

NAS ÜZERİNE ZİYÂDENİN MAHİYETİ VE BUNUN FÜRÛ-İ FIKHA ETKİSİ*

Arş. Gör. Dr. Kamil YELEK**

Özet: Çalışmanın temelini oluşturan nas üzerine ziyâde meselesi, usûl-i fıkhıta tartışılan önemli konulardan biridir. Bunun nesih mi yoksa beyan mı olduğu ihtilafli olmakla birlikte nassa ilâve hüküm getirecek ziyâdenin haber-i vâhid ya da kıyas yoluyla yapılıp yapılamayacağı, bu tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Hanefî usûlcüleri, diğer mezheplerden farklı olarak bu konuda kendilerine özgü bir takım kurallar geliştirmiştir. Çoğunluğunu Eş'ari kelamcılarının oluşturduğu usûlcüleri ile Hanefîler arasındaki bu ihtilaf, tarafların neshe yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu ihtilafın bir sonucu olarak, Hanefîler nassa ziyâde olacağı gerekçesiyle haber-i vâhid türündeki hadislerin bazılarını tamamen ihmal etmeyerek çeşitli şekillerde amel etmiş, bazılarını da terk ederek amelden düşürmüşlerdir. Bu makalenin ilk kısmında nas üzerine ziyâde meselesi, ikinci kısmında da bunun furû-ı fıkhâ etkileri bazı örnek meseleler üzerinden ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nas üzerine ziyâde, Nesih, Beyan, Haber-i vâhid, Kıyas.

The Nature of Problem of "Ziyâda 'alâ al-nas" and Its Influence On Furû' al-Fiqh

Abstract: The issue of "ziyâda 'alâ al-nas" that is the basis of this study is one of the disputable issues of usul al-fiqh. Whereas it is controversial whether the "ziyâda" is "abrogation (naskh)" or "bayaan"; the focus of this controversy is around the possibility of "ziyâda" that brings additional judgment into "nass" by the help of "solitary report (khabar al-wâhid)" or "qiyas". Hanafi usul scholars devised some particular rules on this issue different than others. This controversy between the Hanafis and the usul scholars who are mostly of Asharite school theologians results from the meaning they choose for the word "abrogation (naskh)". As a result of this disputes, Hanefis have acted in several ways by not completely neglecting some of the hadiths in this case solitary report and left some of this kind of hadith by not acting due to them. In the first part of this article, the issue of ziyâda 'alâ al-nas and in the second part, its impact on furû' al-fiqh were subjected

Keywords: Ziyâda 'alâ al-nas, Abrogation (naskh), Bayaan, Solitary report (khabar al-wâhid), Qiyas.

GİRİŞ

Nas üzerine ziyâde meselesi, usûl-i fıkhıta tartışılan önemli konulardan biridir. Bu ziyâdenin nesih mi yoksa beyan mı olduğu, Hanefîler ile mütekelimîn usûlcüleri arasında tartışmalıdır. Nassa ziyâdenin haber-i vâhid ya da kıyas yoluyla yapılıp yapılamayacağı hususu, bu konunun içeriğini oluşturmaktadır. Ço-

* Bu makaledeki katkılarından dolayı Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya, Dr. Öğr. Üyesi Nail Okuyucu, Murat Sarıtaş, Hatice Kübra Kâhya ve M. Bilal Yamak ile çalışmanın hakemlerine müteşekkirim.

** Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, kamilyelek@klu.edu.tr
ORCID orcid.org/0000-0002-8181-2494

ğunluğunu Eş'arî kelimcilerin (*mütekellimîn*) oluşturduğu usûlcüler ile Hanefiler arasındaki bu ihtilaf, tarafların neshe yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır.

Hanefî usûlcüler, nassa ziyâde meselesinde diğer mezheplerden farklı olarak kendilerine özgü bir takım kurallar geliştirmiştir. Bu ihtilafın bir sonucu olarak, Hanefîler nassa ziyâde olacağı gerekçesiyle haber-i vâhid türündeki hadislerin bazılarını tamamen ihmal etmeyerek çeşitli şekillerde amel etmiş, bazılarını da terk ederek amelden düşürmüşlerdir. Buna karşılık mütekellimîn usûlcüleri, konuya Hanefîler gibi bakmadığı için bu durum bazı meselelerde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin Şafilere göre Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyet sebebiyle zina suçunu işleyen kişiye sopa (celde) ile birlikte sürgün cezası uygulanır iken; Hanefîlere göre sürgün hükmü uygulanamaz. Çünkü Allah teâlâ Kur'anı Kerîm'de sopayı zikretmiş, fakat sürgün hakkında herhangi bir şey bildirmemiştir. Hanefîler, sürgün cezasını âyetin hükmüne ilâve etmenin nesih olacağını, bunun da haber-i vâhid gibi zannî bir delil ile olamayacağını ifade ederken; Şafilere nassa ziyâdeyi nesih olarak görmedikleri için söz konusu haberde belirtilen sürgün cezasını âyetin hükmüne eklemeye bir sakınca görmemektedirler.¹

Mütekellimîn usûlcüleriyle tartışmalı olan bu mesele, Hanefî mezhebinin içerisinde de ihtilafıdır. Irak meşâyihî ile onları takip eden Hanefîlerin çoğunluğunun tercih ettiği görüş, Mutezil'e'nin benimsediğiyle paralellik arz ettiği için Semerkant Hanefî meşâyihî bu konuda onlardan farklı bir tutum sergilemiştir.

Bu kısa girişten sonra çalışmanın birinci kısmında “nas”, “nesih” ve “ziyâde” kavramlarının akabinde nas üzerine ziyâde meselesini; ikinci kısımda da bu konunun furû-ı fıkha etkilerini bazı örnek meseleler üzerinden ele alacağız.

I. NAS ÜZERİNE ZİYÂDE MESELESİ VE TEMEL KAVRAMLAR

A. Kavramsal Çerçeve

1. Nas Kavramı

Nas kelimesi fıkıh usûlünde temelde iki ayrı kullanıma sahiptir.² Birinci kullanıma göre; nas kelimesi genel olarak Allah'ın ve Hz. Peygamber'in sözünü ifade eder. İslami ilimlerde nas denilince de genellikle Kur'an ve Sünnet'in lafızları kasdedilir.³

1 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 83

2 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, VII, 97; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, IV, 440. Ayrıca bkz. Apaydın, Yunus, “Nas”, XXXII, 391; Karahisari, *Ahteri Kebîr*, s. 461.

3 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhü Mirkâti'l-vusûl*, s. 161; el-Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 9. Ayrıca bkz.

Hanefî usûl eserlerinde görülen diğer kullanıma göre ise, nas kavramı lafzın manaya delâletinin açıklık düzeyini belirtmek üzere yapılan sınıflandırmada (*zâhir, nas, müfesser ve muhkem*) ikinci sırada yer alan bir terimdir. Özellikle bir hüküm veya anlamı belirtmek için manasına açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebinin teşkil eden, bununla birlikte tevil, tahsis ve neshe ihtimali bulunan lafza “nas” denir.⁴

Nas terimiyle ilgili ilk tanım, Hanefilerden Cessâs'ın (v. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde bulunmaktadır. Bu tanıma göre nas, kendisiyle neyin kasdedildiği aşıkâr ve manası zâhir olan bir hükümle muayyen (*mahsus*) bir ferdi (*ayn*) içine alan her şeydir.⁵ Ancak Cessâs'ın bu tanımı; Debûsî (v. 430/1039), Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî'nin (v. 483/1090) açıklamalarından biraz farklıdır. Nitekim Uceyl Câsim en-Neşemî, bu tanımın dipnotunda, gerek Hanefilerde gerekse diğer usûlcülerde böyle bir tanımı görmediğini belirtmektedir.⁶ Nas kavramını ilk tarif eden Cessâs olmakla birlikte, bu lafzı sistematik bir şekilde ele alan ilk usûlcü Debûsî'dir. O, nas terimini manaya delâletin açıklığı yönünden lafızların ikinci basamağına yerleştirmiş ve bu lafzın zâhir lafızdan daha açık olduğunu belirtmiştir.⁷ Konuyla ilgili mütekaddimîn usûlcülerin nas tanımlarına bakıldığında, Debûsî'nin nas lafızla ilgili açıklamalarının sonraki Hanefî usûl eserlerinde standart bir çerçeve oluşturduğu ve yapılan tanımların büyük ölçüde Pezdevî'ye dayandığı görülmektedir.⁸ Söz konusu usûl âlimleri, nas lafzın zâhir lafızdan daha açık bir mana ifade etmesinin sebeplerini değişik ifadelerle belirtmişlerdir. Debûsî bunun sebebinin “nas lafızda bulunup zâhir lafızda bulunmayan özel bir delalet”⁹, Serahsî “nas lafızda bulunup zâhir lafızda bulunmayan ve

Apaydın, “Nas”, s. 391-392.

4 Apaydın, “Nas”, 392.

5 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 59.

“قَالَ أَبُو بَكْرٍ: النَّصُّ: (كُلُّ) مَا يَتَنَاوَلُ عَيْنًا مَخْصُوصَةً بِحُكْمٍ ظَاهِرٍ الْمَعْنَى بَيْنَ الْمُرَادِ فَهُوَ نَصٌّ”

6 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 59.

7 Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi'l-usûl*, s. 116.

8 Örnek olarak bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahrîslâm el-Pezdevî*, I, 72; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr fi usûli'l-fıkhs*. 98 “وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لافي نفس الصيغة” ; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 159-160 “وأما النص فما ازداد ظهوراً على الظاهر بمعنى من المتكلم” ; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 8-9 “وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم هو سوق الكلام له.”

9 Debûsî nass terimini şu şekilde tanımlar: “Nas, beyan yönünden zahirle karşılaştırıldığında, lafzın delaletinden sonra zahir lafızda bulunmayan özel bir delalet şekli sebebiyle zahirden daha açık olan lafızdır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 116. “وأما النص: فهو الزائد عليه بياناً إذا قوبل به بضرب دلالة” خاصة بعد دلالة اللفظ بعدم ذلك في الظاهر”

Bütün usûlcülerin bundan gafil olmasını kabul etmiyoruz. Nitekim Pezdevî ve Ahsikesî mezkûr âyetin sayı hususunda nas olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü zikredilen âyetin sayı hususunda nas olması sözün bu mana için sevk edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ise sevk olmayışının zâhirde, sevk oluşunun da nas lafızda şart olmasını gerektirir.¹⁵

Yukarıdaki dörtlü tasnifte yer alan nas, manaya delâletinin açıklığı bakımından müfesser ve muhkemden sonra zâhirden önce gelir. Mütekellimîn metodu-na göre yazılan usûl eserlerinde ise, nas tevile ihtimali bulunmayan sözleri ifade eder. Çünkü Mütekellimîn usûlünde lafzın manaya delâletinin açıklığı bakımından lafızlar, zâhir ve nas şeklinde ikiye ayrılır.¹⁶ Bu lafızlardan zâhir, tevile ihtimali bulunan sözleri; nas da tevile ihtimali bulunmayanları ifade eder.¹⁷ Görüldüğü üzere Hanefiler manaya delâletinin açıklığı bakımından lafızları dörde ayırırken mütekellimîn usulcileri ikili bir taksimi tercih eder. Buna göre Mütekellimîn usûlünde “zâhir”, Hanefiler’deki zâhir ve nassa; “nas” da müfessere tekabül etmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Mütekellimîn’in kullanımındaki nassın Hanefilerdeki karşılığı nas değil, müfesserdir. Çünkü Hanefiler’e göre te’vil ve tahsis ihtimali bulunmakla birlikte neshe ihtimali olan lafız müfesserdir.¹⁹ Bahsi geçen bu husus ise, Hanefilerin nas terimiyle mütekellimîn’in nas terimi arasında bir mahiyet farkı olduğunu göstermektedir.

“Nas üzerine ziyâde” terkindeki nas kavramının bu iki anlamdan hangisi için kullanıldığı hususu usûl eserlerinde net olmamakla birlikte buradaki nas terimiyle asıl kastedilenin ikinci kullanım olması ihtimal dâhilindedir. Özellikle Gazzâlî’nin (v. 505/1111) *el-Menhûl* adlı eserinde, “Şâfiî’nin nas üzerine ziyâdeyi tahsis olarak değerlendirmesinin zâhir kavramını nas olarak isimlendirmesinden kaynaklandığını” söylemesi nas kavramının ikinci manada kullanılmış olma ihtimalini akıllara getirmektedir.²⁰

15 İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, s. 99.

16 Apaydın, “Nas”, XXXII, s. 392.

17 Şîrâzî *Şerhu’l-lüma*, I, 448-449; Cüveynî, *el-Varakât*, s. 18-19; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 196; Celâleddin el-Mahallî, *Şerhu’l-varakât*, s. 146-147; İbn Kudâme, *Ravdatü’n-nâzir ve cünnetü’l-menâzir*, I, 506-508; Beyzâvî, *el-İbhac fi şerhi’l-minhac* I, 215-216.

18 Apaydın, “Nas”, XXXII, s. 392. Irak Hanefî âlimlerine göre nassın yanı sıra zâhir, müfesser ve muhkemin delâleti de kat’î olmakla birlikte tartışma sadece zâhir ve nass türündeki lafızlarla sınırlıdır.

