BEYÂN VE NESİH KONULARINDA CESSÂS'IN ŞÂFİÎ'YE ELEŞTİRİLERİ

Gökhan Musab ÇANTEPE

Yüksek Lisans Tezi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Dr. Öğr. Üyesi Muammer VURAL
2021
Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Gökhan Musab ÇANTEPE

BEYÂN VE NESİH KONULARINDA CESSÂS'IN ŞÂFİÎ'YE ELEŞTİRİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Muammer VURAL

ERZURUM-2021

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Graduate School of Social Sciences

TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Beyan ve Nesih Konularında Cessâs'ın Şâfiî'ye Eleştirileri" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay,** patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

15.04.2021

Aslı ıslak imzalıdır

Gökhan Musab ÇANTETEPE

---

* **LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü tezle ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir**.

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dr. Öğr. Üyesi Muammer VURAL danışmanlığında, Gökhan Musab ÇANTEPE tarafından hazırlanan bu çalışma 15 / 04 / 2021 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Tevhit AYENGİN	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Ali İhsan PALA	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Dr. Öğr. Üyesi Muammer VURAL	İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Aslı ıslak imzalıdır
Prof. Dr. Sait UYLAŞ
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **V**
ABSTRACT ..... **VI**
KISALTMALAR DİZİNİ ..... **VII**
ÖNSÖZ ..... **VIII**
GİRİŞ **1**
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, METODU VE AMACI **1**
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU 1
B. ARAŞTIRMANIN METODU 1
C. ARAŞTIRMANIN AMACI 1
II. CESSÂS VE ŞAFİÎ'NİN HAYATLARI, İLMÎ ŞAHSİYETLERİ, ESERLERİ **2**
A. EBU BEKR EL-CESSÂS 2
1. Hayatı 2
2. İlmî Şahsiyeti 3
3. Eserleri 4
B. MUHAMMED B. İDRİS EŞ-ŞÂFİÎ 6
1. Hayatı 6
2. İlmî Şahsiyeti 8
3. Eserleri 12

BİRİNCİ BÖLÜM
BEYÂN

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVEDE BEYÂN **15**
1.2. HANEFİ MEZHEBİ GENELİNDE BEYÂN ÇEŞİTLERİ **16**
1.2.1. Beyân-ı Takrîr (Güçlendirici Beyân) 17
1.2.2. Beyân-ı Tefsîr (Açıklığa Kavuşturucu Beyân) 18
1.2.3. Beyân-ı Tağyîr (Değiştirici Beyân) 21
1.2.3.1. İstisna ile Beyân-ı Tağyir 21
1.2.3.2. Tahsis ile Beyân-ı Tağyir 22
1.2.3.3. Şart ile Beyân-ı Tağyir 25
1.2.3.4. Takyid ile Beyân-ı Tağyir 27
1.2.4. Beyân-ı Zarûret (Beyân Vasıtası Olmayan Bir Şeyle Beyân) 28

1.2.4.1. Mantûk Hükmünde Olan Beyân 28
1.2.4.2. Halin Delaletiyle Beyân 29
1.2.4.3. Aldanmayı Def' Zarûreti Sebebiyle Beyân 29
1.2.5. Beyân-ı Tebdîl (Alternatifini Getirmek Suretiyle Beyân) 30
1.3. CESSÂS ÖZELİNDE BEYÂN ÇEŞİTLERİ 30
1.3.1. Başlangıçtaki Hükümler 31
1.3.2. Âmm Lafızların Tahsisi 33
1.3.3. Sözün Mecâza Hamledilmesi 33
1.3.4. Mücmel'in Beyânı 35
1.3.5. Nesih 36
1.4. ŞAFİİ MEZHEBİ GENELİNDE BEYÂN ÇEŞİTLERİ 36
1.5. İMAM ŞAFİÎ ÖZELİNDE BEYÂN ÇEŞİTLERİ 38
1.5.1. Kur'ân Nassı ile Yapılan Beyân (Beyân-ı Tekid) 38
1.5.2. Kur'ân'ın Kısmen Mücmel Bıraktığı Yerlerde Sünnetin Yaptığı Beyân 40
1.5.3. Kur'ân'ın Mücmellerine Sünnetin Yaptığı Beyân 42
1.5.4. Kur'ân'da Olmayan Hükümler Hususunda Sünnetin Yaptığı Beyân 43
1.5.5. İctihad Yoluyla Beyân 45

İKİNCİ BÖLÜM
NESİH

2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVEDE NESİH 47
2.2. HANEFÎ MEZHEBİ GENELİNDE NESHİN KISIMLARI 49
2.2.1. Nâsihin Kısımları 50
2.2.1.1. Kitab'ın Kitab'ı Neshetmesi 51
2.2.1.2. Sünnet'in Sünnet'i Neshetmesi 52
2.2.1.3. Kitab'ın Sünnet'i Neshetmesi 53
2.2.1.4. Sünnet'in Kitab'ı Neshetmesi 53
2.2.2. Neshin Kısımları 54
2.2.2.1. Hüküm ve Tilâvetin Birlikte Neshedilmesi 54
2.2.2.2. Tilâvetin Bâki Kalıp Hükmün Neshedilmesi 55
2.2.2.3. Hükmün Bâki Kalıp Tilâvetin Neshedilmesi 56
2.2.2.4. Nassa Ziyâde ile Yapılan Nesih 57

2.3. CESSÂS ÖZELİNDE NESHİN KISIMLARI 58
2.3.1. Nâsihin Ağırlığı (Zorluğu) Açısından Nesih Çeşitleri 59
2.3.1.1. Hükmün Daha Hafif veya Kendisine Denk Bir Hükümle Neshi 59
2.3.1.2. Hükmün Daha Ağır Bir Hükümle Neshi 59
2.3.2. Neshedilen Kısım Açısından Nesih Çeşitleri 60
2.3.2.1. Hükmün Tamamının Neshi 60
2.3.2.2. Hükmün Bir Kısmının Neshi 61
2.3.3. Hüküm-Tilâvet İlişkisi Açısından Nesih Çeşitleri 62
2.3.3.1. Hükmün ve Tilâvetin Birlikte Neshi 62
2.3.3.2. Tilâvetin Bırakılarak Hükmün Neshi 63
2.3.3.3. Hükmün bırakılarak Tilâvetin Neshi 63
2.3.4. Nâsih-Mensuh Türü Açısından Nesih Çeşitleri 64
2.3.4.1. Kitab'ın Kitap'la, Sünnet'in Sünnet'le Neshi 65
2.3.4.2. Sünnet'in Kitap'la Neshi 65
2.3.4.3. Kitab'ın Sünnet'le Neshi 66
2.4. ŞÂFİÎ MEZHEBİ GENELİNDE NESHİN KISIMLARI 67
2.4.1. Nâsih-Mensuh Türü Cihetinden Nesih Çeşitleri 69
2.4.1.1. Kitab'ın Kitab'ı Neshetmesi 69
2.4.1.2. Sünnet'in Sünnet'i Neshetmesi 69
2.4.1.3. Kitab'ın Sünnet'i Neshetmesi 70
2.4.1.4. Sünnet'in Kitab'ı Neshetmesi 71
2.4.2. Nâsihin Ağırlığı (Zorluğu) Cihetinden Nesih Çeşitleri 73
2.4.2.1. Hükmün Kendisine Denk Bir Hükümle Neshedilmesi 73
2.4.2.2. Hükmün Kendisinden Daha Hafif Bir Hükümle Neshedilmesi 73
2.4.2.3. Hükmün Kendisinden Daha Ağır Bir Hükümle Neshedilmesi 73
2.4.2.4. İki Emirden Birini İhtiyarı Tek Emirle Sınırlandırarak Oluşan Nesih 74
2.4.2.5. Vücubun İbaha ile İbahanın Vücub ile Neshi 74
2.5. İMAM ŞÂFİÎ ÖZELİNDE NESHİN KISIMLARI 75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CESSÂS'IN İMAM ŞÂFİÎ'YE ELEŞTİRİLERİ

3.1. BEYÂN KONUSUNDAKİ ELEŞTİRİLERİ 82
3.1.1. Beyân'ın Tarifi Hususundaki Eleştirileri 82
3.1.2. Beyân'ın Kısımları Hususundaki Eleştirileri 86
3.1.3. Beyân'ın Dili Hususundaki Eleştirileri 92
3.1.4. Şâfiî Ashâbının İmam Şâfiî'ye Muhalefeti 94
3.2. NESİH KONUSUNDAKİ ELEŞTİRİLERİ 95
3.2.1. Sünnetin Misline (Benzerine) Yönelik Eleştiriler 96
3.2.2. Sünneti Ancak Sünnetin Neshebileceğine Yönelik Eleştiriler 98
3.2.3. Beyân Edici Sünnete Yönelik Eleştiriler 101
3.3. CESSÂS'IN ELEŞTİRİLERİNE VERİLEN CEVAPLAR 103

SONUÇ 105
KAYNAKÇA 107
ÖZGEÇMİŞ 116

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BEYÂN VE NESİH KONULARINDA CESSÂS'IN ŞÂFİÎ'YE ELEŞTİRİLERİ

Gökhan Musab ÇANTEPE

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Muammer VURAL

2021, 100 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Tevhit AYENGİN
Prof. Dr. Ali İhsan PALA
Dr. Öğr. Üyesi Muammer VURAL

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî ve Ebubekr el-Cessâs, kendi mezhepleri dâhilinde ilk usûl-i fıkıh eserlerini yazan kimselerdir. Ayrıca İmam Şâfiî günümüze kadar ulaşan en eski usûl-i fıkıh eserinin sahibidir. Her iki müellif de beyân ve nesih konularına son derece önem vermişlerdir. Şâfiî, *"er-Risâle"* isimli eserinin ilk konusu olarak beyân konusunu işlemektedir. Cessâs da *"el-Fusûl fi'l-Usûl"* isimli eserinin ikinci cildine beyân konusuyla başlamaktadır. Cessâs, Şâfiî'ye beyân ve nesih konularında muhalefet etmiştir. Beyân ve nesih konuları, fıkhî hükümlere doğrudan etki etmesi cihetinden son derece önemli konular olduklarından dolayı Cessâs'ın bu eleştirilerinin incelenmesi ve anlaşılması çok önemlidir. Bu çalışmada Cessâs'ın Şâfiî'ye yönelttiği eleştiriler doğrudan incelenmiş; Cessâs dışında beyan ve neshe dair mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir. Cessâs'a göre Şâfiî'nin beyan tanımı ve taksimi son derece hatalıdır. Cessâs'a göre onun beyan tanımı anlaşılmayacak kadar kapalı olduğu gibi; beyân taksimi de tutarsızlıklar içermektedir. Aynı şekilde Şâfiî'nin nesih teorisini de eleştiren Cessâs onun Kur'an ve Sünnet'in birbirlerini neshedemeyeceği iddiasını şiddetle reddeder ve bu iddianın Hz. Peygamber'i yalancılıkla itham etmek olacağını ifade eder.

Çalışmamız; giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından müteşekkildir. Giriş bölümünde Cessâs ve Şâfiî'nin biyografilerine yer verilmiştir. Birinci bölümde Hanefî ve Şâfiî mezhebi ile Cessâs ve Şâfiî'nin beyân tarifleri ve taksimleri, ikinci bölümde de nesih tarifleri ve taksimleri detaylı olarak delilleriyle birlikte zikredilmiştir. Üçüncü bölümde ise Cessâs'ın Şâfiî'ye eleştirileri ve bu eleştirilerin analitik değerlendirmeleri yer almaktadır. Sonuç kısmında ise incelenen ihtilaflar ve varılan neticeler zikredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Beyân, nesih, eleştiri, Cessâs, Şâfiî.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

JASSĀS'S CRITICISMS OF SHĀFI'Ī'S SUBJECTS OF THE BAYĀN AND THE NESKH

Gökhan Musab ÇANTEPE

Advisor: Assist. Prof. Dr. Muammer VURAL

2021, page: 100

Jury: Prof. Dr. Tevhit AYENGİN
Prof. Dr. Ali İhsan PALA
Assist. Prof. Dr. Muammer VURAL

Abū ʿAbdillāh Muhammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī and Abū Bakr al-Jassās are who wrote first usul al-fiqh books within their own mazhab. Also al-Shāfiʿī is writer of first usul al-fiqh book reached to the present day. Both of them extremely care about subjects of bayān and neskh. al-Shāfiʿī handles subject of declaration as firts subject of his book called *"al-Resālah"*. Al-Jassās begins second binder of his book *"al-Fusul fil-usul"* with subject of bayān. al-Jassās disputes al-Shāfiʿī about subjects of bayān and neskh. Investigating and understanding al-Jassās's critiques of are very important because of importance of bayān and neskh for their directly action on judgment. In this study, al-Jassās's critiques of al- Shāfiʿī's bayān concept are examined and analyzed and opinions of their mazhabs are transmitted. In al-Jassās's opinion al-Shāfiʿī's bayān description and bayān dividing are mistaken. His bayān description is ambiguous so it is not possible to be understood. And his bayān dividing contains inconsistencies. al-Jassās criticizes his neskh theory likewise and refuses his opinion about al-Qur'an and Sunnah can not abrogate each other.

The study consists of the introduction, three sections and the conclusion parts. We mentioned of the lives of al-Jassās and al-Shāfiʿī in the introduction. In the first section we mentioned of al-Hanafī mazhab, al-Shāfiʿī mazhab, Jassas and al-Shāfiʿī's declaration definitions and devides and in the second their neskh definitions and dividings with their proofs. In the thirth there are critiques of al-Jassās to al-Shāfiʿī. In the conclusion part we mentioned of evaluations about their disagreements and the result we have reached.

Keywords: Bayān, neskh, critique, al-Jassās, al-Shāfiʿī.

KISALTMALAR DİZİNİ

a.e.	: Aynı eser
a.s.	: Aleyhisselam
a.y.	: Aynı yer
b.	: İbn (oğlu)
b.y.y.	: Basım yeri yok
c.c.	: Celle Celalühü
CÜİFD	: Cumhûriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜSBED	: Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	: Hazreti
Hzr.	: Hazırlayan
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr	: Neşreden
r.a	: Radiyallahu anh
r.anha	: Radiyallahu anha
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi Ve Sellem
thk.	: Tahkik
thrc.	: Tahriç
trc.	: Tercüme
t.y.	: Tarih yok
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
y.y.	: Yayınevi yok

ÖNSÖZ

Allah'a hamd, Resulüne ve onun âline salât ve selâm olsun.

Beyân ve *nesih* konuları usûl-i fkıhın ilk tedvin edildiği zamandan itibaren usûlcüler tarafından itibar edilmiş önemli konulardır. Bu iki konu, şer'î delillerin değerlendirilmesinde ve bu delillerdeki kapalılıkların anlaşılmasında önemli bir yer işgal etmektedir. İmam-ı Şâfiî'nin, *"er-Risâle"* isimli eseri *beyân* konusu ile başlamıştır. Keza, Ebu Bekr el- Cessâs'ın da "*el-Fusûl fi'l-usûl"* isimli eserinin ikinci cildinin yine *beyân* konusuyla başlaması konunun önemini gösteren örneklerden bazılarıdır. Her iki eser de mezhepleri dâhilinde ilk usûl eserleri olarak kabul edilmektedir. *Nesih* bahsi de usûlcüler tarafından etrafında ciddi tartışmaların yapıldığı önemli bir teordir. Bu sebeple her ne kadar *beyân*ın bir kısmı olsa da müstakil olarak incelenmiştir.

Elbette ki fıkıh âlimleri diğer tüm fıkhî meselelerde olduğu gibi *beyân* ve *nesih* konularında da ihtilafa düşmüşlerdir. Birkaç farklı kaynakta Cessâs'ın Şâfiî'yi sert bir dille eleştirdiğini gözlemledik. Araştırmalarımız neticesinde bu konuda tez seviyesinde bir çalışma yapılmadığınının farkına vardık. Konu ile ilgili makale statüsünde yapılan çalışmalar ile *beyân* ve *nesih* konularında yapılan tez çalışmalarının fayda verici çalışmalar olmalarına rağmen hem *beyân* hem de *nesih* konusunda Cassâs'ın Şafiî'ye eleştirilerini aktarmak için yeterli olmadığı kanaatine vardık. Bu sebeple hem *beyân* hem de *nesih* konularını işleyen, bu konularda hem Cessâs ile Şâfiî'nin hem de mezheplerinin cumhurunun görüşlerini nakleden, ilgili eleştirileri zikrederek görüşleri birbiriyle kıyaslayan ve tutarlı olanı ön plana çıkaran detaylı bir çalışma yapmaya karar kıldık.

"Beyân ve Nesih Konularında Cessâs'ın Şâfiî'ye Eleştirileri" ismini verdiğimiz bu çalışmamız sayesinde ilk dönem usulcülerinin *beyân* ve *nesih* konularına bakışlarını, Cessâs'ın büyük yankı uyandıran eleştirilerini ve bu eleştirilerin teknik analizlerini zikrederek ilk dönem fıkıh usûlünün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağımız kanaatindeyiz.

Bu çalışmada bana yol gösteren, yardımlarını ve değerli bilgilerini benden esirgemeyen değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Muammer VURAL'a teşekkürlerimi bir borç bilirim. Bu çalışmanın fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerine talip olanlara faydalı olmasını Yüce Allah'tan niyaz ederim.

Erzurum - 2021 **Gökhan Musab ÇANTEPE**

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, METODU VE AMACI

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Çalışmamızda, Şâfiî mezhebinin kurucu imamı olan Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'ye Hanefî mezhebi usûlcülerinden Ahmed b. Ali Ebu Bekr el-Cessâs'ın *beyân* ve *nesih* konularındaki eleştirileri incelenmiştir. Bununla beraber, bu eleştirileri daha iyi analiz edebilmek adına Cessâs'ın Şâfiî'ye yönelik eleştirilerine ilaveten hem Hanefî mezhebi genelinin hem de Şâfiî mezhebi genelinin *beyân* ve *nesih* görüşleri de aktarılmıştır. Çalışmamızın ana konusunun bu eleştiriler olması sebeyiyle *beyân* ve *nesih* konularında az fakat öz bilgiler verilmiştir. *Beyân* ve *nesih* ile ilgili detaylı bilgilere ve ihtilaflara ancak ana konunun önüne geçmeyecek kadar değinilmiştir.

B. ARAŞTIRMANIN METODU

Çalışmamızda takip ettiğimiz metot, önce *beyân* sonra da *nesih* teorilerini kavramsal çerçevede ele almak, ilgili kavramların sınırlarını tarifleri ile açıklamaktır. Sonra hem Cessâs ile Şâfiî'nin hem de mezheplerinin *beyân* ve *nesih* taksimlerini zikretmek, son olarak da Cessâs'ın Şâfiî'ye yönelik eleştirilerini aktarmaktır. Bunların yanı sıra farklı görüşleri birbiriyle kıyaslamak ve teknik analizler yaparak tercih ettiğimiz görüşü bildirmek de çalışmamızın metotları arasındadır. Şâfiî'nin eleştirilere mahal olan görüşleri için *"er-Risâle"* isimli eseri, Cessâs'ın eleştirilerini zikrettiği eseri olarak da *"el-Fusul fi'l-usul"* isimli eseri incelenmiştir. Cessâs'ın ilgili eserde farklı yerlerde kısım kısım zikrettiği eleştiriler tekrardan sakınmak ve konuyu bir konsept dahilinde sunabilmek adına konuyu ifade eden bir çatı ifade ile başlıklandırılarak zikredilmiştir. Her iki tarafın görüşleri, eleştirileri ve cevapları ifade edildikten sonra konuya ilişkin kendi görüşlerimiz ve eleştirilerimiz de aktarılmıştır.

C. ARAŞTIRMANIN AMACI

İlk dönem fıkıh usulü, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin anlaşılması hususunda çok büyük önem taşıyan konulardan biridir. Bu dönem ile ilgili daha önce yapılan çalışmalar

bize bu dönemin ne kadar derin, mühim ve araştırmaya değer olduğunu göstermektedir. Yapılan onlarca çalışmya rağmen bu dönem hakkında hala araştırılması ve söylenmesi gereken pek çok şey vardır. Bu fikirden yola çıkarak yaptığımız bu çalışmamızın amacı, ilk dönem usûl görüşlerine yer vermek, bu hususta kendi dönemlerinin önde gelen isimlerinden Cessâs ve Şâfiî'nin *beyân* ve *neshe* dair görüşlerini ve Cessâs'ın Şâfiî'ye yönelik eleştirilerini nakletmek, bununla beraber bu eleştirileri kritize ederek ilim camiasına ilk dönem usûl görüşlerini hakkında faydalı bir çalışma sunmaktır.

II. CESSÂS VE ŞAFİÎ'NİN HAYATLARI, İLMÎ ŞAHSİYETLERİ, ESERLERİ

A. EBU BEKR EL-CESSÂS

1. Hayatı

Tam adı Ahmed b. Ali Ebu Bekr er-Razî el-Cessâs'tır. Hicri 305 yılında İran'ın eski yerleşim merkezlerinden Rey'de dünyaya gelmiştir. Bu sebeple er-Razî lakabıyla anılır. Geçimini ise kireççilik yaparak kazandığı için bu mesleğe nispetle "el-Cessâs" olarak anılır.[1] Cessâs Bağdat'ta büyük Hanefî fakihlerinden olan Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)'den ders almıştır ve Hanefî mezhebinde otorite kabul edilen bir müctehid olmuştur.[2]

Hicri 325 yılında Bağdat'a gelerek Kerhî'den ders almaya başlayan Cessâs, kısa zamanda onun önde gelen talebelerinden oldu. Bağdat'ta görülen kıtlık üzerine bir ara Ahvaz'a giden Cessâs bir süre sonra tekrar Bağdat'a döndü. Ardından hocası Kerhî'nin de tavsiyesi üzerine Hâkim en-Nişabürî ile birlikte Nişabur'a giderek ondan hadis tahsil etti. Kerhî'nin vefatından 4 yıl sonra 344 yılında tekrar Bağdat'a döndü ve ders arkadaşı Ebû Ali eş-Şâşî'den hocasının ders makamını devraldı ve onun yerine ders vermeye başladı. Zamanında Bağdat'ta en büyük Hanefî âlimi kabul edilen Cessâs, 7 Zilhicce 370'te (13 Haziran 981) 65 yaşında Bağdat'ta vefat etti.[3]

---

[1] Mevlüt Güngör, "Cessâs", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 426-427.
[2] Kehhâle, Ömer Rıza, *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye I-XV,* Dâr'u ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y., II, 7; Güngör, "Cessâs", *DİA*, VII, 426-427.
[3] Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985, II, 163; Güngör, "Cessâs", *DİA*, VII, 426-427.

2. İlmî Şahsiyeti

Zühd ve takva sahibi bir kimse olarak bilinen Ebu Bekr el-Cessâs makam ve mevki sahibi olmaktan ısrarla kaçınırdı. Hatta zamanının birçok âliminin elde etmek için uğraştığı "kâdı'l-kudât" makamı kendisine iki defa teklif edilmesine rağmen bu teklifleri geri çevirmiştir.[4]

Cessâs'ın sahip olduğu ilmi seviyenin en büyük delili telif etmiş olduğu eserlerin muhtevasıdır. Büyük bir fıkıh ve tefsir âlimi olan Cessâs'ın Bağdat'ta Hanefî mezhebinin en önde gelen isimlerinden olduğu bilinmektedir. Ne ondan önce ne ondan sonra Bağdat'ta, Hanefiliğinin bilimsel birikimini onun kadar ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan başka kimse olmamıştır.[5] O, usûlünde aklî delillere sık sık başvurmak suretiyle bir anlamda usûlün felsefesini tesis ederek hem aklın hem de naklin Allah'ın delilleri olduğunu dolayısıyla ikisi arasında bir tenakuz olamayacağını savunmuştur.[6]

Kuvvetli bir ikna ve istidlal kabiliyeti olan Cessâs, kimi kaynaklarda Mutezile'ye isnat edilmektedir.[7] Ancak bu zayıf bir iddiadır. Zira Cessâs onun Mutezileye nispet edilmesine yol açan şu iki görüşü dışında Mutezilî bir tavır takınmamış, ehl-i sünnetin kabul ettiği görüşler doğrultusunda hükümler vermiştir. Onun bu iki görüşü, fıkıh ilminin yanı sıra tefsir ilminde de otorite olmasından kaynaklanmaktadır. Cessâs'ın ehl-i sünnetin cumhûruna muhalif olan ilk görüşü *ru'yetullah* hususundadır. Şöyle ki Cessâs Allah Teâla'nın hakikat manasında görülemeyeceğini söyler ve Kıyame sûresinde geçen *"O gün bir takım yüzler parıldayıcıdır. Rablerine bakıcıdır.[8]"* ayetini "sevap ummak" veya "kesin bir şekilde bilmek" şeklinde tefsir eder.[9] Diğer görüşü ise sihrin hakikatinin olmadığı yönündedir. Ona göre sihir bir takım kimyasal ve fiziksel tepkimelere yol açan

---

[4] Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ I-XV*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Nâim el-Arkasûsî, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1982, XVI, 340-341.

[5] Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 127.

[6] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul* I, 135-155, II, 5-105, III, 31-145, 257-385; Neşemî, Uceyl Câsim, *Temhîd I-IV*, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul t.y., I, 23-26; Güngör, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur"an''ı,* 43-46; Hakkı Aydın, "Cessâs ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metotları", *CÜİFD*, S 4, Sivas 2000, 25-60; Tayyip Nacar, *Cessâs'ın el-Fusul İsimli Eserinde Asılların Tespiti* (Yüksek Lisans Tezi), Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2009, 25-27; Soner Duman, Cessâs'ın *"el-Füsûl fi'l-Usûl" Adlı Eserinde İllet Kavramı*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, 12-16.

[7] Ez-Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ,* XVI, 341.

[8] Kıyame, 75/22-23.

[9] el-Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekr, *Ahkâmu'l-Kur'ân I-V*, nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut t.y., III, 6.

maddi işlemlerdir. Manevi yönü yoktur. Bu sebeple Cessâs, Hz. Peygamber'e büyü yapıldığı yönündeki nakilleri geçerli kabul etmez.[10]

Ömer Nasuhi Bilmen, Cessâs'ın, fıkıh ilminde tebarüz etmesinin yanında kudretli bir müfessir olduğunu belirtmiştir. Onun, tefsirinde, Hanefî fukahâsı arasında temayüz etmiş müctehid fakîhlerin görüşlerine yer verdiğini, fıkhî meseleler hakkında uzun incelemelerde bulunduğunu ve fıkhî hükümlerin istinad ettikleri nassları ortaya koyduğunu zikretmiştir.[11] *"Ahkâmü'l-Kur'ân"* isimli bu tefsirin, ilm-i fıkıh, usûl-i fıkıh ve hilâfiyyât açısından büyük önem arzettiğini söylemiştir.[12]

Hanefîler mezhep âlimlerini tasnif ederken Cessâs'ı dördüncü tabaka olan "ashâb-ı tahric"'de zikrederler. Ancak birçok âlim buna karşı çıkarak Cessâs'ın üçüncü tabaka olan "meselede müctehid" olarak kabul edilmesi gerektiği görüşünü benimsemektedir.[13] Cessâs'ın *"el-Fusûl fi'l-usûl"* isimli eserini tahkik etmiş ve onun ilmi vukufiyetine muttali olmuş Neşemî, bu hususta şunları söylemiştir. *"Cessâs'ın eserlerini inceleyenler onun gerçekte sadece görüşleri nakletmekle yetinen, ictihad kudretinden mahrum biri olmadığını, aksine Usûl, Fıkıh ve Tefsir ilimlerinde kuvvetli bir müctehid olduğunu görür."*[14]

3. Eserleri

Cessâs birçok esere imza atmış ancak bunlardan sadece bir kısmı bizlere ulaşmıştır. Günümüze ulaşan en önemli kitapları usûl-i fıkıh alanında yazdığı *"el-Fusûl fi'l usûl"* ile tefsir alanında yazdığı *"Ahkamu'l-kur'ân"* isimli eserleridir. Cessas'ın eserleri incelendiğinde onun Hanefî mezhebi üzerine yazdığı eserlerini şerhleri, ihtisarı ve kendi telifleri olarak üç bölüm altında inceleyebiliriz.

Şerhleri; Cessâs'ın mutekaddimûn Hanefî ulemasının eserlerine yazmış olduğu yedi adet şerhi bulunmaktadır. Bunlar:

---

[10] Mevlüt Güngör, "Cessâs", *DİA*, VII, 427; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 49-69.
[11] Cessâs fıkıh ve tefsir ilimlerindeki maharetinin yanı sıra hadis ilminde de Kerhî'nin ravileri arasına yer almaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, 30.
[12] Ömer Nasuhî Bilmen*, Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatu'l Müfessirin) I-II*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1960, II, 214.
[13] Neşemî, *Temhîd*, I, 15-17, 21.
[14] Neşemî, *Temhîd*, I, 21; Güngör, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an'ı*, Elif Matbaası, Ankara 1989, 24.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin

1- el-Câmiu'l-kebîr,
2- el-Câmiu's-sağîr,
3- el-Menâsik adlı kitaplarına,

Ebû Ca'fer et-Tahâvî (239-320/853-933)'nin

4- Muhtasaru'l-fıkh ile
5- Âsâr adlı kitaplarına,

Hassâf (181-261/797-875)'ın

6- Edebu'l-kâdî adlı kitabına ve
7- Kerhî'nin Muhtasar adlı kitabına yazdığı şerhlerdir.

İhtisar yaptığı yani (şerhin zıddı olarak) metni, anlamı bozulmayacak şekilde kısaltarak tekrar yazmak cihetiyle telif ettiği tek eseri bulunmaktadır. Bu eser, Tahavî'nin *"İhtilâfu'l-ulema"* adlı kitabı üzerine yazdığı *"Muhtasar-ı İhtilafu'l-ulema"* isimli eserdir. Tahavi'nin bu eserinin ismi bazı kaynaklarda ise *"İhtilafu'l-fukahâ"* olarak zikredilmektedir.

Kendi telifi olan eserler ise:

1- Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ,
2- Cevâbâtu'l-mesâil,
3- Ahkâmu'l-kur'ân,
4- Usûlü'l-fıkh (el-Fusûl fi'l-usûl)
5- el-İcmâ.

Cessâs'a nispetle zikredilen bu eserlerden İmam Muhammed'in "*el-Câmiu'l-kebîr", "el-Câmiu's-sağîr"* ve *"el-Menâsik"* adlı eserlerine yaptığı şerhler, Tahavî'nin *"Asâr"*ı ile Kerhî'nin *"Muhtasar"*ına yaptığı şerhler, *"Şerhu Esmai'l-hüsnâ"* ve "*Cevâbâtu'l-mesâil"* isimli eserleri günümüze ulaşmamıştır. *"Ahkâmu'l-kur'ân", "el-Fusûl fi'l-usûl", "Muhtasar-u ihtilâfi'l-ulemâ", "el-İcmâ"* ve *"Şerh-u Edebi'l-kâdî li'l-Hâssâf"* isimli eserleri matbudur. Şerh-i Muhtasari't-Tahâvî isimli eseri ise (c. II ve IV, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr.717) yazma nüsha olarak bulunmaktadır.[15]

[15] Güngör, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'an'ı*, 36-49; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri,* 31.

B. MUHAMMED B. İDRİS EŞ-ŞÂFİÎ

1. Hayatı

Asıl adı Muhammed b. İdris olan Şâfiî, 150 (m.767) yılında Gazze'de dünyaya geldi.[16] Doğum yerinin Askalân veya Yemen olduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Ancak Askalân rivayeti bu şehrin Gazze'ye komşu olmasından kaynaklanmaktadır. Yemen'de doğduğuna dair rivayeti ise kanıtlayacak kuvvetli bir delil bulunmamaktadır. Nesebi, baba tarafından Hz. Peygamber'in büyük dedelerinden Abdümenâf ile birleşir. Soy ağacında yer alan dedelerine nispetle Kureşî ve Muttalibî nisbeleriyle de anılmıştır. Ancak en meşhur nisbesi Şâfi''dir. Büyük dedelerinden olan Şâfi', Bedir Gazvesi'nde müslümanlara esir düşen, fidye ödeyerek serbest kalan, sonra da İslâm'ı kabul eden Sâib'in oğludur. Nesebi, anne tarafından Ezd, Esed veya Kureyş kabilesine bağlanır ancak Ezd yönündeki rivayetler tercih edilmiştir.[17] Şâfiî, babası vefat ettiğinde henüz iki yaşındaydı. Bir başına onu büyütmekte zorlanacağını düşünen annesi Fâtıma onu Mekke'ye, kendi kabilesinin yanına götürdü.[18] Mina yakınlarındaki Şi'bü'l-hayf mevkiinde, babasızlıktan kaynaklanan maddi imkânsızlıklar ve mahrumiyetler içinde büyüdü. Tüm zorluklara rağmen ilim tahsilinden geri kalmadı. İlk tahsilini Mekke'de gerçekleştirdikten sonra yirmili yaşlarına geldiğinde İmam Mâlik b. Enes'ten ders almak için Medine'ye gitti. Mâlik'in vefatına kadar onun yanında kalıp ondan çokça istifade etti. Şâfiî, İmam Mâlik'in vefat etmesinin ardından Mekke'ye döndü. Akrabalarının, o aralar Hicaz'a gelmiş bulunan Yemen valisine aracı olarak Şâfiî'den bahsetmeleri üzerine vali tarafından Yemen'e davet edildi. Ancak Şâfiî'nin maddi zorlukları hala devam ediyor ve bu yolculuğa çıkmak için yeteri kadar parası bulunmuyordu. Nihayetinde Şâfiî'nin annesi oturduğu evi rehin ederek aldığı borçla onun yol masraflarını karşıladı. Yemen valisi tarafından bir kamu görevine atanan Şâfiî, burada yaklaşık beş yıl kaldı. Kaynaklar Şâfiî'nin bu süre içinde Hz. Osman'ın soyundan Hamdeh veya Cemîle isimli hanımla evlendiğini zikretmektedir. Bir yandan ilim tahsiline devam eden, bir yandan da kamudaki vazifesini sürdüren Şâfiî, adaletli hüküm vermesi ve güçlülere iltimas geçmemesi sebebiyle hedef haline geldi. Kısa zaman sonra iftiralara maruz kalarak siyasî

[16] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 6.
[17] Mizzi, Cemaleddin Ebu'l-Haccac Yusuf, *Tehzibu'l-Kemal XXXV,* Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992, XXIV, 360.
[18] Mizzi, *Tehzibu'l-Kemal,* XXIV, 361-362.

bir entrikanın içinde düştü. Dönemin ciddi sorunlarından biri olan Rafizî ayaklanmasına dâhil olmakla ve bu ayaklanmayı örgütlemekle suçlandı. Yemen'deki görevinden alınarak tutuklandı. Halife Hârûnürreşîd'in huzurunda yargılanmak üzere Rakka'ya götürüldü. Onunla birlikte tutuklananların hepsi idam edilirken sadece Şâfiî suçlamalardan beraat etti. Şâfiî'nin idamdan kurtulmasında Ebu Hanife'nin önde gelen talebelerinden, büyük müctehid Muhammed eş-Şeybanî'nin hüsnü şehadetinin önemli etkisi olmuştur.[19] 184 (m.800) yılında gerçekleşen bu olay onun Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile tanışmasına ve ondan dersler almasına vesile oldu. Bu, Şâfiî'nin hayatında önemli bir dönüm noktası oldu. Zira daha önce Mâlikî mezhebine mensup kabul edilen Şâfiî, farklı deliller ve görüşler öğrenerek ilmi derinliğini daha da arttırdı. Beraat ettikten sonra bir süre gizlice takip edilerek hakkındaki iddiaların doğru olup olmadığı araştırıldı. Hakkındaki iddiaların iftiradan ibaret olmasının anlaşılması neticesinde Halife Hârûnürreşîd tarafından 4000 (veya 10.000) dirhemle ödüllendirildi. Bunun üzerine Bağdat'tan ayrılarak Mekke'ye döndü.

Şâfiî'nin daha sonra iki defa daha Bağdat'a gittiği kaydedilmektedir. 195 (m.811) yılındaki ilk gidişinde Bağdat'ta iki yıl kaldı ancak Halife Harunreşîd'in vefatı üzerine iktidar mücadeleleri başladı. Emîn ile Me'mûn[20] arasındaki mücadelede sebebiyle Bağdat kuşatma altına alınınca Şâfiî buradan ayrılmaya karar verdi. On beş ay gibi uzun bir müddet devam eden kuşatma sona erdiğinde Şâfiî ortalığın sakinleştiğini düşünerek 198'de (m.814) ikinci kez Bağdat'a döndü. Ancak bu dönüşünde Bağdat'ta aradığı huzurlu ortamı bulamadı ve üç ay gibi kısa bir müddet sonra Mısır'a gitmeye karar verdi. Kaynaklarda Şâfiî'nin Mısır'a gidişinin 198 yahut 200 yıllarında olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Şâfiî'nin Mısır'da dört yıl ikamet ettiği rivayetini esas alırsak onun Mısır'a 199 yılı sonlarında veya 200 (m.815) yılı başında vardığını söylenebiliriz. Bu dönemde hem İmam Mâlik'ten hem Muhammed eş-Şeybânî'den öğrendiklerini kendi görüşleriyle sentezleyerek kendi mezhebini oluşturdu. Bir zamanlar savunduğu İmam Mâlik'in görüşlerini terk edip eleştirmeye başlayınca orada bulunan Malikî taraftarlarının şiddetli tepkisiyle karşılaştı. Mâlikîler onun Mısır'dan sürgün edilmesi için valiye baskı dahi yaptılar. Şâfiî ve kendisini destekleyenlerin vali ile yaptığı görüşme onu sürgün

[19] Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Şâfiî*, Trc. Osman Keskioğlu, DİB Yayınları, Ankara 1996, 25-28.
[20] Emîn ile Me'mûn, vefat eden halife Harunreşîd'in oğullarıdır. Detaylı bilgi için bkz. Dursun, Hakkı Yıldız, "Emîn", *DİA*, XI,112-114; Bozkurt, Nahide, "Me'mûn", *DİA*, XXIX, 101-104.

kararından vazgeçiremedi. Bunun üzerine Şâfiî üç gün süre istedi ve üçüncü gece vali vefat etti. Bu olayda bir hikmet olduğunu düşünen Mâlikîler, Şâfiî'ye olan tepkilerinden vazgeçtiler. Böylece Şâfiî, vefatına kadar Mısır'da ikamet etmeye devam etti. Şâfiî, henüz genç sayılabilecek bir yaşta 54 yaşında iken 29 Receb 204 (19 Ocak 820) tarihinde rahmet-i Rahmân'a kavuştu ve Karâfe'deki Benî Abdülhakem Mezarlığı'na defnedildi.[21]

2. İlmî Şahsiyeti

Son derece üstün ve kıvrak bir zekâya sahip olan Şâfiî, yedi yaşında Kur'ân-ı Kerim'i ezberledi.[22] Kısa zaman içinde bir yandan ders alırken bir yandan da ders verir seviyeye geldi. Maddi imkânsızlıklardan dolayı zorlansa da eğitim ücreti yerine kendinden alt sınıflara ders vererek, bir nevi öğretmenlik yaparak ilk eğitimini tamamladı. Kırtasiye ihtiyacını ise etraftan topladığı kemiklerden ve bir devlet dairesinin atık kâğıtlarından karşılıyordu. Mescid-i Harâm'da Kur'ân dersleri vermeye başladığında henüz on üç yaşındaydı. Bu sıra İsmâil b. Kustantîn'den kıraat ilmi tahsil ediyor ve imkân bulduğu tüm ilim meclislerine katılıyordu. Mekke'deki ilim tahsilinden sonra Arap şiiri, edebiyatı ve tarihine ilgi duymaya başlayan Şâfiî çevresinden gelen telkinlerle Süfyân b. Uyeyne ve Müslim b. Hâlid ez-Zencî'den ilim tahsiline başladı. Bu dönemdeki hocaları arasında dedesinin amcasının oğlu Muhammed b. Ali b. Şâfi', Saîd b. Sâlim, Abdülmecîd b. Abdülazîz b. Ebû Revvâd, Abdullah b. Hâris el-Mahzûmî, Dâvûd b. Abdurrahman el-Attâr, Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Müleykî, Fudayl b. İyâz, Abdülazîz b. Abdullah b. Ebû Seleme el-Mâcişûn'un adları da geçer.[23]

Gençlik yıllarında şiire ilgi duyan Şâfiî, fıkıh ilmi ile tanışmasını ise şöyle hikâye eder: "Şiirle alakadar olan biriydim. Bir gün mescitte Lebid'in şiirlerini okurken bir adam arkamdan yaklaştı ve enseme vurdu. "Bu sana yakışıyor mu?" diyerek fıkıh ilmi almamı tavsiye etti."[24] Şâfiî bundan sonra methini sıkça duyduğu İmam Malik'ten ders almak için Medine'ye gitmeye niyetlendi. Ancak onun huzuruna gitmeden önce onun talebesi olmaya hazırlanmak için el-Muvaṭṭaʾı ezberledi. Ardından Mekke valisinin ve hocası

[21] Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, İslam Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, İstanbul 2010, XXXVIII, 223-233; İmam Şâfiî'nin hayatı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, (Çev.: Sıbğatullah Kaya), Çelik Yayınevi, İstanbul 2018, 460-510.
[22] Mizzî, *Tehzibu'l-Kemal*, XXIV, 366.
[23] Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, 223-233.
[24] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 6.

