluşu neshedilmiş, ancak fiilleri ve şartlarıyla alakalı bazı hükümler devam etmekte olup gece namazının niteliği, yani kurbet (ibâdet) oluşu değişmemiştir.²⁹ Burada da gece namazının, diğer nitelik ve şartları devam etmekle beraber, sadece hükmü değiştirilip önceki vücûb hükmü neshedildiği için, bu kısmî bir nesih sayılmaktadır.

²³ 5.Mâide, 13.

²⁴ 41.Fussilet, 34.

²⁵ 22.Hacc, 39.

²⁶ Örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/273-274.

²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/273.

²⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/274.

²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/274.

- Allah Teâlâ “*Namuslu kadınlara zinâ isnâd edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin*”³⁰ kavliyle hem hanımlarına hem de kendi hanımının dışındaki kadınlara zinâ iftirası atanlara değnek cezası vurulmasını emretmiştir. Ancak daha sonra “*Eşlerine zinâ isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defa da, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lânetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir*”³¹ âyetiyle, kendi hanımlarına zinâ iftirâsı atanlar için değnek cezası neshedilmiş ve bunun yerine liân farz kılınmıştır.³² Görüldüğü üzere önceden hem kendi hanımı hem de diğer kadınlara zinâ iftirâsı atanlar için umûmî olan bu ceza, kendi hanımlarına zinâ iftirâsı atanlar için neshedilmiş, diğer kadınlara zinâ iftirâsı atanlar için ise değnek cezası hükmü kalmaya devam etmiştir.

Dikkat edilirse, kısmî nesih olarak adlandırdığımız bu nesih türü, umûmun tahsîsine benzemektedir. Ancak her ne kadar tahsîs ve kısmî neshin her ikisinde de, âmm lafızların bazı fertlerine sınırlandırılması söz konusuysa da, bu sınırlandırmalar nitelik açısından birbirinden farklıdır. Çünkü nesih, umûmî olan hüküm en başta bütün fertlerini içine almakta olup, nâsihin gelmesiyle bazı fertler için bu hüküm ortadan kalkar ve bazıları için kalmaya devam eder. Ancak tahsîste hüküm baştan itibaren âmmın bazı fertleri ile ilgili olup, tüm fertleri ile ilgili değildir. İşte bu yüzden Hanefîler tahsîs delilinin (muhasıs) âmma bitişik olması gerektiğini söylemişler, cumhûr ise âmmın uygulanmasından önce gelmesi şartını koşmuşlardır. Buna karşın nesih

³⁰ 24.Nûr, 4.

³¹ 24. Nûr, 6.

³² Cessâs, *el-Fusûl*, II/274. Cessâs, kendi hanımına ve diğer kadınlara zinâ iftirasında bulunma suçlarının haddinin önceleri değnek vurmak olduğuna, ancak bunun kendi hanımına iftira edenler hakkında neshedildiğine şu olayı delil gösterir: Hilâl b. Umeyye karısına zinâ suçu isnâd ettiği zaman Rasûlullah ona şöyle söylemiştir: “Ya dört şahit getirirsin yahut senin sırtına had cezası uygulanır.” Ensâr “Şimdi Hilâl b. Umeyye’ye değnek haddi uygulanacak ve Müslümanlar arasında şahitliği iptal edilecek” demişlerdir ve gerçekten bu zamana kadar Rasûlullah değnek haddinden başka bir şey uygulanması gerektiğini de söylememiştir. Ancak liân âyeti nâzil olduğu zaman onlara liân yapmalarını emretmiş ve değnek haddini uygulamamıştır.

Hanefîler nâsihin âmm hükmün gelmesinden sonra gelmesi gerektiğini, cumhûr ise nâsihin âmm hükmün uygulanmasından sonra gelmesini şart koşmuşlardır.³³

III. HÜKÜM-TİLÂVET İLİŞKİSİ AÇISINDAN NESİH ÇEŞİTLERİ

Cessâs'a göre, hüküm-tilâvet ilişkisi açısından Kur'ân-ı Kerîm'in üç farklı şekilde neshedilmesi söz konusudur:

- Hükümün ve tilâvetin birlikte neshi
- Tilâvetin bırakılarak hükümün neshi
- Hükümün bırakılarak tilâvetin neshi.³⁴

Cessâs neshin bu çeşitlerini verdikten sonra, bunları tek tek açıklamıştır. Özellikle de üzerinde pek çok ihtilâfın olduğu, hükümün bırakılıp tilâvetin neshedilmesi konusunda detaylı açıklamalara gitmiştir.

A. Hükümün ve Tilâvetin Birlikte Neshi

Cessâs'a göre hüküm ve tilâvetin birlikte neshedilmesi câizdir. Nitekim bizler Kur'ân'ın hem tilâveti hem de hükmünden sorumlu tutulmaktayız. Allah Teâla'nın aynı anda hem hüküm hem de tilâvetle alakalı olan bu sorumluluğumuzu kaldırması ise mümkündür.³⁵

Cessâs'ın hükümün ve tilâvetin beraber ortadan kalkmasını nesih kapsamında görüyor olmasından dolayı, o nassın nâsihinin ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Cessâs hükümün neshinin, o hükümün zıttıyla amel edilmesiyle gerçekleşeceğini söylemektedir. Tilâvetin neshi ise Allah'ın o tilâvet edilen şeyleri Rasûlullah'a ve o dönemde yaşayıp onu ezberlemiş olanlara unutturması ile ya da onu mushafta tutmamalarını ve okumamalarını emretmesi ile olur. Böylece önceki kitapların unutulması gibi bunlar da zamanla unutulur. Nasıl ki bugün bu kitaplardaki hükümlere

³³ Zekiyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrâhim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 1990, 365.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/253; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/72.

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/255.

dair bir bilgimiz yoksa, aynı şekilde unutturma ile nesihte de hükümler kalmaz. Ancak Cessâs, neshin sadece Rasûlullah yaşarken gerçekleşebileceğini tekrar hatırlatır. Yani hükmün ve tilâvetin birlikte neshi durumunda da bu şart geçerlidir. Öyleyse Rasûlullah'ın vefâtından sonra tilâvetin unutturulması gibi durumlar söz konusu değildir. Fakat onun sağlığında, tilâvet bu şekilde neshedilebilir.³⁶

Tilâvetin, unutturulma şeklinde neshedilebileceğini söyledikten sonra Cessâs unutmama yoluyla nesh dair deliller sunmak üzere *“Rasûlullah'ın zamanında bazılarına ezberlemiş oldukları bir sûre unutturuldu. Rasûlullah'a bunu sordukları zaman onun neshedildiğini söyledi”* ve *“Rasûlullah namazda bir sûre okudu ama onun bir âyetini okumadı. Bunun üzerine bir adam ‘Şu âyeti okumadın’ dedi. Rasûlullah da ‘Neden hatırlatmadın?’ dedi. O da ‘neshedildi zannettim’ dedi”* şeklindeki rivâyetleri aktarmıştır. Cessâs'a göre bu gibi rivâyetler unutturma yoluyla neshin câiz olduğunu gösterir.³⁷ Aynı şekilde şu âyetler de tilâvetin unutturma şeklinde neshedilebileceğine delildir:

- *“Andolsun, dileseydik biz sana vahyettiğimizi tamamen ortadan kaldırırdık.”*³⁸

- *“Sana Kur’ân’ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Ancak Allah’ın dilediği başka...”*³⁹

- *“Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.”*⁴⁰

Görüldüğü üzere bu âyet ve hadislerde nassların unutturulmasından bahsedilmektedir. Nassların insanlara unutturulmasının mümkün olmasından hareketle Cessâs, hükümlerin ve tilâvetlerinin unutturulma yoluyla ortadan kaldırılıp neshedilmesinin imkân dahilinde olduğunu ifade etmiştir. Her ne kadar o, bu tür bir

³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/253, 255, 256. Benzer yaklaşımlar için bkz. Debûsî, 231-232; Bezdevî, III/356-357.

³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/256.

³⁸ 17. İsrâ, 86.

³⁹ 87. A'lâ, 6-7.

⁴⁰ 2.Bakara, 106.

neshin mümkün olduğunu söylemişse de vâki olup olmadığına dair herhangi bir örnek sunmamıştır. Zaten bir nassın hem hükmü hem de tilâveti mensûhsa, tilâveti insanlara unutturulduğu ve insanlar onunla amel etmediği için kimse bunları bilmeyecek ve hatırlayamayacaktır. Dolayısıyla Cessâs'ın bu kısma dair örnekler sunması kendi söyledikleriyle çelişmesi anlamına gelecekti. Zira önceden var olan bir nassın herkes tarafından unutulduğunu söyleyip, o nassın ne olduğuna dair bilgi vermek imkansızdır.

B. Tilâvetin Bırakılıp Hükmün Neshi

Cessâs, Kur'ân-ı Kerîm'de lafzen var olduğu halde hükmü ortadan kaldırılmış nassların varlığı hususunda ümmet arasında pek ihtilâf olmadığını ve bunun Kur'ân'da pek çok örneği olduğunu ifade etmiştir. Cessâs'ın tilâveti bâki hükmü mensûh âyetlere verdiği örneklerden bazıları şunlardır:⁴¹

- *“Kadınlarınızdan fuhuş (zinâ) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın)”*⁴² âyetinin hükmü, muhsan olmayanlar için değnek cezası, muhsanlar için ise recm cezasıyla mensûhtur. Ancak bu âyet, lafzen Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut olup tilâvet edilmektedir.

- Rasûlullah'la özel olarak görüşmek için sadaka vermek gerektiğini bildiren *”Ey imân edenler! Peygamber ile başbaşa konuşacağınız zaman, konuşmanızdan önce bir sadaka verin”*⁴³ âyetinin hükmü, *“Başbaşa konuşmanızdan önce sadaka vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınız ve Allah da, sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekatı verin, Allah'a ve Rasûlüne itaat edin. Allah bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır”*⁴⁴ âyeti ile mensûhtur.⁴⁵

⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/268-269.

⁴² 4.Nisâ, 15.

⁴³ 58.Mücâdele, 12.

⁴⁴ 58. Mücâdele, 13.

⁴⁵ Cessâs sadakayı emreden âyetten üç hüküm çıktığını ifade etmiştir. Buna göre birinci hüküm Rasûlullah'la özel olarak görüşmek isteyen kimsenin maddî durumu müsaitse sadaka vermesinin gerekli oluşudur. İkincisi, sadaka veremeyecek durumda olan kimseye yine de görüşmek üzere ruhsat

- “İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler”⁴⁶ âyetinin hükmü “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler”⁴⁷ âyeti ile neshedilmiş, tilâveti ise Kur’ân’da bırakılmıştır.

Bu âyette neshin söz konusu olmadığını söyleyen bazı kimseler, mensûh olduğu söylenen Bakara 240. âyetin, nüzûl sırası bakımından Bakara 234’ten sonra geldiğini, dolayısıyla önce gelen bir âyetin sonra geleni neshedemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁴⁸ Halbuki Cessâs, bu âyet her ne kadar mushafta kendisini nesheden âyetten sonra gelse de, nüzûl sırası bakımından bu âyetin, nesheden âyetten önce geldiğini ifade etmiş ve nâsih mensûhu tespit etme noktasında itibar edilecek şeyin mushaftaki sıra değil, nüzûl sırası olduğu üzerinde durmuştur.⁴⁹

- “Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir...”⁵⁰ âyeti gereğince önceleri insanların oruç ile fidye arasında muhayyer bırakıldığı rivâyet edilmiştir. Ancak bu âyetin hükmü “İçinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun”⁵¹ kavliyle neshedilmiştir.⁵²

tanınabileceği hükmüdür ki bu da sadaka vermenin mübâh olduğunu gösterir. Üçüncü hüküm ise, sadaka vermenin kesin olarak vâcip oluşu hükmüdür. Cessâs bunun “Başbaşa konuşmanızdan önce sadaka vermekten çekindiniz mi?” ifadesinden anlaşıldığını ifade etmiştir. (Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, V/316)

⁴⁶ 2.Bakara, 240.

⁴⁷ 2.Bakara, 234.

⁴⁸ Erkan, 165; Talip Özdeş, *Kur’ân ve Nesh Problemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, 54.

⁴⁹ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II/119.

⁵⁰ 2.Bakara, 184.

⁵¹ 2. Bakara, 185.

⁵² Örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/268-269.

İşte Cessâs'a göre bu nasslar, lafzen Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut olsalar da hükümleri neshedilmiştir. Serahsî'ye baktığımızda onun da hükmü mensûh tilâveti bâkî nasslara tamamen aynı nassları örnek verdiği dikkatlerden kaçmamaktadır.⁵³

Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur ki, hükmü mensûh tilâveti bâkî nasslara dair gerek burada zikrettiğimiz gerekse tezin çeşitli bölümlerinde yer alan örneklere bakıldığında Cessâs'ın bu kısım için sunduğu örnekler, kendi belirlediği kâidelere (mensûhun şer'î bir hüküm olması, ihbârî olmaması, birbirine zıt iki hükmün söz konusu olması vb.) aykırı olmadığı gibi, bu tür neshe dair verdiği örneklerin sayısı da çok fazla değildir. Bunu ifade etmemiz, özellikle ilk dönem ulemâsının neshe dair verdikleri örneklerin sayısının bir hayli kabarık olmasına rağmen Cessâs'ta böyle bir durumun gözlenmediğini ortaya koymaya yöneliktir.

Zira her ne kadar daha sonraki dönemlerde bu sayı düşmüşse de, özellikle ilk dönem ulemâsının Kur'ân'da neshe dair verdikleri rakamlar oldukça yüksektir. Mesela Hibetullah b. Selâme (h.410/m.1019)'ye göre Kur'ân'da mensûh âyetlerin sayısı 210'dur. Ona göre içerisinde nâsîh ve mensûhun bulunmadığı 43 sûre, hem nâsîh hem de mensûhun bulunduğu 24 sûre vardır.⁵⁴ Yine ona göre "*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*"⁵⁵ mealindeki seyf (kılıç) âyeti olarak bilinen âyet, barış ve hoşgörü ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan 124 âyeti neshetmiş, ayrıca âyetin sonu da başını neshetmiştir.⁵⁶

Yine bazı âlimlerin hüküm bildirmeyen bazı âyetlerde de neshin gerçekleştiğini iddia ettiklerini görmekteyiz. Mesela "*İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir. Sonra dilediğini affeder, dilediğine de azap eder. Allah her şeye kadirdir*"⁵⁷ âyetinin "*Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde*

⁵³ Serahsî, II/80.

⁵⁴ Ebu'l-Kâsım Hibetullah İbn Selâme (h.410/m.1019), *en-Nâsîh ve'l-Mensûh min Kitâbillâh* (thk. Muhammed Zuheyr Şaviş, Muhammed Ken'an), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1986, 22-26.

⁵⁵ 9.Tevbe, 5.

⁵⁶ İbn Selâme, 98.

⁵⁷ 2.Bakara, 284.

*mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir”*⁵⁸ âyeti tarafından neshedildiği söylenmiştir.⁵⁹ Çünkü birinci âyette Allah’ın bir kimseyi hem açıkladıkları hem de gizledikleri sebebiyle hesaba çekeceği ifade edilirken, diğerinde Allah’ın bir kimseyi ancak güç yetirebileceği şeylerle sorumlu tutacağı bildirilmiştir. Buna göre kişinin açığa vurmayıp gizlediklerinden sorumlu tutulması kişinin güç yetiremeyeceği bir şey olduğu için iki âyet arasında görünürde bir çelişki vardır. Halbuki mensûh olduğu iddia edilen âyet, bir ahkâm âyeti olmayıp âyette bir emir veya nehiy yoktur. Bu âyet ancak haber bildirmektedir. Haber bildiren (ihbârî) ifadelerde ise nesih gerçekleşmez. Ayrıca bu âyet itikâdî bir meseleyi içermektedir. İtikâdî meselelerde neshin cereyan etmeyeceği hususunda ise âlimler ittifâk halindedir.⁶⁰

Cessâs da bu âyetin neshedildiğine dair rivâyetleri sıraladıktan sonra buradaki nesih iddialarının kabul edilemez olduğunu, kabul edilecek olması durumunda bunun, Allah’a bedâ isnâdına yol açacağını ifade etmiştir. Zira haber bildiren ifadelerin neshedildiğini söylemek onu haber verenin güvenilirliğine hâlel getirir. Bu ise Allah hakkında tasavvur edilemez. Ayrıca Cessâs, insanın, gücünün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutulmasının abes olduğunu, Allah Teâlâ’nın ise abes bir fiil işlemeyeceğini ifade ederek buradaki nesih iddiasını reddetmiştir.⁶¹

Bu ve benzeri açıklamalara göre Kur’ân’daki muhkem sûreler, içerisinde mensûh hüküm bulunduranlardan daha azdır. Halbuki Kur’ân âyetlerinde aslolan nesih değil, muhkemliktir. Neshin ancak, neshe dair apaçık bir delil bulunur ve yine ondan başka çıkar yol bulunmazsa gündeme gelmesi gerekir. İşte Cessâs’ın verdiği örneklere bakıldığında, onun âyetler arasında neshin söz konusu olduğunu söylerken bu hususa dikkat ettiğini ve bu konuda oldukça titiz davrandığını rahatça ifade edebiliriz.

⁵⁸ 2.Bakara, 286.

⁵⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbnu’l-Arabî (h.543/m.1148), *en-Nâsîh ve’l-Mensûh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (thk. Abdulkebîr el-Alevî el-Medğarî), Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kâhire 1992, 33-35.

⁶⁰ Ayetlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. Özdeş, *Kur’ân ve Nesh Problemi*, 63-66; Erkan, 67-73.

⁶¹ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II/275-276.

C. Hükümün Bırakılıp Tilâvetin Neshi

Kur'ân'ın hükmünün kalıp tilâvetinin neshedilmesi⁶² konusunda ihtilâf vardır. Cessâs'a göre Hanefî uleması Kur'ân'ın hükmünün kalıp tilâvetinin neshedilmesini câiz görmüşlerdir. Ancak diğer nesih türlerinde olduğu gibi bu neshin de muhakkak Rasûlullah'ın vefâtından önce gerçekleşmesi gerekir.

Cessâs önceki Hanefî ulemâsının Kur'ân'ın hükmünün bırakılıp, tilâvetinin neshini câiz kabul ettiklerini söylemiştir. O bu sonuca, onların yemin keffâreti orucunda tetâbu'yu (orucu peş peşe tutmayı) gerekli görmelerinden yola çıkarak ulaştığını da ifade etmiş ve bu düşüncesini, onların hüküm verirken Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında yer alan “*üç gün peş peşe oruç*”⁶³ ifadesini dikkate almış olmalarıyla temellendirmiştir.⁶⁴ Bilindiği üzere Hanefî ulemâsı yemin kefareti orucunun üç gün peşe peşe tutulması gerektiği kanaatindedirler. Onlar bu hükmü verirken İbn Mes'ûd'un mushafındaki bu ifadeden yola çıkmışlardır. Cessâs'a göre Hanefîler İbn Mes'ûd'un mushafında yer alan bu ifadeye itibar ettiklerine göre, bu lafızların önceden Kur'ân'da olduğunu, ancak sonradan tilâvetinin neshedilmekle birlikte hükmünün kalması gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre bu ifade bugün Kur'ân'da mevcut olmadığı gibi, Kur'ân'daymış gibi tilâvet edilmesi de câiz olmamasına rağmen İbn Mes'ûd'un mushafında yer alıyor olmasının sebebi onun neshedilmiş bir ifade olmasından kaynaklanıyor olabilir. Çünkü bu ifade Kur'ân'ın nakledildiği yolla, yani mütevâtir olarak bize nakledilmediğine göre, buradan sahâbenin bu ifadeyi Kur'ân gibi tilâvet etmemek ve mushafa yazmamakla emrolunduklarını anlarız. Ayrıca İbn Mes'ûd'un mushafı sahâbe arasında meşhur ve mu'teberdi. Demek ki bu ifade önceden Kur'ân'dandı. İbn Mes'ûd'un bu ifadeyi mushafına yazmasının sebebi de buydu. Ancak Rasûlullah'ın vefâtından önce, onun mushafında yer alan bu hükmün tilâveti neshedilip hükmü bırakılmıştır. Rasûlullah'ın vefâtından sonra nesih câiz olmadığına göre,

⁶² Cessâs tilâvetin neshedilmesi konusundan bahsederken, “tilâvetin neshi”, “resmin neshi”, “nazmın neshi” gibi ifadeler kullanmışsa da biz bunların tamamını ifade etmek için “tilâvetin neshi” ifadesini kullandık.

⁶³ فصيام ثلاثة أيام متتابعات

⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/253.

neshedilen bu lafız Rasûlullah vefât ettiğinde İbn Mes'ûd'un mushafından kaldırılmış olmalıdır. İşte Cessâs'a göre Hanefîler'in yemin keffâreti orucunda tetâbuyu şart koşmalarının sebebi, onun mushafındaki bu lafzın hükmü bâkî tilâveti mensûh bir ifade olduğunu, her ne kadar bugün mushafta yer almasa da, hükmünün devam ettiğini düşünmeleri olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵

Debûsî ve Serahsî'ye baktığımızda onların da benzer şekilde Hanefî âlimlerinin, İbn Mes'ûd'un mushafındaki tetâbu kaydının hükmü bâkî tilâveti mensûh bir ifade olduğuna dair görüşlerine katıldıklarını görmekteyiz. Onlar bu konuda Cessâs'ın açıklamalarına benzer açıklamalar yaptıktan sonra, tilâveti neshedilip hükmü kalan bu ifadeyi “*vahy-i gayr-ı metluv*” olarak adlandırmışlar ve İbn Mes'ûd'un âdil bir insan olmasından dolayı bu konudaki rivâyetinin göz ardı edilemeyeceğini söylemişlerdir. Yine onlar böyle bir neshin gerçekleştiğinin nasıl bilineceği sorusuna oldukça ilginç bir cevap vererek, Allah Teâlâ'nın bu ifadenin tilâvetini tüm insanların zihinlerinden kaldırıp yalnızca Abdullah İbn Mes'ûd'un zihninde bıraktığını ve böylece tilâveti neshedilen bu ifadenin hükmünün, onun kırâati sayesinde kaldığını ifade etmişlerdir.⁶⁶

Her ne kadar bu âlimler, Hanefî ulemânın yemin keffâreti orucunun peş peşe tutulmasını şart koşmalarını, İbn Mes'ûd'un mushafındaki hükmü bâkî tilâveti mensûh olduğunu ifade ettikleri lafza bağlamışlarsa da, Hanefî ulemânın bu şekilde hüküm vermelerinin asıl gerekçesi İbn Mes'ûd'un kırâatinin meşhûr olması da olabilir. Zira pek çok âlim, bu lafzın hüccet olmasa bile en azından Rasûlullah'tan gelen bir rivâyet olmasından dolayı, meşhûr veya âhâd haber mesâbesinde olduğunu ifade etmiş ve yemin keffâretinde orucun peş peşe tutulması gerektiğine hükmederken bu rivâyeti temele almıştır.⁶⁷

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/253-254.