19 İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 212-215; Apaydın, “Nas”, XXXII, s. 392. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvimu’l-edille*, s. 117; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 165.

20 Gazzâlî, *el-Menhûl fi ta’likâti’l-usûl*, s. 177; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 196. Gazzâlî âlimlerin örfünde nas kavramının üç şekilde kullanıldığını ifade eder. Birincisi Şâfiî’nin kullanımı olup zâhir lafız anlamındadır. Buna göre nassın tanımı zâhirin tanımı gibi olup “kendisinden, kesin olmaksızın zannı galiple bir mâna anlaşılabilir lafız” anlamına gelir. İkincisi uzaktan yakından başka ihtimale açık olmayan lafız anlamında kullanılır. En

Ancak Hanefilere göre bu terkipteki nas terimiyle, Kur'an ve Sünnet lafızlarının kastedilebileceğini gösteren ifadeler mevcuttur.²¹ Nitekim Hanefî usûl kaynaklarında geçen, “meşhûr hadislerle kitaba/nassa ziyâde yapmak câizdir” şeklindeki ifadeler, Hanefî usûlcülerin nas kavramı ile delâleti kat'î olan Kur'an lafızlarını kastettiklerini göstermektedir.²² Bununla birlikte, “haber-i vâhidle nassa ziyâde” cümlesi içerisindeki nas kavramının ma'rûf sünneti (mütevâtir ve meşhur) içine alan “sübûtu ve delâleti kat'î nasları” ifade etme ihtimali de mevcuttur.²³ Çünkü Hanefîlerin nassa ziyâde meselesine yaklaşımları, delillerin sübût ve delâlet yönünden kat'î-zannî ayırımına dayanmaktadır. Hanefilere göre, tahsise uğramadığı sürece Kur'an'ın umûm ve mutlak lafızları sübût ve delâlet açısından kat'îdir; sübûtü daima zannî olan haber-i vâhidin delâleti ise kat'î de, zannî de olabilir.²⁴ Nassa yapılan ziyâde nesih anlamına geldiği için de, kitâbın haber-i vâhidle neshi câiz değildir.²⁵ Çünkü nesihte mümâselet/denklik şartı arandığı için kat'î delille sabit olan bir şeyin zannî delille kaldırılması caiz değildir.²⁶ Bu yüzden de sübûtü ve delâleti kat'î olan nassa, haber-i vâhid gibi sübûtü veya delâleti zannî olan bir delille ziyâde hüküm getirilemez, fakat mütevâtir ya da meşhur sünnetle ziyâde yapılması câizdir.²⁷

Nas üzerine ziyâde terkipteki nas terimiyle ikinci kullanımın kastedilmiş olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, Hanefilere göre asıl kastedilenin, sübûtü ve delâleti kat'î olan Kur'an ve Sünnet lafızları olduğunu söylemek daha makul gözükmemektedir.²⁸ Çünkü Hanefîlerin nassa ziyâde meselesine yaklaşımlarının, delillerin delâlet yönünden kat'î-zannî şeklindeki ayırımına dayandığını yukarıda ifade etmiştik. Hanefî ulemâsının çoğunluğuna göre nas lafzın yanı sıra

meşhur olanı budur. Örneğin, “beş” lafzı böyledir; ne dörde ne altıya ne de başka bir sayıya ihtimali vardır. Üçüncüsü de, herhangi bir delilin desteklediği makbul bir ihtimalin söz konusu olmadığı lafız anlamındadır. Ayrıca bkz. Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 105; Sönmez, *İslam Hukuku Metodolojisinde Nass Üzerine Ziyâde*, s. 10-11.

21 Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, s. 161; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 9.

22 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 14. “هذه أحاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب” Ayrıca bkz. İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 248. “لأن الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز”

23 Şimşek, “Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 106.

24 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 13-16.

25 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 196; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 291; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 84; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 248.

26 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 15. “لأن ما ثبت بالدليل القطعي لا يجوز رفعه بالدليل الظني لاشتراط المماثلة في النسخ”

27 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 345; III, 48; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 246; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 67; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 534-535; III, 13, 15; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 248.

28 Bu konuda yapılan bir çalışmada bizim bu iddiamızı destekler mahiyettedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. es-Sâ'idi, *el-Mutlak ve'l-mukayyed ve eseruhuma fi ihtîâfi'l-fukahâ*, s. 362.

zâhir, müfesser ve muhkem türündeki lafızların delâleti de kat'îdir; ancak Irak ve Semerkant meşâyihî arasındaki tartışma yalnızca zâhir ve nas ile sınırlıdır. Bu sebeple, lafızların delâletiyle ilgili ihtilafın nas kadar zâhirde de olduğu düşünülürse, “*nassa ziyâde*” ifadesinden hareketle buradaki “*nas*” ifadesini, nas türündeki lafızlarla sınırlamak doğru değildir.²⁹

2. Nesih Kavramı

Sözlükte “*bir şeyi ortadan kaldırmak (ref'), gidermek, yok etmek (izâle), iptal etmek, değiştirmek (tebdîl) ve bir yerden başka bir yere nakletmek*” gibi anlamlara gelen nesih kelimesi temelde iki anlamda kullanılır. Bunlardan birisi *izâle*, diğeri de *nakildir*.³⁰

Nesih kelimesiyle ilgili oldukça farklı tanımlar yapılmakla birlikte bu tanımların temelde ikiye indirildiği görülmektedir. Mutezile ile Hanefîlerin çoğunluğu neshin *beyan* olduğu görüşünü tercih ederken, çoğunluğunu Eş'arî kelimcilerin oluşturduğu usûlcüler de neshin *ref'* ve *izâle* anlamına geldiği fikrini benimsemektedir.³¹

Hanefîlerin neshi beyan olarak tanımlamaları ile bu kelimenin dildeki anlamı arasında herhangi bir bağlantı yoktur. Onlara göre nesih, şeriatta özel bir isim olup dildeki anlamından farklı bir anlamda kullanılmaktadır.³² Bu durum, Hanefîler açısından problem teşkil etmemektedir. Çünkü Cessâs'ın da belirttiği gibi, neshin dildeki anlamı ile şer'deki anlamı arasında semantik bir ilişkinin bulunması zorunlu değildir.³³ Hanefîlerin bu tavrı mütekellimîn usûlcüler tarafından eleştirilmiştir. Zira onlara göre, bir kelimenin dildeki anlamı ile hiçbir bağlantısı olmayacak şekilde kullanılması mümkün değildir. Bu yüzden şer'i bir isim, ya kelimenin dildeki anlamında veya aralarında semantik bir bağ kurulabilecek şekilde kullanılmaktadır.³⁴ Zikredilen gerekçelerden dolayı mütekellimin usûlcülerin çoğunluğu, sözlükteki anlamına dayanarak neshin *ref'* ve *izâle* anlamına geldiği söylemişlerdir. Neshin anlamıyla ilgili bu kısa girişten sonra şimdi onun beyan olarak kabul edilmesini, akabinde de *ref'* ve *izâle* olarak kabul edilmesini ele alabiliriz.

29 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 116-117; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 164-165; İzmîrî, *Hâşiyetu'l-İzmîrî alâ Mir'ati'l-usûl*, s. 398; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, I, 360; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 164-165. Ayrıca bkz. Sarıbaş, *Zahir ve Nass*, s. 35-39, 60-64; Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Âlimlerinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, s. 38, 67-154.

30 Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, II, 282; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 61; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 309. Ayrıca bkz. Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkah*, s. 169; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 697-698.

31 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, s. 21-22.

32 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 20-21.

33 Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, II, 200.

34 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 20. Ayrıntılı bilgi bkz. İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 162-175.

a. Neshin Beyan Olarak Kabul Edilmesi

Mâtürîdî (v. 333/944),³⁵ Cessâs (v. 370/981),³⁶ Debûsî (v. 430/1039),³⁷ Pezdevî (v. 482/1089),³⁸ Serahsî (v. 483/1090)³⁹ ve Semerkandî (v. 539/1144)⁴⁰ gibi usûlcüler başta olmak üzere Hanefî fakihlerin çoğunluğuna göre nesh, genel olarak “*ilk hükmün müddetinin sona erdiğini açıklama/beyan*” anlamına gelir. Ancak söz konusu beyanın mükellef açısından mı, yoksa Allah açısından mı olduğu hususunda, Cessâs’tan sonraki Hanefî usûlcülerin farklı değerlendirmeleri mevcuttur. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’ye göre, neshin beyan olması, meseleye Allah açısından bakılması sebebiyledir.⁴¹ Kul açısından bakıldığında ise bu bir *tebdil* ve *kaldırma* işidir. Debûsî ve Serahsî, her ne kadar neshi Allah açısından beyan olarak niteleseler de, kul açısından beyan olmadığı gerekçesiyle onu beyanın kısımlarına dâhil etmemişlerdir. Pezdevî ise, onlardan farklı olarak neshi “*beyan-ı tebdil*” olarak adlandırmış ve bunu beyanın kısımları arasına dâhil etmiştir.⁴² Ona göre nesh, mükellef açısından tebdil gibi gözükse de Şâri açısından farklıdır. Çünkü söz konusu hükmün belirli bir süreyle sınırlı olduğu Şâri tarafından bilindiği için, aslında nesihte herhangi bir hüküm yürürlükten kaldırılmamakta, aksine mükellefler tarafından sürekli yürürlükte olacağı zannedilen bir hükmün sona erdiği beyan edilmektedir. Böylece Allah’ın ilminde belli olan, fakat bizim açımızdan bilinmeyen süre nesh ile açıklığa kavuşmuş ve önceki hükmün sürekli olarak konulmayıp geçici bir süre için konulduğu anlaşılmış olur. Dolayısıyla Pezdevî’nin

35 Semerkandî’nin Mâtürîdî’ye nispet ettiği nesh tanımı şu şekildedir: “Hakikatte nesh, Allah Teâlâ’nın ilk hükmü ile murad ettiği vaktin sona erdiğini beyandır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 699, “وذكر الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي في كتابه الموسوم بمآخذ الشريعة أن النسخ في الحقيقة بيان منتهى ما أراد الله تعالى بالحكم الأول من الوقت”

36 Cessâs neshi şu şekilde tanımlar: “Nesh, bizim takdir ve tevehhümümüze göre devam etmesi mümkün olan hükmün müddetini beyandır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, I, 150, “إن النسخ إنما هو توقيت مدة الحكم الأول بعد أن كان في تقديرنا وتوهمنا بقاءه”

37 Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 235, “أن النسخ بيان لمدة بقاء المشروع مشروعاً”

38 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 234.

39 Serahsî neshi şöyle tanımlar: “Şâri açısından, mensuh hükmün müddetini beyan, bize göre ise bu hükmün başka bir hükümle tebdildir. Dolayısıyla nesh gelmemiş olsaydı daha önce bilinen durum devam edecekti. Bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 54, “النسخ بيان لمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع، وتبديل لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل الناسخ”.

40 Semerkandî neshi şöyle tanımlar: “Nesh, devamlı olduğunu vehmettiğimiz mutlak şer’î hükmün sona erdiğini terâhî yoluyla beyandır ki; bu beyan olmasaydı biz hükmün o olduğunu zannedecektik.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 700, “أن النسخ هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير أوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي ونعني بالحكم هو المحكوم”

41 Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 235; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 54; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 234-235.

42 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 232. “باب بيان التبديل وهو النسخ”

bu yaklaşıma göre nesih, Allah açısından bakılınca beyan, kullar açısından bakılınca da tebdildir.⁴³ Aslında Pezdevî'nin neshe bakışı, Debûsî'den çok da farklı değildir. Çünkü Debûsî de -onun gibi- neshi bir hükmün yürürlüğünün sona erdiği zamanın açıklanması olarak düşünmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla ikisi arasındaki fark, Debûsî'nin meseleye mükellefler, Pezdevî'nin ise Şâri açısından bakmasına dayanmaktadır. Yani, Debûsî ve Serahsî neshin kullara nisbetini esas olarak bunun beyan olmadığını, Cessâs ile Pezdevî de Şâri'ye nisbetini dikkate alarak beyan olduğunu ifade etmişlerdir.

Hanefilerin yanı sıra önde gelen Eş'arî kelamcı usûlcülerden, Cüveynî (v. 478/1085), Râzî (v. 606/1210) ve Beyzâvî (v. 685/1286), Şafililerden Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî (v. 450/1058), Hanbelîlerden Ebû Ya'la el-Ferrâ (v. 458/1066) ve Zâhîrîlerden İbn Hazm (v. 456/1064) da neshi, beyan olarak kabul edenler arasındadır.⁴⁵

b. Neshin Ref' ve İzâle Olarak Kabul Edilmesi

Mütেকellimîn usûlcülerin çoğu ise, neshin daha çok ref' ve izâle anlamını esas almışlardır. Nitekim Bâkîllânî (v. 403/103), Bâcî (v. 474/1081), Şîrâzî (v. 476/1083), Gazzâlî (v. 505/1111), İbn Kudâme (v. 620/1223), İbnü'l-Hâcib (v. 646/1248) ve Sübkî (v. 771/1370) gibi Eş'arî kelamcı usûlcülere göre bazı farklılıklar olsa da genel olarak nesih, şer'î bir hükmün daha sonra gelen diğer şer'î bir delil ile kaldırılması anlamına gelir.⁴⁶

43 Pezdevî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir: "Nesih, şer'in sahibi Allah açısından onun katında malum olan mutlak hükmün müddetinin mahza beyanıdır. Ancak şu var ki, bu hükmü mutlak olarak gönderdiği için beşer açısından zahiri devamlılık arz eden bir hükümdür. Dolayısıyla nesih, bizim hakkımızda tebdil, şer'in sahibi açısından ise mahza beyan anlamına gelir." Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 234-235.

