

## KLASİK FIKİH USÛLÜNDE NESHİN MAHİYETİ

**Yrd. Doç. Dr. Şükrü Selim HAS**  
E.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi  
[selhas@erciyes.edu.tr](mailto:selhas@erciyes.edu.tr)

### Özet

Bu çalışmada fıkıh usulünün temel kavramlarından biri olan neshin mahiyeti, imkan ve vukuu incelenmiştir. Neshe konu olan şeyin hüküm olması sebebiyle neshin fakih ve usulcüler açısından deliller arası ilişkileri düzenlemede önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu yüzden nesh teorinin çerçevesi esas itibarıyla fakih ve usulcüler tarafından çizilmiştir. Bu sebeple de çalışmada temel fıkıh usulü eserleri referans alınarak usulcülerin bakış açısının ortaya konulmasına çalışılmıştır. Nesh usulcüler tarafından biri kaldırma (ref'), diğeri açıklama (beyan) olmak üzere temelde iki şekilde tanımlanmış olup her iki tanıma göre de bedâyı gerektirmez. Neshin imkan ve vukuu usulcüler tarafından ittifakla kabul edilmiş olup bunun şeriatlar arasında veya aynı şeriat içerisinde olması arasında bir fark yoktur.

**Anahtar kavramlar:** Nesh, Nâsîh, Mensûh, Bedâ, Tahsis.

### THE TRUE NATURE OF THE NASKH IN THE METHODOLOGY OF CLASSICAL ISLAMIC LAW

#### Abstract

In this article we have studied the true nature, possibility and occurrence of the naskh (abrogation) which is one of the basic concepts of the methodology of Islamic law. Since the subject of the abrogation is a legal ruling, from the perspective of jurists and methodologists it plays an important role in the arrangement of connections between proofs. Thus the framework of the theory of abrogation was essentially drawn by the jurists and methodologists. Therefore in this study we tried to present the view of the methodologists by referring to their main methodology works. Naskh was defined by methodologists basically in two forms: the first one being removing, the second one being explanation and according to the both definitions it does not necessitate badâ' (becoming evident). The methodologists unanimously accept the possibility and occurrence of the naskh no matter whether it be within a revealed law of a divine religion or between the revealed laws of divine religions.

**Key words:** Nashk, Nâsîkh, Mansûkh, Badâ', Takhsîs, Abrogation, Abrogator.

#### Giriş

Nesh fıkıh, fıkıh usulü, kelim, tefsir, hadis gibi disiplinlerin kesiştikleri bir konu olmakla birlikte neshe konu olan şeyin “şer'î hüküm” olması açısından esasen fıkıh usulünün bir konusudur. Allah hakkında bedâ'ya yol açıp açmaması yönüyle de neshin kelim ilmini ilgilendiren bir boyutu bulunmaktadır. Başlangıçta tahsis,

takyit gibi hususların da nesih kapsamında değerlendirildiği görülmekle birlikte neshin bu gibi hususlardan soyutlanarak şer'î hükmün yürürlükten kaldırılması şeklindeki terim anlamının usulcüler tarafından belirlenmek suretiyle bir nesih teorisi oluşturulduğu rahatlıkla söylenebilir. Fıkıh usulünde nesih, esasen tahsis ve takyit gibi delillerarası ilişkileri düzenleyen bir yöntem olup amacı, son tahlilde birbiri ile uzlaştırılması mümkün görünmeyen naslardan birinin hükmünün geçerli, diğerinin hükmünün geçersiz olduğunu ortaya koymaktır. Hukuk mantığı açısından bakıldığında oldukça makul bir yöntem olan neshin imkan ve vukuu ilk nesillerden bu yana ittifakla kabul edilmiştir. Bu konuda bilinen tek aykırı görüş, Ebû Müslim el-İsfehânî'den (ö. 322/934) gelmiştir. Günümüze kadar itibar görmeyen ve kaynaklarda reddetmek amacıyla aktarılan bu görüş, son yıllarda kimilerince dillendirilmeye başlanmıştır. Nesih konusu, geçmişte özellikle tefsirciler tarafından daha ziyade nâsîh ve mensuhun sayım ve dökümü şeklinde ele alınırken, günümüzde "Kur'an'da nesih vardır, yoktur" tartışmasına dönüştürülmüştür. Nesih teorisinin çerçevesinin esas itibarıyla usulcüler tarafından çizilmiş olması, konunun usulcülerin bakışı ile ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Uzanımları itibarıyla oldukça geniş bir çerçevesi bulunduğu için bu çalışmada konuyu neshin mahiyeti, imkan ve vukuu ile sınırlı tutmayı tercih ettik.

## A. Nesh'in Mahiyeti:

### 1. Sözlük anlamı

Nesih kelimesi, sözlükte çeşitli anlamlarda kullanılmakla birlikte bu anlamları temelde iki anlama indirgemek mümkündür: Bunlardan biri bir şeyi ortadan kaldırmak (*ref'*), gidermek, yok etmek (*izâle*), iptal etmek ve değiştirmek (*tebdîl*), diğeri ise bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek anlamıdır. "Nesehati'ş-şemsü ez-zille (Güneş gölgeyi sildi, giderdi)" ve "Nesehati'r-riyâhu âsara'l-kadem (Rüzgar ayak izlerini sildi, yok etti)" sözlerinde birinci anlamda; "Tenâsühü'l-ervâh (ruhun bir bedenden diğerine geçmesi)" ve "Nesahtü'l-kitâbe (Kitabı başka bir yere yazdım, istinsah ettim)" sözlerinde ise ikinci anlamda kullanılmıştır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *Kâmûsü'l-muhît*, "nsh" md. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.; Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtâru's-sihâh*, "nsh" md. Mektebetü Lübnân, Beyrut 1988. ; Râğîb el-İsfehânî (ö. 502/1108), *el-Müfredât fi ğâribi'l-Kur'ân*, "nsh" md. Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, Meşhur dilcilerden Ebû Hilâl el-Askerî ise neshin *izâle* ve *iptal* anlamında olduğunu belirterek, kitabın manasını nakletme anlamını da bu çerçevede değerlendirmiştir. Bk. Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö. 400/1009), *el-Furûku'l-luğaviyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 324. Hanefî usulcülerden İbnü'l-Hümâm ise nesih kelimesinin nakil anlamına kitap istinsahının örnek verilmesini kullanımda bir genişlik (tesahül) olarak değerlendirmiştir. Bk. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivasî el-İskenderî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl (et-Takrîr ve't-Tahbîr şerhi ile)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, III, 51.

Usulcüler, nesih kelimesinin bu iki anlamda kullanıldığı konusunda hemfikir olmakla birlikte kelimenin bu iki anlam için nasıl kullanıldığı konusunda farklı görüşlere sahiptirler.

Usulcülerin çoğunluğunun kanaatine göre, kelimenin dildeki hakikat anlamı *ref'* ve *izâle* anlamıdır. *Nakil* anlamında kullanımı ise mecazdır.<sup>2</sup> Bazılarına göre ise *nakil* anlamında kullanımı hakikat, *ref'* ve *izâle* anlamında kullanımı mecazdır.<sup>3</sup> Birçok usulcüye göre ise nesih kelimesi bu iki anlam arasında müşterektir.<sup>4</sup>

---

Kimi usulcüler tarafından (örnek olarak bk. Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771), *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Buhûs, Dubai 2004, V, 1631; Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, III, 144), neshin ikinci anlamına “*İnnâ künnâ nestensihu mâ küntüm ta'melûn*” (Câsiye 45/29) ayetindeki kullanım örnek verilmiş olsa da ayetteki “*nestensihu*” kelimesinin yazmak ve kaydetmek anlamında olması daha uygundur. Zira amellerin yazıya geçirilmesi ya da kaydedilmesinin kitap istinsahı ile aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durumda ayetteki kullanımın, izale ve nakil anlamının yanı sıra üçüncü bir kullanım olduğu söylenebilir. Nitekim Hanefî usulcülerden Esmendî, buna uygun olarak nesih kelimesinin izale, nakil ve kitabet olmak üzere üç anlamda kullanıldığını ifade ederek, bu anlamlardan nakil anlamının, asıl anlam olan izale anlamına teşbih edilerek, kitabet anlamının da nakil anlamına teşbih edilerek kullanıldığını belirtir. Bk. Esmendî (İsmendî), Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamîd (ö. 552/1158), *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, Mektebetü Dari't-Türâs, Kahire 1992, s. 308.

<sup>2</sup> Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-edille fî'l-usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 228; Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 364; Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458/1066), *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, Riyad 1993, III, 768; Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Vefâ, 1997, II, 842; Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrulislam (ö. 482/1090), *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, Beyrut 1997, III, 232-234; Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb el-Bağdadî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Medeni, Cidde 1985, II, 335; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 307; İbn Reşîk, Ebû Ali el-Huseyn b. Ebi'l-Fedail (ö. 632/1234), *Lübâbü'l-mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâseti'l-İslamiyye, Dubai 2001, I, 289; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992, III, 279; Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn (ö. 715-1315), *el-Fâik fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II, 50-51; Tüfî, Necmüddîn Ebi'r-Rebî' (ö. 716), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1990, II, 251-254; İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddin el-Makdisî (ö. 763/1362), *Usûlü'l-fikh*, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad 1999, III, 1111.