⁶⁶ Debûsî, 232; Serahsî, II/81. Bezdevî'nin bu konudaki benzer yaklaşımları için bkz. Bezdevî, III/359-360.

⁶⁷ Örnek olarak bkz. Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (h.683/m.1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (thk. Alî Abdulhamîd Ebu'l-Hayr, Muhammed Vehbî Suleymân), Dâru'l-Hayr, Beyrut; Dîmaşk 1998, IV/294.

Cessâs bazı mülhidler, Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinin nesih yoluyla yok olduğunu ve bundan dolayı Kur'ân'ın orijinal nazmının bozulduğunu iddia ettiklerini aktardıktan sonra, onların bu iddialarını ispat etmek için kullandıkları argümanları tek tek ele alıp bir değerlendirmeye tâbî tutmuştur.⁶⁸ Onların iddialarına delil olarak getirdikleri âyetler ise, İslâm geleneğinde hükmü bâkî tilâveti mensûh âyetler kapsamında değerlendirilmiş olduğu için, Cessâs bu tartışmalara bu başlık altında yer vermiştir. Cessâs, önceden Kur'ân'da olup sonradan neshedildiği iddia edilen bu âyetlerden bir kısmındaki nesih iddialarını kabul etmemiş, bazılarının ise neshedildiğinde herhangi bir şüphe bulunmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Her iki durumda da Cessâs'ın temel hedefi, Kur'ân'ın tahrif edilmiş olduğu şeklindeki iddiayı çürütmek olmuştur.

Cessâs, Kur'ân'ın tahrif edildiğini iddia edenlerin, bazı âyetlerin neshedildiğine dair gelen haberleri öne sürerek bu iddialarını temellendirdiklerini ifade ettikten sonra, bu haberleri aktarıp tek tek değerlendirmelerini yapmıştır. Şimdi, hükmü bâkî tilâveti mensûh âyetlere dair bu iddiaları ve Cessâs'ın bu iddiaları nasıl değerlendirdiğine bakalım.

1) İddia sahiplerinin görüşlerini temellendirmek için sundukları delillerin başında recm âyetinin neshedildiğine dair nakledilen haber gelir. Rivâyet edildiğine göre Hz. Ömer şöyle demiştir: “*Recm âyeti Allah'ın Kitâbı'ndadır. İleride recmi yalanlayan kavimler gelecektir. İşte 'Şeyh ve şeyha (başlarından evlilik geçmiş olan erkek ve kadın) zinâ ettikleri zaman, onları mutlaka recmedin'*”⁶⁹ ifadesi de oradaydı.”⁷⁰

Cessâs, Hz. Ömer'den rivâyet edilen bu habere dayanılarak recmin önceden Kur'ân'da var olduğunun kabul edilmesinin mümkün olmadığını söylemiş, bunun nedenlerini ise birtakım gerekçeler sıralayarak uzun uzun açıklamıştır. Cessâs'a göre bu haber, önceden Kur'ân-ı Kerîm'de bir recm âyeti olduğunu, bunun daha sonra

⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/256-268.

⁶⁹ إذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما ألبتة Müslim, 650 (Kitâbu'l-Hudûd 15, hadis no. 4418); İbn Mâce, II/85-86 (Kitâbu'l-Hudûd 9, hadis no. 2581).

⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/257.

neshedildiğini göstermez. Cessâs bu haberin neshe delâlet etmediğine dair pek çok açıdan deliller sunmuştur. Öncelikle, bu rivâyette geçen **إِنَّ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ** ifadesindeki (كتاب) kelimesinden kasıt Kur'ân olmayabilir. Çünkü bu haberdeki (كتاب) kelimesinin Kur'ân anlamına geldiğine dair bir delâlet yoktur. Bu kelime **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** “Oruç size farz kılındı”⁷¹ ve **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ** “Savaş size farz kılındı”⁷² âyetlerinde olduğu gibi “farz” anlamına gelebilir. Yani recm farz kılınmış olabilir ancak bunun âyetle farz kılındığına dair kesin bir delâlet yoktur. Buradaki lafzın delâletini kesin olarak bilemediğimize göre Hz. Ömer’in, recmin Kur'ân’dan olup sonradan tilâvetinin neshedilmiş olduğunu kastettiğini söyleyemeyiz. Çünkü böyle nesih gibi önemli bir durum, ancak tek bir manaya ihtimali olan lafız hakkındaki naklin değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkabilir. Buradaki (كتاب) lafzı ise birden fazla manaya ihtimali olan (müşterek) bir lafızdır.⁷³ Bu yüzden bu kelimenin hangi anlama geldiğini kesin olarak tespit etmeden, Kur'ân’ın kastedildiğini ve dolayısıyla recm âyetinin Kur'ân’da var olduğu sonucunu çıkaramayız.

Recmin, tilâveti mensûh hükümlerden olduğuna dair rivâyetlerin bazılarında Hz. Ömer’in **إِنَّ الرَّجْمَ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ** dediği de rivâyet olunmuştur. Bu lafızda da Hz. Ömer’in, recmin Kur'ân’dan olduğunu kastettiğine dair bir delâlet yoktur. Çünkü Cessâs’a göre Allah Teâlâ Kur'ân dışında da vahiy indirmiştir. Dolayısıyla Sünnet de Allah’ın indirdikleri arasındadır ve buradaki ifadeyle bu da kastedilmiş olabilir. Ortada bir kesinlik olmadığına göre tilâveti mensûh bir âyetten yine söz edemeyiz.⁷⁴

Yine bu haberin bazı rivâyetleri **إِنَّ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ الرَّجْمِ** şeklinde gelmiştir. Bu lafız sâbit olsa bile, bununla, recmin Kur'ân’da var olduğunun kastedildiği kesin değildir. Çünkü “âyet” lafzından sadece Kur'ân âyetleri kastedilmez. Bazı âyetlerde geçtiği üzere⁷⁵ “âyet” kelimesi delâlet anlamına da gelebilir. Buradaki (آية الرجم)

⁷¹ 2.Bakara, 183.

⁷² 2. Bakara, 216.

⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/259.

⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/259.

⁷⁵ bkz. 30.Rûm, 22.

ifadesinden kasıt, Allah'ın Rasûlullah'a indirdiği, recmin farz oluşuna delâlet eden bir vahiy olabilir. Ayrıca bu haberin aslı tam olarak *إِنَّ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ الرَّجْمِ* şeklinde olmayabilir. Râviler bu ifadeden kastın ne olduğunu kendilerine göre yorumlayıp, rivâyet esnasında lafızları değiştirmiş olabilirler. Yani bu ifadeyi “*Recm Kur'ân'dandır*” veya “*Recm Kur'ân'dan bir âyettir*” şeklinde yorumlayıp, haberi bu şekilde aktarmış olabilirler.⁷⁶

Cessâs Hz. Ömer'den gelen bu haberi rivâyet açısından değerlendirdikten sonra birtakım aklî gerekçeler sunarak da bu haberin sâbit olamayacağını göstermeye çalışmıştır. Mesela rivâyete göre, Hz. Ömer, var olduğu iddia edilen recm âyeti hakkında “*İnsanlar, ‘Ömer Allah'ın Kitâbı'na eklemeler yaptı’ demeyecek olsalardı onu mushafa yazardım*”⁷⁷ demiştir. Cessâs bu ifadeden de recm hükmünün bir âyet olmadığı sonucunu çıkarmıştır. Çünkü, şâyet Hz. Ömer'de Kur'ân'dan bir âyet olsaydı, insanların ne söylediklerine bakmaksızın zaten onu Kur'ân'a yazardı. Eğer âyet değilse “*Onu mushafa yazardım*” derken Hz. Ömer'in kastının ne olabileceği sorusuna ise Cessâs, Hz. Ömer'in kastının onu mushafın sonuna ekleyip Kur'ân'dan olmadığını insanlara haber vermek olabileceğini söyler. Hz. Ömer'in böyle yapmak istemesine ise “*Öyle bir kavim gelecek ki; recmi, şefâati ve cehennemden çıkan bir kavmi yalanlayacaklar*” şeklinde Rasûlullah'ın verdiği haber doğrultusunda, recmi inkâr edecek bir kavmin geleceğini bildiği için recm hükmünü korumak istemesini gerekçe göstermiştir. Çünkü onu mushafın sonuna yazarsa bu haber yayılacak ve nakli meşhur olacak, böylece hiç kimse recmin varlığından şüphe etmeyecekti. İşte Cessâs'a göre Hz. Ömer bu sözü recm hükmü Kur'ân'dan olduğu için değil, Kur'ân'danmış gibi güçlü bir hüküm olsun ve kimse onu inkâr etmesin düşüncesiyle söylemiştir.⁷⁸

Görüldüğü üzere Cessâs hem aklî hem de naklî temellere dayanarak, recmin önceden Kur'ân-ı Kerîm'de var olan bir âyete dayandığı, sonra da bu recm âyetinin tilâvetinin neshedilip hükmünün kaldığı şeklindeki iddiaları çürütmüştür. Aslında

⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/260.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, 1007 (Kitâbu'l-Hudûd 23, hadis no. 4418).

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/259-261.

Cessâs, mülhidlerin bu iddiadan yola çıkarak Kur'ân'ın tahrif olmuş bir kitap olduğunu ispat etmek istediklerini söylemişse de, recm âyetinin önceden Kur'ân'dan olup daha sonra neshedildiğine dair yaygın kanaat İslam geleneğinde de mevcuttur. Zira pek çok âlim, recm âyetinin önceden Kur'ân'da olup sonradan neshedildiğini ifade etmiş ve bunu hükmü bâkî tilâveti mensûh âyetlere örnek olarak sunmuşlardır.⁷⁹ Bu bağlamda Cessâs'ın orijinal bir bakış açısıyla ve yaygın kanaatin aksine görüş bildirerek recm âyetinin önceden Kur'ân'da olması gibi bir durumdan söz edilemeyeceğini ifade etmiş olmasının dikkatlerden kaçmaması gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki, Cessâs'ın recmin Kur'ân'da yer alan bir âyet olmadığını söylemesi, onun İslâm'da recm cezasının olmadığı görüşünde olduğu anlamına gelmemektedir. Zira o recm cezasını Rasûlullah'ın uygulamaları ile sâbit, yani Sünnet'e dayalı bir müeyyide olarak kabul etmektedir.⁸⁰

2) Mülhidlerin, Kur'ân-ı Kerîm'de bazı eksiklikler olduğuna dair iddialarına delil olarak gösterdikleri haberlerden biri de Hz. Ebûbekir'in "*Babalarınızdan yüz çevirmeyin, bu sizin için küfürdür*"⁸¹ şeklinde bir ibareyi okuduğuna dair gelen rivâyettir.

Cessâs hükmünün bırakılıp tilâvetinin neshedildiği iddia edilen bu haberi de değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Haberin zâhirine bakınca bu ifade Kur'ân'daymış da sonradan okunmaz olmuş gibi anlaşılmaktadır. Ancak Cessâs rivâyette geçen "*Hz. Ebûbekir bunu okuyordu*" şeklindeki ifadedden, bunun önceden Kur'ân'dan olduğuna dair bir sonuç çıkarılamayacağını, çünkü o okuduğu şeyin Kur'ân'dan değil Sünnet'ten bir söz veya başka insanların sözü olmasının da ihtimal dahilinde olduğunu, okuduğu şeyin Kur'ân'dan olduğuna dair kesin bir delil bulunmadığını söyler.⁸²

⁷⁹ Örnek olarak bkz. İbn Selâme, 21-22.

⁸⁰ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 7-8.

⁸¹ لا ترغبوا عن أبانكم فإنه كفر بكم. Buhârî, VIII/26 (Kitâbu'l-Hudûd 31).

⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, II/258, 261.

3) Yine iddia sahipleri Hz. Enes'ten “*Bizi kavmimize haber veriniz. Biz Rabbimize kavuştuk. O bizden razı oldu, biz de Ondan razı olduk*”⁸³ şeklindeki bir ibareyi okuyor olduklarına dair rivâyeti de iddialarına delil göstermek istemişlerdir. Ancak Cessâs bu haberde de okunan şeyin Kur’ân’dan olduğuna bir delâlet olmadığını söylemiş ve sırf bu haberlere dayanarak bunların tilâveti mensûh âyetler olduğunu söylemenin mümkün olamayacağını dile getirmiştir.⁸⁴

Bahsettiğimiz bu söz hicretin 4. yılında meydana gelen Bi’r-i Maûne faciası ile ilgili olarak rivâyet edilmiştir. Bu habere göre Bi’r-i Maûne olayında hıyanete uğrayarak şehit edilen Ensar’dan yetmiş kişi hakkında Allah Teâlâ onların ağzından bu sözü söylemiştir. İddiaya göre bu ifade Kur’ân’da yer alan bir âyet olup daha sonra neshedilmiştir. Ancak Özdeş’in de belirttiği gibi, bu iddiayı kabul etmek mümkün görünmemektedir. Zira neshin gerçekleşmesi için emir veya nehiy bildiren bir nassın bulunması gerekmektedir. Halbuki buradaki ifade dua üslubuyla söylenmiş bir haber mâhiyetinde olduğu için neshe konu olabilecek bir hüküm yoktur.⁸⁵

4) Yine Ubey b. Kâ’b’dan gelen şu rivâyete dayanılarak hükmü bâki tilâveti mensûh başka âyetlerden de söz edilmiştir. Rivâyet şöyledir: “*Ahzâb Sûresi Bakara Sûresi’nin uzunluğunda ya da ondan daha uzundu. Recm âyeti de bu sûredeydi. Ayrıca ‘Eğer Ademoğlu’nun iki vadi dolusu altını olsaydı, muhakkak üçüncü bir vadiyi daha talep edecekti. Ademoğlu’nun gözünü ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenin tövbesini kabul eder*”⁸⁶ ifadesi de bu sûredeydi.”⁸⁷

Cessâs, Ubey b. Ka’b’dan gelen haberin sâbit ve sahih olması durumunda, söz konusu âyetlerin tilâvetinin neshedilmiş olduğunda şüphe kalmayacağını söyler. Ancak Cessâs bu haberin sıhhatine dair herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Fakat bize

⁸³ بلغوا قوما عنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا و أرضانا. Müslim, 240 (Kitâbu’l-Mesâcid 297, hadis no 1545).

⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/258, 261.

⁸⁵ Bu haberin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Özdeş, *Kur’ân ve Nesh Problemi*, 93-95.

⁸⁶ لو أن لابن آدم واديين من ذهب لا بتغى إليهما ثالثاً. و لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب. و يتوب الله على من تاب Benzer lafızlar için bkz. Tirmizî, IV/569 (Zühhd 27, hadis no. 2337).

⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/257, 261.

göre Cessâs'ın recm âyetine dair değerlendirmelerinden yola çıkarak, onun en azından “*Recm âyeti de bu sûredeydi*” şeklindeki ifadeyi kabul etmeyecek olduğunu ifade edebiliriz. Fakat Cessâs bu rivâyeti verip, söz konusu nesih iddiasından bahsettikten sonra böyle bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Söz konusu rivâyete bakıldığında, neshedildiği söylenen ifade hiçbir şekilde hüküm içermemektedir. Bu ifade haber cümlesidir. Bu bakımdan da burada neshin gerçekleştiğini söylemek zor görünmektedir. Diğer yandan haberin hadis kaynaklarında geçtiği rivâyetlerde bu söz Rasûlullah'a nispet edilmekte, ancak onun Kur'ân'dan olduğuna dair net bir ifade kullanılmamaktadır. Bunlardan yola çıkarak bu sözün Kur'ân'da yer alıp neshedilen bir âyet olmaktan ziyade bir hadis olduğunu söylemek daha isabetli olabilir.

Cessâs mülhidler Kur'ân'ın orijinalliğinin bozulduğuna dair iddialarına delil göstermeye çalıştıkları bu haberlerin âhâd yolla gelen haberler olmasından dolayı, onlara delil olamayacağını da ifade etmiştir. Bu bilgiler bize âhâd yolla ulaşmıştır. Kur'ân-ı Kerîm ise âhâd haberlerle sâbit olamaz. Çünkü bu haberler bize ya rivâyet oldukları şekilde sahih olarak ulaşmıştır veya bozularak gelmiştir. Eğer bu haberlerin aslı değişmişse bunlara zaten itibar edilmez. Aslına uygun olarak değişmeden rivâyet edilmesi gibi bir ihtimal de vardır. Bu haberlerin önceden Kur'ân'da olduğunu kesin olarak tespit edebilirsek, o zaman onların tilâveti neshedilmiş olan âyetleri bildirdiğini söyleyebiliriz. Ancak, âhâd yolla geldikleri için zannî olmalarından dolayı bunu hiçbir zaman kesin olarak öğrenemeyiz ve bu yüzden nesih gibi önemli bir konuyu zanna dayanarak temellendiremeyiz. Yani sözü geçen bu haberlere dayanılarak, burada geçen ifadelerin, tilâveti mensûh âyetler olduğunu söylemek mümkün değildir.⁸⁸

Günümüzde de hükmü bâki tilâveti mensûh şeklindeki nesih türünü kabul etmeyenlerin en büyük gerekçeleri, bu haberlerin âhâd yolla gelmiş olmasıdır. Onların, bazı âlimleri eleştirmelerinin nedeni ise, bu haberlerin âhâd haber olmalarına rağmen

⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/258.

Kur'ân'dan olduklarının ispat edilmeye çalışılıyor olmasıdır.⁸⁹ Gerçekten de bu tür neshe örnek olarak sunulan haberlerin tamamı âhâd haberlerdir. Halbuki bilindiği üzere, bir ifadenin Kur'ân'dan olduğunun kesin olarak söylenebilmesi için tevâtür şartı aranmaktadır. Çünkü âhâd haberler zann ifade ederler ve kesin değildir. Bu yüzden bir ifadenin Kur'ân'dan olduğunu ve neshedildiğini söyleyebilmek için âhâd haberlere dayanmak câiz değildir. Dolayısıyla böyle bir hususta âhâd haberler delil olamaz.

Serahsî de zikrettiğimiz bu örnekleri vererek mühlidlerin, neshin Rasûlullah'ın vefâtından sonra da gerçekleşebileceğini bu örneklerle ispat etmeye çalıştıklarını söylemiştir. Ancak o da bu haberlerin hiçbirisinin kabul edilemez olduğunu açıkça ifade etmiştir. Fakat Serahsî'nin Cessâs'ın yaptığı gibi bu haberleri lafız veya rivâyet açısından ele alıp değerlendirmedeğini söyleyebiliriz. O sadece bu haberleri doğru kabul etmenin, Rasûlullah'ın vefâtından sonra neshin olabileceğini kabul etmeye sebebiyet verip bunun ise, bugün elimizde bulunan şeriate güvenemememize yol açacağını ifade etmekle yetinmiştir. Ayrıca o bu haberlerin âhâd olmasından dolayı, Kur'ân'ın bunlarla sâbit olamayacağını söylemiştir.⁹⁰

Serahsî'nin, Cessâs'ın hükmü bâkî tilâveti mensûh nasslara dair verdiği bu örnekleri, hükmün ve tilâvetin birlikte neshi başlığı altında verdiğini görmekteyiz. Bize göre Serahsî'nin bu haberlere hükmü ve tilâveti mensûh haberler başlığı altında yer vermesi pek uygun değildir. Her ne kadar bu haberlerin sıhhatleri kabul edilmiyor olsa da, hem hükmü hem de tilâveti unutturularak neshedilmiş hükümlerden bahsedilip hem de bunların lafızlarının aktarılması çok da makul görünmemektedir. Ancak Cessâs'ın bu haberleri, hükmü bâkî tilâveti mensûh nasslar başlığı altında vermesi de aynı şekilde problem teşkil etmektedir. Çünkü neshedildiği söylenen bazı haberler hüküm dahi içermemektedir. *“Bizi kavmimize haber veriniz. Biz Rabbimize kavuştuk. O bizden razı oldu, biz de Ondan razı olduk”*⁹¹ ve *‘Eğer Ademoğlu'nun iki vadi dolusu altını olsaydı, muhakkak üçüncü bir vadiyi daha talep edecekti. Ademoğlu'nun gözünü ancak toprak*

⁸⁹ Subhî es-Sâlih, 209.

⁹⁰ Serahsî, II/78-80.

⁹¹ بلغوا قوما عنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا و أرضانا. Müslim, 240 (Kitâbu'l-Mesâcid 297, hadis no 1545).

*doldurur. Allah tövbe edenin tövbesini kabul eder*⁹² ifadeleri böyledir. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, zikredilen bu örneklerdeki nesih iddiası gerek Cessâs, gerekse Serahsî tarafından kabul edilmediği için bunların hangi başlık altında verildiği çok da önemli olmamaktadır.