Müslim b. Hâlid ez-Zencî'nin Mâlik'e yazdığı mektupları alarak Medine'nin yolunu tuttu. Kendi akrabası olan Medine valisi onun Mâlik'le tanışmasına aracılık etti. Zehebî'nin belirttiğine göre bu olay vuku bulurken Şâfiî yirmi yaşını henüz geçmişti. Mâlik evvela onu öğrencilerinden birine teslim etmek istediyse de kabiliyetini fark edince onun talimini bizzat üstlendi.[25] Şâfiî hocasının ilmî birikiminden en iyi istifade eden talebelerden biri oldu. Öyle ki el-Muvaṭṭaʾ râvileri listesine dahi girdi.[26] Bunun yanı sıra âlimlerin ihtilâfına ilgi duyduğu için burada İbrâhim b. Ebû Yahyâ, Abdülazîz ed-Derâverdî, Attâf b. Hâlid, İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî ve İbrâhim b. Sa'd gibi hocaların da ders halkalarına katıldı.[27] Fakat hiç şüphesiz ki Mâlik, Medine dönemi içinde ona en çok tesir eden kişiydi.

Bağdat döneminde ise Şâfiî, Şeybânî ile tanıştı ve ondan ilim aldı. Ancak bir zaman sonra hadis ehlini temsil eden Şâfiî ile rey ehlini temsil eden Muhammed eş-Şeybânî ile arasında istidlâl farklılıkları kendini göstermeye başladı. Aralarında saygı ve sevgi çerçevesinde büyük münazaralar cereyan etti. Hatta bunlardan en az biri Halife Harunreşid'in huzurunda gerçekleşti.[28] Bağdat'ta bir müddet ikame ettikten sonra Mekke'ye geri dönen Şâfiî, burada kendi usulünü tesis etmeye başladı. Mekke'de, bir yandan tedrisat faaliyetlerini sürdürüyor bir yandan da Irak'ta iken temin ettiği kitaplara reddiyeler yazıyordu. Bunun yanı sıra Muhammed eş-Şeybânî ile münazaraları devam ediyordu. Şeybânî, bir hac vazifesi esnasında Mina'da bulunan Mescid-i Hayf'ta rast geldiği Şâfiî'ye kendilerini tenkit eden kitabını hatırlatarak ona münazara teklifinde bulundu. Şâfiî ise Şeybânî ile dostluğuna zarar gelebileceği düşüncesiyle bu teklifi reddetmek istedi fakat çevresinin ısrarla talep etmesi üzerine münazara teklifini kabul etmeye karar verdi. Nakledildiğine göre Bişr b. Gıyâs el-Merîsî bu münazaraya tanık olmuş ve Şâfiî'nin ilmî derinliğinden çok etkilenmiştir.[29] Bu vakıa Şâfiî'nin iki fıkıh mezhebini mukayese etmesine, istidlâl yöntemlerini tanımasına ve kendi usûlünü oluşturmasına zemin hazırladı. Nitekim hayatının son zamanlarını Mısır'da geçiren Şâfiî,

[25] Beyhâki, Ahmed b. Hüseyin, *Menâkibü'ş-Şâfiî,* y.y., Kahire 1971, I, 102-104; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 6.
[26] Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *Tertîbü'l-medârik* I-III, y.y., Beyrut 1967-1968, I, 62, 202.
[27] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 7.
[28] Aybakan, *Şâfiî,* 223-233.
[29] Beyhâki, *Menâkibü'ş-Şâfiî*, I, 213-214.

burada kendi fıkıh usulünü tesis etmiş ve eski hocası olan Malik'e de reddiyelerde bulunmuştur.[30]

Şâfiî, Mekke'ye dönüşünün ardından iki defa daha Bağdat'a gitti fakat umduğu huzurlu ortamı bulamayınca Mısır'a gitmeye karar verdi.[31] Şâfiî'nin Bağdat'taki son zamanlarında girdiği münazaralarda karşısındaki isim Ebû Yûsuf'un talebesi Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ydi. Aralarındaki cereyan eden münazarlara rağmen hem Bişr hem Ebû Hassân ez-Ziyâdî hem de Za'ferânî ona duydukları saygı sebebiyle, onu misafir edenler ve ona ikram edenler arasında yer aldı. Şâfiî'nin Bağdat döneminde Ahmed b. Hanbel onun derslerine en çok katılan kişiydi. Şâfiî'nin Bağdat'a gelişiyle ehl-i re'y karşısında zor bir dönem geçiren ashâb-ı hadîs güç kazanmış ve ashâb-ı re'yin ders halkaları azalmıştı. Bu sebeple ehl-i hadîs tarafından Şâfiî'ye *"nâsırü'l-hadîs"* unvanı verilmiştir.[32]

Şâfiî, Mısır'da kaldığı dönem içinde önemli sağlık problemleri yaşamasına rağmen yoğun telif ve öğretim faaliyetlerine ara vermeden devam etti. İmam Malik'i eleştirmesi sebebiyle büyük eleştiri ve tepkilere[33] maruz kalmasına rağmen kendi mezhebini teşkil etmeye başladı.[34]

Şâfiî'nin ilim ve fikir hayatındaki gelişim ve değişimini şu şekilde özetleyebiliriz; Şâfiî, her ne kadar çok erken yaşta fetva verme salahiyeti kazanmış olsa da, hocası İmam Mâlik'in vefatına kadar öğrenci olarak kalmayı tercih etmiştir. Hocasının ahirete irtihalinden sonraki ilmî ve fikrî yapısı Mısır öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönemde incelenebilir. Mısır öncesi döneme ait görüşleri mezheb-i kadîm veya kavl-i kadîm, Mısır sonrası döneme ait görüşlerine ise mezheb-i cedîd veya kavl-i cedîd denmektedir. [35]

---

[30] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 71.
[31] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 50; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemal,* XXIV, 375.
[32] Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik,* I, 393; Beyhâki, *Menâkibü'ş-Şâfiî*, I, 201, 202, 204, 211, 225-229; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 47; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemal,* XXIV, 374.
[33] Bkz. Walid Alzeir, "İmâm-ı Şafii'nin Mısır'a Taşındığında Eski Doktrininin Değişmesinin Gerçek Nedenleri", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), (Ocak-January 2021), 304-321; Aktepe, İshak Emin, "İmam Şâfii'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 6(1), 2008, 111-33.
[34] Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik,* I, 385; Şâfiî mezhebinin teşekkülü hakkında ayrıca bkz. Abdullah Karaman, *İslam Hukukuna Giriş*, Bilay Yayınları, Ankara 2019, 203-213.
[35] Beyhâki, *Menâkibü'ş-Şâfiî*, I, 256; Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2020, 26-30; Rivayet edildiğine göre Şâfiî eski görüşlerinin nakledilmesini yasaklamış ve nakledene hakkını helal etmeyeceğini ifade etmiştir. (Muhammed İbrahim Ahmed Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, çev. Faruk Beşer, Nun Yayınları, İstanbul 2015, 130.)

Şâfiî birçok hocadan istifade etmiş ve eşine az rastlanır bir ilmi birikime kavuşmuştur. Bulunduğu her coğrafyada oranın önde gelen hocalarının ders halkalarına katılmıştır. Kendisinin istifade ettiği başlıca hocalar coğrafi olarak şu şekilde taksim edilebilir:

Mekke'deki Hocaları

1- Müslim b. Halid ez-Zenci
2- Süfyan b. Uyeyne
3- Said b. Salim el-Kaddah
4- Davud b. Abdirrahman el-Attar
5- Abdurrahman b. Ebi Bekr el-Müleyki
6- Fudayl b. İyaz

Medine'deki Hocaları

1- Malik b. Enes
2- İbrahim b. Muhammed b. Ebi Yahya
3- Abdülaziz b. Muhammed ed-Dareverdi
4- İsmail b. Ca'fer

Yemen'deki Hocaları

1- Mutarrıf b. Mazin
2- Hişam b. Yusuf el-Kâdi

Bağdat'taki Hocaları

1- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî
2- İsmail b. Uleyye

Şâfiî, onlarca farklı mecliste yüzlerce talebe yetiştirmiş, bu talebeler Şâfiî'nin görüşlerinin geleceğe aktarılmasında ve mezhebinin halk içinde kabul ve itibar görmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır.[36] Onun başlıca talebelerini coğrafi olarak şu şekilde taksim edebiliriz:

[36] Bkz. Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, 313-393; Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî,* 30-43.

Mekke'deki Talebeleri

1- Ebu İshak İbrahim b. Muhammed
2- Musa b. Ebi Carud el-Mekki
3- Ebubekir Muhammed b. İdris
4- Ebubekir Abdullah b. Zübeyr el-Humeydi

Bağdat'taki Talebeleri

1- Hasan b. Muhammed ez-Za'ferani
2- Hüseyin b. Ali el-Kerabisi
3- Ebu Sevr İbrahim b. Halid el-Kelbi
4- Ahmed b. Hanbel

Mısır'daki Talebeleri

1- İsmail b. Yahya el-Müzeni
2- Rebi b. Süleyman el Muradi
3- Rebi b. Süleyman el-Cîzî
4- Muhammed b. Abdillah b. Abdilhakem
5- Ebu Yakub Yusuf b. Yahya el-Buveyti
6- Harmele b. Yahya

3. Eserleri

Şâfiî'nin eserleri de ilim hayatına paralel olarak gelişmiş, Mısır öncesi dönemde mezheb-i kadim, Mısır döneminde ise mezheb-i cedîd olmak üzere sınıflandırılmıştır. Şâfiî, mezheb-i kadim olan eserlerini Bağdat'ta imla ettirmiştir. Bu eserlerinin tamamına *"el-Hucce"* ismi verilmiştir. Lakin Şâfiî'nin bu kitapların rivayetini yasaklamış olması zamanla el-Hucce'nin de yok olup gitmesine neden olmuştur. Şâfiî mezheb-i kadim olan eserlerinin rivayetini yasaklamasına rağmen Ebu Ali el-Hasan b. Muhammed ez-Za'feranî, Hüseyn b. Ali el-Kerâbisî ve Ahmed b. Hanbel gibi isimler onun kadim eserlerinin şöhret kazanan ravileri arasındadır.[37]

[37] Hacı Halife, Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun I-II*, Hzr. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, II, 1285.

Şâfiî Mısır'a geldikten sonra eski görüşlerini tekrar gözden geçirmiş ve mezheb-i cedid'ini oluşturan eserleri burada imla ettirmiştir. Mısır'da yazdığı eserlerin sayısı hususunda bir takım farklı görüşler bulunmaktadır. Esasında kitap olarak Şâfiî'ye nispet edilenlerin çoğu müstakil kitap olmayıp Şâfiî'nin *el-Ümm* isimli kitabının bölüm başlıklarıdır. Şâfiî'ye nispet edilen ve günümüze ulaşan eserler ise şunlardır:

1- el-Ümm
2- İhtilafu'l-hadis
3- el-Müsned
4- Ahkâmu'l-kur'ân
5- el-Fıkhu'l-ekber
6- Divanü'ş-Şâfiî
7- er-Risâle

"Er-Risâle"'nin yazılma sebebi, Abdurrahman b. Mehdi'nin Şâfiî'ye bir mektup yazarak Kur'ân'ın manalarını, makbul-muteber hadis ve haberleri, icmanın hüccet oluşunu, Kur'ân'daki nâsih ve mensuhu açıklamasını istemesidir. Şâfiî de bu isteğe karşılık bu eseri yazarak Abdurrahman b. Mehdi'ye göndermiştir.[38] Şâfiî, "*er-Risâle"* isimli eseri iki defa imla ettirmiştir. Mezheb-i kadim üzere yazdığı *Risale-i kadime*, mezheb-i cedid üzere yazdığına ise "*Risale-i cedide"* olarak isimlendirilmiştir. Abdurrahman b. Mehdi'ye yazılan ilk nüsha kaybolmuştur. Günümüze ulaşan kitap ise Şâfiî'nin Mısır'da imla ettirdiği "*Risale-i cedide"*'dir. "*Er-Risâle"* ismi esere Şâfiî tarafından verilmiş bir isim değildir. O, bu eserden *"el-Kitab"* veyahut *"Kitabım"* diyerek bahseder. Eser, Abdurrahman b. Mehdi'ye gönderilmiş olması sebebiyle Şâfiî henüz hayatta iken *"er-Risâle"* olarak isimlendirilmiştir.[39] Bunun yanı sıra "*er-Risâle*"'nin İmam Şâfiî tarafından yazıldığının muallak olduğunu söyleyenler de vardır.[40]

Er-Risâle kitabının en büyük özelliği usûl-i fıkıh alanında yazılmış ilk eser olmasıdır.[41] Diğer bir görüşe göre ise usûl-u fıkıh alanında yazılmış ilk eser Ebu Yusuf'a aittir ancak bu eser günümüze ulaşamamıştır. *Er-Risâle* ise günümüze ulaşabilen en eski

[38] Mizzî, *Tehzibu'l-Kemal,* XXIV, 369.
[39] A. Muhammed Şâkir, *Mukaddime,* 11-12.
[40] Bkz. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Şâfiî Arkeolojisinde Son Gelişmeler", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu,* Pak Ajans Yayıncılık, İstanbul 2012, 1/59.
[41] İbni Haldun, *Mukaddime I-III*, Trc. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1989, II, 507.

usûl eseridir.[42] Bazı kaynaklar ise beşeriyet tarihinde telif edilen ilk *"hukuk metodolojisi"* eserinin *er-Risâle* olduğunu kaydeder.[43]

Er-Risâle, fıkıh usûlü muhtevasının yanı sıra sahih hadisin tanımlanması, hadislerin hangi ilmî ölçüler içinde hüccet değerine sahip olacağı gibi hadis usûlünün önemli ve ince meseleleri hakkındaki tespit ve değerlendirmeleriyle hadis usûlü ilmi üzerinde de oldukça büyük bir etkiye sahiptir.[44]

[42] Azamî, Hamdi, *el-Mürşid fi İlm-i Usuli'l-Fıkh ve Tarihu'l-Fıkhı'l-İslami*, Matbaatü'l-Mearif, Bağdat 1943, 3.
[43] Hamidullah, Muhammed, *İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları,* (Trc.: Salih Tuğ), Türk Milliyetçiler Derneği, İstanbul 1962, 31-32.
[44] Murteza Bedir, "er-Risale", *DİA*, İslam Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, İstanbul 2008, XXXV, 117-119.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEYÂN

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVEDE BEYÂN

(بان) kelimesinden türetilmiş olan beyân kelimesi, lügatte açık olmak (zuhûr) veya açıklamak (izhâr) manalarına gelmektedir.[45] Şâfiî usûlcülerin çoğunluğu ile Hanefî usûlcülerin bir kısmı açık olmak (zuhur) manasını esas alırken Hanefîlerin çoğunluğu açıklamak (izhar) manasını esas almaktadır. Hanefî usûlcülerinden Pezdevî ise beyânın açıklamak manasının kullanımının daha yaygın olduğunu ve bu mananın kullanımının esas olduğunu ifade etmektedir. Pezdevî'ye göre (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) *"Sonra onun beyânı bize aittir."*[46] (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ) *"Bu insanlara yönelik bir beyândır…"*[47] (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) *"Ona beyânı öğretti."*[48] gibi âyetlerde yer alan beyân kelimeleri açıklamak manalarındadır.[49]

Câhiz beyânı *"mananın üzerindeki perdeyi açan, kalbin üzerindeki örtüyü kaldıran böylece muhatabı kalpte olan şeyin hakikatine ulaştıran her şeye verilen isimdir"* şeklinde tarif etmiştir.[50]

Hanefîlerin çoğunluğuna göre ise beyân, *"mananın kapalı olduğu şeyden ayrılarak muhataba açıklanması ve izah edilmesidir."*[51]

İmam Şâfiî, *"er-Risâle"* isimli eserine beyân konusu ile başlamıştır. O, beyânı fıkıh sisteminin esas öğesi ve ilgili kitabın metninin merkezi olarak tayin etmiş[52] ve onu

---

[45] Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Bilay Yayınları, Ankara 2017, 267.
[46] Kıyame, 75/19.
[47] Âl-i İmran, 3/138.
[48] Rahman, 55/4.
[49] Pezdevi, Ali bin Muhammed, *Kenzu'l Vusul ilâ Marifeti'l-Usul I-IV*, (Buhari şerhiyle birlikte), Thk. ve Thrc. Muhammed el-Mu'tasımbillahi el-Bağdâdî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 2.baskı, 1994, III, 211.
[50] Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn.* Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1998, I, 76.
[51] Serahsî, Ebubekr Muhammed b. Ahmed, *Usulu's-Serahsî I-II*, Thk. Ebu'l Vefâ el-Efgânî, Daru'l-Marife, Beyrut t.y., II, 26; Buhârî, Alauddin Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr I-IV*, 2.baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 2009, III, 159; Mahbûbî, Sadru'ş-şeria' Ubeydullah b. Mes'ud, *et-Tenkîh fi Usuli'l-Fıkh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009, 316.
[52] Nail Okuyucu, *İmam Şâfiî*, Anadolu Yayınları, Ankara 2020, 103.

"asılları bakımından aynı, ferleri bakımından farklı manaları içine alan bir isimdir" şeklinde tarif etmiştir. [53]

Şâfiî usûlcülerin çoğunluğuna göre beyân, mübeyyin manasındadır. Şöyle ki onlar beyânı, açıklanması gereken konularda bilgiyi oluşturan şeydir diyerek tarif etmiş ve tanımını şu şekilde yapmışlardır: *"Doğru araştırmayla nassın delalet ettiği anlama ulaştıran delile beyân denir."*[54] Şâfiîlerden Sayrafî'ye[55] nispet edilen bir görüşe göre beyân *"bir şeyi sorunlu bir mekândan açık bir mekâna çıkarmaktır"*[56]

Cürcânî ise beyânı *"mananın açıklanıp, açıklanmadan önceki kapalı olan şeyin izah edilmesi"*[57] şeklinde tanımlar.

Erdoğan'ın tarifine göre ise beyân *"söz olsun iş olsun vuku bulan şey ile muradın ne olduğunu, o şey ile ilgisi bulunan bir söz ya da fiille açığa çıkarmaktır."*[58]

1.2. HANEFİ MEZHEBİ GENELİNDE BEYÂN ÇEŞİTLERİ

Hanefî usûlcüler içerisinde beyân konusunu müstakil bir konu olarak ele alan ilk isim Cessâs'tır. İlk Hanefî usûl kitabı[59] olarak kabul edilen *"el-Fusûl fil-Usûl"* isimli eserde Cessâs'ın kategorize ettiği beyân bahsi daha sonra Debûsî tarafından daha sistematik bir hale getirilmiştir. Debûsî'nin tasnifi daha sonra Hanefî usûlcülerinin önde gelenlerinden Pezdevî ve Serahsî tarafından kabul görmüş ve bu tasnif daha da geliştirilmiştir. Hanefî usûlcüler içinde genel kabul gören beyân tasnifi beşli taksim olarak nitelendirilen beyân-ı takrir, beyân-ı tefsir, beyân-ı tağyir, beyân-ı zarûret ve beyân-ı tebdil'den oluşmaktadır. Ancak Pezdevî ve Serahsî beyân -ı tebdil'in mâhiyeti hususunda

---

[53] Eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, (çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Er-Risâle-İslâm Hukukunun Kaynakları), TDV Yayınları, Ankara 5.b., 2017, 11-24.
[54] Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh,* thk. Muhyiddin Dîb Mestû-Yusuf Ali Bedîvî, y.y., Beyrut 2002.
[55] Ebû Bekir es-Sayrafî Şâfiî usul âlimidir. er-Risâle'yi şerh etmiştir. Bkz. Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri,* İfav Yayınları, İstanbul 2017, 77.
[56] Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likati'l-Usul*, Thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 2.b., 1980, 63.
[57] Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât,* Thk. Muhammed b. Abdulhakim el-Kadî, Daru'l-Kitabi'l-Lübnanî, Beyrut 1.b., 1991, 61-62.
[58] Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, 52.
[59] Her ne kadar ondan önce onun hocası olan Kerhî *"el-Usûl"* ismiyle bir eser kaleme almış olsa da bu eser bir usûl eseri olmaktan ziyade külli kaideler barındıran bir furû-i fıkıh kitabı olmuştur. (Fatih Turay, Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münasebe Kavramı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, 124.)

ihtilafa düşmüş, Pezdevî, beyân-ı tebdil'i *nesih* olarak kabul ederken[60] Serahsî *şarta ta'lik* kabul etmiştir.[61]

1.2.1. Beyân-ı Takrîr (Güçlendirici Beyân)

Takrir sözcüğü *"bir şeyi olduğu haliyle sürdürmek, yerleşik hale getirmek"* gibi manalara gelir.[62] beyân-ı takrir, mecâzî anlam taşıma ihtimali bulunan hakiki anlamdaki lafızlar ile husus ihtimali bulunan umum lafızlarda söz konusudur. Beyân-ı takrir, lafızların mecâz manasında değil de hakikat manasında kullanıldığını, lafız ile husus değil umum kastedildiğini onaylar ve manayı kuvvetlendirir.[63] Bu beyân türü beyân çeşitlerinin en açık olanı ve en kolay tespit edilebilenidir.

Örneğin; *"Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır."*[64] ayetinde yer alan *"uçmak"* kelimesi tek başına düşünüldüğü zaman mecâza ihtimali olan bir kelimedir. Zira uçmak fiili kimi zaman mecâzen *"çok hızlı gitmek"* manasında da kullanılabilmektedir. Ancak ayetteki *"kanatlarıyla"* kelimesi beyân-ı takrir vazifesi görmüş ve buradaki uçmaktan maksadın hızlı gitmek veya onun gibi başka bir mecâz mana olmadığını, bilakis uçmaktan maksadın hakiki anlamı olan havada mesafe kat etmek olduğunu yerleşik hale getirmiş, mecâz ihtimalinin önünü kesmiştir.

Diğer bir misal ise *"...Bütün melekler hep birlikte secde ettiler."*[65] ayetindeki *"melekler"* kelimesidir. Arapça çoğul sığasında olan (ملائكة)*"melâike"* kelimesi üç veya daha fazla melek manasına gelmektedir. Peki, bu lafız üç ve daha çok melekten oluşan bir kısmının mı secde ettiğini ifade etmektir? Melâike lafzının hususa ihtimalini sona erdiren lafız ise beyân-ı takrir vazifesindeki (كلهم)*"bütün"* lafzıdır. Bu lafız ile meleklerden hususi bir grubun değil istisnasız her birinin secde ettiği manası yerleşmiş ve umumun tahsis ihtimali ortadan kaldırılmıştır.

---

[60] Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr,* III, 232.
[61] Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, II, 35. Ayrıca Bkz. Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 270
[62] Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 270.
[63] Pezdevi, *Kenzu'l Vusul*, III, 214; Şaşî, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed*, Usûlü'ş-Şâşî*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1982, 245.
[64] En'am, 6/38.
[65] Hicr, 15/30.

İlk misalimiz beyân-ı takrir'in mecâz ihtimalini kaldırmasına, ikincisi ise tahsis ihtimalini kaldırmasına misaldir.

Beyân-ı takrir'in açıklanan sözün hemen peşine gelmesi, ona bitişik olmasının câiz olduğu gibi daha sonra söylenmesi de câizdir.[66] Çünkü bu beyân türü söze yeni bir anlam katmayıp sadece sözde var olan ve ondan murad edilen manayı desteklemekte ve güçlendirmektedir.[67]

1.2.2. Beyân-ı Tefsîr (Açıklığa Kavuşturucu Beyân)

Beyân-ı tefsir, mücmel, müşterek ve onlar gibi kapalı olan hafî ve müşkil lafızlardaki kapalılığı giderip lafızlardaki asıl muradı ortaya çıkaran beyân türüdür.[68]

Lafızlardaki kapalılık türlerinden olan mücmeli, Pezdevî *"kendisinde manaların yoğunlaştığı ve mananın bizzat kendisinden anlaşılmayıp, açıklama yapmak, araştırıp düşünmek sonucunda anlaşılabilecek derecede karışık olan şeydir."*[69] diye tarif etmiştir.

Şâşî ise mücmeli *"bir takım ihtimalleri taşıyan ve mütekellim tarafından bir beyân yapılmadıkça kendisindeki maksadı tespit etmek hiçbir surette mümkün olmayan şeydir"*[70] şeklinde tanımlamıştır.

Erdoğan'ın tarfine göre ise mücmel *"manası anlaşılmayacak kadar kapalı olup, anlaşılması ancak söyleyen kimse tarafından ilave bir beyân ile mümkün olan lafızdır."*[71]

Misal verecek olursak, Kur'ân'daki *"namaz"* ve *"zekat"* lafızları beyân-ı tefsir yoluyla açıklanmış mücmel lafızlardır. Ayetlerde namaz ve zekat emredilmiş fakat nasıl yapılacağı mücmel bırakılmıştır. Örneğin *"Namazı kılın."*[72] ayetinde geçen *"Namaz"* kelimesini ifade eden Arapça "Salât" (صلاة) lafzı mücmel olup bu mücmellik Hz. Peygamberin *"Benim namaz kıldığım gibi namaz kılın"*[73] sözü ile beyân edilerek açıklığa kavuşturulmuştur. Salât sözcüğü lügatte *"dua"* anlamında ise de burada onunla

---

[66] Pezdevi, *Kenzu'l Vusul*, III, 217.
[67] Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, II, 28.
[68] Ali İhsan Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân: İslam Hukuk Metodolojisine Göre Hukuki Nassların Açıklanması* (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 1995, 64; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 272.
[69] Pezdevi, *Kenzu'l Vusul*, I, 144-145.
[70] Şaşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, 81; Ayrıca Bkz. Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân, 64.*
[71] Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 410.
[72] Bakara, 2/43.
[73] Buharî, Ezan, 18.

kastedilen mananın *"dua"* olmadığı, belli rükünlere ve bir takım özel hareketlere sahip hususi bir ibadet olduğu ortaya çıkmıştır. Böylece Hz. Peygamberin söz ve davranışları ile ayetteki mücmellik beyân edilerek açıklığa kavuşturulmuştur.

Beyân-ı tefsir'in müşterek lafızdaki kapalılığı gidermesine geçmeden önce müşterek lafzı tanıyalım. Şâşî müştereki *"hakikatleri farklı iki veya daha fazla anlam için konulmuş lafızdır."*[74] şeklinde tanımlamaktadır.

Pezdevî ise müştereki *"farklı manalardan birine veya anlamları farklı isimlerden birisine, yalnızca asıl kastedilen hakkında sabit olacak şekilde ihtimali bulunan her lafızdır."*[75] diyerek tanımlamıştır.

Erdoğan'ın tarifine göre müşterek *"eşsesli, sesteş, her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manaya sahip olan lafızdır."*[76]

Beyân-ı tefsir'in müşterek lafızdaki kapalılığı gidermesinin en meşhur misali *"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kuru' müddeti beklesinler."*[77] ayetinde yer alan *"kuru'"* (قروء) lafzındaki kapalılığı kaldırmasıdır. Bu lafız Arap dilinde hem temizlik (tuhr) hem de hayız anlamına gelen müşterek bir kelimedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (تَدَعُ الصَّلَاةَ اَيَّامَ اَقْرَائِهَا) *"Hayız günlerinde namazı bıraksın"*[78] hadisinde geçen *"akrâ'"* (اقراء) sözüyle bu ayette kastedilenin temizlik değil hayız manası olduğu anlaşılmıştır. Zira namaz temizlik günlerinde değil ancak hayız günlerinde bırakılabilir. Böylece ayetteki müşterek lafızdan kaynaklanan kapalılık Hz. Peygamber'in sözü ile beyân-ı tefsir edilerek açıklığa kavuşturulmuştur.

Hafî lafız ise *"anlamı karışık olup, kelimenin yapısından kaynaklanmayan bir arızadan dolayı maksadı gizli kalan, ancak araştırmak suretiyle maksadı anlaşılabilen lafızdır."*[79]

Beyân-tefsir'in hafî lafızlardaki kapalılığı gidermesine örnek *"Hırsızlık yapan kadın ve erkeğin elini kesin!"*[80] ayetidir. Ayette hırsızlık yapan kimseye uygulanacak olan had cezasının türü belirtilmektedir. Ancak bunun küçük-büyük her hırsızlığı mı

---

[74] Şaşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, 36.
[75] Pezdevi, *Kenzu'l Vusul*, I, 103-104.
[76] Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 435.
[77] Bakara, 2/228.
[78] Dârekutnî, Hayız, 809.
[79] Pezdevi, *Kenzu'l Vusul*, I, 138; Şaşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, 80.
[80] Maide, 5/38.

kapsayacağı, örneğin bir sakız çalan ile bir otomobil çalanın bir tutulup tutulamayacağı ve haddin nasıl uygulanacağı hususunda kapalılık bulunmaktadır. Bu kapalılık mücmel lafızlardaki gibi düşünmekle dahi çözülemeyecek bir kapalılık değildir. Akl-ı selim kimseler düşündükleri zaman sakız çalan kimse ile otomobil çalan kimsenin bir olmayacağını, çalınan şeyin değerli bir şey olması gerektiğini idrak edebilir. Yine aynı şekilde haddin nasıl uygulanacağı hususunda (يد) *"el"* kelimesinin tarif ve sınırlarını bilerek, (قطع)*"kesmek"* kelimesinin tarif ve mahiyetini bilerek *"el kesme"* eylemi hususunda bir fikre varabilir. Burada önemli olan, aklın düşünme sonucu vardığı sonucun yüzde yüz doğru olması değil, mantık ve örf çerçevesinde bir sonuca varabiliyor olmasıdır. Mücmel lafızlarda ise böyle bir akıl yürütme ile sonuca varmak mümkün değildir.

Ayetteki hafî lafızdan kaynaklanan hırsızlığın miktarı (nisabı) hususundaki kapalılık, Hz. Peygamber'in *"On dirhemden azına el kesme cezası yoktur."*[81] hadisiyle, cezanın nasıl uygulanacağındaki kapalılık ise Hz. Peygamber zamanında elbise çalan bir adama had cezasının uygulanması şeklinde Hz. Peygamber'in fiiliyle beyân-ı tefsir edilerek açıklığa kavuşturulmuştur.

Beyân-ı tefsir'in müşkil lafızlardaki kapalılığı gidermesine gelecek olursak, Müşkil *"kendisi ile kastedilen mana kapalı olup, ancak onu ihata eden karine ve emareler tetkik edildikten sonra anlaşılabilen lafızdır."*[82]

Bir başka tarif ile müşkil *"kendisiyle neyin kastedildiği manadaki derin kapalılık veya ince bir istiâre nedeniyle ancak teemmülle idrak olunabilecek ölçüde kapalı olan lafızdır."*[83]

Müşkil, hafîden daha kapalı bir durum arzedip hemen hemen mücmel gibi olduğundan onunla karıştırılabilmektedir. Müşkil lafızlardaki problem lafzın ifade ettiği manadan kaynaklanmaktadır. Bu demektir ki, hafî lafızlarda olduğu gibi harici bir sebepten dolayı bir kapalılık olmayıp, lafzın bizzat kendisinden doğan bir kapalılık söz konusudur.[84]

---

[81] Tirmizi, Hudud, 16.
[82] Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulu: Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri*, (4. Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, 344.
[83] Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 237.
[84] Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân,* 96.

Örneğin *"İnsan 'helû' yaratıldı"*[85] ayetindeki (هلوع)*"helû'"* kelimesi manasındaki derin kapalılıktan dolayı müşkildir. Ancak ayetin devamında gelen *"Kendisine bir kötülük dokunduğu zaman sızlanır, kendisine bir hayır dokunduğu zaman ise eli sıkıdır."*[86] ifadesi beyân-ı tefsir olarak *"helû'"* kelimesinin manasını açıklamış ve ayetteki müşkil lafızdan kaynaklanan kapalılığı açıklığa kavuşturmuştur.

1.2.3. Beyân-ı Tağyîr (Değiştirici Beyân)

Beyân-ı tağyir, sözün başlangıcında anlaşılan mananın, hemen akabinde bitişik olarak gelen bir ifade ile değiştirilmesi suretiyle yapılan beyândır.[87] Yani beyân-ı tağyir asıl maksadın ibarenin sonunda açıklanması suretiyle sözü şart, istisna, tahsis, vb. yöntemlerle değiştirmektir. Bu tağyir kimi zaman şart, istisna gibi müstakil olmayan bir şeyle olabileceği gibi kimi zaman da tahsis gibi müstakil bir şeyle de olabilir.

1.2.3.1. İstisna ile Beyân-ı Tağyir

Sözlükte affetmek, dönmek, engellemek manalarına gelen istisna, *" bazı şeyleri kelamın içerdiği hükümden* (إِلَّا) *"illâ" gibi istisna edatları kullanılarak hariç tutmaktır."*[88] Hariç tutulanlara *"müstesnâ"*, kalanlara ise *"müstesnâ minh"* denilir. İstisna ile yapılan beyân-ı tağyir'de sözün sonuna istisna getirilerek ilk ifade edilen mana değiştirilmiş olur.

Bu duruma örnek olarak (فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا)*"...Nuh, kavminin arasında bin yıl kaldı elli yıl hariç."*[89] ayeti gösterilebilir. Ayette önce hass bir lafız olan ve mahiyeti bilinen *"bin"* rakamı ifade edilmiş ancak ayet sonunda istisna edatı kullanılarak *"elli"* rakamı ondan istisna edilerek hariç tutulmuştur. Böylece Nuh (a.s)'ın kavminin içinde bin değil de dokuz yüz elli sene kaldığı ifade edilmiştir. Bu durumda istisna kelamın başındaki *"bin"* yıl ile kastedilen manayı *"değiştirip"* yeni bir mana tesis ettiği beyân-ı tağyir olmuştur.

---

[85] Meâric, 70/19.
[86] Meâric, 70/20-21.
[87] Şaşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, 249; Ayrıca Bkz. Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân, 98.*
[88] Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* 270; Ayrıca Bkz. Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân, 98.*
[89] Ankebut, 29/14.

İstisna ile yapılan beyân-ı tağyir'in en önemli özelliği istisna edatından önceki hükmü geçersiz kılması ve yeni bir hüküm ifade etmesidir. Örneğin *"sana bin lira borcum var beş yüz lira hariç"* diyen bir kimse kullandığı istisna edatıyla kelamın başında ikrar ettiği bin lira borcun hükmünü geçersiz kılıp ve yeni hüküm olan beş yüz lira borcu sabit kılmıştır.

1.2.3.2. Tahsis ile Beyân-ı Tağyir

Lügatte *"bir şeyi bir şeye mahsus kılmak, tek kılmak, ayırmak"* gibi manalara gelen tahsis, ıstılahta ise *"âmm olan bir sözü, hakikaten veya hükmen bitişik olan bir kelam ile kapsamına giren fertlerden bazılarına hasretmektir."*[90]

Hanefîlere göre sözün hükmünü tahsis edici deliller akıl, örf ve nass olmak üzere 3 tanedir.

a) Akıl: Nasslarda (Kuran ve sünnette) yer alan ve emir ve nehiy ifade eden birçok hükmün ilk andan itibaren akıl ile tahsis edildiğini söylemek yanlış olmaz. Zira akıl bilmektedir ki bir mükellefiyet yüklenen kimsenin o teklife ehil olması gerekmektedir. Teklife ehil olmayan kimseleri akıl âmm ifadenin kapsamından çıkarmakta ve hükmü sadece teklife ehil olan kimselere tahsis etmektedir. Örneğin *"Allah için Beytullah'ı haccetmek, o yola gücü yeten insanlar üzerine farzdır"*[91] ayetinde hacc emri (الناس)*"insanlar"* lafzının âmm olması hasebiyle yola gücü yeten tüm insanlara farz kılınmış vehmi vermektedir. Ancak akıl, delinin ve ergenliğe ulaşmamış çocuğun bu teklife ehil olmadığını idrak ettiğinden dolayı hükmün ilk îrad anından itibaren bu iki sınıf insanı *"insanlar"* lafzının umumiliğinden çıkarmış ve hacc sorumluluğunu *"deli veya çocuk olmayıp"* yola güç yetiren insanlara tahsis etmiştir.

b) Örf: Örf, insanların alışkanlık haline getirip yapageldikleri davranışlar bütünüdür. İslam hukukunda örf delil kabul edilmiştir. Ancak örf mutlak bir delil olmayıp, bazı şartları haiz olmak koşuluyla deliller sınıfında değerlendirilebilir. Bu şartlar:

---

[90] Molla Fenâri, Şemsüddin Muhammed b. Hamza, *Fususu'l-Bedaî fi Usul'ş-Şerai'*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1872, II, 123; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* 538; Ayrıca Bkz. Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân, 101.*

[91] Âl-i İmran, 3/97.

1. Nasslara muhalif olmaması (Kur'ân ve Sünnetle çelişmemesi)

2. Örfün genellik ve çoğulluk arz etmesi, (Halkın az bir kısmı tarafından yapılagelen davranışlar örf kabul edilmez)

3. Örfün sürekli var olması, (Örfe dayanılarak verilecek hükümden önce o örfün var olması gerekmektedir. Hükümle aynı anda ortaya çıkan toplumsal davranış örf kabul edilmez.)

4. Örfün içerdiği mananın aksine bir davranış ve söz bulunmaması. (Örfün toplumun tüm bireyleri tarafından doğal karşılanacak şekilde içselleştirilmiş olması gerekir.)[92]

Örneğin (مال) "mal" kelimesi, âmm bir lafız olup *"insan tabiatının kendisine meylettiği, hacet vakti için biriktirilebilen şey"*[93] manasında olup bu tarife uyan canlı-cansız birçok ferdi kapsamaktadır. Örneğin bu tarife göre buğday da, kağıt da, koyun da birer maldır. Ancak bazı örflerde "mal" kelimesi ile büyükbaş hayvan kastedilmektedir. "Mal" kelimesinin umumu örf ile tahsis edilmiş, çok daha fazla ferde şamil bu kelime sadece "büyükbaş hayvan" manasına hasredilmiştir. Bu örfün bulunduğu bir memlekette bir kimse *"köydeki mallarımı sana hibe ettim"* diyerek bir hibe de bulunduğu zaman, hibeyi kabul eden kimse köydeki evi, tarlayı, ambardaki buğdayı kabz edemez, bilakis sadece büyükbaş hayvanları kabz edebilir.[94]

c) Nass: Nassın (Kitap ve Sünnet'in) tahsisiyle yapılan beyân-ı tağyir, beyân-ı tağyir bahsinin en mühim kısmını teşkil etmektedir. Zira hangi nassın hangi şartlarda diğer nassı tahsis edebileceği meselesi mezhepler arasında çokça ihtilafa mahal olmuştur. Bu ihtilaf furû-i fıkıh üzerinde etkisi en çok görülen ihtilaflardandır. Biz bu ihtilaflara değinmek yerine Hanefî mezhebinde kabul gören esaslar üzere nassların birbirlerini tahsis etme şekil ve şartlarını inceleyeceğiz. Nassın tahsisi bölümünü dört başlık altında inceleyebiliriz. Kitab'ın Kitab'ı tahsisi, Sünnetin Kitab'ı tahsisi, Sünnet'in Sünnet'i tahsisi ve Kitab'ın Sünnet'i tahsisi.

---

[92] Selahattin Kıyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Adet*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, 131-132.
[93] Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* 340.
[94] Bkz. Vehbe Zuhaylî, *Fıkıh Usûlü*, (Çev.: Ahmet Efe), Risale Yayınları, İstanbul 2018, 105-109.

1. Kitab'ın Kitab'ı Tahsisi: Kitab'ın Kitab'ı tahsis edebileceği hususunda cumhûr ulemâ arasında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf bunun hangi şartlarda vuku bulacağı hususundadır. Hanefîlerin genel kabulüne göre (Kitab'ın Kitab'ı tahsisi konusunda) eğer has lafız (tahsis edici olan lafız) amm lafızdan sonra vârid olup ona bitişikse bu işlem *tahsis* olur. Şayet has lafız âmmdan bir müddet sonra, ondan ayrı şekilde gelir ve hüküm üzerinde daraltma, değiştirme gibi bir işlem yaparsa bu işlem tahsis değil *nesh* olur. Hanefîlerce bu hususta tahsis ile neshi birbirinden ayıran etken, tahsis edici nassın âmm lafza bitişik olup olmamasıdır. Şâfiîler ise tahsisi beyân-ı tefsir kapsamında değerlendirmektedir. Beyân-ı tefsirde tahsis edici sözün âmm lafza bitişik olup olmaması şart değildir.[95] Bu duruma misal olarak Bakara 2/183 ayeti ile Bakara 2/184 ayeti gösterilebilir. 183 numaralı ayette mealen *"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç sizden evvelkilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı."* ifadesiyle orucun farziyeti tüm müminlere umum edilmiştir. Ancak ona bitişik olan, hemen peşine gelen 184 numaralı ayetin mealen *"Oruç sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta ya da yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir…"* ifadesiyle hasta ve yolcu kimseler farz olan oruçtan muaf tutulmuştur. Böylece ilk ayette âmm olan *"iman edenler"* lafzının manası ona bitişik olarak gelen ikinci ayetle sınırlandırılarak *"iman edenlerden hasta ve yolcu olmayan kimseler"* manasına tahsis edilmiştir. İkinci ayette tahsis edici (has) bir ifade gelip ilk ayetteki âmm lafzın sınırlarını daraltmasıyla ve bu iki nassın bitişik olmasıyla bu işlem bir *tahsis* olmuştur. Şayet bu iki ayet farklı zamanlarda inzal olsa, aralarında bir süre bulunsa idi o halde bu işlem Hanefîlere göre *nesih* olacaktı.[96]

2. Sünnet'in Kitab'ı Tahsisi: Hanefîlerce asıl olan tahsis edici nass ile tahsis olunan nass arasında kuvvet bakımından eşitlik bulunmasıdır. Sünnet'in Kitab'ı tahsis edip edemeyeceği meselesi de bu asla dayanmaktadır. Kur'ân'ın âmm lafızları kat'î olduğundan dolayı onları tahsis edecek hadislerin de kat'î olması gerekir. Bu sebeple Hanefîler, kat'î olan mütevâtir hadis ve onun gibi kat'î kabul edilen meşhur hadis ile Kitab'ın tahsisini câiz görürler. Âhâd haberle Kitab'ın tahsisini ise câiz görmezler. Zira âhâd haber kat'î değil zannî bir delildir. Ancak Kitab'ın âmm bir lafzı kat'î bir sünnet ile tahsis edilirse Kitab'ın bu nassı kat'iyyetini kaybeder ve artık zannî bir delil olur. Bu

[95] Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 273.
[96] Pala*, Fıkıh Usulü Açısından Beyân,* 110-111.

durumda âhâd haberle aynı kuvvet mertebesine indiği için artık onu âhâd haberle tahsis etmek câiz olur.[97] Cumhûra göre ise âhâd haber ile Kitab'ı tahsis etmek câizdir.[98] Sünnet'in Kitab'ı tahsisine misal: *"Allah size çocuklarınız hakkında erkeğe kadının payının iki misli miras vermenizi emreder…"*[99] ayeti kerimesinde (اولاد) *"çocuklar"* kelimesi âmm olup buna Müslüman olsun gayri müslim olsun tüm çocuklar dahildir. Fakat din ayrılığının mirası engelleyici sebeplerden olduğu *"Müslüman kafire, kafir müslümana mirasçı olamaz"*[100] hadisi ile sabittir. Meşhur hadis olarak rivayet edilen bu hadis Hanefîler cihetinden Kur'ân'ı tahsis kuvvette kabul edildiğinden dolayı ayetteki âmm ifadenin alanı sünnet ile daraltılarak *"aranızda din birliği bulunan çocuklarınız hakkında…"* şekilde tahsis edilmiştir.

