

CESSÂS VE SERAHSÎ'DE MÜTEKELLİMİN METODUNA DAİR İZLER BAĞLAMINDA NESHİN AKLÎ DELİLLERİ (NESİH-BEDÂ AYRIMI)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EKŞİ*

Özet: Usul-i fıkıh yazımında iki temel eğilim vardır. Bunlardan biri "fukahâ" diğeri ise "mütekellimin" metodudur. Fukahâ metoduna göre usul yazan müelliflerin fakihlerden oluşması ve bu müelliflerin eserlerinde ilim, nazar, zan gibi kelimeler konularına yer vermemeleri, fukahâ metodu eserlerinin kelimeler konularından uzak olarak yazıldığı iddiasını da beraberinde getirmiştir. Genel kabul bu olmakla birlikte, bu iddianın aksini gösteren örneklere de rastlamak mümkündür. Zira Hanefî usulünün teşekkül döneminin iki önemli ismi olan ve aynı zamanda eserleri fukahâ metodunun ilk örnekleri olarak gösterilen Cessâs ve Serahsî'nin fıkıh usulüne dair eserlerinde birçok konunun kelimeler konularıyla ilintili olarak tartışıldığı görülmektedir. Bunlardan biri de nesih konusudur. Nitekim Cessâs ve Serahsî'nin özellikle neshin imkânını kabul etmeyenlere, hüsün-kubuh ve bedâ gibi kelimelerin önemli konularından hareketle cevap verdiği görülmektedir. Sadece nesihle bedâ arasında benzerlik kurarak neshin imkânını inkâr edenlerin iddiaları ve bu iddialara Cessâs ve Serahsî'nin verdiği cevapların ele alındığı bu çalışmanın asıl amacı ise fukahâ metoduna göre yazılan eserlerde kelimeler konularına yer verilmediğine dair iddiaların tartışmaya açık olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Cessâs, Serahsî, nesih, bedâ, mütekellimin.

The Rational Proofs of Abrogation (Naskh) In The Context of Traces of Theologians' Method In Al-Jassas and Al-Sarakhsi (Distinction of Naskh-Bada)

Abstract: There are two main approaches in writing the methodology of Islamic Law (usul al-fiqh). One of them is jurists' (fuqaha) method and the other one is theologians' (mutakallimun) one. The fact that most of writers writing in accordance to the fukahâ's method are jurists and their works don't include theological subjects such as ilm, nazar, zann etc. has brought about such a claim that these works are written free from theological issues. Although this has been mostly accepted, there are some examples rebutting it. Because we can come across many issues that are discussed in regard to theological issues in the *usul* works of al-Jassas and al-Sarakhsi who were two main figures of the formation period of Hanafite usul and also whose works were regarded as first examples of the *fuqaha's* method. One of such issues is abrogation (*naskh*). Al-Jassas and al-Sarakhsi provided responses based on main subjects of Islamic theology (*kalam*) such as *husn-qubh* and *bada*, to those who especially deny the abrogation. The basic goal of the present study that deals with only the assertions of those who deny the abrogation by referring the similarity between *naskh* and *bada* as well as the responses of al-Jassas and al-Sarakhsi to them is to try to show the claim that the works written in accordance to the *fuqaha's* method didn't mention theological issues is disputable.

Keywords: Islamic Law, al-Jassas, al-Sarakhsi, abrogation (*naskh*), *bada*, mutakallimun.

* Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı, aeksi72@hotmail.com

GİRİŞ

Ebû Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/980) *el-Fusûl fi'l-Usûl* eseriyle başlayan ve Şem-süleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usulü's-Serahsî* adlı eseriyle tekâmül eden dönem Hanefî fıkıh usulünün teşekkül dönemi olarak bilinmektedir. Hanefî usulünün altın çağı veya tedvin dönemi olarak da nitelendirilen bu dönemin diğer önemli eserleri ise Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-Edille*'si ile Fahrulislâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *el-Usûl*'üdür. Hanefî usulünün teşekkülünü sağlayan bu eserler daha sonraki usul eserleri için temel teşkil eden birer örnek metin olmuştur. Daha sonra kaleme alınan usul eserlerinin birçoğu bu eserlerin etkisinde kalmıştır. Diğer taraftan bir usul yazıcılığı metodu olan fukahâ metodunun ilk örnekleri de bu dönemde aynı usulcüler tarafından şekillendirilmiştir. Hatta Serahsî'den sonra fukahâ metoduna göre yazma geleneğinin Hanefî usulcüler arasında devam ettiği tartışmalıdır.¹

Fıkıh usulü yazımında fukahâ metodu, mütekellimin metodu ve memzûc metot olmak üzere üç temel yaklaşım söz konudur. Bu ayrıma ilk işaret eden kullanımlar bulunmakla birlikte², fıkıh usulü tarihine ilişkin çalışmalarda söz konusu ayrımın genel olarak İbn Haldun (ö. 808/1406) ile başladığı ifade edilir.³

İbn Haldun, kelamcılarla ilişkilendirilmesi hasebiyle mütekellimin metoduna Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhan*'ı ile Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstesfa*'sını, Mutezileden Kâdî Abdülcabbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Umed*'i ile Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mutemed*'ini örnek verir. Fukahâ yöntemine ise Debûsî ile Pezdevî'nin eserlerini örnek gösterir. Her iki metodu mezcederek kaleme alınan eserlere ise Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı ile bu eserle Pezdevî'nin eserini telif eden İbnü's-Sââtî'nin (694/1295) *el-Bedî'* eserlerini örnek olarak zikreder.⁴

İbn Haldun bu iki metodun farkını şu şekilde izah eder: “Fıkıh âlimlerinin yazdığı eserlerin fıkıhla olan teması ve alâkası daha çoktu. Verilen örneklerin ve şahitlerin çokluğu ve usule ilişkin meselelerin fikhî nüktelere dayandırılması sebebiyle fûru fıkha daha uygundu. Kelamcılar ise bu meseleleri amelî olmaktan çıkararak teorik bir şekilde ele alıyor, mümkün olduğunca akli istidlallere meylediyorlardı.”⁵

1 Esen, “Serahsî'nin Nesih Anlayışı”, s. 10.

2 “Semâni fukaha yolunun usûl-i fıkıhta doğru yol olduğunu savunurken Semerkandi fıkıhçıların usule (ki, burada o Usûl derken kelâmî ve nazarî temelleri/ilkelere kast ediyor) yeterince itina göstermemelerinin fıkıh usulünü yanlış temellere oturtmaya sevk edeceğini söyleyerek fukaha yolunu eleştirmektedir.” Bedir, “Kelâmî ve Fıkıhî Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, s. 78.

3 İtaş, “Fıkıh Usulü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, s. 66-68.

4 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1068-1069.

5 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1067-1068.