Cessâs tilâveti mensûh olan âyetlere dair haberlerde geçen tilâveti neshedilmiş âyetlerin metinlerinin bize aynen ulaşmamış olma ihtimali üzerinde de durur. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, böyle bir neshin Rasûlullah'ın vefâtından önce olması ve dolayısıyla bu âyetlerin henüz Rasûlullah hayattayken okunmamaya başlanmış olması söz konusuysen, buralarda geçen metinlerin, mensûh âyetlerin orijinal metinleriyle aynı olması imkânsız gibi bir şeydir. Cessâs'a göre, bu haberlerin tilâveti neshedildikten sonra insanlar artık onu okumamaya başladıkları için, bize gelen bu rivâyetlerdeki ifadeler, o âyetin içerdiği hükmü kapsamakla birlikte, muhtemelen rivâyet edenlerin kendi ifadeleriyle aktarılmıştır. Öyleyse bu haberlerde geçen ifadelerin orijinal âyetler olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu yüzden Kur'ânî lafızlarla alakalı olan hükümler, bu ifadeler için geçerli değildir. Dolayısıyla, bu haberlerde geçen ve tilâveti mensûh âyetler olduğu söylenen bu ifadelerin orijinal Allah kelamı olduğu düşünülemez. Cessâs'a göre bunlarla ibâdet etmek, namaz kılmak, tilâvet etmekle sevap kazanılacağını düşünmek câiz olmadığı gibi, onları ezberleyip muhafaza etmek, mushafta tutmak ve değiştirmeden aynen nakletmek gibi sorumluluklarımız da yoktur.⁹³

Sonuç olarak Cessâs'ın verdiği bu örneklere ve yaptığı değerlendirmelere bakacak olursak, onun hükmü bâki tilâveti mensûh hükümlere dair gelen haberlerin çoğunu eleştirdiğini ve sıhhatlerinin problemlili olması veya bunların âhâd haberler olmaları gibi gerekçelerden dolayı kabul edilemeyeceklerini ifade ettiğini görürüz. Bu bağlamda Cessâs, hükmü bâki tilâveti mensûh nassların varlığını kabul ediyor olmasına rağmen, bunlara somut örnekler vermemiş, daha önce buna delil olarak gösterilmiş olan bazı haberleri ise tenkit etmiştir. Bunu ifade ederken, Cessâs'ın hükmün kalıp tilâvetin

⁹² لو أن لابن آدم واديين من ذهب لا يتغى إليهما ثالثاً. و لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب. و يتوب الله على من تاب. Benzer lafızlar için bkz. Tirmizî, IV/569 (Zühd 27, hadis no. 2337).

⁹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/262-263.

neshedilmesi gibi bir durumu kabul etmediğini kastetmiyoruz. Onun “*Ashâbımızın görüşlerinde, Rasûlullah’ın vefâtından önce, Kur’ân’ın hükmünün kalıp tilâvetinin neshedilmesine cevâz verdiklerine delâlet eden şeyler vardır*”⁹⁴ şeklindeki ifadelerine bakacak olursak, kanaatimizce Cessâs bu konuda önceki ulemâyâ muhalefet etmek istememektedir. Fakat Cessâs’ın, hükmü bâkî tilâveti mensûh türünden neshe somut örnekler sunamadığı, aksine bu kısma örnek olarak verilen rivâyetleri eleştirdiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

IV. NÂSİH-MENSÛHUN TÜRÜ AÇISINDAN NESİH ÇEŞİTLERİ

Cessâs, ne tür delillerin nâsîh ve mensûh olabileceği, yani hangi delillerin hangileri tarafından neshedilebileceği konusuna oldukça geniş bir şekilde yer vermiştir. Nitekim bu konunun teorik boyutu fıkıh usûlü ilmi açısından büyük önem arz ettiği gibi, nâsîh ve mensûh hükümlerin ortaya konması, bilinmesi ve amel ederken bu hususa riâyet edilmesi noktası da furû fıkıh açısından önemlidir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere, nesih meselesi hüküm ifade eden naslarla doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla hangi hükümlerin hangilerini neshettiğini bilmek, doğuracağı pratik sonuçları itibariyle büyük bir ehemmiyeti hâizdir. İşte bu yüzden tıpkı diğer İslâm hukukçuları gibi Cessâs da bu mesele üzerinde çok durmuş ve bu konudaki ihtilâflara yer vererek, özellikle de Kur’ân’ın Sünnet’i ve Sünnet’in Kur’ân’ı neshi meselelerinde, kendi görüşüne aykırı görüşleri eleştirmiş ve uzun tartışmalara girmiştir.

Cessâs bir delilin başka bir delili neshedebilmesi konusunda göz önünde bulundurulması gereken temel kuralların, “*Kat’î bir yolla sâbit olan bir delil, ancak kendisi gibi kat’î bir delille neshedilebilir*” ve “*Zannî olan şey ile kat’î terk edilemez*” ilkeleri olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵ Dolayısıyla kat’î bir delilin, kat’î olmayan ve kat’î olmayan bir yolla sâbit olan bir delille neshi câiz değildir. Kat’î olmayan delil ise, kendisi gibi bir delille veya kendisinden daha kat’î delillerle neshedilebilir.”⁹⁶

⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/253.

⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I/168; II/324.

⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/324.

Cessâs, hangi delillerin birbirinin nâsihi ve mensûhu olabileceğini söylerken, bahsettiği bu asıllardan hareket etmiştir. Buna göre Cessâs'ın, birbirini neshedebilecek deliller hususundaki kuralları şöyledir:

- Aynı tür deliller birbirlerinin nâsih ve mensûhu olabilirler. Buna göre Kur'ân Kur'ân ile, Sünnet de Sünnet ile neshedilebilir.

- Sünnet'in tamamı Kur'ân'la neshedilebilir.

- Kur'ân, ancak mütevâtir ve meşhur sünnetle neshedilebilir.

- Kur'ân ve mütevâtir sünnetin, haber-i vâhidle neshi câiz değildir.

- Haber-i vâhidin, kendisi gibi âhâd haberlerle ve kendisinden daha sağlam olan delillerle neshi câizdir.⁹⁷

A. Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Sünnet'in Sünnet'le Neshi

Cessâs Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Sünnet'in Sünnet'le neshi konusunda bir ihtilâf olmadığını, her iki delilin de kendi türünden olan delillerle neshedilebileceği hususunda ümmet arasında ittifâk olduğunu söylemiş, bu konudaki asıl ihtilâfın farklı tür deliller arasında gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu yüzden Cessâs eserlerinde Sünnet'in Kur'ân'la ve Kur'ân'ın da Sünnet'le neshi konularına geniş yer vermiş, Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Sünnet'in Sünnet'le neshi konuları için müstakil başlıklar açmamıştır. Biz de aynı tür delillerin birbiriyle neshi konusu için ayrı birer başlık açmaya gerek duymadık. Nitekim, gerek diğer nesih çeşitleri, gerekse pratik örnekler anlatılırken Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Sünnet'in Sünnet'le neshi konularına yer verilmiş oldu. Bu yüzden ağırlıklı olarak, farklı türdeki delillerin birbirinin nâsih ve mensûhu olmaları hususları üzerinde durmayı uygun görmekteyiz.

⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/323-324. Ayrıca bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/25-26.

B. Sünnet'in Kur'ân'la Neshi

1. Sünnet'in Kur'ân'la Neshinin Mümkün Oluşunun Delilleri

Cessâs, pek çok usûl âlimi gibi, Sünnet'in Kur'ân tarafından neshedilebileceği görüşündedir. Cessâs bu görüşünü birkaç delille gerekçelendirmiştir.

1) *Kur'ân'ın Beyân Oluşu*: Cessâs'a göre Kur'ân'ın Sünnet'i neshedebileceğinin en büyük delili “*Bu Kitâb'ı sana, her şey için bir beyân edici*”⁹⁸, *bir hidâyet ve rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik*”⁹⁹ âyetidir. Bu âyette Kur'ân-ı Kerîm “*beyân edici/açıklayıcı*” olarak tanımlanmıştır. Nesih ise hükmün müddetinin sona erişinin beyân edilmesi olduğuna göre, Kur'ân-ı Kerîm'in Sünnet'teki her türlü hükmü neshedebilmesi gerekir.¹⁰⁰

2) *Sünnet'in de Kur'ân Gibi Vahiy Oluşu*: Cessâs'ın Sünnet'in Kur'ân'la neshinin câiz olması hususundaki bir diğer argümanı ise onun Sünnet'e bakış açısına dayanmaktadır. Cessâs Sünnet'i “*Kur'ân olmayan vahiy*”¹⁰¹ olarak görmekte ve Sünnet'in Kur'ân olmayan vahiyle, yani kendisi gibi bir Sünnet'le neshi câiz olduğuna göre, Kur'ân olan vahiyle yani Kur'ân âyetleriyle neshinin de câiz olması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre her ikisi de Allah'tan gelen vahiydir. Nitekim Allah Teâlâ Rasûlullah'ı vasıflandırırken: “*O kendi heva ve hevesiyle konuşmaz. O, kendisine vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir*”¹⁰² buyurmuştur.¹⁰³ Bu bağlamda Cessâs, Kur'ân'ı da Sünnet'i de vahiy olarak görmekte ve ikisinin de aynı seviyede deliller olduklarını, aralarındaki tek farkın birinin Kur'ân'da var olması, diğerinin ise Kur'ân'da yer almıyor olması olduğunu düşünmektedir. Öyleyse ikisi de vahiy olduğuna göre Kur'ân'ın Sünnet'i neshedebilmesi gerekir.

⁹⁸ تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ

⁹⁹ 16.Nahl, 89.

¹⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/324.

¹⁰¹ وَحْيٌ لَيْسَ بِقُرْآنٍ

¹⁰² 53.Necm, 3-4.

¹⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/259, 324.

Bu noktada, âlimlerin Sünnet'e bakış açısının gerek Kur'ân'ın Sünnet'i gerekse Sünnet'in Kur'ân'ı neshine dair görüşlerinin şekillenmesinde çok önemli bir faktör olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Cessâs'ın Sünnet'i Kur'ân olmayan bir vahiy olarak görmesi, onun bir bakıma vahyi vahy-i metluv ve vahy-i gayr-ı metluv şeklinde ikiye ayırdığını ve Sünnet'i vahy-i gayr-ı metluv olarak gördüğünü göstermektedir. Buna göre Sünnet de Allah katından bir vahiydir ve bu itibarla Kur'ân âyetlerine denktir. Dolayısıyla bu görüşe göre Kur'ân ve Sünnet aynı seviyede iki farklı delil oldukları için birbirlerini neshedebileceklerdir.¹⁰⁴

3) *Seleften Gelen Nakiller*: Cessâs'ın, Sünnet'in Kur'ân'la neshedilebileceğine dair öne sürdüğü delillerden birisi de, bu konuda selef arasında herhangi bir ihtilâfın mevzu bahis olmaması ve seleften Sünnet'in Kur'ân'la neshedildiğine dair pek çok rivâyet gelmiş olmasıdır. Cessâs bu gerekçeyi öne sürdükten sonra, bu haberlerden bazılarını zikretmiştir. Bunları “*Sünnet'in Kur'ân'la Neshine Örnekler*” başlığı altında zikredeceğiz.

2. Sünnet'in Kur'ân'la Neshini Kabul Etmeyenlerin Gerekçeleri ve Cessâs'ın Bunları Değerlendirmesi

Cessâs Sünnet'in Kur'ân'la neshedilebileceğini ifade ettikten sonra, bu konuya tahsis ettiği bölümün neredeyse tamamında, bunu inkâr eden kişilerin iddialarını verip cevaplar üretme yoluyla görüşlerini ifade etmeyi tercih etmiştir. Özellikle o, Sünnet'in Kur'ân tarafından neshini kabul etmediğini söyleyen birisiyle diyaloga girmiştir. Buna göre o kişi Kur'ân'ın Kur'ân'ı, Sünnet'in de Sünnet'i neshedebileceği konusunda ittifâk olduğunu, ancak Kur'ân'ın Sünnet'i neshetmesinin câiz oluşu konusunda böyle bir ittifâkın olmadığını, nitekim İmâm Şâfiî'nin buna muhalefet ettiğini söyler. Cessâs ise, bu kişi İmâm Şâfiî'nin bu görüşe muhalefet ettiğini söyleyebildiğine göre, en azından İmâm Şâfiî'den öncekilerin bu hususta ittifâk ettiklerini buradan çıkarabileceğimizi söyleyerek ona cevap verir.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ayrıca bkz. Debûsî, 243-245; Serahsî, II/74-75.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/328.

Malum olduğu üzere İmâm Şâfiî, ne Sünnet'in Kur'ân ile ne de Kur'ân'ın Sünnet ile neshedilebileceğini kabul etmemektedir. İmâm Şâfiî'nin bu görüşleri kendisinden sonra gelen âlimlerin bir kısmı tarafından kabul görmeye beraber, bunlar üzerine gerek kendi mezhebinden gerekse diğer mezhep âlimlerinden pek çok itirazlar da gelmiş, bu mevzu üzerinde pek çok münazara cereyan etmiştir. Cessâs da İmâm Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerine yer vermekten ve onlar üzerinde konuşmaktan hâli kalmamış, eserinin Kur'ân'ın Sünnet'i neshi konusuna tahsis ettiği bölümünde, İmâm Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'ân tarafından neshedilemeyeceğine dair görüşlerini sunduktan sonra bunlara ciddi anlamda itirazlar yöneltmiştir.

Burada dikkat çekilmesi gerektiğini düşündüğümüz bir nokta şudur ki, Cessâs, “Şâfiî şöyle söylemiştir” gibi ifadeler kullanırken Şâfiî mezhebine mensub herhangi bir kimseyi değil, bizzat İmâm Şâfiî'yi kastetmekte ve onun bu konuya ait görüşlerini aynen *er-Risâle*'de geçen ifadelerle aktarmaktadır. Bu bakımdan pek çok klasik eserde “Şâfiî şöyle demiştir” denilerek, bizzat İmâm Şâfiî'nin değil de onun ashabından İmâm Şâfiî'nin görüşlerini benimsemiş olan bazı kimselerin ifadelerinin aktarılması durumunun burada söz konusu olmadığı hatırlatılmalıdır. Nitekim Cessâs'ın “İmâm Şâfiî *er-Risâle* adlı kitabında şöyle söylemiştir”¹⁰⁶ şeklindeki ifadeleri de bu ihtimali yok etmektedir. Ayrıca Cessâs'ın İmâm Şâfiî'nin sözü olarak aktardığı ifadeler, *er-Risâle*'deki ifadeleriyle karşılaştırıldığında bunların aynı metinler olduğu görülmektedir.

İçlerinde İmâm Şâfiî'nin de bulunduğu, Sünnet'in Kur'ân-ı Kerîm'le neshedilebileceğini kabul etmeyen kişilerin öne sürdükleri temel gerekçeleri ve Cessâs'ın bunlara sunduğu itirazlar ve yaptığı değerlendirmeleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a) Mensûh olduğu iddia edilen bazı hükümlerin kaynağının Sünnet'te değil, Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu: Cessâs Sünnet'in Kur'ân-ı Kerîm'le neshedilemeyeceğini düşünen kimselerin, Sünnet'in Kur'ân'la neshine dair verilen örneklerdeki, kaynağının Sünnet olduğu söylenen bazı hükümlerin asıllarının Kur'ân'da mevcut olduğunu,

¹⁰⁶ bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/336, 340.

böylece Sünnet'in Kur'ân'la değil, Kur'ân'ın bizzat Kur'ân ile neshedilmiş olduğunu ispat etmek istediklerini söylemiştir. Mesela onlar Sünnet'in Kur'ân'la neshine örnek olarak verilen kıblenin değiştirilmesi hadisesinde, Beyt-i Makdîs'in kible oluşunun Sünnet'le sâbit bir hüküm değil, aslı Kur'ân-ı Kerîm'de var olan bir hüküm olduğunu söylemektedirler. Onlara göre mensûh olan Beyt-i Makdîs'e yönelme hükmünün, önceki peygamberlerin şerîatine tâbi olmayı emreden *“İşte, o peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!) Sen de onların tuttuğu yola uy”*¹⁰⁷ âyetinden kaynağını alıyor olduğunu söylemek mümkündür. Yine mensûh hükümlere Kur'ân'dan kaynak bulmaya çalışan bu kişiler, mensûh olan şarap içme fiilinin önceden helal oluşunun Sünnet'ten değil *“Sana, şarap ve kumar hakkında sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için birtakım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür”*¹⁰⁸ kavlinden kaynaklandığını söylemişlerdir. Ayrıca onlar bu görüşlerini takviye etmek için, bu âyetin nüzûlünden sonra sahâbenin şarap içmeye devam ediyor olduklarına dair rivâyetleri, bu âyetin şarap içmenin neshedilmeden önceki hükmü olan helallik hükmünü kapsadığına delil göstermişlerdir. Yine onlara göre, orucu bozan fiillerin oruç gecelerinde de haram oluşu *“Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı”*¹⁰⁹ âyetine dayanıyor olabilir. Yani önceki ümmetlere farz kılınan oruçta, bu filleri işlemenin yasak oluşu geceleri de kapsadığı için, neshedilinceye kadar hüküm bu şekilde cereyan etmiştir.¹¹⁰

İşte Kur'ân'ın Sünnet'i neshedemeyeceğini savunan kimseler, verilen örneklerdeki nesih hâdiselerinde Sünnet'in Kur'ân'la neshi gibi bir durumdan söz edilemeyeceğini, aslında nesih hâdisesinin yine Kur'ân'ın Kur'ân ile neshi şeklinde gerçekleştiğini bu şekilde ispat etmeye çalışmışlardır. Ayrıca onlara göre Sünnet'in Kur'ân tarafından neshine dair verilen diğer örneklerde de benzer şekilde, önceki hükme Kur'ân'da bir delâlet vardır. Bu tür bir delâleti tespit edememiş olsak bile, bu, o hükmün

¹⁰⁷ 6. En'âm, 90.

¹⁰⁸ 2. Bakara, 219.

¹⁰⁹ 2. Bakara, 183.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/328.

kaynağının Kur’ân’da olmadığı anlamına gelmez. Sünnet’le sâbit gibi görünen o mensûh hükmün kaynağı muhakkak Kur’ân’da vardır, ancak bunu biz tespit edememiştir.¹¹¹

Cessâs karşı tarafın bu iddialarını aktarıp, buna dair delillerini sıraladıktan sonra bunları tek tek ele alıp çürütmeye çalışmıştır. Cessâs, önceki peygamberlerin şerîatine uymayı emreden âyetten dolayı, Beyt-i Makdîs’in kible oluşunun Sünnet’le sâbit bir hüküm değil, aslı Kur’ân-ı Kerîm’de var olan bir hüküm olduğunu söylemelerine cevaben, böyle bir şeyi iddia etmenin Rasûlullah’ın şerîatinde hiçbir şekilde nâsîh ve mensûhun olmamasına yol açacağını söylemiştir. Çünkü ona göre, eğer Rasûlullah önceki şerîatlerin hükümlerine aynen uyacaksa, onlarda nâsîh olanlar bizde de nâsîh, mensûh olanlar da bizde de mensûh olur ve bizim şerîatimizde onlarınkinden farklı olarak nâsîh ve mensûh hükümler olmaz. Netice itibariyle bu iddiadan, Kur’ân’ın yalnızca Sünnet’i değil, Kur’ân’ı da neshedemeyeceği sonucu zorunlu olarak çıkmış olur ki, bu zaten ümmetin üzerinde ittifâk ettiği bir şeyi inkâr etmek olacağı için, kabul edilemez bir neticedir. Ayrıca En’am Suresi’ndeki bu âyetten¹¹² Kur’ân’ın Sünnet’i neshedemeyeceği sonucu değil, tam tersine, önceki şerîatlerde de peygamberlerin sünnetlerinin, Allah tarafından indirilen kitaplarla neshedilmesinin câiz olmadığına dair bir delil bulunmadığı için, önceki şerîatlerde bunun câiz olması durumunda, bizim şerîatimizde de câiz olmasının mümkün olduğu sonucu çıkar. Çünkü Rasûlullah, âyette belirtildiği üzere, önceki peygamberlerin şerîatlerine tâbidir.¹¹³

Cessâs, mensûh olan şarap içme fiilinin ilk zamanlarda helal oluşunun Sünnet’ten değil “*Sana, şarap ve kumar hakkında sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için birtakım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür*”¹¹⁴ kavlından kaynaklandığına dair iddialarına da karşı çıkmıştır. Şöyle ki; âyette geçen “*Onda insanlar için faydalar vardır*” sözünden şarap içmenin mübâh oluşu anlaşılabilir, arkasından gelen “*Onda büyük günah vardır*” sözünden dolayı önceki

¹¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/328-329.

¹¹² 6. En’am, 90.

¹¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/329.

¹¹⁴ 2. Bakara, 219.

ibâhaya günah karinesi eklenmiş ve günahının, faydasından fazla olduğu ifade edilmiştir. Bu lafızdan ise şarap içmenin haram olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü günahların tamamı haram kılınmıştır¹¹⁵ ve haram olmayan bir gûnahtan söz edilemez. Ayrıca Cessâs'a göre, şarapta birtakım faydaların olduğu zikredilmişse de bu, ibâhaya delâlet etmez. Bu ancak, yasaklanan bazı şeylerden dünya işlerinde faydalanmanın câiz olduğunu gösterir. Yine onların, sahâbenin bu âyetin nüzûlünden sonra da şarap içmeye devam ediyor olmalarını, bu âyetin haram kılıcı olmadığına delil gösterdiklerini ifade etmiştik. Cessâs buna, sahâbenin şarap içmeye devam ediyor olması gibi bir durum varsa, Rasûlullah'ın bu durumdan haberinin olmadığı; şarap içmeye devam edenlerin ise yasak olduğunu henüz öğrenmemiş olanlar ile bu âyetin, şarabın haram olduğunu gerektirmediğini zannedenlerden ibaret olduğu şeklinde itirazlar sunmuştur.¹¹⁶

Cessâs bazılarının, şarabın mübâh oluşunu Sünnet'in ortaya koymadığını ispât etmek üzere, şaraptaki ibâhanın zaten aklen ve eşyada aslolanın ibâha oluşu prensibi sayesinde bilinebileceğine dair iddialarına da cevaplar vermiştir. Ona göre Müslümanlar İslâm'ın ilk dönemlerinde Rasûlullah'ın haberi olduğu halde şarap içiyorlardı. Bu, bu konuda Rasûlullah'ın ikrârı olduğu anlamına gelir. Onun ikrârı ile mübâh kılması arasında ise hiçbir fark olmadığı için, şarap içmenin mübâh oluşu Sünnet tarafından ortaya konmuş olur. Daha sonra gelen âyet ise, bu Sünnet'i neshetmiştir. Ayrıca Cessâs aynı delile oldukça orijinal bir itiraz daha sunarak, bunu iddia eden kişilerin aklen mübâh olan bir şeyin âyet tarafından neshedilmesini câiz gördüklerine göre, Sünnet'le sâbit olan bir mübâhın da âyetle neshedilmesini câiz kabul etmeleri gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁷

¹¹⁵ “De ki: Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedeği herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kalmıştır.” (7. A'râf, 33).

