

IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafîî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe*

Christopher MELCHERT**
Çev. Nail OKUYUCU***

Ne kadar eski kaynaklara gidersek gidelim, müslüman fakihlerin Kur'an'daki neshin farkında olduklarını görürüz ki, nesih bazı âyetlerin vahyedildiğinin söylenmiş iken bir zaman sonra hafızalardan silinmiş, tilavet olunan metinden kaldırılmış yahut en azından hükmünün uygulamadan kaldırılmış olmasıdır. "Nesih" tabiri ve belki de kavramı bizzat Kur'an'da yer almaktadırlar (el-Bakara 2/106). John Burton, Kur'an ve hadis açısından bu fenomeni incelediği güzel bir çalışma yayınlamıştır.¹ Bu çalışma maalesef kaynaklarını nadiren tarihî sıraya göre belirleyerek, doktrinin kronolojisini ortaya koymakla çok az ilgilenmiştir. Yazar, nesihle ilgili elimizdeki geniş kapsamlı en erken çalışmalardan en azından birisine, Ebû Ubeyd'in (ö. 224/839?) *en-Nâsîh ve'l-mensûh*'una dahi, yeni Gibb Memorial Series için bu eserin bir baskısını hazırlamış olmasına rağmen² özel bir dikkat atfetmemektedir. Aynı şekilde, IX. [III.] yüzyıldan bugüne ulaşan diğer birkaç kaynaktan birisi olan Hâris el-Muhâsibî'nin *Kitâbü fehmi'l-Kur'an*'ını³ da

* "Quranic Abrogation Across The Ninth Century: Shâfi'i, Abû 'Ubayd, Muhâsibî, and Ibn Qutaybah", *Studies in Islamic Legal Theory* içinde, 75-98, ed. Bernard G. Weiss, Leiden-Boston-Koll:Brill, 2002. Metinde Latin harfleri ile verilen âyetler ve Arapça ifadeler Arap harfleriyle aktarılmıştır. Köşeli parantez içerisinde verilen bilgi ve notlar çevirene aittir. Arapça kitap ve şahıs isimlerinin yazımında ve kaynakların gösteriminde metnin aslındaki usûle değil, Türkçe'de yaygın olarak kullanılan usûle riâyet edilmiştir. (çev.)

** Faculty of Oriental Studies'te öğretim görevlisi olan yazarın mezheplerin teşekkülü, klasik Ehl-i Sünnet anlayışının ortaya çıkışı ve ilgili diğer konularda yayımlanmış kitapları ve çok sayıda makalesi vardır. Eserleri ve görüşleri hakkında bir değerlendirme için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı 4 (Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı), s. 287-319. (çev.)

*** M.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh 1990.

² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın "*Kitâbü'n-nâsîh ve'l-mensûh*" adlı eseri (Mahtut, İstanbul, Topkapı, Ahmet III, A 143), John Burton tarafından açıklamalı bir şekilde neşredilmiştir; Cambridge: Trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial", 1987. Burton'un neşrine yapılacak atıfların başına B getirilecektir. Başında M olanlar ise Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir tarafından yapılan *en-Nâsîh ve'l-mensûh* neşrine işaret etmektedir; Riyad, 1411/1990.

³ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'an*, Hüseyin el-Kuvvetli'nin mukaddimesi ile yapılan neşir, Beyrut, 1391/1971. *Fehmi'l-Kur'an*'ın metni 263-502 sayfaları arasındadır.

gözden kaçırmıştır. Ben burada IX. [III.] asrın dört yazarı, yani Şâfiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe tarafından ortaya konulmuş haliyle nesih doktrini gözden geçirmeyi tasarlıyorum. Maksadım, zamanla yaşanan değişikliklere dikkat çekmek olup, bu arada *er-Risâle*'nin Şâfiî'nin bizzat kendisine mi yoksa neredeyse bir yüzyıl sonraki bazı müntesiblerine mi nisbetinin daha makul olduğu yönündeki tartışmaya da ışık tutmayı umuyorum.

Şâfiî

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820: Eski Kahire) hayatını tekrardan anlatmaya fazla ihtiyaç yok gibi görünüyor.⁴ Bütün kaynakların ittifakla aktardığına göre hayatının büyük bir kısmında Hicaz'da faaldi. Sonrasında, nihâî olarak Eski Kahire'ye yerleşmeden önce kısa bir müddet Bağdat'ta ders verdi. Bugüne ulaşan eserlerinin tamamı Mısır'da kaleme alınmış olmakla birlikte Bağdat'ta dile getirdiği görüşleri de ondan yapılan nakiller vasıtasıyla bir süre varlığını sürdürmüştür. Joseph Schacht onun eserini, kendisinden önceki hukukî inkişaf asrının zirvesi ve kendisinden sonra İslâm hukukunun uygulanma tarzını da fiilen belirleyen bir kitap olarak tasvir etmiştir.⁵ Wael Hallaq, *er-Risâle*'nin klasik fıkıh usûlünün bir özeti olmadığını ve de X. [IV.] yüzyıla gelinceye kadar Şâfiî'nin tesis ettiği temele dayanarak inşa edildiği görünen hiçbir şeyin olmadığını ifade ederek, bu eserin gerçekten de o kadar etkili olup olmadığını sorgulamıştır.⁶ Norman Calder ise Şâfiî'ye nisbet edilen eserlerden bugüne ulaşanlardan herhangi birisinin bizzat Şâfiî tarafından yazılıp yazılmadığını sorgulamıştır. O, *Kitâbü'l-Ümm* ve *er-Risâle*'yi teşkil eden bölümlerin telifini *takriben* H. 300 (M. 912-13) olarak tarihlendirir.⁷ Calder'ın başlıca argümanı, *er-Risâle*'deki hukuk teorisinin bu kadar erken bir dönemde ortaya konulamayacak kadar üst seviyede olduğudur.

Ayrıntılı bir şekilde ilk olarak Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından aktarılan geleneksel anlatıya göre Şâfiî *er-Risâle*'yi Basralı muhaddis ve fakih Abdurrahman b. Mehdî'den (ö. 198/814) gelen bir talebe cevaben yazmıştır.⁸ Ebû Sevr'e [ö. 240/854] atfedilen rivâyete göre Abdurrahman b. Mehdî, Şâfiî'ye henüz genç iken bir mektup yazmış ve ondan kendisine “Kur'an'ın manalarını, haber ilimlerini [funûnu'l-ahbâr], icmanın huciyetini ve Kur'an ile Sünnet'teki nasihmensûhun beyanını içeren bir kitap” yazmasını istemiştir.⁹ (Bu rivâyet, kaynağı

⁴ Bk. “Shâfiî”, E. Chaumont, *Encyclopaedia of Islam*, ikinci neşir.

⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

⁶ Hallaq, “Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993): 587-605. (Türkçe tercümesi için bk. “Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarını mıydı?” (çev. İsmail Hakkı Ünal), *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* içinde, hazırlayan M. Hayri Kırbâşoğlu, 49-72, Ankara 2003. -çev.-)

⁷ Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, bölüm 9, özellikle 242, Oxford 1993.

⁸ Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî* (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), I, 225, Kahire, 1390/1970.

⁹ el-Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdat*, II, 64 vd., Kahire 1349/1931.

ister Beyhakî isterse Ebû Sevr olsun, Joseph Lowry'nin değerlendirmesini teyit edecek şekilde, klasik dört delili tatad etmemektedir). X. [IV.] yüzyılda [yaşamış olan] İbn Ebî Hâtim'e [ö. 327/938] göre Ahmed b. Hanbel, Şâfiî'nin diğer bütün eserlerinden önce *er-Risâle*'yi tavsiye etmiştir.¹⁰

er-Risâle'deki münazaracı temayüle gelince; Burton, Şâfiî'nin esasen Kur'an kaynaklı hükümlere karşı hadis kaynaklı hükümleri kabul etmeyen kimselerle tartıştığını tesbit etmiştir.¹¹ Calder, *er-Risâle*'nin, kendi aralarındaki ihtilaflara rağmen fikhî meselelere verdikleri cevaplar güvenilir olan mütehasis fakihlerin yaptıkları işi nasıl meşrulaştırdığına işaret etmiştir.¹² Buna mukabil Joseph Lowry, Şâfiî'nin hükümleri tamamen naslara, Kur'an ve hadise dayandırdığı dolayısıyla da istihsan (personal preference), maslahat (common sense) ve benzerlerine başvurmayı asgariye indiren bir sistemi nasıl ortaya koyduğu üzerine vurgu yapmaktadır.¹³ Schacht'ı takip ederek ben de bir zamanlar *er-Risâle*'nin öncelikle, [Hz.] Peygamber'in hadisine karşı, sahabî kavli ve mahallî icma taraftarı olan kimselere karşı yazıldığını benimsemiştim. Fakat sonuç kısmında daha geniş olarak açıklanacağı üzere şu anda biraz farklı düşünüyorum. Burada, elimizde mevcut haliyle *er-Risâle*'nin Ebû Ubeyd ve Muhâsibî'den daha öncesine gittiğine inanamayacağım gözleminde bulunmama müsaade edin. Bununla birlikte elinizdeki çalışmada ona Şâfiî'nin çalışması olarak referansta bulunacağım ve onu Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe'nin eserlerinden önce ele alacağım.

Ebû Ubeyd

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/839?: Mekke) Herat'ta doğmuş, yirmili yaşlarında Irak'ta eğitim almış ve ellili yaşlarının sonlarında Bağdat'a yerleşmiştir.¹⁴ Esasen bir dilbilimci olarak meşhurdur ve hadisi geniş ölçüde dilbiliminin materyali olarak kullanan ilk kişi gibi görünmektedir. Bununla birlikte kendi döneminde bir muhaddis ve fakih olarak mutlak bir şöhrete sahipti ve 192–

¹⁰ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 204, Haydarabad, 1360; *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkubuhî* (nşr. Abdülğani Abdülhâlık), 61 vd., Kahire 1372/1953.

¹¹ Burton, *Sources*, 11, 22-25; yine daha az keskin bir yorum için, Wael b. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, bölüm 1, özellikle 24, New York 1997.

¹² Norman Calder, "İkhtilâf and İjmâ' in Shâfi'is Risâla", *Studia Islamica*, 58 (1983): 55-81; benzer bir yorum için: Gérard Lecomte, "Un Exemple d'évolution de la controverse en Islam: de l'*Ihtilâf al-hadîth* d'al-Shâfi'î au *Muhtalif al-hadîth* d'Ibn Qutayba", *Studia Islamica*, 27 (1967), 9.

¹³ Joseph Lowry, *The Legal-Theoretical Content of the Risâla of Muhammad b. İdrîs al-Shâfi'î*, doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 1999. Hukuk düzleminde Lowry'nin bulguları George Makdisi'nin kelam düzeyindeki bulgularını tamamlamaktadır: "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *usûl al-fîqh*", *Studia Islamica*, 59 (1984), 5-47. (Türkçe tercümesi için bk. "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fikh'in Kökenleri ve Önemi" (çev. Sami Erdem), *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* içinde, 13-48. –çev.–)

¹⁴ Hayatı için bk. H. Gottschalk, "Abû 'Ubayd al-Kâsım b. Sallâm", *Encyclopaedia of Islam*, ikinci neşir.