Fukahâ metodu daha çok bir fıkıh mezhebinin furû hükümlerini temellendirip bunların ilgili delillerden elde edilmiş biçimini açıklarken, mütakellimin metodu ise fıkıh usulü konularını kelâm ilminin ilkeleriyle ve kalam mezhepleriyle ilişkilendirerek ele alır.⁶ Bu anlamda kalamcı usulcülerin eserleri, kalam ile fıkıh arasında bir köprü konumundadır.⁷

Fukahâ metoduna göre eser kaleme alan müelliflerin fıkha hâkim oldukları malum olmakla birlikte, bu durum onların kelâm konusunda zayıf oldukları anlamına gelmez. Günümüze kadar ulaşmamakla birlikte Cessâs'a kalam ve itikada dair bazı eserlerin nispet edilmesi, çeşitli eserlerde kendisinden kalamla ilgili görüşlerin nakledilmesi, onun kalamla da irtibatının olduğu gösterir.⁸ İleride geleceği üzere fıkıh usulünün önemli konularından biri olan neshin imkânını naklî delillerin yanı sıra hüsün-kubuh ve nesih-bedâ ayrımı bağlamında ele alması, onun kalamdan tamamen uzak olmadığı izlenimi vermektedir. Aynı şekilde fukahâ metodu müelliflerinden Serahsî'ye kalamla ilgili bazı eserler nispet edilerek onun kelâm ile ilişkisine dikkat çekilir.⁹ Kaldı ki, tıpkı Cessâs'ta olduğu gibi nesih konusunda Serahsî'de de mütakellimin metoduna dair izlere rastlamak mümkündür.

Her iki metodu, ele aldığı ve almadığı konular bakımından değerlendiren Âdem Yığın konuyla ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

“Fukahâ-mütakellimin ayrımı ile ilgili açıklamalara yer veren eserler, genellikle fukahâ metodu eserlerinde mantık ve kalam bahislerinin ele alınmadığını ve usul konuları ile mantık ve kalam konuları arasında irtibat kurmaktan kaçınıldığını ileri sürerler. Hatta kalam konularına yer verilmemesi yani usulün kelâm ile mezcedilmemesi fukahâ metodunu belirlemede tek ölçü kabul edilir.”¹⁰

Fukahâ metodu eserlerinde kelâm ve mantık konularına yer verilmediği görüşü, genel kabul görmeye birlikte, Cessâs ve Serahsî özelinde sadece nesih konusunda yapılan bu çalışmada bile hüsün-kubuh ve bedâ gibi doğrudan kalam konularından ve mantıkî çıkarımlardan hareketle neshi reddedenlere cevap verilmiş olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu eserlerde “ifâ vakti dolmadan önce neshin

6 Köksal ve Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, XLII, 203-204.

7 İltaş, “Fıkıh Usulü Yazımında Kalamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, s. 77.

8 Yığın, “Fukahâ Metodunun Genel yapısı Üzerine”, s. 69-70.

9 Bk. Yığın, “Fukahâ Metodunun Genel yapısı Üzerine”, s. 70-71.

10 Yığın, “Fukahâ Metodunun Genel yapısı Üzerine”, s. 73; Ayrıca bk. Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, s. 75-79.

imkânı” konusunun mutezile ile ilişkilendirilerek tartışılması,¹¹ yukarıdaki iddia-
nın aksine örnek verilebilir.

İki yöntem arasında metot, yaklaşım, anlayış, işlev ve konu gibi özellikler ba-
kımından farklılıklar inkâr edilemez bir gerçektir. Fukahâ metoduna göre usul
yazan müelliflerin fakihlerden oluşması, mütekellimin metoduyla usul yazan
müelliflerin ise çoğunlukla kelam ilmiyle iştigal eden ulemadan olması bir di-
ğer önemli fark olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde fukahâ metodunda;
usulün, furûnün hizmetinde olması, tümevarım metodunun benimsenmesi, ilim,
nazar, zan gibi konuların yer almaması, diğer kelam konularına ve tartışmalarına
mütekellimin metodu kadar yer verilmemesi gibi hususiyetler, fukahâ metodu
eserlerinin kelamî konulardan tamamen hâlî olduğu anlamına gelmez. Her ne ka-
dar bu farklılıklar söz konusu olsa da, bu iki metot arasını kalın çizgilerle ayırt
etmek mümkün gözükmemektedir.

Bu çalışmada öncelikle fukahâ metodunun kurucu neslinden iki önemli ismin,
usulün en önemli konularından biri olan neshe bakış açılarının ortaya konulması
amaçlanmaktadır. Ancak konu neshin imkânını kabul etmeyenlerin ileri sürdük-
leri akli deliller olan hüsün-kubuh ve nesih-bedâ anlayışıyla ve bunlara yine akli
istidlallerle verilen cevaplarla sınırlandırılmıştır. Nihai hedef olarak da genel kana-
atin aksine fukahâ metodunun bu iki önemli müellifinin konuları ne denli kelam
konularıyla bağlantılı olarak ele aldıkları ortaya konulmuş olacaktır. Böylece usul
yazıcılığının bu iki önemli metodunu birbirinden ayırmaya yarayan parametrele-
rin bir kısmının tartışmaya açık olduğuna dair kanaatimizi belirtmiş olacağız.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Nesih

Silmek, bozmak, iptal etmek, değiştirmek, kopyasını çıkarmak anlamlarına
gelen nesih kelimesi¹², güneşin gölgeyi, gölgenin güneşi ve ihtiyarlığın gençliği
gidermesi gibi bir şeyin kendisinden sonra gelen başka bir şeyle bertaraf edilme-
sidir. Buna göre nesih bazen yok etmek, bazen var etmek bazen de her iki anlama
da gelmektedir. نسخ الكتاب yani kitabın neshi örneğinde olduğu gibi nesih, bir
hüküm kendisinden sonra gelen hükümle yürürlükten kaldırmak demektir. “Biz,
bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mut-

11 Bk. Serahsî, *Usûl*, II, 63.

12 İbn Manzûr, “Nsh” md., *Lisânu'l-Arab*, VI, 4407; Cürçânî, “en-Nesh” md., *et-Târifât*, s. 260.

laka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir."¹³ ayetindeki nesih sözcüğü de bu anlamdadır.¹⁴

Neshin bir diğer anlamı da bir şeyi nakletmek, aslında, özünde kalmakla beraber o şeyi başka bir hâle çevirmektir. Arıların, kovanda bulunan balı bir diğerine aktarması, miras mallarının nesilden nesile intikali, tenasühü savunanlara göre ruhların bir bedenden diğerine göç edip yer değiştirmesi bu anlama örnek verilebilir.¹⁵

Neshin şerî ıstılahta birçok anlamı bulunmakla birlikte bunlar arasında en yaygın olanı "Şerî bir hükmün diğer şerî bir delille kaldırılmasıdır." şeklindeki tarifdir. Tarifteki "şerî hükmün kaldırılması"ndan maksat hükmün mükelleflerin fiilleriyle alakasının kesilmesi demektir. Yoksa bizzat o hükmün tamamen kaldırılması demek değildir. Çünkü o gerçekte var olan bir emirdir, gerçekte var olan da kaldırılamaz.¹⁶

Cessâs da âlimlerin neshin sözlükte vaz edildiği mana konusunda ihtilaf etiklerini söyleyerek bu ihtilafları şu şekilde sıralar:

Nesih, bazılarına göre Arapların "neseha'l-kitâb" ifadesinden hareketle "nakletmek" manasına gelir. Bu durumda bu ifade "Kitaptakini başka bir yere nakletti (bir nüshasını çıkardı)" demek olur.¹⁷