<sup>3</sup> Kaynaklarda bu görüş, Şâfiî usulcülerden el-Kaffâl eş-Şâfi'ye (ö. 365/976) nispet edilmektedir. Râzî, *el-Mahsûl*, III, Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 96; Bk. Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, V, 1632; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, III, 144. Hüseyin Atay da neshin iki anlamda da kullanıldığını kabul etmekle birlikte hiçbir gerekçeye dayanmadan ref' ve izale anlamının kelimeye nesih teorisi ortaya çıktıktan sonra verildiğini iddia etmektedir. Bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar – I*, Ankara 1993, s. 61.

Nesih kelimesinin iki anlamdan birinde hakikat diğerinde mecaz olduğunu kabul eden usulcüler, “kelamda asıl olan ademü'l-iştirâktir” kuralından,<sup>5</sup> müşterek olduğunu kabul eden usulcüler ise birden fazla anlamın karşı karşıya gelmesi halinde kullanımın esas olduğu kuralından<sup>6</sup> hareket etmişlerdir.<sup>7</sup>

Usulcülerin nesih kelimesinin hakikat anlamını belirlemeye yönelik çabalarının arkasında, kelimenin dildeki anlamı ile şer'î anlamı arasında bir bağlantının

<sup>4</sup> Kelamcı usulcülerden Bâkılânî ve Gazzâlî bu görüştedir. Âmidî de her iki kullanımı da değerlendirerek kelimenin bu iki anlam arasında müşterek olmasının daha yakın bir ihtimal olduğunu belirtir ve bu tartışmayı lafzî bir tartışma olarak değerlendirir. Bk. *El-İhkâm*, II, 96-98. Bâcî de kelimenin iki anlamda kullanıldığını belirtmekle yetinmiştir. Bâcî, Ebu'l-Velid (ö. 474/1081), *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1989, s. 321-322.

<sup>5</sup> Kelimenin kullanıldığı anlamlardan birinde mecaz olma ihtimali var ise bu durumda iştiraki önlemek için birinin hakikat, diğerinin mecaz olduğu kabul edilir. Basrî ve Râzî gibi usulcülerin yaklaşımı bu şekildedir. Örnek olarak bk. Râzî, *el-Mahsûl*, III, 280.

<sup>6</sup> Bu yaklaşıma ise Bâkılânî, Gazzâlî ve İbn Berhân'ın yaklaşımı örnek verilebilir. Örnek olarak bk. İbn Berhân, Ebü'l-Feth Ahmed el-Bağdâdî (ö. 518-1124), *el-Vusûl ile'l-usûl*, Riyad 1983, II, 6.

<sup>7</sup> Cessâs ve Serahsî gibi Hanefî usulcülere göre ise nesih kelimesi, şer'î bir isimdir. Zira kelimenin lugavî anlamı olarak verilen *nakil*, *iptal*, *izâle* gibi anlamların hiçbiri, kelimenin hakikat anlamı olmaya elverişli değildir. Şer'î bir isim olduğuna göre, anlamının da şer'î tarafından açıklanması gerekir. Nitekim kelimenin anlamı “*Mâ nensah min aye-tin ev nünsihâ ne'ti bi hayrin minhâ ev mislihâ*” (Bakara 2/106) ayetinde açıklanmıştır. Ayrıntıları için bk. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, (ö. 370/981), *el-Fusûl fî'l-usûl*, Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1994, I, 253-254; Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 490/1097), *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1973, II, 53-54. Bununla birlikte Serahsî, kelimenin hakikat anlamı konusunda söylenenler içerisinde en yakın anlamın bir şeyi başka bir şey ile değiştirmek olan “*tebdîl*” anlamı olduğunu belirtir. Bk. *Usûl*, II, 54.

Hanefî usulcülerden Debûsî kelimenin hakikat anlamının *tebdîl* ve *iptal* olduğunu, nakil anlamının ise mecaz olduğunu ifade eder. Bk. *Takvîmü'l-edille*, 228. Pezdevî de kelimenin hakikat anlamının *tebdîl* olduğunu kabul ederek *tebdîli*, bir şeyin zâil olup başka bir şeyin onun yerine geçmesi olarak açıklar ve “*Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimiz zaman ...*” (Nahl 16/101) ayetini ve “*Nesahati'-şemsü ez-zille*” sözünü buna örnek verir. İptal anlamı ise bir şeyi iptal eden şeyin, bu şeyin iptal ettiği şeyin yerine geçmesi açısından *tebdîl* anlamına benzer. Bk. Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-esrâr şerhi ile)*, III, 232-235. Pezdevî ile birlikte Hanefîlerde *tebdîl*, neshin anlamı olarak yerleşmiş ve nesih, “*beyanu't-tebdîl*” ismiyle bir beyan türü olarak kabul edilmiştir. Örnek olarak bk. Habbâzî, Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî (ö. 691/1292), *Şerhu'l-Muğnî fî usûli'l-fikh*, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 2005, II, 39; Sıgnâkî, Hüsâmüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali (ö. 714), *Kitâbu'l-vâfi fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kahire, Kahire 2003, III, 1207; Neseî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Keşfu'l-esrâr, Menâru'l-envâr şerhi*, İstanbul 1986, II, 79; Molla Husrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (ö. 885/1480), *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâtu'l-vusûl*, Dâru'l-Âmire, İstanbul 1308, s. 198.

bulunmasının gerekip gerekmediği konusundaki yaklaşım farklılıklarının önemli ölçüde etkili olduğunu söylemek mümkündür.<sup>8</sup>

İster müşterek olsun ister olmasın nesih kelimesinin hakikat anlamının ref ve izâle olduğunu kabul eden çoğunluk usulcülere göre, kelimenin şer'î anlamında sözlük anlamı içkindir. Buna göre kelime anlam daralmasına uğrayarak dildeki umumî olan ref anlamından ayrılarak şer'deki hususî ref anlamına kavuşmuştur.<sup>9</sup> Buna karşılık Cessâs ve Serahsî gibi usulcülerin kelimenin hakikat anlamı olarak verilen anlamlardan birini hakikat anlamı olarak belirlemeyip bu anlamların kelimenin şer'î anlamı açısından mecaz olduğuna ilişkin açıklamaları, kelimenin şer'î anlamı ile lugavî anlamı arasında bir bağlantının olmadığı anlayışının bir sonucudur.<sup>10</sup>

## 2. Neshin Tanımı

Usulcülerin efradını câmi', ağıyarını mâni' bir tanıma ulaşma çabaları sonucunda ayrıntıları itibariyle oldukça farklı nesih tanımları ortaya çıkmıştır. Bu açıdan usul eserlerinin ilgili bölümleri, zengin ve incelikli tartışmaların yapıldığı bilgiler içermektedir. Meselâ, "hitap", "nass", "lafız", "tarîk" gibi sözcüklerle yapılan nesih tanımları neshin değil, nâsih'in tanımı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Yine "zaman bakımından sonra olan (müterahiyen)" kaydının yer almadığı tanımlar da neshin tahsisten farkını ortaya koymadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bir makale düzeyinde bu tartışmalara yer vermek mümkün olmadığı için bu tanımları, temel hareket noktaları itibariyle bir sınıflama yaparak ele almanın daha yerinde olduğu kanaatindeyiz. Bizi böyle bir sınıflamaya iten diğer bir saik de neshin tanımı konusunda hem ekoller arasında hem de aynı ekole mensup usulcüler arasında bir birliğin bulunmayışıdır. Bu husus göz önüne alındığında usulcüler tarafından yapılan nesih tanımlarını öz itibariyle "hükümün müddetini beyan" ve "sübutundan sonra hükümün kaldırılması" şeklinde ikiye indirgemek mümkündür. Nitekim fıkıh usulü literatüründe birinci tanımı benimseyenlerin görüşü kısaca *beyan*, ikinci tanımı benimseyenlerin görüşü de kısaca *ref* olarak isimlendirilmiştir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Nitekim aşağıda geleceği üzere neshin hakikatinin, sabit olan hükümün kaldırılması olduğunu benimseyen usulcülerin, Hanefilerin ve Mutezilenin neshin beyan olduğu şeklindeki tanımlarını eleştirdikleri yönlerden biri de beyanın neshin hakikat anlamı ile bir ilgisinin bulunmadığıdır. Örnek olarak bk. Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 323; İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 8; İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdadî (ö. 513/1119), *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, I, 215.

<sup>9</sup> Nitekim Kelvezânî, ağır basan görüşün lugavî anlamından daraltılarak şer'deki kullanıma kavuştuğu görüşü olduğunu ifade eder. Bk. *Et-Temhîd*, II, 336.

<sup>10</sup> Bu anlayışa göre kelime, şer'de dildeki anlamından tamamen başka bir anlam ifade etmektedir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 355; Serahsî, *Usûl*, II, 54. Mutezili usulcülerden Ebû Abdillâh el-Basrî de aynı görüştedir. Bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 365.