3. Sünnet'in Sünnet'i Tahsisi: Sünnet'in Sünnet'i tahsisi hususunda, Sünnet'in Kitab'ı tahsisi bölümünde aktardığımız *"Tahsis edici nass ile tahsis olunan nass arasında kuvvet bakımından eşitlik bulunması"* ilkesi geçerlidir. Bu durumda Hanefîlerce âhâd haber ile mütevâtir haber tahsis edilemez. Meşhur haberle ise mütevâtir haber tahsis edilebilir. Cumhûra göre ise hem mütevatir hem de âhâd haber birbirlerini tahsis edebilirler.[101]

4. Kitab'ın Sünnet'i Tahsisi: Kitab'ın Sünneti tahsisi cumhûra göre câizdir ancak bu hususta ifadeler neredeyse bununla sınırlıdır. Kitab'ın Sünnet'i tahsis ettiğinin misallerini bulmak bile epeyce zordur. Nitekim Suyutî *"(Bu hususta misal) pek nadirdir"* demiş ve bununla yetinmiştir. [102]

1.2.3.3. Şart ile Beyân-ı Tağyir

Şart lügatte *"bir şeyin vucübu değil de varlığı kendisiyle alakalı olan şeydir"*[103] şeklinde tarif edilmiştir. Daha anlaşılabilir bir tarif ile şart *"hükmün sabit olması kendi varlığına bağlı olan şeydir".* Örneğin gündüz olabilmesi için güneşin doğması şarttır.

---

[97] Abdulmecîd Türkmânî, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, Tahlil Yayınları, İstanbul 2020, 61-65.
[98] Pala*, Fıkıh Usulü Açısından Beyân,* 110-111.
[99] Nisa, 4/11.
[100] Tirmizi, 30 Feraiz, 17, No: 2253, İbn Mace, 21 Diyat, 14, No:2645.
[101] Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mirkatu'l-Vusul ilâ ilmi'l-Usûl*, el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1.b. 1092, II, 138-140.
[102] Suyutî, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân I-II*, Daru'l-Fikr, b.y.y., t.y. II, 18.
[103] Pezdevi, *Kenzu'l Vusul*, IV, 291; Ayrıca Bkz. Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân, 113.*

Gündüz hükmünün sabit olabilmesi için *güneşin varlığı* hükmünün de sabit olması gerekmektedir.[104]

Hanefî usûlcülerinden Debusî ve Serahsî şartı *"beyân-ı tağyir değil beyân-ı tebdil"* kabul etmişlerdir. Onların bu fikirlerinin temelini şu düşünce oluşturmaktadır: Şart tahakkuk ettiği zaman kelamın başında zikredilen hüküm tamamen ortadan kalkıp yerine yeni bir hüküm gelmektedir. Burada bir bedeliyyet söz konusu olduğu için *"şart, beyân-ı tebdildir"* demişlerdir.[105] Ancak Hanefî usûlcülerinin genel görüşü –bizim de çalışmamızda esas aldığımız üzere- Pezdevî'nin *"şartın beyân-ı tağyirden kabul edilmesi gerektiği"* görüşüdür.

Nasslarda şart ile kayıtlanan bir hüküm, nass tahakkuk etmedikçe tahakkuk etmeyeceğinden dolayı tağyire uğramıştır. Onu tağyir eden şey ise şart olduğundan dolayı şart beyân-ı tağyir'den kabul edilmiştir.

Örneğin *"...Eğer cünüp iseniz temizlenin..."*[106] ayetinde hüküm bildiren nass *"temizlenin"*dir. Ancak bu hükme *"Eğer cünüp iseniz"* şartı konulmuştur. Eğer şart konulmasa idi mutlak emir fevri ve tekrarı gerektirmediğinden[107] dolayı bir kimseye ömründe bir defa temizlenmesi emri yerine getirmiş olması için yeterli olacaktı. Tıpkı *"Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin"*[108] ayetinde *"salât edin"* emrinin herhangi bir şart ile kayıtlanmamasından dolayı bir Müslümanın ömrünün herhangi bir yerinde sadece bir kere salât etmesinin vacip olması gibi. Ancak burada emir *"Eğer cünüp iseniz"* şartı ile kayıtlandığı için şartın her tahakkukunda emir de tahakkuk eder ve her cünüplük halinde yıkanmak vacip olur. Burada açıkça görüyoruz ki şart, nassta belirlenen hükümde hükmü tebdil etmeden, yani tamamen ortadan kaldırıp yeni bir hüküm getirmeden bir tağyire sebep olmuştur. Bu sebeple beyân-ı tağyirden kabul edilmesi daha isabetlidir.

---

[104] Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 519.
[105] Serahsî, *Usül,* II, 35-36.
[106] Maide, 6/38.
[107] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 105; Ez-Zencanî, Şihabüddin Muhammed b. Ahmed, *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usul*, y.y., Dimeşk, 1962, 40; Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risaleh Nâşirûn, Lübnan-Beyrut 2015, 275-277.
[108] Ahzâb, 33/56.

1.2.3.4. Takyid ile Beyân-ı Tağyir

Takyidden murad nasslarda mutlak[109] olarak zikredilen ifadelerin kayıtlanması (mukayyed[110] kılınması) demektir. [111]

Örneğin hata ile adam öldürme kefaretini zikreden ayette *"...mümin bir köle azadı..."*[112] buyrulmuş, *"köle"* lafzı *"mümin"* olma vasfı ile vasıflandırılarak mukayyed olmuştur. Mümin olmak köleliğin mahiyetini oluşturan bir sıfat değildir. Ancak yemin kefaretinin zikredildiği ayette *"...Yeminin kefareti, ailenize yedirmekte olduğunuzun orta (derece)sinden, on yoksulu doyurmak veya onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir..."*[113] buyrulmuş ve buradaki (عبد) *"köle"* lafzı herhangi bir sıfat ile kayıtlanmayıp mutlak zikredilmiştir.

Mutlak lafızların bir sıfatla kayıtlanarak mukayyed kılınması hükümde sınırlama cihetinden bir değişikliğe yol açtığından dolayı beyân-ı tağyir kabul edilmektedir. Mutlak ve mukayyedin durumu amm ve hass lafızların durumuna ve tahsis yoluyla yapılan beyân-ı tağyir'e benzemektedir. Nitekim Amidî bu hususta şöyle demiştir: *"Âmmı tahsis eden deliller hakkında zikrettiğimiz herşey mutlakın takyidinde de mümkündür. Oradakilerin aynısını burada da uygulayabilirsin."*[114]

Burada zikredilmesinde fayda gördüğümüz bir diğer husus kuvvet derecesi birbirine eşit iki nass olup, bu iki nassta bulunan aynı kelimenin biri mutlak biri mukayyed olduğu zaman nasıl amel edileceğidir. Mukayyed, mutlakı beyân mı edecektir yoksa bir beyân gerçekleşmeyip ikisiyle ayrı hüküm mü verilecektir?

Hanefî usûlcülere göre böyle bir durumda mutlakın mukayyede hamledilebilmesi yani mukayyedin mutlakı beyân-ı tağyir edebilmesi için şart olan şey, iki nassta da

---

[109] Mutlak, "Gayr-ı Muayyen ferdi veya fertleri ifade etmek üzere sevkedilmiş ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış lafızdır."(Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 306.) Başka bir tarif ile mutlak "Hass lafızlardan olup mana ve medlûlü şâyî olup herhangi bir kayıt ile kapsamı sınırlandırılmamış, cüzleri tayin edilmemiş sözcüktür." (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* 404.)

[110] Mukayyed ise "Gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte herhangi bir sıfatla kayıtlandığına dair delil bulunan lafızdır."(Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 307.) Başka bir tarif ile mukayyed "Mahiyetini oluşturmayan bir sıfatla kayıtlı bulunan, böylece şüyûu kısmen tahdît olunan lafızdır." (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* 397.)

[111] Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân, 117.*

[112] Nisâ, 4/92.

[113] Mâide, 5/89.

[114] Amidî, Seyfüddin Ali b. Ebi Ali, *el-İhkam fî Usuli'l-Ahkâm I-III*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1983, III, 2-3.

belirtilen hükmün ve sebebin bir olmasıdır. Hüküm veya sebep hususunda aralarında bir ayrılık olursa mutlak mukayyede hamledilmez. Örneğin zıhar kefaretini emreden ayette (Mücadele, 58/13) (عبد) *"köle"* kelimesi mutlak olarak gelmiştir. Hata ile adam öldürme kefaretini emreden ayette (Nisa, 4/92) (عبد مؤمن) *"mümin bir köle"* şeklinde mukayyed olarak gelmiştir. Her iki ayette hüküm kefaret olmak üzere birdir. Ancak sebep olarak birinin sebebi zıhar birinin sebebi hata ile adam öldürmek olduğu için birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla bu durumda mutlak mukayyede hamledilmez ve iki nass ile iki ayrı hüküm verilir.

Mutlakın mukayyede hamledilmesinin misali ise yenilmesi haram olan kanla ilgili olan şu ayetlerdir. Maide, 5/3'de (الدم)*"kan"* mutlak olarak zikredilmiştir. Ancak yine yenilmesi haram olan kanla ilgili En'am, 6/145'de (دما مسفوحا)*"akan kan"* denilerek mukayyed bir ifade kullanılmıştır. Bu iki nassta da hükümler ve sebepler birdir. Hüküm kanı yemenin haram olması, sebep ise sağlığa zararlı olmasıdır. Dolayısıyla burada mutlak mukayyede hamledilir ve sadece *"akan kan"* haramlık hükmünü kazanır. Karaciğer, dalak ve etin içinde kalan kan akıcı olmadığı için haram kabul edilmez. Şayet mukayyed mutlakı beyân etmese idi bu nevi kanların da yenilmesi haram olacaktı.[115]

1.2.4. Beyân-ı Zarûret (Beyân Vasıtası Olmayan Bir Şeyle Beyân)

Beyân-ı zarûret, diğer beyân türlerinden odak nokta olarak farklıdır. Zira diğer bütün beyân türleri söylenen söz ile ilgilenirken, beyân-ı zarûret söylenmeyen söz veyahut söz söylerken gösterilen hâl ile ilgilenir. Bu cihetle beyân-ı zarûret, esasen beyân vasıtası olmayan bir şey ile yapılan beyândır.[116] Beyân-ı zaruret, mantûk hükmünde olan beyân, halin delaletiyle beyân ve aldanmayı def' zarûreti sebebiyle beyân olmak üzere üçe ayrılmaktadır.

1.2.4.1. Mantûk Hükmünde Olan Beyân

Mantûk hükmünde olan beyân, söylenmemiş bir hususun (meskûtun anh'ın) sanki söylenmiş (mantûk) gibi net anlaşılması durumudur. Bu durumda söylenmemiş bir söz sanki söylenmiş gibi farzedilerek kapalılık beyân edilir. Bu durumun en açık misali

[115] Bkz. Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 308.
[116] Pezdevi, *Usûl*, III, 285; Ayrıca Bkz. Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân, 120.*

"…Ölenin çocuğu varsa, ana-babadan her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yoksa ve sadece ana-babası ona vâris olmuşsa anasının payı üçte birdir"[117] ayetidir. Ayet vefat eden kimsenin ana-babasından başka hiçbir mirasçısı olmadığı durumda ananın payını mirasın üçte biri olarak belirlemiştir. Ancak babanın alacağı pay söylenmemiştir. Ancak biz biliyoruz ki anne üçte bir alıyorsa ve geriye babadan başka mirasta pay sahibi kimse kalmıyorsa, anne hakkını aldıktan sonra geriye kalan üçte ikilik payın babaya ait olması kaçınılmazdır. Ayette babanın payı söylenmediği halde sanki söylenmiş gibi net anlaşılarak *"Acaba babanın payı nedir?"* kapalılığı giderilmiş oldu. İşte bu mantûk hükmünde olan beyân-ı zarûrettir.[118]

1.2.4.2. Halin Delaletiyle Beyân

Halin delaletiyle beyân, Mecelle'nin 68. maddesinde belirtilen *"susan kimseye söz isnat edilmez ancak söze ihtiyaç duyulan durumda susmak bir beyândır"* ifadesi ile açıklanmıştır. Konuşulması gereken yerde susulması o şeye rıza gösterildiğine dair bir söz yerine kaimdir. Örneğin Hz. Peygamber'in şahit olduğu bir söz veya fiil karşısında susması, ona rıza göstermesi anlamında kabul edilerek *"Takrirî Sünnet"* olarak isimlendirilmiştir. Zira gönderiliş amacı insanlara doğru ve yanlış beyân etmek olan Hz. Peygamber'in yanlış bir söz veya davranış karşısında susması mümkün değildir. Diğer bir misal ise ergenliğe ermiş bâkire bir kızın, babasının onun hakkında yaptığı nikâh akdine sessiz kalmasıdır. Bu nikâh akdinin haberi kendisine ulaştığında kız, konuşması gereken bir makamdadır. İtirazı varsa belirtmesi gerekir. Şayet itiraz belirtmez, konuşmaz ise bu rıza gösterdiği anlamına gelir.[119]

1.2.4.3. Aldanmayı Def' Zarûreti Sebebiyle Beyân

Bu tür beyân, üçüncü şahısların haklarını koruma esasına dayanır. Örneğin velisinin satım yaparken gördüğü mümeyyiz çocuğa ses çıkarmaması yaptığı satım hususunda ona izin verdiği anlamına gelir. Eğer velisi mümeyyiz çocuğunu satım yaparken görmemiş olsaydı bu akit mevkuf olacaktı ve geçerlilik kazanabilmesi için velinin izni gerekecekti. Veli izin vermediği takdirde akit batıl olacaktı. Velinin mümeyyiz çocuğunu satım akdi

[117] Nisâ, 4/11.
[118] Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 275.
[119] Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 275-276.

yaparken görüp susması çocuğuna satım yapabilmesi için izin verdiği anlamına gelir. Böylece akdin diğer tarafı olan, alım yapan şahıs, daha sonra veliden zuhur edebilecek *"Ben ona izin vermedim"* şeklinde bir itirazı *"Sen bu akit yapılırken gördün ve bir şey demedin"* diyerek savuşturarak kendisine isabet edecek bir zararı def' edebilir. Burada velinin sessiz kalması, üçüncü şahıs olan, alım yapan kişinin aldanmasını veya zarara uğramasını def' etmesi cihetiyle beyân kabul edilmiştir.[120]

1.2.5. Beyân-ı Tebdîl (Alternatifini Getirmek Suretiyle Beyân)

Hanefî usûlcülerin genel kabul ettikleri görüşe göre beyân-ı tebdil nesihtir. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere Debusî ve Serahsî beyân-ı tebdili nesih değil şarta ta'lik olarak kabul etmektedir.[121] Pezdevî ve ona uyan çoğunluğun görüşü üzere şekillendirdiğimiz taksimimizde şarta ta'liki beyân-ı tağyir'in kısımlarından biri olarak daha önce zikretmiştik.[122]

1.3. CESSÂS ÖZELİNDE BEYÂN ÇEŞİTLERİ

Ebubekr el-Cessâs, Hanefî usûlcülerin en önde gelenlerindendir. Hanefî doktrini içinde beyân bahsini kaleme alan ilk kişi odur. Ancak Cessâs'ın beyân taksimi, mevzuunda ilk olması hasebiyle birçok eksik kısımlar barındırmaktadır. Yine de beyânı ilk zikreden Hanefî usûlcüsü olması, onu kategorize etmesi ve bir takım temelleri oturtması ona ayrı bir değer kazandırmıştır.

Cessâs'ın beyân taksimi şu şekildedir:

1. Başlangıçtaki hükümler,
2. Âmm lafızların tahsisi,
3. Sözün mecâza hamledilmesi,
4. Mücmel'in beyânı,
5. Nesih.[123]

---

[120] Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 276.
[121] Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, II, 35; Debusî, Ebu Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2001, 221; Ayrıca Bkz. Pala, *Fıkıh Usulü Açısından Beyân, 130.*
[122] Şart ile beyân-ı tağyir için bkz. s. 22, beyân-ı tebdil (nesih) için bkz. s. 40.
[123] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 22.

1.3.1. Başlangıçtaki Hükümler

Cessâs'ın beyândan bir kısım olarak kabul ettiği ancak sonraki usûlcülerin terk ettikleri *"Başlangıçtaki hükümler (الأحكام المبتدأة)"* mevzusu Cessâs ile sonraki usûlcüler arasındaki en büyük farklılığı oluşturmaktadır. Cessâs'ın başlangıçtaki hükümler ile kastı herhangi bir açıklamaya tabi tutulmamış, ilk olarak inzal veya varid olduğu haldeki nasstır. O, başlangıçtaki hükümleri beyân olan veya olmayan diye bir taksime tabi tutar. Başlangıçtaki her ayet ve hadis beyân değildir. O bu durumu *"Beyân'a ihtiyaç duyan şeyler"* başlığı altında şu şekilde açıklar: *"Zâhir ve hakikat manasının kullanılması mümkün olan, kendisinde lafzının gerektirdiğince hüküm verilmesini engelleyecek bir karine olmayan hiçbir söz beyân değildir."*[124]

Cessâs'ın bu tarifinden anlaşılan şudur: Kendisinde mecâz ihtimali olan, ibaresinin manası ile hüküm verilmesini engelleyecek bir durum olan her nass beyân edilmeye muhtaçtır. Cessâs'ın beyânın bir kısmı olarak zikrettiği başlangıçtaki hükümlerden kastı budur. Anlaşılmasında veya hüküm verilmesinde herhangi bir sıkıntı yaşanmayan ayetleri ise beyân kabul etmez.

Örneğin Cessâs, İmam Şâfiî'nin beyâna misal olarak verdiği *"Mûsâ ile otuz gece (için) sözleştik ve buna on gece daha ekledik; böylece rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu…"*[125] âyetini beyân kabul etmez. Zira ona göre bu ayetin zâhir ve hakikat manasının kullanılması mümkündür ve ibaresinin gerektirdiğince hüküm verilmesini engelleyecek bir karine de yoktur.

Cessâs, başlangıçtaki hükümlerden beyâna ihtiyaç duyanlara *"Hasat günü onun (mahsulun) hakkını (öşürünü) verin"*[126]ayetini misal göstermiştir. Her ne kadar ayetin manası rahatlıkla anlaşılabiliyor olsa bile, iş amel sahasına döküldüğünde o mahsulün hakkının ne olduğu bilinmediği için ayette itibarî bir kapalılık mevcuttur. Cassâs'ın ibaresi ile durum *"beyâna mukterin (yakın)"* bir kapalılık arz etmekte ve sadece ayet ile hüküm verilmesini engellemektedir. [127] Dolayısıyla bu ayet beyâna ihtiyaç duymaktadır. Bu bilinmezlik, bu kapalılık Hz. Peygamber'in *"Göğün düşürdüğünde (yani yağmur suyu*

[124] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 27.
[125] Araf, 7/142.
[126] En'am, 6/141.
[127] el-Cessâs, *el-Fusul,* II, 27.

ile sulanan arazide) onda bir (öşür miktarı) vardır."[128] hadis-i şerifiyle beyân edilerek açıklığa kavuşturulmuştur.

Cessâs, İmam Şâfiî'nin getirdiği delili eleştirmiş, *"...Kurban edecek hayvan bulamayanlar ise Hac'da üç gün, (memleketlerine) döndüklerinde ise yedi gün oruç tutarlar. Bu toplam on gündür..."*[129] ayetinde herhangi bir beyân olmadığını söylemiştir. Cessâs'a göre bir kelamın beyâna muhtaç olması için hakikat manasının kullanılmasının mümkün olmaması, lafzının gerektirdiğince hüküm verilememesi gerekmektedir. Bu iddiasına delil olması için de *"...Müşrikleri öldürün..."*[130] ayetini, *"...Allah alış-verişi helal kılmıştır..."*[131] ayetini ve *"Anneleriniz size haram kılındı..."*[132] ayetini zikretmiştir. Cessas burada bu ayetlerin lafızlarının gerektirdiği mana ile amel edilemeyeceğini kastetmiştir. Zira, *"...Müşrikleri öldürün..."* emri mutlak mıdır? Yoksa bir takım şartları var mıdır? Alışverişin her türü helal midir? Yoksa ayetin umumunu tahsis eden, helal olmayan alış-veriş çeşitleri de var mıdır? Haram kılınan anneler kimlerdir? Vb. birçok mukadder soru ayetlerin lafzının gerektirdiğince hüküm vermeye engeldir. Dolayısıyla bu ayetler beyâna muhtaçtır. Ancak Cessâs aynı ince düşünceyi İmam Şâfiî'nin delilini incelerken göstermemiştir. Zira İmam Şâfiî'nin beyân olarak zikrettiği *"...Kurban edecek hayvan bulamayanlar ise Hac'da üç gün, (memleketlerine) döndüklerinde ise yedi gün oruç tutarlar. Bu toplam on gündür..."*[133] ayetinde Cessâs herhangi bir beyân olmadığını zikretmesine rağmen -Cessâs'ın beyâna misal olarak zikrettiği ayetlerde olduğu gibi- bu ayetlerde de bir takım mukadder sorular vardır. Ayetteki Hac'dan maksat Hac günleri içinde mi demektir yoksa Hac yapılan bölge içinde mi demektir? Emredilen bu oruçların peş peşe mi tutulması gerekir yoksa ayrı ayrı da tutulabilir mi? Hac'da orucu tutamayacak kadar hasta olanlar onu sonra kaza mı etmelidir yoksa orada iken fidyesini mi vermelidir? Bunlar ve benzeri sorular daha da sıralanabilir. Bu soruların cevaplarını ayetin ibaresinden çıkarmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu ayet de beyâna ihtiyaç duymaktadır.

---

[128] Buhari, Zekat, 45.
[129] Bakara, 2/196.
[130] Tevbe, 9/5.
[131] Bakara, 2/275.
[132] Nisa, 4/23.
[133] Bakara, 2/196.

Diğer taraftan Cessâs'ın, beyânın gerçekleşmesi için *"muhataba izahı"* zikretmesi, beyâna muhtaç olan şeyler için "*lafzın gerektirdiğince hüküm verilmesini engelleyecek bir karine"* şart koşması başlangıçtaki hükümleri sübjektif bir konuma düşürmüştür. Cessâs'ın tarifine göre bir ayet, eğitim, idrak, zekâ, kültür ve kavrayış seviyeleri birbirinden farklı kişilerden bir kısmına göre beyân olurken bir kısmına göre beyân olmayabilir. Ancak bir kanun, bir küllî kaide konulacaksa bunun sübjektif değil objektif olması gerekmektedir. Yani kurala dâhil olan her bir ferdi kuralın sınırları çerçevesinde aynı sonuca çıkarması gerekir. Ne yazık ki Cessâs beyânın bu kısmı için illetin munzabıt olma şartını ihmal etmiştir. Nitekim bu durum Debusî, Serahsî ve Pezdevî gibi sonraki dönem Hanefî usûlcülerinin dikkatini çekmiş olacaktır ki beyân taksimleri içinde başlangıçtaki hükümleri zikretmemişlerdir.

1.3.2. Âmm Lafızların Tahsisi

Cessâs *"el-Fusûl"* isimli eserinin *"Beyânın çeşitleri"* isimli babında yer verdiği beyân taksiminde 2. beyân çeşidi olarak âmm lafızların tahsisine yer vermektedir. O, söz konusu taksiminde bu beyânı *"Açıkça delalet ettiği fertlerin hepsini kapsaması mümkün olan âmm lafzın tahsis edilmesi ve o lafız ile muradın delalet ettiği fertlerin bir kısmı olduğunun beyân edilmesidir"*[134] şeklinde tarif etmiştir. Konu ile ilgili daha fazla bilgi veya örnek zikretmemiştir. Cumhûrun taksiminde âmm lafzın tahsisi *"Tahsis ile Beyân-ı tağyir"* başlığı altında kendine yer bulmuştur.[135]

1.3.3. Sözün Mecâza Hamledilmesi

Cessâs, beyânın 3. çeşidini *"Kelamın hakikat manasından çevrilerek mecâza hamledilmesi, emrin nedbe veya ibahaya hamledilmesi yahut ihbari cümlenin emir veya nehiye hamledilmesi"* şeklinde tarif etmiştir. Konu ile ilgili daha fazla bilgi veya örnek zikretmemiştir. Sözün mecâza hamledilmesi ile ilgili en önemli nokta Cessâs'ın bu taksiminin cumhûrun taksiminde hangi kısma denk geldiği konusudur. Bu sorunun karşılığı olarak *'tam olarak şu bölüme karşılık gelir'* denilemez. Kanaatimizce, sözün

[134] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 22.
[135] Konu ile ilgili daha fazla bilgi için çalışmamızda 1.2.3.2. başlık numarası ile yer alan *"Tahsis ile Beyân-ı tağyir"*isimli başlık altındaki malumatlara başvurulabilir.

mecâza hamledilmesini farklı itibarlar ile cumhûrun taksiminden farklı başlıklar altına sokabiliriz.

Kelamda asıl olan hakikat manasında kullanılmasıdır. Aynı şekilde emirde asıl olan vücub, nehiyde asıl olan ise tahrimdir. Kelamın hakikat manasından çevrilerek mecâz manasında, emirin vücub manasından çevrilerek nedb veya ibaha manasında, nehyin tahrim manasından çevrilerek kerahe manasında kullanılması için bu lafızların asıl kullanımını engelleyecek bir karinenin olması lazımdır. Bu karine ise kimi zaman lafız karinesi, kimi zaman da hal karinesi olabilmektedir. Bizim itibar noktamız karinenin lafız mı yoksa hal mi olduğu ve karinenin durumunun sözün mecâza hamledilmesinin cumhûrun taksiminde karşılık geldiği yeri nasıl etkilediğidir.[136]

Lafız ve hal karineleri değerlendirildiğinde kullanımı daha yaygın olan hal karinesidir. Bu sebeple onu öncelik alarak açıklamamıza başlayalım. Beyânda asıl olan kapalılığı söz ile gidermektir. Yani bizatihi beyân vasıtası olan şey sözdür. Ancak bazı durumlarda söylenmeyen sözler veya halin delalet ettiği manalar da söz makamında kabul edilerek beyân yapılır. Bu beyân türüne beyân-ı zarûret denilir.[137] Bu itibar ile hal karinesi ile mecâza hamledilmiş sözler cumhûrun taksiminde *beyân-ı zarûret* kısmına karşılık gelmektedir.

Örneğin; *"İhramdan çıktığınız zaman avlanın."*[138] mealindeki ayette *"avlanın"* kelimesi Arapça emir sığasıyla nazil olmuştur. Mutlak emrin vücub gerektirmesinden[139] dolayı bu ayetten *"ihramdan çıktıktan sonra avlanmak vaciptir"* hükmü çıkarılması gerekirdi. Ancak fukahânın hiçbirinden böyle bir fetva varid olmamıştır. Bu durum bize fukahânın bu ayeti değerlendirirken ayette lafzen var olmayan bir karineyi, yani bir hal karinesini göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. O hal karinesi de şudur: Hz. Peygamber *"Hac menasikini benden alınız"*[140] buyurmuş ve haccın nasıl yapılacağını ashâbına fiilen göstererek öğretmiştir. Ancak Hz. Peygamberin hac için girdiği ihramdan çıktıktan sonra avlandığına dair hiçbir rivayet yoktur. Onun vacip olan bir emri terketmesi mümkün olmadığına göre buradaki emir sığasıyla maksat vaciplik değil ihrama girmekle

---

[136] Nusrettin Bolelli, *Belâğat Beyân Me'ânî Bedî' İlimleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, 83.
[137] Beyân-ı zarûret bahsi 1.2.4. numaralı başlık altında incelenmiştir. Konunun detayları için ilgili bölüme müracaat edilebilir.
[138] Maide, 5/2.
[139] Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, VIII, 3, 148; İbni Hümam, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid, *Fethu'l-Kadir I-X*, Darul-Fikr, b.y.y, t.y, IX, 155.
[140] Tirmizi, Hac, 14; İbn Mâce, Menasik, 15.

yasaklanmış olan avlanma fiilinin tekrar serbest bırakılması, yani ibahadır. İşte Hz. Peygamber'in emrin mucebini terk etmesi hali, bizlere emrin gerçek manasında kullanılmasının mümkün olmadığını gösteren bir hal karinesidir. Lafız ile değil de hal ile ilk mananın üzerine bir değişiklik yapan bu beyân ancak beyân-ı zarûret olabilir.

Karinenin lafız karinesi olduğu durumlarda ise kelamdaki asıl mana bir lafız sebebiyle değiştirilip yeni bir mana tesis edildiği için bu beyân ancak beyân-ı tağyir olabilir.[141] Örneğin; *"Savaş alanında bir aslan gördüm"* cümlesindeki *"aslan"* kelimesi cümlenin bu haliyle hakikate hamledilmesinde hiçbir engel bulunmayan bir yapıdadır. Mana olarak da akla aykırı bir durum söz konusu değildir. Nitekim tarihte Cezzar Ahmed Paşa gibi bazı şahısların eğittikleri aslanları yanlarında gezdirdikleri ve bunlarla savaşa gittikleri bilinen bir vakıadır. Ancak cümleyi *"Savaş alanında boyu kadar kılıcıyla savaşan bir aslan gördüm"* şeklinde kuracak olursak buradaki *"boyu kadar kılıcıyla savaşan"* ibaresi bu cümleyle murad edilenin gerçek bir aslan olmadığını bilakis cesaretiyle aslana benzetilen bir savaşçı olduğunu ifade eder. Çünkü aslan, tabiatı gereği kılıç tutarak savaşmaya değil dişleri ve pençeleriyle savaşmaya güç yetirebilir. İşte bu ibare bize sözün hakiki manasında değil mecâz manasında kullanıldığını gösteren bir lafız karinesidir. Kelamın hakikati olan aslan hayvanının manasını bir kayıt getirerek *"cesur bir savaşçı"* şeklinde değiştirdiği için, bu misalde Cessâs'ın sözün mecâza hamledilmesi olarak taksim ettiği bu beyân çeşidi cumhûrun taksiminde kendisine *takyid ile yapılan beyân-ı tağyir* başlığı altında yer bulur.

1.3.4. Mücmel'in Beyânı

Beyân denilince akla ilk gelen hususlardan biri olan mücmel lafızların beyânı Cessâs tarafından da göz ardı edilmemiştir. O bu kısmı açıklarken *"Buradaki beyân bir tahsis değil tefsirdir"*[142] demiştir. Nitekim sonraki usûlcüler de mücmelin beyânını *beyân-ı tefsir* bölümünün alt başlıklarından biri şeklinde incelemişlerdir. Cessâs bu konuda şöyle bir örnek zikretmiştir: "…وَاٰتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهٖ…" *"Hasad günü onun (tarladan aldığınız ürünlerin) hakkını verin."*[143] Ayetindeki "حَق" *"hak"* kelimesiyle muradın öşür

[141] Beyân-ı tağyir'in detayları için 1.2.3. numaralı başlığa müracaat edilebilir.
[142] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 22.
[143] En'am, 6/141.

olduğunu Hz. Peygamber beyân etmiştir. Burada bir tahsis veya kelamı hakikatin dışında bir manada kullanma bulunmamaktadır."[144]

1.3.5. Nesih

Cessâs'ın *"el-Fusûl"*'de zikrettiği beyân taksiminde son kısmı nesih oluşturmaktadır. O, neshi *"Bizim vehmimizde ve takdirimizde bâki olacağını sandığımız hükmün müddetinin bittiğinin beyân edilmesidir"*[145] şeklinde tanımlamış ve nesih konusunun öneminden dolayı onu beyân başlığı altında değerlendirmek yerine müstakil bir başlık altında değerlendirmiştir. Biz de burada Cessâs'ın sadece tanım zikrederek geçme usûlünü esas alıyoruz.[146]

1.4. ŞAFİİ MEZHEBİ GENELİNDE BEYÂN ÇEŞİTLERİ

Şâfiî mezhebi içinde beyân bahsini ilk kaleme alan İmam Şâfiî'dir. Şâfiî mezhebinde usûl ve füruun birlikte gelişmesinin bir neticesi olarak beyân bahsine dair en temel tanım ve taksimler İmam Şâfiî tarafından belirlenmiş ve onun belirlediği üslup uzun müddet geçerliliğini korumuştur. Ancak şu kadarı var ki Şâfiî'nin *"er-Risâle"*'sine ilk konu olarak seçtiği, *"el-Ümm"* isimli eserinde de zikretmeyi ihmal etmediği beyân bahsi sonraki dönem usûlcüler tarafından arka plana itilmiştir. Şâfiî usûlcülerin önde gelenlerinden Gazâlî dahi beyân bahsine müstakil bir başlık açmanın gerekli olmadığını, meseleyi mücmel lafızlar başlığı altında kısa ve öz olarak ifade etmenin yeterli olacağını savunmuştur.[147] Diğer taraftan Sem'âni ve Şirazi gibi bir kısım usûlcüler ise beyân bahsini yine mücmel bahsi altında ancak çeşitlerine ayırarak incelemişlerdir.[148]

Şâfiî usûlcülerin Hanefî usûlcülerden farkı, beyânı vazifesi bakımından değil de vasıtası bakımından ele almalarıdır. Nitekim Sem'âni ve Şirazi'nin beyân taksiminde bu yaklaşım açıkça görülmektedir.[149]

---

[144] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 22.
[145] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 22.
[146] Detaylı malumat için "Cessâs Özelinde Neshin Kısımları" isimli bölüme müracaat edilebilir.
[147] Gazâlî, *el-Mustasfa,* I, 699.
[148] Şirazî, *el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh,*117; Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbar, *Kavâtıu'l-Edille fi'l-Usûl I-II,* thk. Muhammed Hasen İsmail, Beyrut Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1997, I, 29.
[149] Şirazî, *el-Luma',*117; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille,* I, 29

İmam Şâfiî beyân bahsini *"el-Ümm"* isimli eserinde üç bölüme ayırmıştır. *"er-Risâle"* isimli eserini yazarken ise beyân bahsini dört bölüme ayırmış ancak konuları müstakil başlıklar altında incelerken Kur'ân'ın mücmel bıraktığı yerlere Sünnet'in beyânı kısmını *"Kitab'ın mücmel bıraktığı yerlere Sünnet'in beyânı"* ve *"Kitab'ın kısmen mücmel bıraktığı yerlere Sünnet'in beyânı"* olarak ikiye ayırmış ve iki ayrı başlık altında incelemiştir. Dolayısıyla beş ayrı bölümde beyân bahsini zikretmiştir. İmam Şâfiî'nin *"el-Ümm"* isimli eserinde zikrettiği ve Şâfiî mezhebinin beyân hususundaki temel görüşlerini oluşturan taksim şu şekildedir[150]:

1. Kur'ân'ın apaçık beyânı,
2. Kur'ân'da mücmel geçen ancak Hz. Peygamberin bunların nasıl yerine getirileceğine dair yaptığı beyân,
3. Kur'ân'ın mücmel bıraktığı yerlerde ictihad yoluyla yapılan beyân.

Sem'âni ve Şirazi'nin beyân taksimi ise şu şekildedir[151]:

1. Sözle Oluşan Beyân: Hz. Peygamber'in söz ile kapalılığı giderdiği beyân türüdür. Örneğin Hz. Peygamber zekâtın nisap miktarı hususundaki kapalılığı gidermek için *"Beş devede bir koyun zekât vardır"*[152] buyurması gibi.
2. Fiille Oluşan Beyân: Hz. Peygamber'in bir fiil vesilesi ile kapalılığı giderdiği beyân türüdür. Örneğin Hz. Peygamber namazın nasıl kılınacağı, haccın nasıl yapılacağı gibi hususlardaki kapalılığı bizzat kendisi o fiili yaparak gidermiştir. Takriri sünnet olarak rivayet edilen nasslar da bu başlık altında kabul edilmektedir.
3. İşaretle Oluşan Beyân: Hz. Peygamber'in el, yüz, göz vb. bir işaret vesilesi ile kapalılığı giderdiği beyân türüdür. Örneğin Hz. Peygamber *"Ay bu kadardır"*[153] buyurmuş ve ayın kaç gün olduğu hususundaki kapalılığı tüm parmaklarını açıp ellerini üç kez göstererek, üçüncüde ise bir parmağını kapatarak göstermiştir.
4. Yazı ile Oluşan Beyân: Hz. Peygamber'in yazdırdığı bir yazı vesilesi ile kapalılığı giderdiği beyân türüdür. Bu beyân türü yazıyı yazan kimseye nispetle

[150] Şâfiî, *el-Ümm I-IX*, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib, Beyrut Daru'l Vefa, 2005, IX, 15.
[151] Şirazî, *el-Luma',*117; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille,* I, 29.
[152] Ebu Davud, Zekat, 5.
[153] Buhâri, Savm, 11, Tirmizi, Savm, 16

sözle oluşan beyân kategorisine dâhil olsa da yazının ulaştığı ve onu okuyan kimselere nispetle yazı ile oluşan beyândır. Örneğin Hz. Peygamberin beden uzuvlarının diyeti, zekâtın oranı gibi çeşitli mevzularda etrafa göndermek üzere yazdırdığı mektuplar gibi.

5. Kıyasla Oluşan Beyân: Bu beyân türünde kapalılığı kaldıran unsur bir kıyastır. Örneğin Hz. Peygamber, faize tabi olan yiyecek maddelerinden sadece dördünü (arpa, buğday, hurma, tuz) zikretmiştir. Bu durumda kıyas o maddelerin dışındaki yiyeceklerin de onların misli olduğuna dolayısıyla aynı hükümde olduklarına delalet eder. Bu dört yiyecek maddesinin dışındaki maddelerde faiz olup olmadığı kapalılığı kıyasla giderilmiştir.
6. Tefsirle Oluşan Beyân: Bu beyân türünde hükümlerdeki kapalılık o hükmün illet veya manası tefsir edilerek giderilir. Örneğin Hz. Peygamber'e yaş hurmanın kuru hurmayla satışı sorulduğunda *"Yaş hurma kuruduğu zaman azalır mı?"* diye sormuş ve *"Evet"* cevabını aldığında bu işi yasaklamıştır.[154]
7. İctihadla Oluşan Beyân: Âlimlerin nasslarda kapalı bırakılmış bir beyânı ve nakledilmemiş bir hükmü asli delillere veya beyâna delalet eden bir işarete dayanarak kapalılığı gidermesidir.

1.5. İMAM ŞAFİÎ ÖZELİNDE BEYÂN ÇEŞİTLERİ

1.5.1. Kur'ân Nassı ile Yapılan Beyân (Beyân-ı Tekid)

Şâfiî'nin beyân taksiminde ilk sırayı Kur'ân nassı ile yapılan beyân almaktadır. Bu beyân türüne Şâfiî usûlcüler tarafından beyân-ı tekid de denilmektedir. Bu beyân türünde zaten açık olan ve tevile kapalı olan manaya daha da açıklık –ziyâde fit-tebyin- getirilir.[155]

İmam Şâfiî bu beyân türüne örnek olarak Temettü' haccıyla ilgili şu ayeti zikretmiştir: *"...(Hac yolculuğu için) emin olduğunuz vakit kim hac günlerine kadar umre ile faydalanmak isterse, kolayına gelen bir kurban kesmek gerekir. Kurban kesmeyen kimse hac günlerinde üç, memleketine döndüğü zaman yedi olmak üzere oruç tutar ki hepsi tam on gündür. Bu söylenenler, ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayanlar*

[154] Buhâri, Buyu', 75, 84; Müslim, Buyu', 57, 66; Ebu Davud, Buyu', 19; Tirmizi, Buyu', 63; İbni Mace, Ticarât, 55.
[155] Şâfiî, *er-Risale,* 14-15, No:73-83.

içindir…"[156] Bu ayette temettu' haccında kurban kesemeyen kimsenin hac günlerinde üç gün, hac günleri dışında da yedi gün oruç tutacağı tevile mahal vermeyecek şekilde ifade edildikten sonra getirilen *"hepsi tam on gündür"* ifadesi zaten açık olan manaya daha da açıklık getirerek onu güçlendirmiştir.[157]

Bir diğer örnek ise *"Musa ile otuz gece sözleştik. Buna on gece daha kattık. Böylece Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceye tamamlandı…"*[158] mealindeki ayettir. Ayette otuz geceye on gece daha ilave edince kırk gece edeceği son derece aşikârdır. Ancak ayetin devamında zikredilen *"kırk geceye tamamlandı"* ifadesi nassa ziyâde bir açıklık getirmiştir.[159]

Zikredilen bu ayete Hanefîler perspektifinden bakıldığında *"Kırk geceye tamamlandı"* ifadesinin beyân-ı takrir olduğunu görmekteyiz. Zira bu ayet onlara göre tevile kapalı değildir. Otuz gece ifadesi Beni İsrail tarafından gündüzü bir gece, geceyi bir gece saymak suretiyle tevil edilmiştir. Tevile veya mecâza ihtimali olan nassın tevil ve mecâz ihtimallerini ortadan kaldıran beyân türü ise ancak beyân-ı takrirdir.