210/807–825 yılları arasında Tarsus’a kadı olarak tayin edilmişti. Birçok ortaçağ tabakat yazarı onu fıkıhta Şâfiî addederler.¹⁵ Dâvûd ez-Zahirî’nin onu, Şâfiî’nin kitaplarından iktibasta bulunanlar arasında zikrettiği ve Şâfiî’nin *Kitâbü’l-menâsik*’ini rivâyet ettiğini söylediği nakledilmiştir.¹⁶ Buna rağmen Ebû Ubeyd neshi ele alırken Şâfiî’nin adını hiç anmamakta ve *er-Risâle*’nin fikirleriyle hiçbir aşinalık sergilememektedir.¹⁷ Görünen o ki Ebû Ubeyd’in bir fakih olarak şöhreti X. [IV] yüzyılın sonlarına doğru niteliğini yitirmiştir.¹⁸ O zamana kadar fikhî istidlalin bizzat kendisinin, *en-Nâsîh ve’l-mensûh fi’l-Kur’an* gibi ilk teşebbüsleri tamamen yetersiz bırakacak ölçüde oldukça gelişmiş bir hale geldiği muhtemel görünmektedir.

Nâsîh, burada incelenen eserler arasında cedel yönü en az olan kitaptır. Bu kitabın herhangi bir fırkanın yanlısını çürütmek için yazılmış olduğunu söylemem mümkün değildir. Eserin ilk kısımlarında İslâm hukuk teorisine kısaca değinilmiştir. Diğer taraftan, öbür kitaplardan farklı olarak, arkasında yatan teori ile fazla ilgilenmeden hükümleri ortaya koymakla ilgilenmektedir. Kitabın büyük bir kısmı, Katâde b. Diâme’nin (ö. 118/736–37) *en-Nâsîh ve’l-mensûh*’u tarzında, nesh örneklerini peş peşe sıralamaya tahsis edilmiştir.¹⁹

Muhâsibî

el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857–58: Bağdat?) esasen bir zâhid ve Cüneyd’in müridlerinden birisi olarak meşhurdur. Onun nisbesi en ufak bir nefis murakabesine dahi dikkat ettiğini gösterir. Bununla birlikte Muhâsibî aynı

¹⁵ el-Abbâdî, *Kitâbü Tabakâti’l-fukahâi’s-Şâfiyye* (nşr. Gösta Vitestam), Veröffentlichungen der “De Goeje Stiftung” 21, Leiden 1964, 37; İbn Abdil’l-berr, *el-İntikâ fi fezâilî’s-selâseti’l-eimmeti’l-fukahâ Mâlik ve’s-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, 107 vd., Kahire 1350; en-Nevevî, *Tehzîb*, II, 257. Aksine Halilî tarafından Ebû Ubeyd Hanefî addedilmiştir, *el-İrşâd fi ma’rifeti ulemâi’l-hadîs*, kısaltması: es-Silâfi, Ebû Ubeyd notu (nşr. Âmir Ahmed Haydar), 191, Mekke, 1414/1993 (nşr. Muhammed Saîd İbn Ömer İdrîs), I-III; II, 607, Riyad, 1409/1989. Hatib el-Bağdâdî’ye göre Ebû Ubeyd, Muhammed eş-Şeybânî’yi oldukça övmüştür, *Târîh*, II, 175. Zehebî onu Şeybânî’nin talebeleri arasında sayar, *Siyer*, IX, 135 (nşr. Kâmil el-Harrât). İlaveten, onun fıkımın Hicazlı fakih ve tarihçi Vâkîdî’nin (ö. 201/823: Bağdat) kitaplarından geldiği de söylenmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III, 11 vd.; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 366.

¹⁶ Dâvûd ez-Zahirî’den (muhtemelen onun Şâfiî’nin biyografilerinden ve ashâbından birisinden), naklen Beyhakî, *Menâkub*, II, 328.

¹⁷ Burton tarafından belirtilmiştir, “Introductory Essay”, *Ebû Ubeyd*, 25, 36.

¹⁸ İbn Süreyc ve Taberî’nin hor gören rivâyetleri, özelde de *Kitâbü’l-Emvâl*’de aktarılan şu ifade için bk. “Onun mülkiyet hakkındaki kitabın, onun en iyi eseri olduğu halde incelemeyen mi? Kitap temelsiz olarak nasıl inşa ediyor ve sahih olmayan (rivâyetlerle) nasıl da iddiada bulunuyor” Kâsım b. Esbağ, *ez-Zehbî, Siyerü a’lâmi’n-nübelâ* (nşr. Ali Ebû Zeyd), XIII, 301, Beyrut.

¹⁹ Katâde b. Diâme (ona atfedilen), *en-Nâsîh ve’l-mensûh fi kitâbi’l-lâhi tealâ* (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Silsiletü kütübî’n-nâsîh ve’l-mensûh 1, Beyrut, 1406/1985.

zamanda etkin bir mütekellim ve usûlcü idi.²⁰ *Fehmü'l-Kur'an ve meânihi* isimli kitabı zühd, kelim ve fıkıh usûlünü bir araya getirmektedir. Kitabın Kur'an'a medh-ü senâ ile ilgili ilk bölümü herhangi bir hususî eğilimi yansıtmaz, fakat Kur'an'a neden ihtimam gösterilmesi gerektiği hakkındaki ikinci bölüm diğer saiklerden daha fazla olarak hususen aşka vurgu yapar. Böyle bir tavır mesela Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde beklenmez iken erken dönem sufilerinden beklenen birşeydir. "Annemizin merhametini, nasihatini ve bize karşı olan sevgisini bildiğimiz için onun sözünde, bir başkasının sözünde olmayan bir lezzet ve halâvet buluruz. Dahası bizim Kur'an'ı sevmemiz ve onu önemsememiz gerekmektedir" (s. 303). "Kur'an'ı anlamının gayesi, nefsin sebat bulmasıdır. Bu olunca sanki rabbini görüyor gibi olur" (s. 313).

Nâşiri *Fehmü'l-Kur'an*'ın üçüncü yüzyılın ikinci onluğunun ikinci yarısında (m. 831-36) yazıldığını düşünmektedir. Zira kitap Horasan valisi olarak "İbn Tâhir"e göndermede bulunmaktadır ve Abdullah b. Tâhir'in valiliğe kardeşi Talha'nın 214/829-830'da öldükten sonra geçtiği farz edilmektedir.²¹ Benim tahminime göre hiçbir Tahirî valisine "İbn Tâhir" diye göndermede bulunulmuş olamaz. Gerçi Muhâsibî'nin ifadesi de bana inandırıcı gelmemektedir. En azından, Muhâsibî *Fehm*'i Ebû Ubeyd *Nâsihü'l-Kur'an*'ı ortaya koyduktan muhtemelen de Ebû Ubeyd'in ölümünden sonra yazmış olmalıdır, zira *Nâsih*'ten birkaç yerde nakilde bulunmaktadır.²²

Fehmü'l-Kur'an kelâmî fırkalar olarak Râfizîlik ve Mutezile'ye adlarını anarak karşı çıkmaktadır. Râfizîler, özellikle Allah'ın sadece hükümleri değil, olmuş veya olacak şeylere dair haberleri de nesh edebileceğini savunduklarından ötürü kınanmaktadır (s. 333, 356). Mutezile ise Allah'ın büyük günah işleyenleri kesinlikle cezalandıracağını, affetmeyeceğini iddia etmektedir (s. 370). Gerçi Muhâsibî hususen belirtilmemiş günahkârlara genellikle "dalâlet ehli" ve "bid'at ehli" kimseler olarak karşı çıkar. Doğru yolda olanlar (orthodox) olanlar açık bir şekilde **Ehl-i sünnettir** ki onlardan bazıları kaderci bir hevesle kendilerini hataya sürüklemişlerdir (s. 356).

İbn Kuteybe

Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889: Bağdat) Kufe'de doğmuştur. el-

²⁰ Muhâsibî'nin kelim sahasındaki faaliyeti ilk olarak Joseph van Ess tarafından incelenmiştir. *Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhâsibî*, Bonner orientalistische Studien, 12, Bonn: Orientalischen Seminars, 1961. Yine bk. Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica* 44 (1997), 234-253, özellikle 242-244.

²¹ Hüseyin el-Kuvvetli, Muhâsibî'den naklen, *Kitâbü'l-akl ve fehmi'l-Kur'an*, 242.

²² Muhâsibî, *Fehm*, 326, Ebû Ubeyd'in iktibas, *Nâsih*, B, s. 3, M, s. 6; 327, naklen *Nâsih*, B, s. 3, M, s. 4, 327 vd., iktibasen *Nâsih*, B, s. 3 vd., M, s. 6; *Fehm*, 406, naklen *Nâsih*, B, s. 6, M, s. 14 vd.

Mütevekkil'in halifelîği döneminde (232–247/847–61) görünüşe göre vezir Ubeydullah b. Yahya b. Hâkan'ın himayesinden istifade etmiş ve diğer hizmetlerinin yanı sıra yaklaşık 236 (850-851)'dan 256 (870)'ya kadar Dînever kadısı olarak görev yapmıştır. Sonrasında, vefat edene kadar kaldığı Bağdat'a 257 (871) yılında göçene dek Basra'daki mezâlim mahkemesinde murakıplık yapmıştır. Esasen bir edip olarak önem taşımasına rağmen İbn Kuteybe kendi döneminde hukukla da derinlemesine ilgilenmişti.

Nesih hakkındaki bu araştırma için elverişli olan kitabı *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*'tir (bundan sonra *Muhtelif* diye anılacak).²³ Kitabın konusu tam olarak fıkıh değildir; eser bu ilmin ötesinde, *usûlü'd-dîn* kategorisine yani kelâma dairdir.²⁴ Dolayısıyla esasen fıkıhla ilgili olan Muhâsibî ve Şâfiî'nin kitaplarıyla mukayese etmek için ideal bir kaynak değildir. Yine de hukuk biliminin kendi dönemindeki durumunu yansıtmalıdır ve biz ondan sarf-ı nazar edebilmek için dönem hakkında çok az delile sahibiz. Gerard Lecomte, *Muhtelifi* İbn Kuteybe'nin son eseri olarak değerlendirmekte, en azından yazımına Bağdat'a muhtemel dönüş tarihi olan 256 (869-70)'dan az bir zaman sonra başladığını ifade etmektedir.²⁵ *Muhtelif*, *felâsife*, *dehriyye*, *ehlî'l-kelâm* ve diğer isimlerle çeşitli biçimlerde tanımlandığı, kıyasa (yani kendi tecrübelerine ve tabiat nizamına) dayanan akılcılara karşı açık bir reddiye niteliğindedir. Yine Şâfiî'nin *er-Risâle*'si gibi, Kur'an'ı kabul eden ancak hadis hakkında şüphe duyan Mutezile'ye ve Kaderiyye'ye de itirazlarda bulunmaktadır.²⁶ (İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü müşkilî'l-Kur'an*'ı gençlik dönemi eseridir ve muhtemelen Muhâsibî'nin *Fehmü'l-Kur'an*'ı ile muasırdır. Maalesef bu eser nesih hakkında hiçbir şey söylememektedir).