<sup>11</sup> Mutezilenin nesih tanımı ayrı bir kısım olarak değerlendirilebilirdi. Ancak aşağıda geleceği üzere Kâdî Abdülcebbar'ın nesih tanımı göz önüne alındığında sonuç itibariyle fukahânın nesih tanımına çıktığı için onların tanımlarına beyan şeklindeki birinci ki-

### a. Hükümün müddetini beyan anlamında nesih

Hanefilerin de dahil olduğu fakihlerin çoğunluğuna ve birçok kelimacı usulcüye göre, nesih hükümün müddetinin sona erdiğini açıklamaktır. Bu yüzden bu görüş, kimi zaman tahsis ile ilişkilendirilerek *zamanın tahsisi (tahsisü'l-izmân)* olarak da isimlendirilir.

Bu anlayış, Cessâs'ın "*Bizim vehim ve takdirimize göre devam etmesi mümkün olan hükümün müddetini beyandır*"<sup>12</sup> şeklindeki nesih tanımında açıkça ortaya konulmuştur. Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye nispet ettiği "*Hakikatte nesih, Allah Teâlâ'nın ilk hüküm ile murad ettiği vaktin sonunu/bitişini beyandır*"<sup>13</sup> şeklindeki nesih tanımı da aynı anlamdadır. Buna göre, Allah'ın ilminde belli olan fakat bizim açımızdan bilinmeyen süre, nesih ile açıklığa kavuşmuş ve önceki hükümün sürekli olarak konulmayıp geçici bir süre için konulduğu anlaşılmış olur.

Cessâs'tan sonraki Hanefî usulcülerin ise bu beyanın bizim açımızdan mı, yoksa Allah açısından mı olduğu konusunda farklı değerlendirmeleri mevcuttur.

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî usulcülerin benimsediği yaklaşıma göre, neshin beyan olması, meseleye Allah açısından bakılması halindedir. Meseleye kul açısından bakıldığında ise bu, diğer usulcülerde olduğu gibi bir tebdîl ve kaldırma işidir. Bunu açıklamak için Debûsî, Serahsî ve Pezdevî *katil (öldürme)* örneğini verirler. Şöyle ki, Allah açısından bakıldığında öldürme, mahza eceli beyan anlamına gelir. Zira öldürülen, kendisi için takdir edilen eceli ile ölmüştür. Öldüren açısından bakıldığında ise bir kimsenin hayatını ortadan kaldırma söz konusu olduğu için bir kaldırma ve tebdîl söz konusudur. Bu yüzden de onun bu fiili kısıyası gerektirir.<sup>14</sup>

---

sımda yer vermeyi uygun gördük. Nitekim Cüveynî Mutezilenin nesih anlayışının fukahânın nesih anlayışına yakın olduğunu belirtirken (bk. *El-Burhân*, II, 843), Sühreverdî açıkça Mutezilenin neshin beyan olduğu görüşünde olduğunu ifade eder. Bk. Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş (ö. 587), *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001, s. 188. Tâcüddîn es-Sübki ise fukahâ ile Mutezilenin neshin beyan olduğu konusunda birleştiklerini ancak hareket noktalarının farklı olduğunu belirtir. Bk. Sübki, *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1999, IV, 39.

<sup>12</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 355.

<sup>13</sup> Semerkandî, Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539 ?), *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, Vîzaratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, Medine 1987, II, 977.

<sup>14</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 229; Serahsî, *Usûl*, II, 54; Pezdevî, *Usûl (Kesfu'l-esrâr şerhi ile)*, III, 234-235. Pezdevî'nin ifadesi şöyledir: "*Nesih, şer'in sahibi açısından Allah katında malum olan mutlak hükümün müddetinin mahza beyandır. Şu var ki, bu hükümü mutlak olarak gönderdiği için beşer açısından zahiri devamlılık arzeden bir hükümdür. Dolayısıyla nesih, bizim hakkımızda tebdîl, şer'in sahibi açısından ise mahza beyan anlamına gelir.*" Bununla birlikte Debûsî ve Serahsî, her ne kadar neshi Allah'a nispetle beyan olarak nitelemiş olsalar da kulun kendisine nispetle beyan olmadığı gerekçeyle beyan kısımlarına dahil etmemişlerdir. Pezdevî ise neshi bir kısım olarak beyana

Ebû İshak el-İsferâyînî, Cüveynî, Râzî ve Beydâvî gibi önde gelen Eş'arî kelimacı usulcüler, Şafililerden Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî, Hanbelilerden Kâdî Ebû Ya'la ve Zahirilerden İbn Hazm gibi usulcüler de neshi, hükmün sona ermesini beyan olarak tanımlamışlardır.<sup>15</sup>

Cüveynî, neshi “ilk hükmün, devam şartının bulunmadığının açığa çıkmasına delalet eden lafız”<sup>16</sup> şeklinde tanımlarken Beydâvî, “Şer'î hükmün daha sonra

---

dahil etmiştir. Zira İbn Emîru'l-Hâcc'ın ifade ettiği gibi (bk. İbn Emîru'l-Hâcc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, III, 55) neshin kul açısından bir tebdil, bir ref' olmasının yanı sıra hükmün muvakkat olduğunun bilinmesi göz önünde bulundurulduğunda kul açısından da beyan sayılması mümkündür. Neshi, Allah ve kul açısından ayıran ve beyanın bir kısmı olarak ele bu yaklaşım Pezdevî'den sonraki Hanefî usulcülerin çoğunluğunun benimsediği yaklaşım haline gelmiştir. Örnek olarak bk. Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, II, 38-39; Ahsiketî (Ahsikesî), Ebû Abdillâh Hüsamüddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer (ö. 644/1246-47), *el-Müntehab fî usulî'l-mezheb*, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Beyrut 2005, s. 281; Nesefî, *el-Menâr* (müellifin *Keşfu'l-esrâr* şerhi ile), II, 80; Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavzih fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*, Teftâzânî'nin *Şerhu't-telvîh*'inin kenarında, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty, II, 32.

Semerkandî ise neshi, Cessâs ve Matürîdî'nin tanımlarını esas alıp yeniden düzenleyerek “Şayet nâsîh olmasaydı, devamlı olduğunu vehmettiğimiz mutlak şer'î hükmün, zaman bakımından sonra gelen bir yol ile sona erdiğini beyandır” (bk. *Mizânü'l-usûl*, II, 978) şeklinde tanımlar ve şer'î konularda (şer'îyyât) doğrunun birden fazla olmasına yol açacağı şeklinde bir gerekçeye dayanarak Debûsî'nin söz konusu yaklaşımını eleştirir. Abdülaziz Buhârî, Semerkandî'nin bu itirazına şöyle cevap verildiğini kaydeder: “Doğru, şer'in sahibine nispetle tektir. Fakat kullara nispet ile birden fazla olur. Öyle ki, her müçtehit kendi içtihadı ile amel etmek durumunda olup başkasını taklit edemez. Burada da doğru, şer'in sahibine nispetle tek olup bu da ref' ve iptal değil, beyan olmasıdır.” Bk. Abdülaziz Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1997, III, 235. İbn Emîru'l-Hâcc ise hem Semerkandî'nin itirazını hem de bu itiraza verilen cevabı ele alarak ikisinin de üzerinde durulan konu ile bir ilgisinin olmadığını belirtir. Bk. *Et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 55.

<sup>15</sup> İsferâyînî'nin neshi tanımı için örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 843; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 287; Şemsüddîn el-İsfehânî, Ebussenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahman b. Ahmed (ö. 749/1349), *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvî fî 'ilmi'l-usûl*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999, I, 462. Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin neshi tanımı için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 842; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 323. Kâdî Ebû Ya'la el-Ferrâ ise neshi zamanlarda tahsis olarak tanımlamıştır. Bk. *El-'Udde*, III, 778. İbn Hazm da neshi bir beyan türü olarak kabul etmiş ve ilk emrin zamanının sona ermesi olarak tanımlamıştır. Bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, 475. Râzî, *el-Meâlim*'de (bk. Tîlemsânî şerhi ile, *Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut 1999, II, 39) neshin beyan olduğu görüşünü ulemânın ekserisine nispet etmiştir.

<sup>16</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 845.

*gelen şer'î bir yol ile sona erdiğinin beyanıdır*" şeklinde tanımlamıştır.<sup>17</sup> Cüveynî, neshin sabit olan hükmün ref'i şeklinde tanımlanmasına karşı çıkararak bu konuda selefi Bâkılânî'den ayrılır. Cüveynî'nin bu konudaki gerekçesi şudur: Hüküm, zaman bakımından ya devamlılık üzere konulmuştur ya da belli bir süreye kadar konulmuştur. Şayet hüküm devamlılık üzere konulmuş ise bilginin cehalete dönüşmesini gerektireceği için bu hükmün kaldırılması imkansızdır. Belli bir süreye kadar konulmuş ise bu durumda hükmün kaldırılmasının bir anlamı kalmaz. Bu durumda nesih, mükelleflerin neshedecek bir delil gelinceye kadar kendilerine kapalı olması yüzünden devamlı olduğunu düşündükleri hükmün, Allah'ın ilminde ebedi olmadığını açığa çıkarmış olur.<sup>18</sup>

Mutezili usulcülerin değerlendirmesi de neshin önceki hükmün mislinin sona erdiği şeklindedir. Neshi, "*zaman bakımından sonra gelen ve (önceki) nass ile sabit olan hükmün benzerinin (mislinin) artık sabit olmadığına delalet eden şey olup şayet bu şey olmasaydı (önceki hüküm) kalmaya devam edecekti*"<sup>19</sup> şeklinde tanımlayan Kâdî Abdülcebbâr'ın bu tanımdaki vurgusu, nâsihin mensuhu ortadan kaldırdığına değil, mensuhun kalktığına delalet ettiğiidir.