Bu misal vesilesiyle Hanefîlerin beyân-ı takriri ile Şâfiîlerin beyân-ı tekidi şu şekilde analiz edilebilir. Farklı iki mezhep tarafından ifade edilen bu iki beyân türü bir yönü ile birbirlerine benzerken bir yönü ile birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Benzer yönleri, iki beyân türünün de nassta zaten var olan ve görece olarak açık olan -Şâfiîlere göre son derece açıkken Hanefîlere göre kapalılığa az da olsa ihtimali vardır- manayı kuvvetlendirmeleridir ve var olan manayı değiştirmeyip daha sağlam kılmalarıdır. İki beyân türünün birbirinden ayrıldığı nokta ise Şâfiîlerin beyân-ı takririn de beyân edilen delilin zaten hiçbir kapalılığın olmadığını, tevile veya mecâza ihtimali olmadığı ifade edilirken Hanefîlerin beyân-ı takririnde beyân edilen delilin tevile, mecâza, tahsise ihtimali olduğu ifade edilmesidir.

Haddi zatında İmam Şâfiî'nin beyân tasnifinde ilk sırada zikrettiği beyân-ı tekid, Cessas'ın beyân taksiminde zikrettiği *"Başlangıçtaki hükümler"* isimli beyân türüne yakınlık arz etmektedir. Yalnızca Cessâs bu hususta, ayetin mecâza ihtimalini, ibaresiyle hüküm verilebilmesini, muhatabın durumunu, anlayışını, idrak seviyesini nazar-ı itibara

---

[156] Bakara, 2/196.
[157] Şâfiî, *er-Risale,* 14, No:74.
[158] Araf, 2/142.
[159] Şâfiî, *er-Risale,* 14, No:76-78.

almıştır. İmam Şâfiî ise *"tekrarlanmasına, açıklanmasına ihtiyaç duyulmayan delilin ziyâde açıklanması"* diyerek ya muhatabın idrak seviyesini göz ardı etmiştir ya da delilin her idrak seviyesine inebilecek kadar açık olduğunu ifade etmek istemiştir. Sonuç itibariyle Cessâs ve Şâfiî'nin beyân taksimlerinin ilk bölümü birbirlerine yakınlık arz etse de Cessâs değerlendirmeye İmam Şâfiî'den ziyâde unsurlar eklemiştir. Cessas'ın bu beyân türüne dair görüşlerini daha önce zikretmiştik.

1.5.2. Kur'ân'ın Kısmen Mücmel Bıraktığı Yerlerde Sünnetin Yaptığı Beyân

İmam Şâfiî'nin beyân taksiminde ikinci bölümü oluşturan bu beyân türünde Kur'ân nassı murat edilen manayı açık bir şekilde ifade ettiği halde o mana ile amel etme cihetinde mevcut olan bir takım kapalılıklardan ötürü Sünnet bu kapalı kısımları beyân etmiştir. İfade ettiğimiz gibi buradaki kapalılık lafızdan veya manadan kaynaklanmayıp, o mananın amel sahasında işleme koyulmasında ortaya çıkmakta ve bir takım soru işaretlerini getirmektedir.[160]

İmam Şâfiî bu beyân türüne ilişkin şu ayetleri delil olarak göstermiştir. *"Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, başlarınızı meshedip topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice temizlenin (gusül abdesti alın)…"*[161] *"… Cünüp iken de –yolcu olanlar müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın…"*[162]

İmam Şâfiî, Şâri' Teâla'nın bu ayetlerde abdesti açıkladığını ancak istincanın nasıl yapılacağını ve cünüplükten dolayı guslün nasıl yapılacağını açıklamadığını zikretmiştir.[163] Bunun yanı sıra abdest ayetinde yıkanacak uzunlar zikredilmiş ancak bunların kaç defa yıkanacağı ve uzuvların sınırları tam olarak zikredilmemiştir. Her ne kadar kollar için dirseklere kadar, ayaklar için topuklara kadar ifadeleri yer alsa da bu durum belağat âlimleri arasında geçen *"gaye muğayyaya dâhil midir değil midir?"* ikileminden bizi kurtarmamaktadır. Daha açık bir ifade ile dirseklerin başlangıcı kolların son sınırı mıdır yoksa kola dâhil olup yıkanmakla mesul müdür? Aynı şekilde topuklar ayakların son sınırı mıdır yoksa ayaklara dâhil olup yıkanmakla mesul müdür? İlgili

[160] Şâfiî, *er-Risale,* 16-17, No: 84-91.
[161] Maide, 5/6.
[162] Nisa, 4/43.
[163] Şâfiî, *er-Risale,* 16, No:86.

ayetler mana cihetinden ne kadar açık olsalar da görüldüğü üzere iş amel sahasına döküldüğünde bir takım soru işaretleri ortaya çıkmaktadır. Bu gibi örnekler İmam Şâfiî'nin tabiriyle *"Kur'ân'ın kısmen mücmel bıraktığı yerler"*dir. Bu kapalılığı giderecek olan delil ise Hz. Peygamber'in sünnetidir.

Şöyle ki Hz. Peygamber ashâbına istincanın nasıl yapılacağını anlatmış, abdest ve guslün nasıl yapılacağını göstermiştir. Abdesti ashâbına gösterirken dirseklerin ve topukların da yıkanması gerektiğini belirtmiş ve *"O topuklara yazıklar olsun ki ateşte yanacaklar"*[164] buyurarak abdestte çıplak ayağın meshedilmeyip topuklarla birlikte yıkanması gerektiğini tembihlemiştir. Sem'âni ve Şirazi'nin beyân taksimine göre ise Hz. Peygamber'in istincadaki kapalılığı gidermesi söz ile yapılan beyâna, abdest ve gusüldeki kapalılığı gidermesi ise fiil ile yapılan beyâna örnektir.

Bu halde şu itirazın da tahlilini yapmak gerekebilir: *"Kur'ân'da abdestin nasıl alınacağı açıklanmış ancak bazı ufak detayları mücmel bırakılmıştır. Bu durumda abdest kısmen mücmel kabul edilebilir. Ancak Kur'ân'da guslün nasıl alınacağı hiç açıklanmamıştır. Bu durum guslü tamamen mücmel yapmaz mı?"*

Bu sorunun tahlili Kur'ân'ın tamamen mücmel bıraktığı bir örnekle gusül meselesi kıyaslanarak yapılabilir. Kur'ân'da *"Namazı kılın"* manasını ifade etmek için "اقم الصلاة" ibaresi kullanılmıştır. Ancak bu ifadenin o günkü Arapların lügat bilgisi çerçevesindeki manası *"duayı dikin"* demektir. Burada lafızlardan ve aralarındaki bağdan kaynaklanan bir kapalılık mevcuttur. Araplar bu emir ile neyin kastedildiğine dair –Sünnet ile yapılan beyânları dışarıda tuttuğumuzda- olgun bir fikirleri bulunmamaktadır. Fikir serdedeceklerin fikirleri neticesinde ortaya çıkan amel türleri bildiğimiz namazdan çok daha farklı bir surette olacaktır. *"duayı dikin"* manasının ibadetteki en olgun tezahürü ayağa kalkıp dua etmek olacaktır. Hâlbuki namaz, şartları ve rükünleri itibariyle ayakta dua etmekten çok farklı bir ameliyedir. Gusül meselesine gelecek olursak "غسل" kelimesi Arap dilinde *"yıkanmak"* anlamına gelmektedir. Kur'ân'da *"Gusledin"* ibaresini gören bir kimse *"yıkanın"* emri ile muhatap olduğunu kolaylıkla anlar. Ancak bu yıkanmanın şartlarının ne olduğu, hangi uzuvların yıkanması gerektiği gibi tâli bir takım kapalılıklar mevcuttur. İşte tamamen mücmel bırakılan ile kısmen mücmel bırakılanın farkı budur. Tamamen mücmel bırakılanda mücmilin beyânı olmadan olgun hiçbir mana

[164] Buhâri, Vudu', 27, 29; Müslim, Taharet, 25, 28.

anlaşılamazken kısmen mücmel bırakılanda bir mana anlaşılmakta ancak bu manaya tabi olan bir takım ameliyede kapalılıklar bulunmaktadır.

1.5.3. Kur'ân'ın Mücmellerine Sünnetin Yaptığı Beyân

İman Şâfiî, beyân tasnifinde üçüncü sırada bulunan bu beyân türüne misal olarak namazı ve zekâtı emreden ayetleri, hac ve umre ile ilgili ayetleri örnek göstermiş ve Hz. Peygamber'in bunlara ilişkin kapalı hükümleri açıkladığını belirtmek için şunları zikretmiştir: *"Sonra Allah, peygamberin diliyle, farz kıldığı namazları sayısını, vakitlerini, sünnetlerini, zekâtın miktarını ve ne zaman verileceğini, haccın ve umrenin nasıl yapılacağını, bu mükellefiyetlerin hangi durumlarda kalkacağını, hangi durumlarda yerine getirileceğini bildirmiştir."*[165]

İmam Şâfiî Sünnet'in temel vazifesinin Kur'an'ı açıklamak olduğunu ifade etmiştir. Bu hususta Keleş, İmam Şâfiî'nin *"Allah bazı ayetlerini Sünnet'i öne çıkarmak için mücmel bırakmış, Hz. Peygamberi de Sünneti ile bu mücmellerdeki muradını beyân etmek üzere memur kılmıştır"* dediğini zikretmiştir.[166]

Bir örnek verecek olursak; ayetlerde namaz ve zekât emredilmiş fakat nasıl yapılacağı mücmel bırakılmıştır. Örneğin *"Namazı kılın."*[167] ayetinde geçen *"Namaz"* kelimesini ifade eden Arapça *"Salât"* (صلاة) lafzı mücmel olup bu mücmellik Hz. Peygamberin *"Benim namaz kıldığım gibi namaz kılın"*[168] sözü ile beyân edilerek açıklığa kavuşturulmuştur. Salât sözcüğü lügatte *"dua"* anlamında ise de burada onunla kastedilen mananın *"dua"* olmadığı, belli rükünler ve bir takım özel hareketlere sahip hususi bir ibadet olduğu ortaya çıkmıştır. Böylece Hz. Peygamberin söz ve davranışları ile Kur'ân'daki bir mücmellik beyân edilerek açıklığa kavuşturulmuştur.

Son iki başlık altında bahsettiğimiz, İmam Şâfiî'nin iki ayrı bölüm olarak zikrettiği bu beyân türleri Hanefî mezhebindeki *beyân-ı tefsir* ile paralellik göstermektedir. Hanefîler beyân-ı tefsiri mücmel, müşterek ve hafi lafızlardaki kapalılığı gideren beyân türü olarak tarif etmektedirler. İmam Şâfiî'ye göre Kur'ân'da kısmen mücmel bırakılan

---

[165] Şâfiî, *er-Risale*, 18, No:95.
[166] Keleş, Ahmed, "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi", *Eskiyeni Dergisi*, 37 (Kış 2018), 35-56.
[167] Bakara, 2/43.
[168] Buharî, Ezan, 18.

yerlerdeki beyân, Hanefîlerce beyân-ı tefsirin hafi lafızlarda kapalılığı gidermesine, İmam Şâfiî'ye göre Kur'ân'ın mücmel bıraktığı yerlerdeki beyân ise Hanefîlerce beyân-ı tefsirin mücmel lafızlardaki kapalılığı gidermesine yakınlık göstermektedir. Hanefîler açısından ayrı bir kelime türü kabul edilen ve beyân-ı tefsirin üçüncü amel alanı olan müşterek lafızlar ise Şâfiîler tarafından ayrı bir kelime türü değil mücmel lafız kabul edildiği için İmam Şâfiî onu beyân etmek için ayrı bir başlık açmamıştır. Kur'ân'ın mücmel bıraktığı yerlerdeki beyân başlığı ile müşterek lafzın beyânını da murat etmiştir.[169]

1.5.4. Kur'ân'da Olmayan Hükümler Hususunda Sünnetin Yaptığı Beyân

İmam Şâfiî'nin beyân tasnifinde dördüncü sırayı alan bu beyân türünün muhtevası Kur'ân'da bulunmayan ve Hz. Peygamber tarafından teşrii edilen bütün hükümleri kapsamaktadır.[170] İmam Şâfiî bu hükümlerin Kur'ân'ın koymuş olduğu hükümlerden farksız olduğunu dolayısıyla uyulması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.[171]

İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in teşrii yönünü şu şekilde açıklar: "Allah'ın kitabında yer alan farzları, Allah'ın emri olarak kabul eden, O'nun Peygamberinin sünnetini de kabul etmiştir. Çünkü Allah, kullarına Peygamber'e itaati farz kılmış ve onun hükmüne başvurmalarını istemiştir. Kim Peygamber'in hükmünü kabul ederse, Allah'ın emrini kabul etmiş olur. Zira Allah, ona itaati farz kılmıştır. Sebepleri farklı görünse bile, Allah'ın kitabındakileri ve Peygamber'in sünnetini kabul etmek, bunların her ikisinin de Allah'ın emri olduğunu kabul anlamına gelir. Nitekim Allah Teâla, dilediği şekilde çeşitli vasıtalarla helaller ve haramlar koymuş, bazı şeyleri farz kılmış ve bazı davranışlar için de cezalar tayin etmiştir. Buna delil olarak getirdiği ayetler ise şöyledir: *"Allah yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir."*[172], *"Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra senin verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla*

[169] Şöyle ki Sem'ânî kelimedeki icmal sebeplerini kimi zaman kelimenin tek bir manasının olması ancak kastedilen mananın malum olmamasıyla, kimi zaman da kelimenin birden fazla manasının olup hangisinin kastedildiğinin bilinmemesiyle yani kelimenin müşterek olmasıyla açıklamaktadır. (Sem'ânî, *Kavatıu'l-Edille,* I, 263.)
[170] Şâfiî, *el-Ümm,* V, 402; *er-Risale*, 18, No: 96.
[171] Şâfiî, *er-Risale,* 19, No: 102.
[172] Enbiya, 21/23.

kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar."[173] Bu ayet, bir toprak konusunda Zübeyr ile muhakeme olan bir şahıs hakkında nazil olup, Hz. Peygamber bu hususta Zübeyr lehine karar vermiştir. Bu karar, Hz. Peygamber'in sünnetine dâhil olup hakkında Kur'ân nassı bulunmayan bir konu ile ilgilidir.[174]

Kısaca, Allah insanlara hem kendi emrine, hem de Peygamberinin emrine uymalarını farz kıldığını, Peygamberine itaatin kendisine itaat olduğunu bildirmiştir. Sonra da Allah Teâla, Peygamberinin de kendi emrine uymasının farz olduğunu bildirmiştir.[175]

İmam Şâfiî'nin bu beyân türü hakkında verdiği bilgilerde şöyle bir durum dikkatleri çekmektedir. İmam Şâfiî nesih hususunda Kitap ile Sünnet'in birbirini neshetmesini câiz görmemektedir.[176] Nesih hususunda onları müstakil deliller olarak değerlendirmektedir. Ancak beyân mevzusunda Kur'ân ve Sünnet'in her ikisinin de Allah'ın emri olduğunu söyleyerek ikisini aynı makamda konuşlandırmıştır. Nesih hususunda Kur'ân ve Sünnet'i müstakil deliller olarak, beyân mevzusunda ise müşterek deliller olarak kabul etmesi iki görüşü arasında bir çatışma olduğu izlenimini vermektedir. Bu makamda Şâfiî âlimlerinin *"Bize göre nesih, beyânın bölümlerinden biri değildir. Dolayısıyla bu itibar farklılığı arasında bir çatışma yoktur"* deseler de bu cevap akıllardaki soruları izale etmeye yetmemektedir. Zira ilerleyen bölümlerde de göreceğimiz üzere İmam Şâfiî neshi, beyândan bir bölüm kabul etmiştir. Peki; *"Vahiy kaynaklı olması hasebiyle Kur'ân'ın ve Sünnet'in hükümleri aynı makamda mı değerlendirilmelidir?"* Nitekim Hanefîler aynı makamda kabul ederek Sünnetin –mütevatir veya meşhur olmak şartıyla- Kur'ân'ı neshedebileceğini ifade ederler.[177] Ancak İmam Şâfiî bu iki delili aynı makamda kabul etmez. Aynı makamda değillerse ve ikisi de Allah'ın emri ise bu durum Sünnet'i Kur'ân'dan daha zayıf bir teşrii kaynağı kılmaktadır. Zayıf bir teşri kaynağı olan Sünnet, haram kılmak yahut farz kılmak gibi kuvvetli hükümleri teşrii etmeye ne kadar muktedirdir? Kur'ân'ın farz veya haram kıldığı ile Sünnet'in farz veya haram kıldıkları arasında bir fark mevcut mudur? Zira delilin zayıflığı medlûlün zayıflığına sebep

---

[173] Nisa, 4/65
[174] Şâfiî, *er-Risale*, 55, No: 273, 274.
[175] Şâfiî, *er-Risale*, 57, No: 281.
[176] Şâfiî, *er-Risâle,* 65, No: 314; Ayrıca bkz. Cündî, Abdulhalim, *el-İmâmu'ş-Şâfiî Nâsıru's-Sünne Vâdiu'l-Usûl,* Daru'l-Kalem, Kahire 1966, 282; Okuyucu, *Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri*, 1-44; Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî*, 76.
[177] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 345; Türkmânî, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, 61-65.

olmaktadır. Görüldüğü üzere İmam Şâfiî'nin bizi sevk ettiği çelişki içinden çıkılamaz bir hale gelmektedir. Bu hususta Hanefî mezhebinin görüşünün ne kadar isabetli olduğu Şâfiî'nin bu çelişkisi göz önüne alındığında daha da tebarüz etmektedir. Nitekim Şâfiî mezhebinin sonraki âlimleri de bu çelişkiyi farketmiş olacaklar ki İmam Şâfiî'nin *"Kur'ân ile Sünnet birbirini neshedemez"* görüşünü terk etmişlerdir.[178]

1.5.5. İctihad Yoluyla Beyân

İmam Şâfiî'nin beyân taksiminin son kısmını ictihad yoluyla beyân oluşturmaktır. Beyânın bu kısmında İmam Şâfiî, Kur'ân'ın mücmel hükümleri ictihad yoluyla araştırarak beyân etme yoluna gitmiştir.

İmam Şâfiî'nin, bu konuya dair getirdiği misaller şöyledir: *"Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. Nerede olursanız olun, yüzünüzü o yana çevirin..."*[179] Allah Teâla bu ayetle namaz kılacak olanların yüzlerini Mescid-i Haram yönüne çevirmelerini farz kılmıştır. İmam Şâfiî, ayette geçen "شطر" *"şatr"* lafzı için şunları söyler: Arap dilinde bir şeyin şatrı onun yönü anlamına gelir. *"Şunun şatrına yöneldim"* demek, o şeyin kendisine yönelmek anlamına geldiği gibi, onun tarafına yönelmek anlamına da gelir. *"Cihet"* ve *"tilkâ*" lafızları da bu türdendir. Zira bunlar lafız yönüyle her ne kadar farklı olsa da anlamları aynıdır.[180]

Ayrıca bu konuya ilişkin Kur'ân'dan başka deliller de getirir. *"Karanın ve denizin karanlıklarında yolunuzu tayin edesiniz diye sizin için yıldızları vasıta kılan O'dur."*[181], *"(Allah yeryüzünde) bir takım alametler koymuştur. İnsanlar da yıldızlarla yollarını tayin ederler."*[182] İmam Şâfiî, bu ayetlerle Allah Teâlâ'nın kullarına, yarattığı alametler ve o alametleri anlamak için verdiği akılla Mescid-i Haram'a yönelmelerini emrettiğini, kulların bu alametleri terkedip kendi arzularına göre hareket ederek kıbleye yönelemeyeceklerini belirtir.[183]

Bir diğer misali ise şöyledir; *"Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanlarını öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır.*

---

[178] Şirazî, *el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh,*117; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille fi'l-Usûl,* I, 29.
[179] Bakara, 2/150.
[180] Şâfiî, *er-Risale,* 19-20, No. 105, 106; *el-Ümm*, IX, 17.
[181] En'âm, 6/97.
[182] Nahl, 16/16.
[183] Şâfiî, *er-Risale,* 20, No. 114; *el-Ümm,* IX, 17.

(Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder)…"[184] İmam Şâfiî, bu ayetin, ihramlı iken av hayvanını öldüren kimsenin ceza olarak o hayvanın dengi evcil başka bir hayvanı adil iki şahidin ictihatta bulunarak tespit etmesi gerektiğini bildirdiğini belirtir. Yani hüküm, onların, *"misl"* olan şeyi tespitiyle gerçekleşir. Bu tespit yolunu da şu şekilde açıklar: "Zahire göre "denk" (misl) olan hayvan, vücut büyüklüğü bakımından birbirine en yakın olan hayvandır. Hz. Peygamber'in sahabilerinden bu av konusunda fikir beyân edenlerin görüşleri bedence birbirine en yakın olan hayvan olduğunda birleşmiştir. Buna göre, av hayvanlarından öldürülenleri inceleriz, ehli hayvanlardan hangisi onlara vücutça daha çok benziyorsa onu kurban olarak keseriz.[185] Öldürülen av hayvanına bedence denk olan ehli bir hayvanın, kıymet bakımından ona denk olması gerekmez. Burada, kıymetçe de bunların birbirine denk olması gerektiğini söylemek, uzak bir yorumdur. Şümullü olan zahiri mana ise, burada daha uygundur. Av hayvanının dengi hakkında karar verecek olan kişinin yapacağı ictihad da budur. İhramlı iken av hayvanını kasden öldürmeyi nehyeden ayet ile namaz kılarken Mescid-i Haram'a yönelmenin gerekliliğini bildiren ayetin delalet ettiği mana bir yönüyle aynıdır. Zira her iki ayette de ilgili şeylerin tespiti ictihadla olur.[186]

İmam Şâfiî'nin getirdiği bu delillerin ortak özelliği, ictihadın zahire dayalı olarak yapılmasına elverişli olmasıdır. O, bu şekilde ictihatta bulunacak kişinin keyfi yorumlarının önüne geçmeyi amaçlamış olabilir.

Bir kimse namazda kıbleye yönelik delaletleri ve öldürülen av hayvanına denk başka bir hayvanı araştırıp tespit edememesi halinde, namazı dilediği yöne kılar. Öldürdüğü av hayvanına da bedence en yakın olan başka bir hayvanı kurban eder. İmam Şâfiî'nin bu hükmü onun Kitap ve Sünnet'le açık bir biçimde nassın mevcut olmaması halinde, ictihatta bulunacak kişiye geniş bir hareket sahası vermesi yönüyle önemlidir.[187]

---

[184] Maide, 5/95.
[185] Şâfiî, *er-Risale,* 21, No. 118.
[186] Şâfiî, *er-Risale,* 21, No. 119.
[187] Şâfiî, *el-Ümm,* IX, 17.

İKİNCİ BÖLÜM

NESİH

2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVEDE NESİH

(نسخ) fiilinden gelmekte olan nesih kelimesi Arapça bir mastar olup kullanım şekline ve yerine göre birçok farklı mana ihtiva etmektedir. Türkçe'de iki sakin harfin yan yana telaffuzu zor olduğundan dolayı dile kolaylık olmasını için sanki Sin (س) harfi kesreliymiş gibi *"nesih"* şeklinde okunsa da kelimenin aslında bu harf cezm üzeredir ve telaffuzu *"nesh"* şeklindedir. Biz dile kolaylığı cihetinden *"nesih"* şeklindeki telaffuzu esas alacağız. Lügatte nesih kelimesi başlıca *"yok etmek, gidermek, değiştirmek, izâle etmek, nakletmek, bir şeye başkasını halef yapmak, ilgâ ve iptal etmek ve bir şeyin hükmünü ortadan kaldırmak"* manalarına gelmektedir.[188]

Neshin ıstılahî anlamında ise Hanefî usûlcüler ile mütekellimin usûlcüler arasında ihtilaf mevcuttur. Hanefî usûlcülerden Cessâs, neshi *"Nesih, bizim görüşümüze göre bâki olarak görülen hükmün müddetinin bittiğinin beyân edilmesi"*[189] şeklinde tanımlamıştır.[190] Bu tarifte dikkat edilmesi gereken önemli husus nesihle hükmün kaldırıldığının değil müddetinin bittiğinin açıklanmasıdır. Bu tanım İbn Fûrek tarafından da olduğu gibi kabul edilmiştir.[191] Cessâs isabetli olanın yaptığı bu tarif olduğunu ve başka bir tarif yapılmasının yanlış olduğunu belirtmiştir. Sebebini de şöyle açıklamıştır:

---

[188] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 197; Cürcanî, Es-seyyidü'ş-Şerif Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, *Ta'rifâtü Seyyid Şerif*, Matbaatü Ahmed Kamil, İstanbul 1327, 163; Muhammed A'lâ b. Alî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhati'l-Funûn*, Dâru Sâdır, Beyrut t.y., III, 1377; Mevlüt Sarı, *el-Mevarid: Arapça-Türkçe Lugat*, Bahar Yayınları, İstanbul 1980, 1508; Basrî, Ebu'l-Huseyn Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh I-II*, Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1983, I, 364; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed el- Makdîsî, *Ravdatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994, I, 189. Ayrıca Bkz. Has, Şükrü Selim, *Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti,* EÜSBED, S.2, Kayseri 2006/2, 558; Remzi Kaya, "Nesh Terimi ve Muhtevası", *İslami Araştırmalar Dergisi,* Ankara 1987, I, 95.

[189] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 199.

[190] Bu tanımın değerlendirmesi için bkz. Mustafâ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Dirâset'ü-teşrîiyye târîhiyye nakdiyye, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1987, I, 81-84.

[191] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-Usûl (el-Hudûd ve'l-Muvâdaât),* thk. Muhammed es-Suleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, 143.

"Neshin gerçekleştiği ikinci vakitte ilk hükmün de geçerli olması câiz değildir. Çünkü böyle olursa bu bedâ[192] *olur. Bu ise Allah için câiz olmaz."*[193]

Mütekellimin usûlcülerinden Kâdı Bâkıllânî, Ebû İshak Şirazî ve Gazâlî'ye göre, *"nesih zaman bakımından daha sonra olan ve önceki hitapla sabit olmuş hükmün kalktığına delalet eden hitaptır. Şayet bu ikinci hitap olmasaydı hüküm, ilk hitap ile sabit olarak kalacaktı"*[194] şeklindedir. İbn Kudâme'nin nesih tanımı ise şöyledir: *"Nesih, önceki hitapla sabit olmuş hükmün, sonraki hitapla kaldırılmasıdır."*[195] Şâfiî ise *"er-Risâle"* isimli eserinde neshin tanımına yer vermezken hangi delillerin hangi delilleri neshedeceği gibi nesih konusuna dair bahislere eserinde yer vermiştir.[196] Buna rağmen onun neshi, tahsis, takyid ve istisnadan farklı bir manada kullanan ilk usûlcü olduğu rivayet edilmektedir.[197]

Neshin tarafları nâsih ve mensuhtur. Nâsih, zaman olarak daha sonra gelen, yeni hükmü ifade eden ve eski hükmü yürürlükten kaldırıldığını veya süresinin dolduğunu beyân eden delile verilen isimdir. Mensuh ise zaman olarak daha önce gelmiş bulunan,

---

[192] Bedâ lügatte *"zâhir olmak, açık olmak, belirmek, görüşü değişmek (*Sarı, *el-Mevarid*, 78*.) ve önceden olmayan bir görüşün sonradan ortaya çıkması"(*Cürcanî*, Ta'rifâtü Seyyid Şerif*, 29*.)* gibi manalara gelmektedir. Istılahî olarak ise Cessâs bedâ'yı "*Allah'ın önceden bilgisinde olmayan bir şeyi sonradan bilerek değiştirmesidir"* şeklinde tanımlamıştır.(El-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 199; Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, II, 55-57.) Yani bedâ, Allah'ın önceden bilmediği bir şeyin sonradan ortaya çıkması, emrettiği güzel bir şeyin sonradan iyi olmadığını anlayarak yasaklaması veya yasakladığı çirkin bir şeyin sonradan güzel olduğunu anlayarak emretmesi demektir. Yahudilerin nesih anlayışının bir tezahürü olan bedâ Allah'a cehl izafe etmek ve onun çelişkiye düştüğünü ifade etmek olduğundan İslam âlimleri tarafından reddedilmiştir. Ömer Nasuhî Bilmen ise nesih-bedâ ilişkisine dair Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kâmusu'nda şöyle demiştir: *"Nesih haddi zatında Allah Teala'ya nazaran bir hükmün nihayet bulduğunu beyândan ibarettir. O hüküm zaten ilmi ilahide muvakkat bulmuştur, zamanı gelince mükelleflere ilan edilmiş oluyor. Mükelleflere nazaran bir ref' ve tebdilden ibaret olan nesih, Şari'-i Mübin'e nazaran muvakkat bir zamanın nihayet bulduğunu beyândan başka değildir. Artık bundan dolayı neden bedâ, cehil lazım gelsin?"(*Ömer Nasuhî Bilmen*, Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu I-VII*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1970, I, 99.*)*

[193] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 199-200.

[194] Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nîsâbûrî*, Kitabu't-telhîs fî usûli'l-fikh I-III*, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1996, II, 452; Gazâlî, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî*, el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (trc. H. Yunus Apaydın, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi I-II), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, I, 159; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî, *Şerhu'l-lüma' I-II* (thk. Abdülmecit Türkî), Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1988, 119.

[195] İbn Kudâme, I, 190.

[196] Şafiî, *er-Risâle*, 65-73; 143-154.

[197] Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1985, 185; Koca, Ferhat, *"Nesh"*, DİA, İstanbul 2006, XXXII, 582-584; Bakkal, Ali, "İmam Şâfiî'de Nesih Anlayışı", *HÜİFD*, III, Şanlıurfa, 1997, 118.

kendisinden sonra gelen bir hükümle kendi hükmünün yürürlükten kaldırıldığı veya süresinin dolduğu beyân edilen delildir.[198]

Mütekellimin usûlcülerinin nesih tariflerine bakıldığında neshi *"kaldırma/ref"* manasında kabul ettiklerini görmekteyiz. Onların tarifine göre nâsih olan hüküm mensuh olan (eski hükmü) ortadan kaldırmaktadır.[199] Şayet nâsih hüküm inmese idi mensuh olan hüküm devam edecekti. Bunun yanı sıra Ebu İshak İsferâîni gibi neshi *"beyân"* manasında kabul eden mütekellim usûlcüler de vardır.[200]

Mâlikî usûlcülerinden İbn Hâcib ise *"Şer'i bir hükmün başka bir şer'i delil ile kaldırılması"* şeklinde tarifte bulunmuştur.[201]

Tüm bu tarifler incelendiğinde yapılan tüm tariflerin mana itibariyle birbirine yakın olduğu gözlemlenmektedir. Şöyle ki bu tanımların tamamında önceden yürürlükte olan şer'i bir hükümden sonra yeni bir şer'i hükmün geldiği ve bu iki hükmün aynı anda uygulanamayacak vasıfta olduğu, dolayısıyla sonra gelen hüküm sebebiyle artık ilk hükmün uygulanmamaya başlaması hususu ön plana çıkmaktadır.[202]

Neshin müddeti ise Hz. Peygamber'in hayatı ile sınırlıdır. Onun vefatından sonra artık nesih işlemi gerçekleştirilemez.[203]

2.2. HANEFÎ MEZHEBİ GENELİNDE NESHİN KISIMLARI

Nesih konusundaki en temel iki kavram nâsih ve mensuh kavramlarıdır. Neshin kısımlarına geçmeden önce bu kavramların manalarını bilmek gerekir. Nâsih, ilk hükmün geçerlilik müddetinin bittiğini beyân eden, zaman itibariyle sonra gelip ilk hükmü tebdil eden hükme denir. Mensuh ise geçerlilik müddeti sona eren, değiştirilen, üzerinde nesih

---

[198] Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, Mektebetü'l-felâh, Kuveyt 1988, 53.
[199] Bkz. Gürkan, Menderes, *İmam Şafiî Öncesi Nesih Kavramı ve Şafiî'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı*, Uluslararası İmam Şafiîi Sempozyumu, ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Işıkları, 2012, 836-856.
[200] Kârâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısrî, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl I-IX*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, VI, 2522.
[201] İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muhtasar Müntehe's-sûl (su'âl) ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezir Hammâd, Dâru İbn Hazım, Beyrut 2006, 971.
[202] Şakir Erkan, *Kur'ân'da Nesih (*Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1997, 23-24.
[203] Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l- Fıkh*, Müessetü'r-Risaleh Nâşirûn, Lübnan-Beyrut 2012, 196.

işlemi vuku bulan hükme denir. Hanefî mezhebi genelinde neshin kısımları iki başlık altında sınıflandırılmıştır.

Nâsihin Kısımları:

A. Kitab'ın Kitab'ı neshetmesi,
B. Sünnet'in Sünnet'i neshetmesi,
C. Kitab'ın Sünnet'i neshetmesi,
D. Sünnet'in Kitab'ı neshetmesi,

Neshin Kısımları:

A. Hüküm ve tilâvetin birlikte neshedilmesi,
B. Tilâvetin bâki kalıp hükmün neshedilmesi,
C. Hüküm bâki kalıp tilâvetin neshedilmesi,
D. Nassa ziyâde ile yapılan nesih.

2.2.1. Nâsihin Kısımları

Hanefî usûlcüleri hakikatte nâsihin Allah (c.c.) olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü bir hükmü koymak, onun değişeceği zamanı bilmek ve onu değiştirmek ancak onun vasfıdır. Bu yüzden nâsih olacak delilin de Şari' Teâla'ya ait olması yani vahye dayanması gerekmektedir. Bu sebeple Şer'i deliller olan Kitap, Sünnet, icma ve kıyastan sadece Kitap ve Sünnet vahye dayalı zaruri bilgi içerdiğinden dolayı nâsih olma hüviyeti taşımaktadır.[204] İcma ve kıyas ile hükümlerin neshedilmesi ise Hanefîlerin geneli tarafından kabul edilmemiştir. Buna rağmen az miktarda da olsa İcma ve Kıyas ile neshin câiz olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.[205]

Bu itibarla zikretmiş olduğumuz iki delil arasında nâsih ve mensuh olma cihetinden dört şekilde nesih vuku bulabilir:

1- Kitab'ın Kitab'ı neshi,
2- Sünnet'in Sünnet'i neshi,
3- Kitab'ın Sünnet'i neshi,

[204] Serahsî, *Usulu's-Serahsî,* II, 74.
[205] Serahsî, *a.e,* II, 65-66. Ayrıca Bkz. Aslan, Mehmet Selim, "Klasik Dönem Fıkıh Eserlerinde Neshin İmkân ve Vukuu Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 21 Sayı: 72, (Güz 2017), 143-161.

4- Sünnet'in Kitab'ı neshi.

Bu nesih çeşitlerinin ilk iki kısmında tüm müçtehitler fikir birliği içindedir. Ancak farklı iki delilin birbirini neshetmesi olan son iki kısımda âlimler arasında ihtilaf mevcuttur. Hanefî usûlcülerinin geneli bu iki nesih türünü de câiz kabul etmektedir. Ancak Şâfiî ise Kitabın ancak kitapla neshedileceğini, Kitabın sünnetle neshinin câiz olmadığını savunmuştur.[206]

2.2.1.1. Kitab'ın Kitab'ı Neshetmesi

Kitab'ın Kitab'ı, yani Kur'ân'dan bir hükmün Kur'ân'dan başka bir hükmü neshedebilmesinin câiz olduğu hususunda Hanefî usûlcüleri arasında ihtilaf yoktur. [207]

Örneğin; *"Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur"*[208] mealindeki ayette müminlerden yirmi kişinin müşriklerden iki yüz kişiye, yüz kişinin ise bin kişiye galip geleceği yani her bir müminin on müşriği mağlup edeceği bildirilmiş ve müminler sayıca az olmalarından korkarak savaştan geri durmaktan menedilmiştir. Ancak bir sonraki ayette *"Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir"*[209] buyrularak müminler üzerindeki yük hafifletilmiş ve 1'e 10 olan mukatele oranı 1'e 2'ye düşürülmüştür. Örneğimizdeki ikinci ayet bize açıkça ilk ayetle sabit olan hükmün müddetinin dolduğunu ve artık ikinci ayetteki hükmün geçerli olduğunu göstermektedir.

Bir diğer örnek; *"Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir"*[210] mealindeki ayettir. Sahabenin Hz. Peygamber'i gereğinden fazla meşgul ederek

---

[206] Eş-Şâfiî, *er-Risale*, 65.
[207] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 223; Serahsî, *Usulu's-Serahsî,* II, 67; Pezdevi, *Kenzu'l Vusul,* III, 175; Semerkandî, Alaüddin Şemsü'n-Nazar Ebi Bekr b. Muhammed b. Ahmed, *Mizanü'l-Usul*, Diraset yayınevi, Mekke, 1987, II, 1005.
[208] Enfal, 8/65.
[209] Enfal, 8/66.
[210] Mücadele, 58/12.

daraltması üzerine sadaka hükmü bu ayet ile farz kılınmıştır. Ancak daha sonra sahabenin sadece önemli hususlarda Hz. Peygamber'e müracaat etmeyi alışkanlık haline getirmeleri ve Hz. Peygamberin sükûnete kavuşması sonucu *"Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (vermediğiniz takdirde) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapmadınız ve Allah da sizi bağışladı, o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır"*[211] mealindeki ayet indirilerek özel görüşme öncesinde sadaka vermenin artık farz olmadığı belirtilmiş, ilk ayetin hükmünün sona erdiği beyân edilmiştir.

2.2.1.2. Sünnet'in Sünnet'i Neshetmesi

Sünnet'in Sünnet'i neshetmesinin yani bir hadiste yer alan hükmün başka bir hadisteki hüküm ile neshedilmesinin câiz olduğu hususunda Hanefî usûlcüler arasında ihtilaf yoktur. Ancak bir sünnetin diğer bir sünneti neshetmesi için kuvvet cihetinden onunla aynı seviyede veya ondan üst seviyede olmalıdır. Buna göre mütevâtir sünnet ancak mütevâtir sünnetle, meşhur sünnet, meşhur ve mütevâtir sünnetle, âhâd sünnet ise hem âhâd hem mütevâtir hem de meşhur sünnetle neshedilebilir.[212]

Örneğin; Büreyde (r.a.) Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet ediyor: *"Ben sizi kabir ziyaretlerinden men etmiştim. Artık onları ziyaret edebilirsiniz. Çünkü onlar size ahireti hatırlatır."*[213] Bu hadisten İslam'ın ilk yıllarında kabir ziyaretinin meşru olmadığı ve bu hükmün bir sünnet ile sabit olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sonradan varid olan bir sünnet ile ilk sünnetin hükmünün dolduğu ve ilk sünnetle sabit olan hükmün artık geçerli olmayıp yerini ikinci sünnetle gelen hükme bıraktığı görülmektedir.

Bir diğer örnek; Nübeyşe (r.a.) Hz. Peygamberin şöyle dediğini rivayet ediyor: *"Ben sizlerin kurban etinden üç günden fazla yemenizi, birçoğunuza kurban eti ulaşsın diye yasaklamıştım. Şimdi Allah Teâlâ bolluk verdi. Artık yiyin, biriktirin ve tasadduk edin."*[214] İslam'ın ilk yıllarında Müslümanlar arasında fakirlik yaygın olduğu için Hz. Peygamber kurban etini biriktirmeyi yasaklamıştı. Sünnet ile sabit olan bu hüküm

---

[211] Mücadele, 58/13.
[212] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 281-282; Serahsî, *Usulu's-Serahsî,* II, 77; Pezdevi, *Kenzu'l Vusul,* III, 186; Semerkandî, *Mizanü'l-Usul,* II, 1005.
[213] Müslim, Cenâiz, 106; Ebu Davud, Cenâiz, 81; İbni Mace, Cenâiz, 1571; Nesâî, Cenâiz, 100.
[214] Ebu Davud, Edâhi, 10; İbn Mace, Edâhi, 16; Müslim, Edâhi, 28-33.

ilerleyen yıllarda Müslümanların refaha kavuşması sebebiyle zikretmiş olduğumuz hadis ile neshedilmiş oldu.

2.2.1.3. Kitab'ın Sünnet'i Neshetmesi

Hanefî usûlcüleri Kitab'ın Sünnet'i neshedebileceği hususunda ittifak halindedir.[215] Her ne kadar Şâfiî buna karşı çıksa da Cessâs'tan nakledildiğine göre Hanefîlerin selef uleması arasında bu hususta bir ihtilaf yoktur.[216]

Örneğin; İslam'ın ilk yıllarında Ramazan ayının gecelerinde yatsı namazını kılıp yattıktan sonra yemek-içmek ve hanımlara yaklaşmak yasaklanmıştı. Bu yasağa dair Kur'ân'da bir ayet bulunmadığına göre bu yasağın bir sünnet ile sabit olduğu aşikârdır.[217] Zira Bakara Suresi 184. ayet bir sahabenin bu yasağa uyamadığı için Hz. Peygambere dert yanması üzerine nazil olmuştur. İlgili ayette *"Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinize hıyanet etmekte olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah'ın sizin için yazdığını isteyin…"*[218] buyrulmuştur. Böylece evvela Sünnet'le sabit olan yasaklık hükmünün vaktinin dolduğu ve artık yeni hüküm olan helallik hükmünün geçerli olduğu Kitap ile beyân edilmiştir. Dolayısıyla Sünnet'ten bir hüküm Kitap'tan bir hükümle neshedilmiştir.