Neshin Başlıca Yönleri

Nesih hakkındaki bu çalışmaları mukayese ederken seçmiş olduğum yaklaşım, problemin önemli yönlerini tesbit etmek ve daha sonra her bir yazarın bunları nasıl ifade ettiğini belirlemektir. Neshin benim burada ortaya koyduğum yönleri şunlardır: Neshe mukabil olarak getirilen âmm-hâs ayrımı, neshin gayesinin ilahî

²³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Kâhire 1386/1966, bundan sonra N diye gösterilecektir; *Le traité des divergences du hadît d'Ibn Qutayba*, tercüme eden: Gérard Lecomte, Dimeşk: Institut Français de Damas, 1962, bundan sonra L diye anılacaktır.

²⁴ Benzer bir yorum için; Lecomte, "Exemple", 10.

²⁵ Lecomte, *Traité*, viii, burada *Muhtelif*'in 256/869 ile İbn Kuteybe'nin 276/889'deki vefatı arasında yazılmış olduğunu söylenmektedir; aynı yazar, *Ibn Qutayba*, 90, Dimeşk, 1965, burada İbn Kuteybe'nin *Muhtelifi* 256/870'den az sonra yazdığı söylenmektedir.

²⁶ Mutezile N, s. 63, 129, L, s. 70 ve 145'te, Kaderiyye N, s. 5, 81 vd., 128, L, s. 3, 90-92 ve 145'te geçmektedir. Kur'an'ın hadisten önce geldiği anlayışı, "Kur'an ile tearuz eden hadis rivâyeti" şeklindeki mükerrer başlıkta zimnen mevcuttur. İbn Kuteybe bahsedilen hadisin Kur'an'ı takyid ettiğini zaman zaman da neshettiğini göstermeye çalışmaktadır. Muhalifleri ise görünüşe göre bu meselede hadis rivâyetini tamamen göz ardı etmişlerdir.

emirler mi yoksa başka şeyler mi olduğu, vahyin türleri olarak Kur'an ve Sünnet, Kur'an ve Sünnet arasındaki nesih [ilişkisi], neshe mukabil istisna, emirlere mukabil haberlerin neshi, nesih türlerinin sayımı ve sayılan türlerle verilen nesih örnekleri arasındaki ilişki (Makalenin bu bölümünü özetleyen A tablosu Ek A'da görülebilir).

Âmm ve hâs. Âmm ve hâs arasındaki ayırım, zahirdeki tearuzları çözenin meşhur bir aracıdır. Şâfiî bu kavramı bilmekte ve ona sürekli karşı çıkmaktadır; mesela Kur'an bir yerde zina edenlere kırbaç vurulmasını söylemektedir, bu âmm bir emirdir, Sünnet ise bunu beyan eder tarzda âyette bekârların kastedildiğini göstermektedir, bu ise bir tahsîs örneğidir.²⁷ Ebû Ubeyd de kavramı bilmekte fakat Şâfiî'nin aksine ona sistematik bir şekilde karşı çıkmamaktadır. Mesela iffetsiz kimselerin evliliği ile ilgili olarak, Saîd [b. el-Müseyyeb]'in Nur Sûresi 3. âyetindeki [Zina eden bir erkek ancak zina eden yahut müşrik bir kadınla evlenir] tahrimin âmm olduğunu ve onunla ilgili verilen ruhsatın bir nesih örneği olduğunu düşündüğünü, buna karşılık Mücâhid'in tahrimin sadece âyette murad edilen özel kişilerle ilgili olduğu kanaatini taşıdığını (alâ ülâike hâssaten dûne'n-nâs) aktarır. İkinci tevil neshe müracaatı ortadan kaldırmaktadır. Ebû Ubeyd de bu tevili tercih eder ancak neshe dair bariz bir hoşnutsuzluktan dolayı değil, onun başka *hadis* rivâyetleri (ahbâr) ile de desteklendiği için (B, s. 33 vd; M, s. 101).

Aynı şekilde Muhâsibî de kavramdan haberdardır ve Mu'tezile'ye karşı, Allah'ın günahkârlara olan azap vâidinin umûmun değil husûsun bir türü olduğunu izah eder (s. 347 vd). Onlara karşı Ebû Ubeyd'e nazaran sadece biraz daha sistematik bir muhalefette bulunur ve onları [umûm-husûs kavramlarını] neshin bir alternatifi olarak kullanmaz. Bilakis o umûm ve husûsu aslında açıkça neshin çeşitleri olarak ele alır (s. 398). İbn Kuteybe âmm ve hâssa itiraz etmemektedir.²⁸ Calder bu eksikliği, elimizdeki mevcut haliyle *er-Risâle*'nin İbn Kuteybe'den sonrasına tarihlendirilmesinin bir delili olarak kullanmakta ısrarcıdır. Bununla birlikte, Ebû Ubeyd ve Muhâsibî'nin âmm ve hâss kavramlarına olan aşinalıkları, İbn Kuteybe için de bunun kullanılabilir olduğunu ve Calder'ın [*er-Risâle*'nin] sadece daha sonra yazıldığını söylemenin dışında başka sebeplere de başvurmaya eğilmek zorunda olduğunu göstermektedir.

Neshin gayeleri. Şâfiî'ye göre nesih, birçok yerde ifade ettiği gibi (¶ 361), bir farzın lehine diğer farzı terk etme meselesidir. Ebû Ubeyd muhtemel en karşıt anlayışı teklif eder. O neshi, bir kimsenin Ramazan boyunca sadece imsak ile iftar arası hariç olmak üzere geceleri yeme-içme ve cinsî münasebette bulunabileceği-

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), ¶¶ 225–227, Kahire 1358/1940 (¶ işaretli müellif tarafından paragrafi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. –çev.-).

²⁸ Calder, *Studies*, 224.

ni izah etmek için Kur'an neshinin bir örneği olarak değerlendirir (B, s. 12 vd; M, s. 38–42). Bir nesih örneği olarak, Bakara Sûresi'nin 238. âyeti [Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun] nazil olmadan önce sahabenin bir seferinde [Hz.] Peygamber'in arkasında namaz kılarken nasıl konuştuklarını ve [Hz.] Peygamber'in onları konuşmaktan nehy edişini aktarır (B, s. 8; M, s. 24). Bunun anlamı kısaca şudur: Kur'an âyetleri ve [Hz.] Peygamber'in emirleri, önceki ilahî bir emrin yerine yenisini getirdikleri zaman değil, sahabe arasındaki yanlış bir izlenimi düzelttikleri zaman bile nesihte bulunuyor kabul edilmişlerdir.

En azından Muhâsibî neshi, zorunlu olarak ilahî emirler olmasa da emirlerle sınırlandırmıştır. Ona göre neshin bir çeşidi, [Hz.] Peygamber'in herhangi bir Kur'an âyetinden bağımsız olarak bir şeyi emretmiş veya yasaklamış olması, daha sonra da bir âyetin nazil olup bunun aksini emretmesidir. Kudüs'e doğru namaz kılma emri gibi (s. 413 vd). Muhâsibî açıkça ifade etmese de bu, Kur'an'ın Sünnet'i neshini temsil eden bir örnektir. Muhâsibî yine namaz esnasında konuşmanın yasaklanmasını ve Ramazan boyunca geceleri yeme-içme ve cinsî münasebette bulunmaya özel izin verilmesini de zikreder (s. 414 vd). Ebû Ubeyd'in de bunları nesih örnekleri olarak zikrettiği hatırlanacaktır. Muhâsibî, sahabenin daha önceki uygulamasını [Hz.] Peygamber'in neyin doğru neyin yanlış olduğunu bildirmesi ile irtibatlandırarak daha iyi bir gerekçe ortaya koyar. Bağlayıcı bir hüküm olan [Hz.] Peygamber'in bildirimini neshe konudur, yoksa sadece sahabenin kendi anlayışı değil. [Hz.] Peygamber'in emrinin Allah'ın emriyle olan ilişkisi hakkında tam bir tanımlama hala yoktur.

Dahası, Muhâsibî bir olayı [Hz.] Peygamber'e ait bir emre yer vermeden tamamen Ebû Ubeyd gibi tasvir eder:

Onlar birbirlerini namaza çağırırdılar. Daha sonra bu, Abdullah b. Zeyd el-En-sârî'nin ezanı rüyasında görmesi ile neshedildi. Onun rüyası "Namaza çağırduğunuz zaman..." (el-Mâide 5/58) âyeti ile tekid edilmişti. (*Fehm*, 415).

Sahâbe uygulamasının [Hz.] Peygamber'den sadır olan emirlerden ve hatta ilahî emirlerden bile bağımsız bir şekilde kendisine ait bir otoritesinin olduğu fikri hala güçlü idi.

Muhâsibî'nin başlıca kaygısı hukuku belirlemeye yöneliktir. Bu onun, fakihler arasındaki hususî bir ihtilaf türünden hususî bir nesih türünü niye çıkarabileceğini de gösterir. Mesela, ihtilafı bir konuda, kimisi bir âyetin diğerini neshetmiş olduğunu söylerken kimisi buna karşı çıkmaktadır yahut en azından kesin bir şey söylenemeyeceğini savunmaktadır (ale't-tecevvüz ve'l-ihtiyât lâ ale'l-kat', s. 415 vd). Örneğin, boşanan kadınlara bir şeyler [metâ] verilmesini bildiren âyeti (el-Bakara 2/241) ve belirlenmiş mehrin yarısının verilmesini bildiren âyeti (el-

Bakara 2/237) aktarır. Bazıları ikinci âyetin birinciyi neshettiğini söylerken diğer bazıları birinci âyetin kesin bir emir olmasa da bir tavsiye olarak hala geçerli olduğunu söylemiştir (s. 418). Nesih, bir âyetin diğer bir âyetin yerini tam olarak alması değil fakat bir hükmün diğerinin yerini almasına göre ve emirler de pratik olarak fakihler arasındaki tartışmalarla belirlenmiş olduğundan; bu ve diğer fikhî ihtilaf örnekleri farklı kategorileri gerektirir. İbn Kuteybe de fakihler arasındaki ihtilâflardan bahsetmektedir ancak bu fikir Muhâsibî ile daha belirgin hale gelir.