44 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 235.

45 Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, II, 845 "أن النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول"; Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, III, 285 "النسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً"; Beyzâvî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, II, 226 "هو بيان 396"; Ebu'l-Velid el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, s. 396 "بيان حكم شرعي بطريق شرعي مترخ هو بيان 396"; Ebu'l-Velid el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, s. 396 "بيان انتهاء مدة العبادة التي ظاهرها"; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 59. "بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر". Ayrıca bkz. Şükrü, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", s. 549.

46 Bu konudaki yapılan tarifler şu şekildedir:

Bâkîllânî'nin tarifi: "النسخ بأنه رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي مترخ عنه"

Bâcî'nin tarifi: "هو إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم، بشرع متأخر عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً"

Şîrâzî'nin tarifi: "و حده الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه"

Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma* adlı eserinde neshin tanımını yaptıktan sonra Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin de bu tanıma yaptığını ve yapılan tanımlar içerisindeki en doğru tanımın bu olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Şafililerden Gazzâlî'nin, Malikîlerden Bâcî'nin ve Hanbelîlerden İbn Kudâme'nin tercih ettiği tanım da bu şekildedir.⁴⁸

İltaş'ın da ifade üzere mütekellimîn usûlcülerin neshi ref' ve izâle olarak açıklaması, Mutezilenin nesih anlayışına bir tepkidir.⁴⁹ Çünkü Mutezile'ye göre sabit olan bir hükmün kaldırılması mümkün olmadığı için neshi ref' ve izâle olarak tanımlanamaz. Zira neshin inkârı anlamına gelen bu durum, aynı zamanda Yahudilerin neshi inkâr konusunda kullandıkları argümanlardan biridir. Nitekim Cüveynî'nin *et-Telhis* adlı eserinde, neshin beyan olduğu şeklindeki fakihlerin açıklamalarının Mutezile ve Yahudilerin söylemleri ile benzerlik arz ettiği ve bunun da neshin inkâr edilmesi anlamına geldiği belirtilmektedir.⁵⁰

Özetle söylemek gerekirse Hanefilerin de içinde bulunduğu birinci grup neshi “*hükümün müddeti hakkında beyan*” olarak tanımlarken, mütekellimîn usûlcülerinden oluşan ikinci grup “*sabit bir hükümün kaldırılması*” olarak tarif ederler. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, neshedilen hükmün artık geçerli olmayacağı hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur, yani her iki grup da bu konuda hemfikirler. Dolayısıyla İltaş'ın da belirttiği üzere, her iki grubun nesih tanımıyla ilgili münakaşaları, neshin mahiyetine yönelik olmayan lafzî bir tartışmadır.⁵¹ Aralarındaki temel fark, bu hükmün geçerliliğinin sona ermesinde nâsihin bir etkisinin bulunup bulunmadığı noktasındadır. Neshi beyan olarak kabul edenlere göre, bu hüküm Allah'ın ilminde belli bir süreye kadar konulduğu için nâsihin fonksiyon-

“أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا لكان ثابتا به مع تراخيه عنه”

İbn Kudâme'nin tarifi: “هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بخطاب متراخ عنه”

İbnü'l-Hâcib'in tarifi: “هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر”

Zerkeşî'nin tarifi: “هو رفع الحكم الشرعي بخطاب” Ayrıntılı bilgi için bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 395; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma*, I, 481; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 86; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, I, 219; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ'l-vusûl ve'l-emel fi ilmey'l-usûl ve'l-cedel*, s. 154; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmî'*, I, 428; İbn Bedrân, Abdulkadir ed-Dimeşki, *el-Medhal ilâ Mezhebi Ahmed b. Hanbel*, s. 214; Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, s. 551.

47 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma*, I, 481.

48 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 86; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 395; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, I, 219. Ayrıca bkz. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 22.

49 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 25.

50 Cüveynî, *et-Telhis fi usûli'l-fıkh*, II, 455

51 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 32-33.

nu önceki hükmün süresinin bittiğini göstermektedir. Buna göre nâsîh, mensuhun hükmünün sona erdiğini gösteren bir alâmettir. Neshî ref⁶ olarak kabul eden usûlcülere göre ise, nâsîh hadd-i zatında sürekli olan bu hükmün sürekliliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda da nâsîh müessirdir.⁵²

Hanefilerin çoğunluğuna göre, nassa yapılan ziyâdeye nesih gözüyle bakılmaktadır. Çünkü nas üzerine yapılan bir ziyâde ile önceki nassın hükmü değişikliğe uğramaktadır. Hanefilerin nassa ziyâdeyi nesih olarak kabul etmesi, onların manası zahir olan lafızların delâleti ve beyanın tehiri meselelerindeki tavriyla doğrudan alakalıdır. Bir sonraki başlıkta açıklanacağı üzere, Semerkant meşâyihini istisna edersek Hanefilerin çoğu zâhir ve nas kategorisine giren lafızların kat'î olduğu görüşünü benimseyip beyanın tehirine cevâz vermezler.⁵³ Bir nassın daha sonra yapılacak bir beyana kapalı olması da, ilgili meselede beyan gelinceye kadar vahyin muhataplarının itikadıyla Şâri'in muradı arasında bir takım farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Çünkü nas ile ziyâde arasındaki geçen süre zarfında mükellefler, Şâri'in söz konusu mesele için vaz⁶ ettiği hükmün yalnızca bundan ibaret olduğuna iman edecekler, bu durumda ise nassın getirdiği hüküm Şâri'in muradına aykırı bir şekilde sabit olmuş olacaktır.⁵⁴ İşte bu yüzden nassa ziyâdenin beyan değil de, nesih olarak izah edilme yolu tercih edilmiştir. Çünkü nassa ziyâdenin nesih olarak kabul edilmesi, beyan olarak kabul edilmesi halinde ortaya çıkması muhtemel problemlerin ortaya çıkmasına mani olmaktadır. Zira neshin meydana getirdiği değişiklikler, yalnızca nesihden sonraki zaman diliminde geçerli olacaktır.

Kelamcı usûlcülere göre (*mütekellimîn*) nesih, hükmün kaldırılması (*ref⁶*) anlamına geldiği için de ziyâdeye nesih gözüyle bakılmamaktadır.⁵⁵ Çünkü nassa yapılan ziyâde ya da ilâve durumunda herhangi bir kaldırma söz konusu değildir. Nassa ziyâde, önceki nassın mevcut hükmünü ortadan kaldırmadığı için de bu ziyâde nesih değil, beyan sayılır.

52 Has, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", s. 552-553; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 30-31.

53 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 116-117; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 164-165; İzmîrî, *Hâşiyetu'l-İzmîrî alâ Mir'atî'l-usûl*, s. 398; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360, 363-365. Ayrıca bkz. Sarıbaş, *Zahir ve Nass*, s. 35-39, 60-64; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 67-154.

54 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 187-188.

55 Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, I, 405; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 416-41; Şîrâzî, *et-Tebîra fi-usûli'l-fikh*, s. 277-278; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 503; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, s. 440, 449; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 94-96; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, III, 170; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, I, 242-246; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ'l-vusûl*, s. 164; Ebü'r-Rebî Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tufî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 292, 637; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, VI, 2733; İbn Bedrân, *el-Medhal*, s. 218.

Görüldüğü üzere söz konusu ihtilaf, tarafların neshe yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Her ne kadar durum böyle olsa da, burada hükmün genişlemesi ya da daralmasından söz etmek mümkündür. Örneğin âyette mümin olma şartı getirilmediği halde Şafiîlerin zihar kefaretinde âzâd edilecek kölenin mümin olması şartını kabul etmesi, nassın anlamını ve hükmünü daraltır. Bu sebeple Hanefiler de, nas üzerine ziyâde olacağı gerekçesiyle, bir mü'mini hatâen öldürme haricindeki kefaretlerde âzâd edilecek köleye iman şartının getirilmesini kabul etmemişlerdir.

3. Ziyâde Kavramı

Fıkıh usulünde nas üzerine ziyâdenin mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun hangi şartlarda yapılacağı ve ziyâdenin nesih anlamına gelip gelmediği tartışılmıştır. Nassa ziyâde konusu incelendiğinde nelerin ziyâde kapsamına dâhil olacağı ve bunların nasıl değerlendirileceğinin ayrıntılı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Hanefî usûl eserlerinde genel olarak nesih başlığı altında ele alınan “*ziyâde*”, usul kaynaklarında “*müstakil*” ve “*gayri müstakil*” şeklinde iki kısma ayrılır.⁵⁶

a. Müstakil ziyâde: Bir şeyin şart veya cüzü olmayan ziyâdenin bu çeşidi “*öncekinin cinsinden olan ve olmayan*” şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, müstakil fakat öncekinin cinsinden olmayan ziyâdelerdir.⁵⁷ Namazların vücûbiyetinden sonra bu ibâdete ek olarak ramazan orucunun ve zekâtın kullara vacip kılınması buna örnek olarak verilmektedir. Hanefiler bu tür ziyâdeyi nas üzerine ziyâde kapsamında görmemiştir. Nitekim Abdülaziz Buhârî'nin (v. 730/1330) belirttiğine göre böyle bir ziyâdenin nesih olmayacağı hususunda ittifak vardır.⁵⁸

İkincisi de, müstakil ve öncekinin cinsinden olan ziyâdelerdir. Beş vakit namaza ilâve olarak altıncı bir vaktin eklenmesi buna örnek olarak verilmektedir. Bazı Iraklı fakihleri istisna edersek cumhur ulemâ ittifakla bu şekilde meydana gelen ziyâdenin de nesih olmadığını söylemektedir.⁵⁹

56 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 284-285; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 825-828; Hamdi es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 363; Şimşek, “Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 107-108.

57 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 826-827; Hamdi es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 363-364.

58 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 284; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 825-828; Şimşek, “Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 108

59 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 284-285; Hamdi es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364.

Görüldüğü üzere müstakil ziyâdenin bu iki türünün nesih sayılmayacağı hususu, cumhur ulemâ tarafından ittifakla kabul edilmektedir. Çünkü bunlar, şeriatta önceki hükmü değiştirmeyen ziyâde türündeki hükümlerdir. Örneğin namaz ibadetine ilave/ziyâde olarak zekâtın vacip kılınmasından sonra, namazın vücûbiyetinde herhangi bir değişiklik meydana gelmemiş; hatta namaz ibadeti, zekâtın meşru olmasından önce olduğu gibi meşruiyetinden sonra da vacip olmaya devam etmiştir. Beş vakit namaza ilâve olarak altıncı bir vaktin eklenmesinde de aynı durum söz konusudur.⁶⁰

b. Gayri müstakil ziyâde: Gayri müstakil ziyâde, hükmün tamamını ifade etmede nastan (*mezîd aleyh*) bağımsız olmayan ziyâdedir. Çünkü hüküm, ziyâde ve mezîd-i aleyhin (nas) toplamından oluşmaktadır.⁶¹ Zinâda sopa cezâsına sürgünün ve kefâretlerde azat edilecek kölede mü'min olma şartının ilâve edilmesi bu konuda zikredilen örneklerdendir.⁶² Bu tür ziyâdenin de iki durumu vardır: Birincisi hükmün neshedilmesine imkân vermeyecek şekilde nassa mukârin (eş zamanlı) olan ziyâdedir.⁶³ Zina iftirası (*kazif*) suçunda kâzifin (iftira eden) şahitliğinin reddedilmesi, buna örnek olarak gösterilmektedir.⁶⁴ Burada şahitliğin reddedilmesi, sopa cezâsı ile eş zamanlı ve nassa bitişik geldiği için bu durum ziyâde kapsamında değerlendirilmemiştir. Çünkü neshin varlığından söz edebilmemiz için nâsîh ile mensûh arasında öncelik-sonralık ilişkisinin bulunması ve neshedilen hükmün hem itikat hem de amele konu edilebilecek kadar bir sürenin geçmesi gerekir. Nesihdeki bu şartı kaybettiği için âlimler gayri müstakil ziyâdenin bu türünün nesih sayılmayacağı hususunda ittifak etmiştir.⁶⁵ Bu görüş birliğinin nedeni, zikredilen iki hükmün bir bütün olarak değerlendirilmesidir. Böyle olunca bahsi geçen husus nassa ziyâde tartışmasının kapsamından çıkmaktadır.⁶⁶

İkincisi de, hükmün nesh edilmesine imkân verecek bir süre zarfında nastan ayrı (*munfasıl*) bir şekilde gelen ziyâdedir.⁶⁷ Hanefilerden Irak meşâyihinin geneliyle müteahhirîn usûlcülerin çoğu, bu tür ziyâdenin şekil yönünden beyan olsa da, mânen nesih olduğunu ifade ederken; mütekellimîn usûlcülerinin çoğu

60 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364.

61 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364.

62 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 827; Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364; Şimşek, "Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", s. 108.

63 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 365.

64 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 285.