Ulemadan bazıları ise neshin "iptal ve izale etmek" anlamında olduğunu söylemişlerdir. "*Nesahati'r-riyâhu'l-âsâra*" cümlesi neshin bu manasıyla "rüzgâr izleri ortadan kaldırdı." anlamına gelir.¹⁸

Cessâs'a göre aslında bu lafızların manaları birbirine yakındır. Neshin sözlükteki manası bunlardan hangisi olursa olsun, "hükümlerin neshi" anlamında kullanıldığında hakikat manasında değil mecaz olarak kullanılmış olur. Zira neshin hakikat manalarından biri olan nakletmek anlamı, hükmün neshinde kullanılmaya uygun değildir. Çünkü nakletmek, bir şeyin bir mekândan başka bir yere taşınmasıdır ki bu durum hüküm hakkında imkânsızdır.¹⁹ Ancak nakledilen şeyin durumunun önceki olduğundan bir başka hâle değiştirilmesi (tağyir) anlamındaki nesih, hükmün değişikliği için de kullanılabilir. Bu durumda neshin nakletmek manası hükümlerde ancak mecaz yoluyla.²⁰

13 Bakara, 2/106.

14 Râgıb el-İsfahânî, "Nsh" md., *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, s. 490.

15 Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 248.

16 Zürcânî, *Menâhil*, II, 249.

17 Cessâs, *Usûl*, II, 197.

18 Cessâs, *Usûl*, II, 197.

19 Cessâs, *Usûl*, II, 197.

20 Cessâs, *Usûl*, II, 198.

Cessâs'a göre hem sözlükte hem de hükümde neshe, "izale etmek" anlamı ancak mecaz yoluyla verilebilir. Zira "*Nesahati'r-riyâhu'l-âsâra/rüzgâr izleri ortadan kaldırdı.*" cümlesiyle ifade edilen rüzgârın izleri yok etmesi değil, taşıdığı tozlarla izleri örtmesi anlaşılır. Hükümler bakımından da durum böyledir. Zira emredilen bir şeyin daha sonra yasaklanması caiz olmadığına göre ortada nesh ile izale edilmiş bir hüküm yoktur. Nesih sadece o hükmün benzerinin gelecekte vacip olmadığını beyan eder. Bu nedenle nesihteki izale anlamı da mecaz yoluyla'dır.²¹

"*Nesahati'ş-şemsü'z-zille/Güneş gölgeyi yok etti.*" cümlesinde olduğu gibi neshin "iptal etmek/yok etmek" anlamında kullanılması da mecazîdir. Nitekim "*kitabı istinsah ettim.*" cümlesinde herhangi bir şeyin yok edilmesi söz konusu olmadığı gibi tam aksine tespit manası vardır. Çünkü kitabın istinsah edilmesi, onun benzerinin kaydedilmesi demektir. "*Çünkü biz yapmakta olduklarınızı kaydediyorduk.*"²² ayeti de bu anlamı desteklemektedir. Velev ki, nesih kelimesinin sözlük anlamı "iptal etmek" olsa bile hüküm için bu kelimenin kullanılması yine de mecazen sahih olabilir. Çünkü herhangi bir durumda ilk hükmün iptal edilmesi geçerli değildir. İkincide sabit olan birincinin dışında bir hükümdür. Birinci hüküm de asla ikincide murat olunan değildir. Dolayısıyla nesih ile iptal edilmiş bir hüküm söz konusu değildir.²³

Nesih sözcüğünün ancak mecaz yoluyla şer'i anlamdaki neshe isim olarak kullanılabileceğini söyleyen Cessâs, terim anlamı ortaya çıktıktan sonra artık neshin sözcük anlamının bir ehemmiyetinin olmadığı kanaatinde'dir. Çünkü nesih sözcüğü vazolunduğu mana dışında bir anlamda kullanılarak şer'i bir isim olmuştur. Nitekim "*Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.*"²⁴ ayetindeki nesih sözcüğü de bu şer'i anlamda kullanılmıştır.²⁵

Serahsî'ye göre²⁶ önceki âlimler neshin sözlük anlamıyla ilgili üçü mecaz biri hakikat olmak üzere dört farklı anlam ileri sürmüşlerdir: Birinci anlamıyla nesih, "kitabı bir yerden bir yere naklettiğinde "*Nesahati'l-kitâbe*" diyenin sözünde

21 Cessâs, *Usûl*, II, 198.

22 Câsiye, 45/29.

23 Cessâs, *Usûl*, II, 199.

24 Bakara, 2/106.

25 Cessâs, *Usûl*, II, 200.

26 Serahsî'nin nesih anlayışı ile ilgili yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Esen, "Serahsî'nin Nesih Anlayışı"; Çatallar, *Klasik Dönem Haneî Fıkıh Usulü Literatüründe Nesih Kavramı: Debûsi ve Serahsî Örneği*; Çalış, "Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'i Deliller ve Yoruma Yansımaları".

olduğu gibi nakletmek demektir.²⁷ Serahsî bu görüşün neshin hakikat anlamıyla bağdaşmadığını ifade eder. Zira “kitabı neshettim” ifadesinden kitabın içindeki yazıları bir yerden bir yere nakletmek yani kopyalamak anlaşılır. Naklin hakiki anlamı ise bir şeyi olduğu gibi bir yerden başka bir yere taşımaktır. Halbuki kitabın neshinde tam bir nakil söz konusu değildir. Çünkü kopyalanan kitabın aslı başka bir mahalde bulunmaktadır. Aynı şekilde hükümler konusunda da bu böyledir. Nitekim mensuh olan bir hükmün nâsihe nakledilmesi düşünülemez. Bu durumda neshedilen hükümden maksat, mensuh hükmün uygulamaya esas olma özelliğini nâsih hükme taşımaktır.²⁸

İkinci anlamıyla nesih, “güneş gölgeyi ortadan kaldırınca “*Nesahati’s-semsü’z-zille*” sözündeki gibi ortadan kaldırmaktan (*iptal*) ibarettir.” Hükümlerin neshinde herhangi bir ayet iptal edilmediğinden, iptal neshin hakiki anlamı olmaz. Tam aksine Allah (c.c.) nesih kelimesini “*Biz yaptıklarımızı kaydediyorduk (nestensihu)*”²⁹ ayetinde olduğu gibi iptal değil ispat anlamında kullanmaktadır.³⁰

Üçüncü olarak nesih, “*Nesahati’r-riyâhu’l-âsâra*” yani rüzgâr izleri silip süpürdüğünde sözündeki gibi izâle etmek anlamda da hakikat değil mecazdır. Zira taşın yerinden kaldırılması örneğinde olduğu gibi taşın bir yerden kaldırılmış olması taşı ortadan kaldırmaz, çünkü taş başka bir mekânda mevcuttur. Halbuki nesihten sonra ise ilk hüküm bâki kalmaz.³¹

Serahsî bütün bu görüşleri aktardıktan sonra tercihini neshin dördüncü anlamı olarak verdiği “tebdil”den yana kullanır. Ona göre nesih dinî bir terimdir ve “*Nesahtü’r-rusûme/resimleri diğerleriyle değiştirdim.*” sözünde olduğu gibi tebdil/değiştirme anlamına gelir. Nitekim “*Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak onun yerine daha hayırlısını veya benzerini getiririz...*”³² ayetindeki nesih de bu anlamdadır.³³ “Nesh” ismi nas ile bilinen bir ıstılah olduğuna göre bu kavramı nas ile bilinenden ibaret kabul etmek de en doğru yöntemdir. Ayrıca nesh Şârî hakkında tam bir beyandır. Bu durumda nesih Şâr’i hakkında neshedilen hükmün süresinin beyanı olup, mükellef hakkında ise bir hükmün başka bir hükümle değiştirilmesidir.³⁴