Muhâsibî'nin meseleyi ele alışındaki zayıf nokta, onun hukukî vecibeyle zorunlu bir ilişkisi olmayan bir nesih türünü de kabul etmesidir ki bu esasen lafız, hıfz ve hükmün değiştirilmesidir. Mesela hâlihazırda 73 âyet olan 33. sûreden [Ahzab sûresi], onu hâlihazırda 286 âyet olan 2. sûreye [Bakara sûresine] eşitlemek için yeteri kadar âyet çıkarılmıştır. Bu mensuh âyetlerin kaldırılmış emirler içerip içermediği bilinemez. Bu âyetlerin lafzı kaldırıldığına göre, Allah'ın kelamının birtakım tebdillere uğrayacağını kabul etmekten kaçınmak zor görünmektedir. Muhâsibî bir emrin neshedilmesinin kelamın tebdilini içermediğini, zira hem emrin kelam olmadığını hem de vahyedilişi ile neshedilişi arasındaki dönemde tamamen yürürlükte olduğunu söyleyerek ileri sürebilir (s. 366). Elbette, Şâfiî'nin bir hükmün kendisi gibi diğer bir hüküm karşılığında değiştirilmesi şeklinde yaptığı nesih tarifi, büsbütün unutulmuş olan âyetleri izah etmede başarısız kalmaktadır. Bununla birlikte Şâfiî'nin kendisi lafzın tebdilinden asla bahsetmemektedir. Bu suretle onun meseleyi ele alışını en azından kendi içinde tutarlıdır.

İbn Kuteybe neshe bir tarif verme endişesinde değildir. Onun tarifi Şâfiî'nin verdiği tarif olan, neshin esasen bir hüküm karşılığında diğerinin değiştirilmesi ile tamamen aynıdır. O Şâfiî'den farklı olarak [içerdiği] hükmün değil de, âyetin neshine göndermede bulunur (N, s. 193; L, s. 214). Bununla birlikte bunun, “bir âyetin hükmü” ifadesinin özensiz bir ihtisarından daha fazlası olmadığı görülüyor. Zira o mevcut Kur'an lafzının hiçbir tebdile uğramadığı yönündeki rivâyeti açıkça reddetmektedir (N, s. 314; L, s. 347 vd).²⁹

Vahyin türleri olarak Kur'an ve Sünnet. Şâfiî Kur'an ve nebevî Sünnetin hücciyetinin birbirine eşit olduğunu açıkça ileri sürer fakat (Muhâsibî'den farklı olarak) Kur'an'ın hücciyetini savunma endişesi taşımazken Sünnetin hücciyetini uzun uzadıya savunur. Kur'an kaynaklı hükümleri kabul ederken Sünnet kaynaklı olanları kabul etmeyenlere hitaben Şâfiî, Kur'an'da Allah'ın [Hz.] Peygamber'e itaati emreden (¶¶ 96–103, 258–281) ve [Hz.] Peygamber'in Allah'tan vahiy

²⁹ Daha sonraki yazarlar da benzer şekilde neshi, âyetlerin tebdili bakımından ele alırlar. Hatta tamı tamına ifade edersek sadece hükümlerin neshi kastedilmektedir. Bk. Bernard Weiss, *The Search for God's Law*, bölüm 11, özellikle 503, Salt Lake City 1992.

aldığını bildiren (¶¶ 282–287) iki âyeti delil gösterir.³⁰ [Hz.] Peygamber’in Allah’ın iradesinin dışında bir şeriat getirebileceği yönündeki en ufak bir fikirden bile kaçınır. Mesela Allah’ın, Rasûlüne Kudüs’e doğru namaz kılmayı farz kıldığı hususunda Muhâsibî açık bir şey söylemezken kendisi bunu açıkça ifade eder. Burada, Allah’ın Kudüs’e doğru namaz kılmayı [Hz.] Peygamber’in emri vasıtasıyla farz kıldığını ortaya koyarken icmaya başvurur (*Risâle*, ¶ 601; *Fehm*, s. 414). Şâfiî Sünnet’in Kur’an’ı yorumlamasına örnek olarak iki yerde zina cezasını zikreder. Yüz kırbaç cezasını getiren âyetin (Nur/2), bizzat bu âyet tarafından evlilik dışı cinsî münasebet veya ona yakın bir şey yapan herkese uygulanacak şekilde yorumlanmış olabileceğini ikna edici olmayan bir tarzda söyler: Sünnet bu âyetten sadece hiç evlenmemiş olanların kastedildiğini göstermektedir (¶¶ 227, 377). “Sünnet” açık ve öz bir şekilde [Hz.] Peygamber’in emri ve temsili ile eşitlenmiştir (¶¶ 92–95).

Ebû Ubeyd, Sünnetin hücciyeti meselesi ile hususen hiç meşgul olmaz. Recm cezasının şer’iliğini göstermek için, bir sahabînin [Hz.] Peygamber’in bu cezayı emretmeden önce Allah’tan vahiy alırken olduğu gibi gözlerinin cam kesildiğini ve betinin benzinin attığını anlatmasını rivâyet ederek [Hz.] Peygamber’in vahyine müracaat eder. (B, s. 45; M, s. 133 vd). Muhtemelen Ebû Ubeyd, öncesinde gözlerin parlamadığı ve derinin renginin atmadığı hadislerin hücciyetinin daha düşük olduğu yönündeki imayı kabul etmiştir. (Başka bir eserde Ebû Ubeyd, zina edenlerin taşlanması emreden *recm âyetinin* daha sonra kaldırıldığını ifade eder. **Rufia-uskite-nüsüha** ifadelerinin hepsi incelemede başka yerlerde geçer fakat hiçbirisi doğrudan **recm âyetine** tatbik edilmez. O recm cezasını bu asıl üzerinde temellendirmemektedir. Dahası, bunun gibi kaldırılmış âyetlerin yazılı Kur’an’ın tevili için olduklarını söylemektedir –te’vîli mâ beyne’l-levhayn, müfessiraten li’l-Kur’an).³¹ O “Sünnet” kelimesini kullanır fakat onunla çok kadim ameli kastedtiği açıktır; yani ne süreklilik arz eden mahallî adet ne de sadece [Hz.] Peygamber’in emri veya temsili. Bu yüzden mesela kadınların doğum, hayız, hamilelik vb. zorunlu durumlarda şahitliklerini Kur’an ve Sünnette yer almamasına rağmen insanların kabul ettiklerini söyler (B, s. 57; M, s. 164 vd).

Muhâsibî recm cezasının şer’iliğini göstermek için sadece Kur’an’a müracaat eder. Recm cezasının Kur’an’ın başka bir cümlesine, lafzı mensuh olmakla birlikte hükmü baki olan *recm âyetine* dayandığını nakleder (s. 398). Muhâsibî daha sonra, nâsîh olan âyetin tilavet olunan metnin artık bir parçası olmasa da bir

³⁰ Diğer yerler arasında benzer bir başka ifade için; Şâfiî, *İbtâli’l-istihsân*, *Kitâbü’l-Ümm*, VII, 271, 1. Bulak, 1321–1325. Alttan 9. Satır: “Rasûlullah... kendisine vahiy gelmeden hiçbir şeyi farz kılmamıştır. Bir metlûv bir de Rasûlullah’a vahiy olarak gelen vahiy vardır... bunu *sünnet* (yes-tennü bih) olarak ortaya koymuştur”.

³¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü Fezâil’l-Kur’an* (nşr. Mervân el-Atiyye), 320-327, Muhsin Harâbe ve Vefâ Takiyyüddin, Dimeşk, 1415/1995; *Fezâil’l-Kur’an ve meâlimühû ve edebühû* (nşr. Ahmed b. Abdülvehid el-Hayâtî), II, 146-155, el-Muhammediye, 1415/1995.

âyetin diğerini neshettiğini bize söyleyerek icmadan bahseder (s. 455). Nebevî hadisler hakkında Ebû Ubeyd gibi Muhâsibî de üstü kapalı bir şekilde [Hz.] Peygamber'in emri ve temsilini Kur'an'dan daha alt derecede değerlendirir (kısaca bunlara *Sünnet* olarak göndermede bulunmaz).³²

İbn Kuteybe Kur'an ve nebevî Sünnet'in vahyin eşit suretleri olduklarını ve bundan dolayı da hücciyetlerinin eşit olduğunu veciz bir şekilde ifade eder. Kur'an Allah'ın kelamı olurken Sünnet onun Cebrail tarafından indirilmiş vahyidir (N, s. 166, 195; L, s. 184, 217). İbn Kuteybe sahabî sözünü dikkate almaz. [Hz.] Peygamber'in vahiy vasıtasıyla konuşmuş olduğunu da ispatlamaya çalışmaz. Bu meselelerin eser yazılmadan önce çözüme kavuşturulduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an ve Sünnet arasında nesih. Şâfiî, Kur'an'ın Sünnet'i veya Sünnet'in Kur'an'ı neshedip etmeyeceği sorusunu samimi bir şekilde ortaya koyar. Onun neshi ele alışı, büyük ölçüde ne Kur'an'ın Sünneti ne de Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini tesis etme çabasına dönüktür (¶¶ 312–420, özellikle 314). Şâfiî basit bir muhafazakârlığa başvurur: eğer Kur'an'ın Sünnet'i neshetmesi mümkün olsaydı Sünnet kaynaklı birçok emir bertaraf olmak zorunda kalırdı, zira bir kimse ilgili konulardaki Kur'an hükmünün daha sonra gelmediği ve Sünneti neshetmediğinden emin olamazdı. Mesela aksi takdirde [Hz.] Peygamber'in alışverişi hakkındaki düzenlemesi, "Allah alışverişi helal kıldı ve faizi yasakladı" (el-Bakara 2/275) âyeti tarafından neshedilmiş olabilirdi (¶ 333).³³

Neshin tabiatından ziyade Kur'an ve Sünnet arasındaki neshe yoğunlaşmış olmasından dolayı Şâfiî'nin recm cezası hakkındaki değerlendirmesi tatmin edici görünmemektedir.³⁴ Şâfiî'ye göre Sünnet, zina hakkındaki Kur'anî cezanın mensuh olduğunu göstermektedir. Nasih olanın Sünnet olduğunu, *er-Risâle*'deki değerlendirmesinde yer alan delile rağmen, Şâfiî ne açıkça kabul etmekte ne de açıkça reddetmektedir (¶¶ 375–382, 685–689). Eğer **recm âyetini** getirirse, daha önceki Kur'anî cezanın bir diğer Kur'an âyeti ile neshedildiğini göstereceğinden dolayı bu durum onun delili için elverişli olabilir. Belki de Şâfiî nesih tarifini (:diğer bir hükme karşılık bir hükmün tebdili) fikhî meseleleri açacak şekilde genişletmekten kaçınmak için **recm âyetini** kullanmaktan geri durmaktadır.

³² Mesela bk. Muhâsibî, *Fehm*, 289 vd. Burada nübüvvet övülmüş fakat onun daha üstünde yer alan **hikmet** Kur'an'la özdeşleştirilmiştir (Şâfiî'nin aksine). Başka bir yerde, peygamberler diğer insanların üzerinde tutulmuş ve Allah'ın insanlardan farklı olarak daha bilgili ve üstün olduğu ifade edilmiştir. (305 vd). Diğer bir yerde ise [Hz.] Peygamber'in normalde vahiy olmadan konuştuğu varsayımından hareketle onun tarafından herhangi bir *nastan* bağımsız olarak konan bir hükmü Allah'ın neshetmesi ele alınır (413-415).

³³ Aynı argüman biraz daha genişletilmiş bir halde, Şâfiî'nin *Ümm*'ünün kenarındaki *İhlûfû'l-fukahâ*'da da ortaya çıkmaktadır.

³⁴ Benzer bir ifade için bk. Burton, *Sources*, 146 vd.