65 Buhârî *Keşfu'l-esrâr*, III, 284; Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 365.

66 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 186.

67 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 366.

yüzden mezkûr usûl geleneğine mensup olan Hanefîlerin çoğunluğu, Kur'an'ın âm lafzının manaya delâletinin hâs lafız gibi kat'î olduğunu, tahsîsinin de kuvvet açısından en az kendisi gibi bir nasla (delille) mümkün olabileceğini; aksi takdirde Kur'an'a denk olmadığı için haber-i vâhid gibi sübûtu zannî bir delille tahsîsinin câiz olmadığını ifade etmektedir.⁷² Netice itibarıyla bu işlemler nesih anlamına geldiği için haber-i vâhid ile nassa ziyâde ve tahsîs câiz değildir. Bu durum, âhâd yolla gelen haberler hakkında geçerlidir. Çünkü sübût açısından Kur'an ve mütevâtir sünnet yakînî bilgiyi ifade ederken, haber-i vâhid zannî bilgiyi ifade etmektedir. Bu yüzden de tevâtür yoluyla sâbit olan haberlerle kitabın tahsîs ve neshi câizdir. Ancak Hanefî usûlcüleri, mertebe açısından ikisi arasında bulunan (mütevâtir ile haber-i vâhid arasında) *meşhûr* haberlerin mütevâtir gibi kesinlik ifade etmese de en azından gönül rahatlığıyla kabul edebileceğimiz seviyede bilgi (*ilm-i tuma'nîne*) ifade ettiğini ve bununla da nassa ziyâde yapmanın câiz olduğunu belirtmektedir.⁷³

B. Nassa Ziyâde Meselesi

Nas üzerine ziyâde, “haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillere dayanarak delâleti kat'î olan bir nassın ihtiva ettiği anlama ilavede bulunmak veya ilave hüküm getirmek” anlamına gelir.⁷⁴ Hanefîlere ait usûl kitapları incelendiğinde, hükmün neshedilmesine imkân verecek bir süre zarfında nastan ayrı olarak gelen ziyâde türünün ekseriyetle nesih olarak kabul edildiği görülmektedir. Nitekim Debûsî (v. 430/1039) ve Serahsî (v. 483/1090) ile Nesefî (v. 710/1310), bu konuyu “*neshin türlerinin beyanı*” başlığı altında inceleyerek neshi dört kısma ayırmış ve bunların sonuncusunun da “*nas üzerine ziyâde yoluyla nesih*” olduğunu bildirmiştir.⁷⁵ İlk üç kısım aynı olmakla birlikte, Pezdevî ve Nesefî dördüncü kısmı “*hükümdeki bir vasfın neshi*” olarak ifade etmiştir.⁷⁶ Yani, “*nas üzerine ziyâde*” aslında hükmü değil, hükümdeki bir vasfı neshetmektedir ki, o da nassa ziyâdedir. Ziyâdenin sebep-

72 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 133. Ayrıca bkz. Şimşek, “Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 110.

73 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 197, 212; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 112-113, 292; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 534-535. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 113-129, 138.

74 Apaydın, Hacı Yunus, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 292.

75 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 231; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 82; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 247. Ayrıca bkz. Sönmez, *Nass Üzerine Ziyâde*, s. 10-13. Serahsî'ye göre neshin vecihleri şu dört kısımdır:

- a- Tilâvet ve hükmün birlikte neshi
- b- Tilâvetin bekasıyla birlikte hükmün neshi
- c- Hükmün bekasıyla birlikte tilâvetin resminin neshi
- d- Nass Üzerine Ziyâde yoluyla nesh.

76 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 284; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 247.

te veya hükümde olması sonucu değiştirmemektedir. Debûsî ve Serahsî, bunun mânen nesih, sûreten de beyan olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷

Hanefîlerin, nassa ziyâde meselesinde iki gruba ayrıldıkları görülmektedir. Bu mesele, Irak ve Semerkant meşâyihî arasındaki ihtilafî konulardan biridir. Bu ihtilafın asıl sebebi, tarafların zâhir ve nas kategorisine giren lafızların delâleti hususunda farklı görüşleri benimsemeleridir. Usûldeki bu tartışmanın asıl kökeninin kelâmdaki *va'id-i fussâk* (büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacak olması) meselesine dayandığı söylenebilir. Fâsıklar hakkındaki va'id âyetleri, umûm sîygalarıyla geldiği için Mutezile va'id-i fussâk meselesinde tövbe etmeden ölen fâsıkların ahirette ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı düşüncesini benimsemiş ve bu düşüncenin temellendirilmesinde âm lafzın hakikat anlamı olan umûm manasına delâletinin kat'î olduğu fikrini savunmuştur. Va'id-i fussâk meselesinde bu fikrin Mutezile tarafından kullanılması, lafızların delâletiyle ilgili usûl meseleleri etrafında hararetili tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Özellikle Mutezile'nin bu kelâmî görüşünü kabul etmeyen çevrelerde söz konusu kat'îlik fikrine karşı çıkmıştır. Irak meşâyihinin usûl alanında öne çıkan isimlerinin Mutezilî eğilimler taşımasına karşılık Semerkant meşâyihindeki Mutezile karşıtlığı, Hanefî usûlcülerin bu tartışmada farklı taraflarda yer almasına ve söz konusu meselede farklı görüşler ileri sürmesine neden olmuştur.⁷⁸

Irak meşâyihî ile bu usûl geleneğini takip eden Hanefî usûlcüler, âm lafzın hakikat manası olan umûma delâletinin kat'î olduğu görüşünü benimseyip beyanın tehirine cevâz vermezler. Onlara göre, tahsîs edilmemiş âm lafzın hükmü kat'î olduğu gibi, zâhir ve nas kategorisine giren (manası aşikâr/zâhir olan) lafızların hükmü de kat'idir.⁷⁹ Nitekim bu grup içerisinde yer alan Kerhî, Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi usûlcüler de zâhir ve nas türündeki lafızların hükmünün kesin bilgi ifade ettiği hususunda görüş birliği içerisindeydiler.⁸⁰ Bu lafızların te'vil ve tahsîs ihtimali bulursa da, Irak Hanefî usûl geleneğine göre söz konusu ihtimaller delile dayanmadığı sürece bu durum delâletin kat'îliğine engel değildir. Dolayısıyla zâhir ve nassın te'vil, tahsîs ve neshini gerektiren bir delil ortaya

77 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 233; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 82.

78 Bu bilgiler Murat Sarıtaş'ın yüksek lisans tezinin ilgili sayfalarından özetlenerek alınmıştır. Bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 67-154.

79 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 67-154, 175-176. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 101-103; II, 48, 51; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 96, 222-277; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 425-447; III, 111, 163-164, 178; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 132-134; II, 28-32, 35-50.

80 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 116-117; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 164-165; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360, 363-365; İzmirî, *Hâşiyetu'l-İzmirî alâ Mirâti'l-usûl*, s. 398. Ayrıca bkz. Sarıbaş, *Zahir ve Nass*, s. 35-39, 60-64; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 151-156.

çıkmadığı sürece bu lafızların delâlet ettiği hükümle amel etmek vaciptir. Çünkü delâleti kat'î olduğu için bu lafızlar, gerek amelî gerekse ilmî (kesin bilgi) açıdan bağlayıcıdır.

Semerkant Hanefileri ise, bu kat'îlik iddiasına karşı çıkararak beyanın tehirinde bir sakınca görmemiştir.⁸¹ Çünkü zâhir ve nas kategorisine giren lafızların manası ilk bakışta anlaşılır olsa da, onlara göre tahsîs edilmemiş âm lafzın tahsîs, hakikatin de mecaz ihtimali vardır.⁸² Dolayısıyla bu ihtimallere rağmen söz konusu lafızların hakiki anlamlarına delâletinin kat'î olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu yüzden onlar zâhir ve nassın sadece amel gerektirdiğini, kesin bilgi gerektirmediğini ifade etmişlerdir.⁸³ Çünkü Semerkant Hanefilerine göre bu lafızların delâleti kat'î değil, zannîdir. Ayrıca Irak Hanefilerinin iddia ettiği bu kat'îlik iddiası, Şâri'in muradına aykırı bir itikat tehlikesini gündeme getireceği için⁸⁴ Semerkant âlimleri herhangi bir tayinde bulunmaksızın (*tevakkuf*) Şâri'in bu lafızlarla murat ettiği şeylerin hak olduğuna inanmak gerektiği ve bunların vaz' edildiği anlamlarıyla (*mevzu' leh*) amel edilmesinin vacip olduğu fikrini benimser.⁸⁵ Semerkandî (v. 539/1144) zâhir ve nassın hükmünü açıklarken bu durumu şöyle ifade eder:

Zâhirin hükmü: Lafzın kendisi için vaz' olduğu hususlarda kat'î olarak değil, zâhir olarak amelin vacip olması ve Allah'ın bu konuda murad ettiği şeylerin hak olduğuna inanmanın vacip olmasıdır. Nas lafzın hükmü de zâhir gibidir. Bu bizim bölgenin âlimlerinin görüşüdür. Ehl-i hadisin ve Mutezilenin bir kısmı da bir görüştedir. Irak meşâyihî ile Mutezilenin çoğunluğuna göre de Kitaptaki naslar ve mütevâtir haber kat'î olarak hem ilim hem de amelî gerektirir. Bu fikir ayrılığının nedeni tahsîs edildiğine dair karîne bulunmayan âm lafza dayanmaktadır. Bu lafız onlara göre kat'î olarak hem ilim hem de amelî gerektirirken, bize göre cümledeki tahsîs ihtimali sebebiyle kat'iyet ifade edemez. Aynı şekilde her hakikatin de mecaz ihtimali vardır ve bu ihtimalle kesinlik de sabit olmaz.⁸⁶

81 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 341-342; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, I, 491; II, 120; III, 432; VI, 96; VIII, 224; IX, 563; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 363-365; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 124.

82 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Zahir ve Nass*, s. 35-39, 60-64; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyile İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 67-154.

83 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75.

84 Örnek vermek gerekirse mükellefler, Şâri'in söz konusu mesele için vaz' ettiği hükmün yalnızca bundan ibaret olduğunu zannettikleri için bunu insanlara bu şekilde tebliğ edecekler ve bu durumda yalan söylemiş olacaklardır. Bunların yanı sıra mükellefler hükmün yalnızca bir kısmını uygulayacakları için Şâri'in emrine aykırı davranmış olacak, hatta günaha düşeceklerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyile İlgili Yaklaşımlar*, s. 187-188.

85 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75; İzmîrî, *Hâşiyetu'l-İzmîrî*, s. 398

86 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75.

Irak ve Semerkant Hanefî meşâyihî ile bu geleneği takip eden usûl âlimlerinin delâlet tartışmalarında sergiledikleri yaklaşım farklılığı ve bunun tabii bir neticesi olarak beyanın tehiri tartışmasında farklı taraflarda yer almaları, “*nas üzerine ziyâde*” meselesinde de ihtilafa yol açmıştır. Bu iki grup, aynı konu hakkında nâzil/vârid olan iki nassın nüzûl/vürûd tarihlerinin farklı olması ya da bilinmemesi durumunda aralarındaki ilişkinin “*nesih*” mi yoksa “*beyan*” mı kabul edileceği hususunda farklı görüşler ileri sürerken; ziyâdenin nasla eş zamanlı olarak gelmesi (*mukârin*) veya farklı zamanlarda olsalar da aralarındaki fâsılanın (zaman aralığı) neshe imkân vermeyecek kısalıkta olması durumunda ziyâdenin nesih olarak değerlendirilemeyeceği konusunda hemfikirdir.

Yukarıda da belirtildiği üzere nassa ziyâde meselesi, Irak ve Semerkant Hanefî usûl geleneğinde ihtilafı olduğu için söz konusu çevrelerin görüşleri ayrı başlıklar halinde sunulacaktır.