¹¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/331.

¹¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/331-332.

Cessâs onların, orucu bozan fiillerin oruç gecelerinde de haram oluşunun bir Sünnet'e değil de “*Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı*”¹¹⁸ âyetine dayandığına dair iddialarına ise birkaç yönden cevap vermiştir. Ona göre, öncelikle sırf bu âyetten, orucu bozan fiilleri işlemenin gece de yasak olduğu sonucunu çıkartmamız mümkün değildir. Çünkü oruç zaten geceyi kapsamaz. Bu yüzden bu âyetten bu fiillerin oruç gecelerinde yasak oluşu sonucuna ulaşamayız. Çünkü âyette oruçtan bahsedilmekle beraber özel olarak gece için konulan bir yasaktan söz edilmemektedir. İkinci olarak ise, bir sonraki âyetteki “*Oruç, sayılı günlerdedir*” ifadesinde (أيام) “*günler*” kelimesi kullanıldığı için sırf âyete bakarak bu yasakların geceyi de kapsadığını iddia etmek mümkün değildir. İşte bu yüzden oruç gecelerinde bu fiillerin haramlığının sâbit oluşunun bir Sünnet'e dayanıyor olması zorunludur ve bu sonucu salt bu âyetten çıkarmamız mümkün değildir. Öyleyse, onların iddia ettikleri gibi bu hüküm Kur'ân'la sâbit olup, yine Kur'ân'la neshedilmiş değil, Sünnet'le sâbit olup Kur'ân tarafından neshedilmiştir.¹¹⁹

Cessâs, bu tür bir delâlet tespit edilmemiş olsa da, Sünnet'le sâbit gibi görünen mensûh hükmün kaynağının mutlaka Kur'ân'da var olduğu, ancak bunun bilgisinin bize gizli kaldığı şeklindeki iddiaya da şiddetle karşılık vermiştir. Cessâs'ın ifade ettiğine göre, Kur'ân'da zikredilen her ifade bir maksada binaen söylenmiş olduğu halde, bu ifadenin söyleniş amacının tüm ümmete gizli kalması gibi bir durumun olması mümkün değildir. Yani eğer mensûh olan şey Sünnet değil de o âyetse, bu mensûh olan hükmün o âyet olduğunu Müslümanların bilmemesi mümkün değildir. Çünkü ümmetin amel edebilmesi için hangi hükmün nâsîh ve hangisinin mensûh olduğunu bilmeleri gerekir. Bu yüzden mensûh bir âyetin mensûh olduğuna dair bilginin ümmete kapalı kalması söz konusu olamaz. Zira ona göre, böyle bir iddiayı kabul etmek, Kur'ân-ı Kerîm hakkında pek çok olumsuz düşünceye yol açacaktır. Mesela bu iddia, Kur'ân'da yer alan, sorumlu tutulduğumuz bazı hükümlerden habersiz olduğumuz gibi bir düşünceye yol açar. Yine bu iddianın kabulü, Rasûlullah'ın ortaya koyduğu her Sünnet'in, mutlaka Kur'ân'da yer

¹¹⁸ 2. Bakara, 183.

¹¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/330-331.

alan bir ifadenin gerektirdiği, ancak bizim böyle olduğundan haberdar olmadığımız bir hüküm olduğu ve Rasûlullah'ın Kur'ân'ın dışındaki bir vahye dayalı Sünneti'nin olmadığı sonucunu doğurur ki Cessâs'a göre bu, kabul edilemez bir sonuçtur.¹²⁰

b) Sünnet'in, Kur'ân'ı beyân edici oluşu: Sünnet'in Kur'ân'la neshini kabul etmeyenlerin, görüşlerini ispat etmek için kullandıkları argümanlardan birisi de “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik”¹²¹ âyetinin haber verdiği üzere, Rasûlullah'ın ve dolayısıyla da Sünnet'in, Kur'ân'ın beyân edicisi oluşudur. İddia sahiplerine göre Sünnet Kur'ân için bir beyân olduğuna göre, Kur'ân'ın Sünnet'i neshederek onu beyân ettiği söylenemez. Çünkü böyle olursa her ikisi de birbirinin beyân edicisi gibi olacak ve bu da bir kısır döngüye yol açacaktır.¹²²

Sünnet'in Kur'ân'ın beyân edicisi oluşuna dayanan bu iddiaya da Cessâs'ın birkaç açıdan itirazı vardır. Öncelikle ona göre âyette geçen “Kitâb'ı insanlara açıklaman için” ifadesi, büyük ihtimalle, Rasûlullah'ın indirileni ortaya çıkarması (izhâr) ve gizlemeyi terk etmesi (tebliğ) anlamına gelmektedir. Nitekim âyette Kur'ân, mutlak olarak zikredilmiş ve tamamı kastedilmiştir. Oysa Sünnet, Kur'ân'ın tamamını beyân etmemektedir. Ancak Rasûlullah Kur'ân'ın tamamını tebliğ etmektedir. Demek ki Rasûlullah'ın Kur'ân'ı beyân edici oluşundan kasıt onu izhâr ve tebliğ etmesidir. Buradaki beyândan kasıt tebliğ olduğuna göre Kur'ân'ın Sünnet'i neshetmesinde herhangi bir sakıncadan söz edilemez. Zira ona göre, Kur'ân Sünnet'i nesheder; Rasûlullah da bu neshi insanlara açıklar ve bu haliyle Kur'ân'ı tebliğ eder. Ayrıca burada kastedilenin tebliğ olduğunu, “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et”¹²³ gibi âyetlerin ışığında anlayabileceğimiz gibi, başka nasslarda da buna delâletler vardır. Mesela, Allah Teâla “Sana bu kitabı, her şey için bir açıklama, doğru yolu

¹²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/332-333.

¹²¹ 16. Nahl, 44.

¹²² Cessâs, *el-Fusûl*, II/334.

¹²³ 5. Maide, 67.

gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik”¹²⁴ buyurarak, burada Kur’ân için *“her şey için bir açıklama”* ifadesini kullanmış ve Sünnet’in Kur’ân’ın tamamının beyân edicisi olduğunu bildirmiştir. Cessâs’a göre buradaki beyânı tebliğ manasında anlamamız gerekir. Bu beyânı, Kur’ân’ın mücmelini, nâsihini, mensûhunu açıklamak şeklinde anlayamayız. Çünkü Kur’ân’ın tamamı mücmel değildir ki Sünnet onun tamamını beyân etsin. Bu âyette de umûmî bir şekilde Kur’ân’ın beyânından söz edildiğine göre Rasûlullah’ın beyân edici olmasından kasıt, onun Kur’ân’ı tebliğ etmesidir. Bu ise zaten Sünnet olarak adlandırılmaz. Ayrıca, bu âyetin, Kur’ân’ın mücmel olan kısımlarını Sünnet’in açıklaması şeklinde tahsis edilmesi de mümkün değildir.¹²⁵

Cessâs’a göre, Rasûlullah’ın beyân edici oluşu, Kur’ân’ın tamamının değil, sadece beyâna muhtaç olan şeylerin açıklayıcısı olduğu anlamına gelse bile, bu da Kur’ân’ın Sünnet’i neshetmesine engel teşkil etmez. Zira Kur’ân’ın Sünnet’i nesheden kısmı zaten beyâna muhtaç olan âyetler kısmına dahil değildir. Bundan dolayı, Kur’ân’ın Sünnet’i nesheden âyetleri ile, Sünnet’in beyân ettiği âyetler birbirlerinden farklıdır ve Kur’ân Sünnet’i beyân ederken, Sünnet de Kur’ân’ı beyân ediyor gibi olmaz. Nitekim âyetleri beyân eden Sünnet ile, Sünnet’i nesheden âyetler birbirlerinin aynısı olmayacağı için hiçbir zaman çatışmayacaklardır.¹²⁶

Cessâs, Sünnet’in Kur’ân’ın beyân edicisi oluşunun, Kur’ân’ın Sünnet’i neshetmesine engel teşkil etmeyeceğini farklı şekillerde de temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, Rasûlullah’ın Kur’ân’a yaptığı beyân da zaten Allah katından gelen bir beyân niteliğindedir. Öyleyse Allah Teâlâ’nın kendi beyân ettiği şeyi, yani Sünnet’i neshetmesi câiz olmalıdır. Yine Cessâs, Rasûlullah’ın Kur’ân’ın beyân edicisi oluşunun, Kur’ân’ın Sünnet’i beyân edebilmesini engelleyen bir durum olmadığını ifade etmiştir. Zira ona göre, Kur’ân da kendi içerisinde kendisini beyân etmektedir ama Kur’ân’ın Kur’ân’ı neshetmesi mümkün değildir diyemeyiz. Aynı şekilde, Sünnet de Sünnet’i hem beyân

¹²⁴ 16. Nahl, 89.

¹²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/334-336.

¹²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/334-335.

hem de neshetmektedir. Öyleyse bütün bu deliller bize göstermektedir ki Rasûlullah'ın Kur'ânı beyân edici olmasında, Sünnet'in Kur'ân'la neshedilmesini engelleyen bir durum yoktur ve bunu iddia edenlerin iddiaları da yersizdir.¹²⁷

c) *Neshin ancak aynı tür nasslar arasında gerçekleşebilir oluşu*: Neshin ancak aynı tür hükümler arasında gerçekleşeceği gerekçesiyle Sünnet'in Kur'ân tarafından neshedilemeyeceğini iddia edenlerin başında İmâm Şâfiî gelmektedir. Cessâs bu konuyla ilgili olarak, öncelikle Şâfiî'nin *er-Risâle*'de yer alan bazı ifadelerini aynen aktarmış ve daha sonra bunlar üzerinden onun görüşlerinin kritiğini yapmıştır. Buna göre İmâm Şâfiî *er-Risâle*'de şöyle demektedir:

“Hz. Peygamber'in Sünneti'ni ancak O'nun Sünneti nesheder. Hz. Peygamber'in Sünneti'yle belirlediği bir hüküm konusunda Allah ona başka bir şey bildirirse, Peygamber, Allah'ın o bildirdiği şey konusunda yeni bir Sünnet koyar. Böylece o, farklı olan önceki Sünneti'ni nesheden yeni Sünneti bulunduğunu insanlara belirtmiş olur. Bu (da zaten) Hz. Peygamber'in Sünneti'nde zikredilmiştir.

Birisi şöyle diyebilir: Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshettiğine delâlet bulunduğunu biliyoruz. Çünkü Kur'ân'ın benzeri yoktur. Peki böyle bir delâletin Sünnet konusunda da mevcut olduğunu bize söyler misin?

Şâfiî der ki: Allah'ın Peygamber'in emrine uymayı farz kılması konusunda söylediklerim göstermektedir ki, Rasûlullah'ın Sünneti, Allah'ın buyruğu olarak kabul edilmiştir. Sünnet'e uyan kimse, ona Allah'ın Kitâb'ı ile uymuştur. Allah'ın insanları uymaya mecbur kıldığı, Kitâb'ından ve Peygamberi'nin Sünneti'nden başka açık bir bilgi kaynağı (nass) yoktur. Sünnet, söylediğim gibi, insanlardan hiçbirisinin sözüne denk olmayınca, onu ancak benzeri bir şey nesheder. Onun benzeri de yine Peygamber'in Sünneti'dir.”¹²⁸

¹²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/335.

¹²⁸ Şâfiî, 108-109 (ayrıca metnin tercümesi için bkz. Şâfiî, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)* (trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), TDV Yayınları, Ankara 1996, 66-67; Cessâs, *el-Fusûl*, II/336.

Bu ifadeleri bağlamında İmâm Şâfiî'nin, Kur'ân'ın Sünnet'i neshetmesi konusundaki görüşünü özetleyecek olursak şöyle diyebiliriz. Öncelikle İmâm Şâfiî nesih konusunda, “*şer’î hükümlerin ancak kendi misilleriyle neshedilebileceği*” şeklinde bir asıl geliştirmiş ve bunun üzerine, Sünnet’in ancak kendi misli olan Sünnet tarafından neshedilebileceği kuralını bina etmiştir. İşte Kur'ân'ın Sünnet'i neshedememesinin temel sebebi budur. İmâm Şâfiî'nin bu konuda, Kur'ân'ın Sünnet'i neshi gibi görünen bazı durumların aslında bizzat Sünnet'in Sünnet'i neshi olduğu şeklinde kendine has bir yaklaşımı vardır. Buna göre bir âyet bir Sünnet'e muhâlif ve onu ortadan kaldıracabilecek nitelikte bir hüküm getirirse bile, burada o Sünnet'i nesheden şey o âyet değildir. Aksine, Sünnet'i nesheden şey Rasûlullah'ın kendi Sünneti'dir. Şöyle ki Allah Teâlâ önceki Sünnet'in zıttını gerektiren bir âyet gönderir. Rasûlullah da bu yeni gelen hükme uygun olarak önceki Sünneti'ni değiştirip yeni bir Sünnet ortaya koyar. Böylece Rasûlullah kendi Sünneti'ni bu yeni Sünnet ile neshetmiş olur. İşte İmâm Şâfiî bu açıklamasıyla, Sünnet'i neshedenin Kur'ân değil, bizzat Sünnet olduğu sonucuna ulaşmak istemiştir.

Cessâs, İmâm Şâfiî'nin bu sözlerinin bazı yönlerden çelişkili ve hatalı olduğunu ifade etmiştir. Cessâs bu anlamda İmâm Şâfiî'nin bu sözünü lafzen bir tetkike tâbi tutar. Öncelikle, ona göre İmâm Şâfiî, hem Sünnet'i ancak Sünnet'in neshedebileceğini söylemiş hem de arkasından “*Hz. Peygamber'in Sünneti'yle belirlediği bir hüküm konusunda Allah ona başka bir şey bildirirse, Peygamber, Allah'ın o bildirdiği şey konusunda yeni bir Sünnet koyar*” diyerek kendi sözünü nakzetmiştir. Zira “*Allah ona başka bir şey bildirirse*” ifadesinden Allah'ın ya Kur'ân ile ya da Kur'ân olmayan başka bir vahiy ile bildirmesi ihtimallerinden biri anlaşılmalıdır. Eğer ilki kastediliyorsa, zaten Kur'ân'ın Sünnet'i neshettiğini kendiliğinden itiraf etmiş olur. Çünkü Rasûlullah ortaya yeni bir Sünnet koyuyorsa da, önceki Sünnet'i nesheden şey Kur'ân olmaktadır. Kastedilenin Kur'ân dışında bir vahiy olması durumunda ise –ki o zaten Sünnet'tir- o zaman da sözünün geri kalan kısmının bir anlamı kalmamaktadır. Çünkü şöyle demiş gibi olacaktır: “*Allah ona yeni bir Sünnet bildirirse, Peygamber, Allah'ın o bildirdiği şey konusunda yeni bir Sünnet koyar.*” Halbuki Allah Teâlâ Kur'ân dışında bir vahiy yoluyla yeni bir Sünnet belirledikten sonra Rasûlullah'ın bunun üzerine bir Sünnet daha

vaz' etmesi ve bu ikinci Sünnet'in önceki Sünnet'i neshetmesi gereksiz olur. Çünkü nesih zaten önceki Sünnet'le sâbit olmuştur.¹²⁹

Yine Cessâs aynı ifadeyi bir başka açıdan şöyle eleştirir. Mevzu bahis olan “Hz. Peygamber'in Sünneti'yle belirlediği bir hüküm konusunda Allah ona başka bir şey bildirirse, Peygamber, Allah'ın o bildirdiği şey konusunda yeni bir Sünnet koyar” ifadesine bakılırsa, buradan sanki Allah Teâlâ'nın neshettiği bir şeyi bir kere de Sünnet neshetmiş gibi bir sonuç çıkmaktadır. Cessâs, İmâm Şâfiî'nin korku durumunda namazın vaktinden sonraya ertelenmesinin korku namazı emri ile neshedildiğine dair ifadelerini de bu gerekçeyle eleştirmiştir. Zira Cessâs'a göre, bu örnek üzerinde de Şâfiî sanki bunun önce Kur'ân'la neshedildiğini, daha sonra da bu neshedilen şeyin tekrar Sünnet'le neshedildiğini söylemektedir. Ancak bilindiği gibi, mensûh bir hükmün bir kere daha neshedilmesi mümkün değildir. Zira o zaten ortadan kalkmıştır.¹³⁰ Veyahut da bu, o Sünnet'i Allah Teâlâ Kur'ân ile neshettiği halde, Rasûlullah'ın onun kendi Sünneti'yle neshettiğini iddia ettiğini söylemek anlamına gelir ki Rasûlullah'ın böyle bir şey yapmayacağı aşikardır.¹³¹

İmâm Şâfiî Sünnet'in ancak Sünnet'le neshedilebileceğini, Allah'ın insanlara, Peygamber'e tâbi olmayı emrettiğini söyleyerek de delillendirmeye çalışmıştır. Ancak Cessâs'a göre bu, Sünnet'in Kur'ân'la neshedilmediğine delil olamaz. Çünkü Allah Teâlâ'nın Peygamber'e uymayı emretmiş olmasında nasıl ki Sünnet'in Sünnet'le neshinin câiz oluşunu nefyeden bir durum yoksa Sünnet'in Kur'ân'la neshedilmemesini gerektiren bir durum da yoktur. Ayrıca bizler ancak Peygamber'in neshedilmemiş Sünnet'ine uymakla sorumluyuz. Kur'ân veya Sünnet, önceki Sünnet'i neshettiği zaman ise, biz o Sünnet'in neshedildiğine ve hükmünün ortadan kalktığına inanmakla sorumlu hale geliriz. Ayrıca Allah'ın Kitâbı'na uymakla da sorumlu olduğumuz halde Kur'ân'ın

¹²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/336-337.

¹³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/337, 340-341. Korku namazı örneği için bkz. Şâfiî, 242-245.

¹³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/337.

Kur'ân'la neshinin câiz olmadığını nasıl söyleyemezsek, Peygamber'e uymakla sorumlu olmamızdan dolayı Kur'ân'ın Sünnet'i neshedemeyeceğini de iddia edemeyiz.¹³²

Cessâs İmâm Şâfî'nin, “*Sünnet, insanlardan hiçbirisinin sözüne denk olmayınca, onu ancak benzeri bir şey nesheder*” sözünü de değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Cessâs öncelikle, İmâm Şâfî'nin, Sünnet'in insanlardan hiçbirisinin sözüne denk olmaması ifadesinden kastının ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre Şâfî, Sünnet'in nazım bakımından mûciz olup, insanların bunun benzerini ortaya koymaya güç yetiremeyeceklerini kastetmiş olamaz. Zira nazımın icâzı sadece Kur'ân'a has bir durumdur ve Sünnet'in kelam bakımından mûciz olduğunu söyleyerek onu Kur'ân'la denk tutmak yanlış olur. Öyleyse Cessâs'a göre, İmâm Şâfî'nin Sünnet'ten kastı Sünnet'le sâbit olan hükümdür. Ancak zaten hiçbir Müslüman Peygamber'in dışındaki bir insanın şerâat ve ahkâm ortaya koyduğunu iddia ediyor olmadığına göre, bu kaydı burada zikretmenin bir anlamı yoktur. Ayrıca nesih olayından bahsederken, zaten Rasûlullah'ın hüküm koyucu olması bakımından beşer sözüne benzemeyen sözlerinin neshini kastediyoruz, hüküm koymayan sözlerini değil. Bu açıdan da bu kayıt gereksizdir. Ayrıca bu söz hangi anlama gelirse gelsin insan sözüne denk olmadığı için Sünnet neshedilemez, diyemeyiz. Zira Kur'ân da insan sözüne denk değildir, ancak neshedilebildiği kesindir.¹³³

d) *Bu tür bir neshin kabul edilmesi durumunda bazı olumsuzlukların doğabileceği:* Cessâs İmâm Şâfî'nin “*Hz. Peygamber'in Sünneti'ni Kur'ân'ın neshettiğini ve Hz. Peygamber'den de onu nesheden bir Sünnet'in rivâyet edilmediğini söylemek câiz olsaydı, Rasûlullah'ın alış-verişle ilgili yasakladığı şeylerin hepsi hakkında, Hz. Peygamber'in; “Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır”¹³⁴ âyeti gelmeden önce onları haram kıldığını söylemek câiz olurdu. Zinâ edenlerden recm ettirdiği kimseler için de, “Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüzer*

¹³² Cessâs, *el-Fusûl*, II/338.

¹³³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/339.

¹³⁴ 2. Bakara, 275.

değnek vurun”¹³⁵ âyetine dayanarak, *recm cezası da neshedilmiştir, denilebilirdi*”¹³⁶ sözünü de aktarıp bazı itirazlarda bulunmuştur.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, İmam Şâfiî bu sözüyle, Sünnet’in Kur’ân tarafından neshedilmesinin kabul edilmesi durumunda ne gibi olumsuz sonuçların ortaya çıkabileceğini dile getirmek istemiştir. Anladığımız kadarıyla İmâm Şâfiî’ye göre, Sünnet’in doğrudan Kur’ân’la neshedildiğinin, yani Kur’ân’la gelen hükümden dolayı Rasûlullah’ın yeni bir Sünnet ortaya koyması şeklinde bir nesih olmadığının söylenmesi ve dolayısıyla nesheden bir Sünnet’ten hiç bahsedilmemesi durumunda hangi hükmün önce hangisinin sonra geldiği konusunda bir karışıklık olacaktır. Mesela bir şeyi helal kılan bir âyetten sonra Rasûlullah o şeyi haram kılmış olsa, bunların hangisinin önce hangisinin sonra geldiğini bilmeyen birisi âyete bakıp bunun helal olduğunu zannedebilir.