Başta Kâdî Abdülcebbâr olmak üzere Basrî ve onu takip eden Kelvezânî, Esmendî ve Râzî gibi farklı ekollere mensup usulcülere göre nâsihin ortadan kalktığına delalet ettiği şey, bizatihi önceki hükmün kendisi değil, bu hükmün mislidir.<sup>20</sup> Bu usulcülerin tanımlarında "misil" kaydına özellikle yer vermelerinin nedeni, neshin *bedâ*'dan ayrıldığını vurgulama amacına yöneliktir. Zira istikrar bulduktan sonra bizatihi önceki hükmün izâle edildiğini ileri sürmek, *bedâ*'dır. Şöyle ki, önceki hükmün istikrar bulması, Allah tarafından murad edildiği anlamına gelir. Murad ettiği bir şeyin izalesi ise *bedâ*'yı gerektireceğinden Allah için caiz olmaz.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Beydâvî, Nâsırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286) *Minhâcu'l-vusûl fi ma'rifeti'l-usûl (el-İbhâc şerhi ile)*, V, 1631.

<sup>18</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 844-845. Râzî ise hükmün, belli bir vakitte sonra ermesinin zatından dolayı değil, nâsihin gelmesinden dolayı sona erdiği şeklinde bir itiraz ileri sürülebileceğini belirterek Cüveynî'nin bu gerekçesinin zafiyetine dikkat çeker. *El-Mahsûl*, III, 291-292.

<sup>19</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 366. Şîrâzî'nin Kâdî Abdülcebbâr'ın tercih ettiğini belirttiği "*Nesih, mensuh ile sabit olan hükmün benzerinin (mislinin) gelecekte sabit olmadığına delalet eden hitap olup şayet bu hitap olmasaydı hüküm önceki nass ile varlığını devam ettirecekti*" şeklindeki tanım da aynıdır. Bk. Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476), *Şerhu'l-Lüma'*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 482.

<sup>20</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 367. "*Nesih, sabit olan hükmün mislinin, zaman bakımından bundan sonra gelen Allah'tan veya Resûlünden nakledilen bir söz ile ya da Resûlünden nakledilen bir fîl ile izâlesi olup şayet bu olmasaydı sabit olan hüküm kalmaya devam edecekti*." Hanbeli usulcülerden Kelvezânî (bk. *Et-Temhîd*, II, 336), Hanefî usulcülerden Esmendî (bk. *Bezlü'n-nazar*, 310) ve Eş'ari usulcülerden Râzî, (bk. *El-Mahsûl*, III, 285), "*misil*" kaydını ekleyerek Basrî'nin tanımını esas alan usulcülerdendir.

<sup>21</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 367; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 337; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, 309. Hükmün istikrar bulmasının murad edildiği anlamına gelmesi, Mutezile açısından



Mutezile ve fukahanın beyan şeklindeki bu tanımları neshi inkar eden Yahudilerin anlayışları ile aynı kapıya çıktığı gerekçesiyle Bâkılânî tarafından sert bir dille eleştirilmiştir.<sup>22</sup> Ancak bu konuda özeldir Bâkılânî'nin genelde Eş'arilerin Mutezile ve fukahâya yönelttikleri eleştirilerin, neshi tanımlamalarına yönelik cedelî eleştiriler olduğu göz ardı edilmemelidir. Zira Mutezile ve fukaha da mensuh hükmün artık geçerli olmadığı konusunda Eş'ariler ile hem fikirdir.

### b. Sabit olan hükmün kaldırılması anlamında nesih

Bâkılânî, İbn Fûrek, Gazzâlî, İbn Berhân ve İbnü'l-Hâcib gibi önde gelen Eş'arî usulcülere ve bu konuda Eş'arî usulcülere izleyen Şîrâzî, Bâcî, İbn Akîl, İbn Kudâme, Tûfî ve Sübkî gibi farklı ekollere mensup usulcülere göre ise nesih, ne önceki hükmün sona erdiğini açıklamak ne de mislini izâle etmektir. Aksine bizzat önceki hükmün kendisinin kaldırılmasıdır (ref').

Bâkılânî ve İbn Fûrek tarafından "önceki hitap ile sabit olan hükmün, zaman bakımından sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delalet eden hitap olup, şayet bu hitap olmasaydı, hüküm önceki hitap ile kalmaya devam edecekti" şeklinde tanımlanan ve Gazzâlî tarafından da aynı şekilde kabul edilen bu nesih tanımı,<sup>23</sup> İbnü'l-Hâcib tarafından "şer'î bir hükmün sonra gelen diğer şer'î bir delil ile kaldırılmasıdır (ref')"<sup>24</sup> şeklinde tanımlanarak daha kısa ve özlü bir ifadeye kavuşmuştur.

Bu anlayışa göre, nâsîh olmasaydı önceki hüküm kalmaya devam edecekti. Dolayısıyla nesih, haddi zatında sürekli olan bir hükmün kaldırılmasıdır. Bu, nesih önceki hükmün müddetinin beyanı olduğunu iddia edenlerin iddiasının aksine,

---

tutarlı bir görüştür. Zira onlara göre, emir iradeyi gerektirir. Aşağıda geleceği üzere Eş'arilere göre, istikrar bulan hükmün ref' anlamında neshedilmesinin mümkün olması da kendi anlayışları açısından tutarlıdır. Zira Eş'arilere göre, emir iradeyi gerektirmez.

<sup>22</sup> Bâkılânî'nin bu eleştirileri için bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 328-330. Gazzâlî de Mutezile'nin neshi tanımlarken ref' (kaldırma) sözcüğünü kullanmaktan kaçınmak amacıyla bazen "zâil" kelimesini, bazen "sâkıt" kelimesini, bazen de "sabit olmamış" kelimesini kullandıklarını ve adeta tanımı tanımlananın hakikatinden soyutladıklarını ifade ederek bunun doğru bir nesih tanımı olmadığını belirtir. Bk. Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (çev. H. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I, 160.

<sup>23</sup> Bâkılânî'nin tanımı için bk. Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 329. İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfehânî en-Nîsâbü'rî (ö. 406/1015), *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâdât*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 143; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 2 cilt, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk ty., I, 107; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 481; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 322, amlf., *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl*, Beyrut 1973, ss. 49-50; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 212-213; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir (Nüzhetü'l-hâtur şerhi ile)*, I, 190; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 251, 259; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' (Teşnîfü'l-mesâmi' şerhi ile)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, I, 428.

<sup>24</sup> Bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar* (Rahûnî'nin *Tuhfetü'l-mes'ûl* şerhi ile), Dâru'l-Buhûs, Dubai 2002, III, 366.

zaman şartı ile kayıtlanmış bir hüküm değil, zaman bakımından mutlak bir hükümdür. Gazzâlî, neshi satım akdindeki feshe benzeterek şöyle açıklar: Akit, akdin hükmünü ortadan kaldıran bir sebep arız olmamak şartıyla mutlak mülkiyet ifade eder. Feshi gerektiren bir sebep ortaya çıktığında ise akdin hükmü ortadan kalkar. Bu durumda satım akdinin sonradan ortaya çıkan bir sebep yüzünden feshedilmesi, akdin fesih zamanına kadar olan bir süre için yapıldığı anlamına gelmez. Nesihteki kaldırma anlamı da bunun gibidir.<sup>25</sup>

Eş'arî usulcüler, kendilerine yöneltilen hükmün kadîm kelam olması anlayışı ile bu nesh anlayışının çeliştiği şeklindeki itiraza da şu şekilde cevap vermişlerdir. Evet, hüküm Allah'ın kadîm kelimidir. Ancak neshin anlamı, kelamın kendisini kaldırmak değil, kelamın mükellef ile olan ilişkisini (taalluk) kesmektir.<sup>26</sup> Nitekim, kadîm kelam, gücü yeten akıllıya taalluk etmekle birlikte sonradan ortaya çıkan acziyet ve akıl kaybı gibi durumlar mükellefe arız olursa bu ilişki kesilir. Akıl ve kudret yeniden dönerse ilişki de yeniden kurulur. Yoksa ki, kadîm kelam, zatı itibarıyla değişmez.