2.2.1.4. Sünnet'in Kitab'ı Neshetmesi

Hanefî usûlcüleri Sünnet ile Kitab'ın neshedilmesinin câiz olduğu hususunda ittifak halindedir. Ancak nâsih delil olan Sünnet, mensuh delil olan Kitab ile kesin bilgi ifade etmesi cihetinden aynı seviyede olmalıdır. Dolayısıyla kesin bilgi ifade eden mütevâtir sünnet ve Hanefîlerin kesin bilgi ifade ettiğini savunduğu meşhur sünnet ile[219] Kitab'ın neshi câiz görülmektedir. Âhad sünnet ise kesin bilgi ifade etmediğinden dolayı Kitab'ın neshi için başvurulabilecek bir delil değildir.[220]

---

[215] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 321; Serahsî, *Usulu's-Serahsî,* II, 67; Pezdevi, *Kenzu'l Vusul*, III, 176; Semerkandî, *Mizanü'l-Usul*, II, 1005.
[216] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 321.
[217] Buhari, Kitabu's-Savm, 15.
[218] Bakara, 2/187.
[219] Türkmânî, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, 56-59.
[220] Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 287; Türkmânî, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, 61-65.

Örneğin; *"Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, (Allah'tan) sakınanlara bir borç olmak üzere farz kılındı"*[221] mealindeki ayetle ölüm döşeğindeki bir kimsenin mallarını vârislerine vasiyet etmesi farz kılınmıştı. Daha sonra nazil olan miras ayetleri ile terekenin nasıl paylaşılacağı, kimin ne kadar pay alacağı tamamen açıklığa kavuşturulmuşsa da mûrisin vârisine vasiyet edebilmesi hala meşruluğunu korumaktaydı. Ancak Hz. Peygamber Veda Haccı sırasında *"Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, artık vâris olana vasiyetle mal bırakmak yoktur"*[222] buyurarak Kitap'la sabit olan bir hükmün geçerlilik süresinin dolduğunu ve artık yeni bir hükmün geçerli olduğunu Sünnet delili ile bize göstermiştir. Böylece Kitap'la sabit olan bir hüküm Sünnet ile neshedilmiştir.

2.2.2. Neshin Kısımları

Bu bölümde Hanefî usûlcüleri neshi keyfiyet açısından ele almışlardır. Neshin nasıl gerçekleştiğini genel hatları itibariyle dört kısma ayırmışlardır.

2.2.2.1. Hüküm ve Tilâvetin Birlikte Neshedilmesi

Hanefî usûlcülerine göre bir nassın hem tilâvetinin hem de ihtiva ettiği hükmün birlikte neshedilmesi câizdir.[223] Bir nassın hem tilâvetinin hem de hükmünün neshedilmesi, o nassın Allah tarafından unutturulması veya nassı ezberleyenlerden kimse kalmaması ile olabilir.[224] Bu unutturma işlemi hakkında en açık delil *"Biz sana okuyacağız ve sen asla unutmayacaksın. Allah'ın dilediği müstesna"*[225] mealindeki ayettir. Bazı sahabilerin Mekke döneminde iken Ahzab sûresinin Bakara sûresi kadar uzun olduğuna ancak daha sonra bu ayetlerin Allah tarafından unutturulduğuna dair rivayetleri bu neshin örneklerindendir. Söz konusu ayetler hem tilâvetleriyle hem de hükümleriyle birlikte Hz. Peygamber ve sahabilerine unutturularak neshedilmiştir. [226]

---

[221] Bakara, 2/180.
[222] Tirmizî, Vesâyâ, 5; Müsned, IV, 186-187; V, 267.
[223] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 251-253; Serahsî, *Usulu's-Serahsî,* II, 78; Pezdevi, *Kenzu'l Vusul*, III, 188; Semerkandî, *Mizanü'l-Usul*, II, 1008-1009.
[224] Bkz. Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Umer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdulazîz Ganîm, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, I, 215; Talip Özdeş, "*Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım"*, İslami Araştırmalar Dergisi, 2001, XIV/1, 39.
[225] Âlâ, 87/6-7.
[226] Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 289.

Bir başka örnek ise Hz. Aişe (r.anha)'dan rivayet edilen emzirme ayetidir. O, *"Kur'ân'da nazil olan ayetler arasında on emzirmenin mahremiyet sağlayıcı olduğu vardı. Sonra bu hüküm beş emzirme ile neshedildi"*[227] buyurmuştur. Hanefî usûlcüleri on emzirmenin mahremiyet sağladığını ifade eden ayeti hem tilâveti hem hükmü mensuh olarak değerlendirmişlerdir. Hz. Aişe beş emzirmenin mahremiyet sağladığını ifade eden delilin bir ayet olduğunu ve Hz. Peygamber vefat etmeden önce bunun ayet olarak okunduğunu ifade etmiştir.[228] Ancak Hz. Aişe'ye isnat edilen bu hadis âhâd bir hadistir ve âhâd hadis ile Kur'ân neshedilmez.[229] Bu sebeple Hanefî mezhebinde emzirme sayısı on veya beş olarak kabul edilmemiş, emzirme olayının gerçekleşmesi için asğari seviye şart olan tek emzirme ile mahremiyetin sabit olduğu hükmüne varılmıştır. Şâfiî usûlcüler ise mezkûr ayeti tilâveti mensuh hükmü bâki olarak değerlendirmişlerdir. Bu sebeple en az beş kere emzirmek ile mahremiyetin sabit olduğu hükmüne varmışlardır.

2.2.2.2. Tilâvetin Bâki Kalıp Hükmün Neshedilmesi

Hanefî usûlcüleri bir ayetin tilâvetinin bâki kalarak hükmünün neshedilmesinin câiz olduğunu ve hükmünün neshedilmesinin ayetin tilâvetine bir engel teşkil etmeyeceği hususunda ittifak halindedir.[230]

Örneğin; *"Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun"*[231] mealindeki ayetle sabit olan zina eden kadınları eve hapsetme hükmü daha sonra gelen *"Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun…"*[232] ayeti ile neshedilmiş ancak bu neshe rağmen mensuh ayetin tilâveti mushafta yer almaya devam etmiştir.

Bir diğer örnek; *"İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler…"*[233] mealindeki ayettir.

---

[227] Müslim, Rada', 24 (II, 1075); Ebu Dâvud, Nikâh, 1 (III, 406).
[228] Bkz. M. Zeki Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184332), 85.
[229] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 254-266.
[230] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 266-267; Serahsî, *Usulu's-Serahsî,* II, 80-81; Pezdevi, *Kenzu'l Vusul,* III, 189-190; Semerkandî, *Mizanü'l-Usul,* II, 1009.
[231] Nisa, 4/15.
[232] Nur, 24/2.
[233] Bakara, 2/240.

Bu ayetle sabit olan kocası ölen kadının bir yıl evinden çıkmadan iddet beklemesi hükmü *"İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler…"*[234] ayeti ile neshedilmiş ancak ayetin tilâveti bâki kalmıştır.[235]

2.2.2.3. Hükmün Bâki Kalıp Tilâvetin Neshedilmesi

Hanefî usûlcüleri bir ayetin hükmünün bâki kalıp tilâvetinin neshedilebileceği hususunda ittifak halindedir. Bu türden neshin örneği Hz. Ömer (r.a.)'den gelen *"Evli bir erkek ile evli bir kadın zina ettiğinde Allah'tan bir ceza olarak onları recmedin"*[236] rivayetidir. Bu rivayete *"recm ayeti"* denilmektedir. Rivayetin ihtiva ettiği hüküm hususunda hiçbir Hanefî fıkıhçısı arasında ihtilaf olmamıştır. Hüküm olarak sabit olmasına rağmen mushafta yer almamış, tilâveti neshedilmiştir.

Hanefî usûlcüleri her ne kadar bu türden bir neshin câiz olduğunda hemfikir olsa da söz konusu rivayetin bu nesih türünden olup olmadığında muhalefet etmişlerdir. Hanefî usûlcülerinden Semerkandî Hz. Ömer'den gelen bu rivayeti *"hükmü bâki tilâveti mensuh ayet"* kapsamında değerlendirmiştir.[237] Cessâs ise bu rivayetin âhâd haber olduğunu, tilâveti mensuh hükmü bâki bir ayet olmadığını belirtmiştir.[238] Cessâs ve onun görüşünde olanlara göre recm hükmü gayrı metluv vahiy olan Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olmuştur. Hükmünün sabit olması Hz. Peygamber döneminde uygulanmasından ve Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği, Hz. Peygamber'in *"Benden alın! Allah onlar için bir yol açmıştır. Bekâr bekârla zinâ ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün, evli evliyle zinâ ederse yüz değnek ve recm"*[239] hadisinden, tilâvetinin mushafta bulunmaması ise ayet değil hadis olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Hz. *Ömer'in "İnsanlar Ömer Kitaba ziyâdede bulundu diyecek olmasalardı elbette bunu mushafın kenarına yazardım"* sözü onun bu rivayeti Kur'ân'dan bir ayet olarak görmediği şeklinde yorumlanmıştır.[240] Ancak Cessâs'tan sonra gelen usûlcülerden Serahsî ve Pezdevî, Cessâs'ın görüşünü zayıf bulup,

---

[234] Bakara, 2/234.
[235] Bkz. Talip Özdeş, *Kur'ân ve Nesh Problemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, 54.
[236] Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXV, 134; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, VIII, 367 (Hadis No: 16911).
[237] Semerkandî, *Mizanü'l-Usul*, II, 1032.
[238] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 259-261.
[239] Müslim, Kitabu'l-Hudûd, 12; Ebu Davud, Kitabu'l-Hudûd, 23; Tirmizî, Kitâbu'l-Hudûd 8.
[240] Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 289.

recm hükmünün Hz. Ömer'den nakledilen recm ayetinden kaynaklandığını ifade etmişlerdir.[241]

2.2.2.4. Nassa Ziyâde ile Yapılan Nesih

Nassa ziyâdeyle yapılan nesih, bir nassın içerdiği anlama başka bir delile dayanarak onda doğrudan yer almayan bir anlam veya hüküm eklemek anlamında kullanılır.[242] Bu tür neshin özelliği hükmü tamamen kaldırıp başka bir hüküm getirmek yerine hükme ait bir vasfı değiştirmektir. Hanefî usûlcüler bu durumu nesih olarak değerlendirirken diğer mezhepler ise tahsis veya takyid ile yapılan beyân-ı tağyir kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu ayrımın neticesi olarak Hanefî usûlcüleri nâsih olan delilin mensuh kadar kuvvetli olmasını şart koştuklarından dolayı nassa ziyâde ile Kitab'ta yapılacak bir neshin ancak Kitap'la, mütevâtir veya meşhur sünnetle olabileceğini söylemişlerdir. Âhâd sünnetle yapılacak nassa ziyâdeyi ise câiz görmemişlerdir. Diğer mezhepler ise bunu beyân kabul ettiklerinden dolayı âhâd Sünnet ve kıyas gibi zannî deliller ile de yapılabileceği görüşündedir.[243]

Örneğin; *"Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)"*[244] mealindeki abdest ayetinde Şâfiîler *"Ameller niyetlere göredir"*[245] hadisine dayanarak ve teyemmümde niyetin şart olmasına kıyasla abdeste niyetin şart olduğunu söylemişlerdir. Teyemmüm hususunda yaptıkları kıyas şudur; Teyemmüm su hakikaten veya hükmen mevcut olmadığı durumlarda abdeste bedeldir (onun yerini alır). Teyemmümde ise niyet şart koşulmuştur. Hiçbir bedel, aslına aykırı olamayacağı için abdestte de niyet şarttır. Burada Kitap'tan bir hükmün âhâd haber ve kıyas gibi zannî delillerle tahsis edildiğini görmekteyiz. Onlar bu tahsisi beyân olarak değerlendirdikleri için câiz görmüşlerdir. Hanefîlere göre ise abdestte niyetin şart olması Kitab'ın hükmünü nesih olur zira Kitapta, ilgili ayette belirli uzuvların yıkaması ve meshedilmesi emredilirken niyetten hiç söz edilmemiştir. Bu durumda abdestte niyeti şart koşmak nass üzerine bir ziyâde yapmak anlamına gelir. Bu da bir nesihtir ve ancak aynı

---

[241] Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, II, 71; Pezdevi, *Kenzu'l Vusul*, III, 342.
[242] Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 293.
[243] Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 287; Türkmânî, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, 61-65.
[244] Mâide, 5/6.
[245] Buhâri, Bed'ul-vahy, 1; İbn Mâce, Zühd, 26.

güçte veya daha güçlü bir delil ile yapılabilir. Bu yüzden zannî delil olan niyet hadisi ve teyemmüm kıyası Kitab'ın kat'î hükmünü neshetmek için yeterli delil olamaz.

Nassa ziyâde ile yapılan nesih ile tahsis ile yapılan beyân-ı tağyir birbirlerine çok benzemekte ve karıştırılmaktadır. Ancak ikisinin arasını ayıran en önemli husus zamandır. Şöyle ki nâsihin mensuhtan zaman itibariyle sonra gelmesi şarttır. Tahsis ise âmmın hükmünü değiştiren bir beyân olduğu için zaman bakımından ondan sonra gelmesi câiz olmaz. Ona mukterin (bitişik) olarak gelmesi gerekir.[246]

2.3. CESSÂS ÖZELİNDE NESHİN KISIMLARI

Cessâs'ın nesih taksimi genel nesih taksimine yakın olmakla birlikte ondan daha detaylı bir muhteva içermektedir. O, neshi çeşitleri itibariyle dört kısma ayırmıştır[247]:

1. **Nâsihin ağırlığı (zorluğu) cihetinden nesih çeşitleri:**
   A. Hükmün daha hafif veya kendisine denk bir hükümle neshi,
   B. Hükmün daha ağır bir hükümle neshi.
2. **Neshedilen kısım cihetinden nesih çeşitleri:**
   A. Küllî Nesih,
   B. Kısmî Nesih.
3. **Hüküm-tilâvet ilişkisi cihetinden nesih çeşitleri:**
   A. Hüküm ve tilâvetin birlikte neshi,
   B. Tilâvetin bırakılıp hükmün neshi,
   C. Hükmün bırakılıp tilâvetin neshi.
4. **Nâsih-mensûh türü cihetinden nesih çeşitleri:**
   A. Kitab'ın Kitap'la, Sünnet'in Sünnet'le neshi,
   B. Sünnet'in Kitap'la neshi,
   C. Kitab'ın Sünnet'le neshi.

---

[246] Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, II, 29, 73.
[247] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 223; Ayrıca Bkz. Merve Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, 79-130.

2.3.1. Nâsihin Ağırlığı (Zorluğu) Açısından Nesih Çeşitleri

Nâsih-mensuh arasındaki ağırlık-hafiflik muvazenesi Cessâs tarafından itibara alınmış önemli noktalardan biridir. Buradaki ağırlık ile kasıt hükmün mükellefe yüklediği sorumluluk ve külfettir. Örneğin 100 rekât namaz kılmak 2 rekât namaz kılmaktan daha ağırdır. Bu ağırlık kullar açısından bir ağırlıktır. Allah Teâlâ tarafından ise iki hüküm arasında ağırlık-hafiflik şeklinde bir kıyas mümkün değildir. Hükümler arası ağırlık cihetiyle 3 farklı nesih türü meydana gelmiştir.

2.3.1.1. Hükmün Daha Hafif veya Kendisine Denk Bir Hükümle Neshi

Cessâs'ın belirttiğine göre hükmün kendisinden daha hafif bir hükümle veya kendisine denk bir hükümle neshedilmesinin câiz olduğu hususunda ciddi bir ihtilaf yoktur. Bir hüküm hem kendisinden hafif bir hükümle, hem kendisine denk bir hükümle hem de kendisinden ağır bir hükümle neshedilebilir.[248]

2.3.1.2. Hükmün Daha Ağır Bir Hükümle Neshi

Cessâs'ın ifade ettiğine göre bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilip edilemeyeceği ihtilaflı bir konudur. Ancak cumhûrun tercih ettiği görüşe göre bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshi câizdir.[249]

"Allah'ın bir hükmü daha ağır bir hükümle neshedemeyeceği" şeklindeki iddiaya karşı Cessâs birçok aklî ve naklî deliller getirmiştir. Neshe delil olan ayetlerden olan *"Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha hayırlısını veya benzerini getiririz…"*[250] mealindeki ayetin Allah'ın bir hükmü kendisinden daha ağır bir hükümle değiştiremeyeceğine ancak misli olanla veya daha hafif olanla değiştirebileceğine dair delil olarak getirilmesine karşı Cessâs ilgili ayette bir hükmü kendisinden daha ağır bir hükümle değiştiremeyeceğine ancak misli olanla veya daha hafif olanla değiştirebileceğine dair bir delalet bulunmadığını ifade etmiştir. Zira hükmün daha hayırlı olmasının onun hafif veya ağır olmasıyla alakası yoktur. Örneğin namazı, orucu ve haccı eda etmek terk etmekten daha ağırdır. Ancak hiç şüphe yok ki bu ibadetleri

[248] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 223.
[249] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 223.
[250] Bakara, 2/106.

eda etmek terk etmekten çok daha hayırlıdır. Burada görüldüğü üzere kimi zaman hayırlı olan daha ağır olan olabilmektedir.[251] Naklî delili ise *"Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden önceden helâl kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık"*[252] mealindeki ayettir. Cessâs bu ayette Allah'ın hafif olan bir hükmü daha ağır bir hüküm ile neshettiğine işaret etmiştir.[253]

Cessâs'ın getirdiği aklî delillerin başında ise *"maslahat"* ilkesi yer almaktadır. Ona göre Allah Teâlâ ancak maslahatlarımızı gözeterek bizi bir takım ibadetlerle 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 ibadetle mükellef olan kişiler maslahat gereğince bazen öncekinden daha hafif, bazen de daha ağır bir şeyle sorumlu tutulabilirler.[254]

2.3.2. Neshedilen Kısım Açısından Nesih Çeşitleri

Nâsih, mensuhun kimi zaman tamamını yürürlükten kaldırabildiği gibi kimi zaman da sadece bir kısmını yürürlükten kaldırabilir. Hanefî usûlcülerin cumhûru nesih hususunda böyle bir ayrıma gitmemişlerdir. Ancak çalışmamızın *"Neshin kısımları"* başlığı altında görüyoruz ki onların yaptıkları nesih çeşitleri taksiminin ilk üç kısmı hükmün tamamen neshini, son kısım olan nassa ziyâde ile yapılan nesih ise hükmün sadece bir kısmının neshini göstermektedir. Bu şekilde küllî ve kısmî neshe işarette bulunmuşlardır. Cessâs ise bu ayrımı müstakil bir şekilde sınıflandırmış ve *"hükmün tamamının neshi"* ve *"hükmün bir kısmının neshi"* olarak isimlendirmiştir.[255]

2.3.2.1. Hükmün Tamamının Neshi

Cessâs, nâsih hükmün mensuh hükümle cem edilmesinin mümkün olmadığı yerlerde ilk hükmün tamamının neshedilmesinin câiz ve mümkün olduğunu belirtmiş ve şöyle örnek vermiştir; İslam'ın ilk yıllarında Ramazan ayının gecelerinde yatsı namazını

---

[251] el-Cessâs, *el-Fusul,* II, 224.
[252] Nisa, 4/160.
[253] el-Cessâs, *el-Fusul,* II, 224.
[254] el-Cessâs, *el-Fusul,* II, 223-224.
[255] el-Cessâs, *el-Fusul,* II, 273.

kılıp yattıktan sonra yemek-içmek ve hanımlara yaklaşmak yasaklanmıştı.[256] Ancak bu hükümler daha sonra gelen *"Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı…"*[257] ve *"Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin ve için…"*[258] hükümleriyle tamamen neshedilmiştir.[259]

2.3.2.2. Hükmün Bir Kısmının Neshi

Cessâs, hükmün tamamının değil de bir kısmının neshinin söz konusu olduğu durumları *"hükmün bir kısmının neshi"* diye isimlendirmiştir. İçeriğine bakıldığında bu nesih çeşidi Hanefî usûlcülerinin cumhûrunun *"nassa ziyâde ile yapılan nesih"* çeşidine benzerlik göstermektedir. Aralarındaki tek fark isimlendirme ve sınıflandırma farkıdır.[260]

Örneğin; Gece namazı kılmanın vacip oluşu neshedilmiş, ancak fiilleri ve şartlarıyla alakalı bazı hükümler devam etmekte olup gece namazının niteliği, yani ibadet oluşu değişmemiştir. Gece namazının diğer nitelik ve şartları devam etmekle beraber, sadece hükmü değiştirilip önceki vücub hükmü neshedildiği için, bu kısmî bir nesih sayılmaktadır. [261]

Bir diğer örnek ise zina ile ilgili ayetlerde kendini göstermektedir. Şöyle ki *"Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen celde vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin"*[262] mealindeki ayet ile kişinin ister kendi hanımı hakkında olsun isterse yabancı bir kadın hakkında olsun 4 şahit getirmeden yaptığı zina isnadı 80 celde ile cezalandırılıyordu. Ancak daha sonra *"lian"* ayeti olarak bilinen *"Eşlerine zina 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"*[263] mealindeki ayet nazil olmuştur. Bu ayetin bildirdiği hüküm ile kendi hanımlarına zina isnat edenlerin 4 şahit

---

[256] Buhari, Kitabu's-Savm, 15.
[257] Bakara, 2/187.
[258] Bakara, 2/187.
[259] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 273.
[260] Hükmün bir kısmının neshi ile âmmın tahsisi arasında detaylı bilgi için bkz. Zekiyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrâhim Kâfî Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 1990, 365.
[261] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 274.
[262] Nur, 24/4.
[263] Nur, 24/6.

getirmeleri, getiremezlerse celde cezasına çarptırılmaları hükmü neshedilmiş, onun yerine lian yapmaları emredilmiştir. Ancak ilk ayetin sabit kıldığı hüküm kendi hanımından başka bir kadına zina isnat edenler hususunda geçerliliğini korumaktadır. Nâsih olan ikinci ayet mensuh olan ilk ayetin hükmünden *"kişinin kendi hanımı hususunda yaptığı zina isnadını"* çıkartarak hükmün bir kısmını neshetmiştir. [264]

2.3.3. Hüküm-Tilâvet İlişkisi Açısından Nesih Çeşitleri

Cessâs'a göre hüküm-tilâvet ilişkisi cihetinden Kitabın 3 türlü neshi söz konusudur.[265]

2.3.3.1. Hükmün ve Tilâvetin Birlikte Neshi

Cessâs'a göre hükmün ve tilâvetin birlikte neshedilmesi câizdir.[266] Onun beyân ettiğine göre hükmün neshi, o hükmün zıddıyla amel edilmesiyle gerçekleşir. Tilâvetin neshi ise Allah'ın o tilâvet edilen şeyleri Hz. Peygamber'e ve o dönemde yaşayıp onu ezberlemiş olanlara unutturması ile ya da onu mushafta tutmamalarını ve okumamalarını emretmesi ile olur. Ancak bu sadece Hz. Peygamber hayatta iken mümkündür. O vefat ettikten sonra tilâvetin unutturulması gibi bir durum söz konusu değildir. Tilâvet unutulunca ve hükmün zıddıyla amel edilince o hükmü içeren ayetin hem tilâveti hem hükmü neshedilmiş olur. [267]

Tilâvetin, unutturulma şeklinde neshedilebileceğini söyledikten sonra Cessâs unutturma yoluyla neshe dair deliller sunmak üzere *"Hz. Peygamber zamanında bazılarına ezberlemiş oldukları bir sure unutturuldu. Hz. Peygamber'e bunu sordukları zaman onun neshedildiğini söyledi"* ve *"Hz. Peygamber namazda bir sure okudu ama onun bir ayetini okumadı. Bunun üzerine bir adam 'Şu ayeti okumadın' dedi. Hz. Peygamber de 'Neden hatırlatmadın?' dedi. O da 'neshedildi zannettim' dedi"* şeklindeki rivayetleri aktarmıştır. [268]

---

[264] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 274.
[265] Cessâs'ın bu bölümde zikrettiği nesih çeşitleri Hanefî mezhebi cumhûrunun 2.2.2. numaralı *"Neshin Kısımları"* isimli başlık altındaki ilk 3 tür nesih çeşidinin aynısıdır.
[266] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 255.
[267] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 255.
[268] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 256.

"Biz sana okuyacağız ve sen asla unutmayacaksın. Allah'ın dilediği müstesna"[269] mealindeki ayet de unutturma ile neshin mümkün olduğuna dair Cessâs tarafından delil olarak zikredilmiştir.

2.3.3.2. Tilâvetin Bırakılarak Hükmün Neshi

Cessâs, Kitapta lafzen var olduğu halde hükmü ortadan kaldırılmış ayetlerin varlığı hususunda ümmet arasında pek ihtilâf olmadığını ve bunun Kitapta pek çok örneği olduğunu ifade etmiştir.[270] Onun beyân ettiğine göre; *"Kadınlarınızdan fuhuş 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)"*[271] ayetinin hükmü, Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği, Hz. Peygamber'in *"Benden alın! Allah onlar için bir yol açmıştır. Bekâr bekârla zinâ ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün, evli evliyle zinâ ederse yüz değnek ve recm"*[272] hadisiyle neshedilmiştir. Ancak bu ayet, lafzen Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut olup tilâvet edilmektedir.

Başka bir örnekte ise Hz. Peygamberle özel olarak görüşmek için sadaka vermek gerektiğini bildiren *"Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, konuşmanızdan önce bir sadaka verin"*[273] ayetinin hükmü, *"Baş başa konuşmanızdan önce sadaka vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da, sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resulüne itaat edin. Allah bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır"*[274] ayeti ile neshedilmiştir.

2.3.3.3. Hükmün bırakılarak Tilâvetin Neshi

Cessâs'a göre bir ayetin hükmünün bırakılarak tilâvetinin neshedilmesi ihtilaflı bir konudur. Ancak Hanefî mezhebi genel olarak bu durumu câiz görmüşlerdir. O, bu görüşüne delil olarak Abdullah İbn Mesud'un mushafında yemin kefareti orucunda zikredilen *"peş peşe"* kaydını göstermiştir. Bilindiği gibi Hanefî mezhebinde yemin

---

[269] Âlâ, 87/6-7.
[270] el-Cessâs, *el-Fusul,* II, 268-269.
[271] Nisa, 4/15.
[272] Müslim, *Kitabu'l-Hudûd*, 12; Ebu Davud, *Kitabu'l-Hudûd*, 23; Tirmizî, *Kitâbu'l-Hudûd* 8.
[273] Mücadele, 58/12.
[274] Mücadele, 58/13.

kefareti olan üç gün orucun peş peşe tutulması şarttır. Hanefî mezhebinin bu kayda itibar etmesi Cessâs tarafından onların bu kaydı Kur'ân'dan tilâveti neshedilmiş ancak hükmü bırakılmış bir ayet olarak değerlendirmesine imkân sağlanmıştır. Ancak bu kayıt mütevâtir yolla nakledilmediği için bugünkü mushaflar içine eklenmemiştir. Bu sebeple Kur'ân sayılamaz ve namazda tilâveti câiz olmaz. [275]

Hanefî mezhebi içinde İbni Mesud'un bu kaydını *"Hz. Peygamberden duyulmuş ama bize ulaşmamış bir hadis"* veya *"Sahabe kavli"* olarak değerlendirenler de olmuş ancak bu durum kaydın delil olarak kullanılmasına Hanefî usûl sistematiği açısından bir zarar vermemiştir.[276]

Kimi Hanefî usûlcüler tarafından bu tür neshe delil olarak gösterilen, Hz. Ömer'den nakledilen *"Recm ayeti"* rivayeti ise Cessâs tarafından reddedilmiştir. Cessâs bu rivayetin tilâveti mensuh hükmü bâki bir ayet olmadığına dair aklî ve naklî delillerini uzun uzadıya beyân etmiştir. [277]

2.3.4. Nâsih-Mensuh Türü Açısından Nesih Çeşitleri

Cessâs, nâsih-mensuh cihetinden neshi incelerken en önemli kaidelerin *"kat'î bir yolla sabit olan delil ancak kendisi gibi kat'î bir delille neshedilebilir"* ve *"zannî olan bir şeyle kat'î terk edilemez"* olduğunu bildirir. Bu görüş aslında Hanefî usûlcülerinin çoğunluğu tarafından kabul edilen görüştür. Bu iki kaideden şu hükümler doğmaktadır: Aynı tür deliller birbirini neshedebilir. Kur'ân Kur'ân'la, Sünnet de Sünnet'le 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 güçlü olan delillerle neshi câizdir.[278]

---

[275] el-Cessâs, *el-Fusul,* II, 253.
[276] Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, I, 281. Ayrıca Bkz. Muharrem Önder, "Şaz Kıraatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:13, 2009, 186.
[277] Konuya ilişkin detaylı bilgi için bkz. el-Cessâs, *el-Fusul,* II, 259-261.
[278] el-Cessâs, *el-Fusul,* II, 323-324.

2.3.4.1. Kitab'ın Kitap'la, 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 ittifak olduğunu söylemiş, bu konudaki asıl ihtilâfın farklı tür deliller arasında gerçekleştiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu bölüme çok fazla değinmemiş ve müstakil bir başlık altında değerlendirmemiştir.[279]

2.3.4.2. Sünnet'in Kitap'la Neshi

Cessâs, *"...Bu Kitabı sana, her şey için bir beyân edici, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik"*[280] mealindeki ayeti esas alarak, sünnetin de Kur'ân gibi vahye dayalı olmasından hareketle Kitab'ın Sünnet'i neshedebileceğini söylemektedir.[281]

Örneğin; kıblenin değişmesi ile ilgili olarak *"Rasûlullah Medine'ye geldiği zaman on küsur ay Beyt-i Makdîs'e doğru namaz kıldı. Sonra Allah Teâlâ "Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir"*[282] *ayetini indirdi ve bu ayetle Beyt-i Makdîs'e yöneliş neshedildi"*[283] haberi rivayet edilmiştir. İşte bu haberden Hz. Peygamber'in bir uygulamasının Kur'ân ile neshedildiğini anlıyoruz.

Rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamber, velisinin izni olmaksızın Medine'ye gelen kadınları geri göndermek üzere Kureyşlilerle antlaşma yapmıştır. Ancak bu, *"Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin"*[284] ayeti ile neshedilmiştir.

Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise'yi evlat edinmesi *"Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir"*[285] ve *"Onları (evlat edindiklerinizi)*

---

[279] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 324.
[280] Nahl, 16/89.
[281] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 324.
[282] Bakara, 2/150.
[283] Buhari, *Kitâbu'l-İmân*, 30, *Kitâbu's-Salât* 31, *Kitâbu't-Tefsîr*, 12; Müslim, *Kitâbu'l-Mesâcid* 11; Tirmizî, *Kitâbu't-Tefsîr*, 3; Nesâî, *Kitâbu's-Salât*, 22; *Kitâbu'l-Kıble*, 1.
[284] Mümtehine, 91/10.
[285] Ahzab, 33/40.

babalarına nispet ederek çağırın. Allah yanında en doğrusu budur"[286] ayetleriyle neshedilmiştir.

2.3.4.3. Kitab'ın Sünnet'le Neshi

Kitab'ın Sünnet ile neshi usûlcüler arasında ihtilaflı olmakla beraber Hanefî usûlcüleri tarafından kabul edilen görüş âhâd olmayan sünnet ile böyle bir neshin câiz olduğudur. Zira Cessâs, Kerhî'nin Ebu Yusuf'tan, tevâtür yoluyla ve ilmi gerektiren bir şekilde gelen sünnetin Kur'ân'ı neshetmesinin câiz olduğunu rivayet ettiğini söylemektedir.[287] Bu rivayette geçen *"ilmi gerektiren bir şekilde gelen sünnet"* tabirinden kasıt Hanefîlerin meşhur sünnetidir. Böylelikle Cessâs'ın da mütevâtir ve meşhur sünnetle Kitab'ın neshini câiz gördüğü anlaşılmaktadır.

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"*[288] ayetidir. Ona göre bu ayet Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği, Hz. Peygamber'in *"Benden alın! Allah onlar için bir yol açmıştır. Bekar bekarla zinâ ederse yüz celde ve bir yıl sürgün, evli evliyle zinâ ederse yüz celde ve recm"*[289] hadisiyle neshedilmiştir. Böylece evli olsun olmasın zina eden kadınların had cezası önceden hapis ve dille eziyet, zina eden erkeklerin cezası ise sırf dille eziyetken, bu hadisle birlikte evli olan zânînin cezası recme, evli olmayan zânînin cezası ise celde cezasına dönüşerek önceki hüküm neshedilmiştir.[290]

"Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer celde vurun…" mealindeki Nur Suresi'nin 2. âyeti ise sadece bekâr kimselerin zina suçuna verilecek cezayı ifade etmektedir. Ayetin zina eden kimseyi evli-bekar diyerek ayırt etmeksizin mutlak zikretmesine rağmen hem Hz. Peygamber döneminde hem de sonraki dönemdeki recm uygulamaları ve sahabeden bu yönde gelen rivayetler bu ayetin yukarıda zikrettiğimiz

---

[286] Ahzab, 33/5.
[287] el-Cessâs, *el-Fusul*, II, 345.
[288] Nisa, 4/15-16.
[289] Müslim, *Kitabu'l-Hudûd*, 12; Ebu Davud, *Kitabu'l-Hudûd*, 23; Tirmizî, *Kitâbu'l-Hudûd* 8.
[290] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 356.

Nisa Suresi'sinin 15-16. âyetlerini veya Hz. Peygamberden gelen ilgili hadisi neshettiğine değil, ilgili hadisin bir kısmını tekid ettiğine işaret etmektedir. Nitekim bu hadis hususunda İbn Abbas *"Allah'ın açtığı yol -yani bununla kastedilen çözüm- evlilerin zinası için recm, bekarların zinası için yüz celdedir"*[291] buyurmuştur. Yine başka hadislerde sadece evli olan zinakarın recm cezasına çarptılacağı ifade edilmiştir.[292]

2.4. ŞÂFİÎ MEZHEBİ GENELİNDE NESHİN KISIMLARI

Şâfiî usûlcülerin çoğu, kurucu imamlarının aksine, Kur'ân'ın Sünnet'i neshinin aklen câiz, şer'an vaki olduğunu savunmaktadırlar.[293] Aklen câiz oluşuna *"O, hevasından konuşmaz"*[294] ayetini delil göstererek, Sünnet'in de Kitap gibi Allah'tan gelmiş bir vahiy olduğunu, bu açıdan iki vahiyden birinin diğerini nesh etmesinin mümteni' olmadığını savunmaktadırlar. Şâfiî usûlcüler farklı deliller sunarak, İmam Şâfiî'nin Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edemeyeceği görüşünü çürütmeye çalışmışlardır.[295] Şâfiî usûlcülerden Şirazî'ye göre, aynı konumda olduğu halde, Kitab'ın Kitab'ı neshi câiz olduğuna göre, Sünnet'in kendisinden üstün olan Kitap'la neshi evleviyetle câizdir. Onlara göre Kur'ân'la, Sünnet'in nesh edilmesini aklen muhal kılacak bir şey yoktur. [296] Bu duruma şu şekilde misal verilmiştir: İslam'ın ilk yıllarında Ramazan ayının gecelerinde yatsı namazını kılıp yattıktan sonra yemek-içmek ve hanımlara yaklaşmak yasaklanmıştı. Bu

[291] Buharî, Tefsir, 4.

[292] Bkz. Buharî, Diyât, 6; Müslim, Kasâme, 25-26, el-Muvatta', Hudûd, 9-10. Cessâs'ın nesih teorisi hakkında daha detaylı malumat için bkz. Merve Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

[293] Yetkin, Hacer, *Klasik Döneme Kadar Fıkıh Usulünde Kur'ân ve Sünnetin Birbirini Neshi Tartışması*, Usûl İslam Araştırmaları, 28(2017), 183-211; Ayrıca Bkz. Melchert, *Christopher, IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebu Ubeyd, Muhasibi ve İbn Kuteybe,* terc. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1), 201-222.

[294] Necm, 53/3.

[295] Bu hususta Razî ve Âmidî'nin görüşleri için bkz. Nasi Aslan, *Eş'arî Usulcülerinin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye Yönelttiği Eleştiriler –Râzî ve Âmidî Örneği-*, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:36, Ekim-2020, 1-15.

[296] Burton, İslam hukuk düşüncesinde nesih düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine yazdığı kitapta, nesih teorileri tekâmül ederken müslümanların Kur'an, Sünnet ve mevcut ahkâm arasında söz konusu olan zâhirî uyumsuzlukları çözmekle meşgul olduklarını ve nihayetinde Sünnet'in de vahiy kapsamında görülmesiyle problemin çözüldüğünü belirtir. Burton, Kur'an-Sünnet arasında çapraz neshin kabul edilişini, ehl-i hadisin Sünnet'in hücciyeti hususunda elde ettiği zaferin kaçınılmaz neticesi olarak görür (Burton, John, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh, Edinburgh University, 1990, 4-8.). Bu değerlendirmeye o dönemde cılız da olsa varlık bulan ve sadece Kur'an'da yer alan hükümleri dikkate alan yaklaşımı göz önünde bulundurarak hak vermek mümkün olsa da Hanefîler'in başını çektiği ehl-i re'y kesimleri karşısında isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Hanefîler de Sünnet'in hücciyetini en az diğer çevreler kadar kabul ediyor ve bir takım kıstaslar dahilinde rivayetleri delil olarak kabul ediyorlardı. (Okuyucu, Nail, "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", *İslam Araştırmaları Dergisi,* 43 (2020), 1-44.

yasağa dair Kur'ân'da bir ayet bulunmadığına göre bu yasağın bir sünnet ile sabit olduğu aşikârdır.[297] Zira Bakara Suresi 184. âyet bir sahabenin bu yasağa uyamadığı için Hz. Peygambere dert yanması üzerine nazil olmuştur. İlgili ayette *"Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinize hıyanet etmekte olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah'ın sizin için yazdığını isteyin…"*[298] buyrulmuştur. Böylece Sünnet'ten bir hüküm Kitap'tan bir hükümle neshedilmiştir.

Cüveynî ve Gazâlî de Kur'ân'ın Sünnet'le neshi konusunda İmam Şâfiî'den farklı görüş beyân etmiştir.[299] Cüveynî mutlak anlamda yani Sünnet'in âhâd veya mütevâtir olmasına bakmaksızın Kur'ân'ı neshedebileceğine hükmederken, Gazâlî, âhâd ve mütevâtir sünnet arasında ayrım yaparak, mütevâtir olanın Kur'ân'ı neshedeceğini benimsemiştir.[300] Bu görüşüyle Gazâlî, Hanefî mezhebine yakın bir görüş belirtmiştir.

Şâfiî mezhebi genelinde nesih "Nâsih-Mensuh Türü Cihetinden" ve "Nâsihin ağırlığı (zorluğu) Cihetinden" olmak üzere iki kısımda incelenmiştir.

1. **Nâsihin ağırlığı (zorluğu) cihetinden nesih çeşitleri:**
   A. Hükmün kendisine denk bir hükümle neshi,
   B. Hükmün daha hafif bir hükümle neshi,
   C. Hükmün daha ağır bir hükümle neshi,
   D. İki emirden birini ihtiyar hakkını, tek emirle sınırlandırarak oluşan nesih,
   E. Vücubun ibaha ile ibahanın vücub ile neshi,
2. **Nâsih-mensûh türü cihetinden nesih çeşitleri:**
   A. Kitab'ın Kitap'la neshi,
   B. Sünnet'in Sünnet'le neshi,
   C. Sünnet'in Kitap'la neshi,
   D. Kitab'ın Sünnet'le neshi.

---

[297] Buhari, *Kitabu's-Savm*, 15.
[298] Bakara, 2/187.
[299] İmam Şâfiî'nin nesih görüşü için çalışmamızın 2.5. numaralı başlığına müracaat edilebilir.
[300] Cüveynî, *et-Telhis*, II, 514; Gazâlî, *el-Mustasfa*, II, 382.

2.4.1. Nâsih-Mensuh Türü Cihetinden Nesih Çeşitleri

2.4.1.1. Kitab'ın Kitab'ı Neshetmesi

Şâfiî mezhebine göre bu tür bir nesih ittifakla câizdir.[301] Buna ilişkin getirilen deliller hemen hemen aynı olmakla birlikte o delillerden çıkarılan hükümler İmam Şâfiî ile mezhebin cumhûru arasında farklılık gösterebilmektedir. Şöyle ki; *"Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman (öldükten sonra) bize kavuşmayı beklemeyenler: Ya bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben bana vahyolunandan başkasına uymam…."*[302] Bu ayetle Allah Teala, Hz. Peygamber'in kendisine vahyolunana uymasını emretmiş ve onun kendiliğinden ayetleri değiştiremeyeceğini bildirmiştir. İmam Şâfiî'ye göre bu ayet Kitab'ın ancak Kitap'la neshedileceğine bir delil teşkil etmektedir. Mezhebin cumhûru ise bu delilin Kitab'ın Kitap'la neshinin mümkün olduğuna ancak Kitap'tan başkasıyla (Sünnet'le) neshine dair ise bir kısıtlama barındırmadığına delalet ettiğini söylemektedir.[303]

Kitab'ın Kitab'ı neshinin câiz olduğuna delalet eden bir diğer delil ise "*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz…."*[304] mealindeki ayettir.