Kanaatimizce İmâm Şâfiî’nin bu görüşünün temelinde, onun Sünnet’i bir beyân olarak görmesi fikri yatmaktadır. Yani Sünnet bir bakıma Kur’ân’ın açıklayıcısı olduğuna göre son sözü hep o söylemelidir. Aksi takdirde hangi hükmün hangisini neshettiği anlaşılamayacaktır. Aynı şekilde Kur’ân’ın Sünnet’i neshettiğini söylemek de bu olumsuz sonucu doğuracağı için câiz değildir. İşte İmâm Şâfiî, Sünnet’e yüklediği “*beyân edici*” olma vasfından dolayı onun Kur’ân’la neshini kabul etmemektedir.

Cessâs ise İmâm Şâfiî’yi bu sözlerinden dolayı eleştirmiştir. Zira o bu sözlerinde, önce Sünnet’in Kur’ân’la neshedilebileceğini söyleyip sonra da Sünnet’in Sünnet’le neshini gerekli görmüştür. Halbuki, daha önce de geçtiği üzere, mensûhun neshi câiz olmadığı için, Kur’ân’la neshedilen bir şey bir de Sünnet’le neshedilemez. Ayrıca Cessâs, İmâm Şâfiî’nin dile getirdiği muhtemel olumsuz sonuçların -duruma bu açıdan bakıldığında- Kur’ân’ın Kur’ân’la neshi veya Sünnet’in Sünnet’le neshi durumlarında da söz konusu olabileceğini söylemektedir. Zira İmâm Şâfiî’nin bu sözü, Kur’ân’ın Kur’ân’la neshi durumunda da, hangi âyetin nâsîh hangisinin mensûh olduğunu bile bilmeyeceğimiz ve hangi âyetin önce hangisinin sonra indiğini bilmeyen kişinin önce

¹³⁵ 24. Nûr, 2.

¹³⁶ Şâfiî, 111; Cessâs, *el-Fusûl*, II/339-340.

inenin sonra indiğini zannedebileceği anlamına gelir. Cessâs'a göre böyle bir bakış açısı Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Sünnet'in Sünnet'le neshine de engel teşkil eder. Ayrıca, neshe dair son sözü hep Sünnet söyleyecekse Kur'ân'ın Kur'ân'la neshini ve Sünnet'in Sünnet'le neshini de beyân eden birer Sünnet'e ihtiyaç vardır. Eğer böyle bir Sünnet'ten bahsedemiyorsak nesihten de söz edemememiz gerekmektedir. Oysa bilindiği üzere, bir Sünnet'in açıklaması olmaksızın, sırf Kur'ân Kur'ân'ı ve Sünnet de Sünnet'i neshetmektedir. Öyleyse aynı durum Kur'ân'ın Sünnet'i neshi konusunda da geçerli olmalı ve Kur'ân Sünnet'i neshedebilmelidir. İmâm Şâfiî'nin kurguladığı olumsuz sonucun oluşmaması için ise hükümlerin tarihlerini biliyorsak bu yolla hangisinin nâsih, hangisinin mensûh olduğunu tespit ederiz. Tarihleri bilinmiyorsa lafızlardaki delâlete bakarak nâsih-mensûh hükümleri ayırt ederiz. Lafızlarda da tarihe delâlet eden bir şey bulamazsak, o zaman bazı usûl kaidelerine başvurarak nâsihi mensûhtan ayırt edebiliriz.¹³⁷

3. Sünnet'in Kur'ân'la Neshine Örnekler

Cessâs Sünnet'in Kur'ân ile neshinin mümkün ve gerçekleşmiş olduğuna dair deliller sunduktan sonra, Sünnet'in Kur'ân'la neshine dair pek çok örnek vermiştir. Onun verdiği örneklerden bazılarını aktaralım:¹³⁸

- Kiblenin değişmesi ile ilgili olarak *“Rasûlullah Medine'ye geldiği zaman on küsür ay Beyt-i Makdîs'e doğru namaz kıldı. Sonra Allah Teâlâ “Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir”¹³⁹ âyetini indirdi ve bu âyetle Beyt-i Makdîs'e yönelik neshedildi”¹⁴⁰* haberi rivâyet edilmiştir. İşte bu haberden Rasûlullah'ın bir uygulamasının Kur'ân ile neshedildiğini anlıyoruz.

¹³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/340.

¹³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/325-326.

¹³⁹ 2.Bakara, 150.

¹⁴⁰ Buhârî, I/15 (Kitâbu'l-İmân 30); I/104 (Kitâbu's-Salât 31); V/150-151 (Kitâbu't-Tefsîr 12); Müslim, 191 (Kitâbu'l-Mesâcid 11, hadis no. 1176); Tirmizî, V/207-208 (Kitâbu't-Tefsîr 3, hadis no. 2962), Nesâî, I/ 242-243 (Kitâbu's-Salât 22); II/60-61 (Kitâbu'l-Kible 1).

- Oruç gecelerinde yeme, içme ve cimâ'in yasak olduğu¹⁴¹, Bakara 187'nin inmesiyle bu yasağın neshedildiği rivâyet edilmiştir.

- Rivâyet olunduğuna göre Rasûlullah, velisinin izni olmaksızın Medine'ye gelen kadınları geri göndermek üzere Kureyş'le antlaşma yapmıştır. Ancak bu, *“Ey imân edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman, onları imtihan edin. Allah onların imânlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin”*¹⁴² âyeti ile neshedilmiştir.

- Rasûlullah'ın Zeyd b. Hârîse'yi; Ebû Huzeyfe'nin Sâlim'i evlat edinmesi *“Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir”*¹⁴³ ve *“Onları (evlat edindiklerinizi) babalarına nisbet ederek çağırın. Allah yanında en doğrusu budur”*¹⁴⁴ âyetleriyle neshedilmiştir.

- Rasûlullah veda haccında sahâbeye bu haccı feshetmelerini emretmişti. Ömer b. el-Hattâb ise bunun *“Haccı ve umreyi Allah için tam yapın”*¹⁴⁵ kavliyle neshedildiğini söylemiştir.¹⁴⁶

İşte Cessâs'ın, Sünnet'in Kur'ân'la neshine dair verdiği örnekler bunlardır. Bu örneklere baktığımızda mensûh hükümlerin Sünnet'in ortaya koyduğu hükümler olduğunu ve bunların âyetler tarafından neshedildiğini görmekteyiz. Ayrıca bu örneklerde Cessâs'ın, hem kavlî hem de fiilî sünneti, Sünnet kavramının altında değerlendirdiği bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. Nitekim verdiği örneklerden anlaşıldığı üzere, ona göre Sünnet'in ille kavlî bir emir, yasak veya hüküm olması gerekmemektedir. Rasûlullah'ın uyguladığı, ancak Kur'ân-ı Kerîm'de yer almayan hükümlerin bir âyetle neshedilmesi de, Sünnet'in Kur'ân'la neshi kapsamındadır.

¹⁴¹ Buhârî, II/230-231 (Kitâbu's-Savm 15).

¹⁴² 91.Mumtehine, 10.

¹⁴³ 33 Ahzâb, 40.

¹⁴⁴ 33.Ahzâb, 5.

¹⁴⁵ 2.Bakara, 196.

¹⁴⁶ Örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II/325-326.

C. Kur'ân'ın Sünnet'le Neshi

Cessâs Kur'ân-ı Kerîm'in Sünnet'le neshi konusunda ihtilâf olduğunu söylemiştir. Buna göre, İmâm Şâfiî Sünnet'in Kur'ân'ı neshedemeyeceğini söylerken, Şâfiîler'in kendi aralarında da bu konuda ihtilâf vardır. Bazıları Kur'ân'ın Sünnet'le neshinin aklen câiz olduğunu, ancak şer'ân bunun ne yasaklandığı ne de câiz kılındığını, bazıları ise şer'ân câiz olmadığını düşünmektedirler. Hanefîler'e göre ise âhâd olmayan haberlerle Kur'ân'ın neshi câizdir. Zira Cessâs Hanefîler'in, âhâd olmayıp ilmi gerektiren bir yolla gelen Sünnet'le Kur'ân'ın neshedilebileceği görüşünde olduklarını ve Kerhî'nin Ebû Yûsuf'tan, tevâtür yoluyla ve ilmi gerektiren bir şekilde gelen Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesinin câiz olduğunu rivâyet ettiğini söylemektedir.¹⁴⁷

Bu ifadelerde geçen “*ilmi gerektiren Sünnet*”ten kasıt, Hanefîlere göre meşhur haberdur. Çünkü Cessâs buna mestler üzerine meshe dair haberi örnek vermiştir. Mestler üzerine meshe dair haber ise meşhur bir haberdur. Serahsî de usûle dair eserinde, mütevâtir ve meşhur Sünnet'le Kur'ân'ın neshinin câiz olduğunu söylemiş ve Kerhî'nin, Ebû Yûsuf'un mestler üzerine meshe dair haberlerin benzerleriyle Kur'ân'ın neshini câiz gördüğünü zikrettiğini ifade etmiştir.¹⁴⁸ Buradan anlamaktayız ki, Cessâs'a ve kendinden önceki Hanefî usûlcülere göre mütevâtir ve meşhur haberler Sünnet'i neshedebilir, ancak âhâd haberlerle Kur'ân'ın neshi câiz değildir.¹⁴⁹

Cessâs kat'î bir yolla sâbit olan bir delilin, kat'î olmayan veya kat'î olmayan bir yolla sâbit olan bir delille neshinin câiz olmadığını ifade etmiştir. Kat'î olmayan delil ise, kendisi gibi bir delille veya kendisinden daha kat'î delillerle neshedilebilir. Bu genel ilke gereğince Kur'ân ve mütevâtir sünnetin, âhâd haberlerle neshi câiz değildir. Çünkü âhâd haberler yakîn ifade etmez. Kur'ân ve mütevâtir yolla sâbit olan şeyler ise yakîn

¹⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/345.

¹⁴⁸ Serahsî, II/67.

¹⁴⁹ Ancak burada Cessâs'ın meşhur haberi mütevâtir olmayan haber anlamında değil, mütevâtirin bir türü olarak ele aldığına dikkat edilmelidir.

ifade ederler. Ancak âhâd haberlerin, kendisi gibi âhâd haberlerle ve daha güçlü delillerle neshi câizdir.¹⁵⁰

Cessâs kural olarak kat'î delillerin kat'î olmayan şeylerle terk edilemeyeceğini ifade ettikten sonra, bazen kesin olan bazı şeylerin kesin olmayan delillerle terk edilmiş gibi görünebileceğini, ancak bunun böyle olmadığını dile getirmiştir. Mesela bir kimse, eşyada aslolanın ibâha oluşu ilkesinin vahiyle sâbit olduğunu, ancak mübâh olan bir şeyin âhâd haberlerle yasaklanmasının mümkün olduğunu söyleyebilir. Yani burada, kat'î olan vahiyle sâbit olan mübâhlık, zannî olan âhâd haberle terk edilmektedir. Cessâs bunun doğru bir yaklaşım olmadığını, her ne kadar aslolan ibâha olsa da, bu mübâhlığın içtihad veya zann-ı gâlib ile sâbit olduğunu, dolayısıyla bu ibâhâda tam olarak bir kesinlik olmadığını ve bu yüzden âhâd haberler karşısında terk edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁵¹

Her ne kadar Cessâs, Kur'ân ve mütevâtir haberlerin âhâd haberlerle neshedilemeyeceğini ifade etmişse de Kur'ân'ın Sünnet tarafından neshine örnek olarak verdiği bazı hadislerin âhâd haberler olduğu görülmektedir. Ona göre zinâ eden kadınların cezasının hapis ve dille eziyet olduğunu bildiren Nisâ 15-16 âyetleri, Ubâde b. Sâmî'tin rivâyet ettiği "*Benden alın! Allah onlar için bir yol açmıştır. Bekar bekarla zinâ ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün, evli evliyle zinâ ederse yüz değnek ve recm*"¹⁵² hadisiyle neshedilmiştir. Bu haber âhâd bir tarikile gelmiştir. Ancak Cessâs, Ubâde b. Sâmî'ten gelen bu haberin âhâd haber olmasına rağmen Kur'ân'ı neshedebileceğini ifade etmiştir. Çünkü Hanefî usûlcülere göre Kur'ân'ın, ümmetin kabulüyle karşıladığı ve hükmünün kullanılmasında ittifâk ettikleri âhâd haberlerle neshi câizdir. Zira böyle bir âhâd haber artık mütevâtir haber hükmünde kabul edilir. Yine aynı şekilde Cessâs, âhâd

¹⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/323-324, 367.

¹⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/367-368.

¹⁵² *خذوا عني , خذوا عني , قد جعل الله لهن سبيلاً , البكر بالبكر جلد مائة و نفي سنة و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم* Müslim, 650 (Kitâbu'l-Hudûd 12, hadis no. 4414); Ebû Dâvûd, 1006 (Kitâbu'l-Hudûd 23, hadis no. 4415); Tirmizî, IV/41 (Kitâbu'l-Hudûd 8, hadis no. 1434).

bir haber olan “*Vârise vasiyet yoktur*”¹⁵³ hadisinin, ümmetin onu kabulle karşılayıp üzerinde icmâ’ etmeleri sebebiyle, Kur’ân’ı neshedebileceğini söylemiştir.¹⁵⁴

1. Kur’ân’ın Sünnet’le Neshinin Mümkün Oluşunun Delilleri

Cessâs Sünnet’in Kur’ân’ı neshinin câiz oluşunu ifade ettikten sonra, buna dair pek çok delil sunmuş ve uzun açıklamalara yer vermiştir. Ancak şunu söyleyebiliriz ki Cessâs, Sünnet’in Kur’ân’ı neshedebilmesini, Sünnet’in “*beyân*” oluşu zeminine oturtmakta ve bunun üzerinden çeşitli açıklamalara gitmektedir. Cessâs bu bağlamda “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik*”¹⁵⁵ âyetini temel alarak Sünnet’in bir beyân olduğunu ifade etmiş, aynı şekilde neshin de bir tür beyân olmasından dolayı Sünnet’in, neshetme yoluyla Kur’ân’ı beyân edebileceği tezini savunmuştur.¹⁵⁶

Cessâs’ın, Sünnet’in Kur’ân’ı neshetmesinin câiz oluşunu ispatlamak adına sunduğu diğer delilleri şu şekilde maddeler halinde sıralamamız mümkündür:

a) Bir şeyin beyân ettiği şeyi neshetmesi câizdir. Nitekim Kur’ân da Kur’ân’ı beyân etmektedir ama Kur’ân Kur’ân’ı neshedebilir. Zaten nesih de bir çeşit beyândır.

b) Kur’ân ve Sünnet’in her ikisi de vahiy ürünüdür. Bu yüzden Kur’ân’ın Kur’ân’ı neshetmesinin câiz oluşu gibi, Sünnet’in Kur’ân’ı neshetmesi de câiz olmalıdır.

c) Kur’ân’ın tilâvetinin, Kur’ân haricindeki şeylerle neshedilmesi câiz olduğuna göre, Sünnet’le de neshedilmesi evleviyetle câizdir. Hüküm ve tilâvet birbiriyle bağlantılı olduklarına göre ve Sünnet tilâveti neshedebildiğine göre aynı şekilde hükmü de neshedebilmelidir. Buradan Sünnet’in, Kur’ân’ın hem hüküm hem de tilâvetini neshedebileceği sonucunu çıkartmış olduk.

¹⁵³ Ebû Dâvûd, 667 (Kitâbu’l-Vasâyâ 6, hadis no. 2870); Tirmizî, IV/433-434 (Kitâbu’l-Vasâyâ 5, hadis no. 2120, 2121). Ayrıca benzer hadisler için bkz. Dârimî, II/876-878 (Kitâbu’l-Vasâyâ 28, hadis no. 3140, 3142, 3143, 3145); Buhârî, III/88 (Kitâbu’l-Vasâyâ 6).

¹⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/360.

¹⁵⁵ 16. Nahl, 44.

¹⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/345.

d) Bir Sünnet'in, Kur'ân'daki herhangi bir hükmün belirli bir vakitle sınırlı olduğunu, bu vakitten sonra o fiilin değil başka bir fiilin üzerimize vâcip olduğunu vs. bildirmesi nasıl câizse, Kur'ândaki bir hükmün ortadan kalktığını veya zıttının gerekli olduğunu bildirmesi de câizdir. Mesela Rasûlullah, Kur'ân'daki zekât ve hacc emirlerinden sonra, zekâtın farz olması için malın üzerinden bir yıl geçmesi gerektiğini ve haccın belirli vakitlerde farz olduğunu söyleyerek bize hükmün vakitlerini beyân etmiştir. Öyleyse benzer şekilde Sünnet'in Kur'ân'daki bir hükmü neshederek vaktinin sona erdiğini beyân etmesi de mümkündür.

e) Kur'ân'ın Sünnet tarafından tahsîs edilmesinin câiz olduğunda ittifâk vardır. Sünnet'le Kur'ân'ın tahsisi câiz olduğuna göre neshi de câiz olmalıdır. Zira tahsîs ve nesih hükmü beyân ediyor ve sınırlandırıyor olmaları açısından benzerlik göstermektedirler.¹⁵⁷

İşte Cessâs'ın Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesinin câiz olduğuna dair sunduğu deliller bunlardır.

2. Kur'ân'ın Sünnet'le Neshini Kabul Etmeyenlerin Delilleri ve Cessâs'ın Bunları Değerlendirmesi

Cessâs Sünnet'in Kur'ân'ı neshedebileceğine dair deliller sunmakla birlikte, bu tür bir neshi kabul etmeyen kimselerin bunu kabul etmeme gerekçelerini de aktarmıştır. Bu gerekçeleri şu şekilde sıralayabiliriz.

a) *Âyetin ancak âyetle neshedilebileceği*: Cessâs muârıızların “*Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- “Sen ancak bir iftiracısn” dediler*”¹⁵⁸ âyetinden yola çıkarak âyetin ancak âyet tarafından neshedilebileceğini ve dolayısıyla Sünnet tarafından neshedilemeyeceğini iddia ettiklerini söylemiştir. Cessâs âyetten böyle bir anlam çıkarılmasının mümkün olmadığını, bu âyette yalnızca, bir âyet başka bir âyetle neshedildiği zaman Peygamberimize iftiracı dediklerine dair bir ihbâr bulunduğunu ifade etmiştir. Yani ona

¹⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/345-347.

¹⁵⁸ 16.Nahl, 101.

göre Kur'ân'ı Sünnet de neshetmiştir, ancak âyette bahsedilen nesih, âyetin âyetle neshidir. Fakat bu âyette Kur'ân'ın Sünnet'le neshinden bahsedilmemiş olması, Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmediği anlamına gelmez.¹⁵⁹

Yine Cessâs âyette geçen “âyet” kelimesi üzerinde de durmuş ve bu kelimeden ilk anda Kur'ân'ın nazım ve tilâvetinin anlaşıldığını, hükmün anlaşılmadığını, hükme delâlet eden bir delil bulunursa o zaman hükmün anlaşılabileceğini ifade etmiştir. Kur'ân'ın tilâvetinin neshi ise daha önce de ifade edildiği üzere unutma yoluyla bile neshedilebilmektedir. Tilâvet Kur'ân dışındaki şeylerle gerçekleşebildiğine göre zaten Sünnet'le de gerçekleşir.¹⁶⁰

b) Sünnet'in Kur'ân'a denk ya da ondan daha hayırlı olamayacağı: Bu nesih türünü reddedenler bu konuda “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz”¹⁶¹ âyetini temel almışlardır. Onların bu âyet üzerinden iddiaları şudur: Sünnet Kur'ân'dan daha hayırlı veya ona denk olamayacağına göre Kur'ân'ı neshedemez.¹⁶²

Cessâs ne “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz”¹⁶³ ne de “Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman...”¹⁶⁴ âyetlerinin Kur'ân'ın sadece Kur'ân'la neshedilebileceğine, yani neshin sadece âyetler arasında gerçekleşebileceğine ve dolayısıyla da Sünnet'in Kur'ân'ı neshedemeyeceğine delâlet etmediğini ifade etmiştir. Çünkü Cessâs'a göre bu âyetler Kur'ân'da neshin olduğunu açıklamakla beraber, bunlarda neshin ne tür bir delille gerçekleşebileceğine dair bir delâlet yoktur. Zira ilk âyette geçen daha hayırlı olan şeyin Sünnet olmaması için hiçbir sebep yoktur. Cessâs'ın mevzu bahis olan ikinci âyeti yorumlama şekli ise oldukça

¹⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/355.

¹⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/350-352, 355.

¹⁶¹ 2. Bakara, 106.

¹⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, II/348.

¹⁶³ 2. Bakara, 106.

¹⁶⁴ 16. Nahl, 101.

orijinaldir. Ona göre âyetteki “*Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman*” ifadesinde her ne kadar âyetin âyetle değiştirilmesinden söz ediliyorsa da, bir Sünnet’in gelip âyeti neshetmesi, sonra da o âyetin yerine başka bir âyetin getirilmesinden de bahsediliyor olabilir. Burada bu ikinci âyet birinci âyeti neshediyor değildir, ancak netice itibariyle sonraki âyet önceki âyetin yerine gelmiş olur. Yani bu âyet Sünnet’in Kur’ân’ı neshedemeyeceğine delâlet etmemektedir.¹⁶⁵

Cessâs Sünnet’in Kur’ân’dan daha hayırlı olamayacağı iddiasına birkaç açıdan itiraz etmiştir. Öncelikle o, âyette geçen “*daha hayırlısı*” ifadesinden kastın ne olabileceği üzerinde durmuştur. Ona göre bu ifade iki ihtimale açıktır. Birincisi, nazım ve harfler açısından daha hayırlı olması; ikincisi ise daha uygun ve faydalı olması anlamlarıdır. Ancak Cessâs, bir âyetin başka bir âyetten nazım ve harfler açısından üstün olması gibi bir durumun söz konusu olamamasından yola çıkarak âyetteki ibareden böyle bir şeyin kastedilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁶⁶ Öyleyse geriye bir ihtimal kalır ki, o da “*daha uygun ve daha faydalı*” anlamıdır. Âyeti bu doğrultuda düşündüğümüzde, konumuzla bağlantılı olarak, bir âyetin hükmünün kalkıp yerine ondan daha uygun ve faydalı bir Sünnet’in gelmesinin mümkün olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Cessâs’ın bu soruya verdiği cevap olumludur. Ona göre Sünnet yoluyla sâbit olan hükmün daha uygun ve faydalı olması mümkündür. Ancak o bir şeyin mutlak olarak hayırlı olamayacağı, bir şeyin bir kimseye izafetle hayırlı ya da faydalı olacağı görüşünde olduğu için, buradaki daha hayırlı ya da faydalı oluştan kastın, bizim için daha hayırlı ya da faydalı olması şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Zaten Allah Teâlâ bizim maslahatımızı gözeterek, hükümlerin bir kısmını Kur’ân olarak, bir kısmını da Kur’ân olmayan vahiy (Sünnet) şeklinde indirmiştir. Demek ki bir Sünnet bizim maslahatımıza daha uygun ve bize daha faydalı olabilir. Öyleyse bahsi geçen

¹⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/327-328.