27 Serahsî, *Usûl*, II, 53.

28 Serahsî, *Usûl*, II, 53.

29 Câsiye, 45, 29.

30 Serahsî, *Usûl*, II, 53-54.

31 Serahsî, *Usûl*, II, 53.

32 Bakara, 2/106.

33 Serahsî, *Usûl*, II, 54.

34 Serahsî, *Usûl*, II, 54.

Serahsî, Esen'in de işaret ettiği gibi³⁵ Cessâs'ı kastederek Hanefî ulemasından bazılarının bedâya yol açacağı gerekçesiyle neshin tebdil anlamında kullanılmasına karşı çıktığını söyler.³⁶ Bu çalışmanın da asıl konusunu oluşturan bu mesele son bölümde ele alınacaktır.

Hanefî usulcülerinin iki önemli ismi olan Cessâs ve Serahsî'nin nesih konusundaki ihtilafı bu kelimenin hakikat ve mecaz anlamları hususunda ortaya koydukları farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım farklılıklarının önemi, neshin kelime anlamı ile terim anlamı arasında bir anlam ilişkisinin bulunup bulunmadığı konusunda açığa çıkmaktadır.³⁷ Nitekim Cessâs'a göre neshin, nakletmek, iptal etmek ve izale etmek olmak üzere üç temel anlamı vardır. Ancak bunlardan hiçbiri hakikat anlamıyla terim anlamını karşılamamaktadır. Ancak mecazen terim anlamını ifade etmektedir. Serahsî, Cessâs'a ilaveten neshin bir dördüncü anlamının da "tebdil/değiştirme" olduğunu belirttikten sonra bu anlamda neshin bir dinî terim olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle ilk üç anlamda Cessâs'la aynı düşünmekle birlikte, hakikat anlamı olarak düşündüğü dördüncü anlamda ondan ayrılmaktadır.

1.2. Bedâ

Sözlükte gizli bir şeyin apaçık ortaya çıkması, zihinde bir görüş ve düşüncenin belirmesi, gizli olanın görünmesi anlamlarına gelen bedâ, aynı zamanda bir işi yapmaya niyetlenen kişinin o işten vazgeçerek başka bir işi yapmaya koyulmasını da ifade eder. Ayrıca bir kimsenin eski görüşünü değiştirerek yeni bir görüş izhar etmesi de aynı kelimeyle karşılanır.³⁸

"Halbuki (o gün) onlar için, Allah tarafından, hiç hesaba katmadıkları şeyler ortaya çıkmıştır..."³⁹ ayetinde olduğu gibi bedâ kelimesi Kur'an-ı Kerim'de sözlük anlamında kullanılmaktadır. "Nihayet ondan yediler. Bunun üzerine kendilerine ayıp yerleri göründü..."⁴⁰ ayetinde de bedâ benzer anlamı ifade etmek üzere geçmektedir.⁴¹

35 Esen, "Serahsî'nin Nesih Anlayışı", s. 11.

36 Serahsî, *Usûl*, II, 54.

37 Yerlikaya, "Fıkıh Usulünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi", s. 94.

38 İbn Manzur, "bedâ" md., *Lisanü'l-Arab*, I, 234.

39 Zümer, 39/47.

40 Tâhâ, 20/121.

41 Ragıb el-İsfahani, "Bdv" md., *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'an*, s. 40.

Terim olarak bedâ, “Allah’ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi” olarak tanımlanmıştır.⁴² Bu anlamda bedâ, “Allah’ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında meydana gelebilecek değişimleri içerir.”⁴³ Şöyle ki, Allah’ın bir şey hakkındaki bilgisi o şeyin varlığıyla beraber ortaya çıkar.⁴⁴ Yani eşya var olmadan önce onun hakkında Allah’ın bilgisinden söz edilemez. Bu anlayışa göre her yeni hal ve şart karşısında Allah’ta yeni bir bilgi meydana gelir ve buna bağlı olarak iradesinde de değişiklik tecelli eder.⁴⁵ Diğer taraftan bedâ “Allah bir şeyi, belirli bir şekilde, özel bir vakitte ve mükellef olan bir kişiye önce emredip sonra da ondan nehyetmesi veya daha önce var olan bir ilahî hükmün değişmesini gerektirecek bazı yeni hallerin ortaya çıkması” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu son iki tanım neshin de anlamıyla yakınlık arz etmektedir.⁴⁶

Şehristanî (ö. 548/1153) *el-Milel ve’n-nihal* adlı eserinde bedâyı, Allah’ın ilmine, iradesine ve emirlerine taalluk etmesi bakımından üç kısma ayırır. Allah’ın ilminde bedâ, Allah’ın bildiğinin tersinin ortaya çıkmasıdır ki hiçbir akıl sahibi bunu kabul etmez. İradesinde bedâ, Allah’ın, isteyip hükmettiği bir şeyin, daha sonra doğrusunun ortaya çıkmasıdır. Emirlerinde bedâ ise Allah’ın önce bir şeyi emredip daha sonra bunun zıddına başka bir şeyi emretmesidir. Neshi caiz görmeyenler bu son maddeden hareketle değişik zamanlarda, farklı emirlerin birbirini ortadan kaldırdığını zannederek bedâ anlayışına dayanak ararlar. Böylece Muhtar es-Sekafî (ö. 67/687) gibi kişiler hükümlerde neshin caiz olması gibi haberlerde de bedânın caiz olduğunu söyleyerek kendi konumları için meşruiyet zemini bulmaya çalışırlar. Zira Muhtar’ın bedâyı kabul etmesinin sebebi, ya kendisine gelecek bir vahiy veya imam tarafından gönderilen bir yazı yahut görevi sebebiyle ortaya çıkacak olayların bilgisine sahip bulunduğunu iddia etmesidir. Şöyle ki, kendisine tabi olanlara bir hadisenin ortaya çıkacağını vadettiğinde, söylediği şey ortaya çıkarsa bu onun davasının doğruluğunun delili olacaktır. Aksi ortaya çıkarsa, “Rabbiniz için bedâ zuhur etti” diyerek yalancılık ithamından kurtulacaktır.⁴⁷

Bazı aşırı Şii gruplar, “Allah’ın dilediğini silip dilediğini ibka edebileceğini ifade eden ayet⁴⁸ ile günahkârlar hakkında hükmedilen dünyevî azabın tövbe sebe-

42 İlhan, “Bedâ”, V, 290.

43 Hakyemez, “Bedâ Düşüncesi ve Şii İmamet Tartışmalarındaki Yeri”, s. 30.

44 İlhan, “Bedâ”, V, 290.

45 Goldziher, “Bedâ”, II, 433.

46 Aktepe, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı”, s. 99.

47 Şehristanî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 118-119.