(Kendisine atfedilen diğer bir eserde, hükmü baki olmakla birlikte bir âyetin tebdil edilebileceğini kabul eder ve **recm âyetini** açıkça zikreder).³⁵ Şâfiî'nin ne Kur'an'ın ne de Sünnet'in birbirini neshedebileceği şeklindeki hususî nesih anlayışı, birtakım zorlukları bünyesinde barındırmaktadır ki daha sonraki Şâfiîlerden sadece küçük bir azınlık bunu sürdürme zahmetine katlanmıştır. Diğer taraftan çoğunluk, Sünnet'in Kur'an'ı neshedebileceğini kabul etmiştir.³⁶

Ebû Ubeyd, Kur'an ile Sünnet arasındaki nesih meselesine doğrudan hiç değinmemektedir. Recm cezasını o da ele alır ancak bu kavramlarla değil (B, s. 45–47; M, s. 132–136).³⁷ Recmin [Hz.] Peygamber'in kavli veya fiiline dayandığını açıklığa kavuşturur fakat aktardığı rivâyetlerden birisi [Hz.] Peygamber'in vahiy neticesinde konuştuğuna güçlü bir vurguda bulunur (B, s. 45; M, s. 133 vd). Bu nokta en azından, Kur'an ile Sünnet'in ilahî vahyin eşit derecede ürünleri olduğu teorisinin ham bir başlangıcıdır.

Muhâsibî de Kur'an'ın Sünnet'i veya Sünnet'in Kur'an'ı neshedip edemeyeceği meselesine açıkça temas etmez. Daha önce de aktarıldığı üzere o Kur'an'ın [Hz.] Peygamber'in koyduğu önceki bir kuralın yerine geçmesini mümkün görmektedir. Namazda Kudüs'e yönelme (nebevî emir) yerine Mekke'ye yönelme (Kur'anî emir; s. 413 vd) gibi. Burada Sünnet'in Kur'an tarafından neshedildiği üstü kapalı olarak görülmektedir. Diğer taraftan Muhâsibî Kur'an'ın mensuh bir âyetini, *recm âyetini*, [Hz.] Peygamber'in Sünnet'i tarafından onaylanmış olan zâninin taşlanması cezasını izah etmek için öne sürer (s. 398). Burada Şâfiî'nin, Sünnet kaynaklı bir onay olmaksızın Kur'an'ın [Hz.] Peygamber'in uygulamasından başka bir şeye çağırmaabileceği şeklindeki anlayışına bir ima söz konusudur

³⁵ Şâfiî, *Kitâbü'l-Ümm*, V, 24. Burton tarafından "Introductory Essay"de nakledilmiştir, *Abû 'Ubaid*, 27; yine *Ümm* içerisinde *Kitâbü İhtilâfî'l-Mâlik ve's-Şâfiî*, VII, 208, evlenmeye mâni olan emzirme adedi ile ilgili olarak. Şâfiî kaldırılmış bu Kur'an âyetlerini kendi görüşünün dayanağı olarak aktarmaz fakat daha ötesinde nebevî hadisleri aktarır (ve VII, 208'te, muhtelif sahabilerin [Hz.] Peygamber'den duymuş oldukları şeye dolaylı olarak dayanmakta olan görüşlerini aktarır). Yine bk. *Ümm*, VI, 143, burada Şâfiî recmi [Hz.] Ömer'in uygulamasına başvurarak savunmakta fakat recm âyetini zikretmemektedir (*Kitâbü Syeri'l-Evzâi, el-Ümm*, VII, 322). Şâfiî kırbaçlamayı emreden âyeti (Nur/2) aktarmakta, daha sonra da [Hz.] Peygamber'in recmi *seyyib* için koyduğunu (*senne*) söylemektedir. Burada herhangi bir hâsslığın, Kur'an'ın Sünnet tarafından neshinin veya ismi verilmeyen nasih bir Kur'an âyetinin tasdikinin olup olmadığına değinmemektedir. Yine [Hz.] Peygamber'in recm uygulamasını kırbaçlama yönündeki âyetle karşılaştırmaktadır (*el-Ümm*'ün kenarındaki *İhtilâfî'l-hadîs*, VII, 50). *er-Risâle*'nin teorisi bütünüyle, bu farklı yaklaşımları harmonize edebilmekte fakat bunlar takdim edildikleri haliyle rahatsız edici bir şekilde karmaşık kalmaktadır.

³⁶ İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye* (nşr. en-Nevevî, el-Mizzî ve Muhyiddin Ali en-Necib), II, 553, Beyrut, 1413/1992.

³⁷ Burton'un savunduğunun aksine, *Abû 'Ubaid*, "Introductory Essay", 25: "O, şüphe duymaksızın, bunun Kur'an'ın Sünnet tarafından neshinin aslı tahkik edilmiş bir örneği olduğunu kabul etmektedir". Ebû Ubeyd, recm cezasının kaynağının Sünnet olduğunu kesin bir surette ifade eder ancak neshin mi, tebyinin mi yoksa söylemediği başka bir şeyin mi örneği olduğuna değinmez.

(Risâle, ¶ 324).

Şâfiî gibi İbn Kuteybe de Kur'an ve Sünnet arasında nesih meselesini açık bir şekilde ele alır. Ancak ondan farklı olarak Sünnet'in Kur'an'ı neshedebileceğini sarih bir şekilde ifade eder (N, s. 195; L, s. 217). Onun formülü, Sünnet'in Kur'an'ın anlamını belirlediği ancak Kur'an'ın Sünnet'in anlamını belirlemediğidir (*es-Sünnetü kâdriyetün ale'l-Kur'an...*), Juynboll bu ifadeyi muhaddis ed-Dârimî'ye (ö. 255/869) atfetmektedir.³⁸ **Recm âyetini** kendisi de zikretmesine (N, s. 313 vd; L, s. 346) rağmen İbn Kuteybe recm cezasının yeterli bir dayanağı olarak yalnızca Sünnet'e itibar eder (N, s. 93 vd, 192 vd; L, s. 106, 213).

Nesih mukabilinde istisna. Yalnızca Ebû Ubeyd, basit bir istisnanın nesih teşkil etmesini ele alır. Meselâ “*وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُعِيمَا*” [Onlara verdiklerinizden bir şey almanız size caiz değildir, ancak o ikisi Allah'ın koyduğu sınırlara riâyet etmekten korkarlarsa] âyetindeki (el-Bakara 2/229) (B, s. 38; M, s. 113), *يَا* ile başlayan ibarenin (Ancak o ikisi Allah'ın koyduğu sınırlara riâyet etmekten korkarlarsa) hemen öncesindeki ibareyi (Onlara –yani boşanan kadınlara- verdiklerinizden bir şey almanız size caiz değildir) neshettiği söylenmiştir.³⁹ Şâfiî ve İbn Kuteybe bu konuyu hiç açmazlar. Muhâsibî istisna ve neshi birbirinden net bir şekilde ayırır (özellikle bk. s. 466).

Emirler mukabilinde haberlerin neshi. Erken dönem kelimcileri, olacak bir şey hakkında Allah'ın ilminde (mind) etkin bir değişikliğin olup olmayacağını (bedâ) tartışmışlardır. Bu anlayış özellikle, hareketlerinin başarıya ulaşacağı verdikleri kesin gaybî haberlerin tahakkuk etmeyişi izah etmek zorunda olan Şi'a'da öne çıkmaktadır. Yine bazıları İmamların önceden haber verdikleri şeylerin nasıl değiştiğini de izah etmek zorunda idi.⁴⁰ İlk tabaka Kur'an müfessirlerine atfedilen klasik Sünnî tavır, Allah'ın Kur'anî hükümleri neshedebileceği ancak olmuş veya olacak şeylere dair haberleri asla neshetmeyeceği şeklinde idi.⁴¹

Yine Şâfiî neshi, diğer bir farza karşılık bir farzın tebdili olarak tarif eder (¶

³⁸ İbn Kuteybe, *Muhtelif* (nşr. Neccâr, 199; (trc. Lecomte), 222. G. H. A. Juynboll, “An Excursus on the *ahl as-sunnah* in Connection with Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV” *Der Islam* 75 (1998), 323. Bk. Dârimî, *es-Sünen*, mukaddime, § 49 (Wensinck'in hesabına göre 48). İleri bir araştırmayı gerektiren, kabul olunmuş bir sorun, Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) (isnadsız) bir hadis rivâyeti olarak atfedilen ve Ebû Dâvûd'a göre de onun tarafından reddedilen aynı ilkedir (*es-Sünnetü kâdriyetün ale'l-Kitâb*), *Kitâbü mesâilî'imâm Ahmed* (nşr. Muhammed Behce el-Baytar), 276, Kahire 1353/1934.

³⁹ Ebû Ubeyd âyetin diğer on kıraatin hepsinden daha kısa bir şeklini, belki de ezberinden aktarır. Aynı sayfada, nesih şeklinde diğer bir istisna örneği daha vardır (“Senin sahip oldukların hariç”).

⁴⁰ Bk. I. Goldziher ve A. S. Tritton, “Badâ”, *Encyclopaedia of Islam*, ikinci baskı.

⁴¹ Mesela İbn Selâme, Mücâhid (ö. 100/720-723'den önce), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713-714) ve İkrime b. Ammâr'ın (ö. 160/777'den önce) isimlerini verir. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 8, Kahire, 1379/1960.

361). Dahası, Allah'ın bir haberi neshedebileceğini ihtimal dâhilinde görmez. Ebû Ubeyd de aynı şekilde haberlerin ve emirlerin neshi şeklinde bir ayrıma dikkat çekmez. Mesela o “الرَّابِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً” [Zina etmiş bir erkek ancak zina etmiş veya müşrik bir kadını nikâhlayabilir] (en-Nur 24/3) âyetinin, “وَأَنْكِحُوا” [İçinizdeki yetim kızları evlendirin] (en-Nur 24/32) âyeti tarafından neshedildiğini söyler (B, s. 34; M, s. 100). Eksik formun (*imperfect form*) bir yasaklama olarak alınabileceğini izah etmekten rahatsız değildir. Hâlbuki Dahhâk b. Müzâhim'in (ö. 100/718-19'dan sonra) bu âyette olduğu gibi emir ima eden haberlerin neshe konu olabileceğini açıkça söylemesi daha sonraları iktibas edilebilirdi.⁴²

Muhâsibî neshin bir taraftan Allah'ın medhi, sıfatları ve esmâsına, diğer taraftan da haberlere uygulanamayacağını uzun uzadıya iddia eder (s. 332–363). Onun uzun açıklamasından dolayı ben meseleyi fark edememiş olabilirim. Allah'ın bir sıfatının neshi, daha öncekinin nâkıs olduğunu akla getirebilir ki bu olmayacak bir şeydir (s. 332). Bir haberin neshi; Allah yalandan münezzehtir olduğu halde mensuh haberin doğru olmadığını (s. 332 vd) veya Allah'ın âlim-i mutlak olduğu halde, olacak olan bir şeyi bilmediğini akla getirebilir (s. 338–341). Ehl-i sünnetin bir kısmı bu tür bir şeyi kabul etmiştir fakat Muhâsibî onların bu kabullerinin tek sebebinin, zımnen neye delalet ettiği hakkında derinlikli olarak düşünmemeleri olduğunu söyler (s. 356). Muhâsibî keza, **ehl-i bid'at**'e ve Sünnet iddiasında bulunan bazılarına nisbet ettiği, Allah'ın fikrini (mind) değiştirebileceği düşüncesini bertaraf etmekle de ilgilenmiştir. Görünene göre **ehl-i bid'at** Allah'ın kâinattan müteâl oluşunu savunmakla ilgili idi. **Ehl-i sünnet** ise Allah'ın iyi olsun kötü olsun hadiseleri kontrol ettiğini ileri sürmekte çok heveslidir (s. 341–344).