¹⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/349. Ayrıca Cessâs başka bir yerde, muâzırının İhlâs Sûresi’nin Kur’ân’ın üçte birine denk olduğu, Kâfirûn Sûresi’nin Kur’ân’ın dörtte birine denk olduğu gibi hadisleri örnek vererek, bazı âyetlerin tilâvetinin diğerlerinden daha üstün olabileceği ve bunları okumakla daha çok sevap alınacağı; ancak Kur’ân karşısında sünnetin bu açılardan daha üstün olamayacağı şeklindeki iddialarını bu gerekçeyle kabul etmemiştir. (Cessâs, *el-Fusûl*, II/351-352)

âyetteki bu ifadede, Kur’ân’ın Sünnet tarafından neshedilmesini engelleyen herhangi bir şey yoktur.¹⁶⁷

Cessâs “*daha hayırlısı veya misli*” ifadesinde geçen “*daha hayırlı*” ibaresini bu şekilde yorumladıktan sonra “*misli/dengi*” kelimesi üzerinde durmuştur. Ona göre “*misli*” kelimesi iki şey arasında tüm açılardan değil, sadece bazı yönlerden benzerliği gerektirir. Hatta iki şey birbirine tek bir yönden benzese bile, o şeyin onun misli olduğu söylenebilir.¹⁶⁸ Öyleyse Sünnet fayda ve uygunluk bakımından Kur’ân’ın misli olabileceği gibi, her ikisinin de Allah tarafından gelen vahiy olmaları açısından Sünnet âyetin misli olabilir. Dolayısıyla bu ifadeden de Sünnet’in Kur’ân’ı neshedemeyeceği sonucu çıkmaz.¹⁶⁹

Yine Cessâs, aynı âyeti şöyle de yorumlamıştır. Âyette, bir âyetin neshedilmesi durumunda, ondan daha hayırlı bir şey getirileceği söylenmiştir. Aslında burada, bu gelecek olan daha hayırlı şeyin, o âyetin nâsihi olacağına delâlet eden bir şey yoktur. Yani daha hayırlı bir şey gelecektir ancak o hayırlı şeyin o âyeti nesheden şey olduğu sonucunu çıkaramayabiliriz. Öyleyse bir âyetin herhangi bir Sünnet’le neshedilmesi ve sonra da önceki âyetin misli veya ondan daha hayırlı olan başka bir âyetin inmesi mümkündür.¹⁷⁰

Yine âyetin Sünnet’le neshedilemeyeceğini iddia edenler bu âyetin sonunda geçen “*Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir*”¹⁷¹ sözünü, Kur’ân’ın Allah’ın müciz kelamı olmasından dolayı kendisi gibi Allah kelamı ile neshedilmesi gerektiğine delil göstermişlerdir. Cessâs ise bu sözün, neshin ister Kur’ân isterse Sünnet’le olması durumunda, sonuçta Allah tarafından gerçekleştirildiğini, Allah izin vermedikçe

¹⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/349, 351-352.

¹⁶⁸ Cessâs iki şey arasında tek bir yönden benzerlik olması durumunda da **مثل** kelimesinin kullanılabileceğine **اللُّؤْلُؤُ الْمَكْنُونِ كَأَمْثَالِ وَخَوْرٍ عَيْنٍ** “*Saklı inciler gibi iri gözlü huriler*” (56.Vâkıa, 22-23) âyetini örnek verip, iri gözlü hurilerin her açıdan değil, sadece saflık ve duruluk bakımından saklı incilere benzedikleri halde burada **مثل** kelimesinin kullanıldığını ifade etmiştir.

¹⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/349.

¹⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/350, 352-353.

¹⁷¹ 2. Bakara, 106.

kimsenin neshe gücünün yetemeyeceğini ifade ettiğini söylemiştir. Ayrıca onların bu sözleri, ister tilâvet isterse hüküm açısından neshi kapsasın, her iki durumda da Kur'ân'ın Sünnet'le neshine engel teşkil etmez. Zira kasıt tilâvetse, Kur'ân'ın tilâvetinin -Sünnet de dahil olmak üzere- Kur'ân dışındaki şeylerle neshinde ihtilâf yoktur. Kastın Kur'ân'ın hükmünün Sünnet tarafından neshedilmesi olması durumunda ise bu neshin yine Allah tarafından gelen, ancak Kur'ân olmayan bir vahiy (Sünnet) tarafından neshedilmesi câizdir. İşte âyetin sonunda gelen Allah'ın her şeye kâdir oluşu vurgusu, sonuç olarak hakiki nâsihin Allah Teâlâ olduğunu göstermek için gelmiştir ve bunda Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesine engel olacak bir şey yoktur.¹⁷²

c) *Rasûlullah'ın Kur'ân'ı değiştirme hakkının olmaması*: Sünnet'in Kur'ân'ı neshinin câiz olmadığını söyleyenler, bu iddialarına müşriklerin Rasûlullah'tan ya başka bir Kur'ân getirmesini ya da Kur'ân'ı değiştirmesini istedikleri zaman, Allah Teâlâ'nın âyet indirerek onu kendiliğinden değiştiremeyeceğini, ancak kendisine vahyolunana uyacağını söylemesine dair emrini¹⁷³ delil getirmişlerdir. Onlara göre Rasûlullah'ın Kur'ân'ı değiştirme hakkı olmadığına göre, Sünneti'yle Kur'ân'ı neshetme hakkı da olmamalıdır. Cessâs bu iddiaya da, Rasûlullah'ın Kur'ân-ı Kerîm dışında da vahiy aldığına dair itikâdını temel alarak cevap vermiştir. Buna göre Sünnet'le neshin gerçekleşmesi durumunda, Kur'ân'daki o hükmü değiştiren veya nesheden aslında Rasûlullah değil yine Allah Teâlâ'dır. Çünkü vahiy denilince bundan sadece Kur'ân değil, Sünnet de anlaşılır. Zaten bu âyette geçen "*Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam*" ifadesi de bunu desteklemektedir.¹⁷⁴

Görüldüğü üzere gerek Kur'ân'ın Sünnet'i gerekse Sünnet'in Kur'ân'ı neshi konusunda her iki taraf da kendi görüşlerini desteklemek adına birtakım deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak her iki tarafın delillerine bakıldığında, Kur'ân ve Sünnet'in birbirlerinin beyân edicisi oluşları şeklindeki delillerde olduğu gibi, bazen aynı

¹⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, II/353.

¹⁷³ 10. Yûnus, 15.

¹⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/354.

gerekçenin hem bu görüşü kabul eden hem de reddedenler tarafından ileri sürüldüğü görülmektedir ki kanaatimizce bu dikkate değer bir noktadır.

3. Kur'ân'ın Sünnet'le Neshine Örnekler

Cessâs, Kur'ân'ın Sünnet'le neshinin câiz oluşunu ve işin teorik boyutunu bu âyetler çerçevesinde temellendirdikten sonra, pratik örnekler üzerinden giderek Sünnet'in Kur'ân'ı neshinin gerçekleşmiş olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Yine bu kısımda da muâırzların iddialarını verip, bunlara itirazlar getirme şeklinde bir metot izlemiştir. Cessâs'ın Kur'ân'ın Sünnet'le neshine dair verdiği örneklerin en bârizleri ve üzerinde en çok tartışmanın gerçekleştikleri şunlardır.

- *Zinânın Cezasının Neshi*: Cessâs'ın, Kur'ân'ın Sünnet tarafından neshine dair verdiği örneklerden biri “*Kadınlarınızdan fuhuş (zinâ) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin. İçinizden fuhuş yapan her iki tarafa dille eziyet edin; eğer tövbe eder, uslanırlarsa artık onlara ceza verip eziyet etmekten vazgeçin. Çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden ve çok esirgeyendir*”¹⁷⁵ âyetidir. Ona göre bu âyet Ubâde b. Sâmit'in rivâyet ettiği, Rasûlullah'ın “*Benden alın! Allah onlar için bir yol açmıştır. Bekar bekarla zinâ ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün, evli evliyle zinâ ederse yüz değnek ve recm*”¹⁷⁶ hadisiyle neshedilmiştir. Böylece muhsan olsun olmasın zinâ eden kadınların had cezası önceden hapis ve dille eziyet, erkek zânîlerin cezası ise sırf dille eziyetken, bu hadisle birlikte muhsan zânînin cezası recme, muhsan olmayan zânînin cezası ise değnek cezasına dönüşerek önceki hüküm neshedilmiştir.¹⁷⁷ Cessâs bu âyetin bu hadisle neshedildiğinde, İbn Abbas gibi bu âyetin

¹⁷⁵ 4.Nisâ, 15-16. Âyette geçen (قَانُوهُمَا) kelimesini “onlara dille eziyet edin” şeklinde çevirdik. Çünkü Cessâs Ahkâmu'l-Kur'ân'da bu sûrenin tefsîrini yaparken bunu dille eziyet şeklinde açıklamıştır. Bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V/94.

¹⁷⁶ Müslim, 650 (Kitâbu'l-Hudûd 12, hadis no. 4414); Ebû Dâvûd, 1006 (Kitâbu'l-Hudûd 23, hadis no. 4415); Tirmizî, IV/41 (Kitâbu'l-Hudûd 8, hadis no. 1434).

¹⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/356; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V/94, 97. Bu âyette geçen hapis ve eziyet cezalarının zinâ eden kadınlar için söz konusu olduğuna dikkat edilmelidir. Zânî erkelerin cezası ise sadece eziyet idi.

tefsirini iyi bilen selefın ittifâkı olduğunu söylemiştir. Yine Cessâs bu hadiste ve âyette geçen bazı lafızlardan çıkarımlarda bulunarak, bu hadisin bu âyeti neshettiğine dair deliller sunmuştur. Ona göre hadiste geçen “Allah onlar için bir yol açmıştır” ifadesi, âyette geçen “Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar” sözünde geçen ‘yol’a atıfta bulunmakta ve Allah’ın açtığı o yolun, bu Sünnet ile açıklandığını bildirmektedir.¹⁷⁸

Cessâs, Kur’ân’ın Sünnet’le neshini kabul etmeyenlerin, söz konusu edilen bu âyetin bu hadisle değil celd âyetiyle¹⁷⁹ neshedildiğini iddia etmelerinin mümkün olamayacağı üzerinde durmuştur. Ona göre Rasûlullah’ın sözündeki “benden alın” ifadesi buradaki neshin Kur’ân’la değil Rasûlullah’ın Sünneti’yle gerçekleştiğini haber vermektedir. Yine aynı ifadeden, bundan önce bu âyeti nesheden başka bir hükmün var olmadığı sonucu da çıkar. Nitekim Rasûlullah “benden alın” dediğine göre ondan önce başka bir âyet bu âyeti açıklamış veya neshetmiş değildir. Rasûlullah’ın bu sözünden önce, başka bir âyet bu âyeti neshetmiş olsaydı Rasûlullah “benden alın” demez, sadece o âyetin hükmünün ne olduğunu insanlara açıklardı. Yine hadiste, Allah’ın onlara bir yol açığının haber verilmesi de bu âyetten sonra inip onu nesheden bir âyetin var olmadığının, yani celd âyetinin bu hadisten sonra indiğinin delilidir.¹⁸⁰

Cessâs durumun onların iddia ettiği gibi olması durumunda da değişen bir şey olmayacağını söyler. Çünkü celd âyeti sadece muhsan olmayan zânîlerin cezasından bahsetmektedir. Bu âyetin Nisâ Sûresi’ndeki âyeti neshettiğini kabul etsek de, celd âyeti sadece muhsan olmayanların haddini neshetmiş olur. Halbuki Nisâ Sûresi’ndeki âyet hem muhsan hem de muhsan olmayanların had cezasından bahsetmektedir. Öyleyse celd âyetinin bu âyeti neshettiğini kabul etsek bile muhsan zânîlerin cezasını nesheden başka bir delile ihtiyaç olacaktır. Çünkü muhsan zânîlerin cezasının recm olduğu Rasûlullah’ın uygulamalarıyla sâbittir. O halde, en azından muhsan zânîlerin cezasını nesheden şeyin

Fakat zinâ hadlerine dair gelen bu hadis, hem kadın hem erkek zânîlerin cezalarını neshetmiştir. (Cessâs, *el-Fusûl*, II/358).

¹⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II/356.

¹⁷⁹ “Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüz değnek vurun.” 24.Nûr, 2.

¹⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II/356-357.

Sünnet olduğu kesindir. Ayrıca onların dedikleri gibi olsaydı, celd âyeti Nisâ Sûresi'ndeki âyette geçen hapis ve dille eziyet cezalarını sadece muhsan olmayanlar için neshedeceğinden dolayı, muhsan zânîler için bu cezaların hükmü kalmaya devam ederdi. Ancak belirttiğimiz gibi bu hüküm kalmamış ve Rasûlullah'ın uygulamalarıyla recm sâbit olmuştur. Yine hapis ve dille eziyet cezalarının celd âyetiyle değil, bu hadisle neshedildiğinin bir başka delili de, celd âyetinde neshi gerektirecek bir durum olmamasıdır. Zira “*Öncekiyle birleştirilmesi mümkün olan hükmün neshi câiz değildir*” kuralına göre, burada da neshi gerektiren bir durum yoktur. Çünkü hapis ve dille eziyet cezaları ve değnek cezası, birleştirilmesi mümkün olan hükümlerdendir.¹⁸¹ Görüldüğü üzere Cessâs herhangi bir nassta neshe hükmetmeden önce oldukça titiz davranmakta, birleştirilme ihtimali olan nasslarda mümkün mertebe neshe gitmemektedir. Zira Cessâs bu konuyla ilgili kâideler geliştirmiştir. Ona göre “*Neshe hükmetmeksizin bir âyetle amel etmemiz mümkün oluyorsa, o âyetin neshedildiğine hükmetmemiz câiz değildir*”¹⁸² ve “*Her âyetin kendi hükmüyle amel ederek âyetleri cem’ etmek mümkün olduğu zaman onlarda neshin gerçekleştiğini söylemek câiz olmaz.*”¹⁸³

Cessâs Sünnet’le Kur’ân’ın neshini inkâr eden bazı kimselerin, recmin Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bir âyet olduğunu, bu âyetin de Nisâ Sûresi’nde emredilen hapis ve dille eziyeti muhsan zânî hakkında neshettiğini, sonra da bu recm âyetinin tilâvetinin neshedildiği yönündeki iddialarını kabul etmemiş ve bunun mümkün olmadığını ifade etmiştir. Çünkü böyle bir durum olsaydı Rasûlullah “*Benden alın! Allah onlar için bir yol açmıştır*” demezdi. Zira bu ifade ile “*Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar*” ifadesinin arasında başka bir hüküm yer alamaz. Arada başka bir hüküm olsaydı, o hüküm zaten âyeti neshetmiş olacağı için Rasûlullah böyle bir ifade kullanmazdı. Rasûlullah’ın bu ifadeyi kullanması, bu hükmü ilk açıklayan hükmün o hadis olduğunun delilidir.¹⁸⁴ Ayrıca Cessâs’a göre böyle bir bakış açısı, Rasûlullah’tan gelen her Sünnet’in, tilâveti mensûh bir âyet olduğu düşüncesine yol açabilir. Bu durum ise

¹⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/357.

¹⁸² Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I/107.

¹⁸³ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I/399.

¹⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/359.

Rasûlullah'ın hiçbir Sünnet vaz' etmediği anlamına gelir. Yine bu görüşü doğru kabul etmemiz durumunda, Sünnet'in Kur'ân'ı neshettiğini kabul etmeyenler, neshedilen her âyetin tilâveti mensûh bir âyetle neshedildiğini iddia edebilirler. İşte bu yüzden onların bu iddiaları kabul edilemez.¹⁸⁵

Cessâs, Ubâde b. Sâmit'ten gelen bu haberin âhâd haber olduğunu, ancak recmin vâcip oluşunu delillendirme hususunda üzerinde ümmetin icmâ'ının olmasından dolayı bu haberin âyetin hükmünü neshedebileceğini ifade etmiştir. Çünkü Hanefî usûlcülere göre ümmetin kabulle karşıladığı ve hükmünün kullanılmasında ittifâk ettikleri âhâd haberler, mütevâtir haber hükmünde değerlendirilir ve dolayısıyla Kur'ân'ın böyle haberlerle neshi câizdir.¹⁸⁶

Görüldüğü üzere Cessâs zinâ edenlerin cezâsının hapis ve dille eziyet olduğunu ifade eden âyetin, Rasûlullah'ın hadisiyle neshedildiğini bu şekilde ispat etmeye çalışmıştır. Ancak Cessâs'tan sonra gelen Hanefî usûl âlimlerinden Debûsî, Bezdevî ve Serahsî, Nisâ Sûresi'nde emredilen hapis ve dille eziyet cezalarının söz konusu hadisle neshedilmiş olduğunu kabul etmemektedirler. Onlar Hanefî ashâbından bazılarının bunu söylediklerini, ancak bunun zayıf bir görüş olduğunu ifade etmişlerdir. Yine onlar, Hz. Ömer'den gelen rivâyeti esas alarak recmin Kur'ân'da yer almasından dolayı hapis ve dille eziyet cezalarının bu recm âyeti tarafından neshedilmiş olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla burada, Kur'ân'ın Sünnet'le değil, Kur'ân'ın yine Kur'ân'la neshi söz konusudur. Yine Debûsî, Bezdevî ve Serahsî Rasûlullah'ın zinâ cezasına dair sözünde yer alan "*Benden alın! Allah onlar için bir yol açmıştır*" ifadesinin, ilgili âyette yer alan "*Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar*" lafzındaki mücmelliği gideren bir beyân niteliğinde olduğunu, yani bu hadisin âyeti neshetmeyip, yalnızca açıkladığını söylemişlerdir.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II/359.

¹⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II/360. Aynı gerekçeden dolayı "*Vârise vasiyet yoktur*" hadisi âhâd haber olmasına rağmen, Hanefîler'e göre Kur'ân'ı neshedebilir.

¹⁸⁷ Debûsî, 242; Bezdevî, III/342; Serahsî, II/71. Aslında Serahsî usûl eserinde -konuyla ilgili çok fazla açıklama yapmamakla birlikte- recm âyetinin Kur'ân'dan olduğuna dair haberin bazı lafızlarında geçen

Burada Cessâs'ın zinâ cezasının neshedildiğine dair verdiği örneğe bakıldığında dikkat çeken bir mesele daha vardır. Bu örneklere göre ortada, bir hükmü nesheden hükmün de başka bir hükümle neshedilmesi (nâsihin neshi) durumu vardır. Zira Cessâs'a göre zinâ eden kadınların cezası hapis ve dille eziyetken¹⁸⁸, bu hüküm “*Bekar bekarla zinâ ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün, evli evliyle zinâ ederse yüz değnek ve recm*” hadisiyle neshedilmiştir. Nisâ Sûresi'ndeki bu âyetin nâsihi olan bu hadis de, muhsan olmayanlar için “*Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüzer değnek vurun*”¹⁸⁹ âyetiyle, muhsanlar için ise Rasûlullah'ın recme dair uygulamaları ile neshedilmiştir. Zira Rasûlullah Mâiz ve Gâmidiye'yi, değnek cezası vermeden recmettirmiştir. Halbuki yukarıdaki hadise göre evli zânînin cezası yüz değnek ve recmdi. Demek ki Rasûlullah'ın bu sözü de, kendi uygulamasıyla neshedilmiştir. Yine Rasûlullah'ın, bekar bir işçiyle zinâ eden kadının kocasını kastederek “*Ey Üneys, bu adamın karısına git. Eğer zinâsını itiraf ederse, onu recmet*” dediği bu sözde de recm geçmekte, ancak değnek cezasından söz edilmemektedir.¹⁹⁰ Bu da hapis ve dille eziyet cezasını öngören Nisâ 15-16'nın bu hadisle, hadisin de Nûr 2 âyeti ve Rasûlullah'ın recme dair söz ve uygulamaları ile neshedildiğini göstermektedir.

Bu örnekten anlaşıldığı üzere Cessâs, herhangi bir hükmü nesheden bir nassın, başka bir nass tarafından da neshedilebileceğini kabul etmektedir. Zaten Cessâs nâsihin neshinin câiz olduğunu ifade etmiş ve bu tür neshe örnekler de sunmuştur. Mesela, İbn Abbâs “*Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz*”¹⁹¹ âyetinin Muhammed Sûresi'ndeki “*Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin*”¹⁹² kavli ile neshedildiğini

“*Allah'ın kitabı*” ifadesinin “*Allah'ın farz kıldığı hüküm*” anlamına hamledilmesi gerektiğini ifade etmiş ve dolayısıyla recmin önceden Kur'ân'dan bir âyet olduğunu kabul etmemiştir. Ancak bu sözüne rağmen Serahsî'nin burada recm âyetinin hapis ve eziyet cezalarını neshettiğini söylemesi önceki te'viline aykırı görünmektedir. (Serahsî, II/79)

¹⁸⁸ 4. Nisâ 15-16.

¹⁸⁹ 24. Nûr, 2.

¹⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 7-8; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 41; V, 94, 97.

¹⁹¹ 8. Enfâl, 67.