48 Ra’d, 13/39.

biyle kaldırılacağını anlatan ayetleri⁴⁹ delil göstererek Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişikliğin vuku bulacağını” iddia etmişlerdir. Ayrıca bu gruplar Yûnus peygamberin kavminden dünyevî azabın kaldırılmasını⁵⁰, İsmail'in kurban edilmesinden vazgeçilerek yerine koçun kurban edilmesini de⁵¹ Kur'an'daki bedâ uygulamalarına örnek göstermişlerdir. Aynı gruplar yapılan iyiliklerin ömrü arttıracığını ve mukadder bazı musibetleri defedeceğini bildiren rivayetleri⁵² de bedâyı destekleyici mahiyette kabul etmiştir.⁵³ “Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır...”⁵⁴ ayetinden istidlalle bedâyı kabul eden aşırı Şii grupların başında Keysâniyye gelmektedir. Hatta bu grup bedâyı kabul etmeyenlerin tekfir edilebileceğini kabul eder.⁵⁵

Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler olabileceği anlayışına dayanan bedâ inancı, “Allah'a bilgisizlik ve eksiklik nisbet etmeyi gerektirdiği için Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye tarafından reddedilmiştir.”⁵⁶ Çünkü Ehl-i sünnet, “ilahi sıfatların tek, kadîm ve ezeli olduklarını, kadîmin ise herhangi bir değişimi kabul etmeyeceğini kabul etmektedir. Hâlbuki bedâyı savunanlar ya ilahi sıfatlarda değişmeler olduğunu ya da Allah'ın birden fazla ilim sıfatı bulunduğunu savunmaktadırlar.”⁵⁷

2. NESİH VE BEDÂ AYRIMI

Varlığı ve hakikati nasla sabit olan nesihle menşei Yahudiliğe kadar dayanan ve Şia ile İslam kelimasında tartışılmaya başlanan bedâ arasında öteden beri bir ilişki kurulagelmiştir. Bu ilişkiyi, neshin varlığı ve imkânını reddeden Yahudilerin, iddialarını desteklemek için naslardan istidlalin yanı sıra ileri sürdükleri aklî delillerde görmekteyiz. Nitekim neshi caiz görmeyen Yahudiler bu görüşlerini iki aklî delille temellendirirler. Onlara göre emredilen şey emredildiği için güzel (hüsün), yasaklanan da yasaklandığı için çirkindir (kubuh). Bu düşünceden hareketle bir şeyin hem güzel hem de çirkin olamayacağını söylerler. İkinci aklî gerekçe ola-

49 A'râf, 7/152-153.

50 Yûnus, 10/98.

51 Sâffât, 37/101-107.

52 Tirmizî, “Zekât”, 28.

53 Bk. İlhan, “Bedâ”, V, 290; Aktepe, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı”, s. 103-105.

54 R'ad, 13/39.

55 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 38-39.

56 İlhan, “Bedâ”, V, 291.

57 Aktepe, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı”, s. 109-110.

rak da bedânın imkansızlığını gösterirler. Zira Yahudilere göre neshi kabul etmek Allah için bedâyı kabul etmek anlamına gelir ki, her şeyi bilen Yüce Yaratıcı için böyle bir durum düşünülemez. Çünkü bedâ, sadece işlerin sonunu bilmeyen kişi hakkında düşünülebilir.⁵⁸

Neshin imkânı sorunu ile husn-kubuh arasındaki ilişkinin ayrı bir çalışma konusu olacak kadar önemli ve geniş olduğu düşüncesinden hareketle bu çalışmada Cessâs ve Serahsî özelinde sadece neshin aklen mümkün olup olmadığına yönelik ileri sürülen bedâ anlayışına dair argümanlara yer verilecektir.

2.1. Cessâs'ta Nesih ve Bedâ Ayrımı

Cessâs'a göre nesih; şerî manası, zamanla sınırlandırılması ve devamlı olması caiz olan hükmün geçerlilik süresinin beyan edilmesidir. Bu yönüyle nesih, sadece önceki farzın süresinin nihayete erdiğini ve sonraki zamandaki vacibin geçmiş vakitteki vacipten başka olduğunu açıklar. Hükümlerin neshinin bundan başka bir manasının olması mümkün değildir. Nitekim önceki hükmün, neshin varid olduğu ikinci vakitte murad olunması sonra da Şârî'in onu iptal edip yasaklaması caiz değildir. Çünkü bu, bedâdır. Bedâ ise Allah Teala için caiz değildir. Zira O, her şeyin sonunu bilendir.⁵⁹

Allah'ın bir davranışı belli bir süre emrettikten sonra yasaklaması veya belli bir süre yasakladığı bir fiili emretmesi de neshi kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri gibi bedâ olarak yorumlanamaz. Çünkü zamanın, muhatapların, mükelleflerin menfaatlerinin değişmesiyle bunlarla ilgili hükümler de değişebilir. Kaldı ki bu durumda yine neshi imkânsız görenlerin iddia ettikleri gibi ilk hükmün kaldırılması (ref') yani iptal edilmesi de söz konusu değildir. Zira ikinci delille sabit olan hüküm ilk hükmün dışında bir hükümdür. İkinci hükmün sabit olmasından sonra, birinci hükmün yürürlüğü kalmadığı için iptale konu olan bir hükümden de bahsedilemez. Çünkü sabit olan bir hükmün kaldırılması veya iptal edilmesi bedâyı delalet eder ki Allah'a böyle bir durumun izafe edilmesi caiz değildir. Hâlbuki nesh, iptal değil mükellef için mensuh olan hükmün nesihten sonraki zamanda artık murad olunmadığını gösterir.⁶⁰ Cessâs'ın bu yaklaşımına göre nesih, sadece mensûh olan hükmün yürürlük süresinin beyanından ibarettir.

58 Serahsî, *Usûl*, II, 55.

59 Cessâs, *Usûl*, II, 199-200.

60 Cessâs, *Usûl*, II, 200.

Cessâs, mükellefin kendi iradesi doğrultusunda gerçekleşen fiilleri üç kısma ayırarak bunların ilk iki kısmında neshin caiz olmadığını söyleyip aslında nesihle bedâ arasında kurulabilecek ilişkinin de alanını daraltmış olmaktadır. Ona göre tağyir ve tebdilin caiz olmadığı inanç konularıyla ve herhangi bir şekilde dönüştürülmesi imkânsız olan yalan söyleme, peygamberleri yalanlama ve aklın kötü görüldüğü şeyleri yapmama konularında nesih caiz değildir.⁶¹ Dolayısıyla bu türden hükümlerde bedâ iddiası da anlamsızdır. Diğer taraftan “Allah Teâlâ'nın haberinin ve Hz. peygamberin haberinin manalarına itikad konusunda da nesih caiz değildir”, demek suretiyle haberler konusunu da bedâ anlayışına kapatmıştır.⁶² Her ne kadar bazıları “Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılar bırakır.”⁶³ ayetinin zahirinden istidlalle geleceğe dair haberlerde neshin muhtemel olduğunu söylemeler de bu açık bir yanılgıdır. Nitekim İbn Abbas (ö. 68/687-88) bu ayeti “Allah Teala Kur'an'dan dilediğini değiştirir, onu nesh eder ve dilediğini de sabit kılar” şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁴ Tâbiîn müfessirlerinden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) bu ayeti “diriltmek ve öldürmek” anlamlarıyla tefsir etmiştir.⁶⁵ Yine tabiîn âlimlerinden Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) de “Allah indirdiği vahiyden dilediğini siler, dilediğini sabit kılar”, şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla Allah hakkında bedâ söz konusu değildir. Çünkü bütün bunlar onun nezdinde Ana Kitap'tadır.⁶⁷