1. Irak Hanefî Usûl Geleneği

Irak Hanefî âlimlerinin önemli simalarından biri olan Cessâs’a (v. 370/981) göre; ziyâde nastan sonra gelir ve ikisi arasındaki fâsıla (zaman aralığı) neshe imkân verecek şekildeyse, bu ziyâdenin nassı neshettiği kabul edilir.⁸⁷ Çünkü böyle bir durumda, ziyâdenin nesih değil de beyan kabul edilmesinin itikâdî ve amelî sahada bir takım problemlere yol açacağı var sayılır. Zira genelde Irak Hanefî âlimlerinin özeldede ise Cessâs’ın, zâhir lafızların hakikat anlamına delâletinin kat’î olduğu fikrini benimsemesi ve bu fikrin bir uzantısı olarak beyanın tehirini reddetmesi, söz konusu nassın getirdiği hükmün daha sonra yapılacak beyana kapalı olmasını gerektirmektedir. Böyle bir nassın daha sonra yapılacak bir beyana kapalı olması da, ilgili meselelerin hükmünün, nastan anlaşılan şey neyse hükmün ondan ibaret olması anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle Şâri, bu lafızla en başından itibaren beyanla açıklanan manayı kastetmektedir. Hal böyle olunca da bu durum, ilgili meselede beyan gelinceye kadar ilâhi vahyin muhataplarının itikadıyla Şâri’in muradı arasında bir takım farklılıklara yol açacaktır. Çünkü nas ile beyan arasındaki geçen süre zarfında mükellefler, Şâri’in söz konusu mesele için vaz’ ettiği hükmün yalnızca bundan ibaret olduğuna iman edeceklerdir. Bu durumda da nassın getirdiği hüküm Şâri’in muradına aykırı bir şekilde sabit olmuş olacaktır. Nassa ziyâdenin beyan kabul edilmesi durumunda mezkûr problemlerin yanı sıra beyanın tehiri halinde söz konusu olan diğer sa-

87 Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 315.

kıncalar da beraberinde gelecektir. Ancak bu şekildeki bir ziyâdenin nesih olarak kabul edilmesi, zikredilen problemlerin ortaya çıkmasına mani olacaktır. Çünkü nesih müstakbeli etkilerken, beyan hem maziye hem de müstakbeli etkilemektedir. Başka bir ifadeyle, neshin meydana getirdiği değişiklikler yalnızca nesihden sonraki zaman diliminde geçerli olacağı için zikredilen problemler söz konusu olmayacaktır.⁸⁸

Nas ve ziyâdenin nüzûl/vürûd tarihlerinin bilinmemesi durumunda, haricî bir karîne olmadan ziyâdenin nâsîh, mensûh veya beyan kabul edilmesi noktasında bu seçeneklerden birini tercih etmek imkânsızdır. Çünkü ziyâde, nastan önce veya sonra gelebileceği gibi bunların nüzûl/vürûd tarihlerinin aynı olması da mümkündür. Cessâs'a göre böyle bir ziyâdenin türünü belirlemede kullanılacak karîne, asılların (selefin ameli ve kıyas) şahitliğidir.⁸⁹ Eğer karîne nassın ve ziyâdenin birlikte geldiğini gösterirse, her ikisiyle birlikte amel edilir ve bu durumda ziyâde beyan kabul edilir. Asılların yalnızca nas ile ameli gerektirmesi durumunda ise ziyâde ıskat edilip yalnızca nasla amel edilir.⁹⁰ Asıllarda ziyâde ile amele dâir herhangi bir şey bulunamazsa, Cessâs, eş zamanlı olarak nâzil/vârid oldukları varsayımıyla nas ve ziyâdenin her ikisiyle de amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹¹ Bu anlatılanlar, ziyâde ve nassın her ikisinin de kesin bilgi ifade edecek bir yolla sâbit olmaları durumunda geçerlidir. Çünkü Cessâs'a göre, haber-i vâhid gibi zannî bir delile dayanarak sübûtu ve delâleti kat'î olan nassa ziyâde bir hüküm getirmek hiçbir durumda caiz değildir.⁹²

Ziyâdenin nas ile eş zamanlı olmaması, ondan önce veya sonra sâbit olması anlamına geleceği için bu durum pratikte herhangi bir değişikliğe yol açmayacaktır. Çünkü sonra gelen bir öncekini neshetmiş olacaktır. Sübûtu kat'î olan bir nassın neshedilebilmesi için nâsîhin de kesin bilgi ifade eden bir yolla sâbit olması gerekir. Çünkü nesih, en azından birbirine eşit kuvvette olan deliller arasında olur. Bu yüzden de yakîn ile sâbit olan bir hususun, şüphe taşıyan bir şeyle neshedilmesi câiz olamayacağı için haber-i vâhid gibi zannî bir delille sâbit olan ziyâdenin tevâtür yoluyla sâbit olan nassı neshedemeyeceği aşikârdır. Haber-i vâhidle sâbit olan ziyâde, ister nastan önce ister sonra vârid olsun, her iki durumda da bunun kesin bilgi (*ilim*) ifade eden nassa ilhakı/ziyâdesi mümkün değildir. Bununla bir-

88 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 187-188.

89 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 315. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 188.

90 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 315. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 188.

91 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 315.

92 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 196. "ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد بالاتفاق"

likte, şayet nas da haber-i vâhid gibi zannî bir delille sâbit olduysa, bu durumda ziyâdenin nesih yoluyla nassa ilave edilmesi mümkündür.⁹³

Irak Hanefi geleneğini Orta Asya'da yeniden canlandıran Debûsî (v. 430/1039) de, nas ile ona yapılacak ziyâde arasındaki ilişkiyi nesih olarak görmektedir. Zaten ona göre ziyâde, her ne kadar sûreten beyan gibi gözükse de gerçekte nesih anlamına gelir.⁹⁴

Debûsî'ye göre Allâh hakkı kapsamındaki hükümler ve illetleri, bütün cüzleriyle birlikte bir bütün olduğu için bölünme (tecezzî) kabul etmezler. Bu yüzden çeşitli cüzlerden mürekkep bir hükmün herhangi bir cüzü mevcut olmadığına edâ veya sübût bakımından yok sayılmaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla bu türden olan hükümlerin, bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Kul hakkı kapsamındaki hükümlerde ise, gerek sübût gerekse edâ açısından tecezzî mümkündür.⁹⁶

Bu anlatılanlar göz önünde bulundurulursa, ziyâde ile birlikte Allah hakkı kapsamına giren bir hükmün yeni bir bütün oluşturacağı ve ziyâde olmadan hükmünü icrâ edemeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla ziyâde, beyana konu olan lafzın anlamında değişikliğe yol açmaktadır.⁹⁷ Hâlbuki Debûsî'ye göre bu tür açıklamaların beyan olarak kabul edilebilmesi için ilgili oldukları nassa bitişik (*mevsûl*) olmaları gerekir, aksi takdirde bu beyan değil nesih olur.⁹⁸ Nassa bitişik olduğunda da bunlar bir bütün olarak değerlendirileceği için nas üzerine ziyâde tartışmasının kapsamından çıkmış olacaktırlar.⁹⁹ Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere, nassa bitişik olan ziyâdenin nesih sayılmayacağı hususunda icmâ vardır. Ziyâdenin nassa bitişik olmaması, onun nastan önce veya sonra geldiği anlamına gelir ki bu durumda da nüzûl/vürûd tarihleri biliniyorsa sonra gelen

93 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 315-318.

94 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 233. . "ولعلمائنا رحمهم الله أن الذي ذكرتم صورة وأن الزيادة نسخ معنى"

95 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 234-235. Meselâ zihar kefareti olarak oruç tutan bir kimse, bir ay oruç tutuktan sonra hastalansa kalan günleri otuz fakiri doyurarak tamamlaması câiz değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de de belirtildiği üzere ziharın kefareti iki aydır. Bu yüzden tamamı yerine getirilmedikten sonra tutulan bir aylık oruç, kefaretin edâsı açısından yok sayılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 234-235. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 191-192.

96 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 192.

97 Bunlar, Debûsî'nin dörtlü beyan taksimindeki "nesih anlamını içeren beyanlar" adını verdiği türdeki beyanlardır. O, "beyan-ı takrîr" ve "beyan-ı tefsîr" 'saf beyan' olarak adlandırırken "beyan-ı tağyîr" ve "beyan-ı tebdîlî" nesih anlamını içeren beyanlar olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla bu iki beyan türü lafzın anlamında değişikliğe yol açmaları bakımından *beyan-ı takrîr* ve *beyan-ı tefsîr*den ayrılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 221, 222.

98 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 221, 222.

99 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 192.

bir öncekini neshetmiş olacaktır.¹⁰⁰ Bu da genel olarak Debûsî'nin, Irak Hanefileri gibi düşündüğünü göstermektedir.

Debûsî'ye göre nassın hükmüne onun içermediği bir vasfı ya da niteliği ilâve etmek, nassın hükmüne rey ile müdahale etmekle eş değerdir ki, bu da nesih ve hükmü ortadan kaldırma anlamına gelir.¹⁰¹ Hâlbuki Allah'ın kitabı olan Kur'an'ın sübûtu kat'î, haber-i vâhidinki zannîdir. Bu yüzden de yakîn ile sâbit olan bir hususun, şüphe taşıyan bir şeyle neshi mümkün olmayacağı için haber-i vâhidle sâbit olmuş bir ziyâdenin Kur'an âyetlerini veya mütevâtir ya da meşhûr sünneti neshetmesi câiz değildir. Haber-i vâhidle nassa ziyâde bir hüküm getirilememesi de, onun bu ilişkiyi nesih olarak görmesinin başka bir göstergesidir. Zikredilen bu gerekçeler nedeniyle, Debûsî Fâtiha sûresini okumanın namazın rüknü sayılmasına, tavâfta abdestin şart olarak görülmesine, zina haddinde sopa ile birlikte sürgün cezası verilmesine ve zıhar ile yemin kefaretinde âzâd edilecek kölenin mü'min olma şartının getirilmesine karşı çıkmaktadır.¹⁰²

Nas üzerine ziyâde meselesinde Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090) de büyük ölçüde Debûsî ile aynı fikirdedir. Ancak Debûsî çizgisini devam ettiren bu iki büyük fakih, nas ve ziyâde arasındaki ilişkiyi mutlak ve mukayyet ile temellendirmektedir. Bu yaklaşıma göre, mutlak bir nas takyit edildiğinde artık başka bir şeye dönüşmektedir. Çünkü mutlak ve mukayyet kavramları birbirinin zıddı olduğu için aralarındaki zıtlık ilişkisi bunların bir araya gelmesini engellemektedir. Dolayısıyla aynı meseleyle ilgili mutlak bir nassın sonra mukayyet bir nassın gelmesi, birinci hükmün sona erdiği anlamına gelir.¹⁰³

2. Semerkant Hanefî Usûl Geleneği

Yukarıda belirtildiği üzere, Irak Hanefî usûl geleneğinin aksine Semerkant Hanefî âlimleri ile bu geleneğe mensup olan usûlcüler, manası zâhir olan lafızların delâletinin kesinliği (*katîlik*) fikrine karşı çıkmakta ve bunun sonucunda da beyanın tehirinde bir sakınca görmemektedirler. Nitekim Semerkant Hanefîlerinin reisi olarak kabul edilen Mâturîdî'nin eserlerinde bu yaklaşımı görmek mümkündür.¹⁰⁴ Onların bu tutumu, ziyâde ile nas arasında neshin yanı sıra beyan türünden

100 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 217.

101 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 281.

102 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 234.

103 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 286-287; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 83; Hamdi es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 371-372.

104 Mâturîdî, manası zahir olan lafızların delâletinde tevakkuf görüşünü benimseyerek beyanın tehirinde bir

bir ilişkiye de izin vermektedir. Çünkü Mâtürîdî ile onu takip eden Semerkant meşâyihine göre ziyâdenin nesih veya beyan olarak kabul edilmesi mümkündür.¹⁰⁵

Onlara göre zâhir ve nas kategorisine giren lafızların manası ilk bakışta anlaşılır olsa da, herhangi bir karîne olmaksızın bu lafızların vaz' edildiği (*mevzu' leh*) anlamlarının dışında başka manalara da kullanılabilir olması, Şâri'in muradından farklı ve ona aykırı bir itikat tehlikesine yol açacaktır. Böyle bir tehlikeden dolayı, Semerkant Hanefileri herhangi bir tayinde bulunmaksızın (*tevakkuf*) zâhir ve nasla murat edilen ne ise onların hak olduğuna inanmanın gerekli olduğu ve bunların vaz' edildiği anlamlarıyla amel edilmesinin vacip olduğu fikrini benimser. Herhangi bir tayin yapılmadığı için de daha sonra gelen ziyâdenin beyan yoluyla nassa ilavesi durumunda zikredilen sakıncalar ortaya çıkmayacaktır.¹⁰⁶ Görüldüğü üzere Semerkant meşâyihî itikat ve amel sahasını birbirinden ayırarak her biri için farklı tavır geliştirmiştir.

Semerkant Hanefileri lafızların delâletinin kat'ılığı meselesinde tevakkuf görüşünü benimsediği gibi haricî bir karine bulunmadığında ziyâde ile nas arasındaki ilişkinin aynı anda nesih veya beyan olarak kabul edilmesinin mümkün olduğu durumda da aynı tavrı sürdürmektedir. Nitekim Semerkandî ve Lâmişî'nin belirttiğine göre, Mâtürîdî ziyâdenin nesih ve beyan olarak kabul edilebileceğini, her ikisinin de kabul edilmesinin mümkün olduğu durumda, delil olmadan bu ikisinden hiçbirine hamledilemeyeceği fikrini benimser.¹⁰⁷

II. NAS ÜZERİNE ZİYÂDE MESELESİNİN FURÛ-I FIKHA ETKİLERİ

Nas üzerine ziyâde meselesinin furû-i fıkha yansımalarına geçmeden önce, Hanefîlere göre ziyâdenin sadece mevcut bir hükme yeni bir şey ekleme suretinde olmadığını, daha önce sabit olan nassın hükmüne sonradan noksanlık getiren şeylerinde de bu kapsamda değerlendirildiğini ifade etmemiz gerekir.¹⁰⁸ Abdest

sakınca görmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü'l-tevhîd*, s. 341-342; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I, 491; II, 120; III, 432; VI, 96; VIII, 224; IX, 563; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 363-365; Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, 124.

105 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 725. "وقال شيخنا أبو منصور الماتريدي رحم الله إنه يجوز أن يكون بطريق البيان "وقال "ويجوز بطريق النسخ. ولا يحمل على أحدهما إلا بدليل على ما ذكرنا"؛ الشبخ أبو منصور الماتريدي رحم الله جاز بيانا وجاز نسخا فلا يحمل على أحدهما من غير دليل

106 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 68-70, 168-169, 177, 187, 189, 191.