¹⁹² 47. Muhammed, 4.

söylemiştir. Cessâs'ın belirttiğine göre, Suddî ise Muhammed Sûresi'ndeki bu ifadenin "*Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün*"¹⁹³ âyetiyle neshedildiğini söylemiştir.¹⁹⁴

Cessâs nâsîh Sünnet'in neshine dair örnekler de vermiştir. Cessâs, İslâm'ın ilk zamanlarında namazda konuşmanın mübâh olduğunu, sonra yasaklandığını, sonra tekrar mübâh kılındığını ve son olarak tekrar yasaklandığını söylemiştir. Buna göre nâsîh olan haram kılıcı hüküm, mübâh kılan hüküm tarafından neshedilmiş ve bu mübâhlık da tekrar haram kılan hüküm tarafından neshedilmiştir. Namazda konuşmanın son hükmünün hazır olduğunda ittifâk edilmiştir. Zeyd b. Erkâm'dan gelen "*'Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun*"¹⁹⁵ kavli ininceye kadar namazda konuşuyorduk, sonra susmakla emrolunduk" rivâyeti ve Rasûlullah'ın "*Bizim bu namazımızda insan sözünden herhangi bir şey söylemek uygun değildir*" sözü de buna delâlet etmektedir.¹⁹⁶ Yine Cessâs, mut'a nikâhının önce yasak olduğunu, sonra mübâh kılındığını ve sonra tekrar yasak kılındığını söylemiştir. Buna delil olarak ise Hz. Ali'nin, Rasûlullah'ın önce mut'ayı mübâh kılıp, Hayber günü haram kıldığına dair rivâyetini vermiştir.¹⁹⁷

- *Vârise Vasiyetin Neshi*: Cessâs, vasiyet âyetlerinin Kur'ân'ın Sünnet'le neshine örnek olarak verildiğini söylemiştir. Buna göre, "*Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı*"¹⁹⁸ ve "*İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler*"¹⁹⁹ âyetlerinin hükmünce anne-baba, eş ve yakın akrabalara vasiyette bulunmak farzdı.

¹⁹³ 9.Tevbe, 5.

¹⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 7.

¹⁹⁵ 2.Bakara, 238.

¹⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 8-10.

¹⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 10.

¹⁹⁸ 2.Bakara, 180.

¹⁹⁹ 2.Bakara, 240.

Ancak bu âyetler “*Allah her hak sahibine hakkını verdi. Bundan böyle vârise vasiyet yoktur*”²⁰⁰ hadisiyle neshedilmiştir.²⁰¹

Cessâs’a göre Kur’ân’ın Sünnet’le neshini kabul etmeyenler vasiyet âyetlerinin bu hadisle değil, miras âyetleriyle neshedildiğini iddia etmişlerdir. Ancak Cessâs bu iddiayı kabul etmemiş ve tek başına miras âyetleri düşündüğü zaman ortada neshi gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Çünkü bu iki hüküm arasında bir zıtlık yoktur ve iki hükmün tek kişide birleşmesi mümkündür. Yani bir kimsenin hem vasiyet hem de mirastan pay alması teknik olarak mümkündür. Bu yüzden vasiyet âyetlerinin miras âyetleri tarafından neshedildiği sonucunu sırf miras âyetlerine bakarak çıkaramayız. Cessâs bu noktada bir kuraldan daha bahseder ve şöyle der: “*Her ne zaman birleştirilmesi mümkün olan iki hükümden birisinin vâcip kılınıp diğerinin neshedildiğini görürsek, neshin başka bir şeyle gerçekleştiğini söylememiz gerekir.*”²⁰² İşte burada da bu iki âyetin hükümlerinin birleştirilmesi mümkün olduğu için vasiyet emrinin, bizzat miras âyetleriyle değil, başka bir hükümle neshedildiğini ifade etmemiz gerekmektedir. O hüküm de, Rasûlullah’ın vârise vasiyet olmadığına dair hadisidir.²⁰³

Bu hadisin söz konusu âyetin nâsihi olamayacağını söyleyenlere göre Rasûlullah “*Allah (vârislerden) her hak sahibine hakkını verdi*” sözüyle miras âyetlerinin vasiyet âyetlerini neshettiğini sadece haber vermiş ve bu neshin gerekçesinin de onların mirastan pay alıyor olmaları olduğunu bildirmiştir. Yani bu iddiaya göre Rasûlullah’ın bu sözü nâsih olmayıp, sadece miras âyetlerinin vasiyet âyetlerini neshettiğini, gerekçesini de bildirerek haber vermiştir. Cessâs bu gerekçeyi de zayıf bularak, Rasûlullah’ın vârise vasiyet olmadığını söylerken mirastan da bahsetmiş olmasının, vasiyeti nesheden şeyin miras âyeti olduğu anlamına gelemeyeceğini söylemiştir. Ona göre Rasûlullah’ın bu sözünün anlamı, “*Allah her hak sahibine hakkını verdiği göre, yani vârisler miras*

²⁰⁰ Ebû Dâvûd, 667 (Kitâbu’l-Vasâyâ 6, hadis no. 2870); Tirmizî, IV/433-434 (Kitâbu’l-Vasâyâ 5, hadis no. 2120, 2121). Ayrıca benzer hadisler için bkz. Dârimî, II/876-878 (Kitâbu’l-Vasâyâ 28, hadis no. 3140, 3142, 3143, 3145); Buhârî, III/188 (Kitâbu’l-Vasâyâ 6).

²⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/360.

²⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, II/361.

²⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/361.

aldığına göre, artık onlara vasiyette bulunulamaz” şeklindedir ve bu ifade vasiyet âyetini, vârislerin miras alıyor olmalarından dolayı vasiyet alamayacaklarını bildirerek neshetmiştir. Yine Rasûlullah’ın bu ifadeyi kullanmasının sebebi, vârise her ne kadar vasiyetten pay alması haram kılınmışsa da, ölenin malından bir şekilde pay almaya devam ettiğini haber vermek istemesidir.²⁰⁴

Cessâs bu iddiaları kabul etmemekle birlikte Bakara 180’deki anne-baba ve yakın akrabaya vasiyet etmenin farz oluşu hükmünün, miras âyetlerindeki “*Vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borcun ödenmesinden sonra*”²⁰⁵ sözüyle neshedilerek câiz hale gelmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre burada geçen “*vasiyet*” kelimesi nekra olarak kullanıldığı için anne-baba ve yakın akrabaya yapılan vasiyeti kastetmesi gerekmemekte, bu lafzın kapsamına her türlü vasiyet girmektedir. Öyleyse bu ifadeden, daha önce farz kılınan anne-baba ve akrabaya vasiyet emrinin farz olmaktan çıkarılıp, câiz oluşunun bildirildiğini anlarız. Yani “*Vasiyetin yerine getirilmesinden, yahut borcun ödenmesinden sonra*” ifadesinin hükmünce bir kimse anne-babası haricinde birilerine vasiyette bulunabilir ve o kişi öldükten sonra da anne-babası onun malına sadece mirasçı olurlar. Halbuki daha önceki âyete göre kişinin anne-baba ve yakın akrabalara vasiyet etmesi farzdı. Cessâs’ın bu anlayışına göre Rasûlullah’ın “*Vârise vasiyet yoktur*”²⁰⁶ sözü Bakara 180’deki vücûbu değil; mirâs âyetlerinden sonra sâbit olan bu câizliği neshetmiş olmaktadır.²⁰⁷

Cessâs’tan sonra gelen bir Hanefî usûl âlimi olan Bezdevî, Kur’ân’ın Sünnet’le neshinden bahsederken muhtemelen Cessâs’ı da kastederek ashâbdan bazı kimselerin vasiyet âyetinin²⁰⁸ vârise vasiyetin olmadığını bildiren hadisle neshedildiğini söylediklerini ancak bunun doğru olmadığını, çünkü ilgili âyetin mirâs âyetleriyle

²⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/361-362.

²⁰⁵ 4. Nisa, 11.

²⁰⁶ Ebû Dâvûd, 667 (Kitâbu’l-Vasâyâ 6, hadis no. 2870); Tirmizî, IV/433-434 (Kitâbu’l-Vasâyâ 5, hadis no. 2120, 2121). Ayrıca benzer hadisler için bkz. Dârimî, II/876-878 (Kitâbu’l-Vasâyâ 28, hadis no. 3140, 3142, 3143, 3145); Buhârî, III/188 (Kitâbu’l-Vasâyâ 6).

²⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/362-363; *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I/206-207.

²⁰⁸ 2. Bakara, 180.

neshedildiğini ifade etmiş ve bu görüşünü birtakım deliller sunarak gerekçelendirmiştir.²⁰⁹ Bezdevî böyle söylerken, Debûsî Cessâs'ın bu konudaki görüşünü aktarıp ona katıldığını belirterek, vasiyet âyetlerini miras âyetlerinin değil, söz konusu hadisin neshettiğini ifade etmiştir.²¹⁰

Cessâs, Kur'ân'ın Sünnet'le neshine bu hükümleri örnek verdikten sonra, Kur'ân'ın Sünnet'le neshine verilen bazı örnekleri ise kabul etmemiştir. Mesela Cessâs, Sünnet'in Kur'ân'ı neshi hususunda, Mescid-i Harâm'a doğru namaz kılmayı emreden âyetin, korku namazı ve yolculukta binek üzerinde kılınan nâfile namazla neshedildiğinin söylendiğini, ancak bunun doğru olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Cessâs'a göre burada bir nesihden değil, ancak bir tahsîsten söz edebiliriz. Yani korku durumunda ve binek üzerinde yolculuk yaparken kılınan nâfile namazda kıbleye yönelme zorunluluğunun olmayışı, Mescid-i Harâm'a doğru namaz kılma emrinden en baştan beri çıkarılmış, bu durumlar bu emirden tahsîs edilmiştir. Nitekim sahâbe, Kâbe'ye yönelme emrinin korku ve sefer durumları için değil de, güven ve ikâmet durumlarına tahsîs edildiğini Rasûlullah'ın ifadelerinden anlamışlardır. Ayrıca sahâbe uygulamalarına bakıldığında onların, bu tür durumlarda Kâbe'ye yönelmedikleri de görülür. Yine Cessâs, “*Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır*”²¹¹ âyetinde, zaruret durumlarında kible dışındaki yönlere yönelmenin câiz oluşuna delâlet olduğunu da söylemiştir.²¹² Bu ifadenin kıbleye yönelik emri ile

²⁰⁹ Bezdevî'nin bu görüşü ve delilleri için bkz. Bezdevî, III/338-342.

²¹⁰ Debûsî, 240-241; Serahsî, II/69-71.

²¹¹ 2.Bakara, 115.

²¹² Abdülmelik b. Ebî Süleymân'dan o da Saîd b. Cubeyr'den o da İbn Ömer'den şöyle rivâyet etmiştir: “Rasûlullah Mekke'den Medine'ye giderken bineğinin yöneldiği tarafa doğru nâfile namaz kılıyordu. Ben de bineğimin gittiği yöne doğru nâfile kılıyordum. O sırada Rasûlullah '*Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır*' (2.Bakara, 115) âyetini okudu.” İbn Ömer bu âyetin bu esnada indiğini söyleyerek, bu âyetin bu gibi durumlarda Kâbe'nin dışında bir yere yönelerek namaz kılmanın mübâh olduğunu ifade ettiğini belirtmek istemiştir. (Cessâs, *el-Fusûl*, II/365)

neshedildiğini de söyleyemeyiz. Her ikisinin hükmü de devam etmekte olup, bu âyet zarûret durumlarında Mescid-i Harâm'a yönelmeme imkânı için zemin olmaktadır.²¹³

Yine onlar iddialarını ispat etmek ve böyle bir neshin olduğunu kanıtlamak için, korku namazı ile ilgili âyetin Mescid-i Harâm'a doğru namaz kılma emrinden sonra indiğini, yani onu neshetmesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre korku namazı emri sonra inmiştir. Zira Rasûlullah Hendek günü namazları ertelemiş ve korku namazı kılmamıştır. Korku namazı emri gelmiş olsaydı, Rasûlullah namazları ertelemeyip, korku namazı kılardı.²¹⁴ Cessâs bu iddiayı delilsiz bir iddia olarak görmüştür. Çünkü Muhammed b. İshâk ve Vâkîdî, Zâtu'r-Rikâ' gazvesinin Hendek'ten önce olduğunu, Zâtu'r-Rikâ'da ise Rasûlullah'ın korku namazı kıldığında ihtilâf olmadığını söylemişlerdir. Öyleyse korku namazı âyeti²¹⁵ Hendek'ten önce nâzil olmuştur. Hendek günü Rasûlullah'ın namazları kılmamış olmasının sebebi savaştan fırsat bulamamasıdır. Nitekim Rasûlullah bunu, "*Onlar nasıl ki bizi ikindi namazından alıkoydularsa, Allah da onların kabirlerini ve evlerini ateşle doldursun*"²¹⁶ şeklinde dile getirmiştir. Dolayısıyla Cessâs'a göre, korku namazına dair âyetin Hendek Savaşı'ndan ve dolayısıyla da kibleye yönelme emrinden sonra indiğine dair ellerinde bir delil olmadığı için, korku halinde ve yolculukta binek üzerinde nâfile namaz kılarken kibleye yönelmenin zorunlu olmayışı gibi bir gerekçe öne sürülerek, bu iki uygulamanın âyeti neshettiği söylenemez.²¹⁷

Görüldüğü üzere Cessâs üzerinde ihtilâfin söz konusu olduğu Kur'ân'ın Sünnet'le ve Sünnet'in Kur'ân'la neshi meseleleri üzerinde uzun uzadıya durmuş, bunu kabul etmeyenlerin delillerini sunduktan sonra cedel yöntemini kullanmak sûretiyle bunlara itirazlarda bulunmuştur. Kanaatimizce Cessâs'ın, hem karşı tarafın hem de kendi görüşünün delillerini sıralayıp bunlardan bazılarını aynen kabul ettiği bazılarını ise

²¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II/364-365; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/107.

²¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II/364.

²¹⁵ 4. Nisâ, 102.

²¹⁶ Müslim, 223 (Kitâbu'l-Mesâcid 202, hadis no. 1420); İbn Mâce, I/122 (Kitâbu's-Salât 6, hadis no. 667); Nesâî, I/248-249 (Kitâbu's-Salât 5).

²¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II/366.

tutarlı bulmayarak reddettiği birçok örnek sunmuş olması büyük önem arz etmektedir. Hatta o, örnekleri sıralamakla kalmamış, bunların her birini detaylandırmış, yeri geldikçe âyetlerin tefsîrlerini ve değerlendirmelerini de yapmıştır. Kur'ân'ın Sünnet'le ve Sünnet'in Kur'ân'la neshini kabul etmeyenlere karşı Cessâs'tan sonraki Hanefî usûlcülerde de benzer bir tutum görmekteyiz. Onlar da tıpkı Cessâs gibi önce İmâm Şâfiî'nin ve onun görüşünde olan diğer bazı usûl âlimlerinin görüşlerine değinip bunları eleştirmekten uzak kalmamışlardır. Ancak bu âlimlerden hiçbirisinin onların delillerini Cessâs'ın yaptığı kadar ayrıntılı ve sistematik bir şekilde sıralamadığı ve yine bu kadar detaylı cevaplar üretmediği bir gerçektir. Bu açıdan baktığımızda Cessâs'ın usûle dair eserindeki ilgili kısımlar, onların usûl ile ilgili eserlerinde bu konuya değindikleri kısımları kapsar niteliktedir.²¹⁸

Bu bağlamda Cessâs'ın Kur'ân'ın Sünnet'le ve Sünnet'in Kur'ân'la neshi konularını, kendisinden sonrakilerin yapmadığı kadar detaylı bir şekilde ele alıp incelediğini ifade etmemiz mümkündür. Özellikle de İmâm Şâfiî'nin görüşlerini tüm ayrıntılarıyla verip bunları eleştirmesinin, usûl hakkındaki eserinin pek çok yerinde İmâm Şâfiî'nin bazı konulardaki görüşlerine yaptığı eleştirilerden sadece küçük bir örnek olduğunu da ifade etmeliyiz. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere tıpkı Kur'ân'ın Sünnet'le ve Sünnet'in Kur'ân'la neshi konularında yaptığı gibi Cessâs, özellikle de beyân konusundaki görüşlerinden dolayı İmâm Şâfiî'yi ciddi anlamda ve ağır ifadelerle eleştirmiştir.²¹⁹

²¹⁸ Karşılaştırma için bkz. Debûsî, 239-245; Bezdevî, III/334-354; Serahsî, II/67-78.

²¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II/10-19.

SONUÇ

Çalışmamız neticesinde tespit ettiğimiz en önemli sonuçlardan biri, Cessâs'ın, “*el-Fusûl fi'l-Usûl*” adındaki günümüze ulaşan ilk Hanefî usûl eseri olma özelliğini taşıyan kitabında nesih konusunu oldukça ayrıntılı, sistematik ve hiçbir konuyu dışarıda bırakmayacak şekilde ele almış ve incelemiş olduğu gerçeğidir. Gördüğümüz kadarıyla Cessâs'tan sonra te'lif edilmiş klasik usûl eserlerinde nesih konusu bu kadar ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Zira Serahsî, Bezdevî, Debûsî çizgisine ve daha sonraki usûl eserlerine baktığımız zaman, buralarda nesih konusuna çok geniş bir şekilde yer verilmemiş olduğunu, bu eserlerde bulunup da Cessâs'ın değinmediği yalnızca bir iki konu tespit ettiğimizi ve bunun haricinde kalan bütün konulara bu eserde değinildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Cessâs, daha sonra kaleme alınan birçok usûl eserinde yer almayan nesihle alakalı pek çok konuya da temas etmiştir.

Cessâs nesihle ilgili olarak neredeyse tüm konulara yer verdiği gibi, ele aldığı konuları da tüm ayrıntılarıyla incelemiştir. Cessâs, gerek usûl ile ilgili eserinde gerekse ahkâm âyetlerini ele aldığı tefsîrinde birbirini nesheden naslara dair verilen örnekleri aktarmış ve bunların tefsîr ve tenkîdini yaparak bu örnekleri uzun uzun değerlendirmelere tâbi tutmuştur.

Cessâs'ın nesih tanımı, neshe bakış açısının teorik temelleri ve bu teorisini kurgulayışı gibi hususlar başta olmak üzere, pek çok görüşü sonraki Hanefî usûlcüler tarafından benzer şekilde dile getirilmiştir. Özellikle Cessâs'ın “*hükümün müddetinin sona erişinin açıklanması*” şeklindeki nesih tanımı, kendisinden sonraki Hanefî usûlcülerin tanımlarını ciddi anlamda etkilemiş olup, Hanefî usûl geleneğindeki “*neshin ref' olmayıp beyân olduğu*” şeklindeki görüşün bize ulaşan ilk temeli olması açısından önem arz etmektedir. Bu tanımıyla Cessâs, nesih konusunu, tıpkı sonraki Hanefî usûlcüler gibi, beyân kavramının altında değerlendirmiş olmakta ve Yahudilerin bedâ iddialarına bu tanımıyla cevap vermektedir. Bu bağlamda Debûsi, Serahsî, ve Bezdevî gibi Hanefî usûl ulemâsının görüşlerinin Cessâs ile aynı doğrultuda olduğunu ifade edebiliriz.

Cessâs, neshin mümkün ve gerçekleşmiş olduğunu ispat etmek adına pek çok aklî ve naklî delil sunmuştur. Kanaatimizce Cessâs'ın mükellefin fiillerinin akıl

karşısındaki durumundan bahsederek neshi aklî bir temele oturtması oldukça orijinaldir. Ayrıca Cessâs'ın neshi “*maslahat*” ilkesi ile temellendirmesi de manidardır.

Cessâs'ın nesih teorisini gerçekten tam bir tutarlılık içerisinde kurguladığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Onun, neshin gerçekleşmesi için koyduğu şartlara pratik örneklerde riâyet ederek bu şartları taşımayan hükümlerde neshin olmadığını belirtmesi kendisi ile çelişmediğini göstermesi açısından önemlidir.

Cessâs'ın neshin teorik temellerini ortaya koymasının yanı sıra, kendisiyle amel edilmesi beklenen şer'î hükümlerdeki neshi bilme yollarını zikrederek “*fıkıh usûlü*” bağlamında neshi tespit yollarına geniş bir şekilde yer vermiş olması da usûl açısından büyük önem arz etmektedir. Buna göre nesih dört şer'î delille bilinebilir. Kur'ân ve Sünnet'te neshi bildiren açık naslar ve neshe delâlet eden naslar, Rasûlullah'ın uygulamaları, bir konuda neshin gerçekleştiğine dair var olan icmâ' ve kıyas sayesinde neshin bilinmesi neshi tespit etme yollarındandır. Yine nesih, sahabeden gelen rivâyetlerle ve bazı usûl kaideleri sayesinde de tespit edilebilir.