Emredilmesi ve yasaklanması kulların maslahatına yönelik olan üçüncü kısım hükümlerde ise nesih caizdir. Zira kulların maslahatı vacibi gerektiriyorsa Allah vacip kılar, mubahı gerektiriyorsa mubah kılar. Ramazanda orucu ve belirli zamanlarda namazı farz kılması; bayramlarda oruç tutmayı güneş doğduğunda namaz kılmayı yasaklaması ve bunların dışında orucu ve namazı mubah kılması buna örnek verilebilir. Bütün bu kısma dâhil olanların hükmü Allah Teâlâ'nın bilgisi dâhilindeki maslahata dönük olduğu için bu türden hükümlerde bedâdan söz edilemez.⁶⁸

61 Cessâs, *Usûl*, II, 203.

62 Cessâs, *Usûl*, II, 207.

63 Ra'd, 13/39.

64 Taberî, *Tefsir*, XIII, 562.

65 Taberî, *Tefsir*, XIII, 568.

66 Zeyd b. Eslem'den böyle bir kayda ulaşamamıştır. Ancak bazı tefsirlerde diğerleri kaydıyla benzer görüşler nakledilmektedir. Mesela bk. Taberî, *Tefsir*, XIII, 566.

67 Cessâs, *Usûl*, II, 208.

68 Cessâs, *Usûl*, II, 204.

2.2. Serahsî'de Nesih Bedâ Ayrımı

Neshin, mahiyeti itibariyle mensûh olan hükmün geçerlilik süresinin sona erdiğine ilişkin bir beyan olduğu anlayışı Cessâs'tan sonraki süreçte, Hanefi usulcülerin çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir. Bu usulcülerden biri olan Serahsî'de aynı anlayışı benimsemekle birlikte Cessâs'tan farklı olarak neshe yeni bir açılım getirir. Ona göre nesih, Allah'ın bilgisine nispetle hükmün yürürlük süresini beyan, insanın bilgisine nispetle ise bir tebdîl işlemidir.⁶⁹ Serahsî bu tanıımı verdikten sonra “meşayihimizden bu konuda yazarların bazısı bu manayı uzak görmüştür” diyerek Cessâs'a işaretle ondan şöyle bir nakilde bulunmuştur:⁷⁰

“Tebdîl lafzının mutlak olarak kullanılmasında, neshedilmiş hükmün kaldırılmasına ve onun yerine neshedenin konmasına işaret vardır. Bu da ‘bedâ’ düşüncesini akla getirmektedir ki, Allah (c.c.) bundan münezzehtir.”⁷¹

Serahsî, “Biz bir ayeti, onun yerine başka bir ayetle değiştirdiğimizde ki, Allah ne indirdiğini en iyi bilendir...”⁷² ayetindeki nesih sözcüğünün “tebdîl” anlamında kullanıldığını söyleyerek Cessâs'ın düşüncesinin bir yanığı olduğunu ifade eder. Zira nesih Şâri hakkında neshedilen hükmün süresinin beyanı olup mükellef hakkında ise bir hükmün başka bir hükümlerle değiştirilmesidir. Serahsî bu durumu şöyle bir örnekle açıklar: Öldürme eylemi, işlerin sonucunu önceden bilen Allah için maktulün ecelinin son bulmasıdır. Çünkü maktulün eceliyle öldüğü konusunda şüphe yoktur. Ancak sorumluluk bakımından katil hakkında kisası gerektiren bir cinayet kabul edilir. Bu anlamıyla tebdilde bedâyı vehmettirecek hiçbir şey akla gelmez.⁷³

Bu kısa lafzî tartışmadan sonra Serahsî, nesihle bedâ arasındaki ilişkiyi Yahudilerin görüşlerine cevap vererek sürdürür. Yahudilerin naslardan yaptıkları istidlale cevap verdikten sonra neshi kabul etmemelerine dair akli istidlallerinin de geçersiz olduğunu, önce emir ve yasakların önemli hikmetlerinden biri olan Şâri'in kullarını imtihan etmesiyle temellendirir.

Serahsî'ye göre öncelikle neshe konu olan meseleler şeriat olarak konulmakla birlikte, nas ile zaman bakımından sınırlandırılmaya açık konulardır. Çünkü nesih, bir hükmün kalıcılık süresinin bittiğinin beyanı olduğuna göre, süresi bittiğinde

69 Serahsî, *Usûl*, II, 54.

70 Serahsî, *Usûl*, II, 54.

71 Cessâs, *Usûl*, II, 199-200.

72 Bakara, 2/106.

73 Serahsî, *Usûl*, II, 54.

o artık şeriat hükmü (meşrû) olmayacaktır. Dolayısıyla neshe konu olan mesele, şeriat olarak konulma veya konulmama özelliklerini taşıyabilecek bir mesele olmalıdır.⁷⁴ Yüce Allah tarafından konulan şeriatın temel hedeflerinden biri de imtihandır. İtaat edenle etmeyeni ayırt etmede önemli bir kriter olan imtihanda aynı zamanda kullar için büyük bir hikmet ve birçok fayda vardır. Menfaat tıpkı orucu gündüz tutup gece tutmamakta olduğu gibi bazen bir şeyin bir vakitte konulmasında ve bir başka vakitte ise kaldırılmasında olabilir.⁷⁵ Dolayısıyla Yahudilerin iddia ettiğinin aksine bir şeyin emredilmesinde olduğu gibi başka bir zamanda aynı fiilin yasaklanmasında da kullar için fayda ve güzellik (hüsün-kubuh) vardır. Örneğin âdet halindeyken kadından uzak durmanın farz oluşunda olduğu gibi temizlendikten sonra bu yasağın kalkmasında da insanlar için fayda vardır.⁷⁶ Bu nedenle yaklaşma fiili yasaklanırken de serbest bırakılırken de güzeldir (hüsündür). Bu örneklerle Serahsî Yahudilerin aklî gerekçelerinden birincisinin geçersizliği ortaya koyar.

Allah (c.c.) zaman sınırlaması yaparak “size bin yıllığına cumartesi yasağı koydum, bin yıldan sonra yasak yoktur.” demiş olsaydı, bunda bedâ anlamı olmayacağı gibi vakit sınırlaması yapılmadan konulan mutlak hükümlerde de bedâ anlamı yoktur. Çünkü Allah (c.c.) mensûh hükümle de nâsîh hükümle de mükellefleri imtihan etmektedir. Bu anlamda nesih sağlığın hastalıkla, hastalığın sağlıkla; zenginliğin fakirlikle, fakirliğin de zenginlikle değiştirilmesi gibidir.⁷⁷

Serahsî neshi kabul etmeyenlerin aklî delillerinin geçersizliğini ikinci bir çıkarımla şöyle açıklar: Nesih hükmün kalıcılık müddetinin beyanıdır. Bu bizim için önceden bilinmeyen bir durumdur. Bu durumda bir hükmün kalıcılık süresini önceden bildirilmemiş olması güzel (hüsün) olduğu gibi, süre bitiminin nesihle beyan edilmesinden sonra da güzel olma (hüsün) vasfı devam eder. Yani nesihden önce güzel olan nesihden sonra da güzel olmaya devam eder, kabih olmaz. Çünkü bir hükmün konulmuş olması onun sadece meşruluğunu gösterir, yoksa o hükmün bir süreyle sınırlı olup olmadığını göstermez. Hükmün süresinin olup olması başka bir delille ya da o hükmü sınırlandırıcı bir hükmün gelmesiyle bilinir. Serahsî bu durumu şöyle bir örnekle açıklar: Allah'ın bir kimseye hayat vermesi (yaratması) o kişinin sadece var olduğunu gösterir, ebedi olduğunu göstermez. Zira Allah, hayatı verdikten sonra o kişiye ya ebedilik sıfatı vererek onu ebedi kılar ya da ölümlle onun hayatını sınırlandırabilir ki bu tamamen ilk başta hayat verme

74 Serahsî, *Usûl*, II, 59.

75 Serahsî, *Usûl*, II, 56.

76 Serahsî, *Usûl*, II, 56.

77 Serahsî, *Usûl*, II, 56-57.

işleminden başka bir durumdur. Allah'ın hayat vermesi güzel olduğu gibi hayat verdikten sonra öldürmesi de güzeldir, çirkin (kubuh) değildir. Ayrıca önce yaratıp sonra hayatını ölümlle sınırlandırması bedâ ve cehaletin de delili olamaz. Çünkü bu durum bizim için gayp olsa da Yaratıcı yarattığı anda süreyi tayin ettiği için onun katında malumdur. Dolayısıyla kulunun ölümünü gerçekleştirmesi, baştan beri bildiği hayatın devamlılık süresini beyandan ibarettir. Şer'î hükümlerde nesih de bu şekilde önceden süresi belirtilmeden konulan hükmün daha sonra yürürlük süresinin beyanından ibarettir.⁷⁸

Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, Serahsî'ye göre neshin ister sözlük anlamı ister terim anlamı esas alınsın, her iki durumda da neshin bedâyla bir alakası yoktur. Zira neshin sözlükteki hakiki anlamı tebdil yani değişiklik yapmaktır. Terim olarak ise nesih, Sârî bakımından mensuh hükmün bekâ süresini açıklamak, mükellef açısından ise bir hükmün risalet döneminde gelen başka bir hükümle değiştirilmesidir. Bu yönüyle nesih, önceden bilinmeyen bir durumun sonradan bilinir hale gelmesi anlamındaki bedâ anlayışından tamamen farklıdır.

Serahsî neshin mahallini açıkladığı bölümde, önce ulemanın çoğunluğunun görüşünü nakledip haberlerde neshin olmayacağını söyleyerek aslında bedâ anlayışına tamamen kapıları kapatmıştır. Zira ister geçmiş ister şimdi isterse gelecek zamana ait olsun, verilen haberin manalarında ve o haberi veren Allah'ın verdiği haberin doğruluğuna inanma hususunda nesih olmaz. Aksi takdirde haber verenin yalan söylemesi, yanılması veya cehaleti söz konusu olur ki, bu durum bizi Yahudilerin iddia ettikleri bedâ anlayışına sevk eder. Her ne kadar bazı sapkın gruplar "*Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılp bırakır.*"⁷⁹ ayetinin zahirinden istidlalle geleceğe dair haberlerde neshin muhtemel olduğu söylemeler de bu açık bir yanlıdır. Zira daha önce geçtiği üzere, tâbiîn müfessirlerinden Hasan-ı Basrî ve Zeyd b. Eslem'in söz konusu ayetle ilgili tefsirlerinden⁸⁰ anlaşılmaktadır ki, bu ayette kastedilen ya zamanla sınırlandırılması mümkün olan konulardır ya da tilavetin kaldırılmasıdır. Önceki kitaplardaki haberlerin tilavetinin terk edilmesi suretiyle unutulması anlamındaki nesih caizdir. Haberlerin manalarında nesih ise caiz değildir.⁸¹

Haberlerde nesih olmayacağını belirttikten sonra Serahsî, neshe konu olup olmaması bakımından hükümleri şu şekilde dört kısımda ele alarak, aynı zamanda nesihle bedâ arasındaki ayrımı daha net bir şekilde ortaya koymuştur:

78 Serahsî, *Usûl*, II, 57.

79 Ra'd, 13/39.

80 Taberî, *Tefsir*, XIII, 566, 568.

81 Serahsî, *Usûl*, II, 59.

1. Ebediliği nass ile sabit olan hükümler: Kur'an-ı Kerim'de "kıyamete kadar" veya "ebedi" gibi ifadelerin geçtiği ayetler hükmün bu türüne örnek verilebilir. Örneğin "Allah buyurmuştu ki: 'Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve (senin zamanında) sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden (Yahudilerden) üstün kılacağım.'⁸² ayeti nassıyla ebediliğe delalet etmektedir. Yine "Onlar orada ebedi olarak kalacaklardır."⁸³ ayeti de böyledir. Çünkü ebediliğe delalet eden nastan sonra bu ve benzerlerinin muvakkat olduğunu ve neshe uğradığını iddia etmek ancak bedâ anlayışının bir neticesi olur ki Allah Teala bundan münezzehtir.

2. Ebediliği nassın delaletiyle sabit olan hükümler: Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettikten sonra üzerinde karar kılınmış şerî hükümlerde neshe ihtimal yoktur. Çünkü nesih ancak kendisine vahiy inenin lisanıyla mümkün olur. Şu kesindir ki, Hz. Muhammed (s.a.v.) peygamberlerin sonuncusudur ve (onun vefatından sonra da) şeriatı neshe uğramaz. Bu delalet, Peygamberin vefatından sonra nesih ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

3. Zaman bakımından sınırlandırıldığı açıkça belirtilmiş hükümler: Örneğin, bir kimse diğere, "Sana falanca işi yapmak üzere yüz yıllığına izin verdim." dese, bu müddetin geçmesinden önce bu konuda bir yasaklamanın zuhur etmesi bedâ anlayışını doğurur. Bu durumda verilen ilk iznin, işin akıbetinin bilinmemesinden (cehalet) ötürü, bir galat (hata) mahsulü olarak meydana geldiği anlaşılır. Böyle bir sonuca götüren nesih ise şer'î hükümlerde düşünülemez. Çünkü şeriat böyle bir vasıfta gelmemiştir.

4. Mutlak olarak zikredilen, dolayısıyla hem zamanla sınırlandırmaya hem de ebedi olmaya ihtimali olan hükümler: Şer'î bir sebebe bağlanmış olan ibadetler bu türden hükümlere örnek verilebilir. Bir sebebin gerçekleşmesine bağlı olarak yapılması istenen bu nevi hükümlerin vakitle sınırlandırılması mümkündür. Zira Sâri, "Güneşin zevalini öğle namazının farz olması için sebep kıldım" veya "Ramazan ayının (hilalinin) görülmesini, şu vakte kadar orucun farz kılınması için sebep kıldım" deseydi, yine doğru bir hüküm olurdu.⁸⁴

Yapılan bu dörtlü taksimden öncelikle nesih ile bedânın mahallinin tamamen birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Peygamberin vefatıyla ilişkilendirilen ikinci maddedeki hükümler hem neshe hem de bedâ anlayışına tama-

82 Âl-i İmrân, 3/55.