Muhâsibî en sonunda bize müsbet olarak, neshe tabi olabilecek şeylerin emirler, yasaklar ve hadlerle ilgili hükümlerle (احكام في الامر و النهي و الحدود) sınırlı olduğunu söyler. Burada Allah'ın emrini neshetmeden önce herhangi bir fiili emretmeyi daha çok istediği şeklindeki bir fikir değişikliğine işaret yoktur. Meselâ Allah müslümanların kafirlerle savaşmalarının gerekip gerekmediği hususunda fikrini (mind) değiştirmemiş, dahası onlardan belirli bir noktaya kadar barışı sürdürmelerini ve sonrasında onlarla savaşmalarını istemiştir (s. 359–361).

İbn Kuteybe neshin yalnızca emirler ve nehiylerde geçerli olduğunu sırası gelmişken söyler (N, s. 90; L, s. 102).⁴³ Bu artık kendisinden önce çözüme kavuş-

⁴² İbn Selâme, *Nâsih*, 8.

⁴³ Lecomte, İbn Kuteybe'nin ayrımının hukuk ile ahlak arasında olduğunu ve el-emr ve'n-nehî'nin ikincisini gösterdiğini öne sürmektedir (L, s. 102, dipnot). Zira İbn Kuteybe açıkça el-emr ve'n-nehî'yi neshe müsait olmakla irtibatlandırmaktadır. Yine de bu, İbn Kuteybe'nin ayrımının, haberlerden farklı olarak neshedilebilir olan hükümlerle neshedilemez olan geleceğe dair verilen haberler arasında olduğu şeklindeki yorumu bana daha anlamlı hale getirmektedir.

turulmuş bir mesele olarak görünmektedir.

Nesih türlerinin sayımı. Şâfiî kendisinin sadık kaldığı bir nesih tanımını sunar. O, iki muhtemel nesih şekli sunar; Kur'an'ın Kur'an ile ve Sünnet'in de Sünnet ile neshi (¶¶ 106-113). Bir hükmün lafzı baki kalmakla birlikte tebdile uğrayabileceğini de zımnen kabul eder. Hem lafzın hem de hükmün tebdiline ise önem atfetmez.⁴⁴

Ebû Ubeyd mukaddimesinde iki nesih türü sayar; lafzı baki kaldığı halde Kur'anî bir hükmün tebdili ve bazen hatırlanmakla birlikte tilavet edilmeyen bazen de ne hatırlanan ne de tilavet edilen lâfzen ve hükmen tebdil (B, s. 5 vd; M, s. 14). Şâfiî gibi o da bir Kur'an âyetinin, daha önce getirmiş olduğu hükmün korunmasına rağmen tebdile uğramasını kabul etmez.

Muhâsibî nesih hakkındaki bölümün büyük bir kısmını, on beş nesih türünün karmaşık bir listesine tahsis eder. Bunların tamamı olmamakla birlikte çoğu birbirinden ayrılmış değildir, bu arada fıkhen farklı hükümlerin ortaya çıkmasına da sebep olmaktadır. Meselâ, daha önce de aktarıldığı üzere, ihtilaflı bir meselede kimisi bir âyetin diğerini neshettiğini söylerken kimisi buna karşı çıkmaktadır (s. 415 vd).

Şâfiî gibi İbn Kuteybe de nesih türlerini tam olarak tadad etmez. Onun ifade etmeye ihtiyaç duyduğu bütün mesele, Kur'an hükümlerinin hem Kur'an hem de Sünnet ile neshidir. Hem lafzın hem de hükmün tebdili açık bir tearuza, *Muhtelif*'in konusuna sebep olmamakta iken, Sünnet tarafından yapılan neshi izah etmek için hüküm baki kalırken lafzın tebdil edilmesini çare olarak sunar (recm ile ilgili değerlendirmede). İbn Kuteybe nesih türlerinin sayımı hususunda isteksiz değildir. Gerçi [Hz.] Peygamber'in bazı hadislerinin vahiy, diğerlerinin ise olağan ve hatta muğlâk olduğunu ifade etmenin zorluğunu dile getiren bir Sünnet tipolojisi de teklif etmektedir. (N, s. 194-200; L, s. 217-222).

Sayılan türlerle verilen nesih örnekleri arasındaki ilişki. Şâfiî'nin, kaydedildiği üzere, recm cezası ile ilgili delilinin gücü harika bir istisnadır. İbn Kuteybe'nin ki de aynı derecede iyidir.

Ebû Ubeyd'in nesih türlerine dair kısa sayımı (iki tür), daha sonra ele aldığı fiilî örnek çeşitleri ile mukayese edileceğinde kötü bir şekilde başarısız kalır. Bu arada, neshin mevzuu kimi zaman sahabeyi yanlış anlamaktan daha fazlası değildir. Daha önce de aktarıldığı üzere, nesih bir âyetin farklı durumlarda farklı yollarla etkili olması şeklini alabilir (mesela emretme ve nehyetme durumlarında, B, s. 98–102, M, s. 286–294); ve evlilikle ilgili üç açık nesih türü vardır: nehyin izinle mensuh olması, iznin nehiyle mensuh olması (meselâ mut'a) ve ihtilaflı

⁴⁴ Benzer bir ifade için; Burton, *Sources*, 203 vd.

durum (B, s. 24, M, s. 73). Onun zikrettiği ayırım daha başka mevzularla ilgili değildir.

Muhâsibî sadece iki değil on beş nesih kategorisi ileri sürer ve deliline hâkimiyette Ebû Ubeyd'den çok daha başarılıdır. Yine de bazı örnekler bu derin kavrayışın dışında kalmıştır. Daha önce de zikredilen bir örnek, ilkin bir sahabe-nin rüyası ile neshedilmiş olan namaza davet şeklindeki değişikliktir (s. 415). Onun öne sürdüğü kategorilerden pek azı [örneklerle] örtüşmektedir. On üçüncü kategori, ümmetin bir âyetin diğeri tarafından neshedildiğinde hemfikir olduğu basit bir örnektir (s. 450). Bunun, Muhâsibî'nin bir âyetin hükmünü diğeri bir âyetin kaldırması şeklindeki ikinci kategorisinden nasıl farklılaştığı açık değildir. Aslında onun iki örneği, aynı zamanda diğeri kategoriler altında da işlenmiştir; Hac/39 [Kendilerine savaş açılan kimselere (kâfirlere karşı koymak için) izin verildi. Çünkü onlar zulme uğradılar. Şüphesiz Allah onları zafere ulaştırmaya kadirdir] âyetinin, saldırı karşısında sabretmeyi emreden âyetleri ve recm âyetini neshettiği söylenmektedir (s. 404, 450). Belki de Muhâsibî bu örneklerin icmaya dayanmasını Kur'an'ın sade anlamına dayanmasından daha güvenli bulmuştur.

Sonuç

İslâmî ilimler klasik şekillerini IX. [III] yüzyıl boyunca kazanmıştır. Hususen nesih hakkındaki klasik anlayış, Şâfiî'nin belirgin hale getirdiği ve İbn Kuteybe'nin de kabul etme temayülünde olduğu noktaya yaklaşmıştır.⁴⁵ Ebu Ubeyd sık sık sonraki gelişmelerin ip uçlarını vermektedir fakat onun kendi sunumu genellikle oldukça basittir. Muhâsibî'nin tahlili daha gelişmiştir, bununla beraber bazı ifadeleri Şâfiî'nin ve İbn Kuteybe'ninkilere göre nihai halini almış değildir. Onun ilgili olduğu, istisna ile nesih arasındaki ayırım gibi bazı hususlar ise bu yüzyılda zar zor hayatta kalmıştır.

Bazı ilim adamları *er-Risâle*'nin kaynaklar teorisinin IX. [III] yüzyılda çok belirgin bir etkisinin olmadığı gözleminde bulunmuşlardır. Bundan dolayı okuyucu benim Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe'yi görünüşe göre *er-Risâle*'yi önemsemeyenler listesine eklememe şaşırmayacaktır. Şâfiî'yi hiç zikretmemesinin yanı sıra Ebû Ubeyd'in, *er-Risâle*'de neshin oldukça mahirane bir şekilde ele alınışını görüp de *Nasih* gibi üstünkörü bir eseri yazmak için gerçekten idraki noksan birisi olması gerekir. Tabakat kitaplarında Ebû Ubeyd'in idraki noksan birisi olduğuna dair hiçbir işaret yoktur. Dolayısıyla Ebû Ubeyd'in *er-Risâle*'yi hiç okumamış

⁴⁵ Bk. Burton, *Sources*; İbn Selâme, *Nâsîh*; ve en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh* (nşr. Süleyman b. İbrahim b. Abdullah el-Lâhim), I-III, Beyrut 1412/1991.

olması su götürmez bir gerçektir.⁴⁶ Muhâsibî'nin neshi işleyişi Ebû Ubeyd'inkinden çok daha düzenlidir. Ama o da *er-Risâle*'yi okumuş olsa da Şâfiî'nin tanımlamalarıyla karşılaştığı yerlerde bu tanımlamaların farkında olduğuna yönelik herhangi bir işaret göstermemektedir. Mesela Kur'an ile Sünnet arasındaki nesih meselesinde olduğu gibi. İbn Kuteybe yine *er-Risâle*'yi bildiğine dair bir işaret göstermez. Hâlbuki Kur'an ile Sünnet arasındaki nesih meselesi gibi temel meseleleri tesbit tarzı, Şâfiî'nin tarzına her halükarda yakın görünmektedir.

Şâfiî'nin *er-Risâle*'yi ve bugüne ulaşan diğer eserlerini Mısır'da, Ebû Ubeyd ve diğerlerinin ise Bağdat'ta yazmış oldukları elbette söylenmiştir. Yine Şâfiî'nin Bağdat'ı son kez ölümünden altı yıl önce ziyaret ettiği de söylenmiştir. Onun, kendi döneminde orada yaşayan herhangi bir kişi gibi araştırmada bulunduğu, daha sonra da ömrünün son altı yılında *er-Risâle*'yi yazdığı ve eserin yazımından sonraki yetmiş beş yılda *er-Risâle*'nin varlığını sürdürdüğü inanılacak bir şey değildir. Dahası, Beyhakî *er-Risâle*'nin Bağdat'ta bilindiğini açıkça haber vermektedir.⁴⁷ En azından, daha sonraki tabakat geleneğinin IX. [III] yüzyıl fikhındaki delillerle bağdaşması neredeyse imkânsızdır.