2.4.1.2. Sünnet'in Sünnet'i Neshetmesi

Bu nesih türü temelde müctehidler tarafından kabul edilmektedir. Ancak sünnetin türü noktasında bir ihtilaf mevcuttur.[305] İmam Şâfiî'ye göre bir sünnet ancak benzer (misli) bir sünnet ile neshedilebilir. Onun, mütevâtir sünneti kesin bilgi ifade etmekte Kitapla denk kabul etmesi, bu sünnetin âhâd olandan üstün olduğunu, dolayısıyla misli olmadığını göstermektedir. Bu nedenle de o mütevâir sünnetin âhâd sünneti neshedebileceğini ancak âhâd sünnetin mütevâtir sünneti neshedemeyeceğini

---

[301] Şevkânî, Muhammed b. Ali*, İrşadu'l-Fuhul I-II,* thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sâdî, Beyrut Daru'l-Fazıla, 2000. II, 809.
[302] Yunus, 10/15.
[303] Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma,* I, 499; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul,* II, 811.
[304] Bakara, 2/106.
[305] Şevkânî*, İrşâdu'l-Fuhul,* II, 811.

benimsemiştir.[306] Şirazî ve Sem'ânî, nesih teorisi hususunda kural olarak belirledikleri nâsih ile mensuhun kesin bilgi ifade etme cihetinden birbirine denk veya nâsihin mensuhtan bir üst mertebede olmasının gerekliliğini bu mevzuda da uygularlar.[307] Onlara göre, mütevâtir sünnet, hem mütevâtiri hem de âhâdı, âhâd sünnet ise sadece âhâdı neshedebilmektedir. Cüveynî ve Gazâlî, sünnetin âhâd veya mütevâtir olmasına bakmaksızın birbirlerini neshedebileceği görüşündedirler. Gazâlî, mütevâtir sünnetin, âhâd sünnet ile neshinin, sem'an vuku bulduğu, akıl cihetiyle de câiz olduğu kanaatindedir.[308]

2.4.1.3. Kitab'ın Sünnet'i Neshetmesi

İmam Şâfiî dışındaki diğer Şâfiî usûlcüler Kitab'ın Sünnet'i neshetmesinin câiz ve vâki olduğunu ifade etmişlerdir. [309]

Şâfiî usûlcülerin, sünnetin Kur'ân'la neshine dair getirdikleri bazı deliller şunlardır; Beyt-i Makdis'e yönelme sünnetle sabitken, sünnetin bu hükmü; *"...İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kıbleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir..."*[310] ayetiyle neshe uğramıştır. Aşura orucunun tutulması sünnetle vacip kılındıktan sonra[311], Ramazan orucuyla neshe uğradı: *"...Öyle ise sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun..."*[312] Hz. Peygamber, Hudeybiye senesinde müşriklerle anlaşma yaptı. Anlaşmada koşulan şartlar arasında Mekke'den kaçıp Medine'ye sığınan kadınların Mekke yönetimine geri iade edilmesi de bulunuyordu. Hz. Peygamber onları iade etmeyi kabul etmişti. Ancak Allah-u Teala anlaşmanın bu maddesini *"...Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kafirlere geri göndermeyin..."*[313] ayetiyle neshetti.[314]

---

[306] Şâfiî, *er*-Risale, 128, No. 326; 248, No. 1260.
[307] Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille*, I, 456.
[308] Gazâlî, *el-Mustasfa*, I, 374.
[309] Yetkin, Hacer, *Klasik Döneme Kadar Fıkıh Usulünde Kur'ân ve Sünnetin Birbirini Neshi Tartışması*, Usûl İslam Araştırmaları, 28(2017), 183-211; Ayrıca Bkz. Melchert, Christopher, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebu Ubeyd, Muhasibi ve İbn Kuteybe", terc. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1), ss. 201-222.
[310] Bakara, 2/144.
[311] Buhari, *Kitab-u Tefsiri'l Kur'an*, 24.
[312] Bakara, 2/185.
[313] Mümtehine, 60/10.
[314] Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille*, I, 456.

2.4.1.4. Sünnet'in Kitab'ı Neshetmesi

Şâfiî usûlcülerin çoğunluğuna göre Sünnet'in Kitab'ı neshetmesi câizdir. Ancak nâsih olan Sünnet'in mütevâtir sünnet olması gerekmektedir.[315]

Neshin bu türünde Şirazî ve Sem'âni'nin görüşleri dikkat çekicidir. Zira onlar Kitab'ın Sünnet'i neshini câiz görürken Sünnet'in Kitab'ı neshini câiz görmemektedirler. Bu iddialarını ispatlamak için getirdikleri deliller İmam Şâfiî ile benzerlik göstermektedir. Ancak İmam Şâfiî'nin delillerin aynı cinsten olma fikrine karşı çıkmışlar, bunun yerine delillerin kuvvet hiyerarşisini uygulamaya koymuşlardır. Nasıl ki Sünnet'in Sünnet'i neshi hususunda nâsih olan delilin daha kuvvetli olmasını şart koşmuşlarsa, Sünnet'in Kitab'ı neshi hususunda da nâsih delil olan sünnet'in daha kuvvetli olması gerektiğini ileri sürmüşler, dolayısıyla Sünnet Kitab'tan daha kuvvetli olamayacağı sonucuna vararak böyle bir neshin câiz olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre mütevâtir sünnet dahi Kitab'ı neshetmek için yeterli değildir.[316] Bu görüşlerinin ispatı için de şu delilleri getirirler: *"Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir."*[317] Ayetin *"Mutlaka daha iyisini veya benzerini (mislini) getiririz."* kısmı *"mutlak olarak daha hayırlısını getiririz"* manasına gelmektedir. Bu da Allah'ın vahyi arasında, ancak Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshi durumuyla mümkündür. Kur'ân'ın Sünnet'le neshi durumunda mutlak anlamda bu hayır mevcut değildir. Ancak Sünnet'in sevap yönüyle veya yarar yönüyle Kur'ân'dan daha hayırlı olma ihtimali dahi, Sünnet'in Kur'ân'dan mutlak anlamda daha hayırlı olduğunu göstermez. *"Benzerini (mislini) getiririz"* sözünde mislinden kasıt her yönüyle benzeyen demektir. Sünnet, Kur'ân'ın gerek tilâvet yönüyle elde edilen sevabına gerekse nazmıyla Hz. Peygamber'in doğruluğuna delalet etmede bu anlamda misli değildir. [318]

Cüveynî, Gazâlî ve İbn Süreyc, Kur'ân'ın Sünnet'le neshi konusunda diğer iki müçtehit ve İmam Şâfiî'den farklı görüş beyân etmiştir. Cüveynî mutlak anlamda yani Sünnet'in âhâd veya mütevâtir olmasına bakmaksızın Kur'ân'ı neshedebileceğine

---

[315] Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul,* II, 811; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma,* I, 499; Ayrıca Bkz Abdülhamit Sağır, *Kelamcı Fıkıh Usulcülerinin Nesih Anlayışı,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007, 46-84.
[316] Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul,* II, 812.
[317] Bakara, 2/106.
[318] Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille,* I, 453.

hükmederken, Gazâlî âhâd ve mütevâtir sünnet arasında ayrım yaparak, mütevâtir olanın Kur'ân'ı neshedeceğini benimsemiştir.[319] İbn Süreyc ise mütevâtir sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini ancak böyle bir neshin şerân vâki olmadığını savunur. Ona göre Sünnet'in Kur'ân'ı neshini engelleyecek şer'i bir delil söz konusu değildir.[320]

Cüveynî ve Gazâlî Sünnet'in Kitab'ı neshine karşı çıkanların getirdiği delilleri de eleştirmişlerdir. Onlara göre bu tür bir nesih aklen câizdir. Zira delil ister Kitab olsun ister Sünnet olsun Allah katındandır. Başta İmam Şâfiî olmak üzere bu tür neshe karşı çıkanların getirmiş oldukları ilk delil olan *"Bizimle karşılaşacaklarını hesaba katmayanlar; "Sen bize bundan başka bir Kur'ân getir ya da onu değiştir" derler. De ki; benim onu kendiliğimden değiştirme yetkim yok. Ben sadece bana vahyolunana uyarım."*[321] ayetine şu cevabı vermişlerdir: Hz. Peygamber'in kendiliğinden neshedemeyeceği ancak Kur'ân nazmında olmayan bir vahiyle neshedebileceği hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hakikatte nâsih olan Hz. Peygamber'in lisanı üzere olan Allah'tır. Zira Allah'ın biri Kur'ân olan diğeri Kur'ân olmayan iki kelamı yoktur. İkisi de Allah'ın kelamı olup aralarındaki fark ibarelerdedir. Allah bazen kelamını tilâvetini emrettiği manzum bir lafızla gösterir ve o Kur'ân olarak isimlendirilir. Bazen de tilâveti emredilmeyen bir lafızla gösterir ve bu da Sünnet olarak isimlendirilir. Âyette, Hz. Peygamber'den Kur'ân'a benzer başka bir Kur'ân talep edilmiştir. Hz. Peygamber de kendiliğinden buna güç yetiremeyeceğini söylemiştir. Ayet bu durumu beyân etmektedir.[322]

Cüveynî ve Gazâlî, *"Biz bir ayeti nesheder veya onu unuttururs*ak mutlaka daha *iyisini veya benzerini getiririz"*[323] ayetini de gerekçe göstererek, Sünnet'in, ayetin ne dengi ne de ondan üstün olduğunu zikrederek bu tür neshe karşı çıkanlara da cevap verirler. Cüveynî, ayetteki neshin oluşumunun, Kur'ân'ın lafzında değil de hükümlerinde câri olduğunu belirtir. Ona göre sanki Allah Teala bu ayette *"Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırırsak, mükelleflere sevap veya uygunluk cihetiyle mislini yahut daha*

---

[319] Cüveynî, *et-Telhis*, II, 514; Gazâlî, *el-Mustasfa,* II, 382.
[320] Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 514-15; Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, nşr. M. Hasan Heyto, Dârü'l-fikr, Dımaşk, 1983. 264; Âmidî, el-İhkâm, III, 153; Ayrıca bkz. Okuyucu, "Shâfi'î Usûl Thought in Late Third-Century Ah: Edition, Translation, and Interpretation of Chapters on Usûl al-Fiqh in al-Wadâ'ı' by Ibn Surayj", *Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, 7/1 (2016): 87-133.
[321] Yunus, 10/15.
[322] Cüveynî, *et-Telhis*, II, 514; Gazâlî, *el-Mustasfa,* II, 382.
[323] Bakara, 2/106.

hayırlısını indiririz." buyurmuştur.[324] Gazâlî, Kur'ân'ın bir kısmının diğer bir kısmından daha hayırlı olduğu yönünde bir sınıflandırmaya gidilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre ayette kastedilen mananın, bu amelden daha hayırlı bir amelin getirilmesidir. Bir amel de ya daha kolay olduğu için veya daha çok sevap olduğu için hayırlı olabilir.[325]

2.4.2. Nâsihin Ağırlığı (Zorluğu) Cihetinden Nesih Çeşitleri

2.4.2.1. Hükmün Kendisine Denk Bir Hükümle Neshedilmesi

Şâfiî mezhebine göre bir hükmün ağırlık cihetinden kendine denk bir hüküm ile neshi câizdir. Kıblenin Beyti Makdis'den Kâbe'ye çevrilmesi[326] bu türden bir neshe örnektir. Kıblenin Beyti Makdis veya Kâbe olması ağırlık cihetinden birbirine denk hükümlerdir.

2.4.2.2. Hükmün Kendisinden Daha Hafif Bir Hükümle Neshedilmesi

Şâfiî usûlcüleri arasında hükmün kendisinden daha hafif bir hükümle neshedilebileceği hususunda bir ihtilaf vârid olmamıştır. Önceden bir yıl olan[327] kocası vefat eden kadının nafaka hakkının 4 ay 10 gün[328] ile neshedilmesi bu nesih türüne bir örnektir.

2.4.2.3. Hükmün Kendisinden Daha Ağır Bir Hükümle Neshedilmesi

Bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilip edilemeyeceği usûlcüler arasında ihtilaflı olmakla beraber Şâfiî mezhebinin cumhûruna göre böyle bir nesih câiz ve vâkidir. Sem'ânî de bu tür neshin câiz olduğunu belirtmiş ve aklî ve şer'î olmak üzere deliller ortaya koymuştur. Sem'ânî'ye göre insanlar mükellef olma hususunda iki kısma ayrılmışlardır: Bir kısım insanlar Allah'ın dilemesine bağlı olarak hafif olan hükmün ağırla, ağır olan hükmün hafifle neshini kabul ederler. Bir kısım insanlar da bir hükmün bazı durumlarda maslahattan ötürü daha hafif veya daha ağır olan bir başka hükümle

[324] Cüveynî, *et-Telhis*, II, 519; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille*, I, 455.
[325] Gazâlî, *el-Mustasfa,* II, 373.
[326] Bakara, 2/144.
[327] Bakara, 2/240.
[328] Bakara, 2/234.

neshini kabul eder. Yani akıl sahibi kimseler ya bu nesih türünde bir maslahat olduğunu gördüklerinden dolayı ya da Allah'ın mutlak şâri' olduğunu bildiklerinden ve dilediği hükmü sabit kılıp dilediği hükmü kaldırabileceğinin farkında olduklarından dolayı ağır olan hükümlerin hafif olanlarla, hafif olan hükümlerin ağır olanlarla neshini kabul etmektedir. [329]

Sem'ânî'nin bu nesih türüne dair getirmiş olduğu şer'i deliller ise vuku bulan nesihler olmuştur. İslam'ın ilk dönemlerinde cihada ilişkin mutlak olarak ortaya konan hükümler bir müddet sonra cihadın farz olduğuna dair hükümlerin gelmesiyle neshe uğramıştır. Aynı şekilde, Aşura orucunun, Ramazan orucuyla neshi ile zina yapan kadınların evlerde alıkonulması hükmü de recm cezasıyla neshe uğramıştır. Bir hükmün kendinden daha ağır olanıyla neshi halinde sevabın da o oranda artacağını Hz. Aişe'den rivayet edilen *"Mükâfatın çektiğin zorluk oranındadır"*[330] hadisi ile bizlere bildirilmiştir.[331]

2.4.2.4. İki Emirden Birini İhtiyarı Tek Emirle Sınırlandırarak Oluşan Nesih

İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar Ramazan ayında fidye vermekte veya Ramazan orucunu tutmakta ihtiyar hakkına sahipken bu tercih hakkı, sadece oruç tutma emriyle neshe uğramıştır. Nitekim *"...(İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) Oruç tutmaya güçleri yetmeyenler bir fakir doyumu kadar fidye versinler..."*[332] ayetinde geçen tercih hakkı, *"... Sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun..."*[333] ayetindeki *"oruç tutsun"* emriyle neshe uğramıştır. Bu ayetlerde ayrıca hafif nitelikteki emrin daha ağır olanıyla neshi söz konusudur.[334]

2.4.2.5. Vücubun İbaha ile İbahanın Vücub ile Neshi

Oruç gecelerinde uykudan sonra yemek yeme ile cinsi münasebetin haram kılınışına dair vacip olan emir, *"Oruç gecelerinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal*

[329] Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille*, I, 428.
[330] Müslim, Hac, 17.
[331] Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille*, I, 429.
[332] Bakara, 2/184.
[333] Bakara, 2/185.
[334] Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille*, I, 429; Cüveynî, *et-Telhıs*, II, 453.

kılındı…"[335] ayetiyle neshe uğrayarak mübah olmuştur.[336] Aynı şekilde gece namazının vücubu, ibahaya dönüştürülerek neshe uğramıştır: *"…Gecenin üçte ikisinden biraz eksik, yarısı ve üçte biri kadar…"*[337] emredildikten sonra *"…O, sizden bazılarının hasta olacaklarını bilmektedir…"*[338] ayetiyle de gece namazını hafifletmiştir.

2.5. İMAM ŞÂFİÎ ÖZELİNDE NESHİN KISIMLARI

İmam Şâfiî farklı delillerin farklı misyonları olduğu gerekçesiyle birbirlerini neshedemeyeceklerini savunmaktadır. Ona göre Kitab'ı ancak Kitab, Sünnet'i ise ancak Sünnet neshedebilir. Kitab'ın Sünnet'i, Sünnet'in de Kitab'ı neshetmesi câiz değildir.[339] İmam Şâfiî'nin Sünnet'in Kitab'ı neshedemeyeceğine dair görüşlerinin temelinde nesihle ilgili ayetlere getirdiği yorumlar yer almaktadır. Ona göre Sünnet'in temel misyonu Allah'ın Kur'ân'da mücmel olarak zikrettiklerinin tefsiri ve beyânı olmasıdır. Dolayısıyla Sünnet Kur'ân'a tabidir. Bu sebeple Sünnet, Kur'ân'ın neshedicisi olamaz.[340] O, bu duruma *"Onlara açık ayetlerimiz okunduğu zaman, Allah'a hesap vereceğini ummayanlar "Ya bundan başka bir Kur'ân getir ya da bunu değiştir" derler. De ki: Ben onu kendi isteğime göre değiştiremem ben ancak bana vahyedilene uyarım…"*[341] ayetini delil olarak getirmektedir. Bu ayetten şu şekilde bir çıkarım yapmaktadır; Bu ayette Allah Hz. Peygamber'e, kendisine vahyolunana uymayı farz kıldığını, kendiliğinden onu değiştirmeye müsaade etmediğini haber vermektedir. *"Ben onu kendi isteğime göre değiştiremem"* ifadesinden anlaşılıyor ki, Allah'ın Kitab'ını ancak Allah'ın Kitab'ı nesheder. Nasıl ki farzları kendisi koyuyursa, Kitab'tan istediği hükmü kaldırma, istediğini sabit kılma hakkı da yine ona aittir. Onun dışında hiçbir kimsenin böyle bir hakkı yoktur.[342]

---

[335] Bakara, 2/187.
[336] Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille*, I, 429; Cüveynî, *et-Telhıs*, II, 486.
[337] Müzzemmil, 70/20.
[338] Müzzemmil, 70/20.
[339] Şâfiî, *er-Risâle,* 65, No: 314; Ayrıca bkz. Cündî, Abdulhalim, *el-İmâmu'ş-Şâfiî Nâsıru's-Sünne Vâdiu'l-Usûl,* Daru'l-Kalem, Kahire, 1966, 282; Okuyucu, *Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri*, 1-44; Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî*, 76.
[340] Bkz. Sahip Beroje, "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'ân'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyân Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, Kent Işıkları, İstanbul 2010, 868.
[341] Yunus, 10/15.
[342] Şâfiî, *er-Risale,* 65-66, No: 315-317.

İmam Şâfiî *"Allah istediğini yok eder, istediğini de sabit kılar. Ana Kitap onun yanındadır."*[343] ayetinin de aynı duruma işaret ettiği kanaatindedir.[344] Ayetten Allah, Kitab'tan istediği hükmün farziyetini kaldırır, istediğininkini de devam ettirir anlamı çıkaranların da ayete doğru mana verdiklerini ifade etmiştir.[345]

İmam Şâfiî, kendi görüşünü ispatlamak için başka deliller de getirmiştir. Şöyle ki o; *"Biz bir ayeti nesheder veya unuttururs*ak, *ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir?"*[346] ayetinin Kur'ân'ın neshinin ancak onun dengi olan bir şeyle yani Kur'ân'la olabileceğini bildirdiğini söylemiştir. *"Biz bir ayeti bir ayet ile değiştirdiğimiz zaman –ki Allah ne indirdiğini en iyi bilendir- sen ancak bir iftiracısın derler"*[347] ayetini de aynı bağlamda değerlendirmiştir. İmam Şâfiî getirdiği bu delillerle iki önemli hususu muhataplarına ispatlama gayretindedir. Birincisi nesih işini Allah Teala'nın bizzat kendi zatına ifade etmesi, dolayısıyla Hz. Peygamber dâhil hiçbir kimseye nesih yetkisi vermemiş olmasıdır. İkincisi ise bir ayetin neshedilmesi için lazım olan onun dengi veya ondan hayırlı bir delilin yine ancak bir ayet olması gerektiğidir. Zira Sünnet Kur'ân'ın dengi veya ondan daha hayırlısı değildir. [348]

İmam Şâfiî'nin ifadelerinden onun Kur'ân'la Sünnet'i birbirinden ayrı müstakil deliller olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple, aralarında gerçekleşecek bir neshi câiz görmemektedir. Ancak yine İmam Şâfiî beyân bahsinde Kur'ân ve Sünnet'i vahiy kaynaklı olmaları sebebiyle denk deliller olarak kabul etmiştir. Nesih bahsini de beyân bahsinin alt başlıklarından birisi olarak kabul etmesine rağmen genelde kabul ettiği kuralı özelde reddetmesi dikkat çeken bir durumdur.

İmam Şâfiî'ye göre Sünnet'in temel görevi Kur'ân'ı açıklamaktır. Bu görüşünü *er-Risâle*'nin muhtelif yerlerinde ısrarla savunmuştur. Bu bağlamda *"Biz Zikr'i (Kur'ân'ı), insanlara kendilerine ne indirildiğini açıklayasın diye indirdik…"*[349] ayeti ile bu anlamdaki diğer ayetleri delil göstererek Sünnet'in Kur'ân'ın bir beyânı olduğunun üzerinde durur. İmam Şâfiî bu sebeple beyân kavramı üzerinde ısrarla durmuş ve ne kadar önem verdiğini göstermek adına kitabına bu bölümle başlamıştır. Çünkü ona göre

[343] Rad, 13/39.
[344] Şâfiî, *er-Risale*, 66, No: 318.
[345] Şâfiî, *er-Risale*, 66, No: 320.
[346] Bakara, 2/106.
[347] Nahl, 16/101.
[348] Şâfiî, *er-Risale*, 66, No: 321-323.
[349] Nahl, 16/44.

Kur'ân'la Sünnet arasındaki ilişkinin tespiti için anahtar kavram beyândır. Neshi de bir beyân çeşidi olarak gördüğünden onu da bu kapsamda ele alır. Yani ona göre nâsih aslında mensuhun beyânıdır. Bu sebeple o Kur'ân'ın da Sünnet'i neshedemeyeceğini savunmaktadır. Zira Kur'ân Sünnet'i neshedederse, nesih bir çeşit beyân olduğu için Kur'ân sünnetin mübeyyini olmuş olur ki bu durumda iki delil de kendi amacının dışına çıkmış olur. Zira mübeyyen olması gereken Kur'ân, mübeyyin olması gereken ise sünnettir.

İmam Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'in bir Sünnet'ini de ancak onun başka bir Sünnet'i neshedebilir.[350] Şâfiî mezhebinin cumhûru Kur'ân'ın Sünnet'i neshebileceğini kabul etmişken İmam Şâfiî konuya teorik bir açıdan yaklaşmıştır. Hem İmam Şâfiî hem de mezhebin cumhûru Allah Teâla'nın Hz. Peygamber'in edinmiş olduğu sünnetin hilâfına bir hüküm koyabileceğinde müttefiktir. Ancak mezhebin cumhûru sünnetin hilâfına indirilen hükmün Sünnet'i neshedeceğini söylerken İmam Şâfiî ise nevi şahsına münhasır bir görüşe gitmiştir. Onun bu konudaki anahtar ifadesi şudur: *"Şayet Allah, Hz. Peygamber'in sünnetinden farklı bir hüküm koyarsa, Hz Peygamber de Allah'ın koyduğu bu yeni hükmü sünnet edinir. Şayet sünnet Kur'ân'la neshedilecek olursa, Hz. Peygamber'in ilk sünnetinin sonraki sünnetiyle neshedildiğini bildiren bir sünnet bulunur ki, böylece bir şeyin ancak kendi benzeriyle neshedileceğine dair insanlar için bir delil mevcut olsun."*[351]

İmam Şâfiî'nin bu ifadelerinden anlaşılan şudur: Kur'ân Hz. Peygamberin ilk sünnetini neshetmek üzere bir ayet indirmez. Zira İmam Şâfiî'ye göre nesih bir beyân çeşididir. Beyân edici olması gereken ise Sünnet'tir. Bu sebeple Kur'ân Sünnet için neshedici olamaz. Ancak Hz. Peygamber'in devam ettiği ve Allah Teâla'nın Hz. Peygamber'in artık terk etmesini istediği işler için inen ayetler nesih maksadıyla inmemiştir. Bu ayetler diğer ayetler gibi müstakil olarak inmiş, Hz. Peygamber de yeni inen ayetlerle amel ederek yeni bir sünnet meydana getirmiştir. Böylece ilk sünnet Kur'ân tarafından değil, Kur'ân'ın emrettiği doğrultuda meydana getirilen ikinci sünnet tarafından neshedilmiştir. Bunun yanı sıra İmam Şâfiî'ye göre böyle bir durumda ilk

[350] Şâfiî, *er-Risale*, 66, No: 324.
[351] Şâfiî, a.e., a.y.

sünnetin Kur'ân'la değil de ikinci sünnetle neshedildiğini beyân eden bir sünnetin daha olması gerekir.[352]

İmam Şâfiî Sünnet'in ancak Sünnet'le neshedilebileceği görüşünü korku namazıyla delillendirmeye çalışmıştır. Bilindiği üzere Hendek savaşının çok şiddetli cereyân ettiği bir günde Hz. Peygamber öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını geciktirmiş, sonra gecenin geç bir vaktinde ashâbına her bir namazı ayrı ayrı kıldırmıştır. İmam Şâfiî önce korku anında namazın nasıl kılınacağı ile ilgili ayetin Hendek savaşından sonra indiğinin tespitini yapar. Sonra da Hz. Peygamber'in bu ayetin inzalinden bir süre sonra Zatu'r-Rika' seferinde ashâbına korku namazı kıldırdığına dair rivayeti verir. Bunu yukarıdaki görüşüne delil yapar ve *"Hz. Peygamber bir sünnet edindikten sonra Allah bu sünneti nesh etmesi için bir hüküm bildirirse, Hz. Peygamber Allah'ın koyduğu bu yeni hükmü sünnet edinir. Bu insanlar için bir delil olur ve böylelikle onun ilk sünnetini bırakıp sonraki sünnetine uyarlar"* ifadelerini zikreder. Sonra yukarıdaki örneğe dönerek Allah'ın korku halinde namazın vaktinden sonraya bırakılmasını neshederek vaktinde kılınmasını emrettiğini, Hz. Peygamber'in de bu konudaki yeni sünnetiyle, geciktirme konusundaki önceki sünnetini neshettiği sonucunu çıkarır.[353]

Şâfiî usûlcülerden Cüveyni, İmam Şâfiî'nin bu görüşünü şiddetle reddetmekte ve onu hakikatle oynamakla ve istihza etmekle itham etmektedir. O, İmam Şâfiî'ye şu ifadelerle karşı çıkmıştır: *"Bu görüşe yapışanlara (Kur'ân'ın sünneti neshedemeyeceğini söyleyenlere) "Kur'ân'ın, sünnete muhalif inmesi mümkün müdür, değil midir?" sorusu sorulur. Eğer mümkün değildir derlerse, münker (kabul edilmesi mümkün olmayan) bir söz söylemiş olurlar. "Eğer mümkündür ama bu durumda Hz. Peygamber, ayetin nüzulü ile ilk sünnetinin hilâfına yeni bir sünnet edinir" şeklinde bir zanna kapılırlarsa, bu hakikatle oynamak ve istihzadan başka bir şey değildir. Kur'ân, sünnete muhalif inip onu neshettiğinde bu durumun yeni bir sünnetin vüruduna kadar bekletilmesi nasıl düşünülebilir ki?"*[354]

Cüveyni'in reddiyesindeki en dikkat çekici husus ayetin inmesi ile yeni Sünnet'in vürûdu arasında geçen süredir. Kur'ân'ın Sünnet'i neshedemeyeceğini kabul edersek,

---

[352] Şâfiî, *er-Risale,* 68, No: 329-330.
[353] Şâfiî, *er-Risale,* 107-109, No: 505-512.
[354] Cüveyni, *el-Burhan fi Usuli'l-Fıkh I-II,* thk. Abdulazim Mahmud ed-Dib, Daru'l-Vefa, Mısır 1997, II, 852.

korku namazı âyeti indikten sonra henüz Hz. Peygamber Zatü'r-Rika' savaşına katılıp ayet ile amel etmeden önce farklı bir yerde aynı durum ile karşılaşan bir Müslüman Hz. Peygamber'den görmüş olduğu ilk sünnetle (namazları geciktirme ile) mi yoksa nâzil olmuş olan korku namazı ayetleriyle mi amel edecektir? Şayet korku namazı ayetleriyle amel edecek olursa kendi nefsinde Kur'ân'ın Sünnet'i neshettiğini kabul etmiş olacak ve İmam Şâfiî'nin görüşüne muhalefet edecektir. Şayet ilgili ayetleri bırakıp Sünnet ile amel edecek olursa bu durumda Cenab-ı Hakk'ın emrini göz ardı edip âsi olmuş ve namazı vaktinde kılmayıp geciktirmiş olacaktır. Diğer bir yönüyle ise bu durum Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne ve uyumuna gölge düşürmüş ve deliller arasında tefrikaya sebep olmuştur. İki cihetten de durum müşkül bir hale bürünmüştür.

İmam Şâfiî, Kur'ân'ın sünneti neshinin kabulü durumunda bunun potansiyel birçok tehlikeye yol açacağını ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in bir Sünnet'inin Kur'ân'la neshedildiği ve nâsih Sünnet'in rivayet edilmediği iddiası kabul edilirse, Hz. Peygamber'in yasakladığı tüm alışveriş çeşitleri, ona, *"Allah, alışverişi helal, ribayı haram kıldı."*[355] ayeti ileri sürülerek ve Hz. Peygamber'in yasaklarının bu ayetin nüzulünden önce olduğu iddia edilerek reddedilebilir. Aynı şekilde zina edenlerin recmedilmesini emreden sünnetin *"Zina eden kadınla zina eden erkeğe her birine yüz celde vurun"*[356] ayetiyle neshedildiği iddia edilebilir. Bunun yanında, meshler üzerine meshi câiz kılan hadisin abdest ayetiyle neshedildiği, *"Hırsız erkek ve kadının elini kesin…"*[357] ayetine dayanılarak, muhafaza (hırz) altında olmayan ve dinarın dörtte birini geçmeyen hırsızlık suçlarında haddin düşmeyeceği de iddia edilebilir. Çünkü ayetteki *"sirkat"* (hırsızlık) lafzı ister az olsun ister çok, ister muhafaza altında olsun ister olmasın her türlü hırsızlığı kapsamaktadır. Böylece Kur'ân'da benzeri veya misli görünmeyen her Sünnet Hz. Peygamberin böyle bir söz söylemediği iddiasıyla reddedilebilir. Bu durum da bütün hadislerin inkârına yol açabilir. [358]

Yukarıda gördüğümüz üzere İmam Şâfiî Kur'ân'ın Sünnet'i neshedemeyeceği iddiasına muhatabını ikna etmek için fayda-zarar, maslahat-mefsedet cihetinden deliller getirmiştir. Bu delilleri serdederken çok önemli bir detayı çok hızlıca geçmesi ve muhatabında haddi zatında varsayım olan bir durumu sanki *"bu zaten böyle"* dermiş gibi

[355] Bakara, 2/275.
[356] Nur, 24/2.
[357] Maide, 5/38.
[358] Şâfiî, *er-Risale*, 68-69, No: 333.

sunması dikkate şayandır. Bu varsayım *"zaman"* hususundadır. Dikkat edilirse İmam Şâfiî âmm olan ayetleri tahsis eden tüm Sünnet'lerin sanki zaman olarak o ayetlerden önce varid olmuş gibi zikredilerek reddedilebileceğini ifade etmiştir. İmam Şâfiî'nin önermesinin temeli, âmm olan ayetleri tahsis eden bazı Sünnet'lerin kimileri tarafından o ayetin inmesinden önce Hz.Peygamber'den sadır olduğu iddia edilerek, yeni inen ayetin manasının Sünnet'teki manaya ters düşmesi sebebiyle Sünnet'in inkar edileceğidir. Bunun için getirdiği tek argüman *"Hz. Peygamber'in yasaklarının bu ayetin nüzulünden önce olduğu iddia edilerek"* cümleciği olmuştur. Oysa her iddiaya bir delil gerekmektedir. Delilsiz iddia batıldır. Batıl asıl üzerine inşa edilen her fer de batıl hükmündedir. İmam Şâfiî batıl olan önermesi ile nâsih ve mensuh arasındaki en temel ayrım olan *"zaman"* mefhumunu göz ardı etmiştir. Zira mensuh zaman olarak önce olan, nâsih ise zaman olarak sonra gelendir. Zaman çizelgesindeki yerlerini değiştirmek nesih teorisini kökünden yıkmak olacaktır. İmam Şâfiî misal verdiği ayetler sebebiyle Sünnet'in inkâr edilebileceğini, bu yüzden bu neshi kabul etmemek gerektiğini söyleyerek ayetlerle hadisleri nâsih-mensuh ilişkisi cihetinden değerlendirmiştir. Oysa bu delilleri umum-husus ilişkisi cihetinden değerlendirseydi ve ayetleri âmm deliller, hadisleri de onları tahsis eden hass deliller olarak kabul etseydi zannımızca daha isabetli bir görüş serdetmiş olacaktı. Ancak *er-Risâle*'yi mütalaamız esnasında İmam Şâfiî zamanında âmmın tahsisi gibi mevzuların henüz tam olarak yerleşmediğini görmekteyiz. Bu da İmam Şâfiî'nin –tarafımızca- isabetsiz olan bu görüşü için bir mesnet teşkil etmektedir.

İmam Şâfiî beyânı beş kısma ayırmış ve son kısmının da nesih olduğunu söylemiştir. İmam Şâfiî'nin beyân taksiminde ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümleri –amel etme şekiller birbirinden farklı olmakla birlikte- Sünnet'in Kur'ân'ı beyânı oluşturmaktadır. Beyânın bu bölümlerinde Sünnet'in Kur'ân'ı beyânına cevaz veren İmam Şâfiî, beyânın son bölümü kabul ettiği nesihte ise Kur'ân'ın Sünnet'i nesih yoluyla beyân etmesine cevaz vermemiştir. Onun bu tutumundan Kur'ân ve Sünnet'i beyânda farklı nesihte farklı değerlendirmelere tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. İsmi cins olarak getirilen ve taksimi yapılan her bir isim, o isme lazım olan vasıfları taksim edilen bölümlerin her birinde de muhafaza etmek zorundadır. Aksi halde bu taksim sahih bir taksim değil, batıl bir taksim olacaktır. İmam Şâfiî *"el-Beyân"* diye söze başlayarak bir ismi cins getirmiş sonra onu beş kısma ayırmıştır. Sonra da ikinci, üçüncü ve dördüncü

bölümde lazım kıldığı Sünnet'in beyân edicilik vasfını son bölüm olan nesih bölümünde reddetmiştir. Bu durumda ya taksimi yanlış ya da bu lazım vasfı son bölümde reddetmesi yanlıştır. Çok basit bir kıyas ile mesele şu şekilde tarif edilebilir; Nesih bir beyândır. Sünnet Kur'ân'ı beyân edebilir. O halde Sünnet Kur'ân'ı neshedebilir. İşlediğimiz bu kıyasta ilk ve ikinci mukaddimeler bizzat İmam Şâfiî'nin görüşleridir. O halde kıyasın sonucu olarak zikrettiğimiz *"Sünnet Kur'ân'ı neshedebilir"* önermesinin İmam Şâfiî tarafından kabul görmesi gerekirken, o, görüşlerinin tabi sonucu olan bu önermeyi reddetmektedir. Böylece kendisiyle çelişmiş olmaktadır.

İmam Şâfiî'nın Kur'ân ve Sünnet'e yüklediği misyonlar da eleştiri mahallidir. Onun usûlüne göre mübeyyen (beyân edilen) delilin Kur'ân, mübeyyin (beyân edici) delilin ise Sünnet olması gerektir. Aksi bir durum deliller arasındaki hiyerarşiyi bozacağından dolayı câiz değildir. Neshi bir çeşit beyân kabul ettiğinden dolayı da Kur'ân'ın Sünnet'i neshini câiz görmemektedir. Zira Kur'ân Sünnet'i neshederse onu beyân etmiş olacaktır ve bu da Kur'ân'ın görevi değildir. Kur'ân beyân edici değil beyân edilen olmalıdır. İmam Şâfiî'nin bu görüşleri beraberinde iki temel problem getirmektedir. Birincisi, İmam Şâfiî'nin beyân taksiminde ilk kısmı Kur'ân'ın Kur'ân'ı beyânı teşkil etmektedir. Kur'ân'ın Kur'ân'ı beyânında hem beyân edilen hem de beyân edici olan Kur'ân'dır. Madem Kur'ân'ın beyân edici olmaması gerektiğini savunmaktadır o halde neden beyân taksiminin ilk kısmında Kur'ân'ı beyân edici delil olarak zikretmiştir. Burada kendi usûlü ile çelişmiştir.

İkincisi ise; İmam Şâfiî Kur'ân'ın beyân edilen olması gerektiğini, beyân edici olamayacığını, nesih de bir çeşit beyân olduğundan dolayı Kur'ân'ın Sünnet'i neshinin câiz olmadığını söylemiştir. O halde Sünnet'in Kur'ân'ı neshini engelleyen sebep nedir? İmam Şâfiî'nin bu görüşlerine göre beyân edici olan Sünnet, beyân edilen ise Kur'ân olduğundan, nesih de bir çeşit beyân olduğundan dolayı Sünnet Kur'ân'ı neshebilmelidir. Ancak o Sünnet'in Kur'ân'ı neshine karşı çıkarak yine kendi usûlü ile çelişmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CESSÂS'IN İMAM ŞÂFİÎ'YE ELEŞTİRİLERİ

Şâfiî mezhebinin teorikten pratiğe, Hanefî mezhebinin ise pratikten teoriğe doğru gerçekleşen gelişim süreci, Şâfiî mezhebine henüz çok erken yıllarında kaynak kitaplar bulundurma avantajı sağlamıştır.[359] İmam Şâfiî'nin şiir, edebiyat ve yazı yazmaya olan ilgi ve yeteneği de bunda etkili olmuştur.[360] Çalışmamızın bu bölümünde İmam Şâfiî'nin *"er-Risale"* isimli eserindeki beyan ve nesih görüşlerine Cessâs'ın *"el-Fusûl"* isimli eserinde yapmış olduğu eleştiriler nakledilecektir. Bunun yanı sıra bu eleştirilerin teknik değerlendirmeleri yapılacak ve kuvvetli görüş belirtilecektir. Görüşler birbirleriyle kıyaslanarak tutarlı ve tutarsız tarafları da zikredilecektir.

3.1. BEYÂN KONUSUNDAKİ ELEŞTİRİLERİ

3.1.1. Beyân'ın Tarifi Hususundaki Eleştirileri

Ebu Bekir el-Cessâs *"el-Fusûl"* isimli kitabının beyân bölümüne beyânın lügavî ve ıstılahî tarifini vererek başlamıştır. O, beyânı *"Manayı kendisini örten şeylerden ayırarak muhataba izah etmektir"*[361] şeklinde tarif ettikten ve beyânı kısaca taksim ettikten hemen sonra İmam Şâfiî'nin tarifine ve bu tarife yönelik eleştirilere yer vermiştir. Öncelikle İmam Şâfiî'nin tarifini zikretmekle işe başlar. İmam Şâfiî, beyânı *"Asılları bakımından aynı, ferleri bakımından farklı olan manaları içine alan bir isim"*[362] şeklinde tarif etmiştir.[363]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin bu tarifinde birçok açıdan sıkıntılar bulunduğunu dile getirir. Zira bu tarif beyânın mahiyetini ve sıfatlarını tarif etmemiştir. Cessâs bu durumu: *"İmam Şâfiî sanki beyân bir takım şeylere denir deyip de o şeylerin ne olduğunu açıklamayarak bilinmezliklerle dolu bir cümle sarf etmekten başka bir şey yapmamıştır.*

---

[359] Yücel Karakoç, *Muhtasar Fıkıh Tarihi ve Hanefî Mezhebi*, Rabbani Yayınevi, İstanbul 2018, 40-41.
[360] Dağcı, *İmam Şâfiî*, 49-54.
[361] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 6.
[362] Şâfiî, *er-Risale,* 11, No: 53.
[363] İmam Şâfiî'nin beyân tarifi hususunda müstakil bir çalışma yapan Muhammed Sa'd, bu tarifin zannedilenin aksine güçlü bir tarif olduğunu ifade etmektedir. Bu tarife ilişkin detaylı görüşleri için bkz. (Muhammed Sa'd, *Mebâhisü'l-Beyân İ'nde Usûliyyîn ve'l-Belâğiyyîn*, Muşatu'l-Maâ'rif, İskenderiye, t.y., 23.)

Dolayısıyla onun bu tarifi Beyân'dan ziyâde, beyânın üzerini örten kapalılıklara benzemektedir. Çünkü o asılları bakımından bir olan, ferleri bakımından farklı olan manaların neler olduğunu, sıfatlarını tanımlarını zikretmemiştir. Onun bu tarifinde gerekli olan asılları bakımından bir olanlar şunlardır, ferleri bakımından farklı olanlar şunlardır şeklinde açıklamasıydı ki onun bu kelamı bir mana ifade eder ve kayda değer bir tarif olsun."[364] ibareleriyle ifade etmiştir.

Cessâs'a göre İmam Şâfiî'nin tarifi ele alma biçimi son derece hatalıdır. Bir söze mutlak olarak *"beyân:…"* diyerek başlanıldığı zaman onun bir takım vasıfları zikredilerek onun tarif edilmesi gerekir. Ancak İmam Şâfiî'nin tarifi ne beyânı ne de onun bir vasfını açıklamaktan çok uzaktır. Zira o tarifin içine beyân olmayan birçok şey dâhil olabilmektedir. Çünkü birçok şey asılları bakımından aynı, ferleri bakımından farklıdır. Bu tarifin zikredilmesiyle muhatabın zihninde sadece beyân teşekkül etmez.[365]

Cessâs'ın bu eleştirisi başka usulcüler tarafından da zikredilmiştir. Örneğin Ebûbekr ez-Zâhirî tarif yapılmamış şekliyle dahi beyânın, İmam Şâfiî'nin yaptığı tariften daha açık olduğunu dile getirmiştir. Ona göre İmam Şâfiî, kapalı bir cümle kullandığı için beyânın vasıflarını açıklayamamıştır. Bu durumda Şâfiî *"Beyân bir kısım şeyleri barındıran bir isimdir."* dedikten sonra o şeylerin ne olduğunu açıklamayan kişinin durumuna düşmüştür.[366] Cessâs ile Zâhirî'nin ihtilaflarının birbirine mutabık olduğunu görülmektedir. Zahirî'nin Cessâs henüz doğmadan vefat ettiği[367] düşünülürse bu eleştiriyi ilk dile getirenin Zâhirî olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır.[368]

Bu hususta bir başka eleştiri de Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye aittir. Ona göre İmam Şâfiî'nin sözleri beyânın tarifi değil, alt manaları kapsayan umum bir mana olması cihetiyle beyânın vasfıdır.[369]

Cessâs, tüm kitap boyunca sürdürdüğü mukadder bir itiraz getirerek ona cevap verme usûlüne devam ederek kendi kendine "Şayet denilirse ki o beyânın ne olduğunu,

---

[364] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 10-11.
[365] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 12.
[366] Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ', *el-ʿUdde fî Uṣûli'l-Fıḳh,* thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, 3. Baskı, Riyad, I, 103.
[367] Ebûbekr ez-Zâhirî (ö. 297/910), Ebûbekr el-Cessâs (d. 305/917)
[368] Ebubekir Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Bilimname,* XXXVII, 2019/1, 1085-1116.
[369] Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Muʿtemed fî Usûli'l-Fıkh,* thk. Muhammed Hamidullah, Şam, Institut Français de Damas, 1964, I, 318.

onu 5 kısma taksim ettiğinde açıklamıştır. İşte bu 5 kısım ferleri bakımından ayrı olanlardır. Beyân ana başlığı ise aynı olan asıllarıdır. O muhatabına, bu yolla öğretmeyi hedeflemiştir" itirazına şu şekilde cevap verir. "Şayet bu itirazı doğru kabul etsek bile bu ancak bizim sözümüzü, yani tarifte birçok yönden sıkıntılar olduğunu doğrular. Çünkü onun tarifine göre bir asıl altında toplanan her bir fer için beyân dememiz icap eder. Hatta cisim İmam Şâfiî'ye göre beyândır denilebilir çünkü altında canlılar, bitkiler ve cansızlar gibi ferleri toplamıştır. Hatta canlılar da bir beyândır zira o da altında insanlar, hayvanlar, kuşlar ve benzeri birçok fer'i toplamıştır. Bu durumda her şey bir beyândır diyebiliriz çünkü her şeyin altında birçok fer'i toplamak mümkündür. Bu ise fesattır yani tarifin bozuk, işe yaramaz olduğunun göstergesidir. Zira kimse bu saydığımız şeylerden herhangi biri için beyân ismini kullanmaz."[370]

Yukarıda zikretmiş olduğumuz Cessâs'ın eleştirilerine şu şekilde ilave yapmamız gerekir. Bir cümlenin tarif olabilmesi için en önemli şart *"efradını câmi', ağyarını mâni'"* şeklinde ifade edilen, tarif edilen şeyin bütün fertlerini kuşatıcı, o şeyin fertlerinden olmayanı ise dışında tutucu bir mahiyette olmasıdır. Nitekim İmam Şâfiî'nin bu tarifi bu özellikten çok uzaktır. Cessâs'ın da açıkça ifade ettiği üzere İmam Şâfiî'nin beyân tarifine beyândan olmayan birçok şeyi karıştırmak mümkündür. İmam Şâfiî'nin tarifini ilmi açıdan tahlil edecek olursak konuya mantık ilminin en mühim konularından bir olan ve *"el-kavlu'ş-şârih"* yani *"şerhedici, açıklayıcı söz"* başlığı altında zikredilen, bir tanımın nasıl olması gerektiği konusuyla başlamamız gerekir. Bir cümlenin tanım özelliği kazanabilmesi için en az, cins, nev'i ve fasıl üçlüsünden oluşması gerekmektedir. Burada nev'i, tanımı yapılan şeydir. İmam Şâfiî'inin tanımında nev'i, beyândır. Nev'inin ne olduğunu açıklama işi ise cins ve fasılın görevleridir. Nev'i, cinsin altına dâhil olup onun fertlerinden biri olan her şeye denir. Söz konusu cins canlılarsa, nev'i, insan, aslan, at gibi her türlü canlı olabilir. Cins, tarifin efradını cami olmasını sağlayan elemanıdır. Ağyarını mani kılmak ise fasılın görevidir. Fasıl da bu nev'inin, diğer nev'ilerden ayrılan ve ondan ayrılması mümkün olmayan, o şeyin tabii bir özelliğidir. Bu hususta en klasik örnek *"İnsan konuşan -veyahut düşünen- bir canlıdır"* örneğidir. Örnekteki canlı cins, insan nev'i, konuşmak ise fasıldır. Bazı insanların dilsiz olup konuşamaması, papağan gibi bazı hayvanların da konuşabilmesi bu tarifin sıhhatine zarar vermez. Zira konuşmak insanın

[370] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 12.

lazımî bir vasfıdır ve konuşamaması ancak bir arıza sebebiyledir. Hayvanların ise konuşmak lazımî bir vasfı değildir, iyi bir eğitimle sonradan kazandırılan bir yeteneğidir. Şayet lazımî bir vasıfları olsaydı her papağın hiçbir eğitim almadan konuşabiliyor olması gerekirdi. Bu bilgiler doğrultusunda İmam Şâfiî'nin tarifini incelediğimiz zaman nev'i olarak beyân kelimesini zikrettiğini görmekteyiz. Cins olarak *"bir takım manalar"* ifadesi bulunmaktadır. Tarifin bu kısmına kadar bir sıkıntı karşımıza çıkmamaktadır. Ancak fasıl olarak zikrettiği *"asılları bakımından bir, ferleri bakımından farklı"* ifadesi fasıl olma vasfında olmadığı için ağyarını men edememektedir, yani beyâna dâhil olmayan şeyleri tariften çıkaramamaktadır. Bundan dolayı İmam Şâfiî'nin tarif olarak zikrettiği cümlenin mahiyet ve işlev olarak bir tarif olmadığını görmüş bulunuyoruz.

Cessâs, İmam Şâfiî'nin beyân tarifine dair eleştirilere, tarif-muarref ilişkisi cihetinden devam etmektedir. O, İmam Şâfiî'nin beyânı ilk kısım şudur, ikinci kısım budur diyerek taksim ettiğini ama bu taksim edilen kısımlarda, İmam Şâfiî'nin beyân için zikrettiği *"asılları cihetinden aynı, ferleri cihetinden farklı"* olma vasfının bulunmadığını belirtir. Bunu zikrederken muhatap Cessâs'ın, İmam Şâfiî'nin tanımına hak verdiği vehmine kapılmasın diye yine o tarifin yanlış olduğuna dair açıklamalar yapar. Önceden zikrettiği aklî delilleri, naklî bir delil ile daha da güçlendirmek adına Hz. Peygamber'in *"Göğün düşürdüğünde (yani yağmur suyu ile sulanan arazide) onda bir (öşür miktarı) vardır."*[371] hadisini zikreder. Bu hadis-i şerifin *"Hasat günü onun (mahsulun) hakkını (öşürünü) verin"*[372] ayetinin bir beyânı olduğunu ifade eder ve Hz. Peygamber'in bu sözü için asılları cihetinden aynı, ferleri cihetinden farklı demenin mümkün olmadığını dile getirir. İmam Şâfiî'nin şart koştuğu vasfı haiz olmamasına rağmen Hz. Peygamber'in bu sözünün sahih bir beyân olduğunu, bunun da İmam Şâfiî'nin tarifinin fesadını izhar ettiğini söyler.[373]

Cessâs, muhatabının zihnindeki vehmi yok ettikten sonra, tarif-muarref çerçevesindeki eleştirilerine mukadder itiraz üslubu üzere devam eder. "Şayet denilirse ki senin söylediğin şey gerekli değildir. Yani beyânın tarifinde zikredilen, asılları cihetinden aynı ferleri cihetinden farklı olma vasfının beyânın tüm kısımlarında olması şart değildir. Çünkü bu beyânın bir kısmıdır, tamamı değildir. Dolayısıyla istisnadır ve

[371] Buhari, Zekat, 45.
[372] En'am, 6/141.
[373] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 13.

yekûnun sıhhatine zarar vermez." İtirazına ise şu şekilde cevap verir: "İmam Şâfiî'nin beyânı bu vasıfla tarif etmesi, beyân olarak isimlendirilen her şeyde bu vasfın bulunmasını şart koşar. Bundan dolayı onun beyân tarifine uymayan bir şeyin, beyân kabul edilerek kısımların arasına dâhil edilmesi câiz değildir. Çünkü bir tarifin, kendi fertlerinin tamamını kapsaması ve kendinden olmayan fertleri dışarıda tutması gerekir. Nitekim biz onun tarifine uymadığı halde sahih bir beyân zikrettik ve bu da onun tarifinin batıl olduğunu net bir şekilde ortaya koymuş olduk. Diğer bir husus da şudur ki; *"el-beyân"* denilerek bir tarifen başlanıldığı zaman, kelimenin başına dâhil olan elif-lam takısı ism-i cins ifade eder. Dolayısıyla tarifte zikredilen vasfın o cinsin muhtevasında bulunan tüm fertler için geçerli olması gerekir. Çünkü elif-lam takısının önermesi *"Ancak bu vasıfta olanlar beyândır. Bundan başka bir vasıfta beyân olmaz"* şeklindedir. Onun taksim ettiği kısımlar ise tarifin başındaki elif-lam ekinin ifade ettiği önermeye zıt düşmektedir. Çünkü onun taksim ettiği kısımların her birinde bu vasıf bulunmamaktadır."[374]

3.1.2. Beyân'ın Kısımları Hususundaki Eleştirileri

Cessâs, İmam Şâfiî'nin beyân tarifine dair eleştirilerini bitirdikten sonra onun beyân taksimine dair eleştirilerine başlar. Ona göre İmam Şâfiî, beyân taksimi açısından da birçok yönden hatalıdır.

Cessâs, İmam Şâfiî'nin taksimi hususundaki eleştirilerine, onun beyânı beş kısma ayırmasıyla başlar. İmam Şâfiî'nin beyân taksimi yapan ilk kimse olduğunu, bu taksimi yapmak için şer'î veya lügavî ilimlerden herhangi birinden bir delil getirmediğini, onun, kendi hevâsından beyânı beş kısma böldüğünü zikreder. Bu taksimi yaparken beyânı beşe bölmek gerektiğini ispatlayacak bir delil getirmediği için onun iddiasının sağlam olmadığını ileri sürer.[375] Ancak o da beyân bahsinin hemen başında beyânın tarifini yaptıktan sonra onu, *"Başlangıçtaki hükümler, Amm lafzın tahsisi, Sözün mecâza hamledilmesi, Mücmel'in beyânı ve nesih"* şeklinde taksim etmiş olmasına rağmen o da bu taksimi ispatlayacak bir delil getirmemiştir. Bu cihetten kendi eleştirisi ile kendisini de vurmuştur. Diğer taraftan, O da İmam Şâfiî gibi beyânı beş kısma ayırmış olmasına

[374] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 13.
[375] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 13, 14.

rağmen neden beş kısım olması gerektiğini zikretmemiştir. Bu sebeple onu burada İmam Şâfiî'ye galip kılacak bir yön yoktur.

Cessâs'ın, Şâfiî'nin taksimine dair eleştirisini mütalaa ederken aklımızda şöyle bir soru belirmiştir *"Bir şeyi taksim ederken mutlaka şer'î veya lügavî ilimlerden birinden mi iktibas etmek gerekir?"* Bir bütünü kısımlarına ayırırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus, külliyet-cüziyyet ilişkisini bozmamak ve bütünün lazım vasıflarını cüzlerde de yaşatmaya devam etmektir. Bu mantık çerçevesinde her şeyin taksimi yapılabilir. Bundan öte bir delil aramak tahakküm olacaktır. Tüm ilimler bir bütünden sonra parçalara ayrılmış ve alt bölümleri oluşmuştur. Tüm bu alt bölümler için şer'î veya lügavî bir kaynak bulmak imkânsızdır. Örneğin fıkıh ilmini ele alalım. Fıkıh ilmi, ibadât, muamelât ve ukubât olarak 3 kısma ayrılmıştır. Şer'î olarak bu alt bölümlerin Fıkıh ilminin bölümleri olduğu fıkhın tariflerinden biri olan *"amel cihetinden kişinin lehine ve aleyhine olanı bilmesi"* cümlesi ile ispat edilebilir ancak neden sadece 3 kısım olduğu ispat edilemez. Mesela bir kimse fıkıh ilmini *"şahsın hükümleri, ailenin hükümleri, toplumun hükümleri, devletin hükümleri"* olarak 4 kısma ayırsa, o kimseye *"Sen fıkha aykırı bir iş yaptın, fıkıhta olmayan bir mevzuyu ona dahil ettin veya fıkıhta olan bir mevzuyu dışarıda bıraktın"* şeklinde itiraz edilebilir mi? Lügavî cihetten baktığımızda ise fıkhın *"ince düşünce"* manasına geldiğini ve yapılan taksimlerle alakası olmadığını görmekteyiz. Küll ile cüz arasındaki ilişkiyi koparmadan ve küll olan kelimenin lazım vasfını cüzde imha etmeden yapılan her taksim bizim nezdimizde muteberdir ve onu kuvvetlendirecek başka bir delile ihtiyacı yoktur. Örneğin; "*insan"* ism-i cinsini taksim ederken, *"erkek ve kadın"* şeklinde ikili bir taksim de *"sarı, siyah, beyaz, kızıl tenli"* şeklinde daha çoklu bir taksim de bizim için muteberdir. Hem erkek hem kadın, hem de sarı, siyah, beyaz ve kızıl tenli insanlar olarak taksim edilen kısımlar küll olan insan ism-i cinsinin cüzleridir. Ayrıca insan ism-i cinsinin lazım vasıfları olan, canlı ve nâtık olma (konuşabilme, düşünebilme) vasfı tüm bu kısımlar için geçerlidir. Ancak insan ism-i cinsi *"karada yaşayanlar, havada yaşayanlar, suda yaşayanlar"* şeklinde taksim edilirse bu küll ile cüz arasındaki ilişkiyi koparmak olacaktır. Zira insan ism-i cinsinin balıklar gibi suda yaşayan, kuşlar gibi havada yaşayan cüzleri yoktur. Yine aynı şekilde insan ism-i cinsi *"hayattaki insanlar ve ölü insanlar"* olarak taksim edilirse bu da insan ism-i cinsini lazım olan vasfından ayırmak olacaktır. İnsanın lazım vasıfları canlı olmak ve

konuşabilmektir. Ölülerde ise bu iki vasıf da bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu da yanlış bir taksimdir.[376]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin taksimindeki her bir kısmı tek tek ele alarak eleştirilerine devam eder. İlk olarak İmam Şâfiî'nin *"Kur'ân'ın Kur'ân'ı beyânı"* kısmını zikrederek, onun bu beyân taksimine dair getirdiği misalin hatalı olduğunu, bunun beyânın bu kısmına emsal teşkil etmediğini söyler. *"Mûsâ ile otuz gece (için) sözleştik ve buna on gece daha ekledik; böylece rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu…"*[377] ayeti Cessas'ın ilk eleştiri noktasıdır. Cessas bunun bir beyân olmadığını söyler. Ona göre ne şer'î ilimlerde ne de lügavî ilimlerde kimse buna beyân dememiştir. Çünkü beyân, manayı, onu örten kapalılıklardan kurtararak açığa çıkarmak ve muhataba izah etmektir. Otuz gün ve on gün zikredildikten sonra kırk gün zikredilmekle giderilmiş bir kapalılık veya çözülmüş bir işkâl yoktur. Bu ancak te'kid veya takrirdir. Tıpkı *"Zorlukla beraber bir kolaylık vardır. Muhakkak zorlukla beraber bir kolaylık vardır."*[378] ayetleri gibi. Bu ayetlerde de hiçbir şekilde beyân yoktur.[379]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin delillerini eleştirirken *"…Mûsâ ile otuz gece (için) sözleştik ve buna on gece daha ekledik; böylece rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu…"*[380] ayetinde beyân olmadığını, bunun ancak te'kid veya takrir olabileceğini zikretmektedir. Onun bu ifadelerinden te'kid ve takriri beyân kabul etmediği açıkça anlaşılmaktadır. Bu da onu tenkit ettiğimiz noktalardan biridir. Zira onın bu ifadesi, Hanefî mezhebinin cumhûrunun beyân-ı te'kid ve beyân-ı takrire delil getirdiği ayetlerin Cessâs'a göre beyân olmadığını ifade etmektedir. Cessâs'ın kendi beyân tarifinden yola çıkarak ilgili ayetlerin analizini yapacak olursak ilk misal; *"Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır."*[381] ayetidir. Ayette yer alan *"uçmak"* kelimesi tek başına düşünüldüğü zaman mecâza ihtimali olan bir kelimedir. Zira uçmak fiili kimi zaman mecâzen *"çok hızlı gitmek"* manasında da kullanılabilmektedir. Ancak ayetteki *"kanatlarıyla"* kelimesi bir takrir olup buradaki

---

[376] Her ne kadar *"ölü insanlar"* terkibi dile yakın gelse de bundan asıl kastedilen *"bir zamanlar yaşayan insanlar"*dır. Burada kevniyyet alakası (itibar-ı ma kâne) ile mecâz-ı mürsel bulunmaktadır. Mecâz kullanımı zamanla hakikat kullanımının önüne geçmiş ve hakikati unutturarak onun yerini almıştır.
[377] Araf, 7/142.
[378] İnşirah, 94/5-6.
[379] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 14.
[380] Araf, 7/142.
[381] En'am, 6/38.

uçmaktan maksadın hızlı gitmek veya onun gibi başka bir mecâz mana olmadığını, bilakis uçmaktan maksadın hakiki anlamı olan havada mesafe kat etmek olduğunu yerleşik hale getirmiş, mecâz ihtimalinin önünü kesmiştir. Bu ayette Cessâs'ın şart koşmuş olduğu *"zahir ve hakikat manasının kullanılmasını engelleyecek bir karine, mecâza bir ihtimal"* bulunduğundan dolayı ayetteki takririn Cessâs'a göre de beyân olması gerekirdi.

Diğer bir misal ise *"...Bütün melekler hep birlikte secde ettiler."*[382] ayetindeki *"melekler"* kelimesidir. Arapça çoğul sığasında olan (ملائكة)*"melâike"* kelimesi üç veya daha fazla melek manasına gelmektedir. Muhatap, *"melekler"* lafzından muradın üç ve daha çok melekten oluşan bir kısmının mı yoksa tamamının mı secde ettiğini hususunda kapalılığa düşebilir Melâike lafzının hususa ihtimalini sona erdiren lafız ise takrir vazifesindeki (كلهم)*"bütün"* lafzıdır. Bu lafız ile meleklerden hususi bir grubun değil istisnasız her birinin secde ettiği manası yerleşmiş ve umumun tahsis ihtimali ortadan kaldırılmıştır. Burada ise manayı muhataba izah etmek hususunda bir kapalılık takrir ile giderilmiştir. Dolayısıyla Cessâs'a göre bunun da beyân olması gerekirdi. Zikrettiğimiz ayetlerde takrir ile de beyân yapılabildiği ve Cessâs'ın kendi tarifine muhalif davrandığı ve bu görüşünde isabetsiz olduğu açıkça görülmektedir. [383]

Cessâs eleştirilerine, eleştiri dilini biraz daha sertleştirerek devam eder. Şâfiî ashâbından bazı kimselerin *"Allah, otuz kelimesi ile on kelimesini zikrettikten sonra kırk kelimesini zikretmekle bize hesap yapmayı öğretmek istemiştir."* diyerek bunu bir beyân kabul etmişlerdir. Cessâs ise (**وَهَذَا تَأْوِيلٌ يَكْفِي فِي الْإِبَانَةِ عَنْ جَهْلِ قَائِلِهِ وَغَبَاوَةِ حِكَايَةِ**) ifadesiyle, bunun cahilâne söylenen ve söyleyen kimsenin ahmaklığını açığa çıkarmaktan başka bir işe yaramayan bir ifade olduğunu söyler.[384]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin beyânın bu kısmına dair getirdiği bir diğer örneği de eleştirmekten geri durmaz. *"...Kurban edecek hayvan bulamayanlar ise Hac'da üç gün, (memleketlerine) döndüklerinde ise yedi gün oruç tutarlar. Bu toplam on gündür."*[385] Ayetini İmam Şâfiî, Kur'ân'ın Kur'ân'ı beyânına misal olarak getirirken Cessâs, ilim ehlinden kimsenin böyle bir şey dememiş olmasına rağmen onun bunu beyân olarak zikrederek ileri gittiğini ifade etmektedir. Cessâs'ın *"ilim ehlinden kimse böyle bir şey*

---

[382] Hicr, 15/30.
[383] Ayrıca Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri,* İSAM Yayınları, Ankara 2014, 198.
[384] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul*, II, 14.
[385] Bakara, 2/196.

dememiştir" ifadesi[386], alt metninde ya İmam Şâfiî'yi ilim ehlinden kabul etmediğine ya da ilim ehli olan birine böyle bir ifade yakışmayacağını düşünerek İmam Şâfiî'ye ta'rizde bulunduğuna işaret etmektedir.

Cessâs eleştirilerine İmam Şâfiî'nin beyân taksiminin ikinci kısmı olan *"Kur'ân'ın kısmen mücmel bıraktığı yerlere Sünnet'in beyânı"* kısmı ile devam eder. İmam Şâfiî'nin "*…yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın"*[387] ayetini, *"…Sizden Ramazan ayına şahitlik edenler o ayda oruç tutsun…"*[388] ayetini ve zinanın, leş etinin, kanın ve domuz etinin haram kılınmasıyla ilgili ayetleri beyânın ikinci kısmına misal gösterdiğini zikreder. Daha sonra Şâfiî ashâbının bu misallerle ilgili bir yorumu üzerinden İmam Şâfiî'ye yüklenir.

Şâfiî ashâbı beyânın bu ikinci kısmının aslında mananın anlaşılması için kendi başına yeterli olduğunu, kapalılığın bizzat ayetin lafzında ve manasında değil de lafız ve mananın dışında kalan ancak amel edilmesi cihetinden o ayetle ilgili meselelerden kaynaklandığını söylerler. Cessâs, eleştirisini Şâfiî ashâbının *"Bu beyân türü aslında mananın anlaşılması için kendi başına yeterlidir"* cümlesi üzerine inşa eder. İmam Şâfiî'nin beyân taksiminin ilk kısmında zikredilenlerin de anlaşılmak için kendi başına yeterli olduğunu söyler. Beyânın ikinci kısmı için zikredilen kendi başına yeterli olma vasfının beyânın birinci kısmı için de geçerli olduğunu, bundan dolayı ikisinin bir bölüm kabul edilmesi gerektiğini zikreder. İkinci bölümü ikinci bölüm yapan özelliğin birinci bölümde de olmasına rağmen bu iki bölümün birbirinden ayrılarak farklı bölümler olarak zikredilmesinin câiz olmadığını savunur.[389]

Cessas'ın bu eleştirisi bize bir çeşit tahakküm gibi görünmektedir. İmam Şâfiî'nin bu taksimi (birinci kısımla ikinci kısmı birbirinden ayırması) bize göre sahih bir taksimdir. İmam Şâfiî, birinci kısımda açık olmak için Kur'ân'dan başka bir şeye ihtiyaç duymayan beyân türünü, ikinci kısımda Kur'ân'ın ifadesiyle haddi zatında açık olan ancak harici bir sebepten dolayı bir kapalılık izafe edilen beyân türünü, üçüncü kısımda ise Kur'ân'dan tek başına açık olamayan ve sünnetin beyânına ihtiyaç duyan beyân türünü zikretmiştir. Hiç şüphe yok ki bu üç kısım da birbirinden farklıdır. Şâfiî ashâbı beyânın

[386] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 14.
[387] Maide, 5/6.
[388] Bakara, 2/185.
[389] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 15.

bu ikinci kısmı için aslında iki illet kastetmişlerdir. Birinci illet, anlaşılmak için tek başına yeterli olmak, ikinci illet ise kendi ibaresinden kaynaklanmayan, amel sahasında ortaya çıkan harici bir kapalılığa sahip olmaktır. Beyânın ikinci kısmı, zikrettiğimiz ilk illetle beyânın üçüncü kısmından, zikrettiğimiz ikinci illetle de beyânın ilk kısmından ayrılmaktadır. Cessâs bu iki illetten sadece birini alıp diğerini göz ardı etmiştir. O, ikinci illeti görmezden gelerek bu ikinci kısmın ilk kısma dâhil olması gerektiğini savunmuştur. Bunun yanı sıra İmam Şâfiî'nin ilk beyân kısmında beyân edici delil Kur'ân, ikinci kısmında ise sünnettir. Bu iki beyân kısmının birbirinden farklı olduğu aşikârdır. Şâfiî ashâbı ise beyân edici delilin sünnet olması cihetinden ikinci ve üçüncü kısmın birbirine karıştırılmaması adına da ikinci kısım için *"anlaşılması için kendi başına yeterli olmak"* kaydını düşmüş olabilirler. İki cihetle Cessâs'ın bu eleştirisinde pek makul davrandığı söylenemez.

Cessâs, İmam Şâfiî'nin beyân taksiminde dördüncü kısmı teşkil eden Kur'ân'ın mücmellerine Sünnetin yaptığı beyân ile beşinci kısmı teşkil eden Kur'ân'da olmayan hükümler hususunda sünnetin yaptığı beyânın da bir kısım olması gerektiğini savunur. Cessâs'a göre bu iki beyân türü birbirinden farklı şeyler değillerdir. Zira beyân kimin yaptığına itibarla değişmez. Beyân, nasıl beyân yapıldığına göre, yani bizzat beyânın kendisine göre değişir. İki farklı delilden yapılan bu iki beyân türü mahiyet olarak aynı olduğu için bir kısımda zikredilmeleri lazım gelir. Zira beyân eden her bir kimse için ayrı bir beyân türü zikredilecek olursa beyânı kısımlarının sayısının sayılamayacak kadar çok olması gerekir.[390]

Cessâs'ın bu eleştirisi kendi cihetinden haklı bir yön barındırsa da bu hususta İmam Şâfiî tamamen haksız demek de zordur. Cessâs bu iki beyân türünü beyân yapan kimseye isnat ederek tek bir kısımda toplanması gerektiğini zikreder. Hem Kur'ân'ın namaz, zekât gibi mücmellerinde hem de Kur'ân'da hakkında hüküm bulunmayan hususlarda yapılan beyânda beyân edici olan Hz. Peygamberdir. Cessâs'ın burada kaçırdığı nokta İmam Şâfiî'nin beyânı, beyân edilen delile isnat ederek taksim ettiğidir. Bir kısımda Kur'ân'dan bir hüküm beyân edilirken diğer kısımda Sünnetten bir hüküm beyân edilmiştir. Bunların ayrı birer beyân türü sayılmasında bir mahzur yoktur.

---

[390] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 16.

Cessâs eleştirilerine İmam Şâfiî'nin beyân taksiminde son kısmı teşkil eden ictihat ile beyân kısmı ile devam eder. O, ictihatın her ne kadar bir bilgi ifade etse de sonuç olarak şüphe barındırmayan kesin bilgi ifade etmediğini ancak zan ifade ettiğini, bu sebeple ictihat ile bir beyânın olmayacağını zikreder. İddiasına delil olması için *"...İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine beyân etmen için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik."*[391] ayetini zikreder. Cessâs'a göre bu ayette beyân etme işi Hz. Peygamber'e, ictihadın mukaddimesi olan düşünme işi Hz. Peygamber'in beyânını anlayabilsinler diye sair insanlara verilmiştir. Yani ona göre ictihat bir beyân değil ancak beyânın ne olduğunu anlamayı sağlayacak bir delildir. [392]

Cessâs'a tamamıyla hak verdiğimiz kısımlardan biri onun icma hususundaki kısa ama etkili eleştirisidir. Cessâs, İmam Şâfiî'nin kıyas ve ictihad gibi zannî bir takım delilleri beyânın bir kısmı kabul etmesine rağmen, kendisinde hatanın mümkün olmadığı delil olan icma' delilini zikretmemesini haklı olarak eleştirmiştir. [393] Zâhirî de İmam Şâfiî'nin icmâ'ı beyân türlerinden biri olarak zikretmemekle ihmalkârlık gösterdiğini ifade etmiştir.[394]

3.1.3. Beyân'ın Dili Hususundaki Eleştirileri

Cessâs, İmam Şâfiî'nin beyân taksiminden sonra onun beyânın diline dair yaptığı açıklamayı da eleştirmiştir. İmam Şâfiî kitabında *"Aynı ve farklı manalar taşıyan bu beyânın en azı Kur'ân kendi dilinde inmiş bulunan kimselerden ona muhatap olanlar için bir açıklamadır"*[395] demiştir.[396] Cessâs, bu ifadede sıkıntılar bulunduğunu ifade eder. Ona göre Arap lisanı her ne kadar diğer lisanlardan daha fasih ve daha geniş olsa da diğer lisanları bırakarak Beyân'ı bu lisanla sınırlandırmak mümkün değildir. Her lisanın ehli için onların lisanına göre beyândan bir pay vardır. Çünkü Kur'ân ve sünnet tüm insanlar için beyândır. *"Bu insanlar için bir beyândır"*[397] ayeti ile Allah-u Teala'nın Hz.

---

[391] Nahl, 16/44.
[392] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 16.
[393] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 16.
[394] Ebyârî, Ali b. İsmai, *et-Tahkik ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fıkh,* Thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî, Kuveyt, Dârü'z-Ziyâ, 2013, I, 492-493.
[395] Şâfiî, *er-Risale,* 11, No: 54.
[396] İmam Şâfiî'nin beyân ile Arap dili arasındaki ilişkiye dair görüşleri ve bu görüşlerin analizleri için bkz. (Bilal Aybakan, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, 73.)
[397] Al-i İmran, 3/138.

Peygamber için buyurduğu *"Tüm insanlar için bir uyarıcı…"*[398] ayeti Cessâs'ın zikrettiği naklî delillerdendir. O bu ayetlerden yola çıkarak İmam Şâfiî'ye şöyle reddiye yapar: "Kur'ân ve sünnet –ister Arap lisanı bilsin ister bilmesin- tüm insanlar için birer beyândır. Arap lisanını bilmeyenler onun manasını kendi dillerinde bilmeye ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden kendi dillerine naklederler. Diğer lisanların ehillerinden, Kur'ân ve Sünnetin manası kendisine tercüme edilen herkes Kur'ân'ın ve Allah Resul'ünün diliyle uyarılmış olur."[399] Meseleye bir örnek verecek olursak, bizler Kur'ân'daki mücmellerden olan *"Salât"* kelimesinin manasını kendi dilimiz olan Türkçe kaynaklardan okuyarak Hz. Peygamber'in bu kelimeyi erkân-ı mahsusa olan ve günde beş vakit kılınmakla emrolunduğumuz namaz ibadeti olarak beyân ettiğini öğrendik. Her ne kadar bu beyânın aslı Kur'ân'ın kendisi ile indiği Arap lisanı olsa da bu dili bilmeyenler için bizim dilimize nakledilmiş ve bizim için de bir beyân olmuştur. Bu cihetle İmam Şâfiî'nin beyânı sadece Kur'ân'ın kendisi ile indiği Arap lisanına hasretmesi isabetli bir görüş olmamıştır.

Eğer İmam Şâfiî'nin bu görüşü hakkında O "beyânın en azı budur ancak beyân sadece bundan ibaret değildir." şeklinde düşünmüştür. Dolayısıyla beyân hususunda Kur'an'ın kendisinde indiği dili şart koşmamıştır denilirse, bu görüşe şöyle cevap verilir. Bir tarifte bulunan bütün kayıtlar ve sıfatlar şart hükmündedir. Bu şartlar tahakkuk etmedikçe tarif edilen şey de tahakkuk etmeyecektir. İmam Şâfiî de beyânın en azını "Kur'an'ın dilinde olmasını" ile kayıtlamış, yani beyânın Arapça olmasını şart koşmuştur. Bu kısmı açıkladıktan sonra beyânın azı ve çoğunun arasındaki mülazemete değinmek gerekir. Şöyle ki bir şeyin mahiyetini tarif ederken onun en asgari cüzü için koymuş olduğumuz şartın onun tüm cüzlerinde de bulunması gerekir. Aksi takdirde bir bütünün cüzü o bütüne tezat olmuş olur. Daha açık bir ifadeyle bir şeyin en azı için bile bir şeyi şart koşuluyorsa, o şeyin çoğu için aynı şeyi yine –belki daha da fazlasıyla- şart koşulması gerekir. Örneğin peyniri ele alalım. Peynir özel bir teknikle mayalanmış süttür. Mayalanma vasfı burada şart hükmündedir. Peynirin en azı, bir dilimi için bile mayalanmak şart koşuluyorsa bütünü için aynı maya –belki daha fazla maya- şarttır. İmam Şafiî de burada beyânın en azı için Arapça olmasını şart koşmakla beyânın tüm seviyeleri için aynı şeyi şart koşmuş olmaktadır.

---

[398] Sebe', 34/28.
[399] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 17.

3.1.4. Şâfiî Ashâbının İmam Şâfiî'ye Muhalefeti

Cessâs, kitabında bu kısma kadar zikrettiği eleştirileri kuvvetlendirmek ve hasmını biraz daha zayıf düşürebilmek adına, babın sonunda Şâfiî ashâbının, İmam Şâfiî'ye nasıl muhalefet ettiğini açıkça zikreder ve muhataplarında *"Kendi adamları dahi onu tasdik etmezken biz nasıl edelim"* imajını oluşturmaya çalışır. Cessâs bu bölümde herhangi bir isim zikretmek yerine *"Şâfiî ashâbı"* tabiriyle yetinir. Bu elbette ki gelişigüzel bir tutum değildir. Şâfiî ashâbı içinde İmam Şâfiî'ye muhalefet edenler olduğu gibi onu tasdik edenler ve söz söylemeyip tevakkuf edenler de vardır. Bunlara dair bilgileri daha önceden zikretmiştik. Ancak Cessâs, isim zikretmek yerine bu ifadeyi kullanarak, Şâfiî ashâbının cumhûrunun İmam Şâfiî'ye muhalif tarafta bulunduğunu ve çoğunluk için tüm hükmü olduğunu muhatabına edebî bir biçimde ifade etmiş olur.

Cessâs, Şâfiî ashâbının beyânın Arap lisanı ile sınırlandırılmasını hoş görmediklerini belirtir. Bunun, bir önceki bölümde beyânın diline dair İmam Şâfiî'ye yönelik eleştirilerini desteklediğini ve kuvvetlendirdiğini zikreder. Daha sonra da Şâfiî ashâbının, İmam Şâfiî'nin beyân tarifinide beğenmediklerini ve beyânı *"Bir şeyi kapalılık mevkiinden açıklık mevkiine çıkarmaktır"* şeklinde tarif ettiklerini nakleder. Cessâs'a göre Şâfiî ashâbı bu tarifle iki cihetten İmam Şâfiî'ye muhalefet etmişlerdir. Birincisi: İmam Şâfiî *"...Rabbin onunla mikatını kırk güne tamamladı..."*[400] ayetini ve *"...Bu toplam on gündür..."*[401] ayetini beyân olarak isimlendirmiştir. Ancak burada kapalılık mevkiinden alınıp açıklık mevkiine çıkarılmış bir şey yoktur. Zira bu sözlerde en ufak bir kapalılık bile yoktur. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin beyân olarak zikrettiği bu ayetler Şâfiî ashâbına göre beyân değildir.[402] Bununla birlikte Şirâzî'nin Şâfiîlerin fukaha kolunun o dönemki temsilcisi olduğu düşünüldüğünde[403] onun İmam Şâfiî'nin tanımını terkederek Hanefî mezhebinin tanımını kabul etmesi ve eserinde zikretmesi[404], Şâfiî ashabının İmam Şâfiî'nin tanımına mesafeli olduklarının açık bir örneğidir.[405]

---

[400] Araf, 7/142.
[401] Bakara, 2/196.
[402] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 17-18.
[403] Davud İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, İSAM Yayıncılık, 2011, 20.
[404] Bkz. Şirâzi, *el-Luma',* 116.
[405] İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usulî Görüşler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.

Şâfiî ashâbının İmam Şâfiî'ye muhalefet ettiği ikinci husus ise ictihat meselesidir. Cessâs ictihatla beyânın câiz olmadığını zikreder. Zira ictihat kesin bilgi değil ancak zan ifade eder. Tevhid ve Allah'ın sıfatları gibi kritik konularda ictihatla amel edilmesinin câiz olmamasının da ictihadın kesin bilgi kaynağı olmamasından kaynaklandığını söyler. Âlimlerden kimsenin kritik itikadî meselelere taalluk eden hükümlerde ictihadı kabul edilebilir bir delil saymadığını ifade eder. Şayet böyle olsaydı ictihatla sabit olmuş bir hükme muhalefet etmenin Allah'ın muhkem hükümlerine muhalefet etmeye eşdeğer olacağını söyler. Tüm bu mukaddimelerinin neticesi olarak sunduğu önerme ictihadın kesin bilgi ifade etmediğinden dolayı kapalılığı gideremediğidir. Dolayısıyla ictihatla bir şey kapalılık mevkiinden açıklık mevziine çıkarılamaz ve Şâfiî ashâbına göre ictihat beyânın kısımlarından birisi olamaz. Onlar böylece ictihadı beyândan bir kısım sayan İmam Şâfiî'ye muhalefet etmiş olurlar.[406]

Cessâs, Şâfiî ashâbını eleştirmekten de geri durmaz. Şâfiî ashâbının tarifinde de bozukluk olduğunu zikreder. Şâfiî ashâbının şart koştuğu vasıf olan *"bir şeyi kapalılık mevkiinden açıklık mevkiine çıkarmak"* vasfının beyânın tüm kısımlarında mevcut olmadığını söyler. Daha önceki kısımlarda Cessâs'ın başlangıçtaki hükümleri beyân kabul ettiğini zikretmiştik. Buradaki eleştirisini de bunun üzerine bina etmektedir. *"Anneleriniz size haram kılındı…"*[407] ve *"Size leş eti haram kılındı…"*[408] gibi ayetlerde hiçbir kapalılık bulunmadığını, bu ayetlerin başlangıçtaki hükümler olarak birer beyân olduklarını savunur.[409]

3.2. NESİH KONUSUNDAKİ ELEŞTİRİLERİ

Cessâs, *"el-Fusûl"* isimli kitabında kendi nesih teorisini zikrederken sözü İmam Şâfiî'ye getirip onu eleştirmekten geri durmamıştır. Cessâs'ın İmam Şâfiî'yi eleştirmesi gayet tabi bir durum iken bizleri asıl şaşırtan şey bu eleştirinin muhtevasıdır. Önceki bölümlerde işlediğimiz üzere İmam Şâfiî, kendinden önce kimsenin zikretmediği bir usûl çerçevesinde nesih teorisini işlemiş ve sonuç olarak hem kendi ashâbından hem de diğer mezheplerden çok daha farklı bir nesih teorisi ortaya koymuştur. Beyân konusunda İmam

[406] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 18.
[407] Nisa, 4/23.
[408] Bakara, 2/173.
[409] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 19.

Şâfiî'yi kılı kırk yararcasına eleştiren Cessâs'ın, aralarındaki birçok görüş ayrılığına rağmen İmam Şâfiî'nin nesih teorisini madde ve muhteva olarak daha kısa bir şekilde eleştirmesi bizlerde şaşkınlığa sebep olmuştur.

Mütalaamız esnasında bunun sebebinin şunlar olabileceği kanaatine vardık: Birincisi; İmam Şâfiî beyân bölümünü çoklu bir taksimle ele almıştır. Cessâs, beyânın tanımından itibaren onun altında zikredilen her bir kısma dair eleştiri getirdiği için konuyu uzun tutmak zorunda kalmıştır. Ancak İmam Şâfiî, nesih teorisinde sadece ikili taksim yapmış, Cessâs ise onu bu ikili taksime sevk eden usûlü eleştirmiş ve bu eleştiri beyân kısmı kadar yekûn teşkil etmemiştir. İkincisi; Cessas, beyân bahsini kısa tutmuş, beyânın kısımlarını sadece isim vererek geçmiş ve sadece önemli gördüğü bazı mevzuları açıklamıştır. Ancak nesih bahsinde Cessâs kelamı uzun tutmuş ve konuyu daha detaylı bir şekilde ele almıştır. Olası ki Cessâs konunun daha fazla uzamaması adına İmam Şâfiî'nin nesih teorisine yönelik eleştirilerini kısa tutmuştur.

Cessâs'ın karışık olarak zikrettiği eleştirilerini biz eleştiri mahallerine göre taksim ederek zikredeceğiz.

3.2.1. Sünnetin Misline (Benzerine) Yönelik Eleştiriler

Cessâs'ın İmam Şâfiî'nin nesih teorisine onun sünnetin misline dair yaptığı açıklamalarla başlar. Önce er-Risâle'den iktibas ederek *"Birisi şöyle diyebilir: Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshettiğine delalet bulunduğunu biliyoruz. Çünkü Kur'ân'ın benzeri (misli) yoktur. Böyle bir delaletin sünnet konusunda mevcut olduğunu bize söyleyebilir misin?"*[410] sorusunu ve bu soruya İmam Şâfiî'nin verdiği cevap olan *"Allah'ın Hz. Peygamberin emrine uymayı farz kılması hususunda söylediklerim göstermektedir ki Rasulullah (s.a.v)'ın sünneti, Allah'ın buyruğu gibi kabul edilmiştir. Sünnete uyan kimse, ona Allah'ın kitabı ile uymuştur. Allah'ın insanları uymaya mecbur kıldığı kitabından ve peygamberinin sünnetinden başka açık bir bilgi kaynağı yoktur. Sünnet, söylediğim gibi insanlardan hiçbirinin sözü ona denk olmadığı için, onu ancak misli (benzeri) bir şey nesheder. Onun misli de yine Hz. Peygamberin sünnetidir."*[411] ibarelerini zikreder.[412]

[410] Şâfiî, *er-Risale,* 67, No: 325.
[411] Şâfiî, *a.e.,* a.y., No: 326.
[412] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 336.

