



**FAHRÜ'L-İSLÂM PEZDEVÎ'NİN USÛLÜNDE BEYÂN
ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

**Danışmanlar
Dr. Öğr. Üyesi. Yüksel MACİT**

**Hazırlayan
Kaya KARAKAYA**

Malatya-2020

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

**FAHRÜ'L-İSLÂM PEZDEVÎ'NİN USÛLÜNDE BEYÂN
ANLAYIŞI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi. Yüksel MACİT

HAZIRLAYAN

Kaya KARAKAYA

MALATYA-2020

ONUR SÖZÜ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin usûlünde beyân anlayışı başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem dipnotta hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.



ÖNSÖZ

İslâm âlimleri yüzyıllar boyunca Şâri Teâlâ'nın maksadını anlamak için çok gayretler sarf etmişlerdir. Bu gayretler neticesinde nassları anlama amaçları doğrultusunda farklı metotlar geliştirmişlerdir. İşte bu metotlardan biri de beyân teorisi. Beyân teorisinin usuldeki öneminin sebebi, onun hüküm koyucu değil konulan hükmü kesinleştirici olması sebebiyledir. Şöyle ki beyân konusunu inceleyen Hanefî usulcüler, onu lafız bahislerinden sonra incelemişlerdir. Çünkü hüküm lafız bahislerinde anlatılan konular ile de elde edilebilir. Ama elde edilen bu hüküm farklı gerekçelerle muhtemel anlamlara gelebilir. İşte beyân bu muhtemellik durumunu ortadan kaldırıp hükmün maksadını açık seçik belirler.

Bu çalışmayı yapmamızın amacı bir konuda hükme varılırken sadece lafızdan hareket etmenin doğurabileceği muhtemel hataların beyân ile önlenebileceğine dikkat çekmektir.

Çalışmamız bir giriş, üç bölümden ve bir sonuçtan teşekkül etmiştir. Giriş bölümünde çalışmamızın önemi, sınırı ve yöntemine değinilmiştir. Birinci bölüm de Fâhru'l-İslâm Pezdevî'nin hayatı ve eserlerinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde genel anlamda beyân kavramının usuldeki yerine değinilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise Fâhru'l-İslâm Pezdevî'nin beyân anlayışı incelenmiştir. Ayrıca üçüncü bölüm oluşturulurken Fâhru'l-İslâm Pezdevî'nin beyân konusunu işlerken riayet ettiği usule uyulup, beş başlıkta incelenmiştir.

Çalışmamı gerçekleştirirken her anlamda bana yardımcı olan, ibare çözümlerinde desteğini esirgemeyen ve her seferinde müşfik davranışları ve ısrarlı teşvikleriyle beni gayretlendiren danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Yüksel Macit'e en içten şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Yine çalışmamda bana yardımcı olan İslâm hukuku anabilim dalı öğretim üyeleri hocalarım, Sayın Prof. Dr. Mehmet Birsin'e ve Doç. Dr. Ali Duman'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca çalışmamı yaparken her anlamda bana destek olan, kendilerine ayırmam gereken zamandan feragatte bulunan başta eşime ve iki oğluma teşekkür ederim.

ÖZET

Hüküm, Kur'ân ve sünnette var olan lafızlardan elde edilir. Ancak her dilde olduğu gibi dinin bu iki ana kaynağında var olan lafızların da farklı anlamlara gelmesi muhtemeldir. Bu da farklı anlamların doğmasına sebep olmaktadır. İşte beyân farklı anlamlara gelmesi muhtemel olan lafızların asıl maksatlarını tespit eder. Bizde bu amaca matuf olmak üzere Hanefi mezhebinde önemli bir yeri olan Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin usûl eserinde genişçe yer verdiği beyân anlayışını inceledik.

Kısaca ifade etmek gerekirse; takrîr beyânı, kelimada mecaz ve tahsisin olmadığı beyânıdır. Tefsîr beyânı, mücmel, müşterek ve kinevi lafızları açıklayan beyânıdır. Tağyîr beyânı, sözün öncesinin gerektirdiğini ona bitişik olarak gelen bir başka söz ile değiştiğinin beyânıdır. Zaruret beyânı, söz ile olmayan bir beyandır. Tebdîl beyânı ise önceki hükmün geçerliliğinin bitip sonra gelen hükmün yürürlüğe girdiğinin beyânıdır. Çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan müteşekkildir.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, Beyân

ABSTRACT

The “verdict” is derived from the words in the Quran and sunnah. However, as in any language, the verbs that exist in these two main sources of religion are likely to have different meanings. This causes different meanings to arise. Here the statement determines the main purposes of the words that are likely to have different meanings. In order to achieve this goal, we have examined the understanding of expression that has a wide place in the Usul book of Fahrü'l-Islam Pezdevî, who has an important place in the Hanafi cult.

To put it briefly; Tahrîr Beyân is the one that there is no metaphor and allocation in the word. The Tafsîr banan is the beyan who explains the famous, common and kinical verbal statements. The Tağyîr banan is the one that has changed with another word adjacent to what the word requires before. Zaruret statement is a statement without words. Tebdîl's ban is the one that the validity of the previous judgment expired and the ensuing judgment came into force. Our work consists of an introduction, three chapters and a conclusion.

Keywords: Islamic law, Beyân

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1
I. Konunun önemi.....	1
II. Konunun Sınırı.....	2
III. Araştırmanın Yöntemi.....	2
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
FAHRÜ'L-İSLÂM PEZDEVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	3
1. Hayatı.....	4
2. Eserleri.....	4
2. 1. Furû Fıkıh Eserleri:.....	5
2. 2. Kelam Eserleri:.....	5
2. 3. Fıkıh Usûlü Eserleri:.....	5
2. 3. 1. Debûsî'nin Takvîmü'l-Edillesine yazdığı şerh:.....	5
2. 3. 2. Usûlü'l-Pezdevî:.....	5
2. 3. 2. 1. Usûlü'l-Pezdevî'nin Sonraki Döneme Etkisi:.....	6
2. 3. 2. 2. Usûlü'l-Pezdevî Üzerine Yapılan Şerh Çalışmaları.....	7
İKİNCİ BÖLÜM.....	8
BEYÂN KAVRAMIN USULDE YERİ.....	8
1. Sözlükte Beyân.....	9
2. İstilahta Beyân.....	9
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	15
FAHRUL İSLÂM PEZDEVÎ'NİN USÛLÜ'NDE BEYÂN.....	15
1. Sözlükte Beyân.....	16
BEYÂNIN ÇEŞİTLERİ.....	18

1. BEYÂN-I TAKRÎR (GÜÇLENDİRİCİ BEYÂN).....	18
1. Umum Lafızdan Tahsis İhtimalini Kaldıran Takrîr Beyânı	19
2. Hakiki Anlamdan Mecaz İhtimalini Kaldıran Takrîr Beyânı.....	19
2 . BEYÂN-I TEFSİR (AÇIKLAYICI BEYÂN)	22
2. 1. Tefsir Beyânının Gecikmesi	24
2. 2. Âmm Lafzın Tahsisi Konusunda Gerçekleşen İhtilaf	25
2. 1. 1. Karşıtların Tahsisin Te'hîrinin İmkânı Konusunda Getirdikleri Nassî Deliller Ve Onlara Verilen Cevaplar	28
3. BEYÂN-I TAĞYİR (DEĞİŞTİRİCİ BEYÂN).....	31
3. 1. Tağyir Beyânı İsmine Verilmesinin Gerekçesi.....	32
3. 2. Beyân-ı Tağyirde İstisna ve Şarta Talikin Farkı (Yapılan Açıklamayı Değiştirmede İkisi Arasındaki Fark).....	34
4. BEYÂN-I ZARURET (GAYR-İ LAFZİ DELÂLET İLE BEYÂN)	35
4.1. Mantûk Hükmünde Olan Beyân (Mantûkun Hükmünde Yer Alan Beyân-ı Zaruret)	35
4. 2. Konuşanın Halinin Delâletiyle Sabit Olan Beyân-ı Zaruret	36
4. 3. Aldanmayı Defi' Zaruretiyle Sabit Olan Beyân-ı Zaruret	37
4. 4. Kelamın Zaruretiyle Sabit Olan Beyân.....	37
5. BEYÂN-I TEBDÎL (NESİH)	39
5. 1. Neshin İmkânı (Neshin Caiz Olup Olmaması).....	41
5. 1. 1. Neshin İmkânını Nassî Deliller ile İnkâr Eden Yahudiler	42
5. 1. 2. Bu İddialara Verilen Nassî Cevaplar	42
5. 1. 3. Neshin İmkânını Aklî Deliller ile İnkâr Eden Yahudiler	43
5. 1. 4. Bu İddialara Verilen Aklî Cevaplar	43
5. 2. Neshin Mahalli.....	45
5. 2. 1. Vasıflardan Birincisi: Vücûda Ve Ademe Muhtemellik	45
5. 2. 2. Vasıflardan İkincisi: İntiha'nın Nesih İle Olması.....	46
5. 2. 2. 1. Sarahaten Ebedilik Kaydı	47
5. 2. 2. 2. Delâleten Ebedilik.....	48
5. 2. 2. 3. Hükümde Belirtilmiş Bir Vaktin Olması	48
5. 3. Neshin Şartı	50
5. 3. 1. Muttefekun Aleyh Olan Şartlar	50
5. 3. 2. Muhtelefun Fih Olan Şartlar	51
5. 3. 2. 1. Kalbi Temekkün İle Neshin İmkânının Nakli Delili	53

5. 3. 2. 1. 1. Mutezilenin Getirilen Nakli Delile İtirazları	53
5. 3. 2. 1. 2. Mutezilenin İtirazlarına Verilen Cevaplar	54
5. 3. 2. 1. 3. Hasımlara Verilen Akli Yanıtlar	55
5. 4. Neshin Beyân Diye İsimlendirilmesinin Gerekçesi	57
5. 5. Nâsihin Kısımları	57
5. 5. 1. Şeri' Deliller Arası Nesih	58
5. 5. 1. 1. Kıyasın Nâsih Olması.....	58
5. 5. 1. 1. 1. Kıyasın Nâsih Olabileceğini Savunanlar	58
5. 5. 1. 1. 2. Cumhur âlimlerinin kıyasın nâsih olamayacağına dair delilleri	59
5. 5. 1. 2. İcmâ' ile nesih	59
5. 5. 1. 2. 1. İcmâ'yı nâsih Olarak Kabul Edenler ve Delilleri	60
5. 5. 1. 2. 2. İcmâ'yı nâsih Olarak Kabul Etmeyenler ve Delilleri	61
5. 5. 1. 3. Kitap ve Sünnet ile Nesih.....	61
5. 5. 1. 3. 1. İmam-ı Şâfiî'nin Kitap ve Sünnetin Birbirini Neshetmeyeğine Dair Delilleri	62
5. 5. 1. 3. 1. 1. Nakli Deliller.....	62
5. 5. 1. 3. 1. 1. 1. Nâsih'in Üstün Olması Gerekir.....	62
5. 5. 1. 3. 1. 1. 2. Peygamberin Kur'ân'ı Değiştirme Yetkisi Yoktur	63
5. 5. 1. 3. 1. 1. 3. Kur'ân'a Arz Bu Tür Neshi Geçersiz Kılar.....	63
5. 5. 1. 3. 1. 2. Akli Delil	64
5. 5. 1. 3. 1. 2. 1. Bu Tür Nesih İthamı Gerektirir.....	64
5. 5. 1. 3. 2. Hanefilerin Kitap ve Sünnetin Birbirini Nesh Edebileceğine Dair Delilleri.....	65
5. 5. 1. 3. 2. 1. Nakli Deliller.....	65
5. 5. 1. 3. 2. 1. 1. Pezdevî'nin Hanefilerin Getirdiği Birinci Delile İtirazları.....	65
Farklı Bir Yorum:.....	67
5. 5. 1. 3. 2. 1. 2. Pezdevî'nin Hanefilerin Getirdiği İkinci Delile İtirazları.....	68
5. 5. 1. 3. 3. Sünnet'in Kur'ân'ı Neshine Örnekler	71
5. 5. 1. 3. 4. Kur'ân'ın Sünneti Neshine Örnek	72
5. 5. 1. 3. 2. 2. Akli Deliller.....	73
5. 5. 1. 3. 2. 2. 1. Nesih Beyândır.....	73
5. 5. 1. 3. 2. 2. 2. Nâsih'in Üstün Olması Gereklidir İddiasına Verilen Cevap	73
5. 5. 1. 3. 2. 2. 3. Bu Tür Nesih İthamı Gerektirir İddiasına Verilen Cevap.....	74

5. 5. 1. 3. 2. 2. 4. Peygamberin Kur'ân'ı Değiştirme Yetkisi Yoktur İddiasına Verilen Cevap	75
5. 5. 1. 3. 2. 2. 5. Kur'ân'a Arz Bu Tür Neshi Geçersiz Kılar İddiasına Verilen Cevap	75
5. 5. 1. 3. 2. 2. 6.Üstünlük İfadesinin Anlamı.....	76
5. 5. 2. Birbirini Nesh Etmesinde İhtilaf Olmayan Deliller	77
5. 5. 2. 1. Sünnet'in Sünnet'i Neshi	77
5. 5. 2. 2. Kitab'ın Kitab'ı Neshi.....	78
5. 5. 3. Nesih Taraftarları Arasında Meydana Gelen Diğer Bazı İhtilaflar.....	78
5. 5. 3. 1. Nâsihin daha ağır olup olmaması	78
5. 6. Neshin Çeşitler	80
5. 6. 1. Hem Okunuşu Hem de Hükmü Neshedilen.....	80
5. 6. 2. Hükmü Nesh Edilip Tilâveti Bâki Olan	81
5. 6. 3. Tilâveti Nesh Edilip Hükmü Bâki Olan	83
5. 6. 4. Hükümdeki Vasfın Neshi (Nass üzerine yapılan ziyade).....	84
5. 6. 4. 1. Nass Üzerine Ziyadeyi Tahsis Olarak Değerlendirenlerin Delilleri.....	85
5. 6. 4. 2. Nass Üzerine Ziyadeyi Nesih Olarak Değerlendirenlerin Delilleri.....	87
SONUÇ.....	92
KAYNAKÇA.....	93

KISALTMALAR

b. :İbn/bin (oğlu)

bk. :Bakınız

DİA. :Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

H. :Hicri

Hz. :Hazreti

Mad. :Maddesi

s.a.v :Sallallhü aleyhi ve sellem

trz. :Tarihsiz

vb. :Ve benzeri

GİRİŞ

I. Konunun önemi

Lafız bahsi bütün usûl-i fıkıh eserlerinde hükme ulaşma yollarının en açığı olduğu için geniş yer verilen bir konudur. Belki de bu önemi sebebiyle birçok eğitim kurumunda usûl dersleri lafız bahisleriyle başlar. Bu bahiste kendisinden bahsedilen kitap ve sünnetteki lafızlar vaz' itibariyle; hâs, âmm, müşterek, müevvel, istimal itibariyle; hakikat, sarîh, mecâz, kinâye, delalet ettiği manaya açıklık itibariyle; zâhir, nâs, müfesser, muhkem, delalet ettiği manaya kapalılık itibariyle; hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih, mefhûm itibariyle ise; ibâre, işâre, delâlet ve iktizâ kısımlarına ayrılır. Bu kısımlardan çok azı beyâna ihtiyaç duymaz. Mesela muhkem olan lafızlar beyân ve neshe müsait olan lafızlar değildir. Zira ifade ettikleri anlamlar yeterince açıktır. Muhkemin tam tersi olan müteşâbih lafızların da beyânı, çok kapalı olmaları sebebiyle mümkün değildir. Müteahhirin âlimlerinin müteşâbih lafızlara yükledikleri anlamlar beyân yoluyla değil belki te'vil yoluyla. Beyân ile te'vil arasındaki fark, birinin açık ve kesin olması diğerinin ise muhtemel dâhilinde olmasıdır.

Söz konusu iki lafzın dışında, Kur'ân ve sünnetten kendileriyle hüküm çıkarılan lafızların tamamının beyâna muhtemel olmaları konunun ne denli önemli olduğunu anlatmada yeterlidir. Çünkü aslında bu iki kaynakta var olan hükümler, söz konusu lafızların farklı değerlendirilebilme ihtimalleri sebebiyle farklı anlaşılmaya muhtemeldir. Şöyle ki hakikat olarak kullanılan bir lafzın luğavi, şer'i, örfi, ıstılahi hakiki türlerinden hangisinde kullanıldığı yapılacak beyân sayesinde anlaşılır. Bir misal vermek gerekirse 'salât' lafzının luğattaki hakiki anlamı dua dır. Eğer Hz Peygamberin "Namazı benden gördüğünüz gibi kılın" beyânı olmasaydı Kur'ân da var olan ve kendisiyle namaz kastedilen 'salat' lafızlarının lugavi anlamlarının kastı mümkün olur ve bu lafzın kastı dua olabilir denilirdi. Ancak Peygamberin beyânından sonra 'salat' lafzının şer'i hakikatte kullanıldığı ve kendisiyle namaz kastedildiği kesinlik kazanmış oldu.

Bütün bu anlatılanlardan şöyle bir sonuçta çıkarılmamalıdır: Kur'ân ve sünnette var olan bütün hükümler ancak beyân sayesinde tespit edilebilir. Çünkü beyân var olan bir hükmün açıklanmasıdır. Yeni bir hükmün ihdası demek değildir. Başka bir deyişle

hüküm, yukarıda bahsedilen lafızlar sayesinde elde edilir. Beyân ise lafızlarla elde edilen bu hükmü muhtemel manalarından uzaklaştırıp kesinlik kazandırır. Son tahlilde beyân lafızlarla elde edilen hükmün sağlaması konumundadır.

II. Konunun Sınırı

Çalışmamızı Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin takip etmiş olduğu sistem üzerine yapmaya gayret ettik. Bu sebeple beyân konusu, Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin de yapmış olduğu gibi beş başlık altında incelenmiştir. Bunlar: Beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsir, beyân-ı tağyir, beyân-ı zaruret, beyân-ı tebdildir.

Çalışmamı yaparken sadece Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin takip etmiş olduğu sistemi değil, metin çevirilerinde de ibarenin aslına bağlı kalmaya gayret ettim. Ancak ibarenin zorluğu sebebiyle sık sık onun en hacimli şerhi olun *Keşfü'l-Esrâr* isimli eserden de yararlandım.

Çalışmada geçen Arapça eserlerin tamamında 'ŞAMİLE' adlı bilgisayar programdan yararlandım. Programda bazen kitapların basım yer ve tarihleri yer almadığı için bunları dip notta belirlemedim.

III. Araştırmanın Yöntemi

Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin *Usûlü'l-Pezdevî* adlı fıkıh usûlü eserinde yer alan beyân anlayışını incelediğimiz bu çalışmada konuyla ilgili olarak daha önce söylenmeyi söyleyebilmek iddiasında değiliz. Fakat bazı yerlerde düşüncelerimizi belirtmek suretiyle konunun anlaşılmasına katkı sağlandığını ummaktayız. Çalışmamız musannifin beyân anlayışını tespit ettiği ve parçadan bütüne ulaşmayı esas aldığı için bir tespit ve tüme varım metodu çalışmasıdır. Ancak musannifin değinmediği beyân çeşitlerinin hükümleri, her bir beyân konusunun sonuna eklenmiştir. Yine beyân çeşitlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için konular müşahhas örneklerle somut hale getirilmiştir. Ayrıca aynı amaçla bazı müfessirlerin görüşlerine de başvurulmuştur.



BİRİNCİ BÖLÖM

FAHRÜ'L-İSLÂM PEZDEVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. Hayatı

Tam adı Ebu'l Hâsen Ebu'l Usr Fahrü'l-İslâm Pezdevî'l İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö.482/1089)dir.¹ Ali b. Muhammed 400/1010 yılları civarında Nesef'e 30 km. uzaklıkta olan Pezde de dünyaya gelmiştir. İlim adamlarıyla meşhur olmuş bir aileye mensuptur. Hanefî fıkıh literatüründe Fahrü'l-İslâm Pezdevî olarak tanınan Pezdevî'nin lakabı "Ebu'l-Usr" dur. Ona bu lakabın verilme sebebi eserlerinin zor anlaşılıyor olmasıdır. Babasından ve Matürîdî'nin öğrencisi olan dedesinden hadis rivayet etmiştir. Buda onun ilk eğitimini baba ocağında aldığını gösterir. Ancak Hanefî fıkıh geleneğini hocası Şemsu'l-eimme el-Halvânî'den (ö.452/1060) öğrenmiştir. Halvânî, Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin kardeşi olan Ebu'l-Yusr'a (ö. 493/1100) ve Şemsu'l-eimme Serahsî'ye (ö. 483/1090) de ders vermiştir. Buhara ve Semerkant'ta ilmî faaliyetlerini sürdüren Pezdevî, pek çok talebe yetiştirmiş, aynı zamanda Buhara kadılığı da yapmıştır. Onun büyük bir âlim olduğu yetiştirdiği talebelerden de anlaşılabilir. Zira fıkıh ve kelim âlimi Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), Ebu'l-Meâli Ziyâd b. İlyâs (?) ve Bilâd-ı Rûm (Anadolu) kadısı diye meşhur olan Ebu Saîd Abdulmecîd b İsmâîl el-Kaysî el-Herevî onun yetiştirdiği âlimlerden bazılarıdır. Nesefî'nin bildirdiğine göre Pezdevî, 5 Receb 482 (13 Eylül 1089) tarihinde Semerkant'ın güneyinde yer alan kîş (Şehrisebz) şehrinde vefat etmiş ancak naşı Semerkant'a getirilerek Çâkardîze şehitliğine defnedilmiştir.²

Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Hanefî âlimlerince yapılan yedili müçtehid-mukallid tabakası sıralamasında üçüncü tabakaya, meselede müçtehit grubuna dâhil edilmiştir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî kaynaklarda sâhibu't-tarîka fi'l-mezheb (kendine hâs bir yöntem ve yaklaşım sahibi) olarak nitelendirilir. Eserlerinde son derece sistematik bir yol izleyen Pezdevî'nin özellikle fıkıh usûlüne dair eseri (Usûlü'l-Pezdevî) hem başvuru kaynağı hem ders kitabı olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca o mezhebin temel metinlerini ezberinden aktarabilme konusunda misal teşkil eden bir âlimdir.

2. Eserleri

¹Kureşî, *el-Cevâhîrü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*,(2.baskı), Daru'l Hicre, Beyrut 1993, s. 335
Ahmet, Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri* (2.baskı) Türkiye Diyanet Yayınları, Ankara 2006, s. 38; Bedir, Murtaza.
" Fahrü'l-İslâm Pezdevî mad". DİA, 2007, XXXVIII, s. 264-266.

² Bedir, Murtaza. " Fahrü'l-İslâm Pezdevî mad". DİA, 2007, XXXVIII, s. 264-266.

Pezdevî'nin, İslâm Ana Bilim Dallarının hemen her birerine ait eserleri vardır. Fürû fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, tefsir, hadis ve edeb alanlarında kaleme aldığı eserler vardır. Ancak bu eserlerin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Sahîh-i Buhârî üzerine yazdığı kısa şerh, fûrû fıkha dair el-Câmi'u'l-Kebîr Şerhi, Sîretü'l-Mezheb fî Şifati'l Edeb ve çok hacimli bir tefsir olan (30cilt) Keşfü'l-Estâr günümüze ulaşmayan eserlerinden birkaçıdır.³

2. 1. Furû Fıkıh Eserleri:

1. Şerhu'l Câmi's-Sagîr: Muhammed b. Hâsan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) eseri ile ilgili bir şerh çalışmasıdır.

2.Şerhu Ziyâdâti'z-Ziyâdât

3.Kitâbü'l-Mebsût lî'l-Fetâvâ: Kaynaklarda on bir cilt olduğu belirtilen eserin sadece "Nikâh" bölümünün başından "Ümmühâtü'l-Evlâd" kısmının sonuna kadar olan bölümü mevcuttur. Tek cilt olan bu yazmanın bir nüshâsı Beyazıt Devlet Kütüphanesinde mevcuttur.⁴

2. 2. Kelam Eserleri:

1. el-Muyesser fî'l kelam

2. Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber: Bir nüshâsı Manisa İl Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. (nr. 963)

2. 3. Fıkıh Usûlü Eserleri:

2. 3. 1. Debûsî'nin Takvîmü'l-Edillesine yazdığı şerh:

Literatürde bu esere çok atıf yapılmasına rağmen eser günümüze ulaşmamıştır.

2. 3. 2. Usûlü'l-Pezdevî:

³ İbn Kutluboğa, Tacu't-Teracim, Daru-l Kalem Yayın Evi, Beyrut 1992, s.205-206; Bedir, 2007, s. 264-266.

⁴ Bedir, 2007, s. 264-266.

Diyanet İslâm Ansiklopedisinde kaydedildiğine göre bu eserin“Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl” adıyla anılması sonradan yapılan bir yakıştırma. Pezdevî'nin bu eseri birçok defa basılmıştır. Fukaha metoduna göre yazılan Fıkıh Usûlü eserlerinin en etkili olanıdır. Çünkü sistematik yönden en tutarlı eser *Usûlü'l-Pezdevîdir*. Diyanet İslâm Ansiklopedisinde bu konuda şunlar yazmaktadır:

Cessas, Debusî, Pezdevî ve Serahsî'nin kitapları arasındaki benzerlikler sadece muhteva ile sınırlı kalmayıp sistematik olarak da birbirine yakındır. Hepsinde kitap-haber (sünnet)-icmâ'-kıyas şeklinde dört ana bölüm mevcuttur. Ancak usul ilminin bütün tartışma konularının adeta bir ağacın dallarının köklerine bağlanması gibi başlıklar, alt başlıklar ve bunların alt başlıkları şeklinde birbirine bağlanması bilinci en güçlü ve tutarlı biçimde Pezdevî'nin çalışmasında karşımıza çıkar. Pezdevî eserinin sistematikliğini ilginç bir biçimde dört sayısı etrafında örer: Ana başlıkların yanında hemen bütün alt başlıklar ve onların alt başlıkları dörder tanedir. Nitekim kitabın altında nazım-mana dörder başlıkta toplanmış, bu alt başlıkların altındaki konular da dördü ikilisinden doğan dil bölümleri tasnif içinde ele alınmıştır. Kapsam açısından lafızlar dörder tanedir; açıklık veya kapalılık bakımından lafızlar dörder dörder bölümlenmiştir; kullanım bakımından lafızlar dörde ayrılır ve nihayet lafızdan istidlal yolları dörder tanedir. Yine sünnetin alt başlıkları, icmâ'ın alt başlıkları ve kıyasın alt başlıkları dördü tasnife tabi kılınmıştır. Pezdevî'nin eserindeki bu özellik Debusî'nin etkisinden kaynaklanır.⁵

2. 3. 2. 1. Usûlü'l-Pezdevî'nin Sonraki Döneme Etkisi:

Yukarıda bahsedilen sistematikten olsa gerek Usûlü-Pezdevî kendisinden sonraki döneme tam anlamıyla damgasını vurmuştur. Nitekim dia da konuyla alakalı olarak şunlar kaydedilmiştir:

Usûlü'l-Fahrü'l-İslâm Pezdevî, fukaha metoduyla yazılan Fıkıh Usûlü edebiyatının nihai ve olgun düzeyini temsil eden bir klasiktir. Pezdevî'den sonra Fıkıh Usûlü alanında üretilen eserler ve özellikle ders kitapları onun eseri model alınarak yazılmıştır. Bu muhtasar ders kitaplarının en önemlileri, mesela Ahsîkesî'nin *el-Müntehab'ı*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menâri'l-Envâr'ı* ve Sadrüşşerîa'nın *Tenkîlhu'l-Usul'ü* hep Usûlü'l-Pezdevîden yararlanılarak hazırlanmıştır. Mütekellimîn ve fukaha yöntemiyle kaleme alınan eserleri kaynaştırmaya çalışan karma yöntemle göre yazılmış eserlerde Muzafferüddin İbnü's-Saatî'nin Bedi'u 'n-Nizam'ı, Sadrüşşerîa'nın

⁵Bedir, 2007, s. 264-266

Tenkîhu'l-Usûl'ü ve İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr'inde* olduğu gibi fukaha metodu için genellikle Pezdevî'nin Usûl'ü esas alınmıştır.⁶

2. 3. 2. 2. Usûlü'l-Pezdevî Üzerine Yapılan Şerh Çalışmaları

Pezdevî'nin bu eseri üzerine çok sayıda şerh çalışması yapılmıştır. Tespit edilebildiği kadar yapılan çalışmalar şunlardır:

1. Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Siğnakî (ö. 714/ 1314), *el-Kâfi fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 704 yılında tamamlanan eser beş cilt halinde basılmıştır

2. Ebu'l Müntahâ Ahmed b. Mehmed Manisavî (?), *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*

3. Kıvâmüddin el-Kâkî(ö. 749/1348), *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*

4. Emîr Kâtib el İtkânî(ö. 758/1357), *eş-Şamil fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*

5. Ekmeleddin el-Bâbertî(ö. 786 / 1384), *et-Tahrîr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*

6. Vecîhüddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincanî (?), *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*

7. Alâeddin Ali b. Muhammed Musannifek (ö. 875/1470), *et-Tahrîr fî şerhi'l Usûl*

8. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*

9. Abdülazîz Buhârî (730-1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahrü'l-İslâm Pezdevî*. Eserin en güzel ve en büyük şerhi olup bir usul-ü fıkıh külliyyatı niteliğindedir.

⁶Bedir, 2007, s. 264-266



İKİNCİ BÖLÜM
BEYÂN KAVRAMIN USULDE YERİ

1. Sözlükte Beyân

İçlerinde İmam-ı Şâfiî'nin (ö. 204/ 820) de bulunduğu bazı âlimler her ne kadar beyânın kelime anlamını vermeseler de onun kısımlarına geçmeden önce tarifini yapmışlardır.⁷

Usulcülerden bir kısmı da beyânın kelime anlamının zaten bilindiğini düşünerek onun kelime anlamını açıklamaya gerek duymamışlardır. Mesela Hanefî usûl âlimlerinden Ebû Ali eş-Şâsî (ö.344/955) *el-Usûl* adlı kitabında beyânın kelime anlamını vermeden onun kısımlarını anlatmaya geçmiş ve genel kabul gören beş beyân türünün yanında Beyân-ı hâl ve Beyân-ı atıf diye iki kısım daha eklemiştir.⁸

Usulcülerden bir kısmı da beyânın kelime anlamını kendi görüşlerini destekleyecek şekilde başka bir kelimeyle açıklamışlardır. Mesela ilk dönem Hanefî Usulcülerinden El-Cessas (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı usûl eserin de beyânın kelime anlamını açıklamak için “الْفَصْلُ وَالْقَطْعُ koparmak ve ayırmak”⁹ kelimelerini kullanır. Bu kelimelerle o, beyânın bir mananın benzerlerinden kesin olarak ayrılması anlamına geldiğini kasteder. Daha sonra o, beyânı açıklamak için verdiği kelimelerin anlaşılmasına dair hadisten, bazı fikhî terimlerden ve birtakım sözlerden delil getirir.¹⁰ Hanefî usulcüler arasında önemli bir yeri olan Serahsî (ö. 483/1090) de beyânın kelime anlamı için Hanefîlerin kendi aralarında ihtilaf ettiklerini ve onun اِظْهَارٌ ve طُهُورٌ anlamlarından hangisine geldiği konusunda anlaşamadıklarını söyledikten sonra izhâr anlamına gelmesinin daha doğru olduğunu söyler.¹¹

Diyanet İslâm Ansiklopedisinde de beyânın kelime anlamının “açık seçik olmak” ve “açıklamak” anlamlarına geldiği yazmaktadır.¹²

2. Istılahta Beyân

Beyân kavramını ilk tanımlayanlardan biri İmam-ı Şâfiî (ö. 204/ 82) dir.

⁷ Şafiî, *er-Risâle* (1. baskı), Mektebetül Halabiyye, Mısır 1940, s. 21

⁸ Ebû Ali eş- Şasi, *el-Usûl*, Dârul Kütübül Arabiyye, Beyrut, Şamile, s. 245

⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, C. II. (2. baskı), Kuveyt Vakıflar Bakanlığı Yayınları, Kuveyt 1994, s.7

¹⁰Cessas, A. g. e, s. 7

¹¹Serahsi, *Usûl-u Serahsi*, C. II. (3. baskı), Daru'l Marife, Beyrut, s. 26

¹² Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân Mad." DİA, 1992, VI, s. 23-25; Sarı, Mevlüt. *el-Mevârit* (2. Baskı), İpek Yayıncılık, İstanbul 1982, s. 145

O beyânı “جامع لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع عاليان اسم” “Asılları bakımından aynı, ferleri farklı olan manaları içine alan bir isimdir.”¹³ diye açıklamaktadır.

Mütakellim metoduna göre eser yazan usulcülerin çoğuna göre beyân açıklama vasıtasıdır. Mesela Maliki âlim Bâkillânî (ö. 403/1012) ‘Beyânın Mahiyeti’ başlığı altında konuyu incelemiş ve şöyle tarif etmiştir: أما البيان فحقيقته أنه الدليل التوصل بصحيح النظر “Beyânın hakikatine gelince, o dikkatli bir bakış/doğru düşünme ile ne üzerine delil getiriliyorsa o konudaki bilginin gerçekliğine ulaştıran delildir.”¹⁴ Bâkillânî de beyânın zuhûr anlamında olduğunu söyler ve bu görüşünü desteklemek için vermiş olduğu örneklerden biri şudur: “وبان الهلال والفجر وإذا ظهرا” “Açığa çıktıklarında ve kapalı tarafları kalmadığında hilal ve tan yeri kendiliğinden belirdi, kendiliğinden açığa çıktı denir.” O bu misalle buradaki بان fiilinin zuhûr anlamına geldiğini söylemek istemektedir. İmamı Cüveynî (478 h./1046) de beyân konusunu ‘Beyânın Mahiyeti ve Yönleri’, ‘Beyânın Mertebeleri’ ve ‘Beyânın Gecikmesi’ başlıkları altında incelemiş, birçok beyân tarifi verdikten sonra Bâkillânînin tanımının doğru olduğunu söylemiştir. Daha sonra katılmadığı tanımlara katılmama gerekçelerini tek tek sıralamıştır.¹⁵ Bundan sonra da Cüveynî, kelamı, beyâna ihtiyaç duyan, ihtiyaç duymayan ve bir kısmı ihtiyaç duyup bir kısmı da duymayan şeklinde üçlü tasnife tabi tutmuş ve incelemiştir.

Ebul-Hüseyn el-Basrî el-Mutezîlî (ö. 436/1044) de el-Mu'temed isimli usul kitabında konuyu 'mücmel ve mübeyyen' başlığı altında incelemiştir. Basrî, beyânın âmm ve hass şeklinde iki türü olabileceğini belirtip âmm beyanı tercih eder. Ona göre âmm beyân "delâlet etme" yani "yol gösterme, klavuzluk etmek"tir. Örneğin: “بين لي” Falanca bana şu şekilde, güzel ve açık bir beyân ile açıkladı, yol gösterdi.” Cümlesinde yol gösterenin klavuzluğu beyan olarak adlandırılmıştır.

¹³Safîî, *er-Risâle*, s. 21

¹⁴Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Tertîbî Turûki'l-İctihâd*, C. III. (2. Baskı), Risale Vakfı Yayınları, s. 370

¹⁵Cüveynî, *el-Burhân*, C. I. (1.Baskı), Dâru'l kütübü'l İlmiyye, Beyrut 1997, s. 39 vd.

Fukahanın kabul ettiğini söylediği has beyan ise “ وَهُوَ كَلَامٌ أَوْ فِعْلٌ دَالٌ عَلَى الْمُرَادِ بِخَطَابٍ ” “Kendi başına müstakil olarak maksada delalet etmeyen bir hitap ile murada delalet eden söz ve fiildir/ Delaletinde müstakil olmayan bir hitap ile maksadı gösteren kelam veya fiildir.” Umum beyanı da bunun içerisine girer.¹⁶

Bir başka mütekellimin metoduyla usul yazan âlim olan Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî (ö. 505 /1111) beyân konusunu mücmel konusunun sonuna iliştirerek incelemiş ve bu konu için âlimlerin ayrı bir başlık atmasının doğru olmadığını söylemiştir. O beyânı incelemeye şu sözleri ile başlar;“اعْلَمْ أَنَّ الْبَيَانَ عِبَارَةٌ عَنْ أَمْرٍ يَتَعَلَّقُ” “Beyânın tarif etme ve bildirmeye ilişkin bir durumdan ibaret olduğunu bil. Bildirme ise ancak bir delil ile olur. Delil ise ilmi(bilmeyi) meydana getirir.” Daha sonra ise birkaç tanım verir ve bunların beyânı anlatmada eksik olduğunu söyler. Sonra da o en doğru tarifin Kâdî'nın (Bâkillânî) yapmış olduğu tarif olduğunu söyler.¹⁷

Mütekellim metodu eser yazan âlimlerin beyân için yapmış oldukları tariflere bakıldığında onların beyânı, açıklama vasıtası olarak açıkladıkları görülecektir.

Yukarıda sayılan ve mütekellim metodu yazılan eserler içerisinde önemli bir yere sahip olan bu eserlerin, aynı usul ile yazılan diğer eserlerin de beyân konularını tazannüm ettiği söylenebilir.

Fukaha usulü eser yazan âlimler ise beyânı, açıklama işi olarak değerlendirirler. Onlara göre beyân açıklama yapmaktır. Mesela bu metot ile eser yazanların önde gelen isimlerinden ve ilk dönem Hanefî fakihlerinden biri olan Ebû Bekir Ahmet b. Ali el-Cessâs er-Râzî (ö. 370/980) “*el-Fusûl fi'l-Usûl*” adlı eserinde beyânı :“الْبَيَانُ إِظْهَارُ الْمَعْنَى بِإِضَاحَةٍ لِلْمَخَاطَبِ مُفَصَّلًا مِمَّا يَلْتَمِسُ بِهِ وَيَشْتَبِهُ مِنْ أَجْلِهِ” “ Manayı, karıştığı ve benzeştiği şeylerden ayırışmış olarak muhataba açıklamak ve ızhar etmektir.” şeklinde tanımlar.¹⁸ Daha sonra tarifin anlaşılması için aynı manaya gelen bir kaç kelime zikreder.¹⁹ Yine aynı maksat ile Hz Peygamber'in şu hadisini de zikreder:“مَا بَانَ مِنَ الْبَيْمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ”

¹⁶Ebul-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, C. I. (1. Baskı), Daru'l Mektebetü'l İlmîyye, Beyrut 1983, s.292-293

¹⁷ Gazâlî, *Mustasfa*, C. I. (1. Baskı), Daru'l Mektebetü'l İlmîyye, Beyrut 1993, s. 191 v.d. ; Apaydın, Yunus, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (1. Baskı), İz Yayıncılık, Kayseri 1994, s. 15

¹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, s. 6-7

¹⁹ Bunlar beyânın sözlük anlamında verildiği için burada tekrar etmedim.

“ Hayvan canlıyken ondan koparılan (بَانٌ) şey meyledir.” Cessâs bu hadisle beyânın, mananın benzerlerinden kesin olarak koparılması/ ayrılması anlamına geldiğini söylemek istemektedir. Daha sonra hem beyânın kısımlarını inceler hem de İmam-ı Şâfiî'yi bu konuyla alakalı olarak eleştirir.

Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1038) “*Takvîmu'l-Edille ve Te'sîsu'n-Nazâr*” isimli kitabında beyânın tanımını vermemiş, birkaç kelime ile açıklamaya çalıştıktan sonra kısımlarını dörde ayırmış ve ilk ikisinin yani takrîr beyânı ve tefsir beyânının mahza beyân olduğunu söylemiştir.²⁰ Görebildiğimiz kadarıyla Hanefiler içerisinde bu ayrımı yapan ilk kişidir.²¹

Yukarıda da değinildiği gibi Serahsî, kitabında Hanefilerin beyânın tarifi hakkında ihtilaf ettiklerini, onlardan çoğunun beyânı “ هُوَ إِظْهَارُ الْمَعْنَى وَإِبْضَاحُهُ لِلْمَخَاطَبِ “ Beyân, manada kapalı kalan yerden ayrı geldiği halde muhatap için manayı ortaya koyan ve açıklayandır.” şeklinde, diğer bazısının ise beyânı; “ هُوَ ظُهُورٌ “Maksadın muhatap için (kendiliğinden) ortaya çıkması ve hitap anında muhatap için hâsıl olan şeyin bilgisidir.” şeklinde tarif ettiklerini, bu görüşün aynı zamanda Şâfiîlerin de görüşü olduğunu söylemiştir.²² Serahsî daha sonra Hanefilerden kimi âlimlerin yapmış oldukları şu tarifi “ الْبَيَانُ هُوَ “الإِخْرَاجُ عَنِ حُدُودِ الْإِشْكَالِ إِلَى التَّجْلِيِ “ Beyân, kapalılık/anlaşılmazlık alanından açıklığa çıkarmaktır.”eleştirmiştir. Ona göre bu tarif beyân kelimesinin kendisinden daha kapalıdır. Tarif ise bir şeydeki kapalılığı kaldırmak için yapılır onu daha fazla kapalı hale getirmek için değil. Eleştirisine devam eden Serahsî, yapılan bu tarifi doğru olduğu varsayılsa bile sadece mücmel lafız için geçerli olabileceğini, beyânın ise hem mücmelde hem de onun dışındakilerde geçerli olduğunu söyler.²³

Hanefî usulcülerinin yapmış oldukları tariflere baktığımızda onların beyânı, açıklama işi olarak değerlendirdikleri görülecektir. Çünkü onlara göre beyân,

²⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille ve Te'sîsu'n-Nazâr*, C. I. (1. Baskı), Daru'l Mektebetü'l İlmîyye, Beyrut 2001, s. 221-222

²¹ Debûsî, Fukaha metodunun önem isimlerinden olduğu için, o her ne kadar beyânın tarifini yapmamış olsa da ona değinmeden geçmek istemedim.

²² Serahsî, *Usûlü Serahsi*, C. II. (2. Baskı), Daru'l Marife, Beyrut, s.26 v.d.

²³ Serahsî, a. g. e, s. 27

kendiliğinden ortaya çıkan bir şey değildir. Belki konuşanın maksadını muhataba açıklamasıdır. Bu açıklama işi sözlü olabileceği gibi söz dışı yollarla da olabilir.

Yukarıda geçen her iki yazım yöntemini birleştiren memzuc metotla yazılan usul eserlerinde beyan konusu incelenmeye devam etmiştir. Mesela Ahmed b.Ali es-Sââtî (ö. 694 /1294) *Bedû'n-Nizâm el-Câmi beyne Usûli-l-Bezdevî ve l-İhkâm* adlı eserinde beyân konusunu incelemiş ve ona bir tarif yapmadan sadece الإظهار anlamında olduğunu söyleyerek bu konuda Hanefî usulcülerinin genel yaklaşımını benimsemiştir. Daha sonra da beyânın beş tür oluşunu sözlü ve sözsüz beyanın bulunmasıyla ilişkilendirmiştir.²⁴

Adından da anlaşılacağı gibi eser, Pezdevî'nin usûlü ile Âmidî'nin usûlünü bir araya getirilerek oluşturulmuştur. Ayrıca bu eser إلى علم الوصول نهاية الوصول adıyla da bilinir.

Bir başka memzuc eser sahibi olan Molla Fenârî (ö.834/14319) *Fusûlü'l-Bedâyi* isimli eserinde beyân konusunu 'ikinci bab birinci mebhas' başlığı altında incelemiş ve yukarıda geçen sözlük anlamlarına değindikten sonra, doğru olanın beyânın izhâr anlamına geldiğini söylemiştir. O beyanı şöyle tarif etmiştir: " البيان بيان علم به السامع فاقرا " " ولم يعلم قاصرا إذ لو كان علما لم يكن النبي مبينا للكل (muhatap)bilgisinde herhangi bir eksiklik kalmaksızın kendisiyle öğrendiği bir açıklama yapmaktır. Çünkü beyân (bazı usulcülerin yorumladığı gibi) bilmek olsaydı, o zaman Peygamber herkes için mübeyyin (açıklayıcı) olmazdı."²⁵

Görüldüğü gibi yaptığı beyân tarifinde izhâr anlamını tercih eden Molla Fenârî, bu anlamın Peygamberin mübeyyin vasfıyla da alakalı olduğuna vurgu yapmıştır. Eğer beyân zuhur anlamında olursa o zaman ilahi buyrukları okuyan kimselerin, o buyruklardan anladığı şekilde amel etmesi gerekir ki bu durum önü alınamaz sonuçları doğurabilir. Birde beyânı zuhur anlamında değerlendirmek, her ne kadar onu bu şekilde değerlendiren usulcülerin böyle bir amaç ve kastı olmasa da, bugün ortaya çıkmış ve dinin anlaşılması için Peygamberi saf dışı bırakmak isteyen bazı çevrelerin değirmenine sutaşıma anlamına gelir. Çünkü bu malum kişiler de aynı gerekçeyle hareket edip dinin

²⁴Ali es-Sââtî, *Bedû'n-Nizâm el-Câmi beyne Usûli-l-Bezdevî ve l-İhkâm*, C.II. (?), Câmiatü Ümmü'l-Kura, Mekke 1985, s. 497-498

²⁵ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, C.II. (1. Baskı), Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 2006, s. 109

anlaşılabilmesi ve yaşanabilmesi için Kur'ân'ın yeterli olduğunu söylemektedirler. O zaman beyânın iki anlamdan hangisine geldiği tartışmasını, bu tartışmanın çıktığı asırlarda olduğu gibi kabullenmek yerine, onun izhâr anlamına geldiğini savunmak art niyetli insanlara verilebilecek en güzel ve ilmi cevap olacaktır.

Diyânet İslâm Ansiklopedisinde de beyânın tanımı şöyle yapılmaktadır: “Manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır.”²⁶

Beyânın müttekellim, fukaha ve karma yöntemde nasıl anlaşıldığına değindikten sonra şimdi de sıra kendisi de fukaha metodu âlimi olan, seminer ödevimin konusu Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin beyân anlayışına geldi.

²⁶ Dönmez,. "*Beyân Mad.*", s. 23

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAHRUL İSLÂM PEZDEVÎ'NİN USÛLÜ'NDE BEYÂN

Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî isimli fıkıh usûlü kitabının beyân bölümünü beş bölümde incelemiştir. Bunlar: Beyânu't-Takrîr, Beyânu't-Tefsîr, Beyânu't-Tağyîr, Beyânüt-Tebdîl (Nesih) ve Beyânu'z-Zarûre.

Kitabının beyân bölümüne böyle genel bir çerçeve çizen Fahrü'l-İslâm Pezdevî, beyânın kısımlarına geçmeden önce onun sözlük anlamını incelemiştir.

1. Sözlükte Beyân

“Beyân Arap dilinde izhâr/ortaya çıkarmaktan ibarettir.”²⁷ diye konuya giriş yapan Fahrü'l-İslâm Pezdevî, onun bazı kere de zuhûr/ ortaya çıkmak anlamına geldiğini kaydeder. Daha sonra Kur'ân-ı Kerimden Rahman /4. (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ), Âli İmran/ 138. (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ) ve Kıyâme/19. (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) ayetlerinde geçen beyân lafzının izhâr/ortaya çıkarmak ve fasıl/ayırmak anlamına geldiğini söyler.

Yukarıdaki ayeti kerimeleri beyânı, zuhûr olarak değerlendirenlere göre anlamlandıracak olursak sırasıyla “Ona açık olanı (Kur'ân'ı) öğretti”, “Bu (Kur'ân)insanlar için açıktır”, “Sonra onun anlaşılır olması bize aittir.” Ancak izhâr olarak değerlendirenlere göre anlamlandırsak, “Ona (güzel bir şekilde) açıklamayı öğretti.”, “Bu insanlar için (güzel bir) açıklamadır.”, “Sonra onun açıklanması bize aittir.” şeklinde olur. İzhar şeklinde değerlendirenlerin anlamlandırmasında beyân kelimesini tefil babından geldiği farz edilerek yapılmıştır. Bilindiği gibi bu babın yapısal özelliği teksir içindir.

Beyân kelimesini sarf yönünden bir tahlile tabi tutacak olursak, bu kelime biri sülâsi mücerret diğeri sülâsi mezt olmak üzere iki kalıptan gelir. Birinci yani sülâsideki kalıbı ‘Bâne, yebînü, beyânen’ şeklinde gelir ki buda ‘ortaya çıkmak, görünmek, tezahür etmek’ anlamlarına gelir. Sonuç olarak sülâsi kalıptan gelen beyân lâzimi anlamda olur. Bu takdirde yapılan fiilin ikinci kimseye etkisi yoktur. Beyânı zuhûr olarak değerlendirenlerin onu bu kalıp ile kullanmaları gerekir. Beyânın ikici yani sülâsi mezt kalıbı ise tefî'l bâbının mastarıdır. Beyân bu kalıpta ‘Beyyene, yübeyyinü,

²⁷ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, Aktaran, Abdulazîz Buhârî, *Keşfu'l Esrâr*, C. III. (2. Baskı), Daru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 2009, s. 159 Not: Usulü'l-Pezdevî sayfaları şerhi olan Keşfu'l Esrâr'ın sayfalarıdır.

tebyînen ve beyânen'²⁸ şeklinde gelir ki bu da 'Açıklama, izah, meydana çıkarma, açığa çıkarma' gibi anlamlara gelir. Beyânı izhâr anlamında değerlendirenler onun sülâsi mezit kalıbından geldiğini dikkate almış olmaları gerekir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî beyân kelimesinin iki kalıbının olduğunu şu sözleri ile belirtir: "Beyân bazı kere mücaviz (müteaddi) bazı kere de gayri mücaviz (gayri müteaddi) olarak kullanılır. Ancak bizim burada (usûlü'l fikh) kastımız onun izhâr anlamında olmasıdır. Zuhûr anlamında değil."²⁹

Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin usulüne en hacimli şerhi yapan Abdülaziz Buhârî (ö.730/1330) *Keşfü'l Esrâr* adlı eserinde önce beyânı zuhûr şeklinde değerlendirenlerin görüşlerini vermiş ancak kendisi de Fahrü'l-İslâm Pezdevî gibi düşündüğünü söylemiştir. O beyânı zuhûr olarak değerlendirenlerin kendilerinden (Hanefi) bazı usulcüler ile Şâfiî usulcülerin ekserisi olduğunu belirtir. Abdülaziz Buhârî, bu gruptaki âlimlerin beyânı 'maksadın muhatap için açığa çıkması ve hitap anında yani muhatapın sözü duyduğu ilk anda o sözden anladığı bilgi' olarak yorumladıklarını ve bu görüşlerini desteklemek için "بَانَ هَذَا الْمَعْنَى لِي بَيِّنًا" "Bu mana benim için zuhûr eti/açık oldu" misalini verdiklerini söyler. Daha sonra da Abdülaziz Buhârî yukarıdaki görüş sahiplerine katılmadığını çünkü beyân lafzının genel kullanımının izhâr olduğunu söyler. Bu iddiasını desteklemek için birincisi iki sözden, 1) "إِذَا قِيلَ فُلَانٌ ذُو بَيِّنٍ يُرَادُ" (1) "Falanca kimse beyân sahibidir denildiğinde, bu sözden izhâr anlaşılır" yani o kimsenin maksadını güzelce ifade edebildiği anlaşılır, 2) "إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَالَ بَيِّنٌ فُلَانٌ كَذَا" (2) "Bir adam "Falanca çok güzel beyân etti." dediğinde bu sözden o kimsenin maksadını çok güzel bir şekilde açıkladığı (izhâr ettiği) ve hiç bir şüpheye mahal bırakmadığı anlaşılır. Diğer ayeti kerimelerden ki Abdülaziz Buhârî, Rahman/4, Âli İmran/138, Kıyâme/19. ayetlerde geçen beyân lafzının izhâr manasında olduğunu söyler. Sonuncusu da hadisi şeriften "إِنَّ مِنْ الْبَيِّنِ لَسِحْرًا" "Beyânın bir kısmında sihir vardır." olmak üzere üç delil getirir. Yine buradaki beyân lafzı da izhâr/ortaya çıkarma anlamındadır. "Beyânda sihir vardır" kavlından maksadın, sihir ile olmayı ortaya çıkarmak olduğu gibi beyân ile de kapalı olan mananın ortaya çıkarılması, olduğu söylenmiştir.

²⁸Tebyîn Tefî'l bâbının normal mastarı iken Beyân onun yedi isim mastarından biridir. Tefî'l bâbının diğer isim mastarları için bakınız: Abduracihi, *Tatbiku's-sarfi*, (1. Baskı), Daru'l Nahzeti'l Arabiyye, Beyrut 2014, s. 70

²⁹ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 159

Karşıtların görüşlerini Arap dilinden kullanımlarla, ayetlerle ve hadisi şerif ile iptale çalışan Abdülaziz Buhârî, aynı maksat ile birde akli delil getirmiştir. Şöyle ki; Ona göre, beyânı izhâr değil de zuhûr anlamında değerlendirenlerin, hükümlerden birçoğunun, o hükümleri derinlemesine düşünmeyen kimseler için gerekli olmamasını, yine imanî hususlara delâlet eden ayetleri derinlemesine düşünmeyen ve onlara dikkatlice bakmayan kimseler içinde -o mana açığa çıkmadığı sürece- imanın da gerekli olmamasını söylemeleri gerekir.³⁰

Beyânın zuhûr değil de izhâr anlamında olduğunu ortaya koyduğu delillerle ispatlayan Fahrü'l-İslâm Pezdevî, daha sonra da beyânın türlerini açıklamaya başlar

“Beyânın türleri, Beyân-ı Takrîr, Beyân-ı Tefsir, Beyân-ı Tağyir, Beyân-ı tebdîl, Beyân- Tağyir olmak üzere beştir.”³¹

BEYÂNIN ÇEŞİTLERİ

1. BEYÂN-I TAKRÎR (GÜÇLENDİRİCİ BEYÂN)³²

Pezdevî beyân-ı takrîri şu şekilde tarif eder: “بَيَانُ التَّقْرِيرِ أَنَّ كُلَّ حَقِيقَةٍ يَحْتَمِلُ الْمَجَازَ أَوْ عَامًّا” “Beyânı takrîr: Mecaza ihtimali bulunan her hakikat ve tahsise ihtimali olan her umumi lafza bitişip ihtimali ortadan kaldıran şeydir.” Tarifteki ‘şey’ lafzı ismi mevsul olup müphemattandır. Bu tür lafızlar manasına muhtemel oldukları bütün anlamları içerebilirler. Yine Zamirler, İsmi işaretler de mübhematin kısımlarındandır. Mesela اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانُهُ ayetindeki zamiri Kur’ân’a döndürebildiğimiz gibi Hz Peygambere de döndürebiliriz. Kur’ân’a döndürdüğümüzde mana “Sonra onun açıklanması bize aittir” şeklinde olur. Bu takdirde ikinci mufûl -ki Hz Peygambere raci olan zamirdir- hafz edilmiş olur. Eğer zamiri Hz Peygambere raci kılsak o zaman da mana şöyle olur: “Sonra ona açıklanması bize aittir.” Bu takdirde de Kur’ân’a dönen zamir hafzedilmiş olur. Sonuç olarak tarifte ism-i mevsulün kullanılması beyânın bu türünün söz ile de yapılıyor olabildiğini, fiil ile de yapılabileceğini gösterir. Dikkat edilirse tariften beyân-ı takrîrin iki durum için geçerli olduğu anlaşılır. Mecaza ihtimali olan hakiki anlam ve tahsise (anlam daraltması)

³⁰Abdulazîz Buhârî, *Keşfu'l Esrâr*, C. III, s. 160

³¹ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 160

³² Beyânın kısımlarındaki ikinci başlıklar Prof. Dok. H. Yunus Apaydın'a aittir. Bakınız: Apaydın, Yunus. *İslâm Hukuk Usulü* (6.baskı), Bilay Yayıncılık, Ankara 2018, s. 267

ihtimali olan umumi lafız. Daha sonra Fahrü'l-İslâm Pezdevî tarifin anlaşılmasına yönelik her iki durum için misaller verir.

1. Umum Lafızdan Tahsis İhtimalini Kaldıran Takrîr Beyânı

Yukarıda takrîr beyânı için bir tarif yapan Fahrü'l-İslâm Pezdevî, beyânı takrîrin bu kısmı için Hicr suresinin otuzuncu ayeti kerimesini örnek olarak verir. “فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ” “كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ” “Bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler.” (Hicr 15/30) Çünkü ayetteki ‘الْمَلَائِكَةُ’ lafzı çoğul (cem'i) bir lafızdır.³³ Cemi lafızları da âmm lafzın fertlerinden biridir. Dolayısıyla tahsise ihtimallidir. İşte bu tahsis ihtimalini ortadan kaldırmak için Allah, ‘el-Melâike’ lafzından hemen sonra hepsi anlamına gelen ‘الْكُلِّ’ lafzını getirdi. Bu şekilde bütün fertlerini içine alan amm lafızdaki tahsis ihtimalini ortadan kaldırarak ‘el-Melâike’ lafzının bütün melekler anlamı takrir edilmiş oldu. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, cemi sığaları anlam daralmasına muhtemeldir. Şöyle ki sadece “Bunun üzerine melekler secde ettiler.” denseydi o meleklerden bir kısmının secde etmediği anlaşılabilirdi. Ancak ‘el-Melâike’ lafzından hemen sonra ‘الْكُلِّ’ lafzının zikredilmesi bu ihtimali tamamen ortadan kaldırmıştır. Bu misalden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz; Nasslar da tahsise ihtimali olan her âmm lafızdan sonra gelen te'kid-i maneviler ve lafziler takrîr beyânıdır. Zira “الْكُلِّ” lafzı da bir te'kid-i manevidir.

2. Hakiki Anlamdan Mecaz İhtimalini Kaldıran Takrîr Beyânı

Fahrü'l-İslâm Pezdevî, takrîr beyânının bu kısmı için ise üç ayrı misal zikreder.

a) Birinci misal En'âm suresinin 38. ayeti kerimesidir: “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ” “يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ” “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir.” Fahrü'l-İslâm Pezdevî, bu ayeti kerimede geçen ‘طَائِرٍ’ ‘وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ’ “Gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan” kısmındaki ‘طَائِرٍ’ ‘kuşlar’ kelimesinin mecaza ihtimali olan hakiki bir anlam olduğunu söyler. Bu

³³ Arapçada çokluk sığaları birkaç şekilde değerlendirilir. Şöyle ki Arapçada cemi sığaları ya Mûsâhhah olur ya da mükesser (kırık çoğul). Mükesser olanlar da ya kesret cemi (çokluk cemi) olur ya da killet (azlık cemi). Buraya kadar sayılanların hem kalıpları hem de manaları cemi formatındadır. Birde lafız olarak müfret mana olarak ise cemi olan kalıplar vardır. Bu tür kalıplar Arapçada ismü'l cem veya şibhu'l cem olarak isimlendirilirler. Bakınız: Abduracihi, *Tatbiku's-sarfi*, s.109

kelimenin mecaza ihtimalinin olma sebebi istimalde yani günlük kullanımda طَائِر kelimesinin, hızı sebebiyle ulaklar için de kullanılıyor olmasıdır. İşte bu ve benzeri ihtimalleri ortadan kaldırmak için طَائِر kelimesinden hemen sonra, onun hakiki anlamda kullanıldığını kuvvetlendiren, asıl beyânı takrîr eden يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ‘Gökyüzünde iki kanadıyla uçan’ kısmı zikredildi. Sonuç olarak bu misaldeki takrîr beyânı يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ kısmıdır.³⁴

Bu kısma başka örnek vermek gerekirse, Âli İmran suresinin 167. ayeti kerimesinde geçen " يَفُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ " " Ağızlarıyla söylüyorlardı." (Âl-i İmrân; 3/167) kısmını verebiliriz. Zira söylemek ağızla yapılan bir eylemdir. Ancak hareketleriyle anlatmak istedi gibi bir mecaz anlam da muhtemeldir. "بِأَفْوَاهِهِمْ" "Ağızlarıyla" kısmının zikriyle mecaz ihtimali tamamen ortadan kalkmış ve bunu bizzat dile getirdikleri anlaşılmalıdır. Fetih suresi 11. ayeti kerimesinde geçen " يَفُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ " Dillerinin ucuyla söyleyerek" (Feth; 48/11) kısmı içinde aynı şeyler söylenebilir.

b) İkinci misali günlük kullanımdan vermeyi tercih eden Fahrü'l-İslâm Pezdevî, vereceği bu misalle, takrîr beyânına örnek vereceği gibi aynı zamanda onun sadece nasslar için değil insanların konuşmalarında da geçerli olduğunu ispatlamış olmaktadır. Fahrü'l-İslâm Pezdevî, bir adamın hanımına ‘أَنْتَ طَالِقٌ’ ‘Sen boşsun’ demesi de yine bunun gibidir der. Çünkü adamın bu sözünden hanımının ondan boş olduğu anlaşılacağı gibi, bu sözün başkaca bir anlamda kullanıldığı da anlaşılabilir. Zira talak kelimesi şer’i şerifte her ne kadar gerçek anlamda boşama için kullanılsa da, vaz itibariyle (kelimenin ilk kullanımı itibariyle) her hangi bir kaydı kaldırmak için kullanılmıştır. Daha sonra evlilik bağı ortadan kaldırdığı için bu durumda talak diye isimlendirilmiştir. Durum böyle olunca da ilk vaz’a itibarla talak kelimesinin boşamadan başka bir anlamda da kullanılması muhtemeldir. İşte bu ihtimali ortadan kaldırmak için adamın sen boşsun sözünden sonra ‘عَنْتِ بِه الطَّلَاقَ مِنْ النِّكَاحِ’ ‘bunun ile nikâh kaydını kastettim’ demesi talakı mecaz anlamdan kurtarıp hakiki anlama hâsr ettiği için, bu kısım takrîr beyânı olmuştur.

c) Fahrü'l-İslâm Pezdevî, üçüncü ve son misal olarak bir adamın kölesine “ أَنْتَ حُرٌّ ” ‘Sen hürsün’ demesini verir. Aslında bu kelime (حُرٌّ)şer’i hakikatte, bir kimsenin

³⁴ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî, s. 162

kölesini azat etmesi anlamında kullanılır.³⁵ Bununla beraber bu kelime istimalde bir kişinin kölesinden hissi, hapis ve ameli kayıtları kaldırma anlamında da kullanılabilir. Yine bu kelime bir adamın kötü ahlaktan uzak olması anlamında da kullanılır ve şöyle denir: ‘رَجُلٌ حُرٌّ’ ‘Güzel ahlaklı adam.’ İşte bütün bu ihtimalleri ortadan kaldırmak için ‘أَنْتَ حُرٌّ’ ‘sen hürsün’ dedikten sonra kastını açığa çıkarmak ve kuvvetlendirmek için ‘عَنْتَ بِه الْعِتْقَ عَنِ الرَّقِّ’ ‘Kölelikten azadı kastendim’ demesi takrîr beyânıdır.³⁶

Takrîr beyânının her iki kısmında da takrîr kısmı var olan bir beyân kuvvetlendirir. Yani bu kısım gelmeden öncede bir beyân var ve bu var olan beyânla sözün gereğinin yerine getirilmesi mümkün. Mesela ‘sen hürsün’ sözü maksadı anlatmaya yeter bir beyândır. Ancak bütün ihtimalleri ortadan kaldırmak için takrîr kısmı zikrediliyor. İşte tamda bu sebeple takrîr beyânının asıl beyâna bitişik olarak gelmesi de ondan sonra gelmesi de mümkündür. Şöyle ki ‘ben bu sözümle azadı kastettim’ kısmı - ki bu kısım takrîr beyânıdır- ilk sözden hemen sonra da gelebilir, araya vakit girdikten sonra, maksadın anlaşılmadığı görüldüğünde, maksadın azat etmek olduğu ifade etmek için daha sonra da gelebilir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî de bu duruma şu sözleri ile işaret etmektedir; “Beyânın bu kısmı mevsul (bitişik) veya mefsul (ayrı olarak) olarak gelebilir. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi o takrîr beyânıdır.”³⁷

Takrîr beyânının hükmü hakkında Sava Paşa şunları söylemektedir: “Beyân edilen lafız âmm bir lafız olduğu takdirde bu âmm lafız artık tahsise mevzu bahis olamaz.”³⁸ Yani ‘المَلَائِكَةُ’ âmm lafzını takrîr eden ‘الْكُلِّ’ beyânından sonra acaba bir tane de olsa melek secde etmemiş olabilir mi? denemez. Aynı şekilde mecaz ihtimalini ortadan kaldıran takrîr beyânı geldikten sonra acaba mecaz ihtimali olabilir mi? denemez.

³⁵ “Hakikat, vaz’ olunduğu (konulduğu) ve tahsis edildiği manada kullanılan lafızdır. Bu hakikat, luğavî, şer’î, örfî, ıstılahî olabilir.” Bunlardan şer’î hakikati şöyle tanımlayabiliriz: “Şer’î manasında, başka bir ifadeyle Şâri’in (Allah ve O’nun adına Resulü) kastettiği manada kullanılmış lafızdır. Hac, salât, zekât gibi lafızların malûm ibadetler için kullanılması gibi. Aynı şekilde talâk, hul’ gibi lafızların, hukukta konulduğu manalarda kullanılması da bu kabildendir.” Detaylı bilgi için bakınız: Atar, Fahrettin. Fıkıh Usulü (5. baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 284

³⁶ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî, s. 163

³⁷ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, a. g. e. s. 163

³⁸ Sava Paşa. İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt, C. II. (çev. Baha Arıkan), (?), Kitap Evi Yayınları, İstanbul, s. 153

2 . BEYÂN-I TEFSİR (AÇIKLAYICI BEYÂN)

“Beyân-ı tefsire gelince, bu mücmelin ve müşterekin beyânıdır.” diyen Fahrü'l-İslâm Pezdevî, mücmel ve müşterekin tanımlarını daha önce verdiği için, tekrarlamadan konunun misallerine geçmiştir. Ancak konunun anlaşılması için bu tanımların yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Mücmel: “Sözün sahibi tarafından - soru üzerine yahut re'sen- bir açıklama yapılmadan kendisiyle kastedilen mananın anlaşılmadığı lafızdır.”³⁹ Müşterek ise; “Her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manaya sahip olan lafızdır.”⁴⁰ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, daha önce geçtiği ya da bilindiği için burada misal olarak verdiği iki ayeti kerimenin de nasıl tefsir beyânıyla açıklandığına değinmeden sadece “Daha sonra bunlara sünnet ile beyân bitişti” demekle yetinmiştir. Şimdi Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin, kendisine tefsir beyânı bitişen mücmel lafız için vermiş olduğu misalleri ve bu misallerin nasıl tefsir beyânıyla açıklandıklarını görelim. Birinci misal; “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ” “Namazı kılın, zekâtı verin.” (Bakara 1/43) ayeti kerimesidir. Bu ayetin mücmel olmasının sebebi, namazın nasıl kılınacağı ve zekâtın nasıl verileceğine dair bir bilginin olmamasıdır. Bu lafızların sözlük anlamlarının başka şer'i ıstılahi anlamlarının başka olduklarını düşünecek olursak, bu lafızlar aynı zamanda müşterek diye de isimlendirilebilirler. Ancak her ikisine (mücmel ve müşteriye) misal verebilmek için birincisini mücmel olarak ikincisini de müşterek olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Namazın nasıl kılınacağına dair başka bir ayetin olmayışı, onunla nasıl amel edilebileceğinin bilinmeyişi bu lafzı mücmel lafız (sözü söyleyen veya onun resulü tarafından açıklanması gereken lafız) konumuna getirmiştir. İşte Hz Peygamberin (s.a.v) “Namazı benden gördüğünüz gibi kılın”⁴¹ sözü namaz için kavli tefsir beyânı olmuştur. Hz Peygamberin namazı kıldırarak gösterdiğini de düşünürsek buda namaz için fiili tefsir beyânıdır. Yine Hz Allah'ın ”وَأَتُوا الزَّكَاةَ” “Zekâtı verin” kavlindeki zekât kelimesinin birisi sözlük diğeri ıstılahi olmak üzere iki ayrı vaz' ile iki manası vardır. Bunlardan luğavi olarak vaz' olunanın manası ‘temizlemek, temize çıkarmak’ dır. İstılahi olarak vaz' olunan manası ise bilinen manada, malın belli bir kısmını verme anlamındadır. İşte zekât kelimesinin birden fazla anlamı olduğu ve kendisiyle hangi

³⁹Zekiyüddin Şaban. Usulu Fıkhı'l İslami (1. baskı), İrşat Kitapevi, İstanbul 2016, s. 414; Kâfi Dönmez, İbrahim. İslâm Hukuk İlminin Esasları (31. baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2019, s. 503

⁴⁰Zekiyüddin Şaban. A. g. e. s. 391 / Kâfi Dönmez, A. g. e. s. 467

⁴¹ Buhârî, Âmâl'ü-salât 25.

anlam kastedildiği bilinmediği için beyâna ihtiyaç duymaktadır. Zira beyân gelmeden bu kelime ile amel etmek mümkün değildir. O beyân da Hz Peygamberin şu sözüdür: “هَاتُوا رُبْعَ عَشْرِ أَمْوَالِكُمْ” “Mallarımızın onda birini verin.” Hz Peygamberin bu sözü müşterek bir lafzı beyân ettiği için tefsir beyânı olmuştur.

Fahrü'l-İslâm Pezdevî beyânın bu kısmına “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا” “Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.” (Mâide; 38) ayetini de verir. Araplar el kelimesiyle bizim kol dediğimiz organı kastederler. Dolayısıyla elin tamamının mı yoksa belli bir kısmının mı kesileceği belli olmadığı için ayette geçen ‘أَيْدِيَهُمَا’ ‘Ellerini’ kelimesinde bir mücmellik vardır. İşte bu kapalılık Hz Peygamberin, bir hırsızın eline bilekten kestirmesiyle ortadan kalkmıştır. Bu durumda ayette geçen ‘eydiyehuma’ kavli için tefsir beyânı olmuştur. Yine bu cezanın ne kadar bir mal çalınması karşılığında verileceği de mücmel bir konudur. Çok değersiz bir şeyi çalan ile kıymetçe daha pahalısı çalan için aynı ceza mı öngörülmektedir? Bu ve benzeri bütün kapalılık ihtimallerini Hz Peygamberin “لَا قَطْعَ فِي أَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ” “On dirhemden aşağısı için el kesme cezası yoktur.”⁴² sözüyle ortadan kalkmaktadır. Hz Peygamberin bu sözü bir mücmeli açıkladığı için tefsir beyânı olmuştur.

Fahrü'l-İslâm Pezdevî tefsir beyânını açıklarken sadece mücmel ve müşterekin beyânıdır dese de, onun kinevi lafızlarda da geçerli olduğunu söyler ve şu misalleri verir; “قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ أَنْتِ بَائِنٌ” “Bir adamın karısına sen bâinsin sözü” kapalı bir sözdür. Çünkü ‘bâin’ kelimesi kinevi bir lafızdır. Koca bu sözü hakiki anlamda da kullanmış olabilir, mecazi anlamda da kullanmış olabilir. Ancak koca “عَنْتِ بِه الطَّلَاقَ” “Bununla boşamayı kastettim” derse boşama hemen gerçekleşir ve bu sözün hukuki sonuçları hemen terettüp eder. Görüldüğü gibi kocanın ikinci sözü birincisini açıkladığı için tefsir beyânı olmuştur. Fahrü'l-İslâm Pezdevî ikinci misal olarak bir adamın şu ikrârını⁴³ verir; “لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ دِرْهَمٍ” “Falancaya bin borcum var” derse ve o belde de farklı para birimleri olsa, bu ikrârı yapanın ‘bin’ kelimesini açıklamak için daha sonra yapacağı her hangi bir beyân, o ‘bin’ kelimesinden kapalılığı kaldırdığı için tefsir beyânı olacaktır.

⁴² Ebû Dâvût, Hudûd 12; Tirmizi, Ebvâbü'l Hudûd 16.

⁴³ İkrâr fikhi bi terim olup şu anlama gelir: İkrârı yapan kişiden sadır olan ve kendisiyle sabit bir hakkı ortaya çıkardığı itiraftır.

Tefsîr beyânın hükmü hakkında Cessâs (ö. 370/980) şöyle demektedir: “Hz Peygamberin fiili (ve kavli) beyân şeklinde gelirse o vucup üzerindedir.”⁴⁴ Yani ona riayet etmek vaciptir. O bu görüşünü Hz Peygamberin kazaya bıraktığı dört vakit namazı sırasıyla kaza ettiğini bildiren rivayetlerin sonrasında dile getirir ve şu sonuca varır: Sahibü't-tertib olan bir kimse kazaya kalmış namazlarını Peygamberin yaptığı gibi sırasıyla kılmak durumundadır. Çünkü Peygamberin "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي" sözü ayetteki mücmelliği açıklayan tefsir beyânıdır, Peygamberin fiilleri de beyân vasfında olduğunda aynı hükmü taşır.

O zaman Hz Peygamberin “Namazı benden gördüğünüz gibi kılın” beyânından sonra Kur’ân da var olan ve kendisiyle namaz kastedilen 'الصَّلَاةُ' lafızlarının dua manasına geldiği söylenemez. Yine namazın kılınış şekliyle alakalı olarak hiç kimse Peygamberin öğretilerinin dışına çıkamaz.

2. 1. Tefsir Beyânının Gecikmesi

Fahrü'l-İslâm Pezdevî, “Bu (tefsir beyânı) bitişik olarak da gelebilir, ayrı olarak da.”⁴⁵ demektedir. Yani açıklayıcı mahiyetteki beyân, açıklanana bitişik olarak da gelebilir, ondan ayrı olarak da gelebilir. Bu durumu yukarıdaki misallerden biri üzerinde göreceğ olursak, kişi hanımına ‘sen bâinsin’ dedikten sonra bu sözü açıklamak için söylemiş olduğu ‘Bununla boşamayayı kastettim’ sözünü ilk sözüne bitişik olarak da söyleyebilir, ondan ayrı; mesela, bir gün sonra da söyleyebilir. “Bu görüş bizim arkadaşlarımız içerisinde tercihe şayan olan görüştür.” diyen Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Hanefilerden bu görüşte olmayanların da var olduğunu bildirmek ister. Daha sonra tercihe şayan görüşü desteklemek için “Hatta bizim arkadaşlarımız, tefsir beyânını, o her ne kadar ayrı olarak gelse bile, kinevi lafızların tamamında geçerli kıldılar.” der. Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin bu sözünden faslı mümkün görenleri kastettiği açıktır. “Çünkü Allah عَلَيْنَا بَيِّنَاتُهُ “ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتُهُ “ Sonra onun beyânı bize aittir.” buyuruyor. Ayetteki ‘sümme’ lafzı terahi içindir.” Hz Allah'ın daha sonra bir şeyi açıklayacağından bahsetmesi, beyânı gerektiren bir durumda, beyânın daha sonra gelebileceğinin kanıtıdır.

⁴⁴ Cessâs, Ahkâmü'l Kur'an, C. V. (?), Dârü'l İhya, Beyrut 1985, s. 51; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt, C. II. s.153

⁴⁵ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî, s. 164

Getirdiği bu nakli delilden sonra birde akli delil ile katıldığı görüşü desteklemeye devam eden Pezdevî, “Çünkü mücmel bir lafız ile hitap etmek, açıklanmasını beklerken bu mücmel lafız ile maksadın doğru olduğuna kalbi bağlamak içindir”⁴⁶ der. Allah mücmel bir lafız ile hitap ettiğinde, kullar bundan bir şey anlamasa da onlara düşen bu lafzın açıklanmasını beklerken onunla maksadın doğru olduğuna inanmalarıdır. Görüşünü desteklemeye devam eden Fahrü'l-İslâm Pezdevî “Görülmez mi ki, açıklanması beklenmeksizin kitap ve sünnette geçen müteşabih lafızlarla, bu lafızların maksatlarının doğru olduğuna kesin bir şekilde inanma yoluyla imtihan sahihtir”⁴⁷ der. Yani nasslarda geçen müteşabih lafızların açıklanması beklenmediği halde onların kastettiği mananın doğru olduğuna inanmak kalbi bir imtihandır. Daha sonra ise Fahrü'l-İslâm Pezdevî “Açıklanması beklenmeyen bir lafızla bile imtihan sahih olduğuna göre, açıklanması ümit edilen bir lafızda beyânın gecikebileceğini söylemek güzeldir” der.

2. 2. Âmm Lafzın Tahsisi Konusunda Gerçekleşen İhtilaf

Fahrü'l-İslâm Pezdevî, mücmel lafzın beyânının gecikmesi hususunda Hanefilerden tercihe şayan görüşte olanlar ile Cumhur usulcüler arasında herhangi bir ihtilafın olmadığına yukarıda işaret etmişti. Şimdi ise âmm lafzın tahsisinin sonra gelmesi konusunda iki taraf arasında olan ihtilafa değiniyor.

Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin mücmelin beyânını anlatırken âmm lafzın tahsisine geçmesini şöyle açıklayabiliriz; Tahsis, âmm lafız ile kastedilen mananın -ilk baştan beri- bir kısmı olduğunun beyânıdır. Yani bir anlamda tahsis (anlam daraltması) âmm lafızda, bir yönüyle olan kapalılığı ortadan kaldırır. Buradaki kapalılıktan kastımız mücmelde olan bir kapalılık gibi bir kapalılık değil belki şudur; Âmm lafız fertlerinin tamamına delâlet eder mi? İşte hâs lafız âmm lafızdaki bu delâlet kapalılığını ortadan kaldırır ve âmm lafızla maksadın, delâlet ettiği ölçüde hâs lafzın fertlerinden gayrisi olduğunu bildirir ve âmm lafızı zannî bir delil konumuna indirger.

İşte hâs lafzın âmm lafızdaki bu anlamda bir kapalılığı kaldırdığı için Fahrü'l-İslâm Pezdevî- daha önce söylemiş olmasına rağmen- tahsisin sonradan olup olmama durumunu, mücmelin tehiri konusunda yeniden ele almıştır.

⁴⁶ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî, s. 164-165

⁴⁷ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 165

“Âlimler âmm lafzın tahsisi konusunda ihtilaf ettiler. Bizim arkadaşlarımız tahsisin sonradan gerçekleşmeyeceğini söylediler.” Hanefiler, tahsisin ilk defa olarak munfasıl gelmesini kabul etmezler. Ancak âmm lafzın bir defa ona bitişik olarak gelen hâs lafızdan sonra müterehi olarak da tahsise uğrayabilir olduğunu söylerler.

“İmam-ı Şâfiî ise, tahsisin âmm lafza muttasıl olarak da ondan munfasıl olarak da gelebileceğini söylemiştir.”⁴⁸ Bu ihtilafın sonucu şudur; Eğer âmm lafzı anlamca daraltan delil tahsis diye isimlendirilirse, âmm lafzı fertlerine delâlet konusunda zannî bir delil konumuna düşürür. Buda âmm lafzı zannî diğer deliller ile tahsis, takyid gibi durumlara açık hale getirir. Hanefiler sadece âmm lafza bitişik olarak gelip onu anlamca daraltanı tahsis olarak değerlendirdikleri için âmm lafza, zannî diğer deliller ile müdahaleye izin vermezler. Şâfiîler ise âmm lafzın anlamını daraltan delil, ister ona bitişik gelsin isterse ondan sonra gelsin tahsis diye isimlendirirler. Bu durum da onların, âmm lafzın diğer zannî deliller ile müdahalelerine izin verdikleri anlamına gelir. Sonuçta bu ayırım iki tarafın furu-u fıkhıta birçok meselede farklı düşünmesine sebep olur.

Âmm lafza bitişip onun anlamını daraltan tahsise misal olarak Fahrü'l-İslâm Pezdevî, “Biri bu yüzüğü falancaya, yüzüğün taşı ise falancaya vasiyetimdir diye ikinci kısmı (yüzüğüm taşı ise) birincisine bitişik olarak söylese, bu durumda ikinci kısım baş taraf için tahsis olur. Yüzüğün taşı sadece ikinci kimsenin olur.” Çünkü hâs lafız kat'iyet ifade eder ve delâlet ettiği fertler nispetinde âmm lafzı anlam daraltmasına uğratır. Sözlerine devam eden Fahrü'l-İslâm Pezdevî, “Ancak ikinci kısım birincisinden ayrı olarak geldiğinde, bu ikinci kısım birincisine tahsis değil muarız delili olmuş olur ve yüzüğün taşı vasiyet edilen iki kişinin olur.” İkinci kısmın birincisine muarız (karşıt delil) olmasından kasıt: Delâletlerinin aynı mertebede olmasıdır. Şöyle ki, tahsise uğramamış âmm lafız ile hâs lafız içerdikleri fertlere kat'i olarak delâlet ederler. Kuvvetçe aynı olan iki delil karşı karşıya geldiği zaman ise ikisi arasında muaraza meydana gelir. Ancak tahsis delili âmm lafızdan hemen sonra gelirse, tahsise uğramış âmm lafız zannîyet ifade ettiği, hâs lafız ise kat'iyet ifade ettiği için hâs lafız öncelenecektir. İşte bu sebeple yukarıda verilen ilk örnekte yüzüğün taşı sadece ikinci kimsenin olmuştur.

⁴⁸Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî, s. 165

Bu duruma Fahrü'l-İslâm Pezdevînin şu sözleri açıklık getirir: “Bize göre âmm lafız hükmü gerektirmede hâs lafız gibi kesinlik ifade etmektedir. Eğer âmm lafzın muterahiyende tahsise ihtimali olsaydı o zaman kendisinden hemen sonra hâs lafız gelmiş âmm lafızda olduğu gibi kesinlik ifade etmezdi. Ona göre ise (İmam-ı Şâfiî) iki durumdaki âmm lafız arasında hiçbir fark yoktur, ikisi de kat'iyet ifade etmez.”⁴⁹

Bundan sonra Fahrü'l-İslâm Pezdevî karşıt görüşte olanlara ki onlar tahsisinde bir anlamda beyân olduğunu (buraya kadar Hanefilerde kabul eder) ve tıpkı mücmelin beyânının ayrı gelebildiği gibi âmm lafzın bir anlamda beyânı olan hâs lafzın da ayrı gelebileceğini söyleyenlere şöyle cevap verir. Cevaba geçmeden önce karşıtların itirazını netleştirmek adına şunu ekleyebiliriz: Şafiiler, Hanefilere ‘Siz mücmelin beyânının sonradan gelebileceğini kabul ediyorsunuz ama âmm lafzın bir anlamda beyânı olan hâs lafzın sonradan gelebileceğini kabul etmiyorsunuz. Birinci beyânın ayrı olarak gelmesini kabul edip (mücmelin beyânı) ikinci beyânın (âmm'ın tahsisi) ayrı olarak gelmesini kabul etmemenizin sebebi nedir?’⁵⁰ İşte bu itiraza Fahrü'l-İslâm Pezdevî “Bu ihtilaf beyânın hükmü, daha doğrusu mahza bir beyânın hükmü hakkında değildir ki beyânın (tahsis delilinin) sonradan gelmesi sahih olsun.” Bu cevabında Fahrü'l-İslâm Pezdevî Şafiilere, sizinle mücmelin beyânının tehirinin mümkünlüğü hususunda ve hâs lafzın âmm lafız için bir beyân olduğu hususunda ittifak halindeyiz. Ancak hâs lafzın âmm lafızdan ayrı gelebileceği hususunda size katılmıyoruz. “Çünkü mahza beyânın şartı açıkladığı lafzın mücmel veya müşterek olmasıdır. Bunun sebebi ise lafzın mücmel veya müşterekliğiyle beraber amelin vacip olmamasıdır. Durum böyle olunca mahza beyânın sonradan gelebileceğini söylemek onun (mücmel) ilk duyulduğunda itikat edilmesi, sonradan ise amel edilebilmesi açısından güzeldir. Bu durum da zaten üzerinde ittifak edilmiş bir konudur. Ancak hâs lafzın âmm lafız için beyân olması ise, öncekinde olduğu gibi mahza beyân değildir ki onun gecikebileceğini söyleyelim.”⁵¹ demektedir.

Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin cevabını özetleyecek olursak; Hanefilerin sonradan gelmesine cevaz verdikleri beyân, mahza beyân diye isimlendirdikleri mücmel ve müşterek lafzın beyânı olan tefsir beyânıdır. Hanefiler mahza beyân olmayan tahsis

⁴⁹ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî, s. 166

⁵⁰ Abdulazîz Buhârî, Keşfu'l Esrâr, C. III, s. 167

⁵¹ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî, s. 167

delilinin sonradan gelmesine, aslında sonradan gelen bu anlam daraltıcı ibarenin tahsis diye isimlendirilmesine karşı çıkarlar.

Daha sonra ise Fahrü'l-İslâm Pezdevî karşıt görüşte olanların, tahsisin sonradan da gelebileceğine dair getirdikleri nassî delilleri yorumlamaya çalışıyor.

2. 1. 1. Karşıtların Tahsisin Te'hîrinin İmkânı Konusunda Getirdikleri Nassî Deliller Ve Onlara Verilen Cevaplar

1. وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ۚ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ "Bir zaman Mûsâ kavmine, "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor" demiş; onlar da "Bizimle alay mı ediyorsun!" demişlerdi. Mûsâ, "Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım!" dedi." (Bakara;2/67) Karşıtlar bu ayeti kerimede geçen 'Bakareten' lafzının âmm lafız olduğunu ve bu lafzı tahsis ederek açıklayan kısımların ise sonraki ayetlerde gelen "O, yaşlı da değil düve de değil; ikisinin arası bir inek olacak." Haydi, size emredileni yapın." (Bakara;2/68), "إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا قَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ" "Rengi parlak sarı, bakanların içini açan bir inek olacak" (Bakara; 2/69), "بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْفِي الْحَرَبَ مُسَلَّمَةٌ لَا شَبِيهَ فِيهَا قَالُوا أَلَنْ جِئْتِ بِالْحَقِّ فَدَبَّحُوهَا" " O, henüz boyunduruk altına alınıp yer sürmemiş, ekin sulamamış, serbest dolaşan ve alacası bulunmayan bir inehtir." (Bakara;2/71)- kısımlar olduğunu iddia etmişlerdir. Aslında Şâfiîlere göre 'Bakareten' kelimesinin âmm lafız olmasının sebebi onların, mutlak lafızları da âmm lafızlar arasında saymasıdır.⁵² Özetle karşıtlar (Şâfiîler) diyorlar ki; bu ayet tahsisin sonradan gelebileceğine delildir. Çünkü 'Bakareten' âmm lafzının anlamını daraltarak tahsise uğratıp açıklayan kısımlar sizinde gördüğünüz gibi sonradan gelmiştir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî bu iddiaya "Bu durum bize göre mutlakın takyîtidir ve nass üzerine ziyade anlamı taşıdığı için manen nesihdir. İşte bu sebeple de açıklayan kısımların sonradan gelmesi sahihtir."⁵³ şeklinde cevap verir. Yani Hanefiler 'Bakareten' kelimesinin âmm değil mutlak bir lafız olduğunu, sonradan gelen ve bu lafzı açıklayan kısımların ise hâs değil mukayyet olduğunu söyleyerek karşıtların delillerini boşa çıkarmışlardır.

2. فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَوَحَيْنَا إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ "Bunun üzerine ona şöyle

⁵² Abdulazîz Buhârî, *Keşfu'l Esrâr*, C. III, s. 169

⁵³ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 169

vahyettik: "Bizim gözetimimiz altında ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap. Buyruğumuz geldiğinde sular coşup yükselmeye başlayınca her cinsten birer çift hayvan ile kendileri aleyhinde hüküm kesinleşmiş olanların dışındaki aileni gemiye al; ama o haksızlığa sapmış olanlar konusunda sakın bana bir şey söyleme! Onlar kesinlikle boğulacaklar!" (Mü'minûn; 23/27) Cumhur bu ayeti kerimede geçen 'أَهْلَكَ' kelimesinin âmm bir lafız olduğunu ve onu anlamca daraltıp açıklayan ibarenin, bu kelimedenden ayrı olarak Hûd suresinde gelen "قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" Allah buyurdu ki: "Ey Nûh! O senin ailenden değildir." (Hûd; 11/46) ayetinin olduğunu söylemişler ve burada da görüldüğü gibi tahsisin âmm lafızdan ayrı olarak gelebileceğini iddia etmişlerdir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî bu iddiaya iki şekilde cevap vermiştir. Birincisi; "Buradaki beyân 'أَهْلَكَ' lafzına bitişik ve ondan hemen sonra gelen "إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ" hakkında hüküm kesinleşmiş olanların dışında" kısmıdır." Birinci cevabında Fahrü'l-İslâm Pezdevî karşıtlara tahsis olarak belirledikleri kısımdan önce 'أَهْلَكَ' kelimesini açıklayan ve ona bitişik olarak gelen bir kısmın olduğunu söylemiş ve onların beyân anlamını taşıyan iddialarını boşa çıkarmıştır. Durumu bu şekilde değerlendiren Pezdevî'nin, karşıtların tahsis dedikleri yeri tefsir ya da bedel olarak değerlendirmesi gerekir. İkinci cevabında ise Fahrü'l-İslâm Pezdevî "Bu ayeti kerime (Mü'minûn; 23/27) kâfirlerin helak olması hakkında bir tehdittir. Nûh Peygamberin oğlu da kâfirlendi." diyerek tahsis iddialarını boşa çıkarmıştır. Şöyle ki Fahrü'l-İslâm Pezdevî karşıtların, Nuh Peygamberin oğlunun onun ailesinden olmadığını beyân eden ve ondan ayrı olarak gelip tahsise uğrattıklarını iddia ettikleri "Ey Nûh! O senin ailenden değildir (Hûd; 11/46) kısmının, **anlamca** "إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ" hakkında hüküm kesinleşmiş olanların dışında" kısmında zaten mevcut olduğunu söylemiş ve böylelikle onların tahsisin ayrı gelebileceğine dair iddialarını boşa çıkarmıştır. Bundan sonra o, 'madem sizin dediğiniz gibi "إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ" hakkında hüküm kesinleşmiş olanların dışında" kısmından oğlunun onun ailesinden olmadığı anlaşılıyordu da "Ey Nûh! O senin ailenden değildir. (Hûd; 11/46) kısmı niçin indirildi? Yani sizin "Hakkında hüküm kesinleşmiş olanların dışında" ayetinden anladığınızı Nûh Peygamber anlamadı da mı Allah ona ikinci bir beyânda bulundu?' mukadder sorusuna cevap verir. "Nûh Peygamber oğlunu (azap gelmeden önce) imana çağırıyordu. Allah Mü'minûn suresinin yirmi yedinci ayetini indirince ve Hz Nûh bu ayetteki 've ehlini de gemiye al' kısmını görünce oğlunun imana geleceğini zannetti. Bundan dolayı Hz Nûh (azaptan sonra) "فَقَالَ رَبِّ لِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي"

"Ey rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir." (Hûd; 11/45) dedi. Ancak bundan sonra Allah ona Hûd suresinin 46. ayetinde⁵⁴ durumu açıklayınca Nûh Peygamber yapmış olduğu duadan vazgeçti."^{55/56} Bundan sonra Fahrü'l-İslâm Pezdevî karşıtların delilini boşa çıkarmak için üçüncü bir cevap verir; "Buradaki 'ehil' kelimesi kişinin nesebinden olan oğluna şamil olmaz. Çünkü Peygamberlerin aileleri onlara uyan ve iman eden kimselerdir. Durum böyle olunca ayetteki ehil kelimesi nesep manasındaki değil diyanet manasındaki ehil anlamındadır."⁵⁷ Yani Pezdevî, karşıtlara 'sizin tahsis diye getirdiğiniz delilin tahsisle alakası yok. Çünkü âmm lafız olarak belirlediğin 'أَهْلَكَ' (Mü'minûn; 23/27) lafzı ile ondan ayrı gelip onu tahsise uğrattığımı iddia ettiğiniz 'هَلَك' (Hûd; 11/46) lafzı birbirinden farklı şeylerdir. Zira birincisi iman edenler ve Peygambere tabi olanlar anlamındayken ikincisi kişinin soyu anlamındaki ehil kelimesidir.' demek istemektedir.

3. "Şüphe yok ki siz ve Allah'tan başka taptığınız tanrılar cehennem yakıtısınız, hepiniz oraya gideceksiniz." (Enbiyâ; 21/98) Ayetini Cumhur, Allah'tan başka tapılan herkes ve her şey olarak anlaşılabilirliğini söylemişlerdir. Dolayısıyla tarih içerisinde kendilerine tapılan meleklerin ve bazı Peygamberlerin de bu tehdide muhatap olma durumları olur. İşte bu âmm ifadenin önüne geçebilmek için söz konusu ayet, Enbiyâ 101. ayeti⁵⁸ ile tahsis edilmiştir. Bu durum da âmm ifadeyi tahsis eden ifadenin ondan sonra gelebilmesinin delilidir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî bu iddiaya şu şekilde cevap verir: "Bu delil batıldır. Çünkü ilk ayet meleklerle ve İsa'ya (a.s) şamil değildir. Zira ilk ayetteki 'mâ' lafzı akılsız varlıklar için kullanılan bir ismi mevsuldür."⁵⁹ Dikkat edilirse Pezdevî'nin vermiş olduğu bu cevap daha önce 'ehleke' kelimesinde vermiş olduğu cevaba benzemektedir.

4. "وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ" "Elçilerimiz İbrâhim'e müjdeyi getirdiklerinde, "Biz şu memleketin halkını yok edeceğiz; çünkü oranın halkı zulme sapmışlardır" dediler."(Ankebût; 29/31) Cumhur bu

⁵⁴ Allah buyurdu ki: "Allah buyurdu ki: "Ey Nûh! O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir işti. Sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme! Ben cahillerden olmayasın diye sana öğüt veriyorum."" (Hûd; 11/46)

⁵⁵ Nûh dedi ki: "Ey rabbim! Ben, senden hakkında bilgi sahibi olmadığım bir şeyi istemekten yine sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen, kaybedenlerden olurum!" (Hûd; 11/47)

⁵⁶ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 171

⁵⁷ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *A. g. e. s. 171*

⁵⁸ "Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar." (Enbiyâ; 21/101)

⁵⁹ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s.172

ayette geçen ‘ehli’ kelimesinin âmm bir lafız olduğunu, dolayısıyla ayetin Hz Lût'a da şamil olduğunu söylemişlerdir. Ancak daha sonra gelen “لَنُنَجِّبَهُ وَأَهْلَهُ” “Onu ve karısı dışındaki bütün ailesini elbette kurtaracağız.” (Ankebût; 29/32) kısmın Hz Lût'u ve ona inananları birinci ayetten tahsis ettiğini iddia etmişler ve bu durumun da muhassısın daha sonra gelebileceğine delil teşkil ettiğini söylemişlerdir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî bu iddiaya da şu şekilde cevap verir: “Bu iddia doğru değildir. Çünkü Hz Lût'un azaba dâhil olmadığı beyânı bu ayette (Ankebût; 31) ‘çünkü oranın halkı zulme sapmışlardır’ kısmı ile bitişik olarak gelmiştir.” Burada Pezdevî ‘أَهْلٌ’ kelimesinin muhassısının, onların iddia ettiği gibi ayrı olarak değil bitişik olarak geldiğini söylemiştir. Daha sonra Fahrü'l-İslâm Pezdevî, karşıtların şu sorusunu; ‘Madem sizin dediğiniz gibi ‘أَهْلٌ’ kelimesinin beyânı ona bitişik olarak gelmişti. O zaman Hz İbrahim niçin “Ama orada Lût da yaşıyor?” dedi. Sizin anladığınız beyânı Halilurrahman anlamadı mı? cevaplamaya çalışır. Fahrü'l-İslâm Pezdevî bu soruyu şöyle cevaplar: “Hz İbrahim'in bu sözü söylemesindeki amacı Hz Lût'un değerini yükseltmek olabilir. Ya da Hz İbrahim, azabın umumi olabileceğini düşündüğü için böyle söylemiş olabilir.”⁶⁰

3. BEYÂN-I TAĞYİR (DEĞİŞTİRİCİ BEYÂN)

Fahrü'l-İslâm Pezdevî tağyir beyânını anlatırken bir tarif vermeden konuyu anlatmaya başlar. Ancak konunun anlaşılması için bir tarif zikretmek yerinde olacaktır. Tağyir beyânı; “Kelâm'ın sadrının yani sözün evvelinin mucibini, ona bitişik bir diğer söz ile tağyir ederek, ilk sözden asıl maksadı açıklamaya denir.”⁶¹ Tariften de anlaşıldığı gibi sözün, ilk söylendiğinde ifade ettiği mana ile ona bitişik olarak gelip, ondaki asıl maksadı ortaya çıkaran kısımdan sonra ifade ettiği anlam bir değildir. Tarifte, ilk söze bitişik olarak gelmesinin vurgulanması Hanefilerin klasik anlayışını yansıtmaktadır. Çünkü bitişik olmadan gelen onlara göre her halükarda nesihdir.

Hanefilere göre istisna, tahsis, şart, sıfat, gaye ve bedel-i ba'z, bunların her bireri beyân-ı-tağyir kabilinden olmasına rağmen Pezdevî, sadece istisna ve şartı anlatmıştır. Diğerlerini anlatmayışının sebebi daha önce tahsis konusunda anlatmış olmasa olabilir.

Fahrü'l-İslâm Pezdevî Beyân-ı tağyir konusuna “Beyân-ı tağyir iki nevidir; Şarta talik ve istisna. Bunlar ancak (ilk söze) bitişik olarak geldiklerinde beyân-ı tağyir

⁶⁰ Fahrü'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 174

⁶¹ Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 240

olurlar, ayrı olarak geldiklerinde değil. Bunun üzerine bütün fakihler icmâ etmişlerdir.”⁶² sözleri ile başlar. Burada zikri geçen fakihlerden maksat Hanefi usulcülerinin olmasıdır. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi, bu durum (ikinci kısmın birincisine bitişik olarak gelmesi) Hanefi usulcülerinin anlayışını yansıtmaktadır. Zira onlara göre ikinci kısım ayrı olarak gelse nesih olarak değerlendirilir. Pezdevî de Hanefi fakihlerinden olduğu için bu anlayışı yansıtmaktadır.

Hükmü: Şarta talik ve istisna, söze bitişik olarak geldiklerinde ilk sözün mucebini değiştirip ondaki asıl maksadı ortaya çıkararak, hükmü ortaya çıkan bu son hal üzerine bina ettirirler.

3. 1. Tağyir Beyânı İsmine Verilmesinin Gerekçesi

Daha sonra Pezdevî, bu kısma verilen isimlendirmenin gerekçesini anlatır. Pezdevî bu konuda şunları söyler: “Bu kısmı bu şekilde isimlendirmemiz, her birerinin yani beyân ve tağyir kelimelerinin etkisine işaret etti.” Bu söylediğini bir misal ile açıklamaya çalışan Pezdevî şu örneği verir: “Bir kimse kölesine "Sen hürsün" dese bu söz, sözün söylendiği yerde azat etmenin sebebi olur. Ancak söz ile sözün mahalli (köle) arasına bir şart girse, mesela; "Sen hürsün şunu yaparsan" dese ve hürlüğü şarta bağlarsa o zaman ilk sözün gerekliliği (hürriyet) batıl olur ve hürriyet şarta bağlanmış olur. Böyle olunca da şart, ilk sözün mucebini değiştirmiş (tağyir) olur. Ancak söylenen söz değiştiren kısma rağmen yine de bir beyândır.”⁶³ Çünkü konuşanın kastını anlatıyor. Pezdevî'nin anlattıklarından anladığımız kadarıyla bu kısma tağyir beyânı isminin verilmesinin sebebi şudur: Bu kısım konuşanın maksadını açıkladığı için beyân, ilk sözden hemen sonra gelen (şart, istisna) ve konuşanın ilk sözündeki anlaşılacak maksadını değiştiren bir kısım sebebiyle tağyir diye isimlendirilmiştir.

Bundan sonra Pezdevî, ilk söze bitişik olarak gelmeyen, başka bir ifade ile araya biraz zaman girdikten sonra gelen ve konuşanın kastını değiştiren söze tağyir beyânı değil nesih denileceğini söyler.⁶⁴

“Şarta talik, kelamın başındaki hükmün hemen gerçekleşmesine engel olduğundan, kelamı -şartlı söylenildiği için- şeran ihtimalli hale getirdiğinden ve şeran böyle bir kelamın geçerli bir hükmü olmadığından beyân diye isimlendirilmiştir. Mesela

⁶²Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 178

⁶³ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *A. g. e.* s. 180

⁶⁴ Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 180

muhayyerlik şartı ile alış veriş yapmak gibi.”⁶⁵ Çünkü muhayyerlik şartı ile yapılan alış-veriş mülkiyetin intikali hükmünü doğurmaz. Yani muhayyerlik şartı ile yapılan bir alış-veriş, şartsız yapılan bir alış-verişte olduğu gibi, mülkiyetin hemen intikali sonucunu doğurmaz. Başka bir anlatım tarzıyla, “Alış-verişe muhayyerliğin eklenmesi, derhal mülkiyetin intikali hükmünü doğurması gereken bey'in, bu hükmü doğurmayacağıının beyânı olur.”⁶⁶ Şöyle ki normal şartlarda yapılan bir alış verişte akidânın olumlu irade beyânları ile hemen, mebî'nin mülkiyeti müşteriye, bedel mülkiyeti de satıcıya geçer. Ancak iki taraftan birinin akde muhayyerlik şartını koşması mülkiyetin o anda intikaline engel olur. Mesela müşteri "Bu malı alıyorum ama iki gün düşünme hakkım var" dese, bu söz satılan malı satıcının mülkiyetinden çıkarsa bile müşterinin mülkiyetine dâhil etmez. İşte burada da görüldüğü gibi şarta talik, hükmün hemen gerçekleşmesine engel olmuştur. Çünkü mülkiyetin intikali hemen gerçekleşmemiştir. Yine şarta talik sebebiyle kelam şeran ihtimali bir hale gelmiştir. Çünkü alış verişin olumlu sonuçlanıp sonuçlanmayacağı kesin değildir.

“İstisna da şarta talik gibi kelamın sadrının mucebini değiştirir.”⁶⁷ Yani istisna da tağyir beyânıdır. Beyândır, çünkü muhatabın asıl maksadını açıklar. Tağyirdir, çünkü kelamın baş tarafının gerektirdiği hükümde değişiklik yapar. Bir misal ile konuyu açıklamaya çalışan Pezdevî şunları söyler: “Filana bin dirhem borcum var” diyen bir kimsenin bu sözündeki ‘bin’ lafzı sayı olmakla hâs lafızdan olduğu için başka bir şekilde anlaşılma ihtimali yoktur. Ancak adam ilk sözünden hemen sonra “beş yüz hariç” diye istisna yapsa, bu son sözü adamın asıl maksadını açıkladığı için beyân, kelamın öncesinin gerektirdiği hükmü değiştirdiği için tağyir olmuştur. Sonuç olarak bu son söz tağyir beyânı olmuştur. Daha sonra Pezdevî, Mütakellimîn usulcülerinin bu konudaki görüşlerini tenkit etmek adına şunları söyler: “Görülüyor mu ki hem şarta talik hem de istisna birinci sözden sonra gelseler bu nesih olur. Ancak bitişik olarak gelseler kelamın bir kısmına engel oldukları ve konuşanın asıl maksadını açıkladıkları için tağyir beyânı olurlar.”

⁶⁵ Fahu'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 180

⁶⁶ Duman, Ali, Nassları Anlamada Ve Yorumlamada Beyân Kavramı: Pezdevî'nin Beyân Anlayışı, Malatya İlâhiyat Vakfı İlmi Araştırmalar Serisi, 2017, (1), s. 325

⁶⁷ Fahu'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 181

3. 2. Beyân-ı Tağyirde İstisna ve Şarta Talikin Farkı (Yapılan Açıklamayı Değiştirmede İkisi Arasındaki Fark)

Buraya kadar hem şarta talikin hem de istisnanın tağyir beyânı olduğunu söyleyen Pezdevî, ikisi arasında, yapılan açıklamayı değiştirme hususunda bazı farklılıkların olduğuna değinir. Pezdevî bu konuda şunları söyler: “İstisnanın yapılan açıklamayı değiştirme hususundaki konumu şarta talik ile aynıdır. Her ikisi de yapılan açıklamayı değiştirir. Ancak istisna, cümlenin bir kısmında kelamın gerektirdiği hükme engel olurken, şarta talik hükmün hemen gerekme hususuna engel olup, şart gerçekleştiğinde hükmün meydana gelmesine engel olmaz.”⁶⁸ Bu son durum, şartın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kesin olmadığı için ihtimalli bir durumdur. Diğer bir deyişle şarta talikte, şart gerçekleşmeden kelamın hüküm doğurmayacağı kesindir. Ancak şart koşulduktan sonrası için ise, şartın gerektirdiği şeylerin yapılıp yapılmaması kesin olmadığından dolayı muhtemeldir.

Pezdevî'nin sözlerini yukarıdaki örnekler üzerinde anlamaya çalışalım. Pezdevî, istisnanın farkını anlatırken “cümlenin bir kısmında kelamın gerektirdiği hükme engel olur” demişti. Bu sözü “Filana bin dirhem borcum var beş yüz hariç” örneğinde anlamaya çalıştığımızda, cümlenin baş tarafında kişinin borcunun bin dirhem olduğu anlaşılıyor. Ancak istisna cümlesi olan ‘beş yüz hariç’ kısmı söylendiğinde, bu kısım ile bin dirhemlik sözünün mucibi engellerin ve toplam borcun beş yüz dirhem olduğu anlaşılır.

Pezdevî, şarta talikin farkını anlatırken ise “şarta talik hükmün hemen gerekme hususuna engel olup, şart gerçekleştiğinde hükmün meydana gelmesine engel olmaz.” demişti. Bu sözü “Bu malı alıyorum ama iki gün düşünme hakkım var” örneğinde anlamaya çalıştığımızda ise, cümlenin ikinci (şartlı) kısmı ile bu cümlenin gerektirdiği hüküm -ki mülkiyetin hemen intikalidir- engellenmiş olur. Ancak bu ikinci kısım, koşulan şart gerçekleştiğinde, cümlenin gerektirdiği hükmün (mülkiyetin intikali) gerçekleşmesine engel olamaz. Müşterinin düşünme hakkı olan iki gün geçtiğinde ve aksi yönde bir beyân bildirmediğinde cümlenin hükmü olan mülkiyet intikali gerçekleşir.

⁶⁸Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 182-183

Pezdevî'nin bu ikisi arasındaki farklılığa değinmesinin gerekçesi, mezhep içerisindeki bazı âlimlerin, istisnayı beyânı tağyir, şarta taliki ise beyânı tebdîl olarak değerlendirmeleridir.

“Âlimler istisna ve şarta talikin amelinin keyfiyeti hususunda ihtilaf ettiler. Bizim arkadaşlarımız, istisna ile yapılan beyân-ı tağyirin, müstesna miktarınca konuşmanın hükmüne engel olduğunu ve konuşma hükmünün geriye kalan müstesna minh de geçerli olduğunu söylediler. İmam-ı Şâfiî'ye göre ise istisna, tahsis delilinde olduğu gibi hükme muâraza yoluyla engel olur.”⁶⁹

Pezdevî daha sonra Şâfiîlerin bu son görüşlerini desteklemek için zikrettikleri delilleri ele alır ve her birerine ayrı ayrı cevap verir. Daha sonra istisnanın iki kısmından bahseder ve en sonunda da istisna ile alakalı konularda mezhep içi tartışmalara yer verir. Buralara değinmek ödevimin çerçevesini aşacağından tağyir beyânına burada son vermenin uygun olacağını düşünüyorum.

4. BEYÂN-I ZARURET⁷⁰ (GAYR-İ LAFZI DELÂLET İLE BEYÂN)

Pezdevî'ye göre beyân-ı zaruret, beyân için vaz' olunmamış şeyle yapılan beyândır. Pezdevî bu tür beyânın dört kısmı olduğunu söyler: 1. Mantûk (söylenmiş) hükmünde olan beyân, 2. Konuşanın halinin delâlet ettiği beyân, 3. Aldanmayı def zaruretiyle sabit olan beyân, 4. Kelamın zaruretiyle sabit olan beyân.

Anlatacağı konuya genel bir çerçeve çizen Pezdevî ilk kısım beyân ile sözlerine devam eder.

4.1. Mantûk Hükmünde Olan Beyân (Mantûkun Hükmünde Yer Alan Beyân-ı Zaruret)

“Mantûkta söylenen hükmün etkisi ya da neticesinin meskûtun anhdâ zorunlu olarak görünmesi halidir.”⁷¹ Pezdevî bu kısım için “فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ التُّلُثُ”⁷¹ "Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir." (Nisâ;4/11) ayetini misal olarak verir ve kelamın baş tarafının yani وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ kısmının mirasta eşitliği gerektirdiğini söyler. Ancak bu ifadeden hemen sonra annenin üçte bir alacağını zikredilmesinin geriye kalan mirasın babaya ait olduğuna delâlet ettiğini söyler. Ayete dikkatlice bakıldığında babanın alacağı miras payı meskûtun anhdâdır.

⁶⁹Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 183-184

⁷⁰ Bu beyânı Sava Paşa “Neticeyi mantıkıyye olarak beyân” diye isimlendirmiştir.

⁷¹ Duman, 2017, s. 346

Çünkü ne kadar alacağına değinilmemiştir. Ancak mantûk olan kısım (annenin ne kadar alacağının zikredilmesi) babanın da ne kadar alacağına delâlet etmiştir. Dolayısıyla mantûkdaki hükmün etkisi meskûtun anında da görülmüştür.

Konunun anlaşılması için başka misaller vermeyi tercih eden Pezdevî, mudârebe akdinde mudâribin (emek sahibi) payının belirtilmesi ya da rabbu'l-malın (sermaye sahibi) payının belirtilmesi ile bu ortaklığın sahih olacağını, zira bir tarafın payının belirtilmesiyle diğer tarafın payı için açıklamaya gerek olmadan kendiliğinden anlaşılacağını söyler. Pezdevî, muzâraat akdi için de yukarıda söylenenlerin geçerli olduğunu belirtir. Bu tür ortaklıkta da ortaklardan birinin payının belirtilmesi ile diğer ortağın payının kendiliğinden anlaşıldığı için ortaklığın sahih olduğunu söyler.

Yine bin TL'yi iki adama vasiyet eden bir kimse, bu miktarın belli bir kısmını mesela üç yüz TL'sini, bu iki mûsâ lehden biri için belirtse geriye kalan yedi yüz TL söylenmese bile diğer mûsâ lehin olur.⁷²

Neseffî'ye (ö.710/1310) göre Tevbe süresinin 109. ayetinde bu tür bir beyan vardır.⁷³ Yine hem Neseffî (ö.710/1310) hem de Zemahşeri'ye (ö. 538/1144) göre Şuarâ 181. ayette bu tür beyân söz konusudur. Şöyle ki bu ayeti kerimede Allah "أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ" (Şuarâ; 26/181) buyurmuştur. Ölçü ya tam olur ki kişi bununla emrolunmuştur. Ya noksan olur ki kişi bunu yapmaktan nehyolunmuştur. Ya da fazla olur ki ayette buna değinilmemiştir. Yani ayet ölçünün fazla olması hakkında meskûtun anıdır. Buradan hareketle de ölçüyü fazla tutmanın güzel bir davranış olduğu belirtilmiştir.⁷⁴

4. 2. Konuşanın Halinin Delâletiyle Sabit Olan Beyân-ı Zaruret

Pezdevî, şeriatın sahibinin (Hz Peygamber) sükûtunun buna örnek teşkil ettiğini söyler. Yani bir mükelleften sadır olan fiil ya da söze Hz Peygamber'in sessiz kalması o fiil ya da durumu onayladığı anlamına gelir. Tabiri diğerle Hz Peygamberin sükûtu onayı anlamında beyân olarak değerlendirilir. Çünkü Allah onu şöyle vasıflamıştır: "يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ" "Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder." (A'râf; 7/157)

⁷² Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 222

⁷³ Neseffî, Medârikü't-Tenzil, C. I, (8. Baskı), Daru'l Kalem, Beyrut 2018, s. 714

⁷⁴ Zemahşeri, el-Keşşâf, C. III. (3. Baskı), Daru'l Kütübü'l Arabî, Beyrut 1986, s. 332; Neseffî, 2018, C.II s. 579

Gerektiği yerde konuşmayıp susmayı da bu tür beyândan değerlendiren Pezdevî bu tür beyâna, evlilik hususunda hayâ sebebiyle konuşmayıp susan bir bakirenin halinin, yemin etmesi gereken bir yerde yeminden kaçınan kimsenin (nükul) delâlet ettiği halin ve farklı batınlarda üç çocuk doğuran ümmü veledin efendisinin bu çocuklardan sadece en büyüğünün kendisinden olduğu ikrârını, misal olarak verir. Bu son kısımda gerçekleşen ikrârla ümmü veledin efendisi diğer iki çocuğun kendisine ait olmadığını delâlet ile beyân etmiş olur.

4. 3. Aldanmayı Defi' Zaruretiyle Sabit Olan Beyân-ı Zaruret

Pezdevî, bu tür beyân için şu iki örneği verir: Efendisi kölesinin alış-veriş yaptığını görse ancak onayladığını ya da rızasının olmadığını ifade etmezse, buna delâlet eden herhangi bir davranış içine girmezse, efendinin bu tutumu kölesinin alış-veriş yapmasına izin verdiği anlamında bir beyândır.

İkinci misal de şudur: Şefi meşfuun bihin satıldığını duyduğunda şufa hakkı için gereken taleplerde bulunmayıp sussa, bu suskunluğu satışı onay verdiği anlamında bir beyândır.⁷⁵

Bu tür beyânın aldanmayı def zaruretiyle beyân diye isimlendirilmesinin sebebi, mesela yukarıdaki örnekler üzerinde konuyu incelediğimiz şefi ve efendinin aldandım diyerek akdi geçersiz kılamamaları sebebiyledir. Böyle bir itiraz durumunda karşı tarafın (bâyi, müşteri) akdin malum olduğunu söyleyip aldanma iddialarını def etme hakkı vardır. İşte bu hak sebebiyle bu tür beyâna aldanmayı def zaruretiyle beyân denilmiştir.

4. 4. Kelamın Zaruretiyle Sabit Olan Beyân

Pezdevî bu konuda şunları söyler: “Bizim âlimlerimiz ‘Falancaya yüz ve dinar borcum var.’ diyen ya da ‘yüz ve dirhem borcum var’ diyen bir adamın bu ikrarını, buradaki atfi matufu aleyh için beyân kılarak ve matufu aleyhi matufun cinsinden kılarak, ‘yüz bir dirhem ya da yüz bir dinar borcum var’ olarak değerlendirmişlerdir.”⁷⁶ Pezdevî bu anlatılanların ‘ Falancaya yüz ve kafiz buğday borcum var’ diyen kimsenin ikrârı içinde geçerli olduğunu söyler.

Pezdevî bu konuda (mücmel halde bırakılmış sayı konusunda) İmam-ı Şâfiî'nin farklı düşündüğünü söyler ve onun görüşünü şöyle açıklar: “İmam-ı Şâfiî' (r. a) biraz

⁷⁵Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 226-227

⁷⁶ Fahru'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 227

önceki misalde yüz sayısı mücmel olduğu için onun ne olduğuyla ilgili söz onu söyleyene aittir demiştir. Çünkü o atfin beyân olmasını sahih görmemiştir. Ona göre atıf beyân için vaz' olunmamıştır. İmam-ı Şâfiî atfin beyân için konulmadığı göstermek için şu misalleri de vermiştir: Yüz ve elbise, yüz ve koyun, yüz ve köle.⁷⁷ Yani İmam-ı Şâfiî bu misallerde atfin beyân mesabesinde değerlendirilmesinin uygun olmadığını söyleyip sanki Hanefilerin bu ve benzeri misallerde atfı beyân için kullandıklarını iddia etmiştir. Ancak az sonra açıklanacağı üzere Hanefiler, mücmel bırakılmış sayılardaki atfin beyân gibi değerlendirilmesini, bir delilin varlığıyla beraber, bir kaç yere hâsr etmişlerdir.

Peki, yukarıdaki misallerde geçen atfı, beyân olarak değerlendiresek mana nasıl olur? Yüz ve elbise, yüz bir elbise, yüz ve koyun, yüz bir koyun, yüz ve köle, yüz bir köle olarak anlamlandırılır. Mesela bir adam vasiyette bulunsa ve dese ki 'Benden falancaya yüz ve koyun vasiyettir.' Adamın bu sözündeki atıf beyân olarak değerlendirilse mana şöyle olur: Yüz bir koyun vasiyettir. Ancak az önce de söylenildiği gibi bu ve benzeri misallerde Hanefiler de Şâfiîler gibi atfı beyân olarak değerlendirmemiş ve mücmel olan yüz sayısının açıklanmasını söyleyenine bırakmışlardır. Atıftan sonra gelen kısmı ayrı değerlendirmişlerdir. Sonuç olarak yukarıdaki misal her iki mezhebe göre de şu manaya gelir: Adama yüz sayısı ile neyi kastettiği sorulur, atıftan sonra gelen kısım ise açık olduğu için vasiyet olarak kesinleşir.

Aslında gerek Hanefilere göre gerekse Şâfiîlere göre mücmel sayı matufu aleyh olur ve onun üzerene açıklanmış bir sayı atıf edilirse o zaman matuf aleyh, matuf cinsinden kılınır ve matuf için açıklanan durum matuf aleyh içinde geçerli olur. Misal vermek gerekirse; Bir adam 'Benim falancaya yüz ve on TL borcum var' dese burada atıftan sonra gelen ve matuf konumunda olan 'on' sayısı 'TL' ile açıklanmıştır. O zaman her iki mezhebe göre de atıftan önce gelen ve matuf aleyh konumunda olan 'yüz' matuf cinsinden olup TL olduğu söylenilir. Eksiltilmiş cümlelerde de her iki mezhebin görüşü yine bu doğrultudadır. Mesela 'Bana Ahmet geldi ve Mehmet' denildiğinde atıftan sonra gelen kişi için herhangi bir eylem belirtilmediği için eksilti cümlesidir. İşte böyle cümlelerde her iki mezhebe göre de matuf aleyh için geçerli olan eylem matuf içinde geçerlidir. Yani Mehmet'in de geldiği anlaşılır.⁷⁸

⁷⁷ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 227-228

⁷⁸ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 227

Peki, Hanefiler hangi konuda -Şâfiîlerden ayrı olarak- mücmel bırakılan sayıdan sonra gelen atfı da beyân olarak değerlendirmişlerdir, ya da matufu, matufu aleyh cinsinden kabul etmişlerdir? Diğer bir deyişle Hanefilerin beyân olarak kabul edip Şâfiîlerin kabul etmediği atf hangisidir?

Yukarıda matuf tarafı açıklanmış atfı sayılarda, matufun hükmünün matufu aleyhe verilebileceği konusunda her iki mezhebin hemfikir oldukları söylenmişti. Hanefiler bu durumu (matufun, matufu aleyh için beyân olması durumunu) açıklanmamış matuf sayılar içinde devam ettirmişlerdir. Şâfiîler ise böyle bir matufun hükmünü matufu aleyhe vermemişlerdir. Yukarıda geçen misalde bu durumu anlamaya çalışalım. ‘Falancaya yüz ve dirhem borcum var’ cümlesinde matufu aleyh olan ‘yüz’ açıklanmamış, matuf olan ‘dirhem’ ise onun üzerine atf edilmiştir. İşte Hanefiler sayılarda atfın beyân sayılmasını **âdet** olarak gördükleri için buradaki müphem sayıyı da matuf hükmünde kılmışlardır. Yani Hanefiler bu tür sayıları da genel kural içinde değerlendirmişler ve onun için ayrı hüküm vaz’ etmemişlerdir. Pezdevî bu durumu şu sözleri ile belirtir: “Bu gibi durumlarda atfın beyân olarak değerlendirilmesi âdetendir. Çünkü sayılarda matufu aleyhi açıklayan kısmın hafzedilmesi alışılmış bir şeydir. Mesela ‘Bunu senden yüz ve on dirheme aldım’ denildiğinde yüz on dirheme aldığı anlaşılır. Müphem sayılar da bunun gibidir.”⁷⁹

5. BEYÂN-I TEBDÎL (NESİH)

Fukaha metodu usul kitaplarında beyân-ı tebdîl ile nesih kavramları aynı manayı ifade etmektedir. Nitekim Pezdevî de ikinci başlık olarak nesih kavramını kullanmış ve konunun içeriğini anlatırken genelde nesih kavramını kullanmayı tercih etmiştir. O konuya şu sözleri ile başlar: “Bu konudaki açıklamalar neshin tefsiri, mahalli, şartları, nâsîh ve mensuh hakkındadır.” Anlatacağı konuları başlıklar halinde sunduktan sonra neshin lugavi manasıyla başlar: “أَمَّا النَّسْخُ فَإِنَّهُ فِي اللَّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ التَّبْدِيلِ” “Nesih luğatta tebdîlden (değiştirmeden) ibarettir.” Verdiği sözlük anlamı te’yit için Nahl 101. ayetten istişhat getirir: “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ” Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen sadece uyduruyorsun" dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler." (Nahl;16/101) Pezdevî bu âyeti kerime de Hz Allah'ın ‘beddelnâ’ kelimesi ile neshi, tebdîl olarak isimlendirdiğini söyler. “Tebdîl bir şeyin zâil olması ve onun yerine başka

⁷⁹ Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 228

bir şeyin gelmesi demektir.”⁸⁰ Bu ifadede yer alan ‘zâil’ kelimesi önemlidir. Zira kelime zâle yezûlu zevâl kökünden gelmektedir. Sözlük anlamı itibariyle zevâl ilerlemek, sona ermek, giderek yok olmak, bitmek, gözden kaybolmak vb.. gibi anlamlara gelir. Dikkat edilirse zeval kelimesinin ifade ettiği sözlük anlamlarının tamamının odak noktası kademeli bir şekilde bitmek, sona ermeğdir. Neshinde kulların maslahatının kademe kademe değışmesi sonucunda gerçekleştiğini düşünürsek kelime anlamı ile kavramsal anlam arasındaki bağı kurmak daha kolay olacaktır. Pezdevî de tebdîlin (neshin) sözünü ettiğimiz bu kademeli değışim manasını ifade etmek için şu misali verir: “نَسَخَتْ الشَّمْسُ الظِّلَّ لِأَنَّهَا تَخْلُفُهُ شَيْئًا فَشَيْئًا فَسَيِّئًا” “Güneş gölgeyi nesh etti denir. Çünkü güneşin gölgenin yerini tutması kademe kademedir.”⁸¹

Daha sonra Pezdevî herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için neshin tebdîl (değıştirmek) anlamında olmasının kullar için geçerli olduğunu söyler. O bu konuda şunları söylemektedir: “Nesih, Allah tarafından bilinen mutlak bir hükmün (herhangi bir zaman ile kayıtlanmamış) müddeti için mahza beyândır. Ancak Allah o hükmü mutlak olarak (herhangi bir zaman kaydı ile kayıtlamaksızın) zikredince, görünüşte o hüküm kullar için süreklilik ifade etti. Daha sonra nesih vaki olunca bu bizim hakkımızda tebdîl, şâri hakkında ise mahza bir beyân oldu.”⁸² Pezdevî'nin kurmuş olduğu bu son cümlenin izah edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Şöyle ki; Pezdevî'ye göre nesih tebdîl (değıştirme) anlamındadır. Bir şeyin değıştirilmesi ise, o şeyin denenmesi ve sonuçlarından memnun olunmadığı için olabilir. Ya da bir şeyi ilk defa deneyip sonuçlarını görmek için olabilir. Bu ihtimalleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu ihtimallerin hepsinin ortak noktası cehalet ve sonuçtan emin olmamaktır. O zaman Allah bir hükümde nesih yaptığında yukarıda sayılan değışim gerekçelerinin hiçbirini Allah hakkında düşünmek caiz olmadığı için, onun gerçekleştirmiş olduğu neshin kendisi hakkında mahza bir beyân olduğunu kabul etmek gerekir. Peki, nesih Allah hakkında mahza bir beyândır demek ne anlama geliyor? Bu sözün anlamı şudur: Allah bir hükmü herhangi bir zaman ile kayıtlamaksızın emreder ya da nehyeder. Yani Allah emretmiş olduğu hükmün ne zamana kadar geçerli olduğunu beyân etmeden inzal eder. Ancak hükmün zamandan mutlak olması, o hükmün Allah tarafından bilinen bir geçerlilik müddetinin olmadığı anlamına gelmez. Başka bir deyişle, Allah geçerlilik

⁸⁰ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 232

⁸¹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 232

⁸² Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 233

müddetini açıklamadan indirdiği hükmün ne zamana kadar yürürlükte kalacağını bilir ancak bunu belirtmez. Hüküm mutlak olarak indirildiği için kullar o hükmün ilelebet yürürlükte kalacağını zannederler. Kullar açısından olması gerekende budur. Daha sonra Allah birinci ve mutlak olarak inzal ettiği fakat kendisinin yürürlük tarihini bildiği hükmün müddetinin bittiğini, ikinci olarak inzal ettiği hüküm ile açıklar (beyân eder). İşte indirilen ikinci hüküm, birinci hükmün ebediliğini zanneden kullar açısından nesih (tebdîl) olurken, birinci hükmün müddetinin bittiğini bildirip ikinci hükmün müddetinin başladığını açıklayan Allah hakkında ise mahza beyân olmaktadır. Pezdevî bu durumu açıklamak için katl örneğini verir. Şöyle ki bir kimse diğerini öldürse, maktul Allah'ın onun için belirlediği eceli ile ölmüştür.⁸³ Yani bu durum Allah hakkında bilinmeyen bir durum değildir. Ancak kâtil hakkında, o bir yaşamı sonlandırdığı ve hayatı ölüm ile değiştirdiği için tebdîldir. Ona kısas cezasının verilmesi ya da âkilesine diyet cezasının verilmesi de yapmış olduğu bu tebdîl sebebiyledir.⁸⁴

Hükmü: "Tebdîl yoluyla beyân, beyân ve izah etmiş olduğu lafzın manasını fesh ederek yerine beyân ile vaki olan hükmü ikame eder."⁸⁵

5. 1. Neshin İmkânı (Neshin Caiz Olup Olmaması)

"Nesih ahkâmı şer'iyyede caizdir ve sahihtir. Bu Müslümanların tamamına göre böyledir. Yahudiler -Allah'ın laneti onlar üzerine olsun- neshin fasit olduğunu söylediler. Onlardan kimisi neshin aklen batıl olduğunu söylerken, kimisi de neshin tefvikan (nassan) batıl olduğunu söyler. Yine Müslümanlardan birisi de neshi kabul etmez. Ancak kişinin Müslüman olmasıyla beraber böyle bir sözün ondan sudur etmesi düşünülemez."⁸⁶ Pezdevî'nin isim vermeden eleştirdiği bu âlim Ebu Müslim el-İsbehânî (ö. 322/934)dir.⁸⁷

Pezdevî neshi kabul etmeyen Yahudilerin ikiye ayrıldığını, bunlardan bir kısmının neshin gerçekleşmesini nassan diğerlerinin ise aklen mümkün görmediklerini söyledi. Şimdi bu iddia sahiplerinin delillerini inceleyen musannifimiz daha sonrada onlara cevap veriyor.

⁸³ "Her tümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler." (A'râf; 7/34)

⁸⁴ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s 234-235

⁸⁵ Sava Paşa, İslâm Hukuku *Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, s. 153

⁸⁶ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s 236

⁸⁷ İsbehani ve isfahani diye iki rivayet vardır.

5. 1. 1. Neshin İmkânını Nassî Deliller ile İnkâr Eden Yahudiler

“Neshin imkânını nassî deliller ile inkâr eden Yahudiler bu iddialarına Hz Mûsâ'nın “Yer ve gökler var olduğu müddetçe cumartesine (o günün gerektirdiklerine) yapışın” sözünü delil getirmişlerdir. Yine onlar bu sözün Tevrat'ta var olduğunu söylemişlerdir.⁸⁸ Yahudiler Hz Mûsâ'nın sözünde geçen ‘Yer ve gökler var olduğu müddetçe’ sözünden hareketle Tevrat'ın ve Mûsâ Peygamberin şeraitinin ilelebet süreceğini iddia etmişlerdir. Zira Hz Mûsâ'nın bu sözü te'bidî gerektiren bir sözdür. Yine onlar, şunları da iddialarını temellendirmek için nassî delil olarak öne sürmüşlerdir: Hz Mûsâ “Benim şeriatım nesh olmaz, yer ve gökler var olduğu müddetçe şeriatım nesh olmayacaktır öyleyse ona sınıksız yapışın, ben Peygamberlerin sonuncusuyum.”⁸⁹ Pezdevî onların bu iddialarını sarahaten açıklamadan sadece değinerek belirtmiştir: “Yine onlar, ilmi gerektiren bir yol ile (tevatüren) Hz Mûsâ'dan, onun şeriatının nesh olmayacağına dair haberlerin kendilerine ulaştığını iddia etmişlerdir.”⁹⁰

5. 1. 2. Bu İddialara Verilen Nassî Cevaplar

“Bizim neshin imkânına dair delilimiz şudur: Hiç kimse Hz Âdem'in şeriatında var olan ve farklı batınlardan olan kardeşlerin birbirleriyle evlenmelerinin helal olduğunu inkâr etmemiştir. Yine Hz Âdem'in parçasıyla (Hz Havva ile) evlenmesinin helal olduğunu da inkâr etmemiştir.⁹¹ Hâlbuki bu her iki evlilikte sonraki şeriatlar tarafından nesih edilmiştir.” Görüldüğü gibi Pezdevî, karşıtların nassî delillerine tek tek cevap vermek yerine onların kabul ettiği bir neshi ispat ederek onları susturmuştur ve onların aktardıkları nassî delillerin, gerçeğe ve nassî delillere ters düşmesi sebebiyle uydurma olduğunu kanıtlamıştır. Onların iddiaları gerçekleşmiş olan şu nesihler ile de boşa çıkar:

1) Cumartesi günü iş yapmak Hz Mûsâ zamanına kadar mubahken onun şeriatında yasaklanmıştır.

2) İki kız kardeşi aynı nikâh altında birleştirmek Hz Yakûb'un şeriatında mubah iken sonraki şeriatlarda yasaklanmıştır.

⁸⁸ Fahu'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 236

⁸⁹ Abdülaziz Buhârî. 2009, s. 237

⁹⁰ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 237

⁹¹ Hz Âdemden sonra kişinin parçasıyla evlenmesi onun öz kızıyla ya da oğluyla evlenmesi olarak değerlendirilmiştir.

3) Hz Mûsâ'nın şeriatına göre dördüncü defa hırsızlık yapanın kulağı delinir ve satılırdı. Sonraki şeriatlar bu hükmü nesh etmiştir.⁹² İşte bunlar vb. gerçekleşmiş nesih olayları Yahudilerin iddialarını boşa çıkarmıştır.

5. 1. 3. Neshin İmkânını Aklî Deliller ile İnkâr Eden Yahudiler

“Neshi aklî deliller ile inkâr eden Yahudi grubun gerekçesi ise şudur: Bir şeyi emretmek emredilen şeyin güzelliğine delâlet eder. Nehyetmek ise menhiyyü anhin çirkinliğine delâlet eder. Bunlardan her birerinin diğerini neshi ise, nâsihin mensuhun zıttı olduğu anlamına gelir. Bu durum ise bedâ⁹³ ve işlerin sonunun bilinmemesi anlamına gelir.” Bu ise Allah hakkında muhaldir. Neshi akli delil ile inkâr eden Yahudiler şunları söylüyorlar: Allah bir şeyi nehyetmişse bu o şeydeki çirkinlik sebebiyledir. Yine Allah bir şeyi emretmiş ise bu o şeydeki güzellik sebebiyledir. Nehyin nâsihi emir, emrin nâsihinin ise nehiy ya da ibaha olduğu ise bilinen bir durumdur. Şimdi nesih teorisini mümkün gördüğümüzde bu durum şu manaya gelir: Allah önce bir şeyi güzel gördü, o şeyin emredilmesinde kullar için maslahatın varlığını bildi ve o şeyi emretti. Daha sonra kullar emredilen şey ile amel etmeye başladılar. Sonra Hz Allah'a zaman içerisinde, kullar emredilen o fiili yaparken inzal buyurduğu emrin kulların maslahatına olmadığı belirdi (bedâ) ve daha önce emretmiş olduğu o şeyi nehyederek yasakladı. İşte bu durum bedâdır. Bedâ ise kullar hakkında caiz⁹⁴ Allah hakkında muhaldir.

5. 1. 4. Bu İddialara Verilen Aklî Cevaplar

Pezdevî'nin bu başlık altında vereceği cevap daha önce vermiş olduğu mahza beyân cevabıyla aynıdır. “Aklî cevaba gelince: Nesih bir ibadet için hükmün müddetini beyândır. Bu müddet ise kullar tarafından bilinmiyordur. Bunun açıklaması şöyledir: Biz neshi herhangi bir zamanla kayıtlanmamış, mutlak olarak vaz' olunan hükümlerde mümkün görürüz. Böyle bir hüküm ise geçici bir zaman için vaz' olmaya muhtemel olduğu gibi bekâya ve yokluğa da muhtemeldir. Bu vasıftaki bir hükmün sayılan

⁹² Abdülaziz Buhârî. 2009, s. 238

⁹³ Bedâ; Hz Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği olay daha sonra haber verdiğiinden başka bir şekilde vuku bulmasıdır. Detaylı bilgi için bakınız: Karaman, Fikret, vd. Dini Kavramlar Sözlüğü, (?), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 59

⁹⁴ Bedâ'nın kullara ait bir vasıf olduğu şu ayetler ile de anlaşılabilir: وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ "Daha önce hiç hesap etmedikleri şeyler Allah tarafından onların karşısına çıkarılacaktır!" (Zümer;39/47), وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ "İşledikleri kötülükler önlerine apaçık konacak, alay edip durdukları şeyler onları çepeçevre kuşatacaktır." (Zümer; 48)

ihtimallere gelmesinin sebebi ise nesih olayının Hz Peygamber zamanında gerçekleşebiliyor olmasıdır. O'nun zamanındaki mutlak emir ise (zamanla kayıtlanamamış), o emrin gereğini yerine getirmek içindir, yoksa onun zamanındaki mutlak emir bekâ ifade etmez. Çünkü emrin beka ifade etmesi, o bakiliği gerektiren bir delil sebebiyle olur. Zira emir, sıgasıyla bekayı gerektirmez. Dolayısıyla kendisiyle nesih gerçekleşen delilin, birinci hüküm ile çelişkisi zahirendir. Yani kula olan nispeti ile böyledir. Bu durumun Allah'a olan nispeti ise birinci hükmün (mensuhun) müddetinin bitip ikinci hükmün (nâsîh) müddetinin başladığını açıklamaktır. Sonuç olarak neshin Hz Allah'a nispeti mahza beyândır.”⁹⁵

Hanefiler neshin gerçekleşmesi için mensuhun zaman ifade eden şer'i bir hüküm olması gerektiğini söylerler. Zaman ifade eden bir hüküm için ise üç ihtimalden biri geçerli olur.1) O hükmün ebedilik ifade etmesi ki bu tür hükümlerde -Hz Peygamberin zamanı da dâhil- nesih gerçekleşmez. 2) Belli bir zamana kadar geçerli olan hüküm ki bu tür hükümlerde de nesih geçerli değildir. Çünkü hükmün biteceği zaman zaten bellidir. Dolayısıyla bu tür hükümlerde de nesih gerçekleşmez. 3) Zamana muhtemel olduğu halde ebedilik ve geçici bir zaman için olduğu kaydı olmayan hükümler. Neshin gerçekleştiği hüküm işte bu tür hükümlerdir. Bu son kısımdaki hüküm efendimiz zamanında neshe konu olabilir. Çünkü onun zamanındaki mutlak hükümler, sürekliliği gerektiren bir delil olmadığı müddetçe, o hükmün gereğiyle amel etmek içindir, süreklilik için değil. Nesih olayının Hz Peygamber zamanında gerçekleşen bir durum olduğunu, ondan sonra neshin mümkün olmadığını göz önünde bulundurursak, mutlak hükümlerin de efendimizin vefatından sonra ebedilik ifade ettiği kendiliğinden ortaya çıkar. Yani aslında herhangi bir zaman ile kayıtlanamayan hükümler, beka ve ademe muhtemel iken, bu muhtemellik durumu efendimizin vefatıyla ortadan kalkar ve o mutlak hüküm artık beka için olur. Başka bir deyişle efendimizin vefatı muhtemel vafına sahip mutlak hüküm için ebediliği gerektiren bir delildir. Çünkü o son Peygamberdir ve ondan sonra bir şeriat gelmeyecektir.

Ebedilik kaydı olan hükümlerin nesh olmayacağı İslâm âlimlerinin de kabul ettiği bir durumdur. İşte bu ebedilik kaydı sebebiyle Yahudiler, Hz Mûsâ'dan kendilerine tevatür yoluyla geldiğini iddia ettikleri ve yukarıda da geçtiği gibi onun şeriatının ebedî olacağına dair haberlere dayanarak neshin imkânsız olduğunu

⁹⁵ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 239-240

söylüyorlar. Pezdevî de onların bu iddialarına şöyle cevap veriyor: “Onların kendi şeriatlerinin ebedi olduğuna dair delillerine gelince, biz biliyoruz ki onların kitapları tahrife uğramıştır. O zaman onların elinde neshi inkâr edecek hiç bir delil kalmadı”⁹⁶ Kitapları tahrife uğrayan bir ümmetin ise haberlerine hiç güven olmaz.

Pezdevî'nin Yahudilerin akli itirazlarına verdiği akli cevabı şöyle özetleyebiliriz: Yahudiler neshi, o Allah hakkında bedâyı gerektirdiği için aklen imkânsız görüyorlar. Çünkü onlara göre nesh bir hükmün tağyiridir. Pezdevî de cevaben diyor ki: Nesh Allah hakkında bir hükmün tağyiri demek değildir. Belki nesh Allah hakkında mensuhun müddetinin bitip nâsihin müddetinin başladığını beyân etmesidir. Yani Allah hakkında bir değişiklik söz konusu değildir. Çünkü Allah ikinci hükmün yürürlüğe gireceği zamanı zaten biliyordu. Hükmün yürürlüğe gireceği zamanı bilmeyen kullardı. Dolayısıyla nesh kullar hakkında tağyirdir, Allah hakkında değil. Pezdevî bu cevabıyla onların bedâ iddialarını da boşa çıkarmış oldu.

5. 2. Neshin Mahalli

Neshin mahalli ile neshin hangi tür hükümlerde gerçekleşeceği kastedilir. Nesh hakikatte bir hükmün müddetinin beyânı olunca, onun mahalli olan hükmün vakte muhtemel bir hüküm olması gerekir. “Neshin mahalli, vaktinin ve müddetinin beyân edilmesi muhtemel olan bir hükümdür. Bu ise iki vasıftan biri ile olur.

5. 2. 1. Vasıflardan Birincisi: Vücûda Ve Ademe Muhtemellik

“Nesh olunan hükmün vücûda ve ademe muhtemel bir hüküm olması gerekir.”⁹⁷ Mensuh hükmün vücûda ve ademe muhtemel olmasının manası şudur: Hz Allah'ın o hükmü vaz' edip etmemesinin eşit derecede olması demektir. Mesela Hz Allah, İsrail Oğullarına iç yağın, onların yaptıkları hatalar sebebiyle haram etti. Bu haramlık hükmü, onun (iç yağının) helalliğine bir nesihtir. Bu durumda iç yağının nesh olup olmamasının (vucud ve ademinin) müsaviliğine delâlet eder. Çünkü Allah ilk başta onun helal olduğunu bildirdi sonrada onu yasakladı. İşte bir hükmün neshe konu

⁹⁶ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 242

⁹⁷ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 244

olabilmesi için o hükmün şariat olarak belirlenip belirlenmemesinin eşit derecede olması gerekir.

Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için vücuda ve ademe ihtimali olmayan hükümleri de görmek gerekiyor ki Pezdevî bu tür hükümler için şöyle diyor: “Eğer hüküm bunun hilafına olursa (yani ademe ve vücuda ihtimali olmayan bir hüküm olursa) hükmün neshe ihtimali yoktur.” Peki hükmün ademe ve vücuda ihtimalinin olmaması ne demek? Mesela Hz Allah'ın vücudu (varlığı) vaciptir. Ademi (yokluğu) düşünülemez. O zaman Allah'ın varlığının hükmü vacip (zorunlu), ademi (yokluğu) ise imkansız olduğu için bu hükmün nesh edilmesi düşünülemez. Çünkü bu hüküm vücûden vâcip ademen imkânsızdır. Halbuki nesih vücuda ve ademe muhtemel olan hükümlerde gerçekleşirdi. Yine küfrün meşruluğu düşünülemez, küfür helaldir diye bir hüküm verilemez. Çünkü küfür vücûden imkânsız ademen (yokluğunun olması cihetiyle) vaciptir. O zaman küfrün olmamasına dair gereken hüküm nesh olup, onun helalliğine dair bir hükme varılamaz. Çünkü nesih vücuda ve ademe muhtemel hükümlerde gerçekleşir. Küfür ise ademen vacip vücûdu imkânsız olan bir hükümdür. Pezdevî bu durumu şöyle izah ediyor: “Bu kısmın açıklaması şöyledir: Sâni' teâlâ bütün esmâsı ve sıfatlarıyla kadimdir. Zevale ve yokluğa ihtimali yoktur. Öyleyse Allah'ın isimleri ve sıfatlarından hiç birisi hiç bir şekilde neshe mahal olamaz.”⁹⁸

5. 2. 2. Vasıflardan İkincisi: İntiha'nın Nesih İle Olması

“Mensuh hükme, nesih ile müddetinin beyân edilmesine zıt olan bir şey bitişmemiş olması lazım.” Yani birinci hükmün (mensuh) müddetinin bitip, ikinci hükmün yürürlüğe girme zamanı nesih olayının gerçekleşmesi ile olması lazım. Eğer mensuh olan hükümde bu duruma mani bir kayıt var ise o hükmün nesh edilmesi düşünülemez. Mesela kıblenin tahvili hükmünde efendimizin sünneti, kıblenin yönünün mescidi aksaya taraf olduğunu bildiriyor iken, sonra gelen emir kıblenin yönünün mescidi haram tarafına olduğunu bildirmiştir. İkinci emrin gelmesiyle birinci hükmün müddetinin bittiği anlaşılmıştır. İşte birinci hükmün müddeti nâsihin gelmesiyle değil de ona bitişen mesela bir ebedilik kaydıyla olursa, o hüküm neshe mahal değildir.

Pezdevî, ikinci kısmı incelerken şunları da kaydeder: “Aslında vücûda ve ademe muhtemel olduğu halde ikinci şartın yokluğu sebebiyle neshe zıt olan hüküm ise üç tür.” İkinci şartın yokluğu demek hükümde bir zaman kaydının varlığı demektir. Bu da

⁹⁸ Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 245-246

(hükümde bir zaman kaydının varlığı da) üç şekilde olur; Sarahaten bir ebedilik kaydı, delâleten bir ebedilik ve bir vakit belirleme ile olur.

5. 2. 2. 1. Sarahaten Ebedilik Kaydı

Sarahaten ebedilik kaydı olduğu için neshe ihtimali olmayan hükümlere misaller

1.a) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّهُمْ فِيهَا 1. a) "İman edip dünya ve âhîret için yararlı işler yapanları da, içinde **ebediyen** kalmak üzere, altından ırmaklar akan cennetlere sokacağız. Orada onlar için tertemiz eşler vardır ve onları koyu bir gölgeliğe alacağız." (Nisâ; 4/57) İşte bu ayeti kerimede geçen ve hem Arapça ibaresinde hem de Türkçe ibaresinde koyu punto ile belirtilen kayıt sarahaten ebedilik kaydıdır. O zaman bu hükümde yukarıda belirtilen birinci vasfin varlığına rağmen nesh olmaz. Çünkü kendisinde neshin gerçekleşebilmesi için olmaması gereken ikinci vasıf var: Ebedilik kaydı. Bu ayeti kerimede birinci hüküm var çünkü cennete girmeye hak kazananların orada ebedi kalmaları aslında vücuda da ademe de muhtemel bir şeydir. Çünkü 'halidine' kaydı uzun süre kalma konusun da mecaz olabilir. Ancak te'bid kaydının gelmesi ile bu ihtimal tamamen ortadan kalkmıştır.

1.b) إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَحْتُ لَكَ الْمَقَابِلَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَانُوا مُشْرِكِينَ فَسُحْقًا لِمُؤْتَفِكِ وَإِنِّي مَتَّوْفِيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ 1. b) "Allah buyurmuştu ki: "Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları **kıyamet gününe kadar** inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hükmü o zaman ben vereceğim." (Âl-i İmrân;3/55) Bu ayeti kerimede ebedilik kaydı ise 'ilâ yevmi'l kıyame' kısmıdır. Dolayısıyla da bu da neshe mahal değildir. Daha sonra Pezdevî, gelmesi muhtemel olan şu itirazdan dolayı "Nasıl olurda Allah Hz İsa'ya tabi olanları kıyamet gününe kadar diğer insanlardan üstün kılar. Hâlbuki Hz Muhammed (a.s.) ondan sonra Peygamber olarak gönderildi ve ona tabi olan Müslümanlar hayırlı ümmet olarak vasıflandırıldı? şunları kaydeder "Allah bu sözüyle (sana tabi olanları üstün kılacağım) onlardan Hz Muhammedi (a.s.) tasdik edenleri kastediyor."

Bilindiği gibi nesh ahkâm bildiren hükümler için geçerlidir. Ancak örnek olarak verilen ayeti kerimeler haberlerle ilgilidir. Pezdevî şârihlerinden olan Abdülaziz Buhârî bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Misal olarak verilen ayeti kerimeler her ne kadar

ahkâm ayetlerinden olmasa bile buradaki asıl amaç ebedilik kaydına misal vermektir.” Yani bir söz nasıl süreklilik ifade eder? Başka bir deyişle süreklilik ifade eden kavram sadece ‘te'bit’ kaydımıdır? Yoksa bu anlamı başka ifadelerle de elde edebilir miyiz? Süreklilik anlamını elde edebilmenin birden fazla seçeneğinin olduğu göstermek için yukarıda misal olarak verilen ayeti kerimelerin birincisinde 'te'bit' kaydı, ikincisinde ise 'ilâ yevmil kıyame' kaydı vardır.

5. 2. 2. 2. Delâleten Ebedilik

Delâleten ebedilik olduğu için neshe mahal olmayanlar hakkında Pezdevî şunları söylemektedir: “İkinci kısmın örneği ise, Hz Muhammed (s.a) vefat ettiğinde kararlaştırılmış olan (son şeklini almış olan) şeriatıdır. Çünkü o şeriat, Hz Muhammed'in (a.s) son Peygamber olmasından, kendisinden sonra bir nebi gelmemesinden ve neshin ancak bir Peygamber vasıtasıyla olmasından dolayı (delâleten) neshe ihtimali olmayan, ebedi bir şeriattır.”⁹⁹ Yani bu kısımda önceki kısımda olduğu gibi süreklilik ifade eden sarih bir kayıt ile neshin önü kapatılmıyor. Ancak efendimizin vefatı nesih kapısını, bir daha hiç açılmayacak şekilde kapattığından ve efendimizin vefatının neshe engel olması sarih bir şekilde naslarda yer almadığı, belki senden sonra hiç bir Peygamber gelmeyecek demekle nesih yolunun kapatıldığı delâleten anlatıldığı için bu kısım böyle isimlendirilmiştir. Başka bir anlatım tarzıyla, Ahzâb suresinin 40. ayeti kerimesinde yer alan ve efendimizin son Peygamber olduğuna dair vasıflardan biri olan 've hâtemennebiyyîn' ifadesi, Hz Peygamberin vefatıyla birlikte nesih olayının ortadan kalkacağını sarahaten ifade etmez. Belki bu ibare neshin ortadan kalkacağını delâlet yoluyla ifade eder. Maksudı ifade edebilmek için şunu da söyleyebiliriz; 'Ve hâtemennebiyyîn' ibaresini okuyan bu ibareden ilk anda neshin son bulduğunu anlamaz. Çünkü ayet onun için inzal olunmamıştır. Belki kişi, ayet üzerine biraz tedebbür ettikten ve kendisinde var olan 'nesih ancak Peygamberler aracılığıyla olur' bilgisinin de yardımıyla, söz konusu ibarenin neshin ortadan kaldırıldığına delâlet ettiğini anlar.

5. 2. 2. 3. Hükümde Belirtilmiş Bir Vaktin Olması

Hükümde belirtilmiş bir vakit varsa o hükümde de nesih caiz değildir. “Üçüncü kısım ise açıktır. Bu kısımda Şâri'in belirttiği zamandan önce nesih batıldır. Çünkü bu

⁹⁹ Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 247

tür hükümlerin tamamındaki nesih bedâdır ve yanlış yapıldığının ortaya çıkmasıdır. Allah ise bundan yücedir, münezzehtir.”¹⁰⁰ Mesela Allah 'Şunu size yetmiş yıl helal kıldım dese' o şeyde belirtilen süre içerisinde nesih gerçekleşmez. Çünkü aksi bir durum Allah hakkında bedâ'yı gerektirir ki bu caiz değildir.

Daha sonra Pezdevî, neshe ihtimali olmayanların, buraya kadar anlatılanlardan da anlaşıldığı gibi dört tane olduğunu söyler: “Dolayısıyla neshe ihtimali olmayanlar dört kısımdır.” Bunlar ademe ve vucuda ihtimali olmayanlar, kendisinde sarahaten ebedilik kaydı olanlar, delâleten ebediliğin olması ve belirli bir zaman kaydı olan hükümler.

Pezdevî neshe mahal olan hükmü ise şöyle açıklar: “Neshe mahal olan hüküm ise bir kısımdır ki o da mutlak olarak zamana muhtemel olan ve kendisinde sürekliliği gerektiren bir delil olmayan hükümlerdir.”¹⁰¹

Daha sonra Pezdevî, nesih olunan hükümde bulunması gereken şartlardan biri olan 'kendisinde bekayı gerektiren bir delilin olmaması' kaydıyla alakalı olarak şunları söyler: “Dolayısıyla mensuh hükmün olmaması (yürürlükten kaldırılması) onun bekasını gerektiren bir sebebin (delilin) olmayışındandır. Yoksa o hüküm nâsîh olan hükmün gelmesiyle nesh olunmamıştır. Durum böyle olunca da nesih tezata ve bedâyâ sebep olmaz. Tıpkı bir şeyde hüsün ve kubhun bir araya gelmesine sebep olmadığı gibi.”¹⁰² Pezdevî'nin bu sözünün açıklanması gerektiği aşikârdır. Şöyle ki Pezdevî bu kaydı, Yahudilerin neshe olan itirazlarına cevap vermek için ikinci cevap olarak getirmiştir.¹⁰³ Yahudiler neshi, Allah hakkında bedâyı gerektirdiğini iddia ettikleri için, aynı konuda gerçekleşen nesih olayının kaçınılmaz olarak nâsîh ile mensuhun bir birine zıt hükümler içermesi ve her iki hükmün kaynağının Şâri teâlâ olduğundan bunun imkansız olduğu için (bir birine zıt hükmün Şâri'den sudur etmesi) ve nesih olayının hüsün ile kubhü bir araya getirdiğini iddia ettikleri için kabul etmiyorlardı. Pezdevî'de onlara sanki şöyle cevap veriyor: Neshin mahalli olan hüküm kendisinde süreklilik delili olmayan hükümdür. Bu da nesh olunan hükmün zaten belirli bir süre yürürlükte kalacağına delilidir. İkinci hükmün gelmesiyle birinci hükmün yürürlük ömrünü doldurduğu anlaşılır. Sonuç olarak birinci hüküm zamanı dolduğu için yürürlükten kalkmıştır, ikinci hükmün gelmesiyle değil. Bu durum da sizin neshe olan itirazlarınızı

¹⁰⁰ Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 248

¹⁰¹ Fahru'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 249

¹⁰² Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 249 250

¹⁰³ Hatırlanacağı gibi onun itirazlara vermiş olduğu birinci cevap, neshin Allah için mahza bir beyân olduğuydu.

boşa çıkarıyor. Mesela sizin birinci itirazınız neshin bedâ'yı gerektirmesiydi. Yani sizin anlayışınıza göre nesih mutlak olarak bir konuda ayrı zamanlarda gelen iki hükümden ikincisiyle birincisinin geçerliliğinin ortadan kalkmasıdır. Bu da şu anlama gelir: Allah önce bir şey ile emretti, kullar emrolundukları şeyi yerine getirirken Allah emrettiği şeyin kullar için yararlı olmadığını anladı (bedâ, sümme hâşâ) ve sonra o şeyi nehyetti. İşte siz neshi böyle değerlendirdiğiniz için onu Allah hakkında bedâ olarak görüyorsunuz. Ama bize göre nesih yukarıda anlattığımız şekildedir. Dolayısıyla nesih Allah hakkında bir beyândır. Çünkü Allah hem nâsihin hem de mensuhun yürürlük sürelerini biliyordu ve o nâsihi inzal etmekle mensuhun yürürlük müddetinin bitip nâsihin yürürlük müddetinin başladığını beyân etti. Pezdevî'nin vermiş olduğu cevabı Yahudilerin diğer itirazları içinde uyarlayabiliriz.

Abdülaziz Buhârî, birinci hükmün nâsîh ile değil de zamanının dolması sebebiyle yürürlükten kaldırılması konusunun anlaşılması için, teşbih yoluyla şöyle bir misal vermiştir: “Peş peşe gelen iki aydan birincisinin son bulması ikinci ayın gelmesi sebebiyle değildir. Belki birinci ayın müddeti dolduğu için ikinci aya girilmiştir.”¹⁰⁴

5. 3. Neshin Şartı

Pezdevî, nesih için ileri sürülen birçok şart olmasına rağmen kendisi sadece bir şartı incelediği için konunun başlığını da müfret olarak getirip 'neshin şartı' demektedir.

Her ne kadar Pezdevî nesih için öngörülen şartları zikretmese de konu bütünlüğü için bu şartların söylenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu şartların bir kısmı bütün usulcüler tarafından kabul görürken bir kısmını da bazı usulcüler tarafından kabul edilmemiştir. Hemen belirtelim ki Pezdevî'nin bu konu başlığı altında incelediği şart, kalbin temekkünü konusu olup muhtelefun fih olan şartlardandır. Bu şartı incelemeye geçmeden önce genel olarak nesih için koşulmuş şartları görelim.

5. 3. 1. Muttefekun Aleyh Olan Şartlar

1) Nâsîh ile munsuhun her ikisinin de şer'i birer hüküm olması: Mesela namaz kılmak şer'i bir hükümdür. Ancak kişi namaz kılmaktan aciz bir duruma gelse, şer'i bir hüküm olan namaz kılmak o kişiden düşer. Ama bu durum nesih olarak değerlendirilemez. Yani namaz kılma yükümlülüğü kişinin aklı başından gittiği için nesh olundu denmez.

¹⁰⁴ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 249

2) Şer'i bir hükümün akli bir hükümle ortadan kalkması da nesih diye isimlendirilmez. Bu durum tahsis diye isimlendirilir. Hanefi literatüründe beyân-ı tağyir diye de isimlendirilir. Oruç emrinin, onu gerekli kılan sığanın umum olması sebebiyle bütün inananlara farz olması gibi. Ama akıl, bu emrin mucibinin sadece mükellefiyete ehil olan kimseleri ilzam ettiğini anlar ve mükellef olmayanların oruç tutmamaları nesih diye isimlendirilmez.

3) Nâsîh olan hüküm mensuh olandan ayrı olarak gelmiş olmalıdır.¹⁰⁵

4)Nâsîhin, mensuh delil kuvvetinde veya ondan daha kuvvetli olması gerekir. Başka bir ifadeyle, şer'i delil Kur'ân ve Sünnet nassı olmalıdır. İcmâ ve kıyas, Kur'ân ve Sünnet kuvvetinde olmadıkları için nâsîh olamazlar.

5. 3. 2. Muhtelefun Fih Olan Şartlar

1) Nâsîh ile mensuhun bir cinsten olması. Yani her ikisinin de ya ayet ya da hadis olması. Bunu şart koşanlar ayet ve hadisin bir birlerini nesh edemeyecekleri söylüyorlar.

2) Neshin bedelli olması. Yani bir hüküm nesh edildiğinde onun yerine başka bir hüküm muhakkak konmalı diyenler.

3) Nâsîhin mensuhtan sorumluluk açısından daha hafif ya da onunla eşit seviyede olması.¹⁰⁶

4) Nâsîh delil, mensuh hükümden sonra gelmiş olmalıdır. Tahsis, istisna, şart, gaye, bedel-i ba'z şer'i hükme bitişik geldikleri için nesih sayılmazlar.

5)Neshin sarîh olmaması durumunda her iki nassın bağdaştırılması (tevfiki) imkânsız olmalıdır.

Muarız nassların bağdaştırılması mümkün olan yerlerde nesih cihetine gidilmez, tevfik veya te'vil ciheti tercih edilir.¹⁰⁷

Altıncısı ve sonuncusu Pezdevî'nin de incelediği mensuhun kalben temekkün etmesi şartı¹⁰⁸ Bunun ne demek olduğunu aşağıda göreceğiz. Şimdi sıra musannifimizin incelediği tek şarta geldi. "Neshin şartı kalben temekkündür. Fiilen temekküne gelince bize göre o şart değildir. Mutezile ise onun şart olduğu görüşündedir."¹⁰⁹ Peki, kalben ve fiilen temekkün ne demek? 'Temekkene' fiili 'min' harfi cerriyle kullanıldığında

¹⁰⁵Abdülaziz Buhârî, A. g. e. s. 253

¹⁰⁶Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 253

¹⁰⁷ Atar, 2002, s. 259

¹⁰⁸Abdülaziz Buhârî, A. g. e. s. 253

¹⁰⁹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 253

'yapabilmek, gücü yetmek, imkân bulmak' gibi anlamlara gelir. O zaman kalbin temekkün etmesinin manası şudur: Emir inzal olduğunda, kişinin inen emre îtikat etmesine imkân veren sürenin geçmesidir. Bu süre geçtikten sonra henüz inmiş olan o emrin nesh olunması Hanefilere göre caizdir. Bunu biraz müşahhâs hale getirecek olursak: Diyelim ki Allaha emrini indirdi. Kullar bu emri duydular ve o emrin hak olduğuna kalben inandılar. İşte bundan sonra, kullar o emri fiilen yapabilme imkânı bulamasalar bile, Allah bir b emri indirip henüz kendisiyle amel edilmemiş olan a emrini nesh edebilir. Bu görüş Hanefilere aittir. Fiilen temekkün ise o a emriyle hiç olmazsa bir defa amel edecek kadar sürenin geçmiş olmasıdır. Fiilen temekkünü şart koşarlara göre amel edilecek kadar bir zaman geçse de o emir ile amel edilmezse bu durum neshe mani değildir.¹¹⁰

“İşin özü şudur ki nesh hem kalbin ameli (imanı) hem de bedenın ameli (yapabilmesi) için bir müddet (in bittiğinin) beyânıdır veya sadece kalbin ameli için bir müddet beyânıdır. Bize göre kalbin ameli bu meselede asıl olandır. Diğeri (bedenin ameli) ise zait mesabesindeir.”¹¹¹ Daha önce nâsîh olan hükmün inzâlinin, mensuhun müddetinin bittiğini gösterdiğini söylemiştik. Yani nâsîh gelmişse, bu munsuhun yürürlük müddeti bitmiş demektir. Hanefilere göre mensuhun yürürlük müddetinin bitmesi durumu, mensuhun kalben temekkününden sonra gerçekleşebilir. Hatta onlara göre nesh işinde asıl olan budur. Mensuhun fiilen temekkünü ise olmazsa olmaz bir şart değildir. “Onlara (Mutezile) göre ise nesh, beden ile amelin müddetinin (sona erdiğinin) beyânıdır.” Mutezile neshi şöyle yorumluyor: Nesh daha önce beden ile yapılan bir amelin müddetinin bittiğinin açıklanmasıdır. Hanefiler ise bunu şart olarak görmezler ve yukarıda da geçtiği gibi neshi, kalbin îtikat ettiği bir hükmün müddetinin bittiğinin açıklanması olarak yorumlarlar.

Daha sonra Pezdevî Mutezile mezhebine mensup âlimlerin neshin gerçekleşebilmesi için şart koştukları fiili temekkünü temellendirmek için şunları söylediklerini kaydeder: “Onlar, emredilen her emirle ve nehyedilen her nehiy ile asıl amaç ve maksadın beden ile amel olduğunu söylerler.”¹¹² Mutezili usulcüler şunu söylüyorlar: Neshin gerçekleşebilmesi için fiilin temekkünü gereklidir. Zira ilahi buyrukların asıl amacı insanların o buyruğa uyup amel etmeleridir. Dolayısıyla amel

¹¹⁰ Apaydın, 2018, s. 286

¹¹¹ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 253-254

¹¹² Fâhru'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 254

edilmedikçe ya da amel edilebilecek kadar bir süre geçmedikçe nesih gerçekleşmez. Mutezili usulcüler görüşlerini temellendirmeye devam ediyorlar: “Mesela şunu yapın veya yapmayın denirse bu buyruk emredilen şeyin güzelliğini, nehyedilen şeyin ise çirkinliğini gerektirir. Eğer emredilen buyrukla amel edilmeden nesh edilirse, onu yasaklayan buyruk gelirse, bu durum bir şey hakkında aynı vakit içerisinde nazil olmuş bir emir ve bir nehiy demektir ki buda o şeyin hem güzel hem de çirkin olmasını gerektirir. Buradan da şu sonuç çıkar ki Allah sabah faydalı görüpte emrettiği şeyin öğleden sonra öyle olmadığını anladı (bedâ) ve onu akşamüstü tekrar yasakladı. Bu ise asla caiz değildir.”

5. 3. 2. 1. Kalbi Temekkün İle Neshin İmkânının Nakli Delili

Pezdevî, karşıtların bu akli itirazlarına bir nakli delil ile cevap veriyor: “Bizim neshin gerçekleşebilmesi için kalbin temekkününün yeterli olduğuna dair delilimiz, Hz Peygamberin miraç gecesini elli vakit namazla emrolunması ve daha sonra beş vakitten üzerinin nesh olmasıdır. Bu meselede Hz Peygamber elli vakit namazın hak olduğuna kalben inandı (kalbi temekkün) ancak o emirle amel etmeden ya da amel edecek kadar bir vakit geçmeden önce (fiili temekkün olmadan) elli vakit namaz beş vakit namazla nesh olundu.”¹¹³

Pezdevî'nin getirmiş olduğu bu nakli delil hasımları ilzam eden bir delil değildir. Çünkü Mutezile miraç hadisesinin gerçekleştiğini inkâr eder. Bunun için bir takım gerekçeleri vardır.

5. 3. 2. 1. 1. Mutezilenin Getirilen Nakli Delile İtirazları

Pezdevî'nin neshin gerçekleşebilmesi için kalbi temekkününün yeterli olduğuna dair getirmiş olduğu delili, Mutezile aşağıdaki gerekçeler sebebiyle kabul etmemektedir.

1) Miracın olduğunu söyleyen haberler sahih değildir.

2) Bu haberlerin sahih olduğunu kabul etsek bile elli vakit namazın farz kılındığı daha sonra da nesh edildiği doğru değildir. Çünkü bunlar bazı kıssacıların uydurdukları şeylerdir.

3) Diyelim ki bu kıssacıların uydurdukları şeyler de doğru. Bu da kalbi temekkününün nesih olayının gerçekleşmesi için yeterli olduğuna delil değildir. Çünkü miraç hadisesi, her ne kadar biz onun doğru olduğuna inanma sakta, sizin iddianıza göre

¹¹³Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 255-256

Allah ile onun Peygamberi arasında geçmiştir. Elli vakit namaz ise ümmetin tamamına farz kılınmıştır. O zaman ümmetin bu farz kılınan elli vakit namazın varlığından haberi yok ki onun hakkın da kalbi temekkünleri olsun. Çünkü miraç Allah ile Peygamberi arasında geçti. Durum böyle olunca da sizin, neshin gerçekleşmesi için yeterli olarak gördüğünün kalbi temekkün teoriniz boşa çıkmış oldu. Çünkü hiç kimsenin haberdar olmadığı bir hüküm için kalbi temekkün mecburiyeti yoktur.¹¹⁴

5. 3. 2. 1. 2. Mutezilenin İtirazlarına Verilen Cevaplar

1) Miraç hadisesiyle ilgili rivayetler meşhur derecesinde sabittir. Hatta manen mütevâtir derecesindedir. Durum böyle olunca bu rivayetleri inkârın bir anlamı yoktur.

2) Miraç hadisesini aktaran rivayetler sahih olduğu gibi, orada gerçekleşen elli vakit namazın farz kılınıp daha sonra beş vakit namaz ile nesh edilmesi de sahihtir. Bu durum sahiheynde de geçmektedir.¹¹⁵

3) Üçüncü itirazınıza gelince, bu itirazınız da çok yersizdir. Çünkü Hz Peygamber dini konularda bu ümmetin aslı sayılır. Onun kalbi temekkünü bütün ümmetin kalbi temekkünü demektir. İşte sayılan bu gerekçelerden ötürü neshin gerçekleşebilmesi için fiili temekkün şart değildir.¹¹⁶

Belki de miraç hadisesinin, neshin gerçekleşmesi için kalbi temekkünün yeterli olacağına dair delil olarak getirilmesine yapılan itirazlar sebebiyle bazı sünni usulcüler, kalbin temekkününün yeterli olduğuna dair Hz İbrahim'in kıssasını verirler. Bilindiği gibi Hz İbrahim oğlu Hz İsmail'i kurban etmekle emrolunmuştu. O da bu emrin hak olduğuna kalben inanmıştı (kalbi temekkün). Daha sonra emrolunduğu işi yapmak üzere gitmiş ve tam oğlunu kurban edecekken Allah İsmail'e bedel olarak bir kurban göndererek, fiili temekkün olmadan onun kurban edilmesi emrini nesh etti. İşte bu kıssa da gösteriyor ki neshin gerçekleşebilmesi için kalbi temekkün yeterlidir.

Buraya kadar anlatılanlardan şöyle bir sonuç da çıkarılmamalıdır: Hanefiler neshin gerçekleşebilmesi için fiili temekkünü kabul etmezler. Hayır, onlar sadece neshin gerçekleşebilmesi için bunu (fiili temekkünü) şart koşmazlar. Zaten neshi kabul edenler arasında fiili temekkünden sonra neshin caiz olduğuna dair hiç bir tartışma yoktur. Tartışma neshin fiili temekkününden önce, sadece kalbi temekkün ile de

¹¹⁴ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 252

¹¹⁵ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 252

¹¹⁶ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 256

gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusundadır. Hanefiler buna olumlu bakarken diğerleri yukarıda da anlatıldığı gibi çeşitli gerekçeler ile buna cevaz vermemişlerdir.

Pezdevî, hasımların nakli delile olan itirazlarından sonra onlara iki tane akli delil ile cevap veriyor.

5. 3. 2. 1. 3. Hasımlara Verilen Akli Yanıtlar

Yukarıda hasımların, neshin gerçekleşebilmesi için kalbi temekküne olan itirazlarına nakli bir cevap veren Pezdevî, şimdi de iddiasını kuvvetlendirmek için iki tane akli cevap veriyor. Aslında bu yöntem yani nakil var iken onu önceleyip daha sonra akli cevap vermek, Hanefilere yapılan ithamlara da bir cevap gibi.

Şimdi Pezdevî'nin vermiş olduğu akli cevapları görelim.

1) “Kalbin temekkünü ile nesih caizdir. Çünkü emredilen fiilden bir kısmı yapıldıktan sonra veya o fiil yapılacak kadar bir süre geçtikten sonra onun nesh edilebileceğine dair icmâ' vardır. Zira emredilen fiilin bir kısmı imtihan konusunda asıl amaç olabilir. İşte kalbin inanması da (temekkün) me'murun bih olan fiilin cinsindedir. O zaman amel olmaksızın o me'murun bih olan fiilin hakkaniyetine inanmak asıl amaçlanan olabilir.”¹¹⁷ Asıl metnin tercümesini vermeye çalıştığımız bu birinci itirazla anlatılmak istenen anlamak pek mümkün gözükmemektedir. Hatta sırf tercümeden yola çıkarsak, Pezdevî'nin kendisiyle çeliştiğini bile söyleyebiliriz. Çünkü bu akli itirazı, neshin sadece kalbi temekkün ile mümkün olduğunu ispatlamak için getiren Pezdevî, fiili temekkünden sonra neshin gerçekleşmesinin sahîh olduğu konusunda icmâ' olduğundan bahsediyor. Ancak musannifin anlatmak istediği şudur: İlahi buyruklar iki aşamalıdır. Birinci aşama o buyruğun hak olduğuna inanmak. Buda zaten kalbi temekkün demektir. İkinci aşama ise o buyruğu hayata geçirmektir. Bu aşamaya da fiili temekkün dendiği daha önce de geçmişti. O zaman şunu söylemek yanlış olmaz: Kalbi temekkün ve fiili temekkünden her bireri bir ilahi buyruğun ayrılmaz birer parçalarıdır. Şimdi bir kul herhangi bir ilahi buyruğa inandığında o ilahi buyruğun birinci kısmıyla amel etmiştir. Amelden sonra neshin gerçekleşeceği konusunda ise icmâ' vardır. Buradan da şu sonuç çıkar ki amelin birinci kısmı olan kalbi temekkünden sonra nesih caizdir. Bütün bu açıklamalardan sonra musannifin “Çünkü emredilen fiilden bir kısmı yapıldıktan sonra veya o fiil yapılacak kadar bir süre geçtikten sonra onun nesh edilebileceğine dair icmâ' vardır” sözüyle ne anlatmak

¹¹⁷ Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 257

istediği anlaşılmış oluyor. Yani musannif kalbin inanmasını amel olarak değerlendiriyor. Onun bu değerlendirmesini nesih konusunu işlerken yer yer ibare olarak da görmek mümkün. Çünkü o kalbi temekkünü anlatırken ‘amelul kalbi’ tamlamasını kullanır. Bu anlatılanları ilahi bir buyruku üzerinde anlamaya çalışırsak: Mesela Allah miraç hadisesinde efendimize elli vakit namazı farz kıldı. Efendimiz bu buyruğun hakkaniyetine inanıp, kalbin amelini işlemiş oldu. Bu amel gerçekleştikten sonra Allah, elli vakti beş vakit ile nesh etti. Zaten amel gerçekleştikten sonra neshi kabul etmeyen kimse de yoktur. Daha sonra musannif amellerden asıl olanın kalbin amelinin (inanmanın) olduğunu göstermek için şunları söylüyor: “Görülmez mi ki Hz Allah, kendisi hakkında sadece inanmakla yükümlü olduğumuz müteşabih ayetlerle bizi imtihana tabi tutuyor.” Bu sözüyle musannif ilahi buyruklar arasında sadece kalbin ameliyle kabul edilmesi gerekenlerin olduğunu, dolayısıyla kalbin amelinin fiili ameldenune olduğunu söylemek istiyor. Madem kalbin ameli fiili ameldenune, o zaman sadece kalbin ameli (temekkün) ile de nesih caizdir.

2). O bu cevabında şunları söyler: “unku fiil ancak kalbin azmetmesiyle kurbet (ibadet) olur. Kalbin azimeti ise, bazı kere fiilsiz de kurbet olabilir. Pezdevî, bu cevabını hasımların ‘ilahi buyruklar kendileriyle amel edilmesi için inzal olunurlar. Dolayısıyla ameldenune sırf kalbi temekkün ile nesih caiz değildir’ sozune cevap olarak getirmiştir. Musannif onlara diyor ki ilahi buyruklar sadece amel olunmak için indirildi demek doğruyu yansıtıyor. Nitekim sadece inanılması istenilerek indirilenlerde var ve bunlara inanmakta kişiye sevap kazandırır. Amel edilmesi için indirilenlerde deuncelik niyettir ki buda kalbin azmetmesidir. Nitekim hadisi şerifte de buna işaret edilmiştir: “Ameller niyetlere göredir.”¹¹⁸

Bütün bunlar gösteriyor ki nesih kalbi temekkün ile de caizdir. unku kalbi temekkün, her anlam da fiili temekkundanuncedir.

Bu konuyu son olarak Abdülaziz Buhârî’nin, hasımların bedâ iddialarına verdiği cevap ile bitirelim. Hatırlanacağı gibi kalbin temekkünü ile neshe karşı çıkanlar, bu durumun Allah hakkında bedâ’yı gerektirdiğini söyledikleri için kabul etmiyorlardı. Buhârî onlara cevaben şöyle diyor: “Görülmez mi ki bizden birisi kölesine yapması için bir şey emreder. Aslında amacı kölenin o işi yapması değildir. Sadece yanında bulunan kimselere kölesinin kendisine ne kadar itaatkar olduğunu göstermek ister. Daha sonra

¹¹⁸ Ebu Dâvut Talak 11; Buhari Bedu’l Vahyi 1

köle efendisinin kendisine buyurduğu işi yapılmaya koyulunca, efendisinin amacı yerine geldiği için köleye tekrar o işi yapmamasına dair emreder. Şimdi bu durumun efendi için bedâyı gerektirdiği söylenebilir mi? Elbette ki hayır. O zaman tek amacı itaat olunmak olan efendi hakkında bedâyı iddia etmek doğru değilken- kaldı ki bu durum onun için düşünülebilir- hakkında bedâ iddiası asla caiz olmayan Allah hakkında bunun olacağını iddia edipte kalbin temmekkünü ile neshe cevaz vermemek hiç yerinde bir itiraz değildir.¹¹⁹

5. 4. Neshin Beyân Diye İsimlendirilmesinin Gerekçesi

Burada yeri gelmişken hemen şunu belirtelim ki Hanefilerin neshi beyân olarak değerlendirmeleri, başka bir deyişle neshe beyân-ı tebdîl demelerinin sebebi, nesh olayının, mensuh olan hükmün müddetinin bittiğini açıklaması (beyân etmesi) sebebiyledir. Ya da nesh olayının Allah hakkında mahza bir beyân olması sebebiyledir.

5. 5. Nâsihin Kısımları

Pezdevî'nin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce Abdülaziz Buhârî'nin 'NÂSÎH' (nesh eden) kavramıyla ilgili yapmış olduğu tahlili -bu konu başlığı altında anlatılanların anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğümüz için- incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Ona göre bu kavram:

1) Allah için söylenilir. Yani bir hükmü nesh eden Hz Allah'tır denilir. Mesela 'Allah beyti maktise yönelmeyi beyti harama yönelmeyle nesh etti' denilir. Şu ayeti kerimelerde ki 'neseha' fiillerinin kendisine nispet edildiği failer de Hz Allah'tır.

1.a) "مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِثْلَهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir." (Bakara; 2/106)

1.b) "فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْفِي الشَّيْطَانَ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir." (Hac;22/52)

2) Kararlaştırılmış hüküm içinde nâsih denir. Mesela Ramazan orucunun vacip kılınması aşure orucunun vacipliğini nesh etti denir. Nâsih olduğu kabul edilen bütün hükümler de bunun gibidir.

¹¹⁹Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 257

3) Hükümün nesh olunduğuna inanan kimseye de nâsîh ismi itlak olunur. Mesela falanca kişi Kur'ân hükümünü sünnetle nesh etti denilir. Yani bunun olabileceğine inandı.

4) Ayet ve hadis de bir hükümün kaldırıldığını bildiren yola da nâsîh ismi itlak olunur. Bu hükümü ayet nesh etmiştir demek gibi.

Nâsîh kavramı ile ilgili bütün bu kullanımlar içerisinde hakiki anlam olarak sadece birinci şıktaki kullanımı vardır. Yani 'bu hüküm hadisle nesih olunmuştur' denildiğinde hakiki nâsîh Hz Peygamber değil, Hz Allah'tır.

Yine bütün kullanımlar içerisinde sadece son şıktaki kullanımı bizim bu konu başlığı altında inceleyeceğimiz kısımdır. Bu kullanımları vermenin konumuzun anlaşılmasına yardımcı olduğu taraf ise, konunun sadece dördüncü şıkla alakalı olarak anlatılacağıın bilinmesidir.

5. 5. 1. Şeri' Deliller Arası Nesih

“Şer'i deliller dört tanedir. Kitap, sünnet, icmâ', kıyas. Kıyasa gelince, açıklayacağımız üzere onun nâsîh olması uygun değildir.”¹²⁰ Pezdevî Hanefilerin kahir ekseriyetinin kabul ettiği ve daha sonrada açıklayacağı gibi kitap ile sünnetin birbirini nesh edebileceğini kabul ettiği için doğrudan kıyasın nesh yetkisinin olmadığını söyledi.

Burada akla şu gelebilir: Peki ama deliller hiyerarşisinde kıyasın icmâ'dan sonra geldiği bilinen bir durumdur. O zaman musannif neden kıyası icmâ'dan önce zikretti? Kanaatimizce Hanefiler içerisinde bu durumu (kıyasın nâsîh olamayacağını kabul etmeyen) kimse olmadığı için musannif bir cümle ile anlattı. Ama icmâ'nın nasih olup olamayacağı Hanefiler içerisinde de tartışmalı bir konudur. Bu sebeple onu kıyastan sonraya bırakıp inceledi. Bu konuya yeri geldiğinde değinilecektir. Hanefilerin kıyası nâsîh olarak kabul etmezler ama diğer mezheplerin bu konuyla alakalı olarak, mezhep içi tartışmaları vardır.

5. 5. 1. 1. Kıyasın Nâsîh Olması

5. 5. 1. 1. 1. Kıyasın Nâsîh Olabileceğini Savunanlar

Cumhur usulcülere göre zan ifade eden kıyasın nâsîh olması mümkün değildir. İster bu kıyas hafî olsun isterse celî olsun fark etmez. Ancak Ebu'l Abbas bin Şüreyh'e (ö. 306/918) göre kıyas ile nesih caizdir. Çünkü nesih tahsis gibi bir beyândır. O zaman kendisiyle tahsis caiz olan her şey ile nesih caizdir.

¹²⁰ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 260

Ebu'l Kasım el-Enmatî (ö. 288/901) ise bu konuda şunları söyler: Kur'ân'dan çıkarılan her kıyas ile kitabın neshi caizdir. Tıpkı sünnetten çıkarılan her kıyasın sünneti neshi caiz olduğu gibi. Çünkü bu hakikatte kitabın kitabı, sünnetin sünneti neshidir.

5. 5. 1. 1. 2. **Cumhur âlimlerinin kıyasın nâsîh olamayacağına dair delilleri**

1) **Sahabe ittifakı.**

Sahabe, hakkında kitap ve sünnetin olduğu konularda görüşün terk edileceğine dair icmâ' etmişlerdir. Her ne kadar sünnet'in mertebesi âhad olsa bile. Hatta bu konuyla alakalı Hz Ömer Cüneyn hadisi olarak bilinen olayla ilgili şunu söylemiştir: “كَذْنَا أَنْ نَقْضِيَّ” “Biz o konu da az kalsın kendi görüşlerimiz ile hüküm verecektik. Hâlbuki o konuyla alakalı Peygamberin bir sünneti varmış.” Burada Hz Ömer, hakkında sünnet olan bir meselede re'ye başvurmanın gerektiğini anlatmıştır. Yine Hz Ali, nakil olan konu da akla yer olmadığını şu sözleri ile beyân etmiştir: “لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ بَاطِنُ الْخُفِّ بِالْمَسْحِ أَوْلَىٰ مِنْ ظَاهِرِهِ وَلَكِنِّي «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَمْسُحُ عَلَى ظَاهِرِ الْخُفِّ دُونَ بَاطِنِهِ” “Eğer din akıl ile olsaydı elbette ki mestlerin altını mesh etmek üstünü mesh etmekten daha uygundur. Ancak ben Hz Peygamberi mestlerin altını değil üstünü mesh ederken gördüm.”

2) **Kıyas Zanni Delildir**

Kıyas ile nesih caiz değildir. Çünkü kıyas ile nesih olunacak hüküm için iki seçenekten biri söz konusudur; O hükmün kat'i bir hüküm olması. Bu takdirde kıyasla o hükmün neshi caiz değildir. Çünkü kat'i olanın olamayana takdim edilmesi ve kat'i delil karşısındaki zayıf olanının terk edilmesinin vacip olduğu hususunda icmâ' vardır. Ya da o hüküm zannî bir hükümdür. O zaman yine kıyasın nâsîh olamayacağı açıktır.¹²¹

5. 5. 1. 2. **İcmâ' ile nesih**

“İcma' ile neshe gelince, müteahhirinden bazıları icmâ' ile neshin uygun olacağını söylemişlerse de doğru olan onun sadece Hz Peygamberin hayatında nâsîh olmasıdır. Ancak Hz Peygamber hayattayken gerçekleşen icmâ'nın hüccet değeri yoktur. Çünkü onun görüşü olmaksızın icmâ' gerçekleşmez. Zira onun görüşüne başvurmak farzdır. Onun bir konuda bir beyânı (görüşü) olunca da hiç şüphe yok ki

¹²¹ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 261

hüküm onun görüşüne göredir.”¹²² Zaten asrısaadette efendimizin de içerisinde bulunduğu bir topluluğun verdiği karar icmâ' olarak değil şura olarak isimlendirilir. Pezdevî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi icmâ'nın nâsih olması tartışmalıdır. Hanefi mezhebi içerisinde önemli bir yeri olan Fâhru'l-İslâm Pezdevî'nin icmâ' ile alakalı en dikkat çekici görüşü, icmâ' nesih teorisisidir. Ona göre icmâ'nın icmâ' ile neshi caizdir. Ancak bu icmâ'lar arası nesih mutlak anlamda meydana gelmez. Çünkü Sahabe icmâ'sını ancak başka bir Sahabe icmâ'sı nesih edebilirken, Tâbiîn icmâ'sı nesih edemez. Tâbiîn icmâ'sını ise hem Tâbiîn hem de sonraki âlimlerin icmâ'sı nesih edebilir.¹²³

5. 5. 1. 2. 1. İcmâ'yı nâsih Olarak Kabul Edenler ve Delilleri

İcmâ'yı kitab, sünnet ve bir başka icmâ' için nâsih olarak görenler, içlerinde İsa bin Ebân'ın (ö.221/836)da olduğu bazı Hanefiler ile bir kısım Muteziledir. Bunların delilleri ise;

1) Hz Osman zamanında meydana gelen hacb¹²⁴ olayıdır. O bir anneye, ölen kimsenin iki kardeşi olduğu için mirastan 3/1 yerine 6/1 vermişti. İbn Abbas da ona bu hükme nasıl vardığını sorar ve ona ilgili ayeti hatırlatır: “فَإِنْ كَانَ لَهُ لَهْ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ” “Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir.” (Nisâ; 4/11) İşte bu ayette geçen إِخْوَةٌ kelimesi çoğuldur. Dolayısıyla üç ve daha fazla kardeşin olması durumunda anneye 6/1 oranında hisse verilmesi gerekirken Hz Osman iki kardeş olmasına rağmen bu hisseye hükmetmiştir. İbn Abbas da ona bunun gerekçesini sormuştur. O da cevaben şöyle demiştir: “حَبَّبَهَا قَوْمُكَ يَا غُلَامُ” “O kadını senin kavmin hacb etti ey genç” İcmâ'nın nâsih olacağını savunanlar, bu hadiseyi delil göstererek ayetin üç ve daha fazla kardeşin olması durumunda belirlediği hissenin, Hz Osman zamanının da yapılan bir icmâ' ile nesh olduğunu söylüyorlar.

2) Müellefe-i kulûba zekâtta pay verilmesi ayet ile sabittir. Ancak bu hüküm de daha sonra, Hz Ebu Bekir zamanının da yapılan bir icmâ' ile nesh olmuştur.

¹²² Fâhru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 262

¹²³ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 286

¹²⁴ Hacb, başka bir varis bulunması sebebiyle, bir şahsı kısmen veya tamamen mirastan mahrum bırakmak demektir. Detaylı bilgi için bakınız: Koçak, Muhsin, vd. *İslâm Hukuku*, (3. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2016, s. 406; Karaman, Fikret, vd. 2006, s. 210

3) Bu görüşü savunanlar, icmâ'nın kitap ve sünnet gibi ilmi gerektiren şer'i bir hüccet olduğunu, dolayısıyla nasslar gibi icmâ' ile de neshin caiz olduğunu söylerler. Bu iddia sahipleri görüşlerini desteklemek için şunu da aktarırlar: Bilinmez mi ki icmâ' delil olması bakımından haberi meşhurdan daha kuvvetlidir. Haberi meşhur yoluyla nass üzerine ziyade yapılarak nesih caiz olduğuna göre icmâ' ile nesih evleviyetle caizdir.¹²⁵

5. 5. 1. 2. 2. İcmâ'yı nâsîh Olarak Kabul Etmeyenler ve Delilleri

Usulcülerin geneli ise icmâ' ile neshe cevaz vermezler. Delilleri ise;

1) İcmâ' içtihatların içtimasından ibarettir. Hiçbir görüşün ise (müçtehit) sadece Allah'ın bilebileceği, bir şeydeki hüsün veya kubuh vaktinin son bulması hususunu bilme imkânı yoktur. Bu görüş hüsün kubuh meselesinde Eş'ari mezhebinin görüşünü yansıtmaktadır. Zira mutlak olarak hüsün kubhün vahiyle olduğunu söyleyenler onlardır.

2) Nesih olayının Hz Peygamber hayatta iken gerçekleşebileceği ittifak ile kabul edilmiş bir durumdur.

3) İcma'nın ilmi gerektirmesi (kendisiyle ortaya konan hükmün bağlayıcı olması) efendimizin vefatından sonradır.¹²⁶

Sonuç olarak bu konudaki genel yaklaşım icmâ'nın nâsîh olamayacağıdır. Pezdevî de bu tutumu benimsemiş ve icmâ'nın ayeti, hadisi ve diğer bir icmâ'yı neshedemeyeceği fikrini kabul etmiştir. Ancak o maslahata dayalı olan bir icmâ'nın maslahat değişirse, başka bir icmâ' ile nesh olacağını söylemektedir. Ancak usulcüler onun bu görüşüne katılmamışlardır.

5. 5. 1. 3. Kitap ve Sünnet ile Nesih

İlk iki şer'i delil ile neshin gerçekleşmeyeceğini belirten musannif şimdi de kendisiyle neshin gerçekleştiğini kabul ettiği şer'i delilleri incelemektedir. “Nesih ancak kitap ve sünnet ile caizdir. Bu tür neshin gerçekleşmesi ise dört kısımdır. Kitabın kitap ile neshi, sünnetin sünneti, sünnetin kitabı ve kitabın sünneti neshi. Bunların tamamının

¹²⁵ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 262

¹²⁶ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 262

birbirlerini neshi bize göre caizdir. İmam-ı Şâfiî ise son iki kısmın fasit olduğu görüşündedir.”¹²⁷ Pezdevî'nin açıklamalarından da anlaşıldı gibi İmam-ı Şâfiî, kitabın sünneti ve sünnetin de kitabı nesh etmesini kabul etmiyor. Onu takip eden âlimlerin tamamının ona katıldığı söylenemez.¹²⁸ İmam-ı Şâfiî bu görüşünü ispatlamak için bir takım nakli ve akli deliller ileri sürmüştür. Şimdi onları görelim.

5. 5. 1. 3. 1. İmam-ı Şâfiî'nin Kitap ve Sünnetin Birbirini Neshetmeyeğine Dair Delilleri¹²⁹

5. 5. 1. 3. 1. 1. Nakli Deliller

5. 5. 1. 3. 1. 1. 1. Nâsîh'in Üstün Olması Gerekir

"مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِثْلَهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" "Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir." (Bakara;2/106) İmam-ı Şâfiî bu ayeti bir kaç yönden delil olarak öne sürer;

1.1) Ayette geçen بِخَيْرٍ ve مِثْلَهَا kaydıyla anlaşıldığı gibi nâsîh olanın mensuh olandan daha hayırlı veya onun misli olması gerekir. Hâlbuki sünnet Hz Peygamberin sözleridir. Kur'ân-ı Kerim mu'ciz iken sünnetin böyle bir özelliği yoktur. Yine Kur'ân namazlar da tilavet olunurken sünnetin böyle bir özelliği de yoktur. Bütün bunlar gösteriyor ki sünnet kitabın misli olmadığı gibi ondan daha hayırlı da değildir. O zaman sünnetin kitabı neshedebileceği görüşü doğru değildir. Bir de ayette "Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz." denmekle nâsîh ile mensuhun aynı cins olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Kitap ile sünnet ise aynı cins değildir. Çünkü biri Allah'ın sözüken diğeri Peygamberin sözüdür. O zaman birbirlerini nesh edemezler. Fakat ayet ile ayet ve sünnet ile sünnet aynı cins olduğu için bunların hemcinsini nesh etmesi caizdir.

¹²⁷ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 262 263

¹²⁸ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 263

¹²⁹ İmamı Şâfiî'nin bu konudaki görüşü ile onunla aynı fikirde olmayan şâfiî âlimlerin görüşleri için bakınız: Beroje, Sahip, *İmam-ı Şâfiî'nin Nesh Anlayışı Ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2007, C. IX. (1), s. 54 vd.

1.2) Ayette geçen نَأْت fiili nâsihin bizzat Allah olmasını gerektirir. Çünkü bu fiil nefsi mütekellim meal gayr sığası olup tahtındaki vacibu'l istitar olan 'nahnu' zamiri Hz Allah'a râcidir. Bu da nâsihin Allah olduğunu gösterir. Nâsihin Allah olduğuna ayetin devamı da delâlet eder: “أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” “Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.” Sadece Allah'ın her şeye kadir olduğunun vurgulanmasını iki şekilde değerlendirebiliriz. Birincisinde ayeti genel anlamda düşünüp, Allah'ın kudretinin her şeye yeter şeklinde yorumlarız. İkincisinde ise ayeti bağlamında düşünüp nesh olayına sadece Allah'ın kudretinin yettiği şeklinde yorumlarız.

Bazı âlimler ise bu ayetin sadece sünnetin Kur'ân'ı nesh edemeyeceğine dair delil olmadığını aynı zamanda Kur'ân'ın da sünneti nesh etmeyeceğine dair delil olduğunu söylerler. Bu âlimler yukarıda söylenen ve sünnetin Kur'ân'ı nesh edemeyeceğine dair şu gerekçeyi tersten okuyarak bu sonuca varırlar: Kur'ân ile sünnet aynı cins değildir ve birbirlerine mümasil de değildir. O zaman sünnet Kur'ân'ı nesh edemez. Şimdi bu gerekçeyi tersten okuyalım: Sünnet ile Kur'ân aynı cins değildir ve birbirlerine mümasil de değildir. O zaman Kur'ân sünneti nesh etmez. Hatırlanacağı gibi cinslik ve mümasalet şartı yukarıdaki ayetten çıkarılıyordu.

5. 5. 1. 3. 1. 1. 2. Peygamberin Kur'ân'ı Değiştirme Yetkisi Yoktur

وَإِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيْنَا آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَشَرٌ مِّثْلُ مَا يُكُونُ لِي أَنْ“ 1) Kendilerine "أَبَدَلُهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ" âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanmayanlar, "Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir" dediler. Onlara şöyle de: "Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım." (Yûnus;10/15) İşte bu ayeti kerimede Allah elçisine Kur'ân'ı değiştirme yetkisinin olmadığını açık bir şekilde söylemiştir. Bu da gösteriyor ki sünnet Kur'ân'ı nesh edemez.

5. 5. 1. 3. 1. 1. 3. Kur'ân'a Arz Bu Tür Neshi Geçersiz Kılar

إِذَا رُويَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرَضُوهُ عَلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَىٰ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَىٰ فَأَقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَ“ 1) Benden size bir hadis rivayet olduğunda onu Allah'ın kitabına arz edin. Ona uygun olanı kabul edin, ona muhalif olanı ise reddedin.” Bu hadisinde Hz Peygamber

açıkça ifade ediyor ki ümmetin, onun Kur'ân'a muhalif olan sözlerini reddetmesi gerekir. Neshin şartı ise ikinci hükmün birincisine muhalif olmasıdır. O zaman sünnetin Kur'ân'ı nesh ettiği nasıl söylenebilir?

5. 5. 1. 3. 1. 2. Akli Delil

5. 5. 1. 3. 1. 2. 1. Bu Tür Nesih İthamı Gerektirir

Pezdevî, İmam-ı Şâfiî'nin kitap ile sünnetin ve sünnet ile de kitabın nesh olunmayacağına dair akli delilini ise şöyle açıkladığını söyler: “ Ayrıca bunda (kitap ile sünnetin birbirini nesh edememesinde) Hz Peygamberi bir takım yergilere karşı muhafaza vardır. Çünkü Kur'ân'ın sünnet ile neshine, Kur'ân'ın Kur'ân ile neshidir gibi dersek, o zaman bu, bir takım art niyetli insanların Hz Peygamberi eleştirmesine sebep olur.”¹³⁰ Diğer nakli delillerde olduğu gibi bu akli delilinde de İmam-ı Şâfiî, bahsedilen iki delil arası neshin imkânsızlığını kanıtlamaya çalışıyor. Şöyle ki o, Kur'ân'ın sünnet ile neshini mümkün görmeyen Hz Peygamberi itham altında tutmakla eşdeğer olduğunu söylüyor. Mesela bu tür neshe cevaz verilirse biri çıkıp Hz Peygamberi kastederek şöyle diyebilir: “Sözü (ayeti) ilk söyleyen o. Ama kendisine indirildiğini iddia ettiği söze ilk muhalefet edende o. O zaman onun sözüne nasıl güvenilir ki? Sünnetin nâsîh olması durumunda, zahiri anlamda Kur'ân'a muhalefet ettiğini ve bunu ilk söyleyenin Hz Peygamber olduğunu düşünürsek böyle bir eleştirinin gelmesi muhtemeldir. İmam-ı Şâfiî, aynı eleştirisel durumun Kur'ân'ın sünneti neshi durumunda da geçerli olduğunu düşündüğü için bu tür neshe de cevaz vermez. Mesela ona göre, bu tür neshe cevaz verilirse biri çıkıp şöyle diyebilir: “Rabbi onu yalanlamışken biz nasıl onu tasdik edelim?”¹³¹

İşte sayılan bütün bu gerekçelerden dolayı, İmamı Şâfiî'ye göre söz konusu iki delilin bir birini neshi caiz değildir. Ona göre bu iki delil ancak birbirini destekler.

Hanefiler ise söz konusu iki delilin birbirini nesh etmesinin caiz olduğunu kanıtlamak için bir takım nakli ve akli deliller öne sürmüşlerdir. İsterseniz şimdi de onları görelim.

¹³⁰Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 264-265

¹³¹Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 266

5. 5. 1. 3. 2. Hanefilerin Kitap ve Sünnetin Birbirini Nesh Edebileceğine Dair Delilleri

5. 5. 1. 3. 2. 1. Nakli Deliller

1)“Bizim arkadaşlarımızdan bazıları bu tür neshin caiz olduğunu göstermek için كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ”
"Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı." (Bakara; 2/180) ayetiyle sabit olan ana, baba ve akrabaya yapılması farz olan vasiyetin, Hz Peygamberin “لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ” “Vârise vasiyet yoktur.” hadisiyle nesh olduğunu söyleyerek ispatlamaya çalışmışlardır.

5. 5. 1. 3. 2. 1. 1. Pezdevî'nin Hanefilerin Getirdiği Birinci Delile İtirazları

1) Nesih Ayetle Gerçekleşmiştir

Pezdevî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Hanefilerin tamamı bu görüşü kabul etmez. Nitekim musannifimiz de kabul etmeyenler arasındadır. Bu Pezdevî'nin, sünnet ile Kur'ân'ın nesh edilebilirliğini kabul etmediği anlamına gelmez. Çünkü o, bu meselede, yani Bakara 180. ayetle farz olan vasiyetin, belirtilen hadis ile nesh edildiğini kabul etmez. “Bu delillendirme iki sebepten doğru değildir.” diyen Pezdevî, bu konuda Hanefi usulcülerin bazıları gibi düşünmediğini açıkça ifade etmiştir. Daha sonra onlara katılmama gerekçelerini açıklayan musannifimiz, “İki sebepten birincisi şudur: İlgili konuda nesh, belirtilen hadisle değil miras ayetleriyle gerçekleşmiştir.” diyerek katılmama sebeplerinden ilkinde değinen musannif, bu iddiasını açıklamaya başlar; Ona göre “مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ” (Nisâ;2/11) ayeti, Bakara 180. ayetinden sonra nazil olmuştur ve Bakara 180. ayetinde geçip kendisiyle ana, baba ve akrabaya vasiyetin farz olduğunu bildiren الْوَصِيَّةُ kelimesinin başında belirlilik anlamında, ahid için olan bir elif-lam takısı vardır. Yapılan vasiyetin belli bir vasiyet olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle Bakara 180. ayetinde ki الْوَصِيَّةُ kelimesi mukayyet bir kelimedir. Ondan sonra inzal olunan ve miras ayeti olarak isimlendirilen Nisa 11. ayeti kerimesindeki وَصِيَّةٍ kelimesi ise nekra yani mutlak olarak gelmiştir. Mukayyetten sonra gelen mutlak ifadelerin, o mukayyet ifadeyi nesh edeceği ise müsellemler bir durumdur. Nitekim mutlaklardan sonra gelen mukayyet ifadeler de önceki

mutlak ifadeleri nesh eder. Sonuç olarak Nisa 11. ayeti kerimesindeki وَصِيَّةٍ kelimesi mutlak bir ifade olup sonra nazil olduğu için, Bakara 180. ayetinde ki الْوَصِيَّةِ mukayyet ifadesini nesh etmiştir. Sonuçta nesih söz konusu hadis ile değil miras ayetiyle, açıklanan şekil de olmuştur.

2) Nesih İki Şekilde Gerçekleşir

Pezdevî'nin bazı Hanefî usulcülere katılmamasının ikinci sebebi ise şudur: Pezdevî neshin iki kısım olduğunu belirtir; 1- Mensuh hükmün yürürlük tarihinin bittiğini gösterecek şekilde ilkten bir hüküm koyarak. 2- Hükümü havale suretiyle nesih. Bu ikinci kısmın örneği kiblenin Kudüs'ten Kâbe'ye döndürülmesi (tahvil) dir. Pezdevî, farz olan vasiyetin, miras ayetleriyle neshinin ikinci tür nesih olduğunu söyler. Daha sonra da bu söylediğini şöyle açıklar: Allah, ana, baba ve akrabalara vasiyet hakkındaki sorumluluğu, kime ne kadar verilmesi gerektiğini, maruf ölçülere riayet etmek şartıyla, ölmek üzere olan kimseye bırakmıştı. Nitekim "الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ" "anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı." (Bakara; 2/180) ayeti bu durumu açıklar. Daha sonra Allah Nisa 11. ayeti kerimesiyle (miras ayetiyle) herkesin alması gereken hakkı bizzat kendisi belirledi. Dolayısıyla Allah vasiyet hükmünü nesh edip, bu hakkı miras hükmüne tahvil etti. Bu durumun böyle olduğuna (hükmün vasiyetten mirasa çevrildiğine) Nisa 11. ayetinin baş tarafı da işaret eder. Burada Allah şöyle buyuruyor: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ" "Allah size çocuklarınız hakkında emreder." Yani daha önce bu maddi sorumluluğu Bakara 180. ayetiyle vasiyet olarak size bırakmışken, sizin vasiyet miktarlarında adaleti sağlayamayacağınızı bildiği için, Nisa 11 ile bu hakkı kendisi miras olarak değiştirdi (tahvil) ve kime ne kadar vereceğinizi bizzat kendisi belirledi. Pezdevî, kullara bırakılan vasiyette gerektiği gibi davranamayacaklarına, Nisa 11. ayetinde yer alan şu kısmın delâlet ettiğini söyler: "لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا" "Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz." Dolayısıyla kime ne kadar vasiyet edeceğinize karar veremezsiniz de belki bir haksızlık yaparsınız.

Pezdevî, bazı Hanefîlerin Bakara süresinin 180. ayetindeki vasiyet emrini nesh ettiğini söyledikleri hadis de, aslında, Bakara süresinin 180. ayetinin Nisa süresinin 11. ayetiyle nesh olunduğuna işaret ettiğini söyler. Yani nâsîh olduğu iddia edilen söz konusu hadis, aslında nâsîh değil belki bir ayetin (Bakara 180) diğer bir ayetle (Nisa

11) nesh edildiğine delildir. Şöyle ki Hz Peygambere miras ayeti gelince o şöyle demiştir: “إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِثٍ” “Muhakkak ki Allah her hak sahibine hakkını verdi. Bu sebeple vârise vasiyet yoktur.” Yani Hz Peygamber miras ayeti gelince, bu hadisi îrad etmiş ve vasiyeti bildiren ayetin nesh olduğunu ifade etmiştir. Çünkü hadiste yer alan 'fe' harfi sebebiyet içindir.

Abdülaziz Buhârî, Şemsu'l-eimme Serahsî (ö. 483/1090)'nin bu konuyu, Pezdevî'nin açıkladığı şekliyle açıkladığını daha sonra ise şunları ilave ettiğini aktarır: Serahsî'ye göre de vasiyetin farziyeti, söz konusu hadisle değil belki miras ayetleriyle nesh olmuştur. Vasiyetin farziyetinin nesh olması, vasiyetin cevaz hükmüyle devam etmeyeceği anlamına gelmez. Yani Miras ayetleri, ölmek üzere olan kişiye hüküm derecesi farz olan vasiyetinin zorunluluğunu kaldırmıştır. Dolayısıyla miras ayetlerinden sonra da kişi, isterse, zorunluluk olmadan ana, baba ve akrabalarına vasiyette bulunabilir. Serahsî'ye göre “لَا وَصِيَّةَ لِرِثٍ” “Varise vasiyet yoktur.” hadisi, nâsih olarak bu aşamadan sonra devreye girebilir. Yani ona göre, hükmü farz olan vasiyet, miras ayetleriyle caiz hükmüne dönüştü. Daha sonra bu cevaz hükmü söz konusu hadisle nesh olundu ve artık varise miras bırakmak yasaklandı. (Çünkü hadisin başındaki لَ harfi cinsini nefiy içindir. Buda farz ya da nafiye bütün vasiyetlerin kaldırıldığı anlamına gelir) Serahsî, bu konuda hadisin nâsih olmasını anlatılan bu şekilde mümkün görmektedir.¹³²

Farklı Bir Yorum:

Serahsî'nin bu son tahlilinden sonra, sonuç itibariyle Hanefilerden bazısının ilkten kabul ettiği hüküm ile aşamalı olarak kabul edilen hüküm arasında bir fark olmadığı görülmektedir. Nitekim her iki metotla da varise vasiyetin yasak olması ilgili hadis ile elde edilmiştir. Tam da bu nokta da şöyle bir yorum yapmak yanlış olmasa gerek. Bakara 180 ile farz kılınan vasiyetin ondan sonra gelen Nisa 11 ile nesh edilmediği ya da farz olan vasiyetin hüküm mertebesinin değişip değişmediği, yukarıda da geçtiği üzere tartışmalı bir konudur. Ancak bu tartışma bize başka bir şeyi ispatlıyor: Bakara 180. ayetinin manaya delâletinin zannîyyetini. Başka bir anlatım tarzıyla, madem Bakara 180. ayetinin ifade ettiği vasiyet hükmü ondan sonra gelen Nisa 11 ile

¹³² Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 268-269; Serahsi, *Usûl-u Serahsi*, C.II. s. 70-71; Esen, Hüseyin, *Serahsî'nin Nesih Anlayışı*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Gaye Vakfı, (?), s. 320 vd.

insanların bu konuda tartıştıklarını görünce şöyle demiştir. “Eğer insanların 'Ömer Allah'ın kitabına ekleme yapıyor' demeyeceklerini bilsem elbette ki Mushaf'ın bir kenarına şunu yazdırırdım: “السَّيِّئُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” “Şeyh ve şeyha zina ettikleri zaman, Allah'dan bir ceza olarak elbette onları recm edin. Allah azizdir hakîmdir.”¹³⁵ Ona göre bu delilden de anlaşıldığı gibi, bu konuda nesh hadisle değil ayetle gerçekleşmiştir. Daha sonra nâsîh olan ayetin tilaveti nesh oldu, hükmü ise baki kaldı.

Karşıtlara yapılan bir başka itiraz ise nâsîh olduğu söylenen hadisin âhâd haber olduğu, âhâd haberle ise nass üzerine ziyade yoluyla yapılan neshin sahih olmadığıdır.

Bu konuyu pek taraftar bulmayan şu görüş ile bitirelim. Buna göre Nisa süresinin 15. ayetinde yer alan imsâk hükmü, Nur süresinin ikinci ayetiyle¹³⁶ nesh olmuştur. Bu ayet hem zina eden bekârlara hem de evlilere aynı cezayı öngörmektedir. Daha sonra recm hadisi¹³⁷ evliler hakkında ki hükmü tahsise uğratarak değiştirdi. Yani onlar için de öngörülen sopa cezasını recm cezası olarak değiştirdi. Bu görüş sahiplerine göre, nasstan ayrı gelen haberi âhâd ile bir nass'ın tahsisi caiz olduğundan recm cezası nesh yoluyla değil tahsis yoluyla belirlenmiştir. İsim verilmeden görüşleri aktarılanların Şâfîîler olması gerekir.

2) Hadis Nâsîh Değil Müfessirdir

Hanefilerden bazıları, yukarıda da geçtiği gibi Nisa süresinin 15. ayetinde yer alan imsâk hükmünün recm hadisiyle nesh olduğunu iddia etmişlerdi. Pezdevî de buna katılmadığını ifade etmek için birinci itirazını nakli deliller ile dile getirmişti. Şimdi ise daha çok dilsel diyebileceğimiz bir itirazla ikinci delilini açıklıyor: “Biz söz konusu hadisin nâsîh olduğunu kabul etmeyiz çünkü “أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا” “Allah onlara bir yol açıncaya kadar.” (Nisâ;4/15) ayeti mücmeldir. Sünnet ise bunu tefsir etmiştir.” Pezdevî, bu delilinde hadis ile recmin sabit olduğunu kabul etse bile, onun (hadisin) nâsîh

¹³⁵ es-Süneni Kübra Hudûd 2

¹³⁶ الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشِبْهُمَا وَعْدَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhîret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın." (Nûr; 2)

“خُدُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جَلْدٌ مِائَةً وَتَغْرِيْبُ عَامٍ وَالنَّثِيبُ بِالنَّثِيبِ جَلْدٌ مِائَةً وَرَجْمٌ بِالْحِجَارَةِ benden öğrenin. Allah onlara bir çıkar yol gösterdi. Bekârla bekâr zina ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün, evli ile evliye yüz değnek ve recm vardır.”

olduğunu kabul etmediğini belki müfessir olduğunu söylüyor. Başka bir anlatım tarzıyla, Pezdevî recm hadisinin nâsih olduğunu her iki itirazında da kabul etmiyor. Ancak recmin hadis ile sabit olduğunu, onun, Nisa 15'te yer alan ve mücmel olan “أَوْ يُجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا” “Allah onlara bir yol açıncaya kadar.” kısmı için müfessir olduğunu kabul ediyor. O zaman recm, recm hadisinin nâsih olmasıyla değil, mücmel olan ayeti açıklamasıyla sabit olmuş oldu. Bu ayetin zaman yönünden mücmel olması, ifade ettiği manasından anlaşıldığı gibi, baş tarafında bulunan ve atıf harfi olarak da bilinen 'أَوْ' harfi ile de anlaşılır. Çünkü ayetteki bu harf 'إِلَى أَنْ' manasındadır. Yani intiha-i ğaye anlamındadır. Buda belirli bir zamana kadar demektir. Yukarıda recm hadisinin âhâd haber olduğu, bu sebeple nassı neshi caiz olmadığına değinilmişti. Nassı neshi yetkisi olmayan âhâd haberin, mücmeli açıklayabilmesinde ise herhangi bir itiraz yoktur.¹³⁸

3) “Onlardan bazıları da sünnetin Kur'ân'ı neshine dair şu ayeti kerimeyi getirmişlerdir:¹³⁹ ” وَأَنْتُمْ بِهٖ مُؤْمِنُونَ ” وَأَنْتُمْ بِهٖ مُؤْمِنُونَ ”Şayet eşlerinizden biri kâfirlere kaçarsa, sonra yaptığınız savaşta siz galip gelerseniz, eşleri gitmiş olanlara harcadıklarına denk bir şey verin. İnanmış olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının.” (Mümtehine;60/11) Bu ayette ifade edilen ve Müslüman erkeklerin evlendiklerinde hanımlarına vermiş oldukları mehirler, o kadınlar daha sonra mürtet olup müşriklere sığınarlarsa, onlara verilen mehirlerin ganimet malından tekrar eski kocalarına verilmesi hükmü nesh edilmiştir. Hanefilerden bazına göre Kur'ân'da bu hükmü nesh edecek bir ayet olmadığı için, hüküm, zorunlu olarak sünnet ile nesh edilmiştir. Bu da gösteriyor ki sünnet ile kitabın neshi caizdir. Ancak Pezdevî bu yaklaşımın da doğru olmadığını söylüyor. Çünkü bu durumun, yani eşleri mürtet olup daru'l harbe sığınan Müslüman erkeklere, onlara vermiş oldukları mehirlerin tekrar kendilerine iade edilmesi bir yardım kabilinden olup vucup ifade eden bir hüküm değildir. Dolayısıyla burada herhangi bir neshin varlığından söz etmek doğru olmaz. Çünkü nesh, bilindiği gibi emir ve nehiylerde gerçekleşir. Başka bir anlatım tarzıyla, ona göre bu ayet, ne başka bir ayetle ne de onların dediği fakat açık bir şekilde belirtmediği, farazi olarak kabul ettikleri bir hadisle nesh olmamıştır. Onların farazi olarak kabul ettikleri sözünden maksadımız şudur: Onlara (Hanefilerden bazıları) göre bu hüküm uygulama da yoktur. O zaman nesh olunmuştur. Bir hükmün nesh olması ise

¹³⁸Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 269

¹³⁹ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s.269- 270

ya ayetle olur ki böyle bir ayet Kur'ân'da yoktur. O zaman bu hüküm, kendisiyle neshin sahih olduğu ikinci kaynak olan sünnet ile nesh olmuştur. Pezdevî de bu hükmün, vucup ifade etmediği için neshe mahal olan bir hüküm olmadığını söyleyerek onlara katılmadığını açıklamıştır. Daha sonra Pezdevî bu konuyla alakalı olarak birçok tartışmanın olduğunu söyler.¹⁴⁰ Bu konuyu bitirmeden önce bir şeye değinmek istiyoruz. Kur'ân-ı Kerimdeki emirler, karinelere soyulduğun da vucup ifade eder. Başka bir anlatım tarzıyla emir sığasının, vucup manasından başka bir anlama gelebilmesi için bir karineye ihtiyaç vardır. Mesela bu emir sığası şu karineden dolayı vucub değil de nedb ifade ediyor denilir. Pezdevî ayette geçen فَأَتُوا emrinin vucup ifade etmediğini söylemiş ancak hangi karineden dolayı bu manayı elde ettiğini belirtmemiştir.

Yukarıdaki aktarılan bilgilerden de anlaşıldığı gibi Pezdevî, bu örnekler özelinde sünnetin Kur'ân'ı ilkten, yani ondaki bir hükmü kaldırıp yeni bir hüküm getirerek nesh ettiğini, getirmiş olduğu çeşitli gerekçeler ile kabul etmemiştir. Ancak bu durum onun, bu tür neshi hiç kabul etmediği anlamına gelmez. Nitekim aşığı da verilen örnekler de onun, sünnetin Kur'ân'ı nesh edebildiğini kabul ettiğinin kanıtıdır.

5. 5. 1. 3. 3. Sünnet'in Kur'ân'ı Neshine Örnekler

1) “Sünnet'in Kur'ân'ı nesh ettiğine delâlet eden delillerden biri şudur: Başlangıçta namazda yöneliş Kâbe'ye taraf idi. Eğer bu kitap ile sabit ise, o zaman (Medine'ye geldikten sonra) beytu'l-maktise yöneliş, sünnet'in Kur'ân'ı nesh ettiğinin delilidir.”¹⁴¹ Çünkü Kur'ân'da beytu'l-maktis'e yönelmeyi gerektiren bir ayet yoktur. O zaman efendimizin oraya yönelmesi Kâbe'ye yönelme hükmünü nesh etmiştir. Bu da sünnet'in Kur'ân'ı nesh etmesinin caiz olduğunu gösterir. Daha sonra ise Hz Allah'ın " قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ لِذَلِكَ حُكْمًا وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ " "Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin." (Bakara; 2/144) ayetiyle, sünnet ile sabit olan beytu'l maktis'e yönelme hükmü nesh olmuş ve artık namazda Kâbe tarafına yönelinmiştir. Bu ise Kur'ân'ın sünneti neshine örnektir.

¹⁴⁰Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 270

¹⁴¹ Fahru'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. 270-271

2) “Önceki ilahi kitaplar ile sabit olan şeriatlar bizim şeriatımızla nesh olundu. Bu ise ancak Hz Peygamberin tebliğiyle gerçekleşti.” Yani önceki şeriatların neshini, biz ancak Hz Peygamberin yapmış olduğu tebliğ ile bilebiliriz. Onun tebliği ise iki şekilde gerçekleşir: Vahyi metlûv ve vahyi gayri metlûv. Vahyi gayri metlûv onun sünneti olduğuna göre, sünnetin kitabı neshi caizdir.

3) “Hz Peygamber bir gün namazda kıraat yaparken bir ayeti okumadı. Namazdan sonra bu durum ona haber verilince Peygamber:“İçinizde Übey yok mu?” deyip, o ayetin kendisine hatırlatılması gerektiğini söyledi. Orada bulunan Übey bin Kâb “Buradayım ya Resulallah ancak onun nesh olduğunu zannettim.” deyince efendimiz: “O nesih olsaydı ben size muhakkak haber verirdim.”¹⁴² buyurdular. Bu hadiseden de anlaşıldığı gibi Übey bin Kâb, efendimizin okumadığı o ayetin sünnet ile nesh olduğunu sanıyor. Çünkü o ayeti nesh eden bir ayet yok ki Übey b. Kâb: “Onun nesh olduğunu zannettim.” diyor. Eğer nâsîh bir ayet olsaydı Übey b. Kâb: “O ayet, falanca ayet ile nesh olundu ya Resulallah” derdi. O zaman Übey b. Kâb'ın vermiş olduğu nesh cevabının tek seçeneği kalıyor o da ayetin sünnet ile neshi. Üstelik Hz Peygamber, Übey b. Kâb'ın bu şekilde düşünmesini inkâr etmiyor. Sonuç olarak bu durum sünnet'in Kur'ân'ı nesh edebileceğinin delilidir.

4) Hz Aişe validemiz şöyle demiştir: “Hz Peygamber vefat etmeden önce Allah ona istediği kadınla evlenmeyi mubah kılmıştı.” Hâlbuki Ahzâb suresinin 35. ayetinde Allah şöyle buyuruyor: “ لَا يَجِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَغْبَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا “ Bundan sonra sana kadınlar helâl olmaz; mülkiyetin altında bulunanlar dışında kadınlarını, güzellikleri hoşuna gitse bile başka eşlerle değiştirmen de helâl olmaz. Allah her şeyi görüp gözetmektedir.” (Ahzâb; 33/52) Bu ayetin nesh olduğuna dair Kur'ân-ı Kerimde bir ayet olmadığına göre nesih, Hz Aişe validemizin rivayet etmiş olduğu hadis ile gerçekleşmiştir. Abdülaziz Buhârî, Serahsî'nin bu konuda şunları söylediğini aktarır: Ona göre bu ayetin nesh olduğuna dair sahabe icmâsı vardır. Bu ayeti nesh eden başka bir ayet olmadığına göre nesh, sünnet ile gerçekleşmiştir.

5. 5. 1. 3. 4. Kur'ân'ın Sünneti Neshine Örnek

Kur'ân'ın sünneti neshine örnek şu hadisedir: Hüdeybiye antlaşmasına göre, Müslümanlardan irtidâd edip Mekkelilere sığınanların geri teslimi gerekmezken aksi bir

¹⁴² Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 271

durumda, Müslümanlar kendilerine sığınanları müşriklere vermek mecburiyetindeydi. Bu antlaşma Hz Peygamberin mührünü taşıyordu. Ancak daha sonra kimi kadınlar Müslümanlara sığınınca Allah şöyle buyurdu: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ" "Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin." (Mümtehine: 60/10) Yani bu ayet, antlaşmaya dâhil olan kadınları, antlaşmanın dışında tutarak sünnet ile sabit olan hükmü nesh etmiştir.

5. 5. 1. 3. 2. 2. Akli Deliller

5. 5. 1. 3. 2. 2. 1. Nesih Beyândır

“Kitap ile sünnet'in birbirini neshedebileceğine dair akli delil ise şudur: Nesih, bir hükmün yürürlük tarihinin bitip, başka bir hükmün yürürlük tarihinin başladığının beyânıdır. Hz Peygambere ise -Allah onu açıklayıcı olarak gönderdiği için- kitaptaki bir hükmü açıklamak caiz olduğu gibi, kitaptaki bir hükmün yürürlük müddetinin açıklanmasının Allah tarafından ona yüklenmesi de caizdir.”¹⁴³ Hanefilere göre nesih aklen mümteni' değildir. Nakilde de bu konuyla alakalı açık bir yasak yoktur. O zaman nesih caizdir demenin önünde herhangi bir engel yoktur. Durum böyle olunca Hz Peygambere, kitap ile sabit olan bir hükmün yürürlük müddetini vahyi gayri metlûv ile açıklaması mümteni değildir. Tıpkı Peygamberin o hükmün müddetini vahyi metlûv ile açıklaması mümteni olmadığı gibi.¹⁴⁴

5. 5. 1. 3. 2. 2. 2. Nâsîh'in Üstün Olması Gereklidir İddiasına Verilen Cevap

Kitap ile sünnetin birbirini nesh edebileceğine dair verilecek olan bu akli delil, Şâfîîlerin, kitap ve sünnet'in birbirini nesh etmesinin - iki delil arasında ayetle şart koşulan üstünlük veya mümaselet¹⁴⁵ olmadığı için- caiz olmadığına dair itirazlarına bir karşı tezdîr. Pezdevî, bu itiraza cevap vermek için şunları söyler: “Kitabın sünneti neshi caizdir. Çünkü kitap, nazmıyla sünnet üzerine ziyade yapabilir.”¹⁴⁶ Dolayısıyla onu

¹⁴³Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 272-273

¹⁴⁴ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 273

¹⁴⁵ "Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini (mümaselet) getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir." (Bakara;2/106)

¹⁴⁶ Hudeybiye antlaşmasında, kadınlar hakkında yapılan ziyade hüküm gibi.

neshedebilmesi herhangi bir sorun teşkil etmez.” Yani kitap her anlamda sünnetten hayırlı olduğu için onu neshedebilir. Sünnet'in kitaba denk olmadığı itirazına ise Pezdevî şöyle cevap veriyor: “Sünnete gelince, o kitabın hükmünü nesh eder nazmını değil. Hüküm koyma konusunda ise sünnet, kitabın gerektirdiğini gerektiren mutlak bir vahiydir.”¹⁴⁷ Buda hüküm koyma konusunda sünnet'in kitaba mümasil olduğu anlamına gelir. Hatırlanacağı gibi Şâfîiler, Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu, sünnet'in ise böyle bir özelliğinin bulunmadığını dolayısıyla da sünnetin kitabı nesh edemeyeceğini söylemişlerdi. Şâfîiler Kur'ân'ın nazmı ile sünnet'in nazmını karşılaştırdıkları için böyle bir sonuca varmışlardı. Pezdevî ise, sünnet'in Kur'ân'ı nâsîh olmasının ondaki hükümlerle alakalı olduğunu söyleyerek cevap veriyor.

5. 5. 1. 3. 2. 2. 3. Bu Tür Nesih İthamı Gerektirir İddiasına Verilen Cevap

Bu akli delil ise, İmam-ı Şâfîî tarafından ileri sürülen ve söz konusu iki delilin birbirini nesh etmesini mümkün görmeyen Hz Peygambere yöneltilen bir takım yergilerin önünü açacağına dair iddiasına cevap olarak verilmiştir. “Eğer iki delilin birbirini neshedebilmesi -Hz Peygambere yönelik yapılabilecek bir takım yergilerin önüne geçebilmek için- caiz değil denilirse, aynı durum kitabın kitabı, sünnet'in sünneti neshinde de geçerlidir.” Yani biri çıkıp, bir ayetin diğerini nesh etmesi durumunda şöyle diyebilir: “O rabbinden birbiriyle çelişkili sözler naklediyor. Ona nasıl güven olsun ki.” Hatta bu durumun aynıyla gerçekleştiğini Allah bizzat Nahl süresinin 101. ayetinde haber veriyor: “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ” Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen sadece uyduruyorsun" dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler." (Nahl; 16/101) Öyleyse bu iddiaya sığınarak söz konusu iki delilin birbirini neshini mümkün görmemek doğru değildir. Pezdevî, bu durum tam aksi bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini söyler: “Belki sünnetin kitabı neshi durumunda Hz Peygamberin konumunu yüceltmek ve onun sünnetine değer vermek vardır. Allah en iyisini bilir.”¹⁴⁸ Şöyle ki Allah kendisinin belirlediği bir hükmün müddetinin bittiğini açıklama yetkisini Peygamberine vererek onun konumunu yüceltmiş oldu.

¹⁴⁷ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 273-274

¹⁴⁸ Fahu'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 274

5. 5. 1. 3. 2. 2. 4. Peygamberin Kur'ân'ı Değiştirme Yetkisi Yoktur İddiasına Verilen Cevap

Pezdevî bu şıkta, İmam-ı Şâfiî tarafından ileri sürülen ve Peygamberin Kur'ân'ı değiştirme yetkisinin olmadığı ayetle¹⁴⁹ sabittir iddiasına cevap veriyor. "Buraya kadar anlattıklarımızdan da anlaşıldığı gibi sünnetin kitabı nesh etmesi Hz Peygamberin kendi isteğiyle değildir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ" "Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır." (Necm; 53/3) Bu da Hz Peygamberin nesih işlemini vahyi gayri metluv ile yaptığı anlamına gelir. Bu tür vahyin asıl kaynağının ise Allah olduğunda şüphe yoktur. Sonuç olarak neshi yapan Peygamber değil Allah'tır.

5. 5. 1. 3. 2. 2. 5. Kur'ân'a Arz Bu Tür Neshi Geçersiz Kılar İddiasına Verilen Cevap

İmam-ı Şâfiî, Hz Peygamberden nakledilen hadis, ¹⁵⁰ sünnetin kitabı nesh edemeyeceğinin delili olduğunu söylemişti. Pezdevî söz konusu hadisin kitabın sünneti nesh edebileceğinin delili olduğunu söyler. Çünkü kitaba uymayan sünnet'in reddedilmesi, bir anlamda sünnetin kitap tarafından neshidir. İmam-ı Şâfiî buna da (kitabın sünneti nesh edebileceğine de) cevaz vermiyordu. İmam-ı Şâfiî'nin yaptığı itirazla Pezdevî'nin ona vermiş olduğu cevap, ilk bakışta birbiriyle uyumuyor gibi gözüküyor. Çünkü İmam-ı Şâfiî ilgili hadisi, sünnetin kitabı nesh edemeyeceğine dair delil olarak getirdiği halde, Pezdevî hadisin, kitabın sünneti neshedebileceğinin delili olduğunu söylüyor. Ancak Pezdevî bu delili, İmam-ı Şâfiî'ye kabul etmediği ikinci tür neshi yani kitabın sünneti nesh edebileceğinin mümkünlüğünü göstermek için getirmiş olmalıdır. Başka bir deyişle, Pezdevî bu delille İmam-ı Şâfiî'ye kabul etmediği bu tür nesih olayını üstelik onun teziyle kanıtlıyor. Çünkü biraz öncede dendiği gibi kitaba uymayan sünnet'in reddedilmesi, bir anlamda sünnetin kitap tarafından neshidir. O zaman bu hadisin bizzat kendisi söz konusu neshin varlığına delildir.

149 وَإِذَا تَنَلَّيْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَشَرٌ مِّثْلُ بَشَرٍ هَذَا أَوْ يَدَّبَّطِرُ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَدَّبَلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا " "Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inananlar, "Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir" dediler. Onlara şöyle de: "Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım." (Yûnus;10/15)

150 "إِذَا رُويَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرَضُوهُ عَنِّي كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى فَاقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوهُ" "Benden size bir hadis rivayet olduğunda onu Allahın kitabına arz edin. Ona uygun olanı kabul edin, ona muhalif olanı ise reddedin."

geldiğini, yoksa nâsihin ibare ve anlamca mensuhtan üstün olduğu anlamına gelmediğini söyler. Biraz daha açık söylemek gerekirse İmam-ı Şâfiî Kur'ân nazmı mu'ciz olduğu için ancak ondan daha hayırlı veya misli gibi bir kelam ile neshinin caiz olduğu görüşündedir. Nâsihin hayırlı veya misli olması ise onun gibi ayettir, hadis değil. Nitekim bu hayırlılık ve mislilik konusu yukarıdaki ayeti kerimede de açıkça ifade edilmiştir. Ancak Pezdevî bu itiraza, ayette geçen üstünlükten maksadın iki delil arasındaki nazım karşılaştırması olmadığını belki maksadın, kulların yararına olan şeyler olduğunu söyleyerek cevap verir. Yani nâsih olan sünnet, maslahat yönünden mensuh olan ayetten üstünse (hayırlıysa) o zaman onunla nesih caizdir. Maslahatın üstün olması ise, nâsihin teklif açısından daha kolay olması olabileceği gibi sevap açısından daha fazla olması da olabilir. Nazım açısından Kur'ân'ın ayetlerinden, birinin diğerine üstünlüğü kabul edilemeyeceğinden Bakara 106 da geçen üstünlük ve mümasaletten maksadın hüküm olduğu görüşü Pezdevî'yi destekler mahiyettedir.¹⁵³

5. 5. 2. Birbirini Nesh Etmesinde İhtilaf Olmayan Deliller

Yukarıdan beri aktarılan tartışmalar, deliller farklı olunca neshin caiz olup olmamasıyla alakalı idi. Şimdi ise neshe cevaz veren herkes tarafından kabul edilen nesih çeşitlerine değinilecektir. Buna göre aynı cins delillerin birbirini neshinde ittifak vardır.

5. 5. 2. 1. Sünnet'in Sünnet'i Neshi

Pezdevî sünnet'in sünnet'i neshine ilk örnek olarak şu hadisi aktarır: “إِنِّي نَهَيْتُكُمْ عَنْ” “Ben size kabir ziyaretini yasaklamıştım. Dikkat ediniz: Şimdi ziyaret edebilirsiniz. Zira Muhammed'e annesinin kabrini ziyaret izni verildi.”¹⁵⁴ Hadisten de açıkça anlaşıldığı gibi, kabir ziyareti hadisle yasaklanmış yine onunla serbest edilmiştir. Yani hadis, hadisi nesh etmiştir.

Pezdevî ikinci misal olarak “وَكُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَصَاغِيِّ أَنْ تُمَسِّكُوهَا فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” فَامْسِكُوهَا مَا بَدَأَ لَكُمْ

“Kurban etlerini üç günden fazla tutmanızı yasaklamıştım. Fakat şimdi istediğiniz kadar tutabilirsiniz.” hadisini zikreder.

¹⁵³ Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 276

¹⁵⁴ Ebû Dâvut, Eşribe 8; Müslim, Cenâiz 106.

كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ فِي الدُّبَاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ وَالْمَرْقَتِ، فَإِنَّ الطَّرْفَ لَا يُجِلُّ شَيْئًا “Ben size kabaktan, hantemden ve oyulmuş hurma kütüğünden içmeyi yasaklamıştım. Artık içebilirsiniz. Çünkü kaplar bir şeyi helal veya haram kılmaz.” hadisi zikredilir.¹⁵⁵

Son iki hadis de hadisin hadisi neshine örnektir.

5. 5. 2. 2. Kitab'ın Kitab'ı Neshi

Aslında Pezdevî bu kısma örnek vermemiştir. Bunun iki sebebi olabilir; Daha önce Bakara 180. ayetin Nisa 11 ile nesh olduğunu söylemesi ya da bu kısım nesihle ilgili örneklerin zaten biliniyor olması. Ancak konu bütünlüğü açısından bir örnek vermek yerinde olacaktır. Allah Enfâl 65 de şöyle buyurmaktadır: “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ”Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur." (Enfâl;8/ 65) İşte bu ayet ile Müslümanların on katına katar olan düşmandan kaçması haram iken bu hüküm Enfâl 66¹⁵⁶ ile nesh edilip bire iki olacak şekilde hafifletilmiştir. Yani düşman ordusu Müslümanların iki katı ise Müslümanlar onlarla savaşmaya mecburlardır. Ancak daha fazlası için bir mecburiyet söz konusu değildir. Hâlbuki Enfâl 65 de bu oran bire on olarak belirlenmişti.

5. 5. 3. Nesih Taraftarları Arasında Meydana Gelen Diğer Bazı İhtilaflar

5. 5. 3. 1. Nâsihin daha ağır olup olmaması

“Bize göre nâsih hükmün mensuh hükümden daha ağır olması mümkündür.”¹⁵⁷ diyen Pezdevî, Hanefilerin bu konudaki görüşünü aktarır. Daha sonra da görüşünü ispatlamak için nâsih olan hükmün mensuhtan daha ağır olduğu bir kaç misal verir.

¹⁵⁵Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 277

¹⁵⁶“الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ” Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir." (Enfâl;8/66)

¹⁵⁷Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 278

İslam'ın ilk yıllarında kişi ramazan orucunu tutmak veya tutmayıp fidye verme hususunda muhayyerken, bu durum ramazan orucunun farz kılınmasıyla¹⁵⁸ nesh edilmiştir. Yine Mâide süresinin 13. ayetiyle¹⁵⁹ sabit olan kâfirlere karşı takınılması gereken hoş görülü tutum Tevbe süresinin 36. ayetiyle,¹⁶⁰ savaş olarak nesh edilmiştir. İşte bu örneklerde nâsîh mensuhtan ağırdır.

Pezdevî, bu konuyla alakalı olarak Hanefî mezhebinin genel görüşünü aktardıktan sonra bu görüşe katılmayan bazı usulcülerin olduğunu da söyler: “Bazı kimseler ise nâsîhin mensuhun misli ya da ondan daha hafif olması gerektiğini söyler. Onların bu konudaki delili " "Biz " مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ " bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir." (Bakara;2/106) ayeti kerimesidir.”¹⁶¹ Yine ayette geçen hayr ve misil kelimelerine dayanılarak nâsîhin mensuh gibi ya da ondan daha hafif olması gerektiği iddia ediliyor. Çünkü ancak bu yolla Hz Allah'ın ifade ettiği bir nesinden söz edilebilir. Zira nâsîhin mensuhtan daha ağır bir yükümlülük içermesi, kullar için bir hayır olarak isimlendirilemez.

Pezdevî bu iddiaya yukarıda, gerçekleşmiş olan ve nâsîh hükmün mensuhtan daha ağır yükümlülükler içerdiği nakli delilleri göstererek cevap vermişti. Şimdi ise daha önce de vermiş olduğu bir akli delil ile cevap veriyor. Buna göre ayette geçen hayr ve misil kelimelerinden kulların menfaatine olan şeyler kastedilmiş olmalıdır. Kulların menfaatleri ise bazen neshedilen hükümden daha zor bir hükmü gerektirebilir. Mesela o zaman için Arap toplumunun alışkanlık haline getirmiş oldukları içki ve kumarın yasaklanması ağır bir hükümdür ama maslahat cihetinden hayırlıdır. Diğer taraftan zor olan yükümlülükler - bu meşakkat Şâri tarafından olursa- sevap cihetinden her zaman daha hayırlıdır.

¹⁵⁸ " Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsün. " (Bakara; 185)

¹⁵⁹ "فِيمَا نَقُضُوا مِنْهُمَا لِعَنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا مَجْهُدًا" "Ahidlerini bozdukları için onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular. İçlerinden pek azı hariç olmak üzere onlardan daima bir hainlik görürsün. Sen yine de onları affet, hoş gör. Çünkü Allah iyilik edenleri sever." (Mâide; 5/13)

¹⁶⁰ "مُشْرِكِينَ كَمَا يُفَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ" "Müşrikler sizinle topyekün savaştıkları gibi siz de onlarla topyekün savaşın. Bilin ki Allah buyruklarına karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir." (Tevbe; 9/36)

¹⁶¹Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 278

Nesih taraftarları arasında meydana gelen diğer bir ihtilaf ise neshin bedelli mi bedelsiz mi olacağıdır. Mesela mut'a nikâhı bir bedel olmaksızın nesh edilmiş iken Mescid-i Aksa'ya yönelme hükmü, ona bedel olan Mescid-i Haram'a yönelme hükmüyle nesh edilmiştir. Ancak Pezdevî, bu ve benzeri ihtilaflara değinmemiştir

5. 6. Neshin Çeşitler

“Nesh olunan hüküm dört kısımdır: Okunuşu ve hükmü nesh olunan, okunuşu değil de hükmü nesh olunan, hükmü değil de okunuşu nesh olunan ve hükümde bir vasfın nesh olunması şekliyle gerçekleşen nesih.”¹⁶²

5. 6. 1. Hem Okunuşu Hem de Hükmü Neshedilen

“Hem okunuşu hem de hükmü nesh olunana misal Hz İbrahim'e indirilen sahifelerdir. Çünkü onlar ya kalplerin onlardan döndürülmesiyle (unutularak) ya da o sahifeleri bilen âlimlerin ölmesiyle nesh olundu.” Nitekim Allah A'lâ süresinin 18. ve 19. ayetinde şöyle buyurmaktadır: “ إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ” Bunlar önceki kitaplarda, İbrâhim ve Mûsâ'nın kitaplarında da vardır." (A'lâ; 87/18-19) Söz konusu hükümlerin Hz İbrâhim ve Hz Mûsâ'nın kitaplarında var olması fakat bugün onlardan elimizde hiçbir şeyin olmaması -öyle ki bu kutsal metinlerin varlığını bile ancak nakil yoluyla biliyoruz- bu kutsal metinlerin hem tilâveten hem de hükmen nesh olduğunun delilidir. Aynı durum varlığını ancak nakille bilebildiğimiz bütün kutsal metinler içinde geçerlidir. Dikkat edilirse söz konusu metinlerde bu tür neshin gerçekleşmesinin iki şekilde olduğuna vurgu yapılmıştır: Unutma ve bilen kimselerin bilgilerini başkalarına aktarmadan ölmeleri. Pezdevî bu tür neshin bu iki yolla gerçekleşmesinin Hz Peygamber zamanında Kur'ân içinde geçerli olduğunu söyler. Yani hükmen ve tilâveten nesh olunan Kur'ân ayetleri, Allah'ın muradı dâhilinde ya Peygamberin ve ashabının unutması yoluyla ya da o ayetleri bilen insanların başkalarına aktarmadan ölmeleri yoluyla gerçekleşir. Pezdevî bu tür neshin Peygamber zamanında gerçekleşmesine A'lâ süresinin 7. ayetindeki istisnanın delâlet ettiğini söyler: “ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَسْمَعُ ” "Sana okutacağız ve Allah dilemedikçe unutmayacaksın." (A'lâ; 87/6-7) Pezdevî'ye göre bu ayetteki istisna kısmının delâletiyle Kur'ân-ı Kerimde hükmen ve tilâveten nesh vardır. Yine ona göre “ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ ” "Biz bir âyetin hükmünü

¹⁶² Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 280

yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak " (Bakara; 2/106) ayeti de bu tür neshin, Peygamber zamanında varlığının delilidir. Hz Peygamberin vefatından sonra ise bu tür neshin mümkün olmadığını belirten Pezdevî, “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” "Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz." (Hicr;15/9) ayetinin buna delil olduğunu söyler.

Aslında Pezdevî, açıkça belirtmese de bu tür neshin Hz Peygamberden sonra da gerçekleştiğini iddia eden kimselere cevap veriyor. Nitekim Rafızîler, Hz Ali'nin imâmetine dair ayetlerin Kur'ân'da var olduğunu fakat Sahabenin onları Kur'ân'dan çıkardıklarını iddia etmektedirler. Onların iddiasına göre Sahabe, Peygamberin vefatından sonra da nesih işlemini gerçekleştirmiştir. Onlar bunu söylerlerken Hz Ebu Bekir'den, Hz Enes'ten ve Hz Ömer'den geldiğini iddia ettikleri bir takım rivayetleri, kendilerince yorumlamak suretiyle delil getirmişlerdir.¹⁶³ Pezdevî ise bu tür neshin dini korumak için, bizzat Allah tarafından yasaklandığını ifade eder. Zira bu tür neshe cevaz verilecek olursa, ilahi hitapların tamamı için, acaba bu hüküm Peygamberden sonra nesh olundu mu gibi bir vehim akla gelebilir. Bu ise muhaldir.

5. 6. 2. Hükümü Nesh Edilip Tilâveti Bâki Olan

“İkinci (hükümü nesh edilip okunuşu bâki olan) ve üçüncü (okunuşu nesh edilip hükümü bâki olan) kısma gelince âlimlerin çoğuna göre bu tür nesih sahihtir. Ancak kimi âlimler (Mutezile) ikinci kısım neshi “Nass'ın nazmı, o nazmın ifade ettiği hüküm için indirilmiştir. Hüküm nesh olunup o hükmün kendisiyle ispat edildiği nazmın nesh olunmaması muhaldir. Dolayısıyla böyle bir nesih türü olamaz” diyerek kabul etmemişlerdir. Yine onlar üçüncü tür nesih için ise “Hüküm nass'ın nazmı ile sabit olmuştur. Yani hükme sebep olan, o hükümü ortaya koyan nazımdır. Dolayısıyla sebep nesh olunca hükmün varlığı düşünülemez.” diyerek karşı çıkmışlardır.”¹⁶⁴

Pezdevî ikinci ve üçüncü tür neshe gelen itirazların her birerine nakli ve akli cevaplar vermiştir.

Pezdevî hükümü nesh edilip okunuşu bâki olan kısma yapılan itiraza nakli delil olarak zina suçuna belirlenen ilk cezanın nesh edildiğini fakat o ilk cezayı ispat eden

¹⁶³Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 281

¹⁶⁴Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 281

nazmın nesh edilmediğini söyleyerek cevap verir. Şöyle ki Allah zina edenler için Nisâ 15'de "فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ" "O kadınları evlerde tutun." (Nisâ;4/15) buyurarak, zina edenler için imsak cezasını, Nisâ 16'da ise "وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا" "İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın." (Nisâ;4/16) buyurarak da bu kötü fiili yapanlara eziyet edilmesini istemiştir. Daha sonra ise bu kabih fiili işleyenlere, bekârlarsa celde¹⁶⁵ evliler ise recm¹⁶⁶ hükmü gelerek önceki istenilen ceza nesh edilmiştir. Ancak o cezaları ispat eden nazımlar ise kitaptaki varlığını sürdürmüşlerdir. İşte bu nakli delilden de açıkça anlaşıldığı gibi hükmü nesh edilip okunuşu bâki olacak şekilde gerçekleşen nesih caizdir. Pezdevî kocası ölmüş kadınlar için belirlenen bir yıllık iddet süresinin,¹⁶⁷ dört ay on gün¹⁶⁸ olarak nesh edilmesine rağmen bir yıllık iddeti belirleyen nazmın nesh olunmamasını da bu kısma örnek olarak verir. Daha sonra ise o bu kısma örnek olacak nakli delillerin çok olduğunu söyler.¹⁶⁹

Hükmü nesh edilip okunuşu bâki olan kısma yapılan itirazlara nakli deliller verildikten sonra, bu tür neshin imkânını gösteren akli delil ise şöyle açıklanmıştır: Kur'ân'ın nasları için iki tür hüküm geçerlidir: Kur'ân'ın nazmıyla alakalı olan hükümler ki mesela namazlarda okunabilmesi ve o nazmın i'caz yönü. Bir de manasıyla alakalı hükümler ki buda nazmın üzerine terettüp eden farz, vacip vb. hükümlerdir. Bu bilgilerden sonra hükmü nesh edilip okunuşu bâki olan kısma, hüküm nesh olunursa o hükmün kendisiyle ispat edildiği nazmın nesh olunmamasının bir anlamı yoktur diyerek itiraz etmenin hiçte yerinde bir tutum olmadığı ortaya çıkıyor. Çünkü hükmü nesh olunan Kur'ân nassının nazmıyla alakalı olan hükümleri devam eder. Şöyle ki hükmü nesh olunan ayetin i'caz özelliği devam ettiği gibi namazlarda okunabilirlik özelliği de devam eder. Nitekim Kur'ân-ı Kerimde ne ifade ettiği kullar tarafından anlaşılmayan

الرَّائِيَّةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ لَهُمَا عَذَابُهُمَا 165
"Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhret gününün inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın." (Nûr; 2)

166 "Şeyh ve şeyha zina ettikleri zaman, Allahtan bir ceza olarak elbette onları recm edin. Allah azizdir hakîmdir."

وَالَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ 167
"İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliliğini vasiyet etsinler. Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için vebal yoktur. Allah izzet ve hikmet sahibidir." (Bakara; 240)

وَالَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ 168
"İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığımız her şeyden haberdardır." (Bakara; 234)

169 Detaylı bilgi için bakınız: Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 283

müteşabih ayetlerde de sadece nazım özelliği (i'caz ve namazda okunabilirlik) vardır. O zaman müteşabih ayetlerin Kur'ân'daki varlığı da sadece nazım özelliği olan, ifade ettiği mana yani hükmü nesh edilmiş ayetlerin Kur'ân'da olabileceğinin delilidir ki bu da hükmü nesh edilmiş tilaveti bâki olan ayetler demektir.¹⁷⁰

5. 6. 3. Tilâveti Nesh Edilip Hükmü Bâki Olan

Pezdevî, okunuşu nesh edilip hükmü bâki olan kısma örnek olarak İbn-i Mesut (r.a) kıraatini verir. Yemin kefâreti ile alakalı olan ayetteki¹⁷¹ mütetâbiât kaydı sadece bu kıraatte vardır. Pezdevî bu kayıtle ilgili olarak şunları söyler: “Bu kayıt sadece İbn-i Mesut (r.a) kıraatinde vardır. Ancak onun bu kaydı Hz Peygamberin huzurunda Mushaf'a yazması mümkündür. Üstelik o rivayet hususunda herhangi bir ithamla da karşılaşmamıştır. Yani söz konusu kaydı kendiliğinden uydurmuş olamaz. O zaman bu kaydı nazmı nesh edilmiş hükmü baki kalmış olarak değerlendirmek gerekir.” Zaten Hanefilere göre yemin kefâretinde oruç, söz konusu kayıt dikkate alındığı için üç gün peş peşe tutulur. Dikkat edilirse Pezdevî'nin İbn-i Mesut'un kıraatiyle ilgili söylemiş olduğu şeyler o kıraatteki mütetâbiât kaydının varlığını ispata yöneliktir. Bunun sebebini şöyle açıklayabiliriz: Yukarıda ikinci ve üçüncü tür neshi kabul etmeyenlere karşı nakli ve akli cevapların verileceği belirtilmişti. Nitekim ikinci tür neshi kabul etmeyenlere karşı bu cevaplar sıralanmıştı. Üçüncü tür neshe (tilaveti nesh edilip hükmü baki olan kısma yapılan itirazlara nakli cevap verebilmek için öncelikle cevap olarak getirilen delilin nakil özelliğinde olması lazım. İşte tam da bu sebepten dolayı Pezdevî, İbn-i Mesut (r.a) kıraatinde yer alan mütetâbiât kaydının nakil olduğunu ispatlamaya çalışıyor. Bu kaydın nakil olduğu sıralanan gerekçeler ile ispatlandıktan sonra Kur'ân-ı Kerimde yer almamasının sebebi ise rivayetinin mertebesinin meşhur olmasıdır. Bilindiği gibi bir kıraatin Mushafta yer alabilmesi için tevatür mertebesinde olması

¹⁷⁰ Fâhrü'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 282- 283; Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 283

¹⁷¹ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ
أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkân olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefâreti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah âyetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz." (Mâide;5/89)

lazımdır. Durum böyle olunca söz konusu fazlalık kaydın Kur'ân-ı Kerimden olması daha sonra Hz Peygamber hayattayken tilavetinin nesh olması lazım gelir.

Aslında Hanefiler haber-i vâhid ile nass üzerine ziyade yapmazlar. Ancak râvi fakih olur rivayeti de tan edilmezse o zaman bu tür bir haber-i vâhidle de amel edilmesi gerektiğini söylerler. İşte İbn-i Mesut (r.a) kıraati bu tür bir haberdir. Yani bu kıraatte var olan fazlalık kaydın diğer Sahabeler tarafından unutulup sadece bir tarik ile gelmesi, o fazlalığın ifade ettiği hükmün devamını gösterir. Hanefî mezhebinde haber-i vâhid ile amel edilen diğer bazı meseleler de vardır.¹⁷²

Okunuşu nesh edilip hükmü baki olan kısma yapılan itiraza verilen akli cevap ise ikinci tür neshe karşı çıkanlara verilen akli cevabın aynısıdır. Yani Kur'ân'ın nassları için iki tür hüküm geçerlidir: Kur'ân'ın nazmıyla alakalı olan hükümler ve manasıyla alakalı hükümler. Nasıl ki hükmün neshedilip tilavetin baki kalması, o tilavete ait hükümler sebebiyle oluyorsa, tilavetin neshedilip hükmün baki kalması da o hükme tealluk eden şeyler sebebiyledir.

5. 6. 4. Hükümdeki Vasfın Neshi (Nass üzerine yapılan ziyade)

Bu başlık altında nass üzerine yapılan ziyade ve mutlak ifadeden sonra gelen takyidin durumu ile alakalı konular anlatılmaktadır. Gerek Hanefiler olsun gerekse Şâfîiler âmm bir ifadeden hemen sonra gelip, onu anlamca daraltan ifadenin tahsis diye isimlendirilmesinde hem fikirdirler. Ancak bu anlam daraltıcı ya da anlam ekleyici ifade, âmm lafızdan hemen sonra gelmezse o ifadenin ne olarak isimlendirilmesi tartışmalı bir konudur. Hanefiler müterahiyen gelen bu daraltan ya da ekleyen ifadeye nesih derken Şâfîiler tahsis demeye devam etmişlerdir. Aslında her ikisi de (tahsis ve nesih) bir beyân türü olmakta birleşseler de ikisi arasında hiçte küçümsenmeyecek farklılıklar vardır. Başka bir ifade tarzıyla, âmm lafızdan daha sonra gelen bu anlam daraltıcı ya da ekleyici kısma, her iki mezhebin farklı isimler vermesi sadece nominal düzeyde bir ayrılık değildir. Şöyle ki âmm ifadeden daha sonra gelen anlam daraltıcı ya da ekleyici kısım tahsis diye isimlendirilirse, bu tahsis diye isimlendirilen kısım âmm ifadenin fertlerinden bir kısım fertleri ayıracağı gibi âmm ifadenin geriye kalan fertlerine delâletini de zannî bir konuma getirir. Buda tahsise uğramış her âmm ifadenin

¹⁷²Abdülaziz Buhârî, 2009, s. 283

zannî olduğu ve kendi gibi zannî deliller ile (haber-i vâhid, kıyas) müdahaleye açık olduğu anlamına gelir. Ancak Hanefilerin dediği gibi daha sonra gelen bu anlam daraltıcı ya da ekleyici ifade nesih diye isimlendirilirse, âmm ifadenin geriye kalan fertlerine delâleti kat'i olur. O zaman da âmm ifade geriye kalan fertleri için zannî delillerin müdahalesine kapalı hale gelir.

İşte Şâfiîlere göre bu şekildeki bir âmm lafız zan ifade ettiği için kendisinden sonra gelen zannî bir delil ile anlamı daraltılabilir veya ona bir ekleme yapılabilir ve bu anlam daraltıcı ya da ekleyici kısma tahsis ismi verilir. Ancak Hanefilere göre böyle bir âmm lafız katiyet ifade ettiği için zannî deliller ile anlamı daraltılamaz veya ona bir ekleme yapılamaz. Eğer katiyet ifade eden âmm lafızdan daha sonra onunla muarız olabilecek (onda hüküm ve anlam değişikliği yapabilecek ya da anlamını daraltabilecek) kat'i bir delil (mütevâtir ve meşhur sünnet) gelirse, bu delil, âmm ifadeye ziyade yapmak suretiyle nesh ederek o âmm ifade de olmayan bir hüküm veya bir anlam ekleyebilir. İşte âmm ifadeye anlatılan şekilde yapılan ekleme, Hanefiler de nass üzerine yapılan ziyade yoluyla nesih diye isimlendirilmektedir.

Mutlak ifadeden sonra gelen mukayyet lafız için de aynı tartışma söz konusudur. Yine Şâfiîler böyle bir ifadeye tahsis derken Hanefiler nesih demektedirler. Tabi bu ayırım yukarıda anlatılan detayları da beraber de getirir. Konunun anlaşılması için yapılan bu girizgâhtan sonra Pezdevî'nin konuyla ilgili görüşlerini aktaralım.

“Dördüncü kısma gelince bu nass üzerine yapılan ziyadedir ki bize göre nesihdir. Ancak Şâfiî bunun tahsis olduğunu söyledi. Bu sebeple de zina suçunun cezasında celde'ye sürgün edilme cezasını, zihâr ve yemin kefâreti suçlarının cezasında da mutlak olan rakabe'ye iman şartını ekledi.”¹⁷³ Yani nass üzerine yapılan ziyade nesih olunca, Hanefiler bunun kat'i delil ile olması gerektiğini söyledikleri için ayette belirlenen celde ve rakabe'ye, bir ekleme yapmamışlardır. Zira söz konusu eklemeler haber-i vâhid ve kıyas ile yapılmaktadır. Ancak İmam-ı Şâfiî nass üzerine yapılan eklemeyi tahsis olarak değerlendirdiği için ziyade işleminin zannî deliller ile de olabileceğini söyleyip ayette belirtilen cezalara sürgün ve iman şartını da getirmiştir.

5. 6. 4. 1. Nass Üzerine Ziyadeyi Tahsis Olarak Değerlendirenlerin Delilleri

¹⁷³Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 285

Yukarıda İmam-ı Şâfiî'nin nass üzerine yapılan ziyadeyi tahsis olarak değerlendirdiği söylenmişti. O bu iddiasını kanıtlamak için şunları söyler:

1) "Ayette geçen 'rakabe'¹⁷⁴ kelimesi Müslüman ve kâfire şamil olma yönünden âmm bir lafızdır. O zaman onu tahsis etmek doğrudur"¹⁷⁵ Şâfiîlere göre mutlak lafızlar âmm lafzın bir ferdidir. Yine onlara göre tahsise uğramayan hiç bir âmm lafız olmadığı için bütün âmm lafızlar zann ifade eder. Buna göre 'rakabe' kelimesi de mü'min ve kâfire şamil olan âmm bir lafız olduğu için tahsise ihtimali olup zann ifade eder ve zannî delil olan kıyas ve haber-i vâhid ile tahsise uğrayabilir ki Şâfiîler de söz konusu iki ayette geçen 'rakabe' lafızlarını Nisa 92¹⁷⁶ de geçen ve hata ile bir mü'mini öldürmenin cezası olan mü'min köle azadına kıyas ederek söz konusu köleleri de iman ile hususileştirmişlerdir.

2) İmam-ı Şâfiî'ye göre nesih önceki hükmün değiştirilmesidir. Zihâr ve yemin kefâretlerinde kölenin iman ile kayıtlanmasında ise herhangi bir hüküm değişikliği yoktur.¹⁷⁷ Çünkü bu kayıt olmadan öncede azat hükmü vardı bu kayıt getirildikten sonrada. Buda gösteriyor ki nass üzerine yapılan ziyadelerde nesih anlamı yoktur. Hatta ziyade kıyas ve haber-i vâhid gibi delillerle yapıldığı için asıl hükmü (mutlak köle azadını) kuvvetlendirir. Başka bir anlatım tarzıyla mesela yemin kefâretinde mutlak olarak köle azat hükmü sadece ayet ile elde edilirken, mü'min köle azat hükmü hem ayet hem de kıyas ve haber-i vâhid ile elde edilir. Buda nass üzerine yapılan ziyadenin

لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِالْعُيُوبِ فِي إِيمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ
Allah "أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ إِيمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"
sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefâreti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah âyetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz." (Mâide;5/89), "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ
"Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır." (Mücâdele;58/ 3)

¹⁷⁴ Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 285

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا
Öldürülen, mümin olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mümin bir köle âzat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek ve mümin bir köleyi âzat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peşpeşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilmektedir, hikmet sahibidir." (Nisâ; 92)

¹⁷⁷ Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 286

hüküm değişikliği (nesih) anlamı taşımadığı tam tersine asıl hükmün başka deliller ile kuvvetlendiği anlamına gelir. Bu durum zina suçunun cezası olan celde'ye sürgün edilme cezasının eklenmesinde de aynıdır. Çünkü bekâr olarak zina edenlere belirlenen yüz celde cezası sadece ayet ile sabitken hem celde hem de sürgün cezası hem ayet hem de hadis ile sabittir. Yani nassa sürgün ziyadesi yapan hadis, nassdaki celde hükmünü kuvvetlendirir. Şâfiî'ye göre eğer sürgün cezası celde cezasını kaldırsaydı o zaman nesih olurdu. Çünkü ancak bu takdirde bir hüküm değişikliğinden bahsedilebilirdi.

3) İmam-ı Şâfiî'ye göre nass üzerine yapılan ziyadenin nesih sayılmaması sadece tahsis delili için geçerli değildir. Her halükarda ziyade nesih olarak değerlendirilmez. Mesela ziyade takyît veya te'vil de olsa nesih olarak isimlendirilmez.

5. 6. 4. 2. Nass Üzerine Ziyadeyi Nesih Olarak Değerlendirenlerin Delilleri

1) “Hanefilere göre nesih, bir hükmün müddetinin bitip diğer bir hükmün müddetinin başladığının beyânıdır. Mutlak nass ıtlakıyla amel etmeyi gerektirir. Eğer mutlak hüküm mukayyete dönüşürse hüküm başka bir şey olmuş olur. Çünkü mutlak ve mukayyet bir araya gelmeyen iki zıt şeydir. Durum böyle olunca da yani mukayyet mutlağın gayrı olunca, mukayyet ile amel etmeye başlamak mutlak lafzın ifade ettiği hükmün yürürlük müddetinin bittiği anlamına gelir (ki buda mutlak lafzın mukayyet lafız ile neshi demektir).¹⁷⁸ Mutlak lafız ıtlakı üzerine câridir kaidesinin manası şudur: Nasslarda geçen mutlak bir lafız, takyide uğraması beklenilmeden ifade etmiş olduğu hükmü ispat eder. Mesela söz konusu ayetlerde geçen 'rakabe' kelimesi mutlak bir lafız olup ifade ettiği hükümlerle amel etmeyi gerektirir. Yani hem yemin kefâretinde hem de zihâr kefâretinde köle azat etmek yeterlidir. Daha sonra gelen mukayyet lafız ise mutlak lafızı manen nesh eder. Çünkü mesela yemin kefâretinde rakabe lafızı mutlak olarak değil de mü'min kaydı ile gelseydi, kişi kâfir bir köleyi azat etmekle sorumluluktan kurtulamazdı. Bu durum mutlak lafzın ifade ettiği hükümlerle mukayyet lafzın ifade ettiği hükmün bir olmadığını gösterir. Madem mutlak ile mukayyet ayrı birer hüküm ifade ediyor o zaman mutlakta sonra gelen mukayyet - İmam-ı Şâfiî'nin dediği gibi takrîr değil- nesihdir. Başka bir deyişle mukayyet ile amel etmeye başlamak mutlak lafzın ifade etmiş olduğu hükmün yürürlük tarihinin bittiği anlamına gelir. Çünkü mutlak olan nesihde de aynı durum yani birinci hükmün ifade ettiğinden farklı bir hükümlerle

¹⁷⁸ Fâhru'l-İslâm Pezdevî, A. g. e. s. 286-287

gelen ikinci hüküm, birincisinin yürürlük müddetinin bittiğini açıklar. Mesela kıblenin tahvili meselesinde ikinci olarak gelen hüküm, yönelmenin yönünü ilk hükmün gerektirdiği yerden başka bir tarafa olarak değiştirdiği için bu mutlak nesihdir. İki nesih arasındaki fark ise mutlak lafızdan sonra gelen mukayyet lafız mutlak lafızdaki hükmü, kıblenin tahvilinde olduğu gibi değil de bir ekleme suretiyle değiştirir. Yani kökten bir değişiklik şekliyle değil belki onda olmayan bir vasfı ona ekleyerek (ziyade yoluyla) nesh eder. İşte tam da bu sebeple Pezdevî bu tür neshi '**hükümdeki vasfın neshi**' olarak isimlendirmiştir. Misal vermek gerekirse yemin kefâretinde azat edilmesi gereken köle mutlak olarak 'rakabe' lafızıyla ifade edilmiştir. Bu lafız bütün vasıflardan soyutlanmış olarak, sadece köle demektir. Şimdi vasıflardan soyutlanmış olan rakabe lafzına mü'min vasfını eklemek ondaki vasıfsızlığa bir vasıf eklemektir ki buda hükümdeki vasfın neshi anlamına gelir.

Pezdevî ilk şıkta söyledikleriyle mutlak lafızdan sonra gelen mukayyet lafzın takrîr değil nesih olduğunu ispatlamış oldu. Mutlaktan sonra gelen mukayyetin nesih olduğu açığa çıktıktan sonra kıyas ve haber-i vâhidle nass üzerine ziyade yaparak neshi gerçekleştirmek -nassın kat'i diğerlerin zannî olması sebebiyle - caiz olmadığı için yemin kefâretinde geçen 'rakabe' mutlak lafzını hata ile adam öldürme kefâretinde olan 'mü'mim köleye' kıyas ederek mukayyet hale getirmenin caiz olmadığı anlaşılmış olur. Çünkü kıyas zannî bir delildir. İşte bu sebeple Hanefiler yemin ve zihâr kefâretlerinde kişinin herhangi bir köle azat etmesiyle sorumluluktan kurtulacağı görüşündedirler.

2) Bu şıkta karşıtların, 'mutlaktan sonra gelen mukayyet aslında olan hükme bir başka hüküm eklediği için nesih değil takrîr anlamına gelir' iddialarına cevap vardır. Pezdevî bu konuda şunları söyler: “Mutlak mukayyete dönüştüğü zaman mutlak mukayyetin bir kısmı olur. Bir kısım için ise tamamının hükmü yoktur. Nitekim hükmün illetinin bir kısmının olması hükmü vacip hale getirmez. Yine bir suç için belirlenen had cezasının bir kısmının uygulanması, uygulanan cezanın had ismini alması için yeterli değildir. Hatta bize göre kâzif'in şahadet yetkisinin elinden alınabilmesi için ona uygulanması gereken had cezasının bir kısmının uygulanması yeterli değildir. Çünkü uygulanan ceza eksik olduğu için had ismini almaz. Dolayısıyla mutlaktan sonra gelen takyidin, mutlak lafzın tamamına nispetle bir vasfını nesh ettiği sabit

oldu.”¹⁷⁹Yapılan itiraz ile ona verilen cevabı ilk onda bağdaştırmak biraz zor gibi görünüyor. Ancak anlatılmak istenen şudur: Şâfiîler kıyas ve haber-i vâhid ile nass üzerine yapılan ziyadeyi -bu ziyade isterse mukayyet olsun- takrîr olarak değerlendiriyorlardı. Çünkü mesela yemin kefâretinde mutlak lafız olan 'rakabe' lafzına mukayyet olan ziyade yapılmadan önce de yapıldıktan sonrada hüküm köle azat etmekte. Yapılan ziyade hükmü değiştirmedeği için burada herhangi bir nesihden bahsedilemez. Diğer taraftan yapılan ekleme bir delil ile yapıldığı için aslında olan hükmü kuvvetlendirir. Ancak Hanefilere göre mutlak mukayyet hale geldikten sonra mukayyetin bir parçası haline gelir. Şöyle ki mukayyet lafız da hem mutlak anlam hem de takyît anlamı vardır. Yani mü'min köle dediğimiz zaman mü'min lafzı takyide, köle lafzı da mutlaka delâlet eder. Buda şu anlama gelir ki ekleme -Şâfiîlerin dediği gibi takrîr- değil nesihdir. Çünkü mü'min vasfını ekledikten sonra azat edilmesi gereken mü'min köledir. Zira onun bir parçası olan 'köle' azadı kişiyi sorumluluktan kurtarmaz. Kısacası Hanefiler sırf Allah hakkı olan ibadet, ceza ve kefâret konularında parçalanmayı kabul etmezler. Çünkü bunların bir kısmını yapmakla tamamı yapılmış olmaz. Mesela iki rekâtlik sabah namazını tek rekât kılan sabah namazını kılmış olmaz. Yine bekâr zinâkarın cezası olan yüz celde doksan celde olarak uygulansa, uygulanan ceza had ismini almaz. Yemin kefâretinde de ekleme nesih anlamına geldiği için mutlak olarak köle azadı kişiyi sorumluluktan kurtarmaz. Buradan da şu sonuç çıkar: Madem nassta geçen mutlak lafzın ifade ettiği hükmü yerine getirmekle kişi sorumluluktan kurtulmıyorsa ve mukayyet lafzın eklenmesinden sonra hüküm değişiyorsa, bu yapılan eklemenin nesih olduğunun delilidir. Yalnız mukayyetin mutlağı neshi tam manasıyla bir nesih olmayıp ondaki bir vasfı nesihdir ki buna manen nesih denir. Hanefilere göre zannî deliller ile nass üzerine ziyade yapılamayacağı ise daha önce geçmişti.

3) Yukarıda Şâfiîlerin mutlak lafzı âmm lafzın bir ferdi olarak değerlendirdiklerini dolayısıyla mutlak lafzı anlamca daraltan mukayyet lafzı da tahsis gibi yorumladıkları söylenmişti. Pezdevî bu şıkta verdiği cevap ile takyît ile tahsisin farklı şeyler olduğunu belirterek, takyidin tahsis değil nesih anlamında olduğunu ispatlamaya çalışıyor. “Tahsis nazımla alakalı bir tasarruftur ki nazımın (âmm lafzın) kapsadığı şeylerin bazısının kastedilmediğinin açıklanmasıdır.” Başka bir deyişle tahsis, umum lafzın içerisine giren fertlerin hariçte tutulmasıdır. “Takyît ise mutlakin kapsamadığı bir

¹⁷⁹Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 287

fazlalıktır. Görülmüyor mu ki ıtlak herhangi bir kaydın olmaması, takyât ise bir kaydın varlığıdır.” Yani takyâtte mutlakta (köle) olmayan bir kayıt (mü'min) fazlalığı vardır. O zaman bu fazlalığı mutlak üzerine eklemek nesih anlamına gelir. Hanefiler böyle bir neshin asla gerçekleşmeyeceği iddiasında değillerdir. Nitekim onlar mutlakı mukayyede hamlederek sadece akan kanın haram olduğu görüşüne varmışlardır. Mutlakın mukayyete hamli de nesih demektir. Yalnız Hanefiler mutlakın mukayyete hamlini sadece hüküm ve hükmün dayandığı sebebin bir olması durumunda mümkün görürler. Onların Şâfiilere itiraz etmelerinin sebebi biraz daha geniş çerçevede takyidi tahsis gibi değerlendirip mukayyet lafzın fertlerine delâletini zannî bir konuma indirgemeleri ve zannî deliller ile neshine cevaz vermeleri sebebiyledir.

Pezdevî, takyât ile tahsis arasındaki ikinci farkı şöyle açıklar: “Tahsis edilen âmm lafzın fertleri arasından çıkartıldığında (tahsis edildiğinde), âmm lafız nazmıyla geriye kalan fertlere delâlet etmeye devam eder.”¹⁸⁰ Yani âmm lafız tahsisten sonra geriye kalan fertlerinde hüküm ifade etmeye devam eder. Bu da tahsisin nesih olmadığı anlamına gelir. Diğer taraftan mutlak lafızdan sonra mukayyet lafız gelirse, hüküm sadece mukayyet lafza göre verilir. Yani mutlakın hüküm değeri biter ki bu da nesih demektir. Sonuç olarak tahsis (âmm lafızda olanı) çıkarmak için, takyât ise (mutlak lafızda olmayanı) ispat içindir. Bu da ikisinin bir birinden farklı olduğunun kanıtıdır.

Pezdevî takyâtin nass üzerine ziyade yoluyla nesih olduğunu, bunun ise kıyas ve haber-i vâhidle caiz olmadığını söyledikten sonra, bu gerekçeden dolayı Hanefilerin namazda fâtiha suresinin okunmasının farz olmadığı, tavafta da hadesten tahâretin şart olmadığı görüşünde olduklarını belirtir.

Yukarıda Hanefilere göre bir kısmı için tamamının hükmü verilemeyeceği söylenmişti. Mesela yüz celdelik bir had cezasının elli celdesi uygulansa, uygulanan miktar nass ile belirlenen miktar olmadığı için had ismini almaz. Çünkü bir kısmı için tamamının hükmü yoktur. Pezdevî bu kaideye binaen Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un, kaynatılarak üçte biri kalmış üzüm suyundan az miktarda içmenin haram olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. Çünkü böyle bir durumda haramlığın illeti olan sarhoş edicilik vasfının bir kısmı vardır. İletinin bir kısmı için ise kâmil bir hükme varılamaz.

¹⁸⁰ Fâhrü'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 288

Yine Hanefilere göre abdestsiz ve cünüp olan kişi yanlarında yeterli miktar su yoksa teyemmüm yapar. Çünkü az olan su için kâmil bir temizleyicilik hükmü yoktur.¹⁸¹



¹⁸¹Fahru'l-İslâm Pezdevî, 2009, s. 291-292

SONUÇ

Kısaca konuşanın kelimelerindeki asıl maksadını ifade etmesi demek olan beyân, tevil ve tahsis ihtimalini ortadan kaldıran tekit ile olursa beyân-ı takrîr, mücmel ve müşterek lafızlar gibi kapalı lafızları açıklama yoluyla olursa beyân-ı tefsîr, ilk olarak yapılan açıklamayı ona bitişik olarak gelen ve ondaki manayı değiştirerek asıl maksadı ortaya çıkararak şart ve istisna yoluyla olursa beyân-ı tağyîr, aslında herhangi bir açıklama olmadığı halde mantuk ile, hal delâletiyle, aldanmayı savuşturma yolu ile yapılan bir beyân olursa da beyân-ı zarûret diye isimlendirilir.

Beyân-ı tebdîl ise nesihtir. Neshe beyân-ı tebdîl denmesinin sebebi yapılan değişikliği Allah'ın sadece beyân etmesidir. Yani hükümdeki değişiklik kullar açısından değildir. Allah açısından ise bu mahza bir beyândır. Neshin beyân olarak değerlendirilmesi, farklı kesimlerden gelen ve kısmen ya da tamamen neshe karşı çıkan birçok kimseye cevap olmuştur.

Fahru'l-İslâm Pezdevî'nin beyân anlayışı genel anlamda Hanefî usulcüler ile uyumluluk gösterir. Ancak bu konuda onlardan farklı düşündüğü iki mesele vardır. Birincisi, beyân-ı tebdil ile alakalı olarak icmâ nesih teorisidir. Ona göre icmâ'nın icmâ ile neshi caizdir. Ancak bu icmâ'lar arası nesih mutlak anlamda meydana gelmez. Çünkü Sahabe icmâ'sını ancak başka bir Sahabe icmâ'sı nesih edebilirken, Tâbiîn icmâ'sı nesih edemez. Tâbiîn icmâ'sını ise hem Tâbiîn hem de sonraki usul âlimlerinin icmâ'sı nesih edebilir. Yine kat'î bir icmâ' ancak kat'î bir icmâ' ile nesh olunabilir, zanni bir icmâ' ile nesh olunamaz. Usul âlimlerinin cumhuru bu konuda Fahru'l-İslâm Pezdevî'ye katılmaz.

İkinci konu ise nâsîh önceliği konusudur. Fahru'l-İslâm Pezdevî'ye göre ayet ve hadislerin her bireri nâsîh konumunda olabilir. Hükümü nesh edebilme konusunda ikisi arasında bir fark yoktur. Ancak bir konuda nâsîh olan ayet ve hadis varsa ayet öncelenir. Her ikisi nâsîh olabiliyor diye ayetin olduğu bir konuda hadise nâsîh denilmez.

KAYNAKÇA

- APAYDIN**, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. Ankara: Bilal Yayıncılık, 2018.
-, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Kayseri: İz Yayıncılık, 1994.
- ATAR**, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları , 2002.
- BAKİLLÂNÎ**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşât*. Beyrut: Risâle Vakfı Yayınları, (?)
- BEROJE**, Sahip. *İmam-ı Şâfî'nin Nesih Anlayışı Ve İlk Şâfî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri*. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergesi, 2007.
- BEYHAKÎ**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. es- Süneni'l- Kübra, Beyrut.
- BUHÂRÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, Beyrut: Dâru ibni kesîr, 2002.
- BUHÂRÎ**, İmam Alâüddîn Abdullazîz Ahmed. *Keşfu'l-Esrâr*. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- CASSÂS**, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı Yayınları, 1994.
-, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l İhya, 1985.
- CÜVEYNÎ**, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el- Burhân*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1997.
- DEBÛSÎ**, Ebû Zeyd Ubeydullah B. Ömer B. İsa, *Takvîmü'l-Edille ve Te'sîsu'n-Nazar*. Beyrut: Dâru'l Mektebetü'l İlmiyye, 2001.
- DÖNMEZ**, İbrahim. Kafi. "*Beyân Mad.*" *DİA*, İstanbul, 1992, C. VI, S. 23-25.
-, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2019.
- DUMAN**, Ali. *Nasları Anlamada Ve Yorumlamada Beyân Kavramı: Pezdevî'nin Beyân Anlayışı*. Malatya İlahiyat Vakfı İlmi Araştırmalar Seresi , 2017.
- EBU DÂVÛD**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'l İhya, 1972.

EBU'L HÜSEYİN el- BASRÎ, Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî. *el-Mutemed*. Beyrut: Dâru'l Mektebetü'l İlmiyye, 1983.

ESEN, Hüseyin. *Serahsî'nin Nesih Anlayışı*. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Gaye Fakfı, (?)

eş-ŞASÎ, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *el-Usûl*. Beyrut: Daru'l Kütübü'l Arabiyye, (?)

GAZÂLÎ, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mustasfa*. Beyrut: Dâru'l Mektebetu'l İlmiyye, 1993.

İBNÜ's-SÂÂTÎ, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekî. *Bedû'n-Nizâm el- Câmi beyne Usûli-l Pezdevî ve'l-İhkâm*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l Kura, 1985.

KARAMAN, Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

KOÇAK, Muhsin. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

KUTLUBOĞA, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. *Tacu't-Terâcim*. Beyrut: Daru'l Kalem Yayın Evi, 1992.

MOLLA FENÂRÎ, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-Bedâyi*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2006.

MURTAZA, Bedir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî Mad. *DİA*, İstanbul, 2007, C. XXXIV, S. 264-266.

NESÂÎ, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1985.

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l Kalem, 2018.

ÖZEL, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *Usûlü Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2009.

SARI, Mevlüt. *el-Mevârit*. İstanbul, İpek Yayıncılık, 1982.

SAVA PAŞA. *İslâm Hukuku Nazariyyesi Hakkında Bir Etüt* . İstanbul: Kitap Evi Yayınları, (?)

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûl-ü Serahsî*. Beyrut: Daru'l Marife, (?)

ŞABAN, Zekiyüddin. *Usûl-i Fıkhı'l İslami*. İstanbul: İrşat Kitap Evi, 2006

ŞÂFİÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l Halebiyye, 1940.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen, İstanbul, 1981*.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l Kütübül Arabi, 1986.