Wael Hallaq muhafazakâr bir şekilde, IX. [III] yüzyıl fakihlerinin *er-Risâle*'yi görmezden geldiklerini çünkü onun *re'y* ile *hadis* arasında uzlaşmacı bir tutum sunmada, yani Allah'ın iradesini tesbit etmede delili Kur'an ve hadisle sınırlandırırken bu delili yorumlamada akla dikkate değer bir yer vermede, dönemin [seviyesinin] çok ilerisinde olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁸ Görünen o ki, onun aynı şekilde neshi ele alışı da Ebû Ubeyd ve Muhâsibî'nin onu okumalarını değerli göremeyecekleri kadar döneminin ilerisindeydi. Şâfiî *er-Risâle*'de sadece bir yerde, temelde haberler ile hükümler arasındaki ayırmada Ebû Ubeyd'e benzer ifadeler kullanır. Bu husus Muhâsibî tarafından uzun uzadıya izah edilmiş ve İbn Kuteybe de sözü gelmişken ona göndermede bulunmuştur. *er-Risâle* haberler ve hükümlerin henüz bir mesele haline gelmediği bir dönemde, gelenek tarafından kabul edilen zamanda da yazılmış olsa çok daha sonraki bir dönemde de yazılmış olsa, Muhâsibî gibi polemikçiler bu meseleyi çözüme kavuşturmuştur. Her halükarda

⁴⁶ Râmeihürmüzi'nin aktardığı bir bilgiye göre Ebû Ubeyd Şâfiî'nin eserlerini okumuş ve onlardan istifade etmiştir. Ebû Ubeyd fıkıh ve reddiye alanındaki eserlerini telif ettiğinde bu eserlerden bir kısmı Şâfiî'nin Bağdat ashabından olan Kerâbîsi'ye ulaşmış, Kerâbîsi Ebû Ubeyd'in Şâfiî'nin eserlerinden istifade etmesine ve onun ihticaclarını kullanmamasına rağmen hiç ismini anmamasına sinirlenerek "İbnü'l-Hasen'in [eş-Şeybânî] adını zikrediyorsun, falancanın adını zikrediyorsun ancak Şâfiî'yi hiç anmıyorsun. Onun kitaplarından ihticacını çaldın. Sen nesin? Sen herhangi bir şeyi güzel yapabilir misin? Sen ancak bir ravisin." diye tepki göstermiştir. Bk. Râmeihürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâi* (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), 249, Beyrut, 1404. Şâfiî'nin *er-Risâle*'nin ilk halini Bağdat'ta iken telif ettiği bilindiğine göre yazarın iddia etmiş olduğu üzere Ebû Ubeyd'in *er-Risâle*'yi hiç görmemiş olması ihtimali oldukça zayıftır. [çev.]

⁴⁷ Beyhakî, *Menâkub*, I, 225. Burada Ahmed b. Hanbel'in Irak ve Mısır versiyonlu etkilerine yer verilmektedir.

⁴⁸ Hallaq, *History*, 31 vd, 34.

Şâfiî'nin yaklaşımı İbn Kuteybe'ninkinin paralelindedir. Ebû Ubeyd ve Muhâsibî'ninkinden önce değildir. Tam olarak bir hükmün tebdilinden ibaret olan nesih anlayışında Şâfiî, IX. [III] yüzyılın sonlarında İbn Kuteybe'ye yakındır, yine eşit şekilde vahyedilmiş [kaynaklar] olarak sırasıyla Kur'an ve Sünnetin hücciyeti anlayışında da ona yakındır. Şâfiî neshi sadece iki türe ayırmasında, on beş tür sayan Muhâsibî'ye değil, daha çok Ebû Ubeyd'e benzerlik arz eder. Ancak onun delil üzerindeki hakimiyeti Ebû Ubeyd'inkinden çok daha iyidir ki burada da yine sadece iki tür sayıp bunlara bağlı kalan İbn Kuteybe'nin tarzına yakın bir noktaya gelir.

Hallaq'ın iddiasına yapılacak bir itiraz şu şekildedir; re'y ve hadisi sentez etmeyi deneyen bir çalışmayı görmezden gelecek kadar her ikisine de bütünüyle olmayan Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe, *er-Risâle*'nin benimsediği şekilde mutedil bir söylemin tam anlamıyla savunucularıdır. Ebû Ubeyd ve Muhâsibî mutedil konuları sebebiyle, ehl-i hadis tarafının imamı olan ve geriye dönük bir şekilde Şâfiî mezhebinden sayılan Ahmed [b. Hanbel] tarafından hor görülmüşlerdir.⁴⁹ Bunların hepsi, *er-Risâle*'yi dikkate alması gereken âlimlerdir.

Norman Calder, *er-Risâle*'nin hiçbir kısmının Şâfiî tarafından yazılmadığı, bilakis bir (yahut bir çok) takipçisi tarafından X. [IV] yüzyılın başlarında onun adı kullanılarak yazıldığından dolayı IX. [III] yüzyılda fark edilebilir bir etkisinin olmadığını iddia etmektedir. Ben de onun yazılışını X. yüzyılın başlarından ziyade IX. yüzyılın son çeyreğine yerleştirsem de *er-Risâle*'nin yeniden tarihlendirilmesinin onun görmezden gelinmesini açıklamada en geçerli yol olduğunu düşünüyorum. Neshin dışındaki diğer hususlarda da *er-Risâle* elli yıl öncesi ile değil, İbn Kuteybe'nin *Muhtelifi* ile muasır görünmektedir. Daha önce de kaydedildiği üzere *er-Risâle* ve İbn Kuteybe'nin *Muhtelifi*'nin her ikisi de hadis temelli hükümleri atarak sadece Kur'an'ın rehberliğini kabul eden kimselerle tartışmaktadır. Belki de elli yıl öncesinde İbn Kuteybe *Müşkilü te'vîli'l-Kur'an* adlı eserinde, daha da ileri giderek görünüşe göre bizzat Kur'an'ı da bertaraf etmek isteyen kimselerle tartışmıştı. Bu durum, Kur'an ve hadisin önceliği hakkındaki ihtilafın *Muhtelifi*'nin (ve yine *er-Risâle* ile aynı hadisleri aktaran Dârimî'nin *Süneni*'nin)⁵⁰ döneminde

⁴⁹ Ahmed'in Ebû Ubeyd'i hor görüşü hakkında bk. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 57. Muhâsibî'yi hor görüşü hakkında bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VIII, 215 vd.; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I, 62 vd., 233 vd.; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), bugüne kadar 65 cilt, XVIII, 209 vd., Beyrut. Şâfiî mezhebine dâhil edilişi hakkında bk. Abbâdî, *Tabakât*, 37 (Ebû Ubeyd), 27 vd. (Muhâsibî); ayrıca Sübkî, *Tabakât*, II, 153-160 (Ebû Ubeyd), II, 275-284 (Muhâsibî).

⁵⁰ "Bir zaman gelecek, birisi koltuğuna yaslanarak benim hadisimi rivâyet edecek ve 'Bizimle sizin arasında Allah'ın Kitabı vardır. Onda helal bulduğumuzu helal kabul eder, haram bulduğumuzu da haram kabul ederiz' diyecek. Dikkat edin! Rasûlullah'ın haram kıldığı da Allah'ın haram kılmış olduğu gibidir.", Dârimî, *Sünen*, Mukaddime 49 (Wensinck'in sayımına göre 48); Şâfiî, *er-Risâle*, ¶ 295; aynı yazar, *Beyânü ferâizi'l-lah, el-Ümm*, VII, 264, II. 13-15, 265, II. 5-8. İbn Mâce'den aktarılmış ve *er-Risâle*'de Burton tarafından zikredilmiştir, *Sources*, 24 vd.

baş gösterdiğini varsaymayı, IX. yüzyılın başlarında [II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarında] Şâfiî hayatta iken baş gösterip elli yıl ortadan kaybolduğunu ve daha sonra tekrar ortaya çıktığını varsaymaktan daha anlamlı hale getirmektedir. Kur'an'ın Araplar'a kendi dilleri ile gönderildiğini öfkeli bir şekilde ileri süren *er-Risâle*'nin uzun bir bölümünün arkasında, Şuûbî karşıtlığı açıkça yer alır (¶¶ 127-176). Kur'an'ın yabancı kelimeler içerdiği anlayışına sistematik bir şekilde karşı çıkan ilk dönem dilcisi Ebû Ubeyde (ö. 210/825–826 dolaylarında) Şâfiî'nin muasırı idi. Onun delili ibtidai olup **bi'lisânin arabîyyin mübîn**'i (eş-Şuara 26/195) aktarmak ve Arapça, Farsça ve Ârâmîcenin şekil ve mana bakımından aynı kelimelere sahip olmasının tamamen tesadüf olduğunu iddia etmekten ibarettir. Ebû Ubeyd Kur'an'da yabancı kelimelerin olduğunu kabul etmiş ancak onların vahiyden çok önce Arapça'ya girip Arapçalaştırıldığını savunmuştur. İbn Kuteybe tabî ki Arap edebiyatının büyük bir savunucusu idi fakat Arap-dışı iddia da oldukça müsamahakârdı. Şâfiî'nin tartışması Ebû Ubeyde'ninkine göre daha uzun süre varlığını sürdürmüştür ve iki nesil öncesine değil, İbn Kuteybe'nin zamanına veya daha sonrasına aittir.⁵¹

Şâfiî'nin “Sünnet”i tarif edişi keza İbn Kuteybe'ninkine yakındır. Ben Schacht'ın yolundan giderek *er-Risâle*'nin sahabenin ve daha sonraki fakihlerin görüşleri ile mahallî örfle karşı nebevî hadisin hücciyetini savunduğunu benimsemiştim. Şâfiî'nin kendi döneminde (yani IX. yüzyılın başlarında [II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarında]) “hadis” kategorisi genellikle sahabe, tabîin ve VIII. yüzyıl başlarındaki [I. yüzyılın sonları ile II. yüzyılın başlarındaki] hukukçuların görüşlerini de içermektedir. Örneğin Abdürrezzâk'ın (ö. 211/827: Yemen) *Musannef*'ine bakınız; [içerdiği hadislerin] neredeyse beşte biri [Hz.] Peygamber'e kadar uzanmaktadır. Yine Ebû Ubeyd'in serbest “Sünnet” kullanımını da göz önünde bulundurunuz. Ancak ben şu an *er-Risâle*'nin tartışmadığını, fakat basit bir şekilde “Sünnet” ve “hadis”in [Hz.] Peygamber'in ifadelerine ve onun hakkındaki rivâyetlere referansta bulunduğunu varsaydığını görüyorum, sahabî hadisinin yıldızının sönüşü çoktan tamamlanmıştı.⁵² Bu, *er-Risâle*'nin genel görünümünün, ilk hadis mecmuaları olan Abdürrezzâk ve Ebûbekir İbn Ebî

⁵¹ Ebû Ubeyd'in kendisi hakkında bk. H. A. R. Gibb, ikinci baskı, “Abû 'Ubayda”. *Encyclopaedia of Islam*, yeni nesir. Kur'an'da yabancı kelime meselesi hakkında bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'an*, I-II; I, 8, 17 vd., nşr: Muhammed Fuad Sezgin, Kahire: Muhammed Sami Emin el-Hancî, 1374, 1381/1954, 1962; es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ*, I-II; I, 266-268, nşr: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ, Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, tarihsiz; L. Kopf, “Religious Influences on Medieval Arabic Philology”, *Studia Islamica*, V (1956), 33-59, özellikle 40-45.