107 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 725; Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, s. 175. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 191.

108 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 240; II, 279-282.

ve gusülde niyet, tavafta taharet, namazda fatiha, rukû ile secdede ta'dil-i erkân ve zinada sopa (celde) cezasına sürgün ilavesi gibi örnekler nassın hükmüne ilâve hüküm getiren ziyâdeye; kocası ölen kadınların iddet süresini belirten âyetler arasındaki ilişki ile bir şahit ve yeminle hüküm meselesi de nassa noksanlık getiren ziyâdeye örnek olarak verilmektedir. Kocası ölen kadınların iddet süresi, ilk nazil olan âyette bir yıl olarak ifade edilmiş¹⁰⁹ sonra gelen âyette ise bu sürenin dört ay on gün olduğu zikredilmiştir.¹¹⁰ Hanefilere göre iddetle ilgili sonra gelen âyet, önceki âyetin hükmüne yeni bir şey ilave ettiği için bu durum nas üzerine ziyâde, dolayısıyla da nesihtir.¹¹¹ Şahitlikle ilgili olarak, iki erkek veya bir erkek iki kadının tanık gösterilmesini ifade eden âyet ile bir şahit ve yeminle hüküm vermenin geçerli olacağını ifade eden hadis arasındaki ilişki de bu türdendir. Bu hadis, ilgili âyetin hükmüne aykırıdır. Hanefilere göre bu da nas üzerine ziyâde yoluyla nesihtir.¹¹² Ancak Yargı'nın da ifadesiyle, her iki örnekteki ziyâde, reel bir ziyâde olmaktan çok nassın hükmüne noksanlık getiren bir ziyâdedir.¹¹³ Hanefilere göre bu tür ziyâdeler ile zina suçunda sopa (celde) cezasına sürgün ekleme suretindeki ziyâde arasında herhangi bir fark yoktur, her iki durum da nas üzerine ziyâde olarak değerlendirilir.

Daha önce de ifade edildiği üzere, Hanefiler'in çoğunluğuna göre nassa ziyâde nesih sayıldığı için sübût ve delâlet yönünden kat'iyet ifade eden bir nassa, kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî olan bir delil ile ek bir hüküm getirilemez; fakat mütevâtir ya da meşhur sünnetle ziyâde yapılması câizdir. Mest üzerine mesh ile yemin keffâretinde orucun peşpeşe tutulması meşhur sünnet ile nassa yapılan ziyâdelere örnek olarak verilebilir.¹¹⁴

Hanefiler, haber-i vâhid ve kıyas ile nassın hükmüne yapılacak bir ziyâdenin söz konusu nassı neshetme anlamına geleceği ve bunun da câiz olmadığı gerekçesiyle bazı rivâyetlerle amel etmeyi reddetmektedirler. Ancak bu durumu, hadisin tamamen amelden düşürülerek terkedilmesi şeklinde anlamak doğru değildir.¹¹⁵ Mesela, Hanefiler haber-i vâhidle sabit olan abdest ve gusülde niyet edil-

109 Bakara, 2/240. "İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler."

110 Bakara, 2/234. "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına dört ay on gün beklerler."

111 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 279-282.

112 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 240; II, 279.

113 Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 262-264.

114 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 67; Serahsî, *el-Mebstût*, I, 98; III, 75; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 7; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 23.

115 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 291-293 Apaydın, *Manevî Inkıta*, s. 162.

mesi hükmünü, nassa ziyâde sayarak farz kabul etmemişler, ancak sünnet kabul etmek suretiyle tamamen amelden düşürmediklerini de göstermişlerdir.¹¹⁶ Aynı şekilde namazda Fatihânın tayini, ta'dîl-i erkânın gerekliliği gibi konularla ilgili hükümleri farz değil de vacip sayarak, haber-i vâhidleri tamamen ihmal etmeyip bağlayıcılık açısından bir alt dereceye (vâcib) çektiklerini, böylece onlarla amel ettiklerini göstermişlerdir. Bununla birlikte, kimi zaman Hanefî usûlcülerin nassa ziyâde sayarak bazı hadisleri tamamen terk edip amel etmedikleri¹¹⁷; kimi zaman da hadiste geçen ilâve bir şartı nassa ziyâde sayarak kabul etmeme şeklinde bazı hadisleri¹¹⁸ amelden düşürdükleri vakidir.¹¹⁹

Bu bilgilendirmelerden sonra nas üzerine ziyâde meselesinin fûrû-i fıkha etkilerini bazı örneklerden hareketle ele alabiliriz.

1. Rukû ve Secdede Ta'dîl-i erkân

Hanefîlerden Ebû Yusuf ile İmam Şâfiî'ye göre rukû ve secdede ta'dîl-i erkân namazın rükünlerinden yani farzlarından olduğu için bir kimse hakkıyla bu şartı yerine getirmese namazını iade etmesi gerekir.¹²⁰

Hanefîlerden Ebû Hanîfe ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre ise ta'dîl-i erkân namazın rükünlerinden değildir.¹²¹ Çünkü Kur'an-ı Kerim'de "*rukû edenlerle beraber rukû edin*"¹²² şeklindeki âyetin lafzı mutlak olarak geçmektedir. Bu âyette geçen rukû kelimesi, namazdaki eğilme olup farziyeti âyetle sabittir. Bu yüzden tadil-i erkâna riâyet etmeyi bildiren haberin¹²³ hükmüyle âyetin hükmüne ta'dîl şartı ilave edilemez. Çünkü haber-i vâhide dayanarak Kur'an-ı Kerim'in

116 Şimşek, "Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", s. 126.

117 Bir şahit ve bir yeminle hüküm verme, celde cezasına ilâve sürgün cezası verme ve erkeğin avret mahalline dokunmasıyla abdestin bozacağı anlatan bazı hadisler buna örneklerdir.

118 Nikâhta velinin izninin şart koşulması, abdestte uzuvların peş peşe (muvâlât) ve sırayla (tertib) yıkanmasının şart koşulması gibi hükümler buna örnek olarak verilebilir.

119 Şimşek, "Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", s. 126.

120 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 188-189.

121 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 189.

122 Bakara, 2/43

123 Hz. Peygamber (s.a.v) mescitte oturuyordu. Bu esnada bir adam mescide girdi ve namaz kıldı. Hz. Peygamber (s.a.v) ona izledi ve sonrasında şu ifadeleri söyledi: "*Namaza durduğun vakit tekbirini al. Eğer ezberinde varsa Kur'an'dan bir şeyler oku. Eğer yoksa Allah'a hamd et, tekbir ve tehlil getir. Sonra itminan bulacak şekilde rukû et, sonra itidal buluncaya (bedenin tamamen doğruluncaya) kadar doğrul, sonra itminan bulacak şekilde (azaların yerleşinceye kadar) secde et, sonra itminan bulacak şekilde otur. Bunu yaparsan namazın tamam olur. Eğer bunları eksik yaparsan namazından eksiltmiş olursun.*" Bkz. Tahavî, *Şerhü Meânîl-âsâr*, I, 232

hükmüne ilâve yapmak câiz değildir. Eğer bu habere dayanarak âyetin hükmüne “ta’dil-i erkân” eklenirse, Kur’anın rükû âyetindeki mücerret eğilme emri, “eğilme + tadil-i erkân” ikilisine dönüşür ki Hanefilere göre nas üzerine yapılan bu ilâve/ziyâde nesihdir.¹²⁴ Çünkü söz konusu âyet mutlak manada “rükû edin” derken; rükûnun yeterli olmayacağını, bunun yanında tadil-i erkânın da gerekli olduğunu bildiren hadis ilk cümlelerin mutlak hükmünü kaldırıp (nesih) nihai hükmü başka bir yöne tevcih etmektedir. Bununla birlikte Hanefi fakihlerinden Şâşi (ö. 344/955) Kur’anın hükmünü değişikliğe uğratmayacak şekilde her ikisiyle de amale edilmesinin mümkün olabileceğini ifade etmiştir.¹²⁵ Buna göre Hanefiler, böyle bir ziyâdenin nesih olacağı gerekçesiyle ta’dil hükmünü âyete ilave etmemişler; ancak bu haberi tamamen ihmal etmeyip bağlayıcılık açısından farziyyetten bir derece aşağı derecede olan vücûbiyete (vâcib) çekerek amele konu etmiş ve aradaki nas ve ziyâde ilişkisini kaldırmış olurlar. Bu durumda namazdaki eğilme Kur’anın hükmü ile farz, ta’dil-i erkân da haber-i vâhidin hükmüyle vacip olmuştur.

2. Abdest ve Gusülde Niyet

Şâfiiler, “*Ameller ancak niyetlere göredir.*” hadisinden hareketle abdest ve guslün her ikisinde de niyetin farz olduğu görüşünü benimsemiştirler. Çünkü Şâfiiler nas üzerine ziyâdeyi beyan olarak değerlendirdiği için niyetin abdest ve gusülde şart kılınmasında bir sakınca yoktur. Zira bu durum neshi gerektirmemektedir. Onlara göre niyet abdestin farzlarından olduğu için niyetsiz yapılan abdest geçersizdir.¹²⁶

Hanefilere göre ise abdest ve gusülde niyet, farz değildir. Onların bu konudaki delili de abdest âyetidir. Nitekim Allah Teâla Kur’an-ı Kerim’deki bu âyette abdestle ilgili olarak “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp iseniz, temizlenin.*” buyurmaktadır.¹²⁷ Söz konusu âyette abdestin farzları (el, yüz, baş ve ayak) açık bir şekilde mutlak olarak belirtilmiştir. Şâfiilerin aksine Hanefiler, bu hadisten hareketle abdest ve gusülde niyeti şart

124 eş-Şâsi, *Usûlü’ş-Şâsi*, s. 22-24; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 81-82; es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 133; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’*, I, 105; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, I, 52-53; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik şerhü Kenzi’l-Dekâik*, I, 317; Hamdi es-Sâ’idî, *el-Mutlak ve’l-mukayyed*, s. 404.

125 Şâsi, *Usûlü’ş-Şâsi*, s. 24; el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-Mübeddi*, I, 16; ez-Zeylâi, *Tebyinül-hakâik fi Şerhi Kenzi’l-dekâik*, I, 5; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, I, 27.

126 ez-Zencânî, *Tahricü’l-fürû’ ale’l-usûl*, s. 51; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’*, I, 17; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 16; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, I, 5; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, I, 25-27.

127 Maide, 5/6

koşmanın nas üzerine ziyâde olacağı, bunun da nesih anlamına geleceği görüşündedirler.¹²⁸ Çünkü âyetin lafzında niyete delâlet eden herhangi bir ifade yoktur. Burada abdest ve gusülde niyetin şart koşulması nassa ziyâde anlamına gelir ki, Hanefilere göre bu da nesihdir. Nassa ziyâde ise ancak mütevâtir veya meşhûr haber ile olur. Hâlbuki niyet hadisi böyle değildir. Bu sebeple söz konusu hadisten hareketle, “*niyet*” abdestin farzlarını bildiren âyetin hükmüne ilave edilemez. Dolayısıyla Hanefilere göre, sübûtü ve delâleti kat’î olan bir nassa haber-i vâhidle ziyâde hüküm getirilemeyeceği için niyetsiz alınan abdest ve gusül sahihtir. Her ne kadar Hanefiler haber-i vâhidle sabit olan abdest ve gusülde niyet edilmesi hükmünü, nassa ziyâde sayarak farz kabul etmemişlerse de bunu sünnet kabul etmek suretiyle hadisle amel etmişlerdir. Çünkü haber-i vâhid ilmi değil ameli gerektirir.

3. Namazda Fatihâ’yı Okuma

Şâfiilere göre, Fâtîha Suresi’nin okunması namazın rükünleridir. Bu yüzden cemaatle namaz kılınırken dahi herkesin Fâtîha suresini bizzat kendisinin okuması gerekir, aksi takdirde kılınan namaz sahih olmaz. İmam Şâfiî, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Fâtîha’yı okumayanın namazı yoktur.*”¹²⁹ şeklindeki hadisinden hareketle bu hükme ulaşmıştır. Bu konudaki diğer delili de Peygamber Efendimizin her rekâta Fâtîha Sûresini okumasıdır.¹³⁰

Hanefilere göre ise Fâtîha Suresi’nin okunması namazın rükünlerinden değildir. Çünkü Müslümanların namazda kolaylarına gelen şeyleri okuması gerektiği, Kur’an-ı Kerim’de mutlak olarak belirtilmekte ve burada Fâtîha’nın kıraatine dair herhangi bir ifade ya da işaret mevcut değildir.¹³¹ Görüldüğü üzere namazın rükünlerinden biri olan kıraatin farziyeti âyetle sabittir. Bu yüzden Hanefiler, Fâtîha’nın namazda rükün olan kabul edilemeyeceği görüşünü tercih ederler. Zira onlara göre böyle bir şeyin kabulü, “*Kur’an’dan kolayımıza geleni okuyunuz*”¹³² âyetinin hükmüne ziyâde anlamı taşır. Hanefilere göre nassa ziyâde işlemi nesih olarak değerlendirildiği için de böyle bir hadis ile âyetin hükmüne ilâve yapılamaz. Çünkü nassa ziyâde, ancak mütevâtir veya meşhûr haber gibi kat’î delillerle mümkündür. Namazda özellikle Fâtîha’nın okunmasını gerektiğini ifade eden bu

128 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 72; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 9; Zeylaî, *Tebyinül-hakâik*, I, 5; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, I, 25-27; Zencânî, *Tahricü’l-fürû’ ale’l-usûl*, s. 51. Ayrıca bkz. Apaydın, *Manevî İnkita*, s. 177.