İmam Şâfiî'nin bu ifadelerinde Cessâs'ın dikkatini çeken insanlardan hiçbirinin sözünün sünnete denk (benzer veya onun misli) olmadığıdır. Cessâs bu ifadenin düzgün anlaşılamayacak kadar karışık ve kâmil mana ifade etmek için noksan olduğu söyler. Zira Cessâs'a göre bu ifade ancak şu iki manaya gelebilir. Birincisi İmam Şâfiî burada Hz. Peygamber'in herhangi bir sünnetinin (kavlî sünnet, hadis, haber) nazmını, ibaresini kastederek insanların benzerini getirmeye güçlerinin yetmeyeceği bir icâzı murat ediyor olabilir. İkincisi ise İmam Şâfiî'nin bu sözle muradı teşri' yetkisi, ilk olarak hüküm koyma salahiyeti hususundadır. Şayet İmam Şâfiî'nin muradı Hz. Peygamber'in lafızlarının icâzı ise, Hz. Peygamber insanların en fasihi olmasına rağmen bilinmelidir ki kimse *"onun sözü nazmıyla, ibaresiyle mucizdir, benzeri getirilmesi mümkün değildir"* dememiştir. Şayet onun sözü mûciz olsaydı, ibaresinin icâzı hususunda Kur'ân'a denk olurdu. Bu ise doğru bir söz değildir. Çünkü diğer tüm kelamların aksine, lafzıyla mûciz olmak sadece Kur'ân'ın özelliğidir. Şayet Hz. Peygamber'in kelamı mûciz olsaydı, Kur'ân'ın, nazmının icâzı ve eşsiz söz sanatlarını bir araya toplaması ile mislinin getirilmesi için insanlara meydan okuması gibi Hz. Peygamber de kendi kelamının benzerinin getirilmesi için insanlara meydan okurdu ve insanlar sünnetin benzerini getirmekten de aciz kalırdı.[413]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin Sünnetin misli olmadığı ile ilgili ifadesi hususundaki eleştirilerine devam ederek bu sözün ifade edebileceği ikinci manayı şu şekilde açıklar: Şayet İmam Şâfiî'nin muradı sünnetle sabit olan hüküm cihetinden Hz. Peygamber'in kelamına benzer bir kelam olmayacağı ise bilinmelidir ki Müslümanlardan hiç kimse Hz. Peygamber dışında bir insanın teşri' yetkisi ve ilk olarak hüküm koyma salahiyeti vardır dememiştir. Dolayısıyla onun burada bu sözü söylemesinin manası nedir ki! Çünkü Hz. Peygamber dışında hiçbir insanın teşri' yetkisinin olmaması ihtilaf mevzusu değildir. Herkes bu hususta hemfikirdir. Ayrıca bizim ihtilafımızın da temel noktası bu değildir. Biz burada sünnetin, insanların benzerini getireceği bir kelamla neshinden bahsetmiyoruz. Aksine, insanların benzerini getirmekten aciz kalacakları tek kelam olan Kur'ân'la neshinden bahsediyoruz.[414]

Cessâs bu kısma kadar İmam Şâfiî'nin sünnetin ancak sünnetle neshedilebileceğine dair görüşüne reddiye yapmak için mukaddime yaptıktan sonra

[413] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 338.
[414] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 339.

getirdiği itirazların asıl neticesini zikretmeye başlar. Saydığı tüm gerekçelere rağmen İmam Şâfiî'nin, sünnetin insanların sözlerinden hiçbirine hiçbir hususta benzemediğini kabul etmenin Kur'ân'ın sünneti neshedebileceği sonucunu doğurduğunu söyler. Çünkü Kur'ân'ın mislinin getirilemeyeceği zaten muhakkaktır. İmam Şâfiî'ye göre sünnetin de misli getirilemiyorsa o takdirde bu iki kelamı birbirinden ayıracak ve birbirini neshetmelerini engelleyecek bir durum söz konusu değildir. Sonuç olarak Cessâs'a göre İmam Şâfiî'nin bu bölümde zikrettiklerinde sünnetin Kur'ân ile neshini men edecek herhangi bir delalet yoktur.[415]

Bu kısımda Cessâs'ın hasmına karşı eleştiri ve münazara sanatında ne kadar usta olduğunu açıkça görüyoruz. Cessâs, eleştirilerinin başında muhatabın dikkatini hasmının delilinin hakikatte bir delil olmaması üzerine yoğunlaştırırken eleştirinin sonunda konuyu başka bir açıdan değerlendirerek hasmını mağlup etme yoluna gitmiştir. Eleştirilerinin son cümlesinde ise ilk başta yaptığı eleştirilerin boş olmadığını, sonraki eleştirisiyle birleştirerek muhatabına kabul ettirmiştir. Hem hasmının delilini batıl kabul ederek, hem de varsayalım ki hakikat diyerek çift yönlü bir eleştiri ile muhatabına ikna olmaktan başka seçenek bırakmamıştır. Eleştirisinin içinde zikrettiği "*Onun bu sözünün manası nedir ki!"* cümlesi ile hasmını boş sözler sarf eden bir kimse makamına düşürerek muhatabın hasmına olan güvenini sarsmış, böylece hem bu hususta hem de diğer hususlarda yaptığı ve yapacağı eleştirilerde muhatabın ikna olmasını daha da kolaylaştırmıştır. Sadece bu eleştiriden dahi Cessâs'ın söz sanatlarında mâhir, iyi bir siyasetçi olduğunu anlayabiliriz.

3.2.2. Sünneti Ancak Sünnetin Neshebileceğine Yönelik Eleştiriler

İmam Şâfiî *"er-Risâle"* kitabında şöyle demiştir: *"Hz. Peygamberin sünnetini ancak onun sünneti nesheder. Hz. Peygamberin sünnetiyle 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 sünnetini nesheden yeni bir sünneti bulunduğunu insanlara belirtmiş olur."*[416]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin bu sözünü çelişkili bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre İmam Şâfiî önce sünneti ancak sünnetin neshedebileceğini söylemiş, sonra da Hz.

[415] el-Cessâs, *a.e.,* a.y.
[416] Şâfiî, *er-Risale,* 66-67, No: 324.

Peygamber'in sünnet edindiği bir hüküm hususunda Allah Teâla'nın yeni bir hüküm bildirebileceğini zikrederek önceki söylediğine ters düşmüş ve onu iptal etmiştir. Zira Cessâs'a göre Hz. Peygamber'in sünnet edindiği bir hususun hilâfına Allah Teâla yeni bir hüküm buyurduğu zaman nesih gerçeklemiş ve tamamlanmış olur. Neshin gerçekleşmesi için başka bir delil veya uygulamaya ihtiyaç yoktur.[417]

İşin aslına bakılırsa Cessâs, tüm Hanefî usûlcülerin kalbinde olan duyguyu bir çırpıda ve oldukça basit ve sade bir şekilde açığa vurmuştur. Nasıl oluyor ki Hz. Peygamber'in sünnet edindiği bir hüküm hususunda Allah Teâla tabiri câizse *"Bunu böyle yapma, şöyle yap"* diyor, Hz. Peygamber'in o hükümle amelini iptal ediyor, değiştiriyor da nesih yapan kimse o olmuyor da Hz. Peygamber oluyor! Burada çok açık bir tutarsızlık bulunduğu gözlerden ırak bir durum değildir. Her ne kadar İmam Şâfiî, deliller arasındaki hiyerarşiyi korumak ve her iki delili de kendi etki ve amel alanları içinde tutmak için böyle bir usûl takip etmiş olsa da bu ancak asıl ve en kuvvetli delil olan Kur'ân'ı, sünnet karşısında etkisiz kılmaya sebep olmaktadır. Nitekim ileride Cessâs da bu hususa değinecek, Şâfiî'nin bu görüşünün Hz. Peygamber'e yakışmayacak bir davranış olduğunu ve hatta (Haşa!) Hz. Peygamber'i yalancılıkla itham etmek olduğunu dile getirecektir.[418]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin sünnetin ancak sünnetle neshedilebileceğine dair delillerini de eleştirmekten geri durmaz. İmam Şâfiî bu nesih türüne, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetleri delil getirmiştir. Cessâs bu ayetlerde sünnetin Kur'ân'la neshedilmesini engelleyecek bir delalet olmadığını zikreder. Zira sünnet ister Kur'ân'la neshedilmiş olsun, isterse Kur'ân olmayan vahiyle neshedilmiş olsun sünnete tabi olmak ile nesih arasında bir bağlantı, bir alaka yoktur. Çünkü Müslümanlar Hz. Peygambere ancak neshedilmemiş hususlarda tabi olmakla mükelleftirler. Hz. Peygamber'in bir sünneti nesholdunuğu zaman Müslümanlar onun artık hükmünü yitirdiğine inanırlar ve yeni hükme tabi olurlar. Neshin gerçekleşmesi Müslümanların Hz. Peygamber'e olan itaatlerini etkilemez. Diğer taraftan Cessâs, Hz. Peygamber'e tabi olmak, ona itaat etmek emredildiği gibi *"Rabbinizden size indirilene tabi olun"*[419] ayetiyle Kur'ân'a tabi olmak

[417] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 336.
[418] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 337.
[419] A'raf, 7/3.

da emrdildiğini, dolayısıyla bu hususta da Kur'ân'la sünnetin arasının ayrılamayacağı için Kur'ân'ın sünneti neshetmesine engel bir durum bulunmadığını zikreder.[420]

Cessâs mukadder itiraz ve cevap usûlüne devam ederek şöyle der: *"Şayet denirse ki İmam Şâfiî, Allah indirdiği yeni hükmü Kur'ân'la bildirir demedi. İmam Şâfiî'nin Allah'ın indirdiği yeni hükümden muradı Kur'ân olmayan vahiyle sünneti neshetmesi olabilir."* Burada kastedilen şey Allah'ın Hz. Peygamber'in hükmünü Kur'ân'la değil de Kur'ân olmayan vahiyle neshederek, neshi sünnetin sünneti neshinde gerçekleştirmiş olma ihtimalidir. Cessâs buna da ustalıkla cevap verir. *"O halde Allah Teala'nın Kur'ân olmayan vahiy olarak indirdiği yeni hüküm Hz. Peygamber'in sünneti olur çünkü Kur'ân olmayan vahiy olarak inen şeyler ancak Hz. Peygamber'in sünnetlerinden bir sünnettir. Peki o zaman "Hz. Peygamber, Allah'ın indirdiği şey hususunda yeni bir sünnet koyar. Böylece o farklı olan önceki sünnetini nesheden yeni bir sünneti bulunduğunu insanlara beyân etmiş olur" sözünün manası nedir! Zira Allah'ın sünnet olarak bildirmiş olduğu bir hüküm sünnet olan eski hükmü neshetmek için beyân edici başka bir sünnete muhtaç değildir."*[421]

Cessâs bu itirazı kıvrak bir zekâ ile çok kısa şekilde boşa çıkarmıştır. Sonuç olarak şayet yeni inen hüküm sünnetse İmam Şâfiî'nin sünnetin sünneti neshi için beyân edici başka bir sünneti şart koşmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla burada İmam Şâfiî'nin *"Allah'ın indirdiği yeni hüküm"* ile kastının Kur'ân'dan başka bir şey olamayacağını ortaya koymuştur. İmam Şâfiî'nin bizzat kendisinin, kitabında bir sonraki madde olan *"Şayet birisi sünnet Kur'ân'la neshedilebilir mi diye sorarsa…"* ibaresi ile başlayan madde ile bu tevili boşa çıkardığını söylemiştir.[422]

Cessâs bu bölümün sonuna doğru genel kanaatini zikretmekle birlikte neshin işleyişine dair birkaç bilgi aktarır: *"Sünnetin Kur'ân ile neshi câizdir. Nâsihi mensuhtan ayırt etmenin yolu diğer usûl ilimlerinden (usûl-u hadis ve usûl-u tefsir'den) nâsih ve mensuh arasındaki zaman farkına yönelik ilim almaktan geçer. Çünkü biz fıkıhçıların elinde bu delillerin tarihine dair bir ilim veya iki delilin lafzında bulunan ve hangisinin nâsih olduğuna delalet eden bir bilgi mevcut değildir."*[423] Yani tefsirciler veya hadisçiler

[420] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 337-338.
[421] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 337.
[422] el-Cessâs, *a.e.,* a.y.
[423] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 340.

gibi nassların lafızlarını inceleyip de oradan nâsih delili keşfetme ilmine sahip değiliz demek istemiştir.

3.2.3. Beyân Edici Sünnete Yönelik Eleştiriler

İmam Şâfiî, *"er-Risâle"* kitabında *"Şayet birisi sünnet Kur'ân'la neshedilebilir mi diye sorarsa…"* diye söze başlayarak şunları zikretmiştir: *"Şayet sünnet Kur'ân'la neshedilecek olursa, Hz. Peygamber'in ilk sünnetinin sonraki sünnetiyle neshedildiğini beyân eden bir sünnet bulunur ki, böylece bir şeyin ancak kendi benzeriyle neshedileceğine dair insanlar için bir delil mevcut olsun."*[424]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin bu sözleriyle Kur'ân'ın sünneti neshetmesini men edeceği yerde bu neshe cevaz verdiğini söyler. Zira ona göre İmam Şâfiî, Hz. Peygamber, ilk sünnetinin neshedildiğini beyân eden bir sünnet ortaya koyar dediği anda Kur'ân'ın sünneti neshettiğini kabul etmiştir. [425]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin "*Hz. Peygamber, Allah'ın o bildirdiği şey hususunda yeni bir sünnet koyar. Böylece o farklı olan önceki sünnetinin mensuh olduğunu insanlara açıklamış olur"* sözünü, çelişkilerle dolu ve anlamsız bir söz olarak nitelendirir. Ona göre İmam Şâfiî, Allah'ın Hz. Peygamber'in sünnetinin hilâfına yeni bir hüküm indirerek Hz. Peygamber'in sünnetini neshettiğini –farkında olmadan da olsa- kabul ettikten sonra Hz. Peygamber'in yeni bir sünnet edinerek eski sünnetini neshetmesi ve neshettiğini beyân etmesi için de bir başka sünnet getirmesi gerektiğini zikretmiştir. Cessâs bu kısımda eleştirilerini sert bir tona yükselterek şunları zikreder. *"Allah'ın neshettiği bir şeyin ondan sonra Hz. Peygamber tarafından tekrar neshedilmesi nasıl câiz olur! Zaten mensuh olan bir şeyin bir daha neshedilmesi nasıl câiz olur! Allah'ın neshettiği bir şeyi Hz. Peygamber'in –bunu benim sünnetim neshetmiştir diyerek- sünnetinin neshettiğini haber vermesi nasıl câiz olur! Burada bir şeyi olduğundan farklı bir şekilde haber vermek vardır. Haşa! Hz. Peygamber bundan uzaktır."*[426] Cessas'ın bu itirazı içinde önemli gördüğümüz bir noktadan bahsetmeden geçemeyiz. Cessâs, İmam Şâfiî'nin bu görüşünün Hz. Peygamber'e *"bir şeyi olduğundan farklı haber verme"* vasfı isnat ettiğini söyler. Hiç şüphe yok ki bir şeyi olduğundan farklı haber vermek demek yalan söylemek

[424] Şâfiî, *er-Risale,* 68, No: 329-330.
[425] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 337.
[426] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 337.

demektir. İmam Şâfiî'nin görüşü Hz. Peygamber'e hiç layık olmayan bir vasıfla onu vasıflamaya kadar uzanmaktadır. Cessâs ise burada bir ilim adamına yakışır bir şekilde, kemâl-i edeple Hz. Peygamber ile *"yalan söylemek"* kelimelerini yan yana getirmekten sakınmış ve kulağa daha hafif gelen ancak mana itibariyle aynı kapıya çıkan *"olduğundan farklı haber vermek"* tabirini kullanmıştır.[427]

Gazâlî de bu hususta İmam Şâfiî'nin görüşünü savunulmaz bulur. İki kaynak arasında neshin olamayacağını söylemenin tahakküm olacağını ifade eder.[428]

İmam Şâfiî demiştir ki *"Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'ân'la neshedildiğini ve Hz. Peygamber'den de onu nesheden bir sünnetin rivayet edilmediğini söylemek câiz kabul edilirse, Hz. Peygamber'in alım-satımla ilgili yasakladığı herşeyin "Allah alım-satımı helal, ribayı ise haram kılmıştır" ayeti gelmeden önce yasaklandığı iddia edilerek bu hadisler inkâr edilebilir."*[429]

Cessâs bu görüşü İmam Şâfiî'nin önceki görüşüne benzetmiştir. Bu bölümde de İmam Şâfiî önce Hz. Peygamberin sünnetinin Kur'ânla neshedildiğini sonra da Hz. Peygamberden neshedici bir sünnet rivayet edilmediğini söylediği anda Kur'ân'ın kayıtsız ve şartsız olarak sünneti neshedebileceğini söylemiştir. Sonra sünnetin neshi başka bir sünnet gerektirir demiştir. Ancak, Kur'ân ile neshedilmiş bir şeyin tekrardan hadisle neshedilmesi, zaten mensuh olanın tekrar neshedilmesinin câiz olmamasından dolayı imkânsızdır.[430]

Cessâs, İmam Şâfiî'nin bu görüşüne dair eleştirilerine şöyle devam eder: "İmam Şâfiî'nin *"Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'ân'la neshedildiğini ve Hz. Peygamber'den de onu nesheden bir sünnetin rivayet edilmediğini söylemek câiz kabul edilirse, Hz. Peygamber'in alım-satımla ilgili yasakladığı herşeyin "Allah alım-satımı helal, ribayı ise haram kılmıştır" ayeti gelmeden önce yasaklandığı iddia edilerek bu hadisler inkâr edilebilir."* Eğer onun bu ve benzeri misallerde sunmuş olduğu önerme doğru kabul edilirse o zaman bu önerme, nâsih delille birlikte neshi beyân eden başka bir delil

---

[427] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 337.
[428] Gazâlî, *el-Müstesfâ*, 100; Ayrıca Bkz. Erdem Erol, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu: Beyân, Âmm-Hâss, Nesh, Haber-i Vahid* (doktora tezi, 2008), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 147; Beroje, *Gazzâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî'ye Muhalefeti*, 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu, İstanbul 2012, 187-209.
[429] Şâfiî, *er-Risale,* 68, No: 333.
[430] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 340.

olmadığı sürece Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetin de sünnetle neshine de engel teşkil eder. Hâlbuki biz Kur'ân'da ve sünnette nâsih delille birlikte neshi beyân eden, nâsihi mensuhtan ayıran bir delil varid olmaksızın, nâsih mensuh arasında tarih zikredilmeden, birini diğerine tercih etmek için bir sebep göstermeden, birini bırakıp diğeriyle hüküm vermek için aralarını ayırmadan gerçekleşmiş birçok nesih örneği görüyoruz.[431]

3.3. CESSÂS'IN ELEŞTİRİLERİNE VERİLEN CEVAPLAR

İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sinde kavramları tanımlamasına ve kullanmasına dair Cessâs'ın getirdiği eleştiriler Şâfiî mezhebi içinde önemli polemiklere yol açmıştır.[432] Polemiğin merkezi çoğunlukla Cessâs'ın eleştirilerine bir karşı eleştiride bulunmak yerine İmam Şâfiî'nin görüşlerinin mezhep içinde savunulması ile terkedilmesine yönelik münazaralardan oluşmaktadır. Bunun yanı sıra Cessâs'a yönelik eleştiriler de yok değildir. İmam Şâfiî'den yaklaşık dört asır sonra yaşamış olan Fahreddin Râzî'nin İmam Şâfiî'nin hayatını anlattığı eserinde bu konuya da değinmesi, aradan geçen uzun zamana rağmen Cessâs'ın eleştirilerinin yankılarının hala sürdüğünü göstermektedir.

Fahreddin Râzî *"Menâkıbu'l-İmam eş-Şâfiî"* isimli eserinde Cessâs'ın eleştirilerine isim vermeden değinmiş ancak Cessâs'ı eleştirmek yerine İmam Şâfiî'nin hatalarını mazur gösterme yoluna gitmiştir. Onun bu tavrı Cessâs'ın eleştirilerinin yerinde eleştiriler olduğu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Şâfiî ashâbının da İmam Şâfiî'nin görüşlerini terk etmeleri de Cessâs'ın bu eleştirilerin birçoğunda haklı olduğunu göstermektedir. Daha önce zikrettiğimiz üzere Şâfiî ashâbının önde gelen fıkıhçıları dahi beyân ve nesih konularında İmam Şâfiî'ye eleştirilerde bulunmuşlardır.[433]

Fahreddin Râzî, İmam Şâfiî'nin, alanında ilk olması hasebiyle hata yapmasının normal olduğunu, bu hataların onun faziletinden bir şey eksiltmeyeceğini ve eserindeki hataları görüşlerin doğru görüşlere oranla önemsenmeyecek kadar az olduğunu ifade etmiştir. Onu savunmak sadedinde şunları zikredetmiştir: "*Bilinmelidir ki usûl-i fıkıh ilminden konuşmak isteyen kim varsa, istisnasız hepsi İmam Şâfiî'ye bağımlıdır. Çünkü daha önce kimsenin açmadığı bu usûl-i fıkıh kapısını ilk açan kişi İmam Şâfiî'dir. Bir ilmi*

[431] el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-Usul,* II, 340.
[432] Murteza Bedir, " er-Risale", *DİA,* XXXV, 117-119.
[433] Eleştiri örnekleri için *"İmam Şafiî özelinde neshin kısımları", "Şâfiî ashabının İmam Şâfiî'ye ihtilafları"* başlıklı bölümlere müracaat edilebilir.

diğer ilimlerden ayırarak ilk olarak ortaya koyan kimseden eğer bir hata, bir zelle vaki olacak olursa bu affedilecektir. Nasıl affedilmesin ki! Allah Teala "...Şayet o Kur'ân başkasının katından inmiş olsaydı elbette onda birçok ihtilaflar bulurlardı"[434] *buyurdu. Bu ayet insanların yazdığı her eserin ihtilaftan, tenakuzdan beri olmadığına delalet eder. Onun eserinde hatalar ve zelleler bulunması İmam Şâfiî için bir ayıp değildir. Çünkü usûl-i fıkhın birçok konusu olmasına rağmen İmam Şâfiî genel olarak bâtıl bir mezhep ortaya çıkarmıştır ya da saçma bir söz söylemiş şeklinde ittifak edilmemiştir."*[435]

Cessâs'ın, İmam Şâfiî'nin beyân tarifine dair eleştirilerine Ebü't-Tayyib et-Taberî şu şekilde cevap vermiştir: *"Şâfiî "kökleri aynı dalları farklı olan manalar" sözü ile beyânın ne tanımını ne de manasını açıklamayı amaçlamamıştır. O bu sözü ile beyânın, farklı türleri kapsayan genel bir isim olduğunu ifade etmek istemiştir. Dolayısıyla bu beyân çeşitleri kendilerine beyân denilmesi bakımından ortak olup mertebeleri farklı olması bakımından ise birbirlerinden farklıdırlar. Bu manaların bazısı bazısından daha açık ve anlaşılırdır. Çünkü beyânın bazı kısımlarının manası, üzerinde düşünmeksizin anlaşılabilirken bazı kısımlarında düşünmeye ihtiyaç vardır."*[436] Bunun yanı sıra İbn Âkil, Ebû Bekr es-Sayrafî ve Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâşî gibi isimler de Taberî'nin görüşlerine benzer görüşlerle İmam Şâfiî'yi savunmuşlardır.[437]

---

[434] Nisa, 4/82.
[435] Razi, el-İmam Fahreddin Muhammed b. Amr b. Hüseyin, *Menakibu'l İmam eş-Şâfiî,* Mektebetü'l Külliyeti'l Ezheriyye, Kahire, 1986, 156-158.
[436] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-ʿUdde fî Usûli'l-Fıkh,* I, 103-104; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-Edille*, II, 56; Zerkeşî, el-*Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh,* Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992, III, 479.
[437] Bkz. Zerkeşî, el-*Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh,* III, 479.

SONUÇ

Cessas ve İmam Şâfiî'den her biri, kendi mezheplerinde beyân ve nesih teorileri hakkında ilk kez yazılı eser ortaya koyan kimselerdir. Bu durum onlara büyük bir fazilet kazandırmasına rağmen henüz mezheplerinin beyân ve nesih teorileri tam teşekkül etmediği için onların görüşlerinde de hatalar olması doğaldır. Bu hatalar hem kendi zamanlarında ve kendi mezheplerinde, hem de sonraki zamanlarda ve farklı mezheplerde birçok tartışmaya konu olmuştur.

Cessâs'ın İmam Şâfiî'ye yönelik ilk eleştiri noktası onun beyân tarifidir. Cessâs'ın bu hususta yaptığı eleştirinin son derece tutarlı olduğu kanaatindeyiz. Bu tarif Cessâs'ın yanı sıra hem Hanefî mezhebinden hem de Şâfiî mezhebinden birçok kimse tarafından eleştirilmiştir. Tarife dair eleştirilerden sonra onun İmam Şâfiî'nin beyân taksimine dair yaptığı eleştirilerin bir kısmı yerinde ve tutarlı iken bir kısmı ise tahakküm seviyesine varabilmektedir.

İmam Şâfiî'nin nesih görüşüne dair Cessâs'ın yaptığı eleştiriler ise beyan eleştirilerinden daha sağlam ve daha tutarlı eleştiriler olarak karşımıza çıkmaktadır. Aklî ve naklî delilllerle eleştirilerine sağlam bir zemin üzerine inşa eden Cessâs'ın ifadeleri, Kur'ân'ın Sünnet'i neshedemeyeceğini söyleyen, Kur'an'ın Sünnet'i neshi için beyan edici bir Sünnet şartı koyan Şâfiî'yi Hz. Peygamber'e yalan söz isnat etmekle itham edecek kadar sertleşmektedir. Cessâs, böylesine sert bir ithamda bulunma cesaretini şüphe yok ki dayandığı delillerin kuvvetinden almaktadır.

Tüm bu eleştirilerin yanı sıra Cessâs, Şâfiî mezhebinin sonraki dönem fıkıhçılarının İmam Şâfiî'ye olan ihtilaflarını da zikrederek bir yandan kendi görüşlerinin doğruluğunu tasdik ettirmiş, bir yandan da muhataplarının gözünde İmam Şâfiî'yi güvenilmeyen ve görüşüyle amel edilmeyen bir kişi seviyesine indirmiştir. Ancak Cessâs, Şâfiî fıkıhçıların İmam Şâfiî'ye muhalif görüşlerini zikrettikten sonra onları da eleştirmiş ve muhatabının gözünde doğru olanın ancak kendi görüşleri olduğu imajını büyük bir ustalık ile inşa etmiştir.

Cessâs'ın eleştirilerindeki ifade tarzı ve üslubu incelendiğinde bazı eleştirilerinin hakaret seviyesine vardığı söylenebilir. Şâfiî ashabını cahillik ve ahmaklıkla itham etmesi, İmam Şâfiî'yi Hz. Peygamber'e yalan söz isnat etmekle suçlaması ve tariz yoluyla –İmâm Şâfiî'nin tariflerine *"ilim ehlinde kimse böyle bir şey dememiştir"* gibi ifadeleri

ile- İmam Şâfiî'nin ilmi seviyesine yaptığı göndermeler dikkatimizden kaçmamıştır. Bu sert üslubun arkasında hakikati meydana çıkarma gayesi mi, mezhep taassubu mu yoksa başka kişisel ve özel bir sebep mi bulunduğu, dönemin sosyal, siyasal ortamı, tarafların kişisel yapıları ve konumları ve mezhep mücadelelerinin diyalektiği bağlamında incelenip cevap bulunması gereken başka bir konudur.

Sonuç olarak; Cessâs büyük bir dikkat ile İmam Şâfiî'nin görüşlerini incelemiş ve eleştirmiştir. Bu eleştiriler incelendiğinde büyük bir kısmında Cessâs'ın haklı olduğu görülmektedir. Bu bölümlerde Cessâs'ın eleştiri sanatındaki mahareti, ince düşüncesi ve kıvrak zekâsı gerçekten etkileyicidir. Eleştirilerinin az bir kısmında ise eleştirilerin yersiz olduğu kanaatindeyiz. Bunun yanı sıra Cessâs'ın da eleştirilecek yönleri bulunmaktadır. İmam Şâfiî'yi eleştirdiği kimi bölümlerde eleştirdiği hataların aynısını kendisinin de yaptığın tespit etmiş bulunmaktayız. Hem Cessâs'ın hem de İmam Şâfiî'nin eleştiriye maruz kalan görüşleri sonraki dönem usûlcüleri tarafından terk edilmiş ve bu teoriler kemale ermiştir.

KAYNAKÇA

Alzeir, Walid, "İmâm-ı Şafii'nin Mısır'a Taşındığında Eski Doktrininin Değişmesinin Gerçek Nedenleri*", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 8/15 Ocak-January, 2021, 304-321.

Akay, İhsan, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usulî Görüşler,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.

Aktepe, İshak Emin, "İmam Şâfîi'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* 6(1), 2008, 111-133.

Âmidî, Seyfüddin Ali b. Ebi Ali (ö. 631/1233), *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkâm I-III*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1983.

Apaydın, Hacı Yunus*, İslam Hukuk Usûlü*, Bilay Yayınları, Ankara 2017.

Aslan, Mehmet Selim, "Klasik Dönem Fıkıh Eserlerinde Neshin İmkân ve Vukuu Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 21 Sayı: 72, 2017, 143-161.

Aslan, Nasi, "Eş'arî Usulcülerinin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye Yönelttiği Eleştiriler –Râzî ve Âmidî Örneği-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 36, 2020, 1-15.

Aybakan, Bilal, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

Aydın, Hakkı, "Cessâs ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metotları", *CÜİFD*, Sayı: 4, 2000, 1-52.

Azamî, Hamdi, *el-Mürşid fi İlm-i Usûli'l-Fıkh ve Tarihu'l-Fıkhı'l-İslami*, Matbaatü'l-Mearif, Bağdat 1943.

Bakkal, Ali, *İmam Şâfiî'de Nesih Anlayışı, HÜİFD,* Cilt: III, 1997, 109-132.

Basrî, Ebu'l-Huseyn Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh I-II*, Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1983.

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

Beroje, Sahip, "İmam Şafiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 2007, 53-82.

---------, "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'ân'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyân Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı", Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu, Kent Işıkları, İstanbul 2010.

---------, "Gazzâlî'nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî'ye Muhalefeti", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu,* İstanbul 2012.

Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *Menâkibü'ş-Şâfiî,* y.y., Kahire 1970.

---------, *Sünen-i Kübrâ I-II,* Advaü's-Selef Yayınları, Riyad 1999.

Bilmen, Ömer Nasuhî (ö. 1390/1971)*, Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu I-VII*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1970.

---------, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatu'l Müfessirin) I-II,* Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1960.

Bolelli, Nusrettin, *Belâğat Beyân Me'ânî Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usulü Âlimleri ve Eserleri*, İfav Yayınları, İstanbul 2017.

Buhârî Alauddin Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr I-IV,* (2. Baskı), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 2009.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm (ö. 730/1330), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul t.y.

Burton, John, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh University, Edinburgh 1990.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 7. Baskı, 4 Cilt. Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1998.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekr (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-Usûl I-V*, (2. Baskı), Kuveyt Evkaf Bakanlığı, Kuveyt 1994.

---------, *Ahkâmu'l-Kur'ân I-V*, nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut t.y.

Cündî, Abdulhalim, *el-İmâmu'ş-Şâfiî Nâsıru's-Sünne Vâdiu'l-Usûl,* Daru'l-Kalem, Kahire 1966.

Cürcani, Seyyid Şerif, Ali b. Muhammed (ö. 815/1413), *et-Ta'rîfât,* Thk. Muhammed b. Abdulhakim el-Kadî, Daru'l-Kitabi'l-Lübnanî, Beyrut 1.b., 1991.

Cüveyni, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), *Kitabu't-telhîs fî usûli'l-fıkh I-III*, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1996.

---------, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh I-II,* thk. Abdulazim Mahmud ed-Dib, Daru'l-Vefa, Mısır.

Dağcı, Şamil, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2020.

Daşdemir, Ebubekir, *"Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri", Bilimname,* XXXVII, 2019/1.

Debusî, Ebu Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2001.

Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri,* İSAM Yayınları, Ankara 2014.

Duman, Soner, *Cessâs'ın "el-Füsûl fi'l-Usûl" Adlı Eserinde İllet Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.

Ebû dâvûd, Süleymân b. El-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen I-V*, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1999.

Ebu'l-hüseyn, Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Muʿtemed fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Muhammed Hamidullah), Institut Français de Damas, Şam 1964.

Ebû ya'lâ, Muhammed b. El-Hüseyn el-Ferrâ', *el-ʿUdde fî Usûli'l-Fıkh*, (3. Baskı), (Thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki), Riyad, t.y.

Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1394/1974), *Usûlü'l-fıkh,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1985.

---------, *İmam Şâfiî*, (Trc.: Osman Keskioğlu), (III. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 1996.

---------, *Mezhepler Tarihi,* (Çev.: Sıbğatullah Kaya), Çelik Yayınevi, İstanbul 2018.

Ebyârî, Ali b. İsmail, *et-Tahkik ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fıkh.* Thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâiri. 4 Cilt, Dârü'z-Ziyâ, Kuveyt, 2013.

Erdem, Erol, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu: Beyân, Âmm-Hâss, Nesh, Haber-i Vahid* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.

Erkan, Şakir, *Kur'ân'da Nesih* (Yayımlanmış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1997.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (trc. H. Yunus Apaydın, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, I-II), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

---------, *el-Menhûl min Ta'likati'l-Usûl*, Thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 2.baskı, 1980.

---------, *el-Müstesfâ*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Güngör, Mevlüt, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'ân'ı*, Elif Matbaası, Ankara 1989.

---------, "Cessâs", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993.

Gürkan, Menderes, "İmam Şafiî Öncesi Nesih Kavramı ve Şafiî'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı", *Uluslararası İmam Şafiîi Sempozyumu*, (Ed. Mehmet Bilen), Kent Işıkları, İstanbul 2012.

Hacı halife, Katip Çelebi (ö. 1067/ 1657), *Keşfü'z-Zünun I-II*, Hzr. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.

Hallâf, Abdulvehhâb, *İlmu Usûli'l- Fıkh*, Müessetü'r-Risaleh Nâşirûn, Lübnan-Beyrut 2012.

Hamidullah, Muhammed (ö. 1422/2002), *İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları,* Trc. Salih Tuğ, Türk Milliyetçiler Derneği, İstanbul 1962.

Hanbel, Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel (ö. 240/855), *Müsned I-VI,* Dâru'l-Kalem Yayınevi, Dimeşk, 2013.

Has, Şükrü Selim, *Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti*, EÜSBED, Sayı: 2, Kayseri, 2006.

İbn-i fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasen, *el-Hudûd fi'l-Usûl (el-Hudûd ve'l-Muvâdaât),* thk. Muhammed es-Suleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.

İbn-i hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muhtasar Müntehe's-sûl (su'âl) ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezir Hammâd, Dâru İbn Hazım, Beyrut 2006.

İbn-i Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddime I-III*, Trc. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1989.

İbn-i hümam, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadir I-X*, Darul-Fikr, Beyrut t.y.

İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Umer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdulazîz Ganîm, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

İbn-i Kudame, Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed el- Makdîsî (ö. 619/1223), *Ravdatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1994.

İbn-i Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887), *Sünen-i İbni Mâce I-V*, Darü'r-Risâleti'l-Alemiyye, Beyrut 2010.

İltaş, Davud, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı,* İSAM Yayıncılık, 2011.

Kâdî iyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî (ö. 538/1144), *Tertîbü'l-medârik I-III*, y.y., Beyrut 1967-1968.

Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usûlu: Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri,* (4.Baskı), Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

---------, *İslam Hukukuna Giriş*, Bilay Yayınları, Ankara 2019.

Kârâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısrî (ö. 684/1285), *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl I-IX*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999.

Karakoç, Yücel, *Muhtasar Fıkıh Tarihi ve Hanefî Mezhebi,* Rabbani Yayınevi, İstanbul 2018.

Kaya, Remzi, "Nesh Terimi ve Muhtevası", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1(5), 1987, 93-99.

Kehhâle, Ömer Rıza (ö. 1407/1987), *Mü'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye I-XV,* Dâr-u ihyâi'türâsi'l-Arabiyye, Beyrut t.y.

Keleş, Ahmed, "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi", *Eskiyeni Dergisi*, Sayı: 37, 2018, 35-56.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, "Şâfiî Arkeolojisinde Son Gelişmeler", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen, Pak Ajans Yayıncılık, İstanbul 2012.

Kıyıcı, Selahattin, *İslam Hukukunda Örf ve Adet*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990.

Koca, Ferhat, "Nesh", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006.

Mahbûbî, Sadru'ş-şeria' Ubeydullah b. Mes'ud, *et-Tenkîh fi Usuli'l-Fıkh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 2009.

Melchert, Christopher, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şâfiî, Ebu Ubeyd, Muhasibi ve İbn Kuteybe", (Terc.: Nail Okuyucu), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 40, 2011, 201-222.

Mizzî, Cemaleddin Ebu'l-Haccac Yusuf (ö. 742/1341), *Tehzibu'l-Kemal I-XXXV,* Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992.

Molla Fenari, Şemsüddin Muhammed b. Hamza (ö. 834/1431), *Fususu'l-Bedaî fi Usûl'ş-Şerai'*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1872.

Molla hüsrev, Muhammed b. Feramuz (ö. 884/1480), *Mirkatu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl*, (1. baskı), el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır 1092.

Muhammed, İbrahim Ahmed Ali, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı,* (Çev.: Faruk Beşer), Nun Yayınları, İstanbul 2015.

Müslim, Ebu'l-Huseyn b. El-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim I-IV,* el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2008.

Nacar, Tayyip, *Cessas'ın el-Fusûl İsimli Eserinde Asılların Tespiti*, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2009.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *en-Nâsih ve'l-Mensûh,* nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, Mektebetü'l-felâh, Küveyt 1988.

Neşemî, Uceyl Câsim, *Temhîd I-IV*, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul t.y.

Okuyucu, Nail, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015.

---------, "Shâfi'î Usûl Thought in Late Third-Century Ah: Edition, Translation, and Interpretation of Chapters on Usûl al-Fiqh in al-Wadâ'ı' by Ibn Surayj", *Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies,* 7(1), 2016, 87-133.

---------, "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 43, 2020.

---------, *İmam Şâfiî*, Anadolu Yayınları, Ankara 2020.

Özdemir, Merve, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

Özdeş, Talip, *Kur'ân ve Nesh Problemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.

Pala, Ali İhsan, *Fıkıh Usûlü Açısından Beyân: İslam Hukuk Metodolojisine Göre Hukuki Nassların Açıklanması* (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 1995.

Pezdevi, Ali bin Muhammed (ö. 493/1100), *Kenzu'l Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl I-IV*, (Buhari şerhiyle birlikte), (Thk. ve Thrc. Muhammed el-Mu'tasımbillahi el-Bağdâdî), Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1994.

Râzî, el-İmam Fahreddin Muhammed b. Amr b. Hüseyin (ö. 606/1209), *Menakibu'l İmam eş-Şafii,* Mektebetü'l Külliyeti'l Ezheriyye, Kahire 1986.

Sa'd, Muhammed, *Mebâhisü'l-Beyân i'nde Usûliyyîn ve'l-Belâğiyyîn*, Muşatu'l-Maâ'rif, İskenderiye, t.y.

Sağır, *Abdülhamit, Kelamcı Fıkıh Usulcülerinin Nesih Anlayışı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbar (ö. 489/1096), *Kavâtıu'l-Edille fi'l-Usûl I-II,* (Thk. Muhammed Hasen İsmail), Beyrut Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1997.

Semerkandî, Alaüddin Şemsü'n-Nazar Ebi Bekr b. Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1144), *Mizanü'l-Usûl*, Diraset Yayınevi, Mekke 1987.

Serahsî, Ebubekr Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *Usûlu's-Serahsî I-II*, Thk. Ebu'l Vefâ el-Efgânî, Daru'l-Marife, Beyrut t.y.

Suyutî, Celaleddin Abdurrahman (ö. 910/1505), *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân I-II*, Daru'l-Fikr, Beyrut., t.y.

Şa'bân, Zekiyyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Trc. İbrâhim Kâfî Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 1990.

Şafii, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *er-Risâle*, (5. Baskı), (Çev.: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), "Er-Risâle-İslâm Hukukunun Kaynakları", Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, Ankara 2017.

---------, *el-Ümm I-IX*, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib, Beyrut Daru'l Vefa, 2005.

Şâşî, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed (ö. 344/956), *Usûlü'ş-Şâşî*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1982.

Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *İrşadu'l-Fuhul I-II,* thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sâdî, Beyrut Daru'l-Fazıla, 2000.

Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476/1083), *Şerhu'l-lüma'* I-II, (thk. Abdülmecit Türkî), Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1988.

---------, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, nşr. M. Hasan Heyto, Dârü'l-fikr, Dimeşk, 1983.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm I-II*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1985.

Tehânevî, Muhammed a'lâ b. Alî el-Fârûkî (h.1158/m.1745), *Keşşâfu Istılâhati'l-Funûn,* Dâru Sâdır, Beyrut t.y.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/ 892), *Sünen-i Tirmizî* (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1976.

Turay, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münasebe Kavramı,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.

Türkmânî, Abdulmecîd, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, Tahlil Yayınları, İstanbul 2020.

Yetkin, Hacer, "Klasik Döneme Kadar Fıkıh Usulünde Kur'ân ve Sünnetin Birbirini Neshi Tartışması", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 28, 2017, 183-212.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ I-XV*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Nâim el-Arkasûsî, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1982.

Zencânî, Şihabüddin Muhammed b. Ahmed (ö. 656/1258), *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usûl*, y.y., Dimeşk 1962.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, 2. Baskı. 6 Cilt. Kuveyt Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992.

Zeyd, Mustafâ, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Dirâset'ü-teşrîiyye târîhiyye nakdiyye, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1987.

Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü-r'Risaleh Nâşirûn, Lübnan-Beyrut 2015.

Zuhaylî, Vehbe, *Fıkıh Usûlü*, (Çev.: Ahmet Efe), Risale Yayınları, İstanbul 2018.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Gökhan Musab ÇANTEPE
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Sakarya Üniversitesi
Y.Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	15.01.2021