⁵² Şâfiî diğer bir eserinde sahabe ve tabiin hadislerine dayanmayı teorik düzlemde açıkça iptal eder, *İhlâfû'l-hadis*, *Ümm*'ün kenarında, VII, 19 vd., 46 vd., 47 vd., 51. Özel hukuk konuları ile ilgili diğer eserlerinde Iraklıları ve Medinelileri, sahabî kavlini nebevî hadisin üzerine çıkardıklarından dolayı sürekli kınar. Hernakdar kendi uygulamasında bu açıdan tam tutarlı olmasa da. Bütün bu hususlar için bk. Schacht, *Origins*, bölüm 3.

Şeybe'nin (ö. 235/849: Kûfe) eserlerinden ziyade, Kütüb-i Sitte'nin (ilki Buhârî'ye -ö. 256/870: Hartank- sonuncusu da Nesâî'ye -ö. 303/915?: Filistin-nisbet edilen) görünümü ile aynı olduğunu söylemektir. Şâfiî'nin Kur'an ve Sünnet'in eşit seviyede vahiy oldukları şeklindeki görüşü Muhâsibî'nin Sünnet hakkında söylediği şeyin ötesine gitmektedir ki bu benim kabulüme göre daha öncesinde değil fakat Dârimî'de bulunabilecek bir formülle uyumaktadır.⁵³

İlaveten, bir de edebî uzmanlık meselesi vardır. Wael Hallaq, *er-Risâle*'nin dışında, IX. [III] yüzyılda İslâm hukuk teorisi hakkında [yazılmış] müstakil bir çalışma olmadığı şeklindeki elde olan çalışmaların çoğunu ortaya koymuştur.⁵⁴ İslâm hukuk teorisi, Ebû Ubeyd'de başlangıç aşamasındadır, Muhâsibî'nin Kur'an hakkındaki daha kapsamlı çalışmasının bazı bölümlerinin konusu, İbn Kuteybe'nin arka planında zımnen vardır. Şimdiye kadar hiç kimse *er-Risâle*'nin bütünüyle İslâm hukuk teorisine tahsis edilmiş ilk müstakil eser olup olmadığını sormamıştır; sorulmuş olan husus yalnızca, bu kitabın diğerlerinden ne kadar önce yazıldığıdır. Bu husus, hukukî teorinin IX. [III] yüzyıl boyunca tedricen ortaya çıkışını yani Ebû Ubeyd'den Muhâsibî'ye doğru artan belirginleşmenin izini sürmeyi; hukukî teorinin ortaya çıkışını IX. [III] yüzyılın erken bir dönemine yerleştirmekten ve X. [IV] yüzyılda tekrar ortaya çıkmadan önce yaşayan nesillerin onu unuttuğunu varsaymaktan daha anlamlı hale getirmektedir. Son olarak, Maitland'ın anayasal hukuk sürecinin basitten karmaşığa değil de muğlaktan belirginine doğru yaşandığı şeklindeki gözlemini hatırlamama müsaade edin. Nesih teorisi Ebû Ubeyd'de tamamen muğlak, İbn Kuteybe ve Şâfiî'de ise daha belirgindir. Bu husus, *er-Risâle*'nin [telifini] İbn Kuteybe'nin dönemine yerleştirmeyi Ebû Ubeyd'den öncesine yerleştirmekten daha anlamlı kılmaktadır.

Elimizde mevcut haliyle *er-Risâle*'nin tam tarihine gelince, ben burada onun İbn Kuteybe'nin *Muhtelifi* ile aşağı yukarı aynı zamanda, yani 256/869-870'den sonra veya belki de bu tarihten çok kısa bir süre önce yazıldığını iddia etmiş oldum. Calder'in öne sürdüğü tarih 300/912-913 dolaylarıdır, fakat bunu ayrıntılı bir şekilde ileri sürmemektedir. Ben başka bir yerde, X. [IV] yüzyılda başlayan şerh edebiyatını ve Şâfiî'nin Bağdat Hanbelîleri arasında X. [IV] yüzyılın başlarında açıkça artmış olan popüleritesini, Calder'in tarihlendirmesini onaylar bir tarzda ileri sürmüştüm.⁵⁵ Fakat Hanbelîlerin Şâfiî'ye olan teveccühünün daha öncelere gittiği görülüyor. Mesela İbn Hâni' (ö. 275/888-889: Bağdat) Ahmed'in; Malik, Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'un *re*'ye göre fakat Şâfiî'nin hadise göre

⁵³ Dârimî, *Sünen*, Mukaddime 49 (Wensinck'in sayımına göre 48): "Cebrail Peygamber'e Kur'an'ı indirdiği gibi Sünnet'i de indirdi".

⁵⁴ Hallaq, "Was Shafi'i?", 594 vd.

⁵⁵ Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, 68, 147, Studies in Islamic Law and Society, Leiden 1997.

hüküm verdiğini söylediğini rivâyet etmektedir.⁵⁶ Bu ifade, Ahmed'in re'ye bağlı kaldığı için Şâfiî'yi hor gördüğü şeklindeki diğer rivâyetlerle çelişmektedir ve bir kimsenin hukuku tamamen naslardan çıkarması şeklindeki ehl-i hadis tezini savunarak *er-Risâle*'nin keşfini yansıtabilir.⁵⁷ Yazmaların şahitliği bu hususta kâfi değildir. *er-Risâle*'nin elimizdeki en erken yazması, 265 Zülkâde/879 Haziran-Temmuz tarihlidir ve anlamlı bir şekilde er-Rebi' b. Süleyman imzası taşımaktadır (s. 601). Bazı uzmanlar onun parşömente değil de kâğıtta olmasının bir yüzyıl sonrasını işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁸ Yazma üzerindeki tarihi tasdik eden bir husus, 262/875-876'da Mısır'ı ziyaret eden İbn Ebî Hâtim tarafından tam olarak aktarılan bir paragraftır.⁵⁹ *er-Risâle* hala İslâm hukuk teorisini ele alan usta bir çalışma olarak durmaktadır ve onun [yazım tarihini] aşağı yukarı IX. [III] yüzyılın sonları olarak belirlemek, onu okumanın verdiği keyfi azaltmaktadır.

Özet Tablo

	Şâfiî	Ebû Ubeyd	Muhâsibî	İbn Kuteybe
Âmm ve hâs	Evet	Bazen	Bazen	Hayır
Neshin gayeleri	Evet	Hayır	Bazen	Evet
Vahiy olarak Kur'an ve Sünnet	Evet	Hayır	Bazen	Evet
Kur'an ve Sünnet arasında nesih	Evet	Hayır	Bazen	Evet
İstisna ve nesih	Hayır	Hayır	Evet	Hayır
Haberlerin ve hükümlerin neshi	Hayır	Hayır	Evet	Evet (ikincil olarak)
Nesih türleri	Hayır	Evet	Evet	Evet
Örnekler üzerinde kontrol	Evet	Hayır	Bazen	Evet

O halde bu konferansın konuları nedir? Buradaki dört yazarın tamamı, hukukun Kur'an ve hadisteki temellerini göstererek onu meşrulaştırmayı açıkça istemişlerdir. Bu noktada aralarındaki tek mühim fark "hadis"tir. Onu [Hz.] Peygamber'in kavilleri ve fiilleri ile sınırlandıran İbn Kuteybe ve Şâfiî'ye nazaran, sahabe kavilleri ve kimi zaman daha sonraki fakihlerin görüşlerini de ona dâhil eden Ebû Ubeyd için hadis çok daha fazlasını içine almaktadır. Bu yazarlar hiçbir yerde okurlarını yeni hükümlerin üretilmesine ve hatta var olanların bile temellerine götürür gibi yapmazlar. Burada incelenen yazarlardan hiçbirisi kendisini,

⁵⁶ İbn Hâni', *Mesâilü'l-imâm Ahmed*, nşr: Züheyr eş-Şâviş, II, 164, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1394.

⁵⁷ Bir hor görme örneği için bk. el-Kâdî İyâd, *Tertibü'l-medârik* (nşr: Ahmed Bekir Mahmud), I, 389, 1. 11, 390, 1. 9, Beyrut 1967-1968.

⁵⁸ Bk. Majid khadduri, "Translator's Intoduction", *Islamic Jurisprudence: Shâfiî's Risâla*, 48-51, Baltimore 1961.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, I-IX; II, 29 vd. (Şâfiî'den doğrudan nakleler, *er-Risâle*, ¶ 1001), Haydarabad, 1360-1373. İbn Ebî Hâtim'in seyahatleri için (h. 321-330) bk. ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 206-209.

IX. [III] yüzyıldan sonrasına kadar şekillenmemiş olan tanıdık dört veya beşini tasdik edecek şekilde bir fıkıh mezhebi ile tanımlamaz.

Norman Calder *er-Risâle*'deki tekrarın onun zamanla bir "mezheb metni" halini aldığı delili olduğunu, yoksa ağır ağır yazılmış ve birçok nüsha vasıtasıyla yayılmış bir kitap olmadığını öne sürmüştür. *er-Risâle*'nin tedrici olarak birçok yazarının olması makul bir şeydir ancak ben onun yalnızca IX. yüzyılın son çeyreğine tarihlendirilmesinin müstear isimle yazılma durumunu işaret ettiğini kabul ediyorum. Metin içi delile göre, Ebû Ubeyd'in *Nâsîh*'inin arkasında zaman içerisinde birçok yazarın olması durumu daha muhtemel görünüyor. Muhâsibî'nin onu tekrar tekrar alıntılanması olmasa bir kimse nesih teorisinin giriş kısmının takip eden örnekleri çok zayıf bir şekilde kontrol ettiğini, zira bunların daha sonraki bir tarihte, nesih teorisinin daha belirgin bir hal aldığı anda eklendiğini ileri sürebilir. Bunun yerine, Ebû Ubeyd'in kendisi ve başkaları tarafından toplanan bir örnekler mecmuası oluşturduğu, sonrasında da buna teorik bir mukaddime eklediği daha muhtemel görünüyor. Diğer bütün kitaplar ahenkli, bir araya getirilmiş, argümanlara net cevaplar veren fakat kendileri Calder'ın Müzenî'nin *Muhtasar*'ında ve diğer ilk fıkıh muhtasarlarında bulunduğu gibi küçük halkalarda yaşanan tartışmaların kaydı olmayan eserler olarak okunur. İslâm hukuk teorisi, evrensel bir okuyucu kitlesine hitaben yazan profesyonel bir hukukçular sınıfı ile eş zamanlı olarak IX. [III] yüzyılda ortaya çıkmış görünüyor.