129 Tirmizî, “*Salât*”, 183.

130 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 19; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, I, 160; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 50; Zeylaî, *Tebyinül-hakâik*, I, 104-105; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, I, 312.

131 Müzzemmil, 73/20.

132 Müzzemmil, 73/20.

hadis, haber-i vâhid olduğu için de Hanefiler âyetin hükmüne ziyâde yapılamayacağını ifade etmişlerdir.¹³³ Bununla birlikte Hanefilere göre haber-i vâhid ameli gerektirdiği için namazda Fâtiha suresini okumak vacip olarak tayin edilmiştir.¹³⁴ Görüldüğü üzere Hanefiler âyetin hükmüyle çelişmeyecek ve onu tamamlayacak bir tarzda bu hadisle amel edilebileceğini söyleyerek namazda Fâtiha okumanın hükmünü vacip olarak tayin etmişlerdir.¹³⁵

4. Zinada Sopa (Celde) Cezâsına Sürgün İlavesi

Zina eden bekâr erkek ve kadınların her birine ceza olarak yüzer sopa vurulacağı Nur suresinin ikinci âyetinde açıklanmaktadır.¹³⁶ İmam Şâfiî Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyet sebebiyle zina suçunu işleyen bekâr kişiye sopa ile birlikte sürgün cezâsının uygulanması gerektiği görüşündedir.¹³⁷ Onun bu husustaki delili, asif (işçi) hadisidir. Bu hadiste belirtildiği üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) zina suçunu işleyen kişinin annesine “*Senin oğluna yüz sopa ve sürgün cezâsı vardır*” diyerek bu kişinin cezasını beyan etmiştir.¹³⁸

Hanefiler ise, nas üzerine ziyâde olacağı gerekçesiyle sopa cezasına sürgünün ilâve edilmesini kabul etmemişlerdir. Onların bu konudaki delilleri, “*Zina eden kadının ve erkekten her birine yüz celde vurun*”¹³⁹ âyetidir. Allah Teâlâ zina cezası olarak bu âyette yüzer sopa vurulacağını zikretmiş, fakat sürgün hakkında herhangi bir şey bildirmemiştir. Dolayısıyla âyette belirtilen “*celde*” zina cezasının tamamı olup bunun zâhirinde sürgüne delâlet eden herhangi bir ifade de yoktur. Yukarıda zikredilen asif hadisinden hareketle “*celde*” cezâsına ilâve olarak sürgün cezâsı farz (vacip) kılınırsa, sopa cezanın tamamı değil bir kısmı olmuş olur. Bu durum nas üzerine ziyâdedir ve manen nesih anlamına gelir.¹⁴⁰ Böyle bir haberle de ziyâde ve nesih yapılamaz. Çünkü zina suçunu ifade eden bu hadis, haber-i vâhidir.

133 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14-19; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 111-112; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 160; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 50; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 56; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, I, 104-105; el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, II, 211; Apaydın, “*Haber-i Vâhid*”, XIV, 362.

134 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14-19; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 111-112.

135 Apaydın, Yunus, “*Haber-i Vâhid*”, XIV, 362.

136 Nur, 24/2

137 Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, s. 51; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VII, 39; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 343; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, III, 173-174.

138 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44.

139 Nur, 24/2.

140 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 83; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VII, 39; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 86; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, III, 174; İbn Nüceym, *Bahrür-râik*, V, 11; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, s. 51.

Hanefilere göre âyetin hükmüne sürgün cezasını ilâve etmek, nassa ziyâde olacağı için caiz değildir. Ancak bu durum Hanefilerin söz konusu hadisi ihmal edip tamamen amelden düşürdüğü anlamına gelmemektedir. Her ne kadar onlar sürgün cezasının had olarak değerlendirilemeyeceği görüşünü benimsemeseler de, bunun tazir cezası olarak uygulanabileceği fikrini benimsemiştirler.¹⁴¹ Nitekim Hanefî fakihleri devlet başkanının bir maslahat görmesi durumunda sürgün cezasının tazir olarak verilebileceğini, bu durumda ise sürgünün bir had cezası olmadığını belirtirler. Böylelikle haber-i vâhid türündeki bu hadisleri tamamen ihmal etmeyen Hanefiler, âyetin hükmüyle çelişmeyecek tarzda bunlarla amel edilebileceğini de göstermişlerdir.

Görüldüğü üzere, haber-i vâhid türündeki bu hadis sebebiyle âyette belirtilen zina cezasının (had) kapsamına sürgün şeklinde ek bir müeyyidenin konulup konulamayacağı ihtilafa yol açmıştır. Hanefiler, âyetin hükmüne sürgün cezasını ilâve etmenin nas üzerine ziyâde olduğu ve bunun da haber-i vâhid gibi zannî bir delil ile olamayacağı görüşünü benimserken; Şafilere nassa ziyâdeyi nesih olarak görmedikleri için sürgün cezasını âyetin hükmüne eklemeye bir sakınca görmemektedirler.

5. Bir Şâhit ve Yeminle Hüküm

İnsanlar arasında şahitlikle hüküm verilebilmesi için gerekli olan sayı, Bakara suresinin ikinci âyetinde beyan edilmektedir.¹⁴² Burada açıkça belirtildiğine göre, şahitlik iki erkek veya bir erkek iki kadının tanıklığıyla gerçekleşmektedir. Ancak İmam Şâfiî, bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen bazı rivâyetlere dayanarak özellikle mâlî konularda bir şâhit ve yemin ile de hüküm verilebileceği görüşünü benimsemiştir.¹⁴³

Ebû Hanîfe'ye göre ise hiçbir hususta bir şâhit ve yemin ile hüküm verilemez.¹⁴⁴ Çünkü söz konusu rivâyetler, "...içinizden iki erkek şahit tutun, iki erkek bulunamazsa o zaman doğruluklarından emin olduğunuz bir erkek ile iki kadının

141 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44-45; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 39; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 344; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 86-87; Zeylâi, *Tebyînül-hakâik*, III, 174; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, V, 11; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 248.

142 Bakara, 2/282

143 Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, I, 239; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, s. 52; Tahavî, *Şerhü Meânîl-âsâr*, IV, 144; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 3; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 17; el-Beyzâvî, *el-Gayetü'l-kusvâ*, I, 216.

144 Tahavî, *el-Muhtasar*, 333; Tahavî, *Şerhü Meânîl-âsâr*, IV, 148.

şahitliğini alın...” mealindeki âyetin muktezasına aykırıdır.¹⁴⁵ Allah Teâlâ bu âyette şâhitlerin sayısını açıkça belirtmiş ve konuyla ilgili başka bir ihtimalden söz etmemiştir. Hal böyle iken, Hanefiler göre bir şâhit ve yemin ile hüküm vermeyi üçüncü bir yol olarak kabul etmek nas üzerine ziyâde, dolayısıyla da nesih anlamına geleceği için böyle haberler ile âyetin hükmüne ilâve yapmak caiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber’in (s.a.v), bir şâhit ve yemin ile hükmettiğini belirten bu rivâyetler haber-i vâhid türündendir. Dolayısıyla sübûtu ve delâleti kat’î olan bu âyetin haber-i vâhidle neshi câiz değildir.¹⁴⁶ Zikredilen gerekçeler sebebiyle, Hanefiler söz konusu haberlerin mezkûr âyete aykırı olduğunu ileri sürerek bunlarla amel etmemişlerdir.¹⁴⁷

Dikkat edilecek olursa, bu meseledeki ziyâde gerçek anlamda bir ziyâde olmaktan çok nassın hükmüne noksanlık getiren bir ziyadedir. Yukarıda görüldüğü üzere, söz konusu âyette şahitlerin sayısı iki erkek veya bir erkek iki kadın olarak açıklanırken, Şâfiîlerin benimseyerek amel ettiği hadiste ise bir şâhit ve yemin ile hüküm verilebileceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla burada gerçek bir anlamda bir ziyâde değil, şahitlerin sayısının azaltılması şeklinde bir noksanlık söz konusudur. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, Hanefilere bu tür ziyâdeler ile diğerleri arasında herhangi bir fark görmemişler ve her iki durumu da nas üzerine ziyâde olarak değerlendirmişlerdir.

6. Kefaretlerde Âzâd Edilecek Kölenin Mümin Olması Şartı

Kur’an-ı Kerim’de hükümleri aynı, ancak konuları farklı olan mutlak ve mukayyet lafızların aradaki benzerlikten hareketle birbirlerine hamledilip hamledilmeyeceği ya da bir hükümdeki mukayyet ifadenin kıyas yoluyla mutlak olana ilâve edilip edilemeyeceği fıkıh usulünde tartışmalıdır. Örneğin Kur’an-ı Kerim’de Nisa suresinin 92. âyetinde bir mü’mini hatâen öldüren kişinin keffaret olarak mü’min bir köle âzâd etmesi gerektiği ifade edilirken,¹⁴⁸ Mücâdele suresinin 3. âyetinde ise zıhar yapan kişinin keffaret olarak bir köle âzâd etmesi gerektiği mutlak olarak belirtilmiş,¹⁴⁹ Görüldüğü üzere zıhar keffaretinde âzâd edilecek kölede herhangi

145 Bakara, 2/282.

146 Basrî, *el-Mu’temed*, I, 145; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 365; Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, I, 240; II, 279-282; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, II, 111, Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 17; Zencânî, *Tahricü’l-fürû’ ale’l-usûl*, s. 52.

147 Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 365-366; II, 3.

148 Nisa, 4/92. “...kim bir mü’mini bir hata sonucu öldürürse, o zaman bir mü’min köle azad etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir.”

149 “Kadınlarından zıhar yapıp ayrılmak isteyip de sonra da söylediklerinden dönecek olanların eşleriyle ilişkiye girmeden önce, bir köle âzâd etmeleri gerekir.” Mücâdele, 58/3.

bir vasıf aranmazken, diğer meselede kölenin mü'min olması gerektiği açıkça beyan edilmiştir. Şimdi konuları farklı olan bu iki âyetin hükümleri arasındaki benzerlikten hareketle mukayyet olandaki mü'min köle kaydının kıyas yoluyla mutlak olana hamledilmesi mümkün müdür değil midir?

Şafîilere göre bu âyetlerde mutlak olanın mukayyet olana hamledilmesi mümkün olduğu için zihar keffaretinde âzâd edilecek kölenin de mü'min olması gerekir. Çünkü onların bakış açısına göre zihar keffaretinde mutlak olarak zikredilen kölenin mü'min olma vasfıyla kayıtlanması, mü'min olmayan köleleri âyetin kapsamı dışına çıkaracağı için yapılan bu takyid işlemi tahsis anlamına gelir.¹⁵⁰ Şafîilere göre mutlak lafızlar delâleti zannî olan âm lafızların kapsamında değerlendirildiği ve takyid işlemi de nassa ziyâde ve nesih olarak görülmediği için kıyas yoluyla tahsisin yapılmasında herhangi bir sakınca yoktur.¹⁵¹ Hanefîlere göre ise zihar keffaretindeki mutlak köle ifadesi, diğer meselede mukayyet olarak zikredilen mü'min köle ifadesine hamledilemez; bunların her ikisiyle ayrı ayrı amel edilmesi gerekir.¹⁵² Çünkü Hanefî fakihleri, takyid işlemi ziyâde olarak değerlendirmiş; söz konusu durumu da nesih olarak gördükleri için sübûtu ve delâleti kat'î olan nassa haber-i vâhid ya da kıyas yoluyla ziyâde yapılamayacağı fikrini benimsemiştirler.¹⁵³ Zikredilen bu gerekçeler sebebiyle, Hanefîler zihar keffaretinde âzâd edilecek kölenin hatâen öldüren kişinin keffaretine kıyas edilerek burada mutlak olarak zikredilen kölenin iman vasfıyla takyid edilmesini kabul etmemişlerdir.

7. Mest Üzerine Mesh ile Yemin Kefareti Olarak Tutulan Oruçta Peşpeşelik

Yukarıdaki örneklerin tamamında görüldüğü üzere, Hanefî usûlünde sübûtu ve delâleti kat'î olan nassa, haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî olan bir delille ziyâde hüküm getirilemez. Ancak mütevâtir ya da meşhur haberlerle nassa ziyâde yapılabilir. Nitekim Hanefîler meşhur haberlere dayanarak nas üzerine ziyâdede bulunmuşlardır. Mest üzerine mesh ile yemin keffâretinde orucun peşpeşe tutulması böyledir.

150 Şerhu'l-lüma, I, 420; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, I, 288-294; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, s.156-158.

151 Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 287; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 4-6, 175; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 144-147; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 105-107; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 712-714; Şerhu'l-lüma, I, 420-421; Şirâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, s.216, 278; Koca, *Tahsis*, s.156-158.

152 Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 3; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, V, 110; Merginânî, *el-Hidâye*, II, 266-267; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 163; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, III, 6; Aynî, *el-Binâye*, V, 542-543; el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, I, 144; Aynî, *el-Binâye*, I, 571-574; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, IV, 258-259.