Özetle söylemek gerekirse, neshi beyan veya ref' olarak tanımlayan usulcüler, önceki hükmün artık geçerli olmadığı konusunda hemfikirdir.<sup>27</sup> Aralarındaki temel fark ise nâsihin bu hükmün geçerliliğinin sona ermesinde bir etkisinin bulunup bulunmadığı noktasındadır. Neshi beyan olarak kabul edenlere göre, nâsihin fonksiyonu önceki hükmün süresinin bittiğini göstermektir. Zira bu hüküm Allah'ın ilminde belli bir süreye kadar konulmuştur. Buna göre nâsih, mensuhun hükmünün sona erdiğini gösteren bir alamettir. Neshi ref' olarak kabul eden usul-

<sup>25</sup> Bk. Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, I, 191. Gazzâlî'nin neshin kaldırma anlamına verdiği diğer bir örnek de kırılan kaba nispetle "kıрма" fiilidir. Şöyle ki, şayet "kıрма" fiili olmasaydı, kabın şeklinin sağlamlığı, o kabın olduğu gibi kalmasını gerektirecekti. "Kırma" fiili gerçekleştiğinde ise bu kabın şeklinin sağlamlığının gerektirdiği devamlılığı ortadan kaldırmaktadır. Karâfi ise bu teşbihin yerinde olmadığını belirterek buna şöyle cevap verildiğini belirtir: "Allah, eşyayı olduğu hal üzere bilmektedir. Şayet hüküm haddi zatında devamlı olsaydı, Allah bunun devamlı olduğunu bilirdi. Devamlı olduğunu bilince de bunun neshedilmesi imkansız olurdu. Bilinen şeyin aksi (hilâfi) bizim hakkımızda imkansız olduğuna göre Allah'ın kadîm ilminde bu nasıl mümkün olur. ... Dolayısıyla nâsih, hükmün bizatihi kendisindeki bir devamlılığı değil, bizim inancımızdaki devamlılığı giderir. Bu durumda nesh, âmın tahsisi gibi olur. Bu yüzden nesh, zamanlarda tahsistir denilmiştir." Bk. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Matbaatu'l-Hayriyye, 1306, s. 132.

<sup>26</sup> Nitekim Hanefî usulcülerden İbnü'l-Hümâm, bu hususu dikkate alarak neshi, hükmün değil, taallukunun kaldırılması şeklinde tanımlamıştır. Bk. *Et-Tahrîr (et-Takrîr ve't-tahbîr şerhi ile)*, III, 52.

<sup>27</sup> Mensuh hüküm ile amel edilmeyeceği konusunda usulcüler hemfikirdir. Bu sebeple neshi toplumların ihtiyaçlarının farklılığından dolayı birtakım hükümlerin bazı zaman ve mekanlar açısından askıya alınması ve aynı ihtiyaçlar söz konusu olduğunda aynı hükümlerin tekrar yürürlüğe gireceği şeklindeki anlayış, usulcülerin nesh anlayışı ile bağdaşmaz. Bu türden bir anlayış için bk. M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1991, s. 84, 108, 109, 136.

cülere göre ise nâsîh, hadd-i zatında sürekli olan bu hükmün sürekliliğini ortadan kaldırmaktadır. Buna göre de nâsîh müessirdir.

Muahhar usulcülerden İbn Abdîşşekûr iki görüş arasındaki farkı *katl* örneği ile şu şekilde açıklar: Şayet hitap, Allah'ın ilminde tüm zamanları kapsıyorsa bu durumda nesih, ref'dir. Bunun örneği Mutezilenin öldürme olayına bakışıdır. Zira onlara göre, maktûlün hayatı, kâtîlin öldürme fiili ile ortadan kalkmış olup, şayet öldürmeseydi yaşayacaktı. Şayet hitap Allah'ın ilminde belli bir zaman dilimi ile sınırlı ise bu durumda nesih, beyandır. Bunun örneği de Ehl-i sünnetin öldürme olayına bakışıdır. Zira Ehl-i sünnete göre, maktûl eceliyle ölmüş olup katilin öldürmesi ecelinin geldiğinin alametidir, kâtîl öldürmeseydi de eceli geldiği için maktûl ölecekti.<sup>28</sup> Böyle olmakla birlikte kimi usulcülerin bu iki anlayışı birbirine yaklaştırmaya çalıştıkları,<sup>29</sup> kimilerinin de bu tartışmayı lafzî bir tartışma olarak değerlendirdikleri görülmektedir.<sup>30</sup>

### 3. Neshin Bedâ ve Tahsis'ten Farkı

#### a. Nesih ve Bedâ

*Bedâ*'nın neshi inkar edenlerin özellikle Yahudilerin tuttukları temel gerekçe olması sebebiyle usulcüler neshi bedâ'dan ayırmaya oldukça özen göstermişlerdir. *Bedâ*, "*Şehrin surları bize göründü*" sözünde olduğu gibi sözlükte bir şeyin açığa çıkması (zuhûr) anlamına gelir.<sup>31</sup> Bununla birlikte bedâ kelimesi önceden

<sup>28</sup> İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah el-Bihârî (ö. 1119/1707), *Müsellemü's-sübût* (*Fevâtihu'r-rahâmût* şerhi ile), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, ty., II, 54.

<sup>29</sup> Meselâ, Hanefî usulcülerden İbnü's-Sââtî, neshin biri Şârie, diğeri kullara yönelik iki yönü bulunduğunu belirterek iki şekilde de tanımlanmasının doğru olduğunu ifade etmiştir. (*Fevâtihu'r-rahâmût*'tan naklen, II, 55) Yine Hanefî usulcülerden İbnü'l-Hümâm, fukahanın kadim olan hükmün kaldırılmayacağı gerekçesiyle mahzurlu gördükleri "kaldırma (ref)" yerine "sona ermeyi (intihâ)" koymalarının bir anlamının bulunmadığını belirtir. Zira "kaldırma", "sona erme"nin lâzımı olup, sona erdiğinde buna bağlı olarak kalkma da gerçekleşir. Diğer yandan İbn Emîru'l-Hâcc da kadim olanın kalkmayacağı gibi sona ermeyeceğini ve sona erme ile kastedilenin taallukun sona ermesi olması halinde de aynı şekilde kaldırma ile de taallukun kaldırılmasının kastedildiğini belirterek İbnü'l-Hümâm'ı destekler.

<sup>30</sup> Meselâ İbnü'l-Hâcib'in açıklamaları bu tartışmanın lafzî olduğu yönündedir. *Muhtasar*'ın şarihlerinden Adudüddîn el-Îcî ve Rahûnî de bunu açıkça belirtmektedir. Bk. El-Îcî, Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar (ö. 756/1355), *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, Teftâzânî ve Cürcânî haşiyesiyle, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II, 187; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, III, 374. Bununla birlikte Hanbelî usulcülerden Merdâvî de bu tartışmanın bütünüyle lafzî bir tartışma olmadığı görüşündedir. Bk. *Et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, VI, 2980.

<sup>31</sup> Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, "bedâ" md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, "bedâ" md.; Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, "bedâ" md. Askerî ise "*zuhur*"daki açıklığın kasıtlı ve kasıtsız olabileceğini, "*bedâ*"daki açıklığın ise kasıtsız olduğunu belirterek "*zuhur*"daki açıklığın daha genel olduğunu ifade eder. Bk. *El-Furûk*, 321.

kapalı olmayı da zımnen içermektedir. Nesih konusunda sözü edilen bedâ da esasen bu kapalılıktan sonraki açığa çıkmadır. Buna göre, bedâ, bir kimsenin önceden bilmediği bir şeyin daha sonra ortaya çıkması, farkına varmasıdır.

Râfızîler istisnâ edilecek olursa<sup>32</sup> ister neshi kabul etsin ister reddetsin alimlerin tamamı, bedâ'nın Allah hakkında caiz olmadığı konusunda birleşmişlerdir. Zira temel bir inanç esası olarak Allah'ın ilmi, geçmişi, anı ve geleceği ispat ve nefiy itibariyle kuşatmakta olup önceden bilmediği bir şeyin sonradan ortaya çıkması imkansızdır.

Usulcüler, neshin bedâyı gerektirmemesini, esas itibariyle Allah'ın ilminin ezelfî oluşuna bağlamışlardır. Neshi beyan olarak kabul eden usulcüler açısından bakıldığında hüküm haddi zatında ve Allah'ın ilminde belli bir süre için konulmuş olup nesih bu durumu bizim açımızdan ortaya çıkarmaktadır. Neshi ref' olarak değerlendiren Eş'ariler açısından bakıldığında ise her ne kadar neshedilen hüküm, bizim açımızdan ve haddi zatında zaman bakımından mutlak olsa da bu Allah'ın ilminde nesh vaktine kadar emredilmiştir. Zira Allah neshin olacağını da hükmün kesintiye uğrayacağını da bilmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla nesih her halükarda Allah'ın ilmi dahilinde gerçekleşmekte olup Allah hakkında bedâyı gerektirmez.

Diğer yandan neshin konusu olan hüküm, esas itibariyle emir ve nehiy ile ilgilidir. Bedânın ise emir ve nehiy ile doğrudan bir ilgisi söz konusu değildir.<sup>34</sup> Zira bir şeyi emretmenin ya da bir şeyi yasaklamanın doğru veya yanlışlık ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Çünkü emir ve nehiy, müteallakı itibariyle bir inşâ olup bu yönüyle haberden ayrılır. Bedâ ise daha ziyade doğru ve yanlışın (tasdik ve tekzib) söz konusu olabileceği haberde gerçekleşir. Usulcülerin büyük çoğunluğunun neshin, haberlerde değil, emir ve nehiylerde gerçekleşeceği şeklindeki anlayışları da bunun en belirgin göstergesidir.

#### **b. Nesih ve Tahsis**

Nesih ve tahsis bazı açılardan birbirine benzemekle birlikte bazı açılardan birbirinden ayrılmaktadır. Benzedikleri nokta, ikisinin de lafzın kapsamına giren şeyleri çıkarmasıdır. Bununla birlikte benzerlik ve farklılık açısından nesih ile tah-

<sup>32</sup> Râfızîler ise Allah hakkında bedâ'nın caiz olduğu, buna bağlı olarak da neshin caiz olduğu görüşündedirler. Bu konuda Hz. Ali'den onun kıyamete kadar olacak şeyleri bildiği, ancak Allah'ın fikir değiştireceğinden endişe ettiği için bunları haber vermekten kaçındığı şeklinde aslı olmayan bir nakilde bulunmuşlardır. Örnek olarak bk. Cüveynî, *et-Telhis*, 336; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, I, 163; İbn Berhân, *el-Vusul*, II, 10-13; Sühreverdî, *et-Tenkihât*, 190-191.