Kanaatimizce Cessâs'ın, önceki ulemânın nesih olarak sunduğu pek çok örneği kabul etmeyip eleştirmesi dikkat çekici olup neshin bir içtihad faaliyeti oluşunu göstermesi açısından büyük önemi haizdir. Recmin Kur'ân'dan bir âyet olup neshedildiği hususundaki nesih iddialarını kabul etmediği ve bazı sahabîlerin okuduğu ancak sonra neshedildiği söylenen bazı sözlerin âyet olamayacağını söylediğine dair örneklerde görüldüğü üzere Cessâs, önceki ulemâyı ciddi anlamda eleştirmiş, verdikleri bu örneklerin nesih için gerçek bir örneklik teşkil edemeyeceğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Halbuki İslâm geleneğinde bu nasların neshedildiğine dair genel bir kanaat vardır. Öyleyse Cessâs'ın bazı rivâyetleri ve neshin gerçekleştiğinin iddia edildiği bazı örnekleri eleştirebiliyor olması, gerektiğinde yaygın kanaate muhâlif görüş bildirebildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Yine Cessâs, nesih konusunu işlerken, Kur'ân'ın Sünnet'i ve Sünnet'in Kur'ân'ı neshi konusundaki görüşlerinden dolayı İmâm Şâfiî'yi de eleştirmiştir. Bu bağlamda onun hem *er-Risâle*'den alıntılar yaparak İmâm Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerini ve delillerini aktarmış ve zaman zaman da şerhini yapmış olması hem de bunlara karşı

deliller sunması Şâfiî'nin bugün dahi üzerinde çok konuşulan bu görüşlerinin daha iyi anlaşılması açısından önemlidir. Ayrıca Cessâs, İmâm Şâfiî'yi neshin gerçekleşmesi için konulan şartlardan bazılarını muhâlif hüküm vermesinden dolayı da ciddi anlamda tenkit etmiştir. Cessâs'ın bu tutumunu onun yaşadığı çağ olan h. 4. asırda Bağdat'ta yaygın olan mezhepler arasındaki çatışmalara, mezhep taassubuna ve dahası hoşgörüsüz ortama bağlamak mümkün olabilir. Zira Cessâs'ın yaşadığı çağ olan h. 4. asır, gerek etnik gruplar gerekse farklı mezhep mensupları arasındaki büyük kavgalara şahitlik etmiş bir çağdır. Bu asırda mezhep taassubu şiddetlenmiş, hem Ehl-i Sünnet'in kendi içinde hem de Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında ciddi anlamda mezhep mücadeleleri baş göstermiştir. Özellikle de Cessâs'ın yaşadığı yer olan ve içinde Hanefiler, Şâfiîler ve Hanbelîlerin yanı sıra Şîîlerin de bulunduğu Bağdat'ta mezhep kavgaları oldukça şiddetliydi. Bu bağlamda Cessâs, gerek nesih konusunda ve gerekse diğer usûl meselelerinde başta İmâm Şâfiî olmak üzere diğer mezhep mensuplarına karşı ağır ifadeler kullanmış olup onları ciddi anlamda eleştirmiş olsa da, onun bu tutumunu hicrî 4. yüzyıldaki kargaşa ortamından bağımsız bir şekilde değerlendirmem gerektiği kanaatindeyiz. Diğer yandan, Cessâs'ın İmâm Şâfiî'nin görüşlerini tüm ayrıntılarıyla ve kitabının ismini vererek aktarması onun *er-Risâle*'yi görmüş olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Cessâs eserlerinde nesih konusunu anlatırken kendinden önceki pek çok ulemânın görüşüne referanslarda bulunmuştur. Bu âlimlerin başında hocası Kerhî ve İsbân b. Ebân gelmektedir ki, bu atıfların fıkıh usûlü için önemli bir katkı olduğu malumdur. Bilindiği üzere bugün elimizde Kerhî'nin *er-Risâle* isimli, asıllardan oluşan kitapçığından başka bir eseri yoktur. Dolayısıyla Kerhî'nin görüşlerini öğrenebileceğimiz en önemli kaynak onun öğrencisi Cessâs olmaktadır. Gerçekten de Cessâs nesih konusunu işlerken Kerhî'nin bu konudaki pek çok görüşüne atıflarda bulunmuştur.

Cessâs sayesinde nesih konusundaki görüşlerini öğrendiğimiz bir diğer kişi de ilk Hanefî usûl âlimlerinden İsbân b. Ebân'dır. Cessâs usûl eserinde, zaman zaman bu büyük âlimin görüşlerine yer vermiş, hatta kimi yerlerde aynen onun ifadelerini bir

kitaptan satır satır aktarır gibi vermiştir. Bu durum da, İsb b. Ebân'ın birtakım usûl eserleri yazdığı ancak bunların günümüze ulaşmadığına dair iddiaları destekler niteliktedir. Bu bağlamda Cessâs'ın İsb b. Ebân'ın icmâ' ve kıyâsın nesihteki rolüne dair görüşlerini aktarması konumuz açısından önem arz etmektedir.

Yine Cessâs'ın nesih konusunu bu kadar ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemesi bu konuda kendinden önceki ciddi bilgi birikimine de işaret etmektedir. Bu durum ise, Hanefî usûlünde elimize ulaşan ilk kitap olmakla birlikte, yazılan ilk kitabın bu eser olmadığı düşüncesini akıllara getirmektedir.

Tez çalışmamız esnasında fark ettiğimiz önemli noktalardan biri de nesih konusunun fıkıh usûlü açısından ne denli önemli olduğu meselesidir. Her şeyden önce nesih hâdisesi hüküm bildiren şer'î nasslarda gerçekleşmesi itibariyle fıkıhın konusu olmaktadır. Zira nasslardan amelî hükümler çıkarılmasına yarayan emir ve nehiy bildiren ifadeler doğrudan fıkıhın konusunu, hatta kaynağını oluşturmaktadır. Yine nesih meselesinin fıkıh usûlü açısından önemi, beyân konusunun yanı sıra özellikle teârudu'l-edille konusu ile olan yakın ilişkisinden de kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda nesih, birbirine zıt gibi görünüp uzlaştırılmayan nasslar karşısında nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiği hususunun en önemli çözüm yollarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bunların yanı sıra çalışmamız esnasında nesih konusunda fıkıh usûlü eserlerinde ne kadar ciddi bir malzemenin bulunduğunu fark ettik. Gerçekten de bu eserlerde gerek teorik gerekse pratik boyutlarıyla bu konu uzun uzadıya ve ayrıntılarıyla yer almaktadır. Ayrıca, özellikle de ülkemizde bu konuda gerek fıkıh usûlü gerekse tefsîr alanlarına ait eserlere inilerek çok fazla çalışma yapılmamış olduğu bir gerçektir. Nesih gibi önemli bir meselenin doğru anlaşılıp her yönüyle ortaya konabilmesi adına, bu geniş literatürün araştırılıp değerlendirilmesine ciddi anlamda ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

- ÂMÎDÎ,** Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim (h.631/m.1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Matbaatu Muhammed, Kâhire (t.y.), I-II.
- AYDIN,** Hakki, *Cassâs'ın Kitabı Usuli'l-Fıkhı ile Debûsî'nin Takvîmu'l-Edille'sinin Karşılaştırmalı Olarak Tanıtılması* (basılmamış yüksek lisans tezi), AÜSBE, Erzurum 1985.
- BÂCÎ,** Ebu'l-Velîd Suleymân b. Halef (h.474/m.1081), *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl* (thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1989.
- BAĞDÂDÎ,** Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb (h.463/m.1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), I-XVIII.
- BAĞDATLI İSMÂİL PAŞA** (h.1338/m.1920), *Hedîyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Vekâletu'l-Maârif, İstanbul 1951, I-II.
- BEDİR,** Murteza, *Fıkh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- BELHÎ,** Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî (h.319/m.931); Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (h.415/m.1024); Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Cuşemî el-Beyhakî (h.494/m.1101), *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* (thk. Fuâd Seyyid), Dâru't-Tûnûsiyye, Tunus 1974.
- BEZDEVÎ,** Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Huseyn (h.482/m.1089), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rîfeti'l-Usûl* (Keşfu'l-Esrâr ile birlikte), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, I-IV.
- BUHÂRÎ,** Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdezbe (h.256/m.869), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul (t.y.), I-VIII.
- BUHÂRÎ,** Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed (h.730/m.1330), *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, I-IV.

- CEBECİ,** Lutfullah, “Ebû Müslim el-İsfahânî”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII.
- CESSÂS,** Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (h.370/m.981), *Ahkâmu'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, I-V.
- , *el-Fusûl fi'l-Usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 2007, I-IV.
- CEVHERÎ,** Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd (h.400/m.1009), *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)* (thk. Şihâbuddîn Ebû Amr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, I-II.
- CURCÂNÎ,** Ebu'l-Hasen Seyyid Şerif Alî b. Muhammed b. Alî (h.816/m.1413), *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- DÂRİMÎ,** Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm (h.255/m.868), *es-Sunen* (thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ), Dâru'l-Mustafâ, Dimaşk 2007, I-II.
- DEBÛSÎ,** Ebû Zeyd Abdullah b. Umer b. Îsâ (h.430/m.1039), *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh* (thk. Halil Muhyiddin el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- DEHLEVÎ,** Şah Veliyullah Ahmed b. Abdurrahîm (h.1176/m.1762), *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr* (thk. Selmân en-Nedvî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1987.
- DÖNMEZ,** İbrahim Kâfî, “Beyân”, *DİA*, İstanbul 1992, VI.
- EBÛ DÂVÛD,** Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (h.275/m.888), *es-Sunen* (hzr. Heysem b. Nizâr Temîm), Dâru'l-Erkam, Beyrut 1999.
- EBU'L-HUSEYN,** Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî (h.436/m.1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh* (thk. Halil el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (ty.), I-II.

- EBÛ MANSÛR,** Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî (h.370/m.980), *Tehzîbu'l-Luġa* (thk. Abdusselâm Serhân), (m.y.), (y.y.) (t.y.), I-XVII.
- EBÛ UBEYD,** Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî (h.224/m.838), *en-Nâsıh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz* (thk. Muhammed b. Sâlih el-Mudeyfir), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1990.
- EMÎN,** Ahmed (h.1373/m.1954), *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısrıyye, Kâhire 1966, I-IV.
- ERKAN,** Şakir, *Kur'ân'da Nesih* (basılmamış doktora tezi), OMÜSBE, Samsun 1997.
- EŞ'ARÎ,** Ebu'l-Hasen b. Ebû Bişr Alî b. İsmâîl b. İshak (h.324/m.936), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhâmîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1995, I-II.
- FEYYÛMÎ,** Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî (h.770/m.1368), *el-Misbâhu'l-Munîr*, Mektebetu Lubnân, Beyrut 1987.
- GAZÂLÎ,** Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (h.505/m.1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Matbaatu Mustafâ Muhammed, Kahire 1937, I-II.
- GÜNGÖR,** Mevlüt, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, Elif Matbaası, Ankara 1989.
- , "Cessâs", *DİA*, İstanbul 1993, VII.
- HABBÂZÎ,** Ebû Muhammed Umer b. Muhammed (h.691/m.1292), *el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Dâru'l-Basâir, Mekke 1403 h.
- HALİLOFİTŞ,** Safvet Mustafâ, *el-İmâm Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuh fi't-Tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kâhire 2001.
- HAS,** Şükrü Selim, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mâhiyeti", *EÛSBED*, Kayseri 2006. XXI/2.

- İBNU'L-ARABÎ,** Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed (h.543/m.1148), *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (thk. Abdulkebîr el-Alevî el-Medğarî), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1992.
- İBN FÛREK,** Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (h.406/m.1015), *el-Hudûd fi'l-Usûl (el-Hudûd ve'l-Muvâdaât)* (thk. Muhammed es-Suleymânî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İBNU'L-HÂCİB,** Ebû Amr Cemâluddîn Usmân b. Umer b. Ebî Bekr (h.646/m.1249), *Muhtasaru Munteha's-Sûl ve'l-Emel fi İlme'yl-Usûl ve'l-Cedel* (thk. Nezîr Hamâdû), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006, I-II.
- İBN HAZM,** Ebû Muhammed b. Alî el-Endelusî ez-Zâhirî (h.456/m.1064), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* (thk. Ahmed Şâkir), Matbaatu'l-Âsime, Kâhire 1970, I-II.
- İBNU'L-İMÂD,** Şihâbuddîn Ebû'l-Felâh Abdu'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dîmaşkî (h.1089/m.1679), *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb* (thk. Mahmûd el-Arnâvût), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1989, I-X.
- İBN KESÎR,** Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Umer (h.774/m.1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdulazîz Ganîm) Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, I-VIII.
- , *Büyük İslâm Tarihi-el-Bidâye ve'n-Nihâye* (trc. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, I-XV.
- İBN KUTLUBUĞA,** Ebu'l-Adl Zeynuddîn Kâsım (h.879/m.1474), *Tâcu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Matbaatu'l-Ânî, Bağdat 1962.
- İBN MÂCE,** Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (h.273/m.887), *es-Sunen* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Şeriketu't-Tibâati'l-Arabiyye, Riyâd 1984, I-II.

- İBN MANZÛR,** Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî (h.711/m.1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut (t.y.), I-XV.
- İBNU'L-MURTADÂ,** Ahmed b. Yahyâ Mehdî Lidînillah (h.840/m.1437) *Tabakâtu'l-Mu'tezile/Die Klassen der Mu'taziliten* (thk. Susanna Diwald-Wilzer), el-Matbaatu'l-Kâtûlikiyye, Beyrut 1961.
- İBNU'N-NEDÎM,** Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (h.385/m.995), *el-Fihrist*, Matbaatu'l-İstikâme, Kâhire (t.y.).
- İBN SELÂME,** Ebu'l-Kâsım Hibetullah (h.410/m.1019), *en-Nâsîh ve'l-Mensûh min Kitâbillâh* (thk. Muhammed Zuheyr Şaviş, Muhammed Ken'an), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- İSFEHÂNÎ,** Şemsuddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed (h.749/m.1349), *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvî fî İlmi'l-Usûl* (thk. Abdulkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1989, I-II.
- KÂTİP ÇELEBÎ,** Mustafâ b. Abdillâh el-İstanbulî (h.1066/m.1656), *Keşfu'z-Zunûn an Esmâi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Mektebetu'l-İslâmiyye ve'l-Ca'ferî Tebrîzî, Tahran 1967, I-II.
- KAYA,** Remzi, "Nesh Terimi ve Muhtevası", *İAD*, Ankara 1987, I/5, s. 93-99.
- KEHHÂLE,** Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifîn: Terâcimu Musannifi'l Kutubi'l-Arabîyye*, Mektebetu'l-Musennâ; Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y), I-XV.
- KEVSERÎ,** Muhammed Zâhid b. el-Hasen b. Alî (h.1371/m.1952), *Fıkhu Ehli'l-Irâk Ve Hadîsuhum* (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmî, Beyrut 1970.
- KOMİSYON,** *Mevsûatu Tabakâti'l-Fukahâ*, Muessesetu'l-İmâm es-Sâdık, Beyrut 1418 h., I-XIV.

- KURAFÎ,** Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah (h.775/m.1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Hier li't-Tıbâa ve'n-Neşr, Kâhire 1993, I-V.
- LEKNEVÎ,** Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy (h.1304/m.1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1324 h.
- MÂLIK B. ENES,** Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî (h.179/m.795), *el-Muvatta'* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1997, I-II.
- MÂTURÎDÎ,** Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (h.333/m.944), *Te'vilâtu'l-Kur'ân: el-Fâtiha – el-Bakara (I)* (thk. Ahmed Vanlioğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul 2005; *Te'vilâtu'l-Kur'ân: el-A'râf- et-Tevbe (VI)* (thk. Ertuğrul Boynukalın), Mizan Yayınevi, İstanbul 2006.
- MEVSİLÎ,** Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (h.683/m.1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (thk. Alî Abdulhamîd Ebu'l-Hayr, Muhammed Vehbî Suleymân), Dâru'l-Hayr, Beyrut; Dımaşk 1998, I-V.
- MEZ,** Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı (Die Renaissance des Islams)* (trc. Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- MÜSLİM,** Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (h.261/m.875), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2008.
- NEHHÂS,** Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl (h.338/m.950), *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillah Azze ve Celle ve'htilâfu'l-Ulemâ fî zâlik* (thk. Suleymân b. İbrâhîm b. Abdullah el-Lâhim), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1991, I-III.

- NESÂÎ,** Ebû Abdurrahman Ahmed b. Alî b. Şuayb (h.303/m.915), *es-Sunen* (Suyûtî şerhiyle birlikte), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y), I-VIII.
- NESEFÎ,** Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed (h.710/m.1310), *Keşfu'l-Esrâr -Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr-*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I-II.
- ÖZDEŞ,** Talip, *Kur'ân ve Nesh Problemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- , "Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", *İAD*, 2001, XIV/1, s. 39-48.
- ÖZEL,** Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yayınları, Ankara 2006.
- RÂGİP EL-İSFEHÂNÎ,** Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. Mufaddal (h.502/m.1108), *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2002.
- RÂZÎ,** Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn (h.606/m.1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh* (thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992, I-VI.
- SERAHSÎ,** Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl (h.490/m.1097), *Temhîdu'l-Fusûl fî İlmi'l-Usûl* (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut 1973, I-II.
- SUBHÎ ES-SÂLİH,** *Kur'ân İlimleri* (trc. M.Said Şimşek), Hibaş Yayınları, Konya (t.y.).
- SUYÛTÎ,** Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (h.911/m.1505), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I-II.
- ŞA'BÂN,** Zekiyuddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrâhim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 1990.

- ŞÂFİÎ,** Muhammed b. İdrîs (h.204/m.820), *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1940.
- , *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)* (trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), TDV Yayınları, Ankara 1996.
- ŞÂTİBÎ,** Ebû İshak İbrâhim b. Mûsa b. Muhammed el-Gırnatî (h.790/m.1388), *el-Muvâfakât* (thk. Ebû Ubeyde Hasen Âl-i Selmân), Dâru İbn Affân, (y.y.) 1997, I-VI.
- ŞÎRÂZÎ,** Ebû İshak Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (h.476/m.1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ* (thk. İhsan Abbâs), Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- TABERÎ,** Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (h.310/m.923), *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri Âyi'l-Kur'ân*, Matbaatu'l-Kubrâ (Bulâk), Kâhire 1329 h., I-XXX.
- TAŞKÖPRÜZÂDE,** Ebu'l-Hayr İsâmuddîn Ahmed (h.968/m.1561), *Tabakâtu'l-Fukahâ* (thk. el-Hâc Ahmed Neyle), (m.y.), Musul (t.y.).
- TEHÂNEVÎ,** Muhammed A'lâ b. Alî el-Fârûkî (h.1158/m.1745), *Keşşâfu Istilâhati'l-Funûn*, Dâru Sâdır, Beyrut (t.y.), I-III.
- TİRMİZÎ,** Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (h.279/m.892), *el-Câmiu's-Sahîh* (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1976, I-V.
- WENSINCK,** A.J. (h.1358/m.1939), *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, E. J. Brill Matbaası, Leiden 1936/1969, I-VII.
- YILDIZ,** Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988, I.

- ZÂVÎ,** Tâhir Ahmed, *Tertîbu'l-Kâmûsi'l-Muhît alâ Tarîkati'l-Misbâhi'l-Munîr ve Esâsi'l-Belâğa*, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1973, I-IV.
- ZEBÎDÎ,** Muhammed Murtedâ el-Huseynî (h.1205/m.1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. İbrâhîm et-Terzî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1975, I-XXV.
- ZEHEBÎ,** Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Usmân (h.748/m.1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (thk. Umer Abdusselâm Tedmurî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1989.
- ZERKÂNÎ,** Muhammed Abdulazîm, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire 1362 h., I-II.
- ZERKEŞÎ,** Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah (h.794/m.1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.), I-IV.
- ZEYD,** Mustafâ, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm (Dirâse teşrîiyye, târîhiyye, nakdiyye)*, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1987, I-II.

ÖZET

Özdemir, Merve, Cessâsîn Nesih Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Ankara Üniversitesi, 2010. XXIV+159 s.

Nesih konusu, İslâm âlimleri arasında asırlar boyunca tartışılmış ihtilafli bir meseledir. Bu konu, bugün de en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Kanaatimizce ihtilafli olan böyle bir konuda temel kaynaklara ne kadar inilirse çözüme yaklaşma imkanı o oranda artacaktır. Neshin gerçekleşme alanının fikhin konusunu teşkil eden “amelî şer’î hükümler” olması sebebiyle, klasik fıkıh usûlü eserleri de bu kaynakların başında gelmektedir. Bu bağlamda tezimizin amacı, Hanefî usûlünün köşe taşlarından biri olan h. 4. yy. âlimlerinden Cessâs özelinde klasik fıkıh usûlünde neshin teorik ve pratik bağlamda nasıl anlaşıldığının ortaya konulması olmaktadır.

Tezimizde öncelikle Cessâs ve nesih konusuyla ilgili genel bilgileri içeren bir giriş yaptık. Daha sonra Cessâs’ın neshi nasıl anlayıp tanımladığı, neshin imkânı, akli temelleri ve gerçekleşmesi konusundaki düşünceleri üzerinde durarak onun nesih anlayışının teorik çerçevesini ortaya koymaya çalıştık. Bunların yanı sıra, Cessâs’ın neshin gerçekleşmesi için belirlediği şartlara ve çatışma durumunda (teârudu’l-edille) nassların nasıl uzlaştırılacağı hususuyla yakından alakalı olarak, neshin nasıl tespit edileceğine dair sunduğu kurallara geniş ölçüde yer verdik. Daha sonra ise Cessâs’a göre nesih çeşitlerinden bahsederek, daha önce teorisi ortaya konan nesih meselesini pratik örneklerle destekleyerek anlatmaya çalıştık. Bu şekilde nesih konusunu, Hanefî usûlünde elimize ulaşan ilk eser olan Cessâs’ın el-Fusûl fi’l-Usûl adlı eseri ve yine aynı müellifin Ahkâmu’l-Kur’ân adlı eserleri temelinde ele alarak onun bu konudaki görüşlerini gün yüzüne çıkarmakta ve klasik usûl âlimlerinin nesih anlayışından bir kesit sunmuş olmaktadır.

ABSTRACT

Özdemir, Merve, Naskh in Al-Jassas's Legal Thought, Master's Thesis, Advisor: Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Ankara University, 2010. XXIV+159 p.

Naskh (abrogation) is a contentious issue that has been discussed by Muslim learned scholars for centuries. It is one of the most contested topics even today. We believe that the more we look at the early Islamic sources the more we are able to resolve such a contested issue. Since naskh occurs in the texts from which Islamic law (fiqh) draws its “practical and religious rulings”, classical Islamic legal theory books become vital sources for our topic. Therefore, the purpose of our thesis is to point out how naskh was practiced and theorized in the classical legal theory by looking at the works of Al-Jassas, a leading Hanafite Muslim learned scholar who lived in the 4th century AH.

We started our thesis with an introduction that includes general information about Al-Jassas and naskh. Then we attempted to point out Al-Jassas's theoretical understanding of naskh by analyzing how he conceived and defined naskh, the possibility of naskh for him, and the rational basis for naskh in his thought. In addition, we presented views of Al-Jassas in length on how to determine whether naskh accrued; conditions that are required for naskh to occur; and in case of contradiction how religious rulings should be reconciled. Then we cited different kinds of naskhs according to Al-Jassas, and gave some examples that show how naskh was practiced. In this manner, we present a sample of how early Muslim legal theoreticians understood naskh by exposing Al-Jassas' views on naskh through an analysis of his *al-Fusûl fî'l-Usûl* which is the earliest surviving legal theory book in Hanafî school, and his *Ahkâmu'l-Qur'ân*.