153 Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, s. 22, 26; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 289-291; Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, I, 227-238; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 82-84; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 418-421; Koca, *Tahsis*, s.154-156; Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 271-272.

Maide suresinin 6. âyetinde abdestin farzları açık bir şekilde belirtilirken ayakların topuklara kadar yıkanması gerektiği mutlak olarak ifade edilmiş ve burada mest üzerine meshle ilgili herhangi bir konuya ya da ifadeye değinilmemiştir.¹⁵⁴ Hanefiler bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen meşhur haberlere dayanarak mest üzerine meshin caiz olduğu görüşünü benimsemiştirler.¹⁵⁵ Ancak bu görüşün Hanefiler tarafından benimsenmesi, nassa ziyâde anlamı taşır. Çünkü bu konudaki meşhur haberler, ayakların yıkanmasının farzietini bildiren âyetin hükmüne ilâve bir hüküm getirmektedir. Hanefilere göre meşhur haberler ile âyetin neshedilmesi ve onun hükmüne ziyâde yapılması mümkün olduğu için de onlar bu konuda mest üzerine meshin caiz olduğu görüşünü söylemişlerdir.

Hanefî mezhebinde yemin keffareti olarak tutulan orucun peş peşe tutulması şartı da mest üzerine meshin cevazı gibidir. Kur'an-ı Kerim'de yemin keffaretiyle ilgili olarak köle âzat etme, on fakiri doyurma veya giydirme seçeneklerini yerine getirmeyecek olan kişinin keffaret olarak üç gün oruç tutacağı mutlak olarak beyan edilmiş; ancak yemin keffaretlerinin belirtildiği bu âyette, tutulması gereken orucun peş peşe olması gerektiğine dair herhangi bir ifade mevcut değildir.¹⁵⁶ Ancak bir önceki meselede olduğu gibi Hanefiler bu konuda da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen meşhur haberlerden hareketle tutulması gereken bu orucun peş peşe tutulması gerektiği söyleyerek âyetin hükmüne ilâvede bulunmuşlardır.¹⁵⁷ Nitekim Serahsî Kur'an'da mutlak olarak zikredilen bu âyetin hükmüne ilâve edilen peş peşe tutma şartının meşhur habere dayandığını ve yapılan bu ziyâdenin de meşhur haberler ile olabileceğini açıkça ifade etmektedir.¹⁵⁸

154 Maide, 5/6. "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp iseniz, temizlenin."

155 Bu konudaki haberler tevâtür derecesine yakın olacak şekilde ve kesinlikle olduğu için Hanefî fakihlerinden Kerhî (ö. 340/952) mest üzerine meshin caiz olmadığını söyleyen kişinin küfründen korktuğunu söylemektedir. Çok yaygın olarak bilinen ve neredeyse ashabın tamamı tarafından uygulanan bu mesele, fıkın yanı sıra itikâdi alana da taşınmış, hatta söz konusu görüşün benimsenmesi Ehl-i sünnetin temel özelliklerinden birisi olarak görülmüştür. Öyle ki, Ebû Hanîfe mest üzerine mesh etmenin, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olmanın şartlarından biri olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 98; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, I, 7; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 31; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 23; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, I, 45; Bâbertî, *el-Înâye*, I, 144; Aynî, *el-Binâye*, I, 571-574; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, I, 173.

156 Maide, 5/89. "...Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır..."

157 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 292; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 75; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, I, 336; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, IV, 315.

158 Serahsî, *el-Mebsût*, III, 75.

SONUÇ

Görüldüğü üzere nas üzerine ziyâde meselesi, usûlde tartışılan önemli konulardan biridir. Usûldeki asıl kökeni kelâmdaki vaîd-i fussâk meselesine uzanan bu konu, mütekellimîn usûlcüleriyle tartışmalı olmakla birlikte Irak ve Semerkant Hanefî âlimleri arasındaki ihtilafli mevzulardan da biridir. Hanefî mezhebi içerisindeki ihtilafın asıl sebebi, lafızların delâleti hususunda tarafların farklı görüşleri benimsemeleridir.

Irak meşâyihî ile bu usûl geleneğini takip eden Hanefî usûlcüler, âm lafzın umûma delâletinin kat'î olduğu fikrini benimseyip beyanın tehirine cevâz vermezken; Semerkant Hanefîleri bu kat'îlik iddiasına karşı çıkararak beyanın tehirinde bir sakınca görmemiştir. Birinci grupta yer alan Hanefîlere göre, zâhir ve nas kategorisine giren lafızların hükmü kat'îdir. Onların zâhir lafızların delâletinin kat'î olduğu fikrini benimsemesi ve beyanın tehirini reddetmesi, söz konusu nassın daha sonra yapılacak beyana kapalı olmasını gerektirmektedir. Böyle bir durumda ziyâdenin beyan olarak kabul edilmesi, itikâdî ve amelî sahada bir takım problemlere yol açacağı için Irak meşâyihî ile bu geleneği takip eden Hanefî usûlcüler, nas üzerine yapılan ziyâdeyi nesih olarak kabul etmektedirler. Semerkant meşâyihî ise delâletin kat'îliği meselesinde tevakkuf görüşünü benimsediği için onlara göre mezkûr problemler oluşmamakta ve bu durum ziyâde ile nas arasında neshin yanı sıra beyan türünden bir ilişkinin olmasına da imkân tanımaktadır. Haricî bir karine bulunmayıp her ikisinin mümkün olduğu bir durumda da yine tevakkuf görüşünü benimsenmektedirler. Semerkant Hanefî meşâyihî lafızların delaletiyle ilgili herhangi bir tayinde bulunmaksızın (tevakkuf) zahir ve nasla murat edilen ne ise onların hak olduğuna inanmanın gerekli olduğunu, ancak bunların vaz' edildiği anlamlarıyla amel edilmesinin vacip olduğu fikrini benimsemektedir. Görüldüğü üzere Semerkant meşâyihî itikat ve amel sahasını birbirinden ayırarak bu konuda farklı bir tavır geliştirmiştir. Lafızların delaletiyle ilgili herhangi bir tayin yapılmadığı için de ziyâdenin beyan yoluyla nassa ilâvesi durumunda zikredilen sakıncalar ortaya çıkmamaktadır.

Semerkant meşâyihîni istisna edersek, Hanefî usûlcülerin çoğunluğu nas üzerine ziyâdeyi nesih olarak görmektedir. Çünkü nassa ziyâdenin beyan olarak kabul edilmesi, itikâdî ve amelî sahada bir takım problemlere yol açacağı için ziyâdenin nesih olarak izah edilme yolu tercih edilmiştir. Çoğunluğunu Eş'arî kelimcülerin oluşturduğu usûlcülere ise ziyâdenin nesih olmadığı kanaatinde idirler. Yukarıda da belirtildiği üzere taraflar arasındaki bu ihtilaf, neshin tanımından kaynaklanmaktadır. Hanefîlerin çoğunluğu neshi "*hükümün müddeti hakkında be-*

yan” olarak tarif ederken, mütekellimîn usûlcülerin çoğunluğu “*sabit bir hükmün kaldırılması*” şeklinde tanımlamaktadırlar.

Hanefiler’in çoğunluğuna göre nassa ziyâde nesih sayıldığı için de sübût yönünden kat’iyet ifade eden bir nassa, kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî olan bir delil ile ilâve hüküm getirilemez. Çünkü ziyâde nesih anlamına geldiği için neshin en azından birbirine eşit kuvvette olan deliller arasında olması gerekir. Hâlbuki nassın sübûtu ve delâleti kat’î, haber-i vâhid ve kıyas ise zannîdir. Bu yüzden de kıyas ve haber-i vâhide dayanarak nassa ziyâde bir hüküm getirmek câiz değildir. Ancak mest üzerine mesh ile yemin keffâretinde orucun peş peşe tutulması örneklerinde görüldüğü üzere meşhur haberlerle nas üzerine ziyâde yapılabilir.

Hanefilere göre haber-i vâhid türündeki hadislerle nassa ziyâde yapılamayacağı doğrudur, ancak bu onların söz konusu hadisleri tamamen amelden düşürerek terk ettikleri anlamına gelmemektedir. Nitekim Hanefiler haber-i vâhid türündeki hadislerin bazılarını tamamen ihmal etmeyerek çeşitli şekillerde amel etmişlerdir. Örneğin abdest ve gusülde niyet edilmesi hükmünü, nassa ziyâde sayarak farz kabul etmemişler, ancak bunu sünnet kabul etmek suretiyle tamamen amelden de düşürmemişlerdir. Aynı şekilde nassa ziyâde olacağı için namazda Fatihâ okumayı ve ta’dîl-i erkânı farz kabul etmemişler, fakat bunları vacip sayarak haber-i vâhidleri tamamen ihmal etmediklerini ve onlarla amel ettiklerini de göstermişlerdir.

Kaynakça

- Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî. *el-Gâyetü'l-kusvâ*, thk. Ali Muhammed Karadağî, Kahire 1982.
- Abdülaziz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr ‘an usûli Fahrîslâm el-Pezdevî*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.
- Ali b. Süleyman el-Merdâvî. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. Riyad 1421/2000.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Mektebü'l-İslamiyye, Beyrut 1402.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Nas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/391-392, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, “*Haber-i Vâhid*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/352-355, TDV Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ‘ Anlayışı”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992): 159-194.
- _____, *İslâm Hukuk Usûlü*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2017.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, t.y.
- Beyzâvî. *el-İbhac fî şerhi'l-minhac*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

- Celâleddin el-Mahallî. *Şerhu'l-varakât*, thk. Hüsâmeddin Mûsâ Affâne, Câmîatü'l-Kudüs, Filistin 1420.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vizâratu'l-evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmu'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Ebû Ali eş-Şâsî, Nizâmuddîn. *Usûlü'ş-Şâsî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Ebû Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*, Dâr-u Sadır, Beyrut 1968.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, Riyad 1993.
- Ebu'l-Velîd el-Bâcî. *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türki, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Ebü'l-Muzaffer es-Semâni. *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Menhûl fi ta'likâti'l-usûl*, Dâru'l-Fıkr, Dîmeşk 1400.
- _____, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Mecâmiu'l-hakâik*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308/1890.
- Hamed b. Hamdi es-Sâ'idî. *el-Mutlak ve'l-mukayyed ve eseruhuma fi ihtîâfi'l-fukahâ*, el-Câmîatu'l-İslâmiye bi'l-Medinetü'l-münevvere, Medine 1428.
- İbn Bedrân, Abdulkadir ed-Dîmeşkî. *el-Medhal ilâ Mezhebi Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1401.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut 1980.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah. *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-menâzir*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002.
- İbn Melek. *Şerhu'l-menâr fi usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1308.
- İbnü'l-Hâcib. *Müntehâ'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *Bahrü'r-râik şerhü Kenzî'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî. *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1997.
- _____, *el-Varakât*, thk. Abdüllatif Muhammed el-Abd, Dâru't-Türâs, Kahire 1397/1977.
- _____, *et-Telhis fi usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Beşâri'l-İslamiyye, Beyrut 1428.
- İzmirî, Mevlânâ Mehmed. *Hâşiyetu'l-İzmirî alâ Mir'ati'l-usûl*, Matbaat-i Amire, İstanbul 1309.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Lâmişî, Ebü'l-Mehâmid. *Kitâb fi usûli'l-fıkh*, Dâru'l-İslâmî'l-Garbi, Beyrut 1995.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmî'ati'l-Mısriyye, İskenderiye, t.y.

- _____, *Tevîlâtü Ehlî's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâslûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1356.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl Şerhü Mirkâti'l-vusûl*, Dâr-u Sadır, Beyrut 1432/2011.
- Murtazâ ez-Zebîdî. *Tâcu'l-Arus*, Dâr-u Sadır, Beyrut 1966.
- Mustafa b. Şemsuddin Karahisari. *Ahterî Kebîr*, İstanbul 1978.
- Râzî, Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997.
- Sarıbaş, Fadime. *Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Lafız-Anlam İlişkisi Bakımından Zahir ve Nass*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2004.
- Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Âlimlerinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013.
- Selim Has, Şükrü. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 (Şubat 2006): 543-564.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire 1984.
- Serahsî, Şemsü'l-eimm. *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1372.
- _____, *el-Mebsût*, Dâru'l-mârife, Beyrut 1414.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul 1253.
- Sönmez, Tahir. *İslam Hukuku Metodolojisinde Nass Üzerine Ziyâde*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2006.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ebu Hafis Sami b. el-Arabî el-Eserî, Dâru'l-Fazile, Riyad 2000.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009): 103-130.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm. *et-Tebîra fî-usûli'l-fikh* thk. Muhammed Hasan Haytû, Dâru'l-fikr, Dimeşk 1403.
- _____, *Şerhu'l-lüma*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Tâceddin es-Sübkî. *Cem'u'l-cevâmi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Tahavî, Ebu Cafer. *Şerhü Meânîl-âsâr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- Tufî, Ebû'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987/1407.
- Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- Zencânî, Şehâbeddin. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*. nşr. Muhammed Edip Salih, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1398/1978.
- Zeylâî, Osmân b. Alî. *Tebyînül-hakâik fî Şerhi Kenzi'd-dekâik*, , el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, Bulak 1313.