T.C.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ



CESSÂS, HERRÂSÎ VE EBÛ BEKİR İBNÜ'L-ARABÎ'NİN NESİH MESELESİNE YAKLAŞIMLARI (TEFSİRLERİ BAĞLAMINDA)

AYŞENUR BIYIKOĞLU
1228253421

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. MUSTAFA ŞENTÜRK

EDİRNE, 2025

Tezin Adı: Cessâs, Herrâsî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Meselesine Yaklaşımları (Tefsirleri Bağlamında)

Hazırlayan: Ayşenur BIYIKOĞLU

ÖZET

Nesih, tefsir usûlünde önemli konulardan biridir. Zira neshin gerek Kur'ân'ın anlaşılmasında gerekse hüküm çıkarmada büyük ehemmiyet arz ettiği aşikârdır. Bu tezde Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'nin ahkâm tefsirlerinden hareketle nesih hususuna dair yaklaşımları ele alınmıştır. Giriş bölümünde çalışmanın amacı, önemi, yöntemi, kapsam ve müracaat edilen kaynaklar zikredilmiştir. Birinci bölümde ise, teorik olarak mezkûr müfessirler bağlamında neshin tanımı ve anlam çerçevesi, konuluş hikmeti, imkânı, neshi kabul edenlerin delilleri, nesih ile ilişkili diğer kavramlar incelenmiştir. Yine bu bölümde üç müfessire göre neshin şartları, neshin hakikatine dair bazı yaklaşımları ayrıntılı olarak belirtilmiştir. İkinci bölümde ise Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'nin nesih ile ilgili pratik uygulamaları ele alınmıştır. Onların bu uygulamaları, ibadetler, muamelat, cihâd ve barış hukuku, yasaklar ve cezalar (ukûbât) konularına dair örnekler ile izah edilmiştir. Sonuç olarak bu çalışmada zikredilen üç âlimin perspektifinden nesih meselesine yaklaşımları gözler önüne serilmiştir. Böylece mezkûr âlimlerin görüşleri incelenerek müntesibi oldukları Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî fıkhî mezhepleri bağlamında nesih konusuna bakışları ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nesih, Cessâs, Herrâsî, İbnü'l-Arabî.

Title of the Thesis: The Approaches of Jassas, Harrasi and Abu Bakr Ibn al-Arabi to the Issue of Naskh (in the Context of Theır Exegesıs)

Prepared by: Ayşenur BIYIKOĞLU

ABSTRACT

Naskh (Nesh) is one of the important topics in the methodology of interpretation. It is obvious that naskh is of great importance both in understanding the Quran and in deriving rulings. n this thesis, the approaches of Al-Jassās, al- Harrāsī, and Ibn Arabī to the issue of naskh are discussed, based on their interpretations of the rulings. In the introduction section, the purpose, importance, method, scope and referenced sources of the study are mentioned. In the first part, the definition and meaning framework of naskh, the wisdom behind its introduction, its possibility, the evidence of those who accept naskh, and other concepts related to naskh are examined theoretically in the context of the aforementioned commentators. Again, in this section, the conditions of naskh and some approaches to the truth of naskh according to three commentators are explained in detail. In the second part, the practical applications of al-Jassās, al-Harrāsī and Ibn al-Arabī regarding naskh are discussed. Their practices are explained with examples of worship (‘ibādāt), transactions (ʿuqūbāt), jihād and peace (ṣulḥ) law, prohibitions and punishments (ukubāt). As a result, the approaches to the issue of naskh from the perspective of the three scholars mentioned in this study are revealed. As a result, the approaches to the issue of naskh from the perspective of the three scholars mentioned in this study are revealed. Thus, the views of the aforementioned scholars were examined and their views on the issue of naskh were revealed in the context of the Hanafī, Shafı’ī and Malikī schools of jurisprudence to which they belonged.

Keywords: Tafsīr, Naskh, al-Jassās, al-Harrāsī, Ibn al-ʿArabī

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanmasında hukukî hükümlere odaklanan ahkâm tefsiri geleneği içerisinde "nesih" meselesini ele almakta; özellikle bu alanın önde gelen üç müfessiri olan Ebû Bekir el-Cessâs, İlkiyâ el-Herrâsî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserleri çerçevesinde konuya yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir yöntemle incelemektedir. Nesih meselesi, İslâm hukuk ve tefsir literatüründe teorik ve pratik boyutlarıyla erken dönemlerden itibaren tartışılmış; hükümlerin sürekliliği, değişkenliği ve şeriatın maksadı gibi temel meselelerle yakından ilişkilendirilmiştir.

Bu araştırmada, üç müfessirin nesih kavramına nasıl yaklaştıkları, hangi kriterlere göre bir hükmü mensûh saydıkları, Kur'ân'daki hükümlerin tarihsel gelişiminde neshin konumunu nasıl temellendirdikleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Her birinin nesih anlayışı kendi bağlamı içinde değerlendirilmiştir. Ayrıca nesih ile tahsis, beyan gibi benzer kavramlar arasındaki ilişkiler de müfessirlerin yorumları çerçevesinde ele alınmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında fikir ve önerileriyle yön veren kıymetli katkılar sunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Şentürk'e, çalışmamızı baştan sona okuyarak önemli katkılar sunan tez jüri üyelerinden Dr. Öğr. Üyesi Sema Geyin ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk Güney hocalarıma, attığım ilmi adımlarda her daim yanımda olan ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli eşim Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu'na, göz aydınlığım olan vakitlerinden çaldığım yavrularım Meryem Hafsa ve Muhammed Emin'e, ilmî hayatımda her daim destekçim olan değerli abim Sefer Yılmaz'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca klasik kaynaklara erişim sürecinde rehberlik eden ve ilim yolculuğuma eşlik eden tüm hocalarımave arkadaşlarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Bu tezin, ahkâm tefsiri ve nesih meselesiyle ilgilenen araştırmacılar için faydalı bir kaynak olmasını ve Temel İslam Bilimlerine mütevazi katkılar sunmasını temenni ederim.

Ayşenur BIYIKOĞLU
Tekirdağ 2025

KISALTMALAR

b **:**bin, ibn

bk **:**Bakınız

b.y **:**Basım yeri yok

cc **:**Celle Celâlühü

DİA **:**Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed **:**Editör

Hz **:**Hazreti

No **:**Numara

Ö **:**Ölüm Tarihi

ra **:**Radıyallahü anh

sas **:**Sallallahü aleyhi ve selem

s.s **:**Sayfa Aralığı

TDV **:**Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

thk **:**Tahkik

ts **:**Tarihsiz

vb **:**ve benzeri

vd **:**ve diğerleri

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**
ABSTRACT ..... **ii**
ÖNSÖZ ..... **iii**
KISALTMALAR ..... **iv**
İÇİNDEKİLER ..... **v**
GİRİŞ **1**
1. Araştırmanın Konusu ve Amacı **1**
2. Araştırmanın Yöntemi **2**
3. Araştırmanın Kapsam ve Kaynakları **3**

I. BÖLÜM
CESSÂS, HERRÂSÎ VE İBNÜ'L-ARABÎ'NİN NESHİN MAHİYETİNE BAKIŞLARI

1. Genel Olarak Neshin Tanımı ve Mahiyeti 6
1.1. Neshin Tanımı 6
1.2. Neshin Teşrî Hikmeti ve İmkânı 9
1.3. Kur'ân'da Neshin Varlığının Kabul veya Red Edilmesi 10
2. Cessâs, Herrâsî ve İbnu'l-Arabî'ye Göre Neshin Tanımı 14
2.1. Neshin Lügat Anlam Çerçevesi 14
2.2. Neshin Istılah Anlamı 16
2.3. Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Nesih ile İlişkili Kavramlar 19
2.3.1. Nesih-Tahsîs 19
2.3.2. Nesih- Bedâ 25
2.3.3. Nesih-İstisnâ 28
2.3.4. Nesih-Beyân 29
3. Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'nin Nesihi Kabul Etmeyenlere Yönelttiği Eleştiriler 31
4. Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Mahiyet Bağlamında Neshin Şartları ... 34
5. Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'nin Neshin Gerçekleşmesine Dair Bazı Meselelere Yaklaşımları 37

5.1. Âhâd Haberlerin Neshetmesi Hususu 37
5.2. Haber Olarak Hükmün Nesh Olup Olmayacağı Konusu 42
5.3. Şer'u Men Kablenâ ve Nesih İlişkisi 43
5.3.1. Neshedilen Şer'u Men Kablenâ İle İlgili Hususların Değerlendirilmesi .. 45
5.3.2. Nesh Edilmeyen ve Hükmü Sabit Olan "Şer'u Men Kablenâ" 48
5.3.3. Câhiliye Dönemi Hükmünün Nesihi 52

II. BÖLÜM
CESSÂS, HERRÂSÎ VE EBÛ BEKİR İBNÜ'L-ARABÎ'NİN PRATİK NESİH UYGULAMALARI

1. İbâdât 55
1.1. Oruç Konusu ve Nesih 55
1.2. Namazda Konuşma Yasağı 64
1.3. Kıblenin Değişmesi 70
1.4. Gece Namazı 73
2. Muâmelât 76
2.1. Aile ve Kadınlara Ait Konular 77
2.1.1. Eşi Vefat Eden Kadının İddet Süresi 77
2.1.2. Teaddüd-ü Zevcât ve Yetimlerin Hakkı 84
2.1.3. Hz. Peygamber'in Dörtten Fazla Kadınla Evlenmesi Meselesi 86
2.1.4. Hz. Peygamber'in Evine İzin Alarak Girilmesi ve Örtü Ayeti 89
2.2. Vasiyet ve Miras Hükümleri 91
2.2.1. Sekarât Döneminde Anne-Baba ve Yakın Akrabaya Vasiyet 91
2.2.2. Mevâlînin Mirasa Varis Kılınması ve Vasiyet 97
3. Cihâd Ahkâmı ve Nesih 101
3.1. Müslümanların Savaştan Kaçma Yasağı 102
3.2. Barış ve Savaşın Sınırları 105
3.3. Mescid-i Haram'da Savaş ve Haram Aylarda Savaş Yasağı 110
3.4. Savaş Esirlerinin Serbest Bırakılması 117
3.5. Savaş Sonrası Elde Edilen Ganimetler 121
4. Yasaklar ve Cezalar ile İlişkili Nesih 130
4.1. Zina ve Zina Cezası 131

4.2. İçki Yasağı ve Nesih..... 135
4.3. Kısas ve Diyetin Nesih İle İlişkisi 141
SONUÇ..... 146
KAYNAKÇA 149

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu çalışmada, Klasik İslâm Düşüncesinde önemli bir yer tutan nesih meselesi, ahkâm tefsiri geleneği çerçevesinde Cessâs (ö. 370/981), Herrâsî (ö. 504/1110) ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserleri üzerinden incelenecektir. Genel olarak belirtilecekse tezde, bu üç müfessirin nesih kavramına yükledikleri anlam, teorik çerçevede neshi nasıl tanımladıkları ve fıkha dair hükümleri yorumlarken neshin çerçevesini pratik olarak nasıl belirledikleri gibi hususlar karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Çalışmanın temel amacı, klasik tefsir geleneğinde önemli bir yer tutan nesih meselesini ve Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'nin ahkâm tefsirleri bağlamında konuya ilişkin yaklaşımlarını mukayeseli olarak ortaya koymaktır. Kur'ân hükümlerinin yorumlanmasında ve uygulanmasında belirleyici rol oynayan nesih, tarih boyunca farklı ilim dallarını etkileyen tartışmalı bir konu olma vasfına sahiptir. Özellikle ahkâm tefsirlerinde nesih, yalnızca lâfzî ve semantik bir tartışma değil, aynı zamanda fıkhî ictihatların da şekillendiği dinamik bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda tez, öncelikle nesihin kavramsal çerçevesini, imkânını ve delil mahiyetindeki dayanaklarını, kabul ve red edenlerin görüşlerini özet biçimde ele almaktadır. Daha sonra Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'nin nesih anlayışları, lugat ve ıstılahi yönden nesih tanımlamaları, tarihsel gelişim sürüecinde nesihi nasıl konumlandırdıkları açıklanmakta ve nesihle ilişkili diğer kavramlara dair yaklaşımları ele alınmaktadır. Yine nesihi reddedenlere karşı yönelttikleri eleştiriler, nesihin şartları ve nesihin gerçekleşmesine dair yaklaşımları ele alınmaktadır.

Tezin birinci bölümünde kavramsal çerçeve ve teorik bilgiler üzerinde durduktan sonra, ikinci bölümde üç müfessir üzerinden Ahkâm tefsirlerinde pratik nesih uygulamaları ile ilgili görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınmış her konu sonunda müfessirlerin görüşleri kısaca değerlendirilmiştir.

Geçmişten bugüne nesih konusu tartışılagelmiş meselelerden biri olmuştur. Genel olarak neshin varlığı kabul edilirken mahiyeti ile ilgili hangi anlamları içerdiği ve neshin sadece nüzül dönminde mi yoksa sonrasında da mı devam edeceği soruları âlimler tarafından merak edilen konulardan olmuştur. Dolayısıyla Nesih konusunda klasik dönemden bu zamana kadar çeşitli eserler kaleme alınmış farklı görüşler ortaya atılmıştır. Nesih üzerinde çokça çalışma yapılsa da önemini yitirmemiş, konu hâlâ incelemeler devam etmektedir.

İslâm geleneğinde gerek tefsir gerek fıkıh usûlü konularında, tefsirlerde ele alınmasının sebebi de direk olarak Müslümanların hem ibadet hem muâmelât hem de savaş hukuku ve işlenen suçun cezasını belirleyip uygulamaya dair konuları ilgilendirdiğinden önemini korumaya devam etmektedir.

Bu tezde özellikle üç müfessirin seçilmesindeki temel amaç, müntesipleri olduğu Hanefî, Şafiî ve Mâlikî üç mezhep âliminin gözüyle nesih meselesine bakmaktır. Böylece onların Hanefî, Şafiî ve Mâlikî mezhebine dair yaklaşımları ve bu alana getirdikleri yenilikler karşılaştırmalı olarak görülecektir. Aynı zamanda hedef olarakbu çalışmada bu üç müfessirin mezhebî arka planlarının ve ait oldukları fıkhî geleneklerin nesih anlayışı üzerindeki etkileri, tefsir ilmine sağladığı katkılar ortaya konacaktır. Böylelikle tezde nesih meselesinin farklı ekoller bağlamında nasıl anlaşıldığına ve uygulandığına dair daha bütüncül bir perspektif sunulması amaçlanmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, Kur'ân-ı Kerîm'de nesih meselesi, klasik tefsir ve fıkıh literatürü çerçevesinde ve özellikle de ahkâm tefsiri geleneği içinde müstakil bir konu olarak ele alınacaktır. Binaenaleyh tezin yöntemsel zemini, klasik metin çözümlemesine dayalı nitel bir araştırma yöntemidir. Tez, kaynak taraması ve içerik analizi teknikleri esas alınarak yürütülecek, özellikle üç müfessirin nesih anlayışı mukayeseli olarak değerlendirilecektir.

Tezde öncelikle, nesih kavramı, tarihsel arka planı, teorik çerçevesi ve İslâm ilim geleneği içindeki yeri bakımından incelenecektir. Ardından Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserleri esas alınarak, bu üç müfessirin hem nesih anlayışları hem de bu anlayışlarını uyguladıkları ayet yorumları analiz edilecektir.

Tezin telifinde müfessirlerin ait oldukları mezheplerin usûlî ve fıkhî ilkelerinin, neshin yorumlanışındaki farklılıklara olan etkisi dikkate alınmıştır. Bu bağlamda, Hanefî (Cessâs), Şâfiî (Herrâsî el-Herrâsî) ve Mâlikî (İbnü'l-Arabî) mezheplerinin nesih konusundaki temel yaklaşımlarının, müfessirlerin nesih anlayışlarına ve pratik uygulamalarına yansımaları değerlendirilmiştir.

Metin çözümlemeleri yapılırken, her bir müfessirin ayet bağlamında kullandığı deliller, rivayetler, ictihadî tercihler ve lâfzî yorumlar dikkatle takip edilmiş; gerektiğinde ayetlerden çıkartılan hükümlerin fıkhî ve tarihî bağlamları da açıklanmıştır. Ayrıca ilgili literatürdeki çağdaş akademik çalışmalar da destekleyici ve karşılaştırmalı analizlerde fayda sağlama adına yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır.

Ancak araştırma esnasında müfessirlerin görüşleri değerlendirilirken tahkiklerden veya asıllarındaki silinmelerden kaynaklı olarak metin bağlamından kopmalar, anlamsal bozukluklar ile karşılaşılmıştır. Özellikle Herrâsî'nin usul kitabına ulaşılamadığından tefsirinde birçok yerde usul konusu ile ilgili konuyu açıklamadan usul kitabına yönlendirdiği, günümüzde kitaba da ulaşılamadığından metni tam olarak yorumlama da sıkıntılar yaşanmıştır. Tez hazırlanırken buna benzer bir takım sorunlar ile karşılaşılabilmiştir. Özetle imkân ölçüsünde ulaşılabilen kaynaklar üzerinden bu çalışma telif edilmiştir.

3. Araştırmanın Kapsam ve Kaynakları

Bu tezde, nesih konusu klasik ahkâm tefsiri literatürü bağlamında ele alınmış ve özellikle Cessâs, Herrâsî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserleri üzerinden kapsamlı bir değerlendirme cihetine gidilmiştir. Çalışmanın ana eksenini, bu üç müfessirin hem nesih kavramına yükledikleri anlam hem de bu

kavramı pratiğe nasıl taşıdıkları hususu oluşturmuştur. Tez kapsamında her müfessirin kendi mezhebî, kelâmî ve metodolojik perspektifi içerisinde nesih anlayışı ayrı ayrı incelenmiş; ardından karşılaştırmalı analizlerle aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuştur.

Tezin kapsamı, yalnızca teorik nesih tanımlarıyla sınırlı kalmamış; aynı zamanda ilgili müfessirlerin hangi ayetleri mensûh kabul ettikleri, hangi delillere dayandıkları, nesihi reddeden ya da farklı şekilde tanımlayan görüşlere nasıl cevap verdikleri gibi konular da değerlendirilmiştir. Ayrıca nesih ile alakası bulunan tahsis, beyân istisnâ ve bedâ gibi yan kavramlara ilişkin yorumlar da çalışmanın kapsamına dâhil edilmiştir. Her üç müfessir üzerinde daha önce müstakil olarak akademik çalışmalar yapılmış olduğundan, tekrara düşülmemesi adına tezimizde hayatları, ilmî durumları ve eserleri hakkında bilgi verilmemiştir.

Bu bağlamda çalışmanın birincil kaynakları, konunun medarı olarak doğrudan incelenen üç müfessirin *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserleridir. Yine müfessirlerin görüşlerine ışık tutması açısından Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli eseri, İbnü'l-Arabî'nin *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh ve en-Nâsih ve'l-Mensûh* isimli eseri, *et-Ta'likiyye fî Usûli'l-Fıkh Kıt'atun Tümessilü en-Nısfu'l-Evvel mine'l-Kitâb* isimli eserlerinden yararlanılmıştır. Bu temel metinlerin yanı sıra, klasik döneme ait diğer önemli tefsir ve fıkıh eserlerinden, özellikle nesih meselesine doğrudan temas eden çeşitli literatürden de yararlanılmıştır. Bunlar arasında Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân,* Kurtubî'nin *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*, Süyûtî'nin el-*İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân ve ed-Dürrü'l-Mensûr,* Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* ve Şevkânî'nin *Fethu'l-Kadîr* adlı tefsirleri; usûl-ü fıkıh literatüründen ise Cüveynî'nin *el-Burhân*, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ,* Âmidî'nin, *el-İhkâm* ve Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* gibi âlimlerin klasik eserleri bulunmaktadır. Yine tefsir ve fıkıh usulü alanındaki nesih üzerine hazırlanmış çağdaş akademik çalışmalar da değerlendirilmiştir.