83 Bk. Nisâ, 4/122.

84 Serahsî, *Usûl*, II, 60.

men kapalıdır. Bedâ ihtimaline açık bir ve üçüncü maddede verilen hükümler ise neshin alanı dışındadır. Dolayısıyla mahalli birbirinden farklı bu iki kavramı birbiriyle ilişkilendirmek hem Cessâs hem de Serahsî'nin ifade ettiği gibi tamamen bir yanılgıdan ibarettir. Çünkü bu tür hükümlerde nesih caiz değildir. Neshin caiz olmadığı bir alanda nesihle bedâ arasında bir anlam ilişkisi kurmak da doğru değildir. Diğer taraftan hüsün ve kubuh aynı hüküm üzerinde bulunacağından dolayı da böyle durumlarda nesih caiz değildir.⁸⁵

Neshe ihtimali olan kısım dördüncü kısımdır. Çünkü bu bölümde yer alan hükümlerin hem zamanla sınırlandırılması hem de ebedi olması mümkündür. Bu tür hükümlerdeki nesih, bedâ değil hükmün müddetini açıklamaktan ibarettir. Zira daha önce açıklandığı üzere emir, hükmün ebediliğini gerektirmeyeceğinden böyle bir durumda bedâdan söz edilemez. Ancak kulların menfaati, zamanın şartlarının değişmesi veya imtihan gibi birtakım hikmetlere mebni nesih olabilir.

SONUÇ

Hanefî usulünün teşekkül döneminin iki önemli ismi olan Cessâs ve Serahsî'nin neshin imkânına dair ortaya koydukları akli delilleri merkeze alan bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Fukahâ metoduna gören yazılan fıkıh usulü eserlerinin ilk örnekleri olan *el-Fusûl fi'l-Usûl* ile *Usulü's-Serahsî*'de genel kanaatin aksine kelimelerine yer verilmiştir. Neshin imkânını inkâr edenlere hüsün-kubuh ve bedâ gibi kelimelerin kavramlarıyla cevap verilmesi bunun örneklerinden sadece bir tanesidir.

Cessâs ve Serahsî nesihle bedânın birbirinden tamamen farklı olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak neshin anlamı ve nesihle bedâ arasındaki ilişki hususunda aralarında lafzî denilebilecek bazı farklılıklar söz konusudur. Nitekim neshin nakletmek, iptal etmek ve izale etmek anlamı ve bu üç anlamın da mecazen nesih olarak ifade edilebileceği konusunda hem fikir olan bu iki müellif neshin dördüncü anlamı olan tebdil/değiştirme konusunda farklı düşünmektedir. Cessâs, neshe “tebdil” anlamı vermenin bedâ anlayışına kapı aralamak olduğunu düşünürken, neshin hakikat anlamının “tebdil” olduğunu belirttiikten sonra bu anlamda neshin bir dinî terim olduğunu söyleyen Serahsî, ilk üç anlamda Cessâs'la aynı düşünmekle birlikte hakikat anlamı olarak düşündüğü dördüncü anlamda ondan ayrı düşmektedir.

85 Serahsî, *Usûl*, II, 61.

Nesih konusundaki bu lafzî anlamdaki farklılık neshin terim anlamına da yansımıştır. Zira Cessâs neshi “Şâri’ hakkında neshedilen hükmün süresinin beyanı” olmakla sınırlandırırken Serahsî “mükellef hakkında bir hükmün başka bir hükümle değiştirilmesidir.” diyerek neshin anlam sahasını genişletmiştir.

Her iki müellife göre Allah’ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler olabileceği anlayışına dayanan bedâ inancıyla neshin mahalli birbirinden farklıdır. Şöyle ki, neshin konusu olan hüküm, esas itibariyle emir ve nehiy ile ilgilidir. Bedânın ise emir ve nehiy ile doğrudan bir ilgisi söz konusu değildir. Dolayısıyla kulların maslahatına binaen imtihan için konulmuş mutlak emir ve nehiylerde nesih olabilir. Bedâ ise, bu anlayışı benimseyenlere göre daha ziyade doğru ve yanlışın söz konusu olabileceği haberlerde, inanç esaslarında ve süresi önceden belirtilmiş hükümlerde gerçekleşir. Bu konuda da her iki müellif neshin bedâyı gerektirmemesini hem mahal farklılığına hem de Allah’ın ilminin ezeli oluşuna bağlamışlardır.

Kaynakça

- Aktepe**, Orhan, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, sy: 23 (2011/1), s. 97-116.
- Bağdadî**, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırkatî’n-naciye*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Dârü’t-Turas, Kahire, t.y.
- Bedir**, Murteza, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 65-97.
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusul fi’l-Usul*, (thk. Uceyl Casim Neşemi), I-IV, *Vezaretü’l-evkaf ve ş-şuunî’l-İslamiyye el-idaretü’l-ammeti li’l-iftai ve’l-buhusiş-Şeiyyeti*, y.y., 1994.
- Cürcanî**, Seyyid Şerf, “en-Nesh” md., *et-Ta’rifât*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, 1983.
- Çatallar**, Mehmet, *Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Nesih Kavramı: Debûsi ve Serahsî Örneği*, Sakarya üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2010.
- Çalış**, Halit, “Serahsî’de İlim-Zan Bakımından Şer’i Deliller ve Yoruma Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 49, Sy. 2, Nisan- Mayıs- Haziran 2013, s. 123-134.
- Esen**, Hüseyin, “Serahsî’nin Nesih Anlayışı”, *DEÜİFD*, XXXII/2010, s. 9-40.
- Goldziher**, Ignaz, “Bedâ”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, II, 433-435.
- Hakyemez**, Cemil, “Bedâ Düşüncesi ve Şii İmamet Tartışmalarındaki Yeri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/2, c. V, Sy: 10, s. 29-49.
- İbn Haldun**, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), I-II, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983.
- İbn Manzûr**, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, “N-s-h” md., *Lisânü’l-Arab*, I-V, Dâru Sadr, Beyrut, h. 1414.

- İlhan**, Avni, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1992, V, 290-291.
- İltaş**, Davut, “Fıkıh Usulü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimname*, XVII, 2009/2, s. 65-95.
- Köksal**, Asım Cüneyd ve **Dönmez**, İbrahim Kâfi, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2012, XLII, 201-210.
- Ragıb el-İsfahani**, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, “N-s-h” md., *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid Kilani), Dâru'l-marife, Beyrut, t.y.
- Serahsî**, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Ebu Sehl, *Usulü's-Serahsî*, (thk. Ebu'l Vefa el-Afgani), I-II, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Şehristani**, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk. Muhammed Abdülkadir el-Fazili), I-II, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2006.
- Taberi**, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tefsirü't-Taberi: Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), I-XXVI, Merkazü'l-buhûsi ve'ddiraseti'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyyeti bi dari'l-İslam, Kahire, 2001/1422.
- Yerlikaya**, Ünal, “Fıkıh Usulünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2011/2, Sy.: 27, s. 87-107.
- Yığın**, Âdem, “Fukahâ Metodunun Genel yapısı Üzerine”, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2003/1), s. 65-105.
- Zürkânî**, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-irfân*, (trc. Ramazan Şahan), I-II, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2015.