<sup>33</sup> Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, I, 163.

<sup>34</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 368; Kelvezânî, *et-Temhid*, II, 339; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, 311.

sis arasındaki ilişkinin mahiyetini belirlemede, usulcülerin nesih ve tahsisin tanım ve şartlarındaki yaklaşımlarına<sup>35</sup> bağlı olarak bir farklılık söz konusudur.

Neshi beyan olarak kabul eden usulcülerin çoğunluğuna göre, nesih ile tahsis beyan olmaları açısından müsterektir. Neshin kimi zaman *tahsîsü'l-izmân* olarak isimlendirilmesi de bunu gösterir. Bununla birlikte bu usulcülere göre tahsis, nesihden daha genel olup, aralarındaki ilişki umum-husus mutlak (tam girişimlilik) olarak ifade edilebilir. Aralarındaki temel fark ise nesihde nâsihin zaman bakımından sonra gelmesi, tahsiste ise bitişik (mukarin) olmasıdır.<sup>36</sup>

Neshi, ref' olarak kabul eden usulcülere göre ise nesih ile tahsis birbirinden farklı olup aralarındaki ilişki mübayenet (aykırılık) şeklinde ifade edilmeye daha elverişlidir. Buna göre tahsis beyandır, fakat nesih beyan değil, ref' dir.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Meselâ âmm ve hâstan birinin zaman bakımından önce diğerinin sonra olması halinde özellikle Hanefiler, sonra gelenin âmm olması durumunda âmmın hâssı tamamen neshedeceği, sonra gelenin hâss olması halinde ise çatıştığı oranda âmmı neshedeceği görüşündedir. Hanefilerin dışındaki usulcülere göre ise her halükarda âmm hâssa göre anlaşılır ve bu nesih değil, beyan olarak isimlendirilir. Bu konudaki tartışmalar için örnek olarak bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 256-262. Diğer bir örnek ise âmmın, haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi meselesindeki farklılıktır. Hanefilere göre âmmın delaleti katî olduğu için haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi caiz değildir. Dolayısıyla bu konuda nesih ile tahsis arasında fark yoktur. Eş'ari usulcülere göre ise âmmın delaleti zannî olduğu için haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi caizdir. Dolayısıyla bu konuda nesih ile tahsis arasında bir fark vardır.

<sup>36</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 68, 73; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 234-235; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 233; Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-esrâr şerhi ile)*, III, 286-287, 294.

<sup>37</sup> Nesih ile tahsisi birbirinden farklı değerlendiren usulcülere göre nesih ile tahsis arasındaki farklardan en önemlileri şunlardır. 1. Nâsihin zaman bakımından sonra olması şarttır. Tahsiste ise bazen hâss âmma bitişik olur, bazen de ayrı olur. Hatta umumun beyanının ertelenmesini caiz görmeyenlere göre bitişik olması vaciptir. 2. Muhatabı tek kişi olan emirde tahsis söz konusu olmaz. Halbuki böyle bir emrin neshi mümkündür. 3. Tahsis, lafzın delaletini, tahsisten sonra kalan kısımda bu konudaki ihtilafa binaen hakikat veya mecaz olarak devam ettirir ve kalan kısımda amel etmeye engel teşkil etmez. Nesih ise mensûhun delaletini gelecek açısından tamamen iptal eder. 4. Aslı itibarıyla kesin olan âmm lafzın tahsisi, kıyas, haber-i vahid ve diğer zannî deliller ile olabilir. Buna karşılık katî olan bir şeyin neshi, ancak katî bir delil ile mümkündür. Bu farklar Bâkîllânî'nin zikrettiği farklardır. Bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 335. Gazzâlî ise bu farkları aynen aktararak bunlara "*Nesih, ancak söz ve hitapla olur. Tahsis ise aklî delil ve diğer şer'î delillerle olabilir*" şeklinde bir fark daha ekler. Bk. Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, I, 164. Âmidî ise nesih ile tahsis arasında on kadar fark sıralamıştır. Bk. *El-İhkâm*, II, 104-105. Zerkeşî ise bazılarında ihtilaf olduğunu kaydederek bu farkları on sekize kadar (bk. *El-Bahru'l-muhît*, II, 394-396), Şevkânî ise yirmiyeye kadar çıkartmıştır. Bk. *İrşâdü'l-fuhûl*, 244-246. Nesih ile tahsis arasındaki farklar için ayrıca bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996, s. 121-124

## B. Neshin İmkan ve Vukuu

Usulcüler, müslümanların tamamına göre, neshin aklen caiz ve sem'an vaki olduğunu ve bu konuda icmâ' oluştuğunu, sonradan ortaya çıkan Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî<sup>38</sup> (ö. 322/934) gibi kişilerin muhalefetinin dikkate alınmaya değer olmayıp<sup>39</sup> söz konusu icmâ'a zarar vermeyeceğini ifade etmişlerdir.<sup>40</sup> Hatta Serahsî ve Pezdevî'nin ifadesine göre, müslüman olduğunu söyleyen bir kimse açısından neshin inkarını, tasavvur etmek mümkün değildir.<sup>41</sup> Bu açıdan bakıldığında usulcülerin ifadelerine göre neshin imkan ve vukuu konusundaki esas tartışma müslümanlar ile Yahudiler arasındadır.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Ebû Müslim İsfehânî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. *DİA*, "İsfehânî, Ebû Müslim" md., XXII, 509. Kaynaklar, Ebû Müslim el-İsfehânî'nin neshi inkar ettiği konusunda hemfikir olmakla birlikte bu inkarının mahiyeti konusunda farklı değerlendirmeler mevcuttur. Meselâ, Sem'ânî, âlim olarak bilinen bir kişi olduğu halde bu ihtilafın ondan nasıl sadır olduğunu bilemediğini ifade eder. Bk. Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr (ö. 489), *Kavâtu 'u'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 422. Âmidî'nin ifadesine göre İsfehânî, neshin aklen cevazını değil, şer'an vukuunu reddetmiştir. Bk. *El-Ihkâm*, II, 106. Abdülaziz Buhârî ise İsfehânî'nin bir şeriat içinde neshi caiz görmediğini, dolayısıyla da Kur'an'da neshin vukuunu inkar ettiğini kaydeder. Bk. *Keşfu'l-esrâr*, III, 236. Nesih ile ilgili görüşleri konusunda en detaylı bilgiyi veren Râzî'ye göre, İsfehânî, sadece Kur'an'ın neshinin caiz olmadığı görüşündedir. Yine Râzî'nin verdiği bilgilere göre, İsfehânî, ümmetin neshedildiğini kabul ettiği ayetleri tahsis veya başka şekillerde yorumlamaya çalışmıştır. Bk. *El-Mahsûl*, III, 307-311.

<sup>39</sup> Örnek olarak bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 364.

<sup>40</sup> Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, I, 165; İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 13; Gazzâlî, bu konuda şöyle demektedir: "Ümmet bütünüyle Hz. Muhammed'in şeriatının daha önceki peygamberlerin şeriatlarını ya tamamen ya da kendine aykırı olan hususlarda neshettiğinde ittifak etmiştir. Bu konu ittifaklı bir konu olduğu için bunu inkar eden icmâ'ı çığnemiş olur. Müslümanlar arasında neshi inkar edenler de olmuştur. Fakat bu icmâ', onların inkarından önce mevcut olduğu için her ne kadar Yahudilere karşı bir hüccet değilse de onlara karşı bir hüccettir."

Usulcülerin bu icmâ' vurgusu dikkate alındığında "... Yoksa bir kısım ilim adamlarının zannettikleri gibi Kur'an'dan bir hükmün veya ayetin yürürlükten kaldırılması değildir" şeklindeki değerlendirmeler (örnek olarak bk. M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Fecir Yayınevi, Ankara 2006, III, 43) tarihen sabit olan gerçeği tersyüz etmektedir.

<sup>41</sup> Bk. Serahsî, *Usûl*, II, 54-55; Pezdevî, *Usûl* (*Keşfu'l-esrâr* şehri ile), III, 236.

<sup>42</sup> Usul eserlerinde neshin imkan ve vukuu konusunda Yahudilerin üç fırkaya ayrıldıkları, bunlardan bir kısmının müslümanlar gibi aklen caiz ve vaki olduğu görüşünde oldukları, bir kısmının neshin aklen caiz olmadığı görüşünde oldukları, bir kısmının ise aklen caiz olmakla birlikte Mûsâ aleyhisselamın şeriatının sem'an neshedilmediği görüşünde oldukları belirtilir. Örnek olarak bk. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 370; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, II, 983.

Usulcülerin neshin aklen cevazı konusundaki temel gerekçeleri şunlardır:

1. Neshin zatı açısından imkansız olmaması ve imkansız ya da çirkin bir şeye götürmemesidir. Dolayısıyla neshin aklen cevazını inkar etmek bedfihiyatı inkar etmek demektir. Eş'arî usulcüler bu konuda daha ziyade Allah'ın fiillerinin bir hikmet ve maksat ile ta'lil edilemeyeceği, Allah'ın dilediğini yapmakta serbest olduğu (kâdir-i mutlak, fâil-i muhtar) prensibinden hareket ederken<sup>43</sup> Mutezili usulcüler Allah'ın kulların maslahatına riayet etmesinin gerekliliği prensibinden hareket ederler.<sup>44</sup> İster Eş'arîlerin ister Mutezilenin kabul ettiği prensip esas alın-sın, tıpkı kimini öldürüp kimini yaşatması, kimini hasta edip kimine sıhhat vermesi, kimini zengin edip kimini fakir kılması örneklerinde olduğu gibi Allah'ın insanlar hakkındaki fiillerinin farklı olmasının imkansız olmaması gibi, meselâ Ramazanda oruç tutmayı emredip bayram gününde yasaklamasında olduğu gibi bir kimseyi farklı zamanlarda farklı hükümlerle mükellef tutması veya namaz ve orucu hayızlıya haram kılıp temiz olana vacip kılmasında olduğu gibi aynı anda farklı kişileri farklı hükümler ile yükümlü tutması imkansız değildir.

2. Neshin caiz olduğunu gösteren ayetler:

“Biz, bir ayeti nesheder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz. Bilmez misin ki, Allah her şeye kâdirdir” (Bakara 2/106).

“Biz, bir ayet yerine başka bir ayet getirdiğimizde ki, Allah neyi indireceğini çok iyi bilendir, dediler ki, sen ancak bir iftiracısın” (Nahl 16/101).

Bu ve benzeri ayetler de neshin cevazını göstermektedir.<sup>45</sup> Birinci ayette, neshin Allah'ın kudreti dahilinde olduğu, ikinci ayette tebdilin (neshin) Allah'ın ilmi dahilinde olduğu teyit edilmiştir. Ayrıca birinci ayette unutturma nesihden ayrı olarak zikredilmiştir ki, bu neshi sadece Hz. Peygambere bir kısım ayetlerin unutulmasına indirgeyen anlayışların doğru olmadığını gösterir.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Bâkılânî'nin açıklaması için bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 336; a.mlf., *el-Burhân*, II, 847; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 482-483; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, I, 164-165; İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 14-15; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 230; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 107; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar (Tuhfetü'l-mes'ûl şerhi ile)*, III, 375-377; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr (et-Takrîr ve't-tahbîr şerhi ile)*, III, 57.

<sup>44</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 364-365; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 370-371; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 342-344; Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, 312-313. Sonraki Hanefi usulcüler, hükümlerin maslahata mebni olarak konulduğu konusunda Mutezile ile hem fikir olmakla birlikte bunu, Mutezilenin benimsediği “maslahata riayetın Allah üzerine vacip olması” prensibinden hareketle değil, Allah'ın hikmet sahibi olması ile irtibatlandırmışlardır. Bk. Serahsî, *Usûl*, II, 56; Pezdevî, *Usûl (Keşfu'l-esrâr şerhi ile)*, III, 240; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, II, 985-986.

<sup>45</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, 338; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 482; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 344-345; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 107;

<sup>46</sup> Bu türden bir anlayış Süleyman Ateş tarafından benimsenmiş ve ileri sürülmüştür. Bk. *Kur'an'da Nesih Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, s. 15, 20, 22.

3. Neshin vaki olmasından caiz olduğu sonucunun çıkması: Bir şeyin vâki olması, zorunlu olarak o şeyin imkan dahilinde olduğunu gösterir. Usulcülere göre, gerek şeriatlar arasında gerekse aynı şeriat içinde neshin vaki olmuştur.

Usulcülere göre şu örnekler şeriatlar arasında neshin vaki olduğunu göstermektedir.

“Benden önce gelen Tevrât’ı tasdik edici olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri de helal kılmam için gönderildim” (Âl-i İmrân 3/50) ayetinde Hz. İsrâ’nın Yahûdilere daha önce haram kılınan bazı şeyleri helal kıldığı ifade edilmektedir ki, ayetten ayrıca bunun Tevrât’ı tasdik edici olmaya engel olmadığı anlaşılmaktadır. “Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç sığır ve koyunun içyağlarını da onlara haram kıldık” (En‘âm 6/146) ayetinde Yahudilere haram kılınan bu yiyeceklerin, bir önceki ayetin delaletiyle Müslümanlara helal kılındığı ifade edilmektedir.<sup>47</sup> “Sizden her biriniz için bir şeriat ve yol tayin ettik” (Mâide 5/48) ayeti de genel anlamda şeriatlar arasında neshin varlığını göstermektedir.<sup>48</sup>

“Yaptıkları zulüm sebebiyle daha önce kendilerine helal kılınmış olan temiz ve güzel şeyleri onlara haram kıldık” (Nisâ 4/160) ayeti ise Yahudiler için daha önce helal kılınan bazı şeylerin yaptıkları zulümler sebebiyle kendilerine haram kılındığı açıkça belirtmekte olup neshin bir şeriat içinde de vaki olduğunu gösterir.

Burada usulcüler açısından dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta Kur’an’da neshin olup olmadığı meselesinin, genel anlamda neshin imkanı ve vuku çerçevesinde ele alınmış olmasıdır. Allah’ın kelamı olmaları açısından Tevrât, İncil ve Kur’ân arasında bir fark olmadığına göre, Yahudilerin şeriatı açısından geçerli olan bir şeyin (neshin) Müslümanların şeriatı için de geçerli olmasını engelleyecek bir durum söz konusu değildir. Bu nokta dikkate alındığında Kur’ân’ın önceki şeriatları tamamen veya kısmen neshettiği halde Kur’ân’da neshin bulunmadığını iddia etmenin teorik açıdan bir tutarlılığı bulunmamaktadır.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> İbnü’l-Arabî, Allah’ın Tevrât’ta bu sayılan şeyleri Yahudilere haram kıldığını haber verdiğini belirterek, Hz. Muhammed’in şeriatında bu haramlığın neshedildiğini, Yahudilere haram kılınan bu şeylerin Müslümanlara helal kılındığını ifade eder. Bk. İbnü’l-Arabî, *Ahkamu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, yy. ty., II, 769.

<sup>48</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 366. Râzî de şeriatlar arasında neshin caiz ve vaki olduğu konusunda şöyle bir gerekçe ileri sürer: “Kat’î deliller, Muhammed aleyhisselatü ve’s-selâm’ın nübüvvetine delalet etmekte olup, onun şeriatının sıhhati ancak ondan öncekilerin şeriatının neshedildiğini kabul etmekle mümkün olur.” Bk. *El-Mahsûl*, III, 294.

<sup>49</sup> Kur’ân’ın daha önceki Tevrat, Zebur ve İncil’in tümünü veya bir kısmını neshettiğini kabul edip, Kur’ân’ın kendi ayetleri ve hükümleri arasında neshin olmadığını ileri sürmenin tatminkar bir açıklamasının bulunmadığını belirten Talip Özdeş de klasik neshin teorisinin ortaya koyduğu anlamda bir neshin bulunmadığını, diğer bir ifadeyle Kur’ân’ın kendi içinde ne de şeriatlar arasında neshin olmadığı görüşündedir. Özdeş’e göre, böyle bir neshin anlayışı sahih ve bütüncül bir vahiy tasavvuru ile tutarlılık arz etmemektedir. Buna gerekçe olarak da Özdeş, “Allah, Kur’an’da, Hz. Peygamberi ve



Usulcülerin Kur'an'da neshin vaki olduğuna verdikleri örneklerden bazıları şunlardır:

1. “Sizden ölecek olup da geride eşler bırakanlar, eşlerinin evlerinden çıkarılmayarak bir yıla kadar faydalanmalarını vasiyyet etsinler” (Bakara 2/240) ayeti, kocası ölen kadın için bir yıl iddet beklemenin vacipliği hükmünü getirmiştir. Bu hüküm, “Sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına dört ay on gün beklerler” (Bakara 2/234) ayeti ile neshedilmiştir.

2. “Ey iman edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz” (Mücadele 58/12) ayeti ile sabit olan sadaka verme yükümlülüğü, “Gizli bir şey konuşmanızdan önce sadaka vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekatı verin ve Allah'a ve Resûlüne itaat edin” (Mücadele 58/13) ayeti ile neshedilmiştir.

3. “İnsanlardan bir kısım beyinsizler, yönelmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir?” (Bakara 2/142) ayetinde ifade edilen Beytü'l-Makdis'in kible oluşu hükmü, “Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir” (Bakara 2/144) ayeti ile neshedilmiş ve kible Kâbe olmuştur.

4. “Sizden birine ölüm gelip çattığı vakit, eğer mal bırakacaksa ana ve babaya ve yakın akrabaya meşru bir şekilde vasiyyette bulunmak müttakiler üzerine bir hak olarak farz kılındı” (Bakara 2/180) ayetinde varislere vasiyyette bulunulması emredilmiştir. Bu hüküm, varislerin miras hisselerini belirleyen ayetler (Nisâ 4/11-12) ile neshedilmiştir.<sup>50</sup>

---

*Kur'an'ı daha önceki kitapları yalanlayıcı veya iptal edici olarak değil, tasdik edici olarak göndermiş olduğunu açıkça beyan etmektedir” demektedir. Bk. Talip Özdeş, “Kur'an ve Nesih Problemi”, Fecir Yayınları, Ankara 2005, s. 27. Halbuki bu ayette Hz. İsmâ'nın İsrailoğullarına daha önce haram kılınmış bazı şeyleri helal kılmasının Tev-rât'ı tasdik edici olmaya engel olmadığı açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla Özdeş'in ileri sürdüğü gerekçede yalanlamayı ve iptal etmeyi aynı kefeye koyması ve ayrıca iptal etmesinin tasdik edici olmaya aykırı olduğunu ima etmesi mantıksal anlamda açık bir zihin kaymasıdır. Zira bir kitabın önceki kitabın/şeriatın bir hükmünü iptal etmesi (haram olan bir şeyi helal, helal olan bir şeyi haram kılması) öncekini yalanlamak anlamına gelmediği gibi onu tasdik edici olmaya da engel değildir. Neshi ne şekilde tanımlarlarsa tanımlasınlar usulcülere göre esasen nesih, bu ayette belirtildiği üzere haram olan bir şeyi helal kılma, helal olan bir şeyi de haram kılma.*

<sup>50</sup> Bu ve başka örnekler için örnek olarak bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 366-367; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 375, 390; İbn Hazm, *el-Ihkâm*, I, 501, 505; Ferrâ, *el-'Udde*, III, 780-781, 784; Cüveynî, *et-Telhis*, s. 338; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 496; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, I, 166; İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl*, I, 297-298; İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 245; Âmidî, *el-Ihkâm*, II, 108.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Uslucüler tarafından, nesih beyan ve ref' olmak üzere iki şekilde tanımlanmıştır. Mutezile ve Hanefilerin dahil olduğu fukahanın çoğunluğu neshi birinci şekilde, Eş'arî usulcülerin çoğunluğu ise ikinci şekilde tanımlamışlardır. Uslucülerin neshi bu şekilde farklı tanımlamalarında hareket noktası olarak kabul ettikleri kelâmî anlayışların ve hüküm tanımlarının önemli ölçüde etkisi bulunmaktadır. Uslucülere göre nesih, gerek şeriatlar arasında gerekse aynı şeriat içerisinde aklen mümkün olup bilfiil gerçekleşmiştir.

Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, hangi ekolden olursa olsun özelde usulcülerin genelde ulemânın neshi imkan ve vuku açısından kabul etmiş olmaları ve bunun da itikat açısından bir soruna, bedâ'ya yol açmadığıdır. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'da nesih yoktur diyenlere göre, şayet neshi kabul etmek itikadî açıdan bir sakıncaya yol açıyorsa neshi kabul etmeyenlerin cevaplaması gereken en önemli soru, tevarüs ettiğimiz gelenek içerisinde nasıl olup da neshin bu denli içselleştirilmiş olduğudur. Dolayısıyla nâsih-mensûh sayısındaki ihtilafları ileri sürerek ve örnekler üzerinde yapılan farklı değerlendirmeleri esas alarak neshi yok saymak mümkün değildir. Hele hele sonucunun neye varacağını kestirmeden geçmişten günümüze bu meselenin yanlış anlaşıldığını ileri sürmek veya bu anlama gelebilecek iddialarda bulunmak, amiyane tabir ile bindiği dalı kesmektir. Şayet nesih meselesi yanlış anlaşıldıysa diğerlerinin doğru anlaşıldığının garantisi nedir acaba?!

### KAYNAKÇA

- Âmidî**, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, neşr. İbrahim el-Acûz, 2 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Askerî**, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö. 400/1009), *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Hüsâmüddîn El-Kudsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- Atay**, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar-I*, Ankara, 1993.
- Ateş**, Süleyman, *Kur'an'da Nesih Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1996.
- Bâcî**, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçübî (ö. 474/1081), *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdullâh Muhammed el-Cebbûrî, Beyrut 1989.
- Basrî**, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Beydâvî**, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286) *Minhâcu'l-vusûl fî ma'rifeti'l-usûl*, neşr. Şemîr Taha el-Meczûb, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.
- Buhârî**, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadî, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, (ö. 370/981), *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1994.
- Cüveynî**, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yusuf et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, I-II, Dâru'l-Vefâ, 1997.
- ....., *Kitabu't-telhis fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullâh Cülem en-Nibâlî-Şebbîr Ahmed el-Umerî, I-III, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1996.
- Debûsî**, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsbâ (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-edille fî'l-usûl*, thk. Halil M. el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Duman**, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecir Yayınevi, Ankara, 2006.
- Esmendî (İsmendî)**, Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamîd (ö. 552/1158), *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülberri, Mektebetü Dari't-Türâs, Kahire 1992.

- Ferrâ**, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458/1066), *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, I-V, Riyad 1993.
- Fîrûzâbâdî**, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Gazzâlî**, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, ( *Fevâtihu'r-rahâmût* ile birlikte) I-II, Matbaatu'l-Emiriyye, Bulak, 1322, çev. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, I-II, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- Habbâzî**, Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî (ö. 691/1292), *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Dâru'l-Besâir, Mekke 1403.
- Hindî**, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî (ö. 715-1315), *el-Fâik fî usûli'l-fikh*, thk. Mahmûd Nassâr, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2005.
- İbn Abdişşekûr**, Muhibullah el-Bihârî (ö. 1119/1707), *Müsellemü's-sübût* (Ensârî'nin *Fevâtihu'r-rahâmût* şerhiyle, el-Müstasfâ ile birlikte basılı), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, ty.
- İbn Akîl**, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. M. b. Akîl el-Bağdadî (ö. 513/1119), *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-V, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999.
- İbn Berhân**, Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 518-1124), *el-Vusûl ile'l-usûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, I-II, Riyad 1983.
- İbn Emîru'l-Hâcc**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Fûrek**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfehânî en-Nisâbûrî (ö. 406/1015), *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâdaât*, neşr. Muhammed es-Süleyman, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1999.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Müflih**, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (ö. 763/1362), *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, I-IV, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad 1999.
- İbnü'l-Arabî**, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy. ty.

- İbnü'l-Hâcib**, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus (ö. 646/1249), *Muhtasar*, Dâru'l-Buhûs, Dubai, 2002
- İbnü'l-Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el-İskenderî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* ( İbn Emiru'l-Hâcc ve Emir Padişah şerhi ile).
- el-Îcî**, **Adudüddîn** Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar (ö. 756/1355), *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, Teftâzânî ve Cürçânî haşiyesiyle, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İsfehânî**, Ebussenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahman b. Ahmed (ö. 749/1349), *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvî fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, I-II, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999.
- Karâfî**, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısrî (ö. 684/1285), *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Matbaatu'l-Hayriyye, 1306.
- Kelvezânî**, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdadî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim, I-IV, Dâru'l-Medeni, Cidde 1985.
- Koca**, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1996.
- Molla Husrev**, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (ö. 885/1480), *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâtu'l-vusûl*, neşr. Ahmed Hulûsî, Dâru'l-Âmire, İstanbul 1308.
- Nesefî**, Ebu'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Keşfu'l-esrâr, Menâru'l-envâr* şerhi, neşr. İhsan Kitabevi, İstanbul 1986.
- Özdeş**, Talip, *Kur'an ve Nesih Problemi*, Fecir Yayınları, Ankara, 2005.
- Pezdevî**, Ebu'l-Usr Fahu'l-İslam Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (ö. 482/1090), *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vusûl*, Abdülaziz Buhari'nin *Keşfu'l-esrâr* şerhi ile, thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdadî, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Râğıb el-İsfehânî**, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Fadl b. Muhammed (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî ğâribi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, I-VI, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992.
- Râzî**, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtâru's-sihâh*, Mekteb. Lübnân, Beyrut 1988.

- Sadruşşerîa'**, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavzih fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*, Teftâzânî'nin *Şerhu't-telvîh*'inin kenarında, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Sem'ânî**, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbâr (ö. 489), *Kavâ-tu'u'l-edille fî'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Semerkindî**, Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539 ?), *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, I-II, Vezaratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, Medine 1987.
- Serahsî**, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 490/1097), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efġânî, I-II, Dâru'l-Marife, Beyrut 1973.
- Sıġnâkî**, Hüsâmüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali (ö. 714), *Kitâbu'l-vâfi fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, I-V, Dâru'l-Kahire, Kahire 2003.
- Sübki**, Takiyyüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi b. Temâm el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 756), *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Thk. Ahmed Cemal Zemzemî-Nureddin Abdulcebbâr Saġırî, I-VII, Dâru'l-Buhûs, Dubai 2004.
- Sübki**, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi (ö. 771), *Cem'u'l-cevâmi'*, Mahallî şerhi ve Bennânî haşiyesiyle, I-II, el-Matbaatu'l-Ezheriyye el-Mısıriyye, 1309.
- Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250), *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki 'ilmi'l-usûl*, thk. Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Mües.Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992.
- Şimşek**, M. Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul,1991.
- Şîrâzî**, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476), *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, I-II, Dâru'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Tûfi**, Necmüddîn Ebi'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm (ö. 716), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-III, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1990.
- Zerkeşî**, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, I-VI, Vezaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.