Yine konumuzla ilgili olarak tez ve makale türü eserlerden de yararlanılmıştır. Bunların arasında Mustafa Hocaoğlu tarafından hazırlanan Ahkâm *Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî Örnekleri* isimli doktara tezi, Abdülkerim Ünalan tarafından hazırlanan *İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmu'l-*

Kur'an'ındaki Metodu isimli Yüksek Lisans Tezi, Merve Özdemir tarafından hazırlanan *Cessâs'ın Nesih Anlayışı* isimli yüksek lisans tezi, Meryem Gümüştekin tarafından hazırlanan *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı* isimli yüksek lisans tezi; Ahmet Çelik tarfından hazırlanan *Eş'ârî ve Şafiî Bir Âlim Olarak İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmu'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu* isimli makalesi bulunmaktadır. Ayrıca Davut İltaş'ın *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* isimli eseri de nesih bilgilerini içerdiğinden derinlemesine yararlanılan kitaplar arasında bulunmaktadır. Ayrıca kelimelerin anlamlandırılması için sözlük ve ansiklopedi türü kaynaklara da müracaat edilmiştir. Özellikle *Lisânü'l-Arab*, *Tâcü'l-Arûs*, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, *el-Mu'cemü'l-Müfehres* gibi sözlüklerden faydalanılmıştır. Ayetlerin meâlleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* esas alınarak verilmiş olup, klasik eserlere erişim için de ağırlıklı olarak *Şamile* programı kullanılmıştır.

I. BÖLÜM
CESSÂS, HERRÂSÎ VE İBNÜ'L-ARABÎ'NİN NESHİN MAHİYETİNE BAKIŞLARI

1. Genel Olarak Neshin Tanımı ve Mahiyeti

1.1. Neshin Tanımı

"نسخ / *Neshin*" sözlüklerde birçok manaya karşılık geldiği görülür. Burada pratik olması açısından birbirine yakın manaları sınıflandırma yaparak vermek daha uygun olacaktır. Sözlüklere ve usûl kitaplarına bakıldığında nesih şu anlamlara gelir:

a-İbtâl,"ref 've izale etmek" demektir. Nesih, "bir şeyi iptal edip onun yerine başka bir şeyi koymak" anlamına gelmektedir. Bu meyanda farklı tabirler olarak "نسخت الرياح الاثار/*Rüzgâr izi sildi*"; "نسخت الشمس الظل/*Güneş ışığı gölgeyi kaldırdı*"; " نسخ الشيب الشباب/*İhtiyarlık gençliği giderdi"* şeklinde silmek, gölgeyi kaldırmak ve gidermek anlamlarında kullanılır.[1] Yine Kur'ân'da bu anlamda "فينسخ الله ما يلقى الشيطان /*Allah şeytânın katmaya çalıştığını iptal eder*"[2] şeklinde nesih, iptal etmek anlamında kullanılır. Nitekim Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), bu ayetle ilgili olarak bahsedilen "garânîk hadisesi" hakkında Hz. Peygamber'den yanlış bir şey telaffuz edilmesi ile ilgili rivayetlerin uydurma olduğunu söyler. Delil olarak da bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber (sas)'in korunmuşluğunun zedelenmesine sebep olacağını söyler. Çünkü vahye şeytanın karışmasına izin verilirse bu ayetin anlamı geçersiz sayılmış olacaktır. "وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ / *Allah seni insanlardan koruyacaktır."*[3] Buradaki *iptal/izâle* anlamıyla beraber şeytanın ortaya koyacağı bozucu müdaheleyi neshederek (iptal

[1] Halil b. Ahmed, "Nesih" *Kitabu'l-Ayn,* thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrahim es-Samirâî, (Dâru ve Mektebetû'l-Hilâl, ts.), 4/201; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî el-Fârâbî, "Nesih" *es-Sihah'u Tâci'l-Luğa*, thk. Ahmet Abdü'l-Ğafur Attar, (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987/1407), 1/433; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el- Herevî, "Nesih" *Tehzîbu'l-Luğa,* thk. Muhammed Ivaz Mur'ıb, (Beyrut; Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyye, 2001/1422), 7/ 84.
[2] el-Hac 22/52.
[3] el-Mâide 5/67.

ederek) ayetlerini sağlamlaştırır. Bu ise klasik anlamda "hükmü kaldırma" olmayıp bozucu müdaheleyi ortadan kaldırma anlamı ifade eder.[4]

b- Kök fiil olarak "بَدَّلَ/ tebdîl/tağyîr anlamlarına gelir. Bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek ve bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek demektir.[5] Nitekim bu kullanım Kur'ân'da "وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مكان آية / *Şayet bir ayetin yerini, başka bir ayetle değiştirdiğimizde*…" şeklinde zikredilmektedir.[6]

c- Nakil/tahvil anlamına da gelir.[7] Kitabın aynısını başka bir yere kopyalamak demektir. Mesela "نسخ الكتاب/kitap kopya edildi" denilir. Ayette de bu tabir " إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ / *biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekteydik.*"[8] şeklinde zikredilir. Yine nesh, "استنسخت الكتاب عن فلان /*kitabı filanın kitabından kopya ettim*" anlamında kullanılır. Bu kavram, istinsâh, istiktâb (yazmak) anlamına da gelir. Malın bir vâristen başka bir vârise geçmesi de bu tabir ile zikredilir. Bu bağlamda nesih hakikî anlam olarak "ayet başka ayetle neshedildi"; mecâzî olarak ise "ihtiyarlık gençliğin yerine geçti" anlamlarında kullanılır.[9] Yine yakın anlamda kullanılan "انساء/*İnsâ*" mastarı da "bir şeyin hafızadan silinmesi" anlamına gelir.[10] Yine usulcülerin büyük çoğunluğuna göre neshin hakikat anlamı ref' ve izale demek olup mecaz anlamı da nakil manasını ifade eder. Bir kısım usul âlimlerine göre ise ref ve izale anlamı mecâzî olup nakil anlamı hakikat olarak kabul görür.[11]

Neshin terim anlamına baktığımızda usûl âlimlerinin farklı nesih tanımlamaları yaptıkları görülür. Ancak bu tanım farklılıkları, neshin mahiyetine yönelik değilde neshi kayıtladıkları anlamından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple neshi, ref' ve izâle

---

[4] Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihû'l-gayb (*Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999/1420), 23/ 238-239.
[5] Bedreddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fazl İbrahim, (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Marife, 1957/1376), 2/29.
[6] en-Nahl 16/101.
[7] Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî*, İrşadü'l-Fuhul ilâ Tahkîki'l-Hak min 'İlmi'l-Usûl,* -(Beyrût-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415), 274; Muhammed b. Ali b. El-Kadi Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbur el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, (Beyrût: Mektebet-ü Lübnân, 1996/1417), 1/ 648; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân*, 2/ 29.
[8] el- Casiye 45/ 29.
[9] Ebû'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esasü'l-Belâğa,* thk. Muhammed Bâsıl Uyûnü's-Suud (Beyrut- Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998/1419), 2/ 266.
[10] İbrahim el-Kattan, *Teysîru't-Tefsîr*, (by. ts.) 1/ 55.
[11] Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler,* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 16.

olarak tanımlayanlara göre ve neshi beyân olarak tanımlayanlara göre ayırmak daha uygun olacaktır.[12]

Nesih konusunda ilk eser telif eden Katade (ö. 117/735) neshi, "şer'î bir hükmün başka bir şer'i delil ile kaldırılmasıdır" diye tarif eder.[13] Neshi ref' ve izâle anlamında kullanan Bâkıllânî (ö. 403/ 1013),[14] ve Gazzâlî'ye (ö. 505/ 1111) göre neshin terim anlamı şu şekildedir: " حَدُّهُ أَنَّهُ الْخِطَابُ الدَّالُّ عَلَى ارْتِفَاعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْخِطَابِ الْمُتَقَدِّمِ عَلَى وَجْهٍ لَوْلَاهُ لَكَانَ ثَابِتًا بِهِ مَعَ تَرَاخِيهِ عَنْهُ / *Nesih, önceki hitapla sabit olmuş bir hükmün yine bir hitapla kalktığına delalet eden hitaptır. Şayet sonraki hüküm olmasaydı, hüküm önceki hitapla sabit olmaya devam edecekti. Ayrıca sonraki hitabın öncekinin ardından gelmesi gerekir*."[15] Yine bu anlamı, İbn Fûrek (ö. 406/ 1015), İbn Berhân (ö.518/1124), Âmidî (ö. 631/1233), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi önde gelen Eş'ârî usulcülerin; Şâfiîlerden Sübkî (ö.773/ 1372); Mâlikîlerden Bâcî (ö.474/1081); Hanbelîlerden İbn Akîl (ö.513/1119), İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve Tûfî (ö. 716/1316) gibi usûl âlimlerinin tercih ettiği görülür.[16]

Nitekim Hanbelî âlimlerden İbnü'l- Cevzî (ö. 597/1201) de şer'î anlamda nesihten maksadın ref/hükmün kaldırılması olduğunu bildirmiştir. Çünkü o, hükmün ref edilmesinin, kulların mükellef olduğu durumlarda hükmün bedelli ya da bedelsiz olarak düşürülmesi anlamına geldiğini söylemiştir.[17] Yani nesih, üzerinde amel edilen bir hükmü ortadan kaldırıp, bunu yerine geçecek başka bir şeyle değiştirmektir. Örneğin bir konu hakkında bir ayet indiğinde sonra bunun hükmünün başka bir ayetle neshedilmesi böyledir.[18]

Modern zaman usulcülerinden olan Abdü'l-Kerim Zeydân'ın da neshi ref' olarak görenler ile aynı görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre neshin terim

---

[12] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 21-22.
[13] Katade b. Diâme b. Katade b. Aziz Ebû'l-Hattab es-Sedûsî el-Basrî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Bağdat: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1419), 6.
[14] Bâkıllânî'nin aynı tanımı için bk. İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdü'l-Melik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Julum en-Nebâlî- Beşir Ahmed el-Umrî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, t.s.), 2/ 452.
[15] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfî, (b.y.: Dâru'l-Kütüb'i-l İlmiyye, 1993/1414), 86.
[16] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler,* 22.
[17] Cemâlü'd-Dîn Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbn'ül Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004/1425), 17.
[18] Halil b. Ahmet el-Ferâhidî, *Kitabû'l-Ayn*, thk. Abdü'l-Hamid Hendavî, (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424), 4/ 201.

anlamı: "*Şer'î bir hükmün sonra gelen şer'î bir delil ile kaldırılmasıdır*" şeklindedir. Birinci hüküm, mensûh sonra gelen hüküm ise nâsih olarak isimlendirilir. Bu hükmü kaldırma işlemine de nesh denir.[19]

Neshi, hükmün müddetinin beyânı olarak açıklayan âlimlerden İmam Cüveynî ise bu hususta: "أن النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول/ *Nesih, ilk hükmün devam etme şartını ortadan kaldıran lâfızdır*" der.[20] Yine Râzî Beyzâvî gibi önde gelen Eş'ârî usulcüler ve Hanefîlere göre de *nesih*, hükmün sona erdiğinin beyân edilmesidir.[21]

Neshin ref veya beyan anlamında olduğu görüşünde olan âlimler, mensûh olan hükümle amel olunmayacağı noktasında ittifak halindedirler. Ancak bunların ihtilaf ettiği nokta nâsihin, mensûhu nesih etmesinde etki edip etmediği hususudur. Neshin ref, olduğunu ifade edenler, devamlı olarak konulmuş olan hükmün devamlılığının ortadan kaldırılması olduğunu söylerler. Neshin mensûhun müddetinin beyânı olduğunu söyleyenler ise nâsihin, mensûhun müddetinin bittiğine dair bir işaret olarak görürler.[22]

1.2. Neshin Teşrî Hikmeti ve İmkânı

Şeriat zamanın şartlarına uygun olarak insanların maslahatlarının gerçekleşmesi için gelmiştir. Nitekim insanların istidatlarını gözeterek şer'î teklifleri yerine getirebilmeleri hususunda Allah'ın kullarına koyduğu kanunlara "سنة التدرج/*sünnetü't-tederruc*" denir. Bu şekilde olması, şeriatta zorluk sıkıntı bulunmadığını, aksine kolaylık olduğunu gösterir. Bilindiği üzere hükümler insanların zaman ve mekâna göre ihtiyaçları doğrultusunda değişir. Bir vakitte hüküm konulduysa ona bir gereksinim vardır. Bu ihtiyaç gittiğinde yeni zamana uygun bir hüküm ile neshedilir. Bu değişim kulların maslahatına en uygun olanıdır. Tıpkı doktorların, hastalık için buldukları tedavilerin sonraki zamanlarda başka bir ilaç ile değiştirilmesi gibi. Hükümlerde olan nesih ise Hz. Peygamber (sas) hayatta iken olur.

---

[19] Abdü'l-Kerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998/1419), 388.
[20] İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdü'l-Melik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418), 2/249.
[21] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 26.
[22] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler,* 30-31.

Şeriatın istikrarında ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra nesih olmayacağına dair ümmetin icmâsı vardır. Bu sebepten Peygamberler farklı şeriatlarda gelmişlerdir. Böylece farklı zaman ve mekâna göre "tederruc" sünnetiyle hükümlerde değişiklikler olmuştur. Bir yerde maslahat için olan başka bir yerde mefsedet için olabilir. Bir ümmetin faydasına olan hüküm, başka bir ümmet için mefsedet olabilir. Bu şekilde olması hakîm ve alîm olan Allah'ın hükmüdür.[23]

Kurtubî de (ö. 671/1273) tefsirinde neshi bilmenin büyük bir fayda kazandırdığını inkâr eden kimsenin, bunu cahilliğinden söyleyebileceğini ifade eder. Böylece o, Nesih sebebiyle helal ile haramın bilinip ayrışacağını ifade eder. Neshi inkâr eden kimselerin selefin icmâsından ayrılan müteahhirûndan bazıları olduğunu söyler.[24]

Hz. Ali'den (ö.40/661) rivayet edildiğine göre o, vaaz eden bir adama "nâsih ve mensûhu biliyor musun?" diye sorar. Adam da bilmediğini söyler. Hz. Ali de "sen helak oldun, insanlarda senin sebebinle helak oldu" diyerek bununla neshi bilmemenin helak sebebi olabileceğini anlatmak istemiştir.[25]

Kâinat hayatına bakıldığında da nesihin tabii olarak gerçekleştiği görülür. İnsan hayatı bile evre evre bebeklik, çocukluk, gençlik ve yaşlılık şeklinde gelişme gösterir. Akıllı hiçbir varlık, insanın bu gelişim aşamalarının niye böyle olduğunu Allah için bunu yapmanın caiz olmayacağını düşünmez. Nesih de bu örnekten hareketle Allah için caizdir.[26]

1.3. Kur'ân'da Neshin Varlığının Kabul veya Red Edilmesi

Neshin tarihî sürecine baktığımızda, Kur'ân'da neshin varlığı konusunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Bir kısmı Kur'ân'da nesihin varlığını kabul etmekle beraber, diğerleri ise anti tez savunmaya giderek nesihin var olmadığına dair görüşler ortaya

---

[23] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâti'l-Ahkâmi min'el-Kur'ân*, (Beyrut-Lübnan: el-Mektebetü'l-'Âsriyye, 2015/1436), 1/101-102.
[24] Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazracî Şemsü'd-Dîn el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Berdûnî- İbrâhim Etfayyiş, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964/1384), 2/ 62.
[25] Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/ 29.
[26] Sâbûnî, *Ravâiu'l-Beyân*, 1/101-103.

atmıştır.

Nesih sahabe (ra) döneminden beri ele alınmış temel meselelerden birisidir. Müşrikler, Hz. Peygamber için "önce söylediğini sonradan kendisi değiştiriyor" diyerek eleştirme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca "Allah önceden gönderdiği hükmü sonradan niçin değiştirsin!" diye nesihe itiraz etmişlerdir. İslam âlimleri ise bu düşünceleri kesinlikle ret etmişlerdir.[27] Neshi reddeden bazı kimseler önceki kitapların neshi olarak görmüş ancak âyetlerde kitaplardan değilde ayetlerin neshinden bahsetmişlerdir. Ancak bir ayetin neshi olacak durumu kitap (lar)ın neshi şeklinde yorumlamak doğru bir şey değildir.[28] İslâm âlimleri tarafından önceki şeriatların sonraki şeriatla nesihedilmesi meselesi ittifak halinde kabul gören bir konu olmuştur.

Neshin Hz. Peygamber'in getirdiği şeriatın içinde bulunup bulunmadığı, bu durumda neshin ne ifade ettiği hususları âlimler tarafından üzerinde kafa yorulmuş meselelerden biri olmaya devam etmektedir. Nitekim bu konu hakkında çokça eserler verilmiştir.[29] Âlimler genelde neshin varlığını kabul etmişlerdir. Neshin ne olduğu konusunda ise farklı görüşler ortaya atmışlardır. Son dönemde bazı neshi reddeden kimseler de ortaya çıkmıştır.

Nesih, İslâm'ın ilk dönemlerinde âlimler tarafından ittifakla kabul edilmekteydi.[30] Âlimler İslâm'ın kendinden önceki şeriatları nesh ettiği gibi İslâm'ın gelişip tam bir kemale ulaşması için, Kur'ân'da neshin ortaya çıkmasını doğal karşılamışlardır.[31] Usulcülerin de tamamı, değişen şartlara göre şeriatın kendi içinde de neshin var olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Bu konuda herhangi bir aykırı görüş ortaya çıkmamıştır. Usulcülerin neshi reddedenlere karşı verdiği cevaplar da Yahudilere karşı verilmiş cevaplar gibidir. Müslümanlar arasında neshin gerçekleşmesinin caiz olmadığına dair sadece şaz bir görüş vardır.[32]

---

[27] M. Tayyip Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995), 57.
[28] Süleyman Ateş, *Kur'an'da Nesih Meselesi*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996), 11.
[29] M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele,* (İstanbul: Yöneliş yayınları, 1997), 75-78.
[30] Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. El-Hasan b. Hüseyin Fahru'd-Dîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Cabir el-Ulvânî, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418), 3/294; Ferhat Koca, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/582-584.
[31] Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 260.
[32] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler,* 44.

Neshi kabul edenlerin delillerine gelince âlimler, ispat açısından iddialarını şu şekilde sunarlar:

a-Kur'ân'da üç ayet neshin varlığından bahsetmektedir. Bu ayetlerin delalet ettiği mana ayetlerin birbirini neshetmesi konusunda delil hükmündedir. Bu ayetler Bakara, Nahl ve Râ'd sûrelerinde bulunmaktadır.[33]

b-Neshin Kur'ân'da olduğuna dair icmâ vardır.

c-Bir takım ayetlerin birbirini neshettiği konusunda sahabeden yapılan nakiller de Kur'ân'da neshin fiilen olduğuna işaret etmektedir.

d-Nesih aklen mümkün görülmektedir. Zira iki ayet arasında herhangi bir çelişki söz konusu olduğunda, bu durumun nesih ile halledilmesi mümkün ise akıl buna müracaat edilmesini zaruri olarak kabul eder.[34]

Kur'ân'da neshin olmadığını savunan kimseler, cumhurun neshin varlığına delil getirdikleri üç ayette[35] geçen "ayet" kelimesinin yanlış anlaşıldığını ileri sürerler. Bazıları da selef ve halefin nesih anlayışlarının farklı olduğunu ve bu konuda icmâ olmadığını söylerler. Hatta Kur'ân'ın önceki kitapları tasdik edici olmasından yola çıkarak önceki şeriatları neshetmediğini ortaya atanlarda vardır.[36]Neshi reddedenler arasında Yahudiler de bulunmaktadır. Onlarda eğer Kur'ân'da nesih varsa, bu durumun Hz. Peygamber'in (sas) vermiş olduğu emirleri değiştirmiş ve bu haberleri Allah'tan almamış olacağını ileri sürmektedirler. Zira onlar, Allah önce emir verip sonra bunu değiştirmez diyerek nesihin varlığını reddetmektedirler.[37]

Neshi kabul edenlerin delil getirdiği "وَاِذَا بَدَّلْنَـا اٰيَةً مَكَانَ اٰيَةٍۙ / *bir ayeti başka bir ayetin yerine getirdiğimizde"*[38] ayeti Mekkî'dir. Mekke'de ahkâm ayeti inmemiştir. Buna göre nesih konusu olabilecek ayetlerin ise ahkâm ayetleri olması gerekmektedir. Buradaki ayetten maksat ayetlerin nesihedilmesi değil yer değiştirmesidir. Nesihi

---

[33] "وَاِذَا بَدَّلْنَـا اٰيَةً مَكَانَ " ;"مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِهَاؕ اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (el-Bakara 2/106);
"يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَّاءُ وَيُثْبِتُۚ وَعِنْدَهٗ اُمُّ الْكِتَابِ" (er-Nahl 16/101); "اٰيَةٍۙ وَاللهُ اَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا اِنَّـمَا اَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (er-Ra'd 13/39).

[34] Şimşek, "*Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*", 95-96; ayrıca bu konuda bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 232.

[35] el-Bakara 2/ 106; en-Nahl 16/101; er-Ra'd 13/38.

[36] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 147.

[37] Selim Türcan, Nesihin *Problematik Tarihi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 41.

[38] en-Nahl 16/101.

kabul edenlerin başka bir delilleri de "*biz daha iyisini veya benzerini getirmedikçe bir ayeti nesih etmez veya onu unutturmayız…*"[39] ayetidir. Bu ayet Kur'ân'da neshin kesin olduğuna delil olmaz. Nitekim burada varsayıma dayanan bir söylem vardır. Ayette ise daha iyisini getirmek şartıyla nesh edebileceğini söylenmektedir. Kur'ân'da bu şekilde şart cümleleri fazla sayıda bulunmaktadır.[40]

Neshi reddedenler ise ana hatlarıyla belirtilecek olursa bu hususstaki delillerini şu şekilde ortaya koyarlar:

a-Neshi kabul edenlerin aksine reddedenlere göre Kur'ân'da neshin varlığına işaret eden bir delil bulunmamaktadır. Yukarıda zikredilen Bakara 2/106, Ra'd 13/39 ve Nahl 16/101 ayetlerinde önceki kitapların hükmü yürürlükten kaldırılmıştır. Zira Bakara ve Nahl sûrelerinde geçen "ayet" kelimeleri risâlet anlamında kullanılmıştır. Yine Ra'd sûresi 39. ayetteki beyanı Kur'ân içerisinde bir neshin bulunduğuna işaret etmeyip burada geçmişteki risâletlerin neshedildiği anlatılmaktadır.[41]

b-Kur'ân'da neshin söz konusu olduğunu ortaya koyacak üzerinde ittifak edilmiş bir hadisde söz konusu değildir. Zira Ömer Rıza Doğrul (ö.1371/1952), temel hadis kaynaklarında böyle bir şeyin zikredilmediğini söyler.[42] O, bütün hadis kaynaklarını incelediğini bunların dışında ana kaynak kitaplarda nesihten bahseden tek bir rivayetin bulunmadığını ifade eder. Özetle o, Hz. Peygamber'in bahsetmediği bir hususun asr-ı saadette gündeme getirilmesinin, birbirine muhalif gibi görünen iki ayetin arasındaki ihtilafı izale çabası olarak kabul edilmesi gerektiğini açıklar.[43]

c-Mensûh olduğu iddia edilen ayetlerin sayısında bile ittifak yok iken neshin varlığından bahsetmek doğru olmayacaktır.

d-Nesihin varlığını kabul edenler, çoğu kez mensûhun önce nâsihin sonra oluşuna dair kesin delillere sahip değillerdir.

e-Kur'ân'da nesih iddiası, itikâdî bir konu olmayıp tefsir ilmine dair bir usûl

---

[39] el-Bakara 2/106.
[40] Sait Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 341-342-343.
[41] Şimşek, "Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, 89.
[42] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 125.
[43] Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu (Mukaddime)*, (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık, 1955), 49-50.

konusu vasfına sahiptir, dolayısıyla bunun reddi küfrü gerektirmez.[44]

2. Cessâs, Herrâsî ve İbnu'l-Arabî'ye Göre Neshin Tanımı

2.1. Neshin Lügat Anlam Çerçevesi

Burada yukarıda genel olarak ele alınan nesih tanımı, ahkâm tefsirleri incelenen üç müfessire göre verilmeye çalışılacaktır.

Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân'*ın'da neshin lügat anlamlarını kaynak belirtmeden naklederek verdiği manaları yorumlama cihetine gitmiştir. Bazılarına göre nesih, "izâle etmek" demektir. Başka bir gruba göre "iptal etmek" demektir. Hac süresinde "...فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ.../…*Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder*…"[45] şeklindeki ayette onu izale eder/iptal eder anlamında kullanılmıştır. Ayrıca nesih, " إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ / *biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik*"[46] ayetinde "kayıt/nakl" anlamındadır. Yine ona göre nesih, muhkem ayetlerin yerini değiştirir şeklinde anlam ifade eder. Cessâs'a göre bu anlam değişiklikleri sözlük anlamları olarak mevcuttur. Cessâs, "nesih" kelimesinin lügat anlamlarının gerçek değil mecâzî olduğunu ve şer'î anlamıyla bağlantılı olmadığını savunmuş; sonra bu anlamların her birini tek tek açıklayıp kanıtlamıştır.[47]

Mesela Cessâs'ın naklettiğine göre nesih, nakil anlamında kullanıldığında " نُسِخَ الْكِتَابُ / kitap, nakledildi" dendiğinde, kitabın içindeki yazıların başka bir yere kaydedildiği anlaşılır. Zira bu kaydedilme işleminde kitaptaki yazı aynen kalmakla beraber diğer tarafa aktarılmıştır. Öyleyse burada nakil lafzı hakikî manada değil, mecâzî bir anlamda kullanılmıştır.[48]Yine ona göre izâle anlamını ifade etmek için "نَسَخَتْ الرِّيَاحُ الْآثَار/*rüzgâr izleri sildi*" denir. Burada nesihten maksat, izlerin yok edilmesi anlamında değildir. İzlerin üzerinin örtülmesi gizlenmesidir. Her izâle olan

[44] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* 125-126; Demirci, *Tefsir Usûlü,* 233-234.
[45] el-Hac 22/52.
[46] el-Câsiye 45/29.
[47] Ahmet b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk, Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,1984/1404), 1/72; Ahmet b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el- Hanefî, *el-Fusûl fi'l-Usûl, (*Kuveyt: Vizârâtü'l-Evkâf, 1994/1415), 2/ 197.
[48] Cessâs, *el-Fusûl fi'l- Usûl*,2/ 197.

şeyde neshi kullanmak doğru olmaz. Rüzgâr bir cismi bir yerden başka bir yere götürse buna "قَدْ نَسَخَهُ" denmez. Nesih, rüzgârın izleri izâle etmesi örneğinde mecâz anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde "neshin hükmü" hakikî anlamda değil mecâzî anlamda kullanılmıştır. Çünkü ilk hüküm sabit olduktan sonra izâlesi doğru değildir.[49] Ayrıca bir şeyin lügat anlamı olarak izalesi o şeyin kendisinin tamamen kaldırılıp yok edilmesi değildir. Mesela "Taşı yerinden izâle etti" denildiğinde taş başka bir yerde aynıyla durmaktadır. Ancak birinci hüküm, nesihten sonra devam etmemektedir. Bu durumda ilk hüküm, nesihedildikten sonra artık devam etmediğinden "izâle" kelimesi burada sadece mecâzî anlamda kullanılabilir.[50]

İptal manasında kullanımına gelince " نَسَخَتْ الشَّمْسُ الظِّلَّ/*güneş gölgeyi yok etti*" anlamında bu kelime yine mecâz ifade eder. Zira "نَسَخْت الْكِتَابَ" dediğimizde burada iptal etme, anlamı kastedilir. Nitekim "إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُمَاكُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"[51] ayetinde bir şeyin iptali söz konusu olmayıp amellerden elde edilen sevap ve günahı ve bunların hepsinintespiti ifade edilmektedir. Nitekim bir kitabın istinsâhı lafzı iptal etmek değil, aynısını başka bir yere kaydetmek demektir. Dolayısıyla bu, nesih lafzının iptal anlamından çok kopyalama, nakletme ve tespit etme anlamıyla daha çok bağlantı içindedir. Farz edelim ki nesih kelimesinin lügat anlamı gerçekten 'iptal' olsa bile o zaman bu lafzın şer'î hükümler hakkında kullanımı mecâzî olurdu. Çünkü birinci hüküm hiçbir zaman tamamen iptal olmaz. İkinci olarak sabit olan hüküm, birincisinden başka bir hükümdür. Yine ikinci hükümde ise ilk hüküm hiçbir zaman kastedilmemiştir.[52]

Sonuç olarak bu tanımlardan sonra Cessâs'ın lügat tanımından hareketle neshi reddettiği anlaşılmaz. Çünkü *Ahkâmû'l-Kur'ân* adlı eserinde birçok yerde fiilî, lâfzî, hükmî nesih örnekleri vermiştir. Örneğin, Bakara 180, 187, 234; Mâide 90, Nisâ 15 gibi ayetlerde net bir şekilde bazı hükümlerin başka hükümlerle neshedildiğini savunur. Onun burada anlattığı, nesih kelimesinin lügat anlamı üzerinden kesin hükümler kurulmaması gerektiğidir. Yani "nesih" geçti diye "iptal edilmiş, yok olmuş, silinmiş" anlamı yüklemek yeterli değildir. Dilsel olarak nesih, bazen kaldırmak,

[49] Cessâs, *el-Fusûlfi'l- Usûl*, 2/ 198.
[50] Cessâs, *el-Fusûlfi'l- Usûl*, 2/ 199.
[51] el-Casiye 45/29.
[52] Cessâs, *el-Fusûlfi'l- Usûl*, 2/ 199.

bazen değiştirmek, bazen kopyalamak demektir. Buna göre nesih vardır, ancak anlamı her zaman "iptal" veya "izâle" değildir.

Herrâsî ahkâm tefsirinde neshin lugat anlamı hakkında açık bir tanımda bulunmaz. Bununla beraber usul kitabına yapılan ta'lik esere göre Herrâsî, Bakıllâni'nin (ö. 403/1013) nesih tanımına itiraz ettiği görülür. Şöyleki Bakillânî'ye göre nesih: "Bir emrin sonradan gelen başka bir emirle ortadan kaldırılmasıdır." Ancak Herrâsî, bu tanımın sadece "aynı anda zıt iki hükmün" geçerli olabileceği varsayımına dayandığını, bununda Allâh'ın bir şeyi aynı anda hem emredip hemde kaldırma anlamına geleceğini, bu durumunda Allah'ın ilmiyle bağdaşmadığını savunur.[53] Yani Herrâsî burada eş zamanlı zıt emirlerin bulunmasını caiz görmez, neshi daha çok zaman içinde bir şeyin tedrici usulle kaldırılması şeklinde anlar.

Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'de (ö.543/1118) ise açık olarak neshin lügat anlamına dair bir açıklama bulunmamaktadır.

2.2. Neshin Istılah Anlamı

Daha önce neshin genel olarak terim anlamları verildikten sonra şimdi burada üç âlime göre neshin ıstılahî tanımlaması verilecektir.

Cessâs, neshin lügat anlamının mecâz olduğunu verilen anlamların hiç birisinin neshin hakikî manası olmadığını açıkladıktan sonra neshin şer'î bir isim olup şer'î hükümlerle ilgili olduğunu söyler.[54] Cessâs neshe: "وَالنَّسْخُ فِي الشَّرِيعَةِ هُوَ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ فِي تَوَهُّمِنَا وَتَقْدِيرِنَا جَوَازُ بَقَائِه/ *zan ve takdirimize göre devam etmesi caiz olan (şer'î) hükmün müddetinin beyanıdır"* şeklinde ıstılah anlamı verir. İşte Cessâs'ın nesih tanımıyla hükmün müddetinin sona erdiği, artık uygulanmasının istenmediği anlaşılmaktadır. Çünkü ikinci hüküm geldikten sonra birinci hükmü uygulamak caiz değildir. Eğer kullanılabilir olsaydı bu, *bedâ* olurdu. Bedâ'nın da Allah'a nisbet edilmesi caiz değildir.[55] Ancak ona göre her hükmün müddetinin beyan edildiği

[53] İlkiyâ el-Herrrâsî Ali b. Hasan et-Taberî, *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkh Kıt'atun Tümessilü en-Nısfü'l-Evvel mine'l-Kitâb,* thk. Maksûd Fikret Oğlu Kerimuf, el-Müsennâ b. Abdi'l-Aziz el-Cerbâ, (Kuveyt: Esfâr, 2021/1442), 289.
[54] Cessâs, *el-Fusûl fi'l- Usûl,* 2/ 199.
[55] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl,* 2/ 199-200.

durumlarda nesih olmaz. Zira emir ortaya atıldığında müddeti biliniyorsa süre dolduğunda bu nesih olarak kabul görmez. Örneğin 'bugün namaz kılın, başka gün kılmayın' denilse bu nesih değildir. Çünkü burada istenen hükmün süresi belirlenmiştir. Binaenaleyh Cessâs'a göre nesih, devamlı olduğu bilinen bir hükmün başka bir emirle bunun süresinin dolduğunun bildirilmesiyle gerçekleşir. Özetle Cessâs, neshin ref (kaldırmak) anlamına geldiğini söyleyenleri eleştirerek bunun cahillik olduğuna dikkat çeker. Çünkü ona göre hükmün kaldırılması bedâ ile olur, zaten bu da caiz değildir. Onun nesihten kastettiği, uygulanması emredilen hükmün artık uygulama süresinin dolduğu anlamına gelmesidir. Bu, hükmü kaldırmakla aynı şey değildir.[56] Hükmü kaldırma ile hükmün müddetinin sona ermesi arasındaki fark şu şekilde açıklanabilir. Hükmü kaldırma da devam eden hükmün başka bir hükümle kaldırılması var iken, hükmün müddetinin dolmasında ise, uygulanan hükmün uygulama süresinin dolduğunun yeni hükümle bildirilmesi vardır. Bu durumda bir hükmü kaldırma hususu bulunmamaktadır.

Özetle belirtilecek olursa, Cessâs'ın Hanefî usulcülerinden olması hasebiyle bu konudaki açıklamalarıyla Hanefilerin nesih anlayışını da görmüş olduk. Böylece Cessâs, nesihe dair açıklamasıyla kendinden sonraki Hanefi usulcülere de bir yol açmış, nesihin beyan ile ilgili olduğu görüşünün ekolü tarafından benimsenmesine sebep olmuştur.[57]

Herrâsî ise tefsirinde neshi doğrudan tanımlama cihetine gitmez. Ancak kendisine isnad edilen usul kitabına yapılan ta'lik eserde Bedredddin ez-Zerkeşî'nin kendine isnad ettiği üzere bir tanım mevcuttur. Şöyle ki, Zerkeşî burada genel olarak: "والنسخ راجع إلى رفع ما قد ثبت قبلبما يخالفه/önceden sabit olan bir şeyin kendine mahalif (zıt) olan bir şeyle kaldırılmasıdır"[58] şeklinde tanımlar. Yine Herrâsî'ninusûl kitabına yapılan ta'lik eserde de; "النَّسْخَ هُوَ النَّصُّ الدَّالُّ عَلَى أَنَّ مِثْلَ الثَّابِتِ زَائِلٌ فِي الِاسْتِقْبَالِ/gelecekte zail olacak olan sabit bir hükme delalet eden nastır[59] şeklinde neshin tanımı mevuttur. Bu

[56] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/ 200.
[57] Merve Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 7-8.
[58] Ali b. Muhammed b. Ali Ebû'l-Hasan et-Taberî el-Herrâsî eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân, thk*. Musa Muhammed Ali- İzzet Abdi Atiyye, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984/1404), 2/ 337.
[59] Ebû Abdillah Bedreddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit fî Usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Kütubi, 1994),5/206.

durumda emredilen fiilin yasaklanmama ve yasaklanma sebebinin emredilen fiilin sebebinden farklı olması gerekir. Bu cümle üzerine âlimler, imkân vaktinden önce fiilin nesihinin caiz olmadığını söylemişlerdir. Zira Eş'arî mezhebi ise maslahattan dolayı emredilen bir fiilin mefsedetten dolayı neshedilmesine cevaz vermişlerdir.[60]

İbnü'l-Arabî neshin ıstılah anlamı için Mu'tezilenin vermiş olduğu bir tanımı aktararak bu konuda yalnız bırakıldıklarını söyler. Bu tanımı o, " النّسخ انْقِضَاء أمد الْعِبَادَة/*nesih ibadet müddetinin sona ermesidir"* şeklinde yapar. İbnü'l-Arabî Mutezile'nin bu tanımına iki yönden cevap verip itirazda bulunmuştur. "الأمد/*emed/süre*" ifadesi ayet ve hadislerde yer almaz. Bu bakımdan iddiaları delilsizdir. İddialarının delilsiz olmasının birinci sebebi, sadece ibadetlerde nesih söz konusu değildir. İbadet dışı hükümlerinde nesihi caizdir. Nesihi sadece ibadetlerle sınırlandırmak doğru değildir. Her hitapta ibadetin müddeti ile ilgili bir şey geçmez; ikinci sebep de nesih ibadet dışında da caiz olup sadece ibadete tahsis edilmez. İbnü'l-Arabî Kâdı diye isimlendirdiği bir şahsın nesih tanımını da verip bunu eleştiri yoluna gider. Nitekim ona göre; "النّسخ رفع الحكم الثَّابِت/ *Nesih sabit olan bir hükmün kaldırılmasıdır*." Nitekim bir hüküm sabit olduysa kaldırılmamıştır. Kaldırıldıysa nesih değildir.[61]

İbnü'l-Arabî âlimlerin çoğuna göre ifadesi ile Mâlikî âlimlerinden bir nesih tanımı verir. Ona göre nesih şöyle tanımlanabilir:

" إن النسخ هو النص (الدال) على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل في الاستقبال على وجه لولاه لثبت/*Nesih, önceki ile sabit olan hükmün mislinin(benzerinin) zail olduğuna (kaldırıldığına) delalet eden nasstır. Eğer bu nass olmasaydı önceki nassla hüküm sabit kalacaktı (devam edecekti)."*[62]

İbnü'l-Arabî'nin Mâlikilere atfederek aktardığı tanımdaki "önceki nassla" şeklindeki kayıt, bir kuralı vermek açısından önem arz eder.[63] Nitekim İbnü'l-Arabî iki ayet örneği vererek bu konuya şöyle değinir: "وقوموا لله قانتين فأمرنا / *huşû içinde*

[60] Herrrâsî, *et-Ta'likiyye fî usûli'l-fıkh*, 289.
[61] Ebu Bekir Muhammed b. AbdullahİbnüÂrabî, *el- Mahsûl fi Usulü'l-Fıkh*, thk. Hüseyin Ali el-Yedri-Said Fûde, (Amman: Daru'l-Beyarık, 1999/1420), 144; Meryem Gümüştekin, *Ebû Bekir İbn'ül-Arabî'nin Nesih Anlayışı,* Yüksek Lisans Tezi. 21-22.
[62] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *en- Nâsih ve'l- Mensûh fi'l- Kur'ân-i'l-Kerîm*, thk. Abdü'l-Kebîr el-'Ulvî el-Medğarî, (Mektebetü's-Sigafeti'd-Diniyye, 1992/1413), 2/ 1.
[63] Gümüştekin, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı,* 23.

Allah'ın huzurunda durun"[64] ve "الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ / *ki onlar, namazlarında huşu içindedirler*."[65] Bu ayetler nazil olmadan önce insanlar namazda rahat davranışlarda bulunuyor, konuşup sağa sola bakabiliyorlardı. Bazılarına göre bu davranışlar, bu ayetler sebebiyle kaldırılmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî, bu ayetlerin ibahât-i asliyye sebebiyle nesh edilmediğini söyler.[66] Ebu'l-Meâlî'den aktardığı nesih tanımı ise şöyledir: "النسخ ظهور ما ينافي شرط استمرار الحكم/ *Nesih, hükmün devamlılık şartını nefyeden bir şeyin zuhur etmesidir."*[67]

İbnü'l-Arabî'ye göre neshi bilmek kadar nâsihi bilmek de önemlidir. Zira nâsih, nesih kelimesinin ism-i fâilidir. Hakiki nâsih Allah'tır. Allah'ın kelâmı için nâsih ifadesinin kullanılması mecâz-ı sânîdir. Allah'ın kelâmında bildirilen şeyler ise Allah ve Allah'ın kelâmı için mecaz-ı sâlis olur. Hakiki neshedenin Allah olduğunun bilinmesi şartıyla Allah'tan başkası için de nâsih demek caiz olur.[68]

Sonuç olarak üç müfessir tarafından nesihin terim anlamları verilmiş olup aralarındaki ortak nokta bir nassın hükmünün zail olması ve yerine başka hükmün gelmesidir. Bu tanımlardan sonra şimdi de nesih ile ilişkisi olan diğer kavramlar değerlendirilecektir.

2.3. Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Nesih ile İlişkili Kavramlar

2.3.1. Nesih-Tahsîs

Nesih ile tahsîs arasındaki ilişkiye geçmeden önce genel bir tanımlama yapmak yerindeolacaktır. Tanım olarak tahsîs; bir şeyi başka bir şey için özel kılma anlamına gelir. Usulde ise tahsîs; umûm bildiren bir sözü şümulüne giren fertlerden bir kısmını hakikî veya hükmî olarak bitişik bir cümle ile özgü kılmaktır.[69]

Nesih ve tahsîsin birbirine benzeyen kısmı her ikisi de genel (âm) bir hükmün kapsamına yönelik daraltma fonksiyonu taşır. Yani âmm (genel) bir ifadeye dâhil olan

---

[64] el-Bakara 2/238.
[65] el-Müminûn 23/2.
[66] İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 308-309.
[67] İbnü'l- Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 1; Gümüştekin, *Ebû Bekir ibn'ül-Arabinin Nesih Anlayışı*, 23.
[68] İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 3.
[69] Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk terimleri Sözlüğü*, ed. Hüseyin Kahraman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 538.

bazı şeyleri kapsam dışı bırakırlar. Birbirinden farklılaşan noktaları; tahsîste bir lâfız genel gibi görünse bile başlangıçtan itibaren bazı şeyleri kapsamadığını, yani aslında onlar için geçerli olmadığını gösterir. Nitekim lâfzın anlamının sınırını baştan belirler. Nesihte ise lafzın kapsamına giren her şey başta geçerlidir. Ancak belirli bir zamandan sonra bu hüküm ortadan kaldırılır. Yani nesih, bir hükmün zamanla geçerliliğini kaybettiğini, sadece bir süre için geçerli olduğunu gösterir.[70]

Âmidî, nesih ile tahsîs arasında 10 farkın olduğunu söyler.[71] Zerkeşî (ö.794/1392), bazı farklarda ihtilaf olduğunu söyleyerek farkı on sekize;[72] Şevkânî (ö.1250/1834) ise, bu farkları yirmiye kadar çıkarmıştır.[73]

Zerkeşî, hükmün bir kısmının kalması halinde tahsîs, tamamının kalkması halinde nesih olduğu şeklinde ayrım yapanların bulunduğunu, ancak bunun doğru olmadığını söyler. Ona göre hüküm, hükmün tüm fertleri için sabit olduktan sonra bir kısmının bu kapsamdan çıkarılması Şafiler indinde tahsîs sayılsa da bu tahsîs değil, nesihtir. Çünkü tahsîs, lafzın kapsamına girmekle birlikte fertlerin bir kısmının lafzın kapsamdan çıkarılması olup bu hususta söz söylendiğinde irade yönüyle bu kısmın hükme tabi olması kabul edilmez. Nesihte ise bu kısmın öncelikle aynı hükme tabi olduğu istenip, daha sonra bunun çıkarılması söz konusudur.[74] Nitekim nesih ile tahsîs arasındaki farklar usûlcülerin bu konulardaki tanım ve şartlara yaklaşımlarıyla değişim gösterir.[75]

Usulcülere göre nesih ile tahsis arasında şöyle farklar bulunur:

a-Naslar konusunda terâhi (zaman farkı) olması gerekir. Zaman açısından nâsih sonra olmalıdır. Tahsîste ise âmm has bazen bitişik bazen de ayrı olabilir.

b-Emirde muhatap bir kişiyse orada tahsîs mümkün değildir. Tahsîsin olabilmesi için umum gereklidir. Ancak bu şekilde bir emrin neshi gerçekleşebilir.

c-Tahsîs lafzın delaletini, tahsîsten sonra kalan kısımda sürdürür. Böylece

---

[70] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 39.
[71] Ebû'l-Hasan Seyyiddin Ali b. Ali b. Muhammed b. S'alim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâmel-fî Usuli'l-Ehkâm*, thk. Abdürrezzak 'Afîfî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.s.), 3/113.
[72] Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît,* 2/ 394-396.
[73] Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl,* 2/ 630-633.
[74] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler,* 40.
[75] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler,* 41.

kalan kısımda amel edebilir. Nesihte ise mensûhun delalet ettiği şey tamamen iptal olur.

d-Cumhura göre sübutu itibarıyla âmm kesinse lafzın; kıyas, haber-i vâhid ve diğer zannî deliller ile tahsîsine cevaz vardır. Ancak kat'i olan, başka bir kat'i olan delil ile nesh edilebilir.

e-Nesih söz ve hitapla olur. Tahsîs ise aklî deliller karineler ve diğer şer'i deliller ile olabilir.[76]

Nesih ile tahsîs kavramları arasındaki farklar usûl ilmindeki yaklaşımlar çerçevesinde ele alınır. Tahsîs, lafzın anlamını açıklayan bir beyân olarak değerlendirilirken, nesih daha çok bir hükmün yürürlükten kaldırılması (refʿ) anlamına gelir. Her iki kavram arasında ortak yönler bulunsa da, özellikle nesihte hükmün belirli bir süre geçerli olup sonradan kaldırılması söz konusudur. Buna karşın tahsîs, lafzın kapsamını baştan sınırlayan bir beyandır. Usulcülerin çoğunluğu, tahsîsin neshe göre daha genel olduğunu kabul eder ve bu iki kavram arasındaki farkı zamanla ilişkilendirirler. Nesihte, nâsihin (nesheden delilin) sonradan gelmesi esastır; buna karşılık tahsîste, tahsis edici delilin hükümle eş zamanlı ya da bitişik olması gerekir.[77]

Özellikle Hanefî usulcüler, âmm (genel) ve hâss (özel) lafızların sıralamasını dikkate alarak tahsîs ile nesih kavramları arasındaki ayrımı belirginleştirirler. Âmm ve hâss lafızlar arasında bir çelişki bulunduğunda, hâss olan delilin önce gelmesi durumunda tahsîs değil, nesih söz konusudur. Çünkü sonradan gelen âmm, önce gelen hâssı tamamen ortadan kaldırır. Buna karşılık, âmm önce gelip hâss delil sonra gelirse, hâss lâfız âmmı çeliştiği ölçüde hâss âmmı nesheder. Bu duruma da kısmî nesih denebilir. [78]

Fıkhî mahiyet açısından bu duruma bakıldığında nesih ile tahsis arasında sadece isimlendirme kaynaklı bir farklılık olduğunu görmek doğru değildir. Çünkü

---

[76] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 39-40.
[77] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 41.
[78] Cessâs, *el-Fusûl*, 1/ 209-210. Cessâs, Kerhî'nin bu görüşünü mezhebin görüşü olarak aktardığını belirtir. Ayrıca Hanefîlerin görüşleri için Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Daru'l-Maʻrife, t.s.), 1/133; Pezdevî, Abdü'l-Aziz b. Ahmed b. Muhammed 'Alâü'd-Dîn el-Buhârî el Hanefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhü Usûli'l-Bezdevî*, (b.y.: Darû'l-Kütüb'i'l-İslamiyye, t.s.), 1/ 441; detaylı bilgi için bk. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 41.

hâss önce âmm sonra geldiğinde Hanefilere göre önce gelen hâssın, nesh edilir. Cumhura göre ise hâss çatıştığı süre zarfında hâssa göre, geri kalan kısımda ise âmma göre amel edilir. Dolayısıyla burada hâss tamamen amelden düşmez.[79]

Âmmın önce, hâssın sonra gelmesi durumunda Hanefî mezhebi ve cumhura göre çeliştiği oranda hâssa, geri kalan kısımda âmma göre amel edilir. Burada ayrıldıkları nokta Hanefiler bunu kısmî nesih olarak kabul ederken, cumhur ise tahsîs olarak değerlendirir. Dolayısıyla isimlendirme açısından Şöyle bir fark ortaya çıkmaktadır: *"Cumhura göre bu ilişki tahsîs olduğu ve âmmın delâleti zannî olduğu için haber-i vahid gibi zannî deliller ile önce gelen âmm tahsîs edilebilirken, Hanefilere göre iseâmmın delâleti kat'î ve bu ilişki nesih olduğu için önce gelen âmm, haber-i vahid gibi zannî delillerle neshedilemez.*" [80]

Bu konu ile bağlantılı olarak belirtilecek olursa, âmm ve hâs lafızlardan hangisinin önce geldiğinin bilinmediği durumlarda bu ilişkinin nasıl değerlendirileceği konusu da cumhur ve hanefîler açısından karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Cumhura göre, tarihleri bilinsin ya da bilinmesin, hâss lafız esas alınır, âmm buna göre tahsîs edilir. Cumhur, bu ilişkiyi tahsîs olarak isimlendirir.[81] Hanefilere göre ise bu durumda âmm ve hâss arasında bir tearuz gerçekleşir. Dolayısıyla, bu durumda ikisi arasında tercihte bulunmak için başka delillere başvurulması gerekir. Bir delil buluncaya kadar tevakkuf (beklemek) gerekir.[82] Bu yaklaşım, Hanefîlerin nesih anlayışıyla tutarlıdır. Nesih-tahsîs hususuna dair genel bir girişten sonra şimdi üç müfessirin bu hususta yaklaşımları değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Cessâs'a göre akıl ile umûmun tahsîsi caiz ise, bu durum da nesihde caizdir. Nasıl ki lafız konusunda hükümden neyin kastedildiği tahsîs ile biliniyorsa, nesih de hükmün müddetini beyan etmektedir.[83] Tahsîs hususunun pratik uygulaması bağlamında Cessâs, kadınların boşanmalarında üç kur'u beklemesi meselesinde burada nesihten maksadın hakikî nesih olmayıp tahsîs olduğunu detaylı bir şekilde anlatır. Şöyle ki âyette şöyle buyurulur: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ / *boşanan*

[79] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 42-43.
[80] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 42-43.
[81] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 43.
[82] Cessâs, *el-Fusûlfi'l-* Usûl, 1/ 231; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler,* 44.
[83] Cessâs, *el-Fusûlfi'l- Usûl*, 1/ 149.

kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç adet süresince beklerler.”[84] Ebû Osman en- Nehdî’nin (ö. 100/718-719) Übeyy b. Ka’b’tan (ö. 33/654 [?]) rivayetiyle boşanan ve kocası ölen kadının iddeti hakkında bu ayet nazil olduğunda, Hz. Peygamber’e buluğa ermemiş çocuğun, hayızdan kesilen kişinin ve hamilenin iddetinin nasıl olacağının sorulması üzerine Talak suresinindeki ayet[85] nâzil oldu.[86]

Herrâsî ise Bakara suresi 228. ayeti konusunda nesihten bahsetmemekle beraber ayette geçen boşanmış kadınların “üç kur” süreyle iddet beklemesi kuarlının bazı durumlarda tahsîs edildiğini söyler. Cariye için iddet süresi farklıdır. Adetten kesilmiş kadın ve buluğa ermemiş küçük kız çocuğunun iddeti Talak sûresi 4. ayet ile üç aydır. Hamile için ise iddet yine Talak sûresi 4. ayet ile doğumla biter. Zifaf gerçekleşmeden yapılan boşamada ise Ahzâb sûresi 49. ayet ile iddet yoktur.[87] Özetle Herrâsî’ye göre üç kurû’ kuralı esastır. Ancak bazı özel durumlar onu daraltıp her gruba uygun iddet belirlenir. Herrâsî bu uygulamayı nesih olarak değil de tahsîs olarak açıklar.

Yine bu bağlamda Herrâsifarklı yerlerde de tahsis konusuna değinir. Bazı hükümlerin umum husus konusu olduğunu söyleyerek tahsisi kabul ettiğini orataya koyar. Örnek verecek olursak, “ اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ اَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا اَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ / *Doğrusu Allah’a göre ayların sayısı, Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısına uygun olarak on ikidir; bunlardan dördü haram aylardır. İşte doğru olan hesap budur. O aylarda kendinize zulmetmeyin, müşrikler sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah buyruklarına karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir*” şeklindeki Tevbe sûresi 36. ayetin bazılarına göre nesh edildiğini, hatta diyet bile alınamayacağını belirttiklerini ifade ederek kendi görüşünün bu ayetin nesih değil, tahsîs olduğunu karşı taraftan bir taarruz olmadıkça savaşılmaması gerektiğini, ama aksi durumda da savaşılabileceğini söyler.[88] Hatta

---

[84] el-Bakara 2/228.

[85] /وَالّٰٓئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَآئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَالّٰٓئِي لَمْ يَحِضْنَ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ *Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapmalarıyla sona erer.”* (Talak 65/4).

[86] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/ 456-457-458-459-461-462.

[87] Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/ 163.

[88] Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4/ 200.

neshi, umûmun tahsîsi ile açıklar. Nitekim " يُوصِيكُمُ اللهُ فِى اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِۚ فَاِنْ كُنَّ نِسَاۤءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۚ وَاِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُۗ وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهٗ وَلَدٌۚ فَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَهٗ وَلَدٌ وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُۚ فَاِنْ كَانَ لَهٗ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِىْ بِهَآ اَوْ دَيْنٍۗ اٰبَاۤؤُكُمْ وَاَبْنَاۤؤُكُمْۚ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًاۗ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا"[89] ayetinde de umûmun tahsîsi bulunduğundan mensûhiyyetin olmadığını söyler.[90]

Haram aylarda savaşmanın hükmü meselesinde bazı âlimler, savaşmanın haramlığının Bakara 2/191, Tevbe 9/5, Tevbe 9/36 ayetleri gereğince; ayrıca Hz. Peygamber'in Huneyn ve Taif savaşlarını bu aylarda yaptığını delil gösterip nesihedildiğini, bu aylarda da savaşabileceğini delil getirmişlerdir. Bu ayetin neshedilmediğini, umûm ifade eden haram aylarla ilgili ayetten hareketle müşriklerin saldırmaları durumunda savaşın olabileceği veya haram aylar öncesinde başlamış olan savaşın devam edebileceğini söylemişlerdir. Haram aylarda ayetlerin Bu âlimler, Müslümanlara karşı bir tehdit ya da saldırı durumu olmadığında hükmü hususileştirdiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlar, bu ayetleri neshettiği söylenen umûm ifade eden ayetlerle aralarında da çelişki olmadığını belirtmişlerdir.[91]

İbnü'l-Arabî de tahsîsin tanımımıyla, nesih ile tahsîs ayrımını yapar. Onun tanımı şöyledir: "التخصيص هو إخراج ما تناوله اللفظ ولم يكن به عمل, فبين المراد به والتكليف فيه / *Lafzın kapsadığı bir şeyi dışarı çıkarmak ve o çıkarılan şey ile amel edilmemesidr. Böylece tahsis edilen lafızla ayetten neyin kastedildiği ve yükümlülüğün kimlere ait olduğu açıklığa kavuşur.*" Eğer bir hüküm, umûm üzere farz kılınıp daha sonra tahsîs edilerek bazı kısımları çıkarılırsa, bu durumda çıkarılan şeyler açısından açık nesih olacağını; geriye kalan kısımların tahsîs olacağını açıklar.[92] İbnü'l-Arabî, tahsîs ile nesih ayrımını şöyle yaptığı görülür. Tahsîste en başından hükmün kapsamından

---

[89] "*Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir*." (en-Nisâ 4/11)

[90] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 337.

[91] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 110-111; İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 223-233-235; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/147; Hüseyin Algül, "Haram Aylar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 16/105-106.

[92] İbnü'l- Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 24.

çıkarma olup fiilî uygulama bulunmaz. Nesihte ise, hüküm önce uygulanıp daha sonra uygulamadan kaldırılır.

İbnü'l-Arabî mensubu olduğu mezhebin kurucusu olan İmam Mâlik'in lugavî olarak tahsîsi nesih olarak isimlendirmesine itiraz ederek, nesih ve tahsîsin ıstılahî kullanımda birbirinden farklı olduğunu açıklar.[93] O, lugavî kullanımda nesih denen bir şeyin her zaman nesih olmayıp tahsîs olabileceğini söyler. Böylece bu ayrımın terim anlamıyla ortaya çıkacağını ifade ederek nesih- tahsîs arası sınırları ortaya koyar.

2.3.2. Nesih- Bedâ

Bedâ, lügatterde "Bir şeyin apaçık ve ansızın ortaya çıkması"; "ilk başta görünmeyip bilinmeyen ve gizli kalan bir şeyin sonradan ortaya çıkması, görünmesi" anlamlarına gelir.[94]

Allah hakkında bu anlamda bedânın caiz olmadığı konusunda tüm âlimler, ittifak halindedir. Çünkü Allah'ın ilmi; geçmişi, hâli ve istikbâli tamamıyla kuşatmıştır. O'nun, bilmediği bir şey yoktur, bilgisinin de sonradan ortaya çıkması imkânsızdır. Bedâ, her şeyi bilmesi mümkün olmayan yaratılanlar için söz konusu olabilir. Bedâ, Allah'a ait bir fiil ve sıfat değildir; nesih ise Allah'a ait fiili bir sıfattır.[95]

Müfessirlerden Cessâs'a göre bedâ, "zuhur" anlamına gelmektedir. Buna dayanak olarak o, " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْۚ / *Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın*"[96] ve " لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِۗ وَاِنْ تُبْدُوا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُۗ / *İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi, onunla hesaba çeker*"[97] ayetlerinin de bu anlamıifade ettiğini

---

[93] İbnü'l- Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh,* 98.
[94] Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Râğıb el- İsfehânî, "bedâ" *el- Müfredât fî Garîbü'l-Kur'ân,* thk. Safvan Adnân ed-Dâvudî, Beyrut: Dârû'l-Kalem ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412, 113; Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, "bedâ" *el-Kâmûs'ûl-Muhît,* Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005/1426, 183; Zeynüddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekir B. Abdi'l-Kâdir el-Hanefî er-Râzî, "bedâ" *Muhtaru's-Sıhah,* thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye-ed-Dâru'n-Nemüzüciyye, 1999/1420), 31; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler,* 35.
[95] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-İhkâmfî Usûlü'l-Ahkâm,* thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dârû'l-Âfâkı'l- Cedîde, t.s.), 4/ 68; Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler,* 36.
[96] el-Mâide 5/101.
[97] el-Bakara 2/284.

söyler.[98]

Bedâ, sözlük anlamı ile ilişkili olup bir şeyin öncesinde bilinmeyip sonradan ortaya çıkması, bir kişinin bilmediği bir şeyi sonradan öğrenmesi anlamlarına gelir. Neshi inkâr edenlerde neshin kabul edilmesinin Allah hakkında bedâya yol açacağını iddia etmişlerdir.[99] Yahudiler, Hz. Mûsa'nın şeriatının kıyamete kadar geçerli olduğunu ileri sürdükleri için neshi inkâr etmişlerdir. Bu konuyu temellendirmek için de neshin bedâyı gerektirdiğini söylemişlerdir.[100] Onlara göre eğer nesih olsaydı, Allah ilk hükmü koyup sonra onun "yanlışlığını fark edip" ya da "daha güzelini bulup" değiştirmiş anlamı ortaya çıkacaktı. Müslümanlar bu durumu, Allah'a yakıştırmayacağı için nesih ile bedâ arasında tercih zorunluluğunda olduklarını göstermeye çalışmışlardır.[101] Bu sebeple İslâm âlimleri nesih konusunu anlatırken özellikle bedâdan ayrı bir şey olduğunu ve de Yahudi ve Râfizilerin görüşlerinin geçersiz ve bâtıl olduğunu delillendirmeye çalışmışlardır.[102]

Mustafa Zeyd, Cessâs'ın neshi "hükmün müddetinin beyânı" olarak tanımlamasının sebebini, Yahudilerin bedâya götürdüğü gerekçesiyle neshi kabul etmeyişlerinden kaynaklandığını söyler.[103] Ancak Cessâs'ın sadece Yahudilere karşılık olarak neshe bu anlamı verdiğini söylemek doğru değildir.[104] Nitekim Cessâs da nesihi kabul edip Allah hakkında bedânın söz konusu edilmesinin asla caiz

---

[98] Cessâs, el- Fusûl, 2/ 207.
[99] Cessâs, el- Fusûl, 2/ 215.
[100] Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 38.
[101] Cessâs, el- Fusûl, 2/ 215.
[102] Abdü'l-Melik b. Abdillah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Kitâbû't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Cûlüm en-Nebâlî Beşir Ahmed el-'Umrî, (Beyrut: Dârû'l-Beşâiri İslâmiyye, t.s.), 2/ 462-463; Ebû İshâk İbrahim b. Alî b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Lüm'a fî Usûli'l-Fıkh,* (Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye,2003-1424), 56; Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Abdü'l-Cebbâr ibn Ahmed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavatı'u'l-edilleft'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfii, (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/419; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, thk. Muhammed Abdü's-Selam Abdü'ş-Şafî, *el-Mustasfâfî 'İlmi'l-usûl*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 87-88; Ebû'l-Hasan Seyyiddîn Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el- İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdü'r-Rezzak el-'Âfifî, (Beyrut-Dimeşk-Lübnan: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.), 3/ 109-110; Safiyyüdddîn Muhammed b. Abdi'r-Rahim el-Ermevî el-Hindî, *Nihayetü'l- Vusûl fi Dirayeti'l-Usûl*, Salih b. Süleyman el-Yusuf-Said b. Salim es-Süveyh, (b.y.: el-Mektebetü't-Ticariyye b. Mekketi'l-Mükerrame, 1996), 6/ 2239-2244; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 38.
[103] Mustafa Zeyd, *en-Nesih fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Mısır: Daru'l-Vefâ, 1407/1987), 1/ 98-99, 108.
[104] Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı,*18.

olmayacağını kesin olarak ifade etmiştir.[105] İtikâdî bağlamda Gazzâlî'ye göre de neshin bedâya götüreceği iddiası bâtıldır. Nesihte önceden yapılması caiz olan bir işin haramlığı ve emredilen bir şeyin sonradan yasaklanması vardır. Nitekim Allah dilediğini yapmakta muktedirdir. Ancak bedâ ile Allah'ın bir şeyi sonradan fark edip bilmesi anlaşılıyorsa bu caiz değildir. Çünkü Allah emrettiği şeyi de onun belli bir vakte kadar devam edeceğini de zamanı gelince bunu kullarının üzerinden kaldıracağını da bilir.[106]

Herrâsî'nin görüşüne gelince, Zerkeşî'nin ondan iktibas ettiğine göre, neshin bedâyı gerektirmeyeceğini söylediğini aktarır. Çünkü Herrâsî nazarında nesih, sabit olanın gelecekte zail olacağı (hükmünün ortadan kaldırılacağı) örneğine delalet eden nasstır.[107]

İbnü'l-Arabî'nin bu hususstaki düşüncesine gelince Yâhudilerin haberî ve nazârî olarak iki delilden dolayı neshi inkâr ettiklerini söyler. Haberî delil olarak Hz. Mûsa'nın "Bu şeriat kıyamete kadar sizin dininiz üzerinize devam edecek" şeklindeki sözüdür. Hz. Musâ'ya ait olduğunu iddia ettikleri bu söz, Tevrat'ta bulunmamaktadır. Zira Tevrat'ı iki kere yakmışlar, bir araya getirmekte de başarılı olamamışlardır. Şayet Hz. Musa'ya ait böyle bir söz varsa da bu ancak umûmi bir ifade olabilir. Nazârî delilleri ise neshin bedâya götüreceği iddialarıdır. Bu iddia, ezelî ilmiyle her şeyi kuşatan Allah hakkında caiz değildir. Allah emrettiği şeyi de nesh edeceğini deneshin zamanını da bilmektedir. Allah'ın emrinde veneshinde kulların yararına olacak hikmetler vardır. Kullar, işin hikmetini zahiren yapıldığı için anlamamış olabilirler. Daha sonradan bâtın mana anlaşılınca bunun kulların maslahatı için yapıldığı anlaşılmış olacaktır.[108]

---

[105] Cessâs, el- Fusûl, 27 206; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*,18; Nesih konusunun bedâyı zorunlu kılmaması Allah'ın ilminin ezeli oluşuyla da bağlantılıdır. Nitekim nesihi hükmün müddetinin sona ermesini beyan etmek olarak bildiren usulcülere göre bir hüküm Allah'ın ezeli ilminde belli bir zaman için konulmuş olup nesih ile bize sona erdiğini bildirmektedir. Nesihi mutlak hükmün kaldırılması olarak tanımlayan usulcülere göre de hüküm bizim açımızdan zaman bakımından mutlak olarak konulsa da bu Allah'ın katında nesih zamanına kadar konulmuştur. Böylece her türlü Allah ilminde gerçekleştiğinden asla Allah katında bedâya yol açmamaktadır. Bk. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 36; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 88.

[106] Gazzâlî, *Mustasfâ*, 88.

[107] Herrâsî, et-*Ta'likıyye fi Usûli'l-Fıkh*, 289.

[108] İbnü'l-Arabî, *el- Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, 145, Meryem Gümüştekin, *Ebû Bekir ibnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı,* 43-44.

2.3.3. Nesih-İstisnâ

"ثني / senâ" kelimesinden türeyen istisnâ, lâfzî ıstılâhî olarak "Bir önceki cümlede genel olarak ifade edilen konudan bir kısmının çıkarılması"[109], "bir şeyin küllî bir hüküm veya kaideden ayrıştırılması" manasına gelir.[110] İbnü'l-Cevzî, bazı âlimlerin müstesnâyı, "*müstesnâ minh'in nâsihi*" olarak kabul ettiklerini, ancak bunun nesih olmadığını söyler. Çünkü istisnâ lafzının içine aldığı anlamın bazısını çıkarmak, dışarıda bırakmak fonksuyonunu görmekte, nesihte ise nâsih, mensûhun ifade ettiği anlamın tamamını ortadan kaldırmaktadır. Bazı selef âlimleri, "şu ayet bu ayeti nesh etti" diyerek hükmün tamamen ortadan kaldırılmasını kastetmemiş, bu ifadeden istisnâ ve tahsîsi de kastetmişlerdir.[111]

Bu hususta selef âlimleri, müstesnâ ve müstesnâ minh arasındaki durumu nâsih-mensûh arasındaki ilişkiye benzeterek istisnânın da nesih olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak istisnâ ayetlerinin cümle kurulumu ile nesih içeren ayetlerin cümle kurulumu birbirinden farklıdır. Çünkü müstesnâ, müstesnâ minhe bitişik olması gerekirken nâsihin mensûhtan sonra gelme şartı bulunmaz. Böyle olabilmesi için de nâsihinistisnâ edatı bulundurmaması gerekir. Sonuç bakımından istisnâ konusu, nâsihinmensûhtan sonra gelmesi gerektiği gerçeğiyle uyuşmamış olur. [112]

Cessâs bu konuda nesih-istisnâ ilişkisine dair herhangi bir beyanda bulunmaz iken, Herrâsî istisnayı, nesih değil tahsîs olarak görür.[113]

İbnü'l-Arabî de fıkıh usulüne dair eserinde dil bilimcilerin ve akl-ı selim olanların istisnânın nesih olmadığı konusunda ittifak ettiklerini beyân eder.[114]

---

[109] Râğıb el- İsfehânî, *el- Müfredât fî Garîbü'l-Kur'ân*, 179.
[110] İstisnâ teriminin lügat ve ıstılâhî anlamları konusunda detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, "İstisnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), 23/ 88; Gümüştekin, *Ebû Bekir ibnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı*, 29.
[111] İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 20; Gümüştekin, *Ebû Bekir ibnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı*, 29.
[112] İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğarnâdî el-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan âli Selman, (b.y. Dâru ibni Afvan, 1418/1997), 3/ 346-347.
[113] Ahmet Çelik, *Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak Herrâsî el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu*, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 2017, 501.
[114] İbnü'l- Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 117; Gümüştekin, *Ebû Bekir ibnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı*, 29.

2.3.4. Nesih-Beyân

İmam Şafii, beyanı, asıl olarak aynı, fert olarak farklı manâları içinde barındıran isim diye açıklar. Bu şekilde beyânı, beş kısma ayırır:

a-Beyân-ı tam: Bu, Kur'ân nassı ile beyândır. Orucun, zekâtın, haccın farzlarının; şarabın, ölü eti yemenin haramlığının Kur'ân ile bildirilmesi gibi.

b-Kur'ân nassı ile farz kıldığını Hz. Peygamber'in sözleriyle açıklaması. Mâide sûresi 6. ayetteki abdestin farzlarını, ayette açıklanmakla beraber sünnetleri Hz. Peygamber tarafından öğretilmiştir. Bu, mertebe olarak birinciden daha aşağıda olan bir beyândır.

c-Aslını Allah'ın nassla tafsilatını bildirmeye Hz. Peygamber'i vekil ettiği bir beyân türüdür. Örneğin "Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin." ayetinde geçtiği üzere salt namaz kılın, zekât verin ibaresiyle kul nasıl yapacağım sorusunu sorar ve ne yapacağını tam anlamıyla kavrayamaz. İşte bu noktada Hz. Peygamber devreye girer ve bunları öğretir.

d-Allah'ın Hz. Peygamber'i vekil tayin edip Hz. Peygamber'in söz ve fiilleriyle hüküm koyması şeklindeki beyân türüdür.

e-İctihâd ile beyân. Örneğin, " لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ / *Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu -Kâbe'ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere- aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder"*[115] şeklinde gelen Maide 5/95. ayette; ceza olarak verilecek hayvanın belirlenmesi Hz. Peygamber'in ictihadı ile belirlenmiştir.[116]

Cessâs'a göre beyân, "manadaki kapalılığın giderilmesi ve bir mânanın benzerlerinden ayrılacak şekilde muhataba izah edilmesi"dir. O, tanımı bu şekilde yapıp neshi de hükmün müddetinin sona ermesi olarak açıklamış, bunu da beyanın bir

[115] el-Mâide 5/95.
[116] Ebû Abdillah Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Şâkir, (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940-1358), 21-35; Herrâsî el-Herrâsî, Et-*Ta'likıyye fi Usûli'l-Fıkh*, 109-110; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı,* 14.

çeşidi olarak kabul etmiştir.[117] Böylece Cessâs, beyan konusuna genişçe bir yer ayırmış ve burada İmam Şâfiî özelinde mütekellim usûlcülerin beyân anlayışını eleştirmiştir. Cessâs, yukarda İmam Şafii'nin yapmış olduğu beyan tanımının kapalı olduğunu; bu tanımın maksadı tam ifade etmediğini ve yapmış olduğu beşli taksiminde hatalı olduğunu söylemiştir.[118]

Cessas'a göre beyân çeşitleri şu şekildedir:

a-Baştan sabit hükümler: Bu tür beyân, ilk defa konulan bir şer'î hükmü ifade eder. Örnek, namaz kılma, zekât verme gibi doğrudan nasla sabit hükümler.

b-Umûmun tahsisi: Lafzın âmm (genel) konulmasına rağmen kastın bir kısmı olduğu beyân edilir. Yani lafız, genel itibarıyla geniştir, fakat uygulama daha dardır. Hakikat ve mecâz arasında yönlendirme nedeni; emir ifade eden sözün nedb ya da ibâha anlamı taşıması veya emir manasının kastedilmiş olmasıdır. Bu tür beyân, lafzın görünürdeki anlamdan maksadın farklı olduğunu gösterir.

c-Mübhem ve mübhem cümlelerin açıklanması: Bazı ayetler veya cümleler, kendi başına hüküm ifade etmez ve izaha muhtaçtır. Bu durumda yapılan açıklama, tahsîs değil, cümlenin maksadını beyân edip açıklamaktır. Örnek, "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ / *Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin*."[119] Bu ayette "hakk" kelimesinin ne olduğu açıklanmamıştır. Hz. Peygamber(sas) bunu "öşür (1/10) ve yarım öşür (1/20)" olarak beyân etmiştir. Bu bir tahsîs ya da mecâz değil, lâfzın maksadını açıklamadır.

d-Nesih: Bizim vehim ve takdirimize göre bâkî olması mümkün olan bir hükmün müddetinin beyân edilmesidir. Hükmün sabit olduğu zannedilirken, başka bir delille bu hükmün kaldırıldığı beyân edilir. Cessâs'ın yaptığı bu ayrım ile onun neshi beyânın, türlerinden biri gördüğü açıktır. Neshi de "hükmün müddetinin beyânı" olarak açıklaması bundan kaynaklanmaktadır.[120]

---

[117] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/ 5-76.
[118] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/ 10-19; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı,* 14.
[119] el-En'âm 6/141.
[120] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/ 22; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı,* 14-15. Şunu ifade etmek gerekir ki Cessâs'tan sonra "beyân" taksimini başta Pezdevî olmak üzere Hanefi usûl âlimlerinin ondan farklı yaptıkları görülmektedir. Pezdevî ve diğer Hanefi usûlcülere göre de beş çeşit beyân vardır. 1. Beyân-ı Takrîr: Mecâz veya tahsis olasılığı olan bir cümleyi bu olasılıktan kurtarıp temellendiren bir açıklamadır. 2. Beyân-ı Tefsîr: Müşkîl, Mücmel ve Hafî gibi kapalılık bulunduran bir cümlenin açıklanmasıdır. 3. Beyân-ı Tağyîr: Cümlenin başında anlaşılan manayı değiştirecek şekilde yine o

Burada yapılan taksimden sonra şu hususunda vurgulanması gerekir. Neshi "ref'" olarak gören usulcüler, kavramın lügat anlamı ile şer'î anlamı arasında doğrudan bir bağlantı kurmuşlardır. Buna mukâbil, neshi bir "beyan" türü olarak gören usûlcülere göre ise, neshin lügat ve şer'î anlam arasında bir bağ bulunmamaktadır. Onlara göre nesih, sözlük anlamından bağımsız şer'an kazanılmış bir terimdir. Zira nesih kelimesininlügat anlamı içinde "beyân" manası yer almaz.[121]

3. Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'ninNesihi Kabul Etmeyenlere Yönelttiği Eleştiriler

Bu kısımda üç müfessirin sırasıyla neshi kabul etmeyenlere yönelttikleri eleştiriler sistematik olarak ele alınacaktır. Cessâs, neshi reddenlerin Yahudiler olduğunu söylemiş, Müslümanlardan ise sonradan ortaya çıkan ve kendilerine itibar edilmeyen bir grubun bazı sebepler öne sürerek neshi reddettiklerini ifade etmiştir. Bunun gerekçelerini vererek delillerle cevaplandırma yoluna giderektenkid etmiştir.[122] Öncelikle neshi reddeden Yahudilerin bazısı Allah'ın önceden emrettiği bir şeyden sonradan vazgeçmesinin mümkün olmayacağını savunup neshi kabul etmiyorlardı. Cessâs da bu iddiaların doğru olmadığını neshin bedâya kapı aralamayacağını, dolayısıyla neshin aklen de naklen de mümkün, vaki ve caiz olduğunu söyler.[123]

Cessâs'a göre bazı Yahudiler de neshin aklen olamayacağını bazılarının da aklen olması mümkün olsa da naklen vuku bulmayacağına inanırlar. Neshin aklen imkânsızlığını savunan Yahudiler, neshi bedâ olarak tanımlar. Yani onlar, bir şeyi istemekten vazgeçmek ondan hoşlanmamak onu istememek anlamında bir geri dönüş olduğunu söyleyip, bunu ancak sonuçları bilmeyen birinin yapabileceği bir durum olarak açıklarlar. Böyle bir durumun da her şeyin önünü arkasını bilen Allah için mümkün olmadığını savunurlar. İlk emrin doğru olduğu halde ondan vazgeçmesi Allah için doğru olmaz. Eğer ilk emredilen bozuk bir şeyse Allah'ın buna hükmetmiş

---

cümleye bitişik olarak yapılan açıklamadır. 4. Beyân-ı Zarûret: Açıklanma ihtiyacı olan bir cümleyi dil kurallarına göre açıklama sayılamayacak bir şekilde aktarmaktır. 5. Beyân-ı Tebdîl: Nesih. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Pezdevî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu usûli'l-Bezdevî,* 3/ 105-154; İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/ 23-24.

[121] Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı,*15-16.

[122] Cessâs, el-Fusûl, 2/ 215.

[123] Cessâs, el-Fusûl, 2/ 15; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 29-30.

olmasının hiç caiz olmadığını düşünürler.[124]

Cessâs, Yahudileri bu düşüncelerinden dolayı eleştirip neshin içeriğine dair bilgilerinin olmadığını söyler. Zira o, neshi, bir şeyin hükmünün ref' edilmesi değil de hükmün müddetinin sona erdiğinin beyanı olarak açıklar. Nesih beyan olduğuna göre Allah'ın emrettiği bir şeyden vazgeçmesi gibi bir durum bulunamaz. Nasıl ki Allah dilerse tek bir hitap içerisinde hem bir hükmü emredip hem de o hükmün sona ereceği süreyi bildirebilirse bunun gibi önce emri yapıp sonrasında o emrettiği hükmün süresinin dolduğunu da bildirebilir. Bunda bir sakınca yoktur. Örneğin Cumartesi yasağı konusunda "Cumartesi yasağına yüz sene boyunca uyun, sonra da onu kendinize helal kılın" denilmiş olsaydı, bu caiz olurdu. Bu nasıl caiz ise aynı şekilde cumartesi yasağı olduğunu ayrı olarak bildirip daha sonra bu yasağın süresinin bittiğini bildirmesi de caizdir. Cevaz açısından aralarında herhangi bir fark bulunmaz. Allah zaten yasağın süresinin ne zaman biteceğini en başından biliyordu. Özetle Cessâs'a göre bunu gerekçe gösterip nesih düşüncesinin bedâya götüreceğini söylemek doğru değildir.[125]

Cessâs'ın, neshin varlığını ispat sadedinde aklen getirdiği delillerden birisi de Allah'ın kulların durumlarına göre farklı hükümler verip farklı sorumluluklar yükleyebilmesidir. Şöyle ki, hastadan bazı yükümlülükleri hafifletirken, sağlıklı olan ile seferi olmayana namaz oruç gibi sorumlukları yüklemektedir. Kimini zengin edip kimini fakir ederken; bazı kullarını hasta, bazı kullarını sağlıklı yapmaktadır. Allah'ın kullarına bu şekilde hükümler vermesinden dolayı kimse O'na bedâ isnadında bulunmamıştır. Nesih yoluyla hükümlerde değişiklik olduğunda da bedâ söz konusu olamaz.[126]

Neshin, aklen mümkün olsa da asla gerçekleşmediğini düşünen Yahudilerde bu düşüncelerini Hz. Mûsa'dan "Yerler ve gökler var olduğu müddetçe cumartesi yasağına uyun" rivayetine dayandırıp cumartesi yasağının neshedilmediğini, böylece kendi şeriatlerinde herhangi bir neshin olmadığını iddia etmişlerdir.[127] Cessâs'a göre cumartesi yasağının devam etmesi, Hz. Musa'dan sonraki Peygamberlerin beyânına

[124] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/ 215; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 55.
[125] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/ 215-216.
[126] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/ 216.
[127] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/ 216; Debusî, 228; Serahsî, 2/ 55.

bağlıdır; ancak Hz. Musa'dan nakledilmiş böylebir rivayet bulunmadığından onların iddiaları te'vile dayalı olduğundan hatalıdır.[128]

Cessâs, usul eserinde neshi reddeden Müslümanları çok fazla muhatap almamış, daha çok Yahudilerin iddialarını esas alarak onlara cevap vermiştir. Yahudilerin şeriatın neshedilmeyeceği yönündeki görüşlerine karşı, neshin delillerini ortaya koymuştur. Böylece o, müteahhirûn dönem âlimlerinden bazılarının Kur'an, Sünnet ve İcmâ'ya muhalefet ederek neshi reddettiklerini söyler. " مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا / *Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz*"[129] ayetinin neshi ispatladığını açıklar.[130] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân adlı* eserinde, usul-ü fıkıh bilgisine sahip olmayan müteahhir âlimlerden bazılarının neshi reddettiğini aktarır. Bu kimselerin, Hz. Peygamber'in şeriatında nesih bulunmadığını, neshin yalnızca önceki şeriatlara yönelik olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Önceki şeriatlerin neshinin mümkün olduğunu ancak Hz. Peygamber son peygamber olduğu için O'nun şeriatinde nesihten söz edilemeyeceğini iddia eder.[131] Cessâs'ın isim vermeden eleştirdiği kişinin Ebu Müslim el-İsfehanî (ö.322/934) olduğu anlaşılmaktadır.[132] Nitekim Ebû Müslim'den önce neshi reddeden eden kimse olmamıştır.[133] Cessâs, Ebu Müslim'in belağat ilmine vakıf olsa da fıkıh ve usul bilgisine sahip olmaması nedeniyle yanıldığını, yanlış bir düşünce ortaya attığını söylemiştir. [134]

Cessâs, bazı kimselerin Kur'ân'da zikredilen nesihten maksadın Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'dan neshedilerek Hz. Peygamber'e inzal edilmesi olduğuna dair görüşü dile getirdiklerini aktarır. Cessâs, bu düşüncenin Kur'ân'ın tamamında nesih iddiası olacağını bunun da muhal olduğunu söyler.[135]

Herrâsî ise tefsiri veya fıkıh usülüne dair ta'lik eserde neshi kabul etmeyenlere dair herhangi bir eleştiride bulunmaz. Bedâ konusunda bahsettiğimiz şekilde neshin

---

[128] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/ 216-217; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı,* 30.
[129] el-Bakara 2/106.
[130] Cessâs, *el-Fusûl*, 2 / 215-217.
[131] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 72.
[132] Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı,* 59.
[133] Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/ 307.
[134] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 72-73.
[135] Cessâs, *el-Fusûl fi'l- usûl,* 2/ 219-220.

bedâya yol açmayacağını ifade eder. [136]

İbnü'l-Arabî'ye gelince, usul kitabında Yahudilerin iki yönden neshi reddettiğini açıklamıştır. Buna göre haber ve nazar bakımından Yahudiler, neshi kabul etmemiştir. Haber bakımından reddetme sebebi, Hz. Mûsa'nın (as) Tevrat'ta şeriatının kıyamete kadar ebedi kalacağını söylemesidir. Nazar bakımından iddiaları ise, zihnlerine yerleştirdikleri nesihte bedâ olduğu düşüncesidir. Bu ise her şeyi bilen Allah hakkında caiz olmayan bir düşüncedir. Hz. Mûsa'nın (as) sözü ile alakalandırmaları kendi iddialarından ibarettir. Ayrıca Musa (as) böyle bir şey söylemiş olsa bile bu cümle umumi bir ifadedir. İbnü'l-Arabî umûmun neshedilmesinin ya lâfzen ya da vakit ile olacağını, nazar ile bağlantı kurmalarının ise iddiadan ibaret olduğunu; Yahudilerin bu açıklamalarına delillerinin bulunmadığını, çünkü Allah'ın neshetmesi hususunun onların söylediği gibi bedâ olmadığını açıklamıştır. Nitekim Allah ilmi ve hüküm vermesindeki maslahatın gereği olarak insanları sorumlu tutmuş ya da sorumluluğu kaldırmıştır. Ancak bunu hikmeti gereğiinsanlardan gizli tutmuş ve maslahat gereği hükmü değiştirmiştir. Nitekim onları reddederek cevap vermiş cehaletlerini deKur'ân'da "وَاِذَا بَدَّلْنَا اٰيَةً مَكَانَ اٰيَةٍۙ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُٓوا اِنَّمَآ اَنْتَ مُفْتَرٍۢ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ / *Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman –ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen sadece uyduruyordun" dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler*"[137] ayeti ile ortaya koymuştur.[138]

4. Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Mahiyet Bağlamında Neshin Şartları

Cessâs, neshin vuku bulması konusunda birtakım şartlar sunar. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Mensûhun şer'î bir hüküm içermesi gerekmektedir. Şöyle ki neshin, akıl ve şeriat açısından değiştirilmesi mümkün olan geçici hükümlerde olabileceğini belirtir. Aklın vacip kıldığı veya haram saydığı fiillerin neshedilmesi mümkün değildir.[139] Neshin vahiy devam ederken gerçekleşmesi gerekmektedir.[140]

---

[136] Herrâsî, et-*Ta'likıyye fi Usûli'l-Fıkh*, 289.
[137] en-Nahl 16/101.
[138] İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fi Usulü'l-Fıkh,* 144-145.
[139] Cessâs, *el-Fusûlfi'l- Usûl*, 2/ 203.
[140] Cessâs, *el-Fusûlfi'l- Usûl*, 2/ 253.

Nesih emirde ve nehiyde olur,[141] haberde olmaz.[142] Hükmün, belirli bir zaman veya ebedilik ifade eden lafızlar içermeden mutlak olarak ifade edilmesi gerekir. Örneğin, "Namaz kılın" "Oruç tutun" gibi ifadeler belirli bir zamanı bildirmediklerinden neshedilmeleri caizdir.[143] Son şart olarak iki hükmün birbirine zıt olması gerekir. Yani iki hükmü aynı anda uygulamanın mümkün olmadığı durumlarda nesih olur.[144]

Herrâsî ise neshin şartlarını tefsir kitabında sıralı bir şekilde vermemiştir. Bunlara kitabın içerisinde başlık olmadan konusu gelince değinir. Herrâsî, bu tür konuları genelde usul kitabında yazdığını vurgulayıp oraya yönlendirerek açıklama yapmadan geçer. Ancak kendisine nisbet edilen usûl kitabı maalesef bulunabilmiş değildir. Bu husta üsûl kitabı üzerinde yapılan ta'lik çalışmasına müracaat edilmiştir.

a-Nâsihle mensûhun arasını birleştirmenin mümkün olmaması gerekir.[145]

b-Sonra gelen ayet öncekini açıklıyor yeminle beraber şahitlik kabul ediliyorsa bu nâsih olmaz. Buradaki durum ikinciyi açıklamaktır. Râzî, kâfirin şahadeti kâfire geçerli olduğu gibi Müslüman'a yaptığı şahitliğin de kabul edilebileceğini söylemiştir. Bu durumda bazen nesih olup bazen de neshin olmayacağına dair açıklama yapmıştır. Herrâsî de böyle bir uygulamanın doğru olmayacağını söyleyerek Râzi'yi eleştirir. Gerekçe olarak da; "bir hüküm sabit olduktan sonra bir kısmı nesh olup bir kısmının devam etmesi mümkün değildir" der.[146]

c-Nesih geçmişte sabit olan bir hükmün ona aykırı olan bir şeyle ortadan kaldırılmasıdır. Yetim mallarının yasaklanması ile ilgili durum, nesih değildir. Zira yetim malını kendi malı ile karıştırıp yemek haram olmakla beraber, bir zulümdür. Zulüm de asla mübah olmaz. Öyleyse bu hükümde neshedilen bir durum bulunmaz.[147]

d-Nesheden hükmün neshedilen hükümden munfasıl (ayrı) olması gerekir. Nassın hükmünü yerine getirmek mümkün olmasa bile genel olarak da olsa şeriatın işaret ettiği bir şey ise sonuç bilindiği zaman nesih olur. " فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيهُنَّ

[141] Cessâs, *el-Fusûlfî'l- Usûl,* 1/ 230-233.
[142] Cessâs, *el-Fusûl fi'l- Usûl,* 1/ 205-207.
[143] Cessâs, *el-Fusûlfî'l- Usûl,* 1/ 208-209.
[144] Cessâs, *el-Fusûlfî'l- Usûl,* 1/ 274-275.
[145] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 120-121.
[146] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 120-121.
[147] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 336-337, en- Nisa 4/10.

الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً / *O kadınları ölüm gelip alıncaya yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun"*[148] ayeti hakkında Herrâsî, Şâfiîler arasında iki görüş bulunduğunu aktarır. Bunlardan kendisine en yakın olanı ise hocası Ebû Mansûr'un (ö.418/1027) da tercih ettiği görüştür. Herrâsî özellikle "اَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً" ifadesine dikkat çekerek bu hükmün daha sonra şer'i olarak celde cezasıyla nesh edildiğini belirtir. Bu açıklamadan, ayette geçen emrin, 'nesih oluncaya kadar bu şekilde uygulayın' anlamına geldiği anlaşılmaktadır.[149]

e-Nâsih mensûhtan (delil) bakımından daha kuvvetli yada onun mislinde olması gerekir. Bu konu aklın gerektirdiği bir hükümdür. Bunun üzerinde icmâ'vardır. Nitekim sahabede Kur'ân nassını haber-i vahidi delil getirerek neshetmemişlerdir.[150]

f-Bedâ ortaya çıkmaması için mensûh ayetin kastettiği anlamın nâsih ayetin kastettiği anlamın dışında olması gerekir. İttifakla belirtildiği üzere nâsihin içerdiği konuyu mensûhun içermesi şart değildir. Tahsîs, burada nesihten ayrılmaktadır.[151]

g-Nesih, sabit ve uygulanabilir bir şer'î hüküm üzerine olabilir. Nesih, başlangıçta zaten yürürlüğü olamayan, uygulama imkânı bulunmayan veya başlı başına geçersiz olan bir hükümneshe konu olamaz.[152]

İbnü'l-Arabî'ye göre neshin kabulünde altı şart vardır:

a-Akli olmayıp şer'î olması gerekir. Bu hususta; "ölüm teklifi nesh etmez", örneği verilebilir. Çünkü kişinin ölmesiyle beraber üzerinden sorumluluğunun kalkmış olmasına, nesih denmez.[153]

b-Hükmün muttasıl olmaksızın munfasıl olması gerekir. Sonuç malum olunca nesih yoktur. Mesela, "ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ / *geceye kadar orucu tamamlayın*"[154] ayetinde nesih olmaz.[155]

---

[148] en-Nisâ 5/15.
[149] Herrrâsî, *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkhı,* 290.
[150] Herrrâsî, *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkhı,* 290.
[151] Herrrâsî, *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkhı,* 290-291.
[152] Herrrâsî, *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkhı,* 291.
[153]İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kurâni'l-Kerîm*, thk. Abdü'l-Kebir el-'Ulvî el-Medğârî,(b.y.:M ektebetü's-Sıgafeti'd-Diniyye, 1/ 1413-1992.) 1/457.
[154] el-Bakara 2/187.
[155] İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*,1. 457.

c-İki nass arasında mutlak bir çelişki olup hiçbir şekilde uzlaştırma yapılamıyorsa nesih olur. Ancak bir hüküm baştan itibaren geçici olarak konmuş ve süresi veya sınırı sonradan belirtilmişse bu nesih değildir. Çünkü bu durumda iki hüküm arasında bir çelişki yoktur. Aksine anlam bakımından birbiriyle bağlantılıdır. Sonradan gelen beyan öncekini geçersiz kılmamakta sadece onun sınırlarını ortaya koymaktadır.[156]

d-Nesh, iki nass arasında cem' etmenin mümkün olmaması halinde olur.

e-Nâsih ilim ve amel bakımından mensûhun benzeri olması durumunda gerçekleşir.

f-Öncelik sonralık ilişkisinin bilinir olması gerekir.[157] Bu sebeple Mâide sûresi 42. ayetinde nesih bulunmamaktadır.[158]

5. Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'nin Neshin Gerçekleşmesine Dair Bazı Meselelere Yaklaşımları

Bu kısımda neshin hakikatı bağlamında şu meseleler ele alınacaktır. Öncelikle âhâd haberlerin neshetme durumu, haberle belirtilen hükmün nesih olup olmayacağı meselesi, şer'u men kablena ve nesih ilişkisi ve son olarak da câhiliyye dönemi hükmün neshi meselesi şeklindeki başlıklar hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

5.1. Âhâd Haberlerin Neshetmesi Hususu

Cessâs'a göre Kur'ân'ın Kur'ân'la, Sünnet'in Sünnet'le, neshi caizdir. Yine Kur'ân'ın mütevatir Sünnet'le neshi caizdir. Ancak Kur'ân'ın ve mütevatir Sünnet'in, haber-i vahid ileneshi caiz değildir. Haber-i vahid de kendi gibi haber-i vahid'le veya kendinden daha yukarıda olan bir hükümle nesh edilebilir.[159] Cessâs, Hanefi ulemaya

---

[156] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 457.
[157] İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*,1/457.
[158] "*Onlar, hep yalana kulak veren ve durmadan haram yiyen kimselerdir. Sana gelirlerse aralarında hüküm ver veya onlardan yüz çevir. Onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Eğer hüküm verirsen aralarında adaletle hükmet. Şüphesiz Allah âdil olanları sever.*" Bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 137.
[159] Cessâs, *el-Fusûl*, 3/ 324.

göre meşhûr hadisle gelen Sünnet ile Kur'ân'ın neshedilebileceğini söylemektedir. Nitekim mestler üzerine meshin durumunun bu yolla geldiğini söylemiştir.[160]Cessâs, Kur'ân'a ittiba etmek meşhur hadis yoluyla vacip olduğundan haber-i vahidle bile olsa ona muhalefet etmenin caiz olmadığı görüşündedir. Haber-i vahid ise amel edilmesi gereken bir rivayettir. Nitekim Hz. Peygamber (sas) "Benden size bir şey ulaştığında onun için Kur'ân'a bakın. Eğer Kur'ân'a uyuyorsa o bendendir. Eğer Kur'ân'a uymuyorsa benden değildir." buyurmuştur. Cessâs bu hadîsin âhâd haber yoluyla rivayet edildiğini söylemiştir. Eğer Hz. Peygamber'den gelen rivayet tevatür yoluyla olursa o zaman bu rivayetin Kur'ân'ı tahsisi deneshi de caizdir. [161]"وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا / *Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının. Allah'a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir.*"[162] Bu ayetten hareketle Hz. Peygamber'in hükmüne uymak Kur'ân'a uymak konumundadır. Dolayısıyla mütevatir derecesindeki Sünnetin ayetin bazısını nesih, bazısını tahsis etmesi caizdir.[163]

Cessâs her ne kadar Kur'ân ayetinin ve mütevatir haberin âhâd haberle neshedilmeyeceğini söylese de sünnetin Kur'ân'ı neshettiğine dair verdiği örnekler içinde âhâd haberlerin olduğu anlaşılmaktadır. Cessâs'ın bu yaklaşımı, Hanefî usulcülerin ümmetin, icmâ ettiği âhâd haberlerle bir hükmün neshini caiz görmelerinden kaynaklanmaktadır.[164]

Herrâsî ise âhâd haberle ayetin neshinin aklen caiz olduğu görüşüne sahiptir. Eğer zann ifade eden haber-i vahid, kat'î olan nassa muhalif olursa onunla amel edilemez. Kat'î delilden maksad ilim ifade eden kesinliktir. Zira kat'îlik bazenkesin ilmi ifade eder, bazen de açık bir görüşü ifade eder. Eğer o kat'îlik bizi amel etmeye götürüyorsa, onunla amel ederiz. Eğer kat'î (kesin) bir delil olan nass amel etmeyi gerektirmiyorsa zannî olan haber-i vahid ile amel edilir. Her ne kadar haber-i vahid, zanna da dayalı olsa da amel etme bakımından kat'î delil vasfına sahiptir. Kat'î delile

---

[160] Cessâs, *el-Fusûl,* 3/ 345.
[161] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/ 37-38.
[162] el-Haşr 59/7
[163] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 38.
[164] Özdemir, Cessâs'ın Nesih Anlayışı, 124.

dayanması da zann ile amel etmemizi gerektirir.[165]

Herrâsî bu noktada mensub olduğu mezhebinden farklı görüşte olup hocası İmam Şafiî'nin değerli bir âlim olduğunu, usul ve furu'daki görüşlerinin kıymetli olduğunu, ancak burada hakikatin daha büyük olduğunu ifade ederek onun görüşünün aksini belirtmiştir. Herrâsî, *Telvih* isimli kitapta haber-i vahid ile kitabın neshinin aklen caiz olduğunu yasaklayan bir şey bulunmadığını şöyle açıklar: "Şer'î örf, bu konuda neshi men' etmeye delalet eder. Ancak semai bir delil bulunmazsa biz burada dururuz. Hz. Peygamber; 'kitapta sabit olanın neshedilmesine hüküm olunmaz' buyursa o zaman durum başka olur. Ancak burada böyle bir durum söz konusu değildir."[166]

Şafiî mezhebinde bu konuda iki tür görüş vardır:

a-Peygamberimiz, ictihâdda bulunmuştur. O'nun ictihadına uymak da kesinlikle vaciptir. İmâm Şafiî (ra) diyor ki: Hz. Peygamber'in Kitâb'ın nassına muhalif bir beyanda bulunması caizdir. Ancak O'nun ictihadı Kur'ân ile kesilir. İctihâdın, şeriata dayanması gerekir. Kitabın neshini gerektiren bir durum varsa, şeriatın koyduğu şeyin buna ters düşmesi düşünülemez. İctihâdda nassın bir yöntemi olarak kabul edilemez. Çünkü ictihâd ayrı, nass ayrı bir şeydir.[167]

b-"مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِه"[168] ayetinde kastedilen kitabın dışında en doğruya götürecek olan şey olması muhtemeldir. Âyetin devamında belirtilen " اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" şeklinde kudretiyle beraber öne aldığı tek olan şey, mu'ciz olan Kur'ân'dır. Burada, " نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا"nesih yapıldıktan sonra "size daha hayırlı olanı getiririz" diye ifade edilmektedir. Burada ayetin hükmünü nesheden bir durum yoktur.[169]

Zerkeşî'nin naklettiğine göre Herrâsî, birinci açıklamaya bir itirazda bulunmaktadır. Kur'ân'da kendisini nesh eden ayet bulunmadığı halde hükümleri neshedilen ayetler vardır. Yani kitabet ve nazım olarak bize ulaşmayan ayetler tarafından hükümleri nesh edilmiş ayetler de vardır. Nitekim " وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ

[165] Herrâsî, *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkhı*, 292.
[166] Herrrâsî *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkhı*, 293.
[167] Herrrâsî *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkhı*, 293-294.
[168] el-Bakara 2/106.
[169] Herrâsî,, *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkhı,* 294.

إِلَى الْكُفَّارِ / *Şayet eşlerinizden biri kâfirlere kaçarsa*"[170] hükmü neshedilmiştir. Bu hükmü nesheden bir sünnet bilinmemektedir. Eğer zâhir olmayan bir sünnete hamletmek caiz ise de kitapta zahir olmayan bir ayete hamletmek de caizdir.[171]

Herrâsî, âhâd haberle neshin caiz olduğu görüşünü kabul etmekte ve tefsirinde birçok noktada örneklerle bu konuyu açıklamaktadır. Örneğin Bakara Sûresi 142. âyetin tefsirinde kıblenin değiştirilmesi haberinin Kuba ehline namaz içindeyken vahid bir haberle geldiğini ve onlarında hemen kıble yönlerini değiştirdiğini anlatmakta ve de bunun haber-i vahidle ayetin neshine delil olduğunu söylemektedir.[172]

Bu konuya başka bir örnek olarak da Bakara Sûresi 180. ayeti verilebilir. Herrâsî, "كُتِبَ عَلَيْكُمْ" ifadesiyle başlayan ayetin, vasiyetin vacip olduğunu bildirdiğini, ayetin sonunda yer alan "حقا على المتقين" ifadesinin ise vucûbiyeti pekiştirdiğini belirtir. Hz. Peygamber'den (sas) nakledilen rivayetlerin de bu anlayışı güçlendirdiğini ifade eder. Bununla birlikte, âlimler arasında bu meselede ihtilaf bulunduğunu aktaran Herrâsî, İbn Abbas'ın vasiyetin Nisâ sûresi 32. ayet ile neshedildiği görüşünü dile getirdiğini ifade eder. Herrâsî, ayrıca Hz. Peygamber'den gelen "فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" rivayetini zikrederek[173], âhâd haberle Kur'ân'ın neshedilebeceğini ve bunun bir sakınca taşımadığını vurgular. Buna karşılık İmam Şafiî, *er-Risâle* adlı eserindevârise vasiyyeti engelleyen rivayetlerin munkatı 'veya muttsıl olmasına bakılmaksızın Kur'ân'ın sünnet ile neshedilemeyeceğini savunmuş ve bu sebeple vasiyetin caiz olmadığı görüşünü dile getirmiştir.[174]

İbnü'l- Arabî'ye göre âhâd haberle ayetin neshi caiz değildir. Âhâd haber,

---

[170] Mümtehine 60/11.

[171] Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Âbdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, (b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1994-1414), Bahru'l-*Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, 5/ 269; Herrrâsî, *et-Ta'likiyye fi Usuli'l-Fıkhı,* 294.

[172] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/20-21; Daha önce yapılmış olan lisansüstü çalışmalarından birinde Herrâsî'nin, hocası İmam Şâfiî'den farklı düşünerek âhâd haberin Kur'ân ayetini neshedebileceğine dair görüşü belirtilmiştir. Bk. Abdülkerim Ünalan, *İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmu'l-Kur'an'ındaki Metodu*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 72; Bu husus daha önce yapılmış doktora çalışmalarından birinde ise farklı yansıtılarak üç müfessirin de âhâd haberin Kur'ân ayetini neshetmediğini savunduğu ifade edilmiştir. Bk. Mustafa Hocaoğlu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri,* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 131.

[173] Muhammed b. İsâ b. Sevra b. Musâ b. Ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdü'l-Bakî (Mısır: Şeriket'ü ve Mektebet'ü ve Matbaat'ü Mustafa el- Bâbî el-Halebî, 1975) Tirmizî, "Vasâyâ", 5 (No: 2120).

[174] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/59.

ancak ayeti tahsîs edebilir.[175] Ona göre Kur'an'ın neshi, ancak misli olan bir Kurân ayetiyle veya mütevatirbir haberle mümkündür.[176] Nitekim Bakara 180. ayetteki vasiyet hükmü hakkında Hz. Peygamber'den (sas) gelen hadis doğrultusunda vasiyetin vacip olduğunu savunanlar bulunduğu gibi, vasiyetin neshedildiğini ileri sürenlerde vardır. Vasiyetin neshi konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Bazı âlimler vasiyetin tamamen nesh edildiğini belirtirken, bazıları ise sadece anne babaya yönelik vasiyetin mensûh olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre sahih olan görüş, vasiyetin neshedilmiş olduğudur. Bununla birlikte vasiyetin yapılması mendup görülmüştür.[177] Zira Allah Teâlâ miras ayetleriyle vasiyeti neshetmiş ve mirasçılara düşen payları ayrıntılı şekilde belirlemiştir.[178]

İlk olarak Allah, anne babaya, akrabaya vasiyeti farz kılmıştı. Daha sonra bu neshedilmiştir. Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin rivâyetinde " إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ أَعْطَى لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّه فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ/*Allah, her hak sahibine hakkını vermiştir. Vârise vasiyet yoktur"*[179] buyrulmuştur. Borç vasiyetten önce yerine getirilmelidir. Zira vasiyet, başlangıçta meşru kılınmış olmakla birlikte, daha sonra bazı durumlardaneshedilmiştir. Borç bütün mala taalluk ederken, vasiyet yalnızca malın belirli bir kısmıylasınırlandırılmıştır. Bu nedenle öncelikle borç ödenir, ardından vasiyet uygulanır.[180]

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" / *Hırsız erkek ve hırsız kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir*"[181] ayetinden hareketle İmam Şafiî'ye göre hırsız, elinin kesilmesinin yanında zarar verdiği şeyi de öder. Ebû Hanîfe ise kesme ile verilen zararın birleştirilemeyeceğini savunur. Çünkü Allah hırsızın elinin kesilmesini emretti. Bunu "غرما/ zarar" diye zikretmedi. Bu ise nesih olup Kur'an'ın neshi ancak Kur'ân'la veya mütevatir haberle olabilir.[182]

---

[175] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûhfî'l-Kur'ân'i'l-Kerîm,* thk. Doktor Abdü'l-Kebîr el-Ulvî Mudağrî, (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1413-1992), 2/ 71, 333-345.
[176] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 113.
[177] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 102.
[178] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 103.
[179] Tirmizî, "Vasâyâ", 5; İbnü'l-Arabî, Ahkâmu'l-*Kur'ân*, 1/ 443.
[180] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 445.
[181] el-Maide 5/ 38.
[182] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 113.

İbnü'l-Arabî, daha önce belirttiğimiz üzere Kur'ân'ın haber-i vahid ile neshedilmesini caiz görmemekle birlikte, üzerinde icma edilen haber-i vahidin Kur'ân ayetinin neshedebileceğini de söylemektedir.[183] Yine haber-i vahid ile Kur'ân ayetlerinin tahsisini caiz olduğunu kabul etmiş, bu konudaki ihtilafları aktararak kendi görüşünü ortaya koymuştur.

Şöyle ki insanların haber-i vahid ile Kur'ân ayetlerinin tahsisinin caizliği konusunda ihtialaf ettiklerini Mutezîle'nin Kur'ân'ın kat'î olduğu haber-i vahidin zannî olduğu gerekçesiyle caiz görmediklerini söylemiştir. İbnü'l-Arabî buna itiraz ederek, Kur'ân'ın aslı itibarıyla kat'î olsa da fahvâsı[184] itibarıyla zannî olduğu gerekçesiyle haber-i vahidle eşit olduğunu söylemiştir. Bâkillânî'ye (ö. 403/1013) göre ise, haber-i vahid, aslı bakımından zannî olup, fahvâsı kat'îdir; Kur'ân ise aslı kat'î iken fahvâsı zannîdir. Bu sebeple iki taraf çatıştığından hüküm verilmeyip tevakkuf edilmesi gerekir. İbnü'l-Arabî buna da itiraz ederek haber-i vahidin kendisiyle amel edilmesinin vacip olduğuna dair kat'î delil bulunduğunu ve onun fahvâsının da kat'î kabul edildiğini, bu sebeple Kur'ân ayetini tahsîs edebildiğini söylemiştir.[185]

5.2. Haber Olarak Hükmün Nesh Olup Olmayacağı Konusu

Nahl sûresi 67. ayetteki gibi "وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً/ *Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besin elde edersiniz*" örneklik üzerinden hüküm haber ifadesiyle geldiği zaman neshin olmayacağı belirtilmiştir.

Cessâs bu ayette geçen "سَكَراً" kelimesi üzerinden açıklamıştır. Selef âlimlerinin bu kelimeye hamr/şarap, nebîz ve haram kılınan şeyler şeklinde farklı anlamlar yüklediklerini, bu kelimeninde bu anlamların hepsini içerebileceğini söylemiştir. Bu ayetle "sekerin" helal olduğunu daha sonra Mâide Sûresi 90. ayetle nesh edildiğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî'nin aşağıda bahsedeceği haber konusuna

[183] İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 4.
[184] Fahvâ: Anlamdan çıkarılan hüküm ve delâlettir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 134.
[185] İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, 88-89.

girmemiştir.[186]

Herrâsî de içki yasağının bu ayetten sonra geldiğini, ayette hurma ve üzüm meyvelerinden istifade etmeye dikkat çekildiğini söylemiştir.[187] İbnü'l-Arabî'nin aşağıda değineceği haber konusuna değinmemiştir.

Burada zikredilen ayette de haber bildirme durumu olduğu için neshin söz konusu olmayacağı söylenmiştir. İbnü'l-Arabî, bu hususa şöyle bir açıklık getirir: *"Eğer haber şeriatın hükümlerinden bir hüküm olup da bu hüküm değiştirilirse ister bu emir olsun ister de haber olsun nesih gerçekleştirilebilir. Ancak bu haber hakiki varlık bildiriyorsa yahut da sevap fazilet içeren bir haber bildiriyorsa neshe dâhil olmaz.*"[188]

5.3. Şer'u Men Kablenâ ve Nesih İlişkisi

Bu kısımda üç müfessirin perspektifinden şer'u men kablena ve nesih meselesi arasında ilişki konusu üzerinde durulacaktır. Konuya dair örnekler alt başlıklar altında değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Cessâs, önceki şeriatlara tabi olma konusunda " وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ / *Kendine cahilce kötülük edenden başka kim İbrahim'in getirdiği dini reddeder*?"[189] ayetiyle ilgili olarak bu ayetin İbrahim'in (as) şeriatına tabi olmaya delalet edeceğini, bunun neshinin sabit olmadığını söyler. Nitekim ayetteki bu ifadeden anlaşılan kim, Muhammed'in (sas) dininden yüz çevirirse İbrahim'in (as) dininden de yüz çevirmiş olur. Hz. Peygamber'in dini İbrahim'in (as) dinini düzenleyici ve onun üzerinde başka hükümler getiricidir.[190] Nitekim bu ayet ile Hz. Peygamber'in beyânıyla neshi sabit oluncaya kadar İbrahim'in (as) şeriatına tabi olmanın gerekli olacağı bildirilmektedir.[191]

Herrâsî'ye göre geçmiş ümmetlerin şeriatının neshedildiği kabul edilmezse, bu

---

[186] Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, 5/ 4.
[187] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/ 243.
[188] Bu hususta detay için bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 135.
[189] el-Bakara 2/130.
[190] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 98.
[191] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 327.

ayetten hareketle; "*kim İbrahim'in dininden yüz çevirirse*" ibaresinden İbrahim'in (as) şeriatına uymanın gerekliliği anlaşılır.[192]

Herrâsî'yegöre " وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰيةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَۚ وَمَا اُولٰٓئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ / *İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde seni nasıl hakem tayin ediyorlar; bunun ardından da yüz çevirip gidiyorlar. Onlar asla inanmış değildirler*"[193] ayetinden anlaşılan önceki şeriatlerin hepsinin neshedilmemiş olmasıdır. Çünkü neshedilmiş olsaydı Allah'ın hükmü denmezdi. Bilakis bu ayet, bir kısmının neshedilip bir kısmının kaldığına delalet etmektedir.[194]

İbnü'l-Arabî'ye göre önceki şeriatların bize gerekli bir hüküm olmadığı ileri sürülecek olursa, buna şu şekilde cevap verilebilir: "Şer'u men kablena", bizim için bağlayıcı birşer'î hükümdür. Ancak Hz. Peygamber, bu hükümleri nesih yoluyla yasaklarsa, o takdirde bizim için geçerliliğini yitirir. İbnü'l-Arabî, nâsih-mensûh bahsinde ayrıntılı olarakbu konuyu ele aldığını da belirtir.[195]

İbnü'l-Arabî, önceki peygamberlerin şeriatı bizim için geçerli olup olmadığını sorgulayıp bu hususta beş görüş zikreder: 1. Bizim için ve Hz. Peygamber için şeriattır. Çünkü Peygamber de bizimle beraber şeriata tabi olmaktadır. 2. Şafiî mezhebinden tercih edilen görüşe göre İbrahim'in (as) şeriatına uyulur. 3. Mûsa'ın (as) şeriatına uyulur. 4. İsâ'ın (as) şeriatına uyulur. 5. Kadı Ebu Bekir'in tercih etmiş olduğu görüşe göre hiçbir şeriata uyulmaz. Peygamberimiz'in de başka şeriatlara uyması emredilmemiştir. İbnü'l-Arabî, bu maddeleri sıralandırdıktan sonra şer'u men kablenânın gerekliliğini anlattığını söylediği fıkıh usulü kitabına yönlendirir.[196]Ona göre şer'u men kablenâ'dan gelen hükümler aklen yasaklanacak bir husus içeriyorsa, onların uygulanması caiz değildir. Aklen mübah olan bir husus söz konusuysa, önceki şeriatlarda yer alan hükmün lerin uygulanmasında herhangi bir sakınca bulunmaz.[197] İbnü'l-Arabî'nin bu açıklamalarından şeriatın yeni bir hüküm getirmediği konularda ölçü olarak aklın mübah görüp görmemesine bakılması gerektiği anlaşılmaktadır.

---

[192] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 20.
[193] el-Maide 5/43.
[194] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 79.
[195] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/ 10.
[196] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 37-38.
[197] İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, 134.

5.3.1. Neshedilen Şer‘u Men Kablenâ İle İlgili Hususların Değerlendirilmesi

Cessâs’ın, İbn Abbâs, Rebi’ b. Enes ve Süddî’nin rivâyetine göre “*oruç önceden atemeden (yatsı vaktinden) atemeye (yatsı vaktine) kadardı.*”[198] Uykudan sonra yemek, içmek ve nikâh helal olmazdı. Daha sonra bu husus, neshedildi. “*Ramazan ayı kendisinde Kur’ân’ın indirildiği aydır… Kim bu aya yetişirse oruç tutsun…*”[199] bu ayet ile ramazanda oruç tutmak farz kılındı. Bu ayetin inişi öncesinde ise “ أياما معدودات / *sayılı günler*”[200] her aydan üç gün oruç tutuluyordu. Bu husus, Ramazan ayı orucu ilenesh edildi.”[201] Yine o, “وعلى اللذين يطيقونه / *oruç tutmakta zorlananlar için*” şeklindeki devam eden Bakara 184. ayetin mensûh olmadığını söyler.

Cessâs, sahabe ve tabiinden bir grubun, ilk farz kılındığında fidye ve oruç tutma arasında güç yetiren için orucun muhayyer olarak farz olduğunu, daha sonra gücü yeten için bununneshedildiğini söylediklerini nakleder.[202] İkinci grup için bu hususun, mensûh olmadığını ifade eder. Bilakis bu durum için hasta ve yolcu için sabit olduğunu, onların oruçlarını tutmayıp sonrasında kazayla beraber fidye vermeleri gerektiği ileri sürülmüştür. Cessâs, bu ikinci görüşün doğru olmadığını neshin sabit olduğunu ifade eder.[203]

Cessâs’a göre şayet belirli günlerde orucun mensûh olması gerçekleştiyse, bu durumda “*kim bu aya ulaşırsa oruç tutsun*”[204] ayetiyle iki hükmünnesholur. Belirli günlerden maksat, Ramazan olmayan aylardaki günlerdir. İkincisi ise oruçla yedirme arasındaki muhayyerliktir.[205]

---

[198] Ateme: *“Gecenin ilk üçte birirni kapsayan yatsı namazı vaktini içine alan zamandır.”* Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 36.
[199] el-Bakara 2/185.
[200] el-Bakara 2/184.
[201] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/ 212.
[202] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/ 213.
[203] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/ 216- 221.
[204] el-Bakara 3/185.
[205] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/ 222-223.

Herrâsî'nın naklettiğine göre Yahudiler, kadınları hayızlı iken onlarla bir mecliste bulunmaz yemek yiyip içmemekteydiler. İslâm'ın ise bunu nesh ettiğini söylemektedir.[206] Bu konuda o, " وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِى الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ / *Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever*" [207] ayetini delil getirir.

Herrâsî, önceki şeriatlerdeki ibadetlerin şekil vakitlerinde değişiklik olması bağlamında İbn Abbas'tan rivayetle "oruç atemeden atemeye kadardı" rivâyetini verir. Daha sonra bu husus neshedildiğini, önceki ümmetlerde de oruç var olduğunu, Hz. Peygamber'in (sas) de öncesinde oruç tuttuğunu, Bakara Suresi 183. ayetin nüzulü ile orucun farziyyeti ve zamanı belirlenmiş olduğunu söyler.[208]

İbnü'l-Arabî'ye göre Bakara sûresi 183. ayette "*oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi*" dediği kimselerden maksat Ehl-i kitâb'tır. Onlar nazarında oruç tuttukları gecelerde hanımlarına yaklaşmak haram idi. Bu haramlık durumu, Bakara sûresi 187. ayet ile neshedilmiştir. [209]

İbnü'l-Arabî muhacir-ensâr kardeşliği ve mirasçılık durumlarına değinmiş ve bu bağlamda daha önce yapılan bu tür vâris olma durumunun Nisâ Suresi 33. ayet-i kerime ile neshedildiğini söylemiştir.[210]

Yine cahiliye döneminde insanlar anlaşma yoluna giderek birbirlerini mirasçı yapıyorlardı. Daha sonra bu uygulamaya benzer İbn Abbas'tan rivâyetle hicretin ilk dönemlerinde Muhâcir ile Ensâr'ı İslam kardeşliğinden dolayı insanlar birbirini mirasçı yapıyordu. Daha sonra " وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِىَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدًا / *Anne, baba ve akrabanın geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz*

[206] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 135.
[207] el-Bakara 2/222.
[208] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 62.
[209] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 128.
[210] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 529.

kimselere de paylarını verin. Bilin ki Allah her şeyi görmektedir"[211] şeklinde ayet-i kerimenin inmesiyle yapılan uygulama sonlandırılmıştır.[212]

Herrâsî, bu konuya başka bir örnek vererek detaylandırır. Şöyleki Muharrem ayında insanlar kendilerine veya hayvanlarına "kalâid"[213] takıyorlardı. Bu husus, insanlar hakkında neshedilip, hayvanlar hakkında sabit kaldı. Niyet ederek böyle bir şey takılsa haram olur. Tasadduk etmek caizdir.[214] Ayrıca Hz. Peygamber (sas), Yahudilerle ilgili meselelerde hüküm verip vermemekte serbest idi. Ancak burada muhayyerlik hususuneshedilmiştir. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Mâide suresinden iki ayet neshedilmiştir. Bunlardan birincisi, Ayetü'l-Kalâid ayeti olup, "müşrikleri nerede bulursanız öldürün"[215] ayetiyle nesihedilmiştir. İkincisi ise "aralarında hüküm ver veya onlardan yüz çevir"[216] ayeti, Mâide 49. ayeti ileneshedilmiştir.[217]

Herrâsî'den nakille başka bir nesih uygulamasını Tâhâ suresi 14. ayette görmekteyiz. Rivâyete göre Mûsa'ın (as) şeriatında hayvan derisi tabaklanmış olsa bile necistir. Hz. Mûsâ'nın (as) ayağında da bir rivâyete göre tabaklanmış bir rivayete göre de tabaklanmamış deriden ayakkabı vardı. Allah Teâlâ Mûsa'dan (as) ayakkabılarını çıkarmasını istedi. Bu husus bizim şeriatımızda nesihedilmiştir.[218]

Bu hususta başka bir örnek verilecek olursa Hz. Süleyman'ın (as) kavminde timsaller (kuş vs. figürler) yapmak caiz iken bu husus, İslamiyet ile neshedilmiştir.[219]

Son olarak İbnü'l-Arabî'den geçmiş şeriatlerin neshi konusuna bir örnek de Yusûf Suresi 100. ayette belirtilen "tahiyyat secdesi" meslesidir. Şöyleki ayette, " وَرَفَعَ اَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً / *Anne babasını makamına çıkardı. Hepsi onun huzurunda yere kapandılar;*" ailesinin Yûsuf'un (as) huzurunda secdeye kapandığından

---

[211] en-Nisâ 4/33.
[212] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 447.
[213] Kalâid: "Kald" kelimesinden türeyen "kılâde" kelimesinin çoğulu olup boyna takılan gerdanlık anlamına gelmektedir. Terim anlamı olarak ise; Hac ve umre sebebiyle kesilecek olan kurbanlığın tanınması için takılan işarete denir. Salim Söğüt, *"Kalâid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/ 395-396.
[214] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/15-16; el-Mâide 5/2.
[215] et-Tevbe 9/5 "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ"
[216] el-Mâide 5/42 "فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ"
[217] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 75-76; el- Maide 42.
[218] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*,4/ 273.
[219] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Seb'e 34/ 13.

bahsedilmektedir. Bu secde ibadet secdesi değil, bir selam vermeden ibarettir. Allah bunu da bizim şeriatımızdan neshetmiştir.[220]

5.3.2. Nesh Edilmeyen ve Hükmü Sabit Olan "Şer 'u Men Kablenâ"

Bu hususta Cessâs, sabit olupneshedilmeyen ve hükmü devam eden şer'u men kablenâ uygulamalarının mevcut olduğundan bahseder.[221] Şöyle ki ona göre "*Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, "* وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِۙ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّۚ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗۜ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَٓا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُونَ */ Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kısas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefâret olur. Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir" diye yazdık*"[222] ayetinin zahirinden anlaşıldığına göre cana karşılık cana kısas edilmesi bizden önceki peygamberlerin şeriatlarında vardır. İsrailoğullarında da bu hüküm uygulanıyordu. Bu hükmün neshedildiği ile ilgili bir husus Hz. Peygamber'den de gelmemiştir. Öyleyse bu hüküm sabit olup nesh edilmemiştir. Ebu Yûsuf bu ayet ile köleye karşılık hürün de öldürülmesi gerektiğine delil getirmiştir. [223] Ayrıca bu ayette Müslüman ve zımmî ayrımı yapılmadığından ayetin umûm ifade ettiğini, Müslümana da zımmî için kısas yapılabileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada hüküm, nesh edilmemiştir.[224]

İbn Abbas ayetin hükmünün ehl-i harb ve ehl-i ahd hakkında devam etmesinin caiz olduğunu söylemiştir.[225] Ayetteki "وعندهم التوراة فيها حكم الله"[226] ibaresinden hareketle onların husumete düştüğü durumlarda Tevrat hükmü devam eder. Hüküm Yahudiler içinde Müslümanlar için de mensûh olmamıştır. Eğer neshedilmiş olsaydı, Allah'ın hükmü denmezdi. Buradan da şer'u men kablenânın neshedilmediğini, hüküm bakımından bizim için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.[227] Tevrat'ın hükmü, Hz. Peygamber döneminde bakiydi. Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle hükmünün

---

[220] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 77.
[221] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 552.
[222] Maide 5/45.
[223] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 165.
[224] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 170-172, 183-184-186- 187-188-189.
[225] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/88.
[226] "*İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde seni nasıl hakem tayin ediyorlar; bunun ardından da yüz çevirip gidiyorlar. Onlar asla inanmış değildirler*." (el-Mâide 5/43)
[227] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/ 91.

neshi gerekli görülmedi. Bu durum da Hz. Peygamber'in şeriatıyla Tevrat'ın hükümlerinin neshedilmediğine işaret eder.[228]

Bu bağlamda yukarıda verdiğimiz "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ / *Cana can, göze göz onlar üzerine yazdık*." ayeti ile Allah, İsrailoğullarına kısasın can ve zikredilen azalarda olduğunu bildirmektedir. Ebû Yûsuf, "النَّفْسَ بِالنَّفْسِ / *cana can*" ifadesinin mutlak oluşu ve cinsiyet ayrımı yapılmamış olmasından dolayı kadın ile erkek arasında kısas uygulanacağını söylemiştir. Ebû Yusuf çıkardığı bu delille beraber ayetin hükmünün bizden önceki şeriatlarda sabit olduğunu ve Hz. Peygamber'in (sas) diliyle neshedilinceye kadar devam edeceğini ifade etmiştir. Yani, bizden önceki dinlere ait bir hükmün açık bir nesih gelene kadar bağlayıcı olduğunu açıklamıştır. Çünkü ayette, "وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ / *Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerdir*" buyrulmaktadır. Bu ayetin nüzul vaktinde hükmünün sabit olduğuna iki yönden delil vardır. Bunun Allah (cc) tarafından indirildiği sabittir; zaman bakımından bir ayrım yapılmamıştır. Dolayısıyla neshedilinceye kadar her zaman geçerlidir. Onlar ayetin indiği sırada Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyi terk ettikleri içinya inkâr ederek ya da Allah'ın o konudaki emrini yerine getirmeyerek fısk ve zulüm sıfatını hak etmişlerdir. Buda kısasın neshedildiğine veya tahsis edildiğine dair bir delil bulunmadıkça bütün canlar hakkında kısasın vacip oluşunu gerektirir.[229] Yani "nüfus/can" kavramı mutlak olarak kabul ediliyor ister erkek ister kadın ister hür ister köle olsun, arada cinsiyet veya statü farkı gözetilmeksizin kısasın vacip oluşunu ifade eder. Bu genel hükmün uygulanmaması için açık bir nesih delili (hükmü kaldıran ayet veya hadis) ya da tahsis delili (uygulanacağı kişileri veya durumları sınırlayan delil) bulunması gerekir. Eğer böyle bir delil yoksa "can'a karşı can" delili hüküm olarak devam eder.

Cessâs, bu hususta "مِنْهَاجًا" tabiri kullanıp Katade ve diğerlerine göre bundan maksadın Tevrat, İncil ve Kur'ân'ın şeriatı olduğunu; dolayısıyla yukarıda zikredilen ayetin şer'u men kablenayı kabul etmeyenlere karşı nass olarak sabit, aksi bir durum

[228] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 92.
[229] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/94.

olmadıkça devam edeceğine dair bir delil; çünkü her Peygamber için bir şeriat ve bir yöntem olduğunu ifade eder.[230]

Yine bu hususta, " قُلْ يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلٰى شَىْءٍ حَتّٰى تُقِيمُوا التَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ / De ki: "*Ey Ehl-i kitap! Siz Tevrat'ı, İncil'i ve rabbinizden size indirileni (Kur'an'ı) doğru dürüst uygulamadıkça tuttuğunuz yol yol değildir.*"[231] Ayeti zikredilir. Burada "ikâme" tabirinden; "Tevrat İncil ve Kur'an ile amel etmedikçe hak din üzere olmadınız" anlaşılır. Bu ayet, önceki şeriatlerden Hz. Peygamber'ingönderilmesinden önce neshedilmemiş olanların hâlâ geçerli olduğunu, bunların hükümlerine uymanın zorunlu olduğunu gösterir. Denirse ki; diğer şeriatların çoğunun Hz. Peygamber'in beyânı ile neshedildiği bir gerçektir, böyle olması caizdir. Birçoğununneshedilmesinden sonra bu ayet inmiştir. Şöyle cevap verilir: Bu ayet ya, önceki peygamberlerin şeriatlarının neshedilmesinden önce inmiştir ki bu durumda, onlarla amel etme ve onların hükmünün devam ettiği bildirilmektedir; ya da bu ayet onların birçok hükmü neshedildikten sonra inmiştir. Eğer böyle ise, ayetin hükmü, neshedilmemiş hükümler bakımından geçerlidir. Tıpkı umum ifade eden bir lafzın, özel bir delilin bulunmadığı konularda uygulanması gibidir. Şer'u men kablenâ, neshin caiz olmadığı Hz. Peygamber'in (sas) vasfı ve aklın zorunlu kıldığı hükümler gibi konularda aynen uygulanır. Dolayısıyla, bu ayet, önceki peygamberlerin şeriatlarından neshedilmemiş olan hükümlerin devam ettiğine ve bunların bizim şeriatımızın bir parçası haline geldiğine delalet eder.[232]

" قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيرٍ وَاَنَا۠ بِهٖ زَعِيمٌ / Onlar, 'Hükümdar'ın su kabını *yitirdik. Onu getirene bir deve yükü ödül var. Ben buna kefilim' dediler*"[233] ayetinden hareketle Hz. Yûsuf'un döneminde miktar ile belirlenen icâre hususu ile Hz. Peygamber'in şeriatında muayyen ücret karşılığı ile caiz olması, birbirini nesiheden konumda değildir. Yûsuf'ın (as) bunu uygulaması, konunun sıhhatine delildir. Bizden önceki peygamberlerin şeriatları hüküm olarak sabittir ve nesih olmamıştır.[234] Zira Cessâs'a göre "قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه"[235] ibaresinde belirtildiği üzere eşya

[230] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/97.
[231] el-Mâide 5/68.
[232] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/107.
[233] Yûsuf 12/72.
[234] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 227.
[235] Yûsuf 12/75.

kimin yükünde bulunursa ceza olarak o alıkonuyordu. Ancak kardeşleri, onun yerine bizden birini al dediler. Aslında onlar bu şekilde kendilerinden birini köle etmeyi göze aldılar. Bu duruma göre bir kişinin başkasının yerine kendini köle edindirmesi caizdir. Hz. Peygamber de borcu karşılığında bir adamı satın almıştır. Bu uygulamada, mezkûr hükmün Hz. Peygamber'in (sas) beyânıyla nesihedilmesine kadar caiz olduğu görülmektedir.[236]

Son olarak Hanefilere göre şer'u men kablenâ bağlamında örnek verilecek olursa, Hz. İbrahim (as) oğlu İsmail'i kesmekle emir olunmuştu. Çünkü Allah'a erkek çocuk vermesi durumunda onu kurban edeceğini adamıştı. Onun yerine koç (zıbh) kesilmesine hüküm verildi. Ebû Hanife'ye göre bir kimse oğlunu boğazlamayı adasa, adağının yerine gelmesi için koç gerekir. Çünkü Hz. İbrahim'ın şeriatında bu uygulama vardı. Hükmü devam etmektedir. Bunun nesholduğuna dair bir hüküm sabit olmamıştır.[237]

Herrâsî, "*Ve* (*Tevrat'ta) üzerlerine şu hükmü yazdık: Cana can…" ayeti hakkında bazı kimselerin bu ayeti Müslümanın zımmîye karşılık, hürün de köleye karşılık öldürülmesi gerektiğine dair delil olarak kullandıklarını; ancak bizden önceki şeriatlerin bize bağlayıcılığı olmadığından bunun delil olarak alınamayacağını ifade etmiştir. Yine Allah'ın "yazdık.*" ifadesinde umumilik (genel) bulunmadığını ve Allah'ın önceki ümmetlerden birisi hakkında söylediğini sözün bizim ümmet için de geçerli olacağına dair bir delil bulunmadığını söylemiştir. Bu hususta Tevrat'ın şeriatının bütün insanları kapsadığına dair bir ifedenin bulunmadığını, hâlbuki Hz. Peygamber'in (sas) bütün insanlığa gönderilmesinin kesin olarak sabit olduğunu açıklamıştır. Ayrıca Allah "üzerlerine yazdık" buyurmuştur. Bu hüküm Tevrat ehli içindir. Onlarda Müslümanlarda olduğu gibi "zimmîlik" yoktur. Cizye Müslümanlara has bir durumdur. Fey daha önce hiçbir ümmete helal kılınmamıştır. Yine hiçbir Peygamber, kavmi dışına gönderilmemiştir. Bu sebeple ayet İsrailoğollarına getilen bir hükmü kapsamaktadır. Bu kişiler arasında bu hüküm "cana can" şeklindedir. Müslümanlar için ise ayetin getirdiği hüküm: Onlar kendi aralarında cana can

[236] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/ 227.
[237] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/ 496.

uygularlar. Fakat farklı dinlere mensup olanlar için bu hükmün uygulanacağına dair bir delil bulunmamaktadır.[238]

İbnü'l-Arabî Mâide 45. ayet bağlamında şer'u men kablenâ ile ilgili olarak bu ayetin sebeb-i nüzülünü detaylı bir şekilde paylaşarak, Yahudilerin kabileler arasında adaletsiz uygulamalarının olduğunu açıklar. Kabilenin durumuna göre cezayı belirliyorlardı. Kendi aralarında recm cezasını saklıyorlardı. Hz. Peygamber'e (sas) gelerek recmin kendilerinde olmadığını ancak önceki uygulamalarına göre ceza belirlemesini istediler. Bunun üzerine Allah "cana can" ayetini indirdi. Ardından da "أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ/ *Yoksa Cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar?*"[239] ayetini indirdi. Diğer ümmetlerde de kısas vardı. Allah bu ümmete diyeti de hediye etti. İbnü'l-Arabî bu ayette ki bahsedilen kimselerin şer'u men kablena ile ilgili olduğunu, bizim için geçerli olmayacağını söyler. O, burada kendi görüşünü de belirterek ayetin önceki şeriatlerin hükmünü açıkladığını, İslâm ile ilgili olduğuna dair bir sınıflar arası eşitlikle ilgili bir konu olmadığını ve buna delalet ettiğine dair bir işaretin bulunmadığını ifade eder. Burada usul kaidesi vererek lafızların anlam açısından kendi maksatlarına göre değerlendirildiğini ifade eder.[240]

5.3.3. Câhiliye Dönemi Hükmünün Nesihi

Müfessirlerden Herrâsî ve İbnü'l-Arabî, câhiliye dönemi hükmünün neshi konusuna değinirler. Bu hususta cahiliyenin örfünü ilga ettiğine dikkat çekerler.

Herrâsî, câhiliye dönemi hükmünün neshi konusuna değinmiştir. Şöyle ki ona göreCâhiliye'de küçüklerekadınlara mirashakkı tanımıyorlardı. Bazı rivayetlerde, İslâm'ın başında da durum böyleydi. Bu durum, Nisâ sûresindeki " يُوصِيكُمُ اللهُ فِى اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِۚ فَاِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۚ وَاِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُۚ وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌۚ فَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُۚ فَاِنْ كَانَ لَهُ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَا اَوْ دَيْنٍۗ اٰبَاؤُكُمْ وَاَبْنَاؤُكُمْۚ لَا تَدْرُونَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًاۗ فَرِيضَةً مِنَ اللّٰهِۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا / *Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer*

[238] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/80.
[239] el-Mâide, 5/50.
[240] İbnü'l-Arabî, Ahkâmu'l-*Kur'ân*, 2/128.

yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir"[241] ayet-i kerimesi ile neshedildi. Bu ayet, Sa'd b. Rebi'nin bir rivayette de Kays b. Şimâs'ın vârisleri hakkında nazil olmuştur. Sa'd, Uhud'da öldürülmüştü. İki kızı vardı. Amcaları onlardan mallarını almayı istedi. Sa'd'ın hanımı kızlarıyla beraber Hz. Peygamber'e gelerek durumu şöyle anlattı: "*Ey Allah'ın Resûlü! Bunlar Sa'd b. Rebî'in kızlarıdır. Babaları seninle uhud günü şehid edildi. Amcaları onların mallarını aldı. Onlara hiçbir şey bırakmadı. Hâlbuki onların evlenebilmeleri için malları olması gerekir.*"[242] Bu olay üzerine ayet inerek cahiliyedeki uygulama kaldırıldı.[243]

Herrâsî bu konudan hareketle nikâh ile ilgili olarak şu ayeti örnek olarak verir: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْۚ كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْۚ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَۜ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوهُنَّ اُجُورَهُنَّ فَرِيضَةًۜ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهٖ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِۜ اِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا / *Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.*"[244] Zira bu ayet, mut'a nikâhını haram kılmıştır. İbn Abbas da "اذَا طَلَّقْتُمُ الِّنسَاءَ"[245] ayetinin Mut'a nikâhını nesih ettiğini rivâyet etmiştir. Mut'a nikâhı, İslâmiyetin ilk başında vardı ve daha sonra nesihedildi. Bu nehiy ve haramlık hüküm olarak teşrî kılındı. Mut'a nikâhını, Rafiziler ve Şiâ meşru gördüler. Ancak bu tür yepılan nikâh, Kitab'a, Sünnet'e ve İcma'ya aykırıdır.[246]

İbnü'l-Arabî, süt meselesinin haramlığı konusunda câhiliye dönemindeki

---

[241] en-Nisa 4/11.
[242] Tirmîzî, "Ferâiz", 3 (No: 2092).
[243] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 337.
[244] en- Nisâ 4/24.
[245] el-Bakara 2/232.
[246] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 412-413, 429.

hükmün neshi meselesine değinir. Onun belirttiğine göre üç yolla/şekilde babalık meytana gelir: Nesep, süt, evlatlık. Nesebe dayalı babalığın hükmü malumdur. Sütün hükmündeki haramlığa gelince, nesepten haram olan sütten de haram olur. Evlatlık edinmek ise İslâmiyet'in ilk başında vardı. Zira Hz. Peygamber (sas) Zeyd b. Harise'yi evlatlık edinmişti. Daha sonra Allah Ahzâb suresindeki " ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً / *Evlâtlıklarınızı babalarının soyadlarıyla anın. Bu Allah katında adalete daha uygun bir davranıştır. Eğer onların babalarını bilmiyorsanız o zaman kendileri sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Yanıldığınız hususta size günah yoktur, fakat bilinçli ve kasıtlı olarak yaptıklarınızdan sorumlusunuz. Allah çok bağışlayıcı ve ziyadesiyle esirgeyicidir*"[247]şeklindeki ayet ile bu evlatlık hususu neshetmiştir. [248]

Yine bilindiği üzere bizden önceki şeriatlarda iki kız kardeşi bir nikâhta toplamak caiz idi. Allah, bu durumu "وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلا مَا قَدْ سَلَفَ"[249] ayeti ile nesh etti.[250] Mut'a nikâhı[251] verafdu'n-nisâ (kadınları reddetmek) hükmü de bizim dinimizde neshedilmiştir.[252]

Özetle Cessâs'da câhiliye dönemi hükmününneshi konusuna dair herhangi bir beyânatta bulunmamıştır. Bu şekilde İbnü'l-Arabî ve Herrâsî, câhiliye dönemi hükmünün meselesi üzerinden yorumlama cihetine gitmişlerdir.

---

[247] Ahzâb 33/5.
[248] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 487.
[249] en-Nisâ 4/23.
[250] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 488.
[251] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 396.
[252] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/ 182.

II. BÖLÜM
CESSÂS, HERRÂSÎ VE EBÛ BEKİR İBNÜ'L-ARABÎ'NİN PRATİK NESİH UYGULAMALARI

1.İbâdât

Kur'ân'ı Kerim'de ibadetlerle ilgili hükümler konusunda nesih, en dikkat çekici alanlardan biridir. Zira nesih, oruç, namaz, kıblenin değişikliği gibi kullukla ilgili şer'i sorumluluklarda hem bireysel hem de toplumsal hayata dair muâmelât büyü dönüşümler meydana getirmiştir. Bu çerçevede hükümler ile ilgili ayetlerin bir kısmı, hicret öncesi ve sonrası dönemde farklı aşamalarda nazil olmuş, bazı hükümler tamamlayıcı olarak yeniden düzenlenmiş, bazıları ise ilga edilerek yerini başka hükümlere bırakmıştır. Bu meyanda üç müfessir, Kur'ân'da ibadet hükümlerinin gelişim sürecini yorumlarken, neshin mahiyetine dair mezhebî farklılıkları da yansıtarak birtakım yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Şimdi ibâdât bölümde, oruç, gece namazı ve kıble değişikliği gibi konularda ibadet hükümlerinin neshine dair değerlendirmeleri mukayeseli olarak incelenecektir. Böylece bu müfessirlerin hem pratik nesih anlayışları hem de mezhep görüşlerinden kaynaklı ibadet hukukuna dair yorum farklılıkları ortaya konacaktır.

1.1. Oruç Konusu ve Nesih

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ / *Ey iman edenler! Oruç sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de yazıldı."*[253] Bu ayet-i kerime ile orucun farz olduğu bildirilmiştir. Hüküm olarak farziyyet ifadesi "كُتِبَ عَلَيْكُمُ" cümlesinden anlaşılmaktadır. Allah başka farz kıldığı hükümlerde de bu ifadeyi kullanmıştır.[254]

---

[253] el-Bakara 2/183.

[254] Sıyam lügatte; imsak /tutmak anlamına gelmektedir. Nitekim Meryem suresinde de " إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً / *Ben, çok esirgeyici olan Allah'a adakta bulundum; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım*." Meryem 19/26. "Savm" ifadesi kelamı kesip tutmak anlamında kullanılmıştır. Nitekim gün ortası olup da güneşin hareket etmediğinde "صَامَتْ الشَّمْسُ نِصْفَ النَّهَارِ" denilir. Burada verilen

Cessâs, "كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ / *sizden öncekilere farz kılındığı gibi…*" ifadesi ile ayetin kısaca orucun sayısını, şeklini ve vaktini ifade ettiğini söyler. Ayetin akabinde "أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ / *sayılı günler*"[255] ifadesi gelmektedir. Bu ayın günlerinin azına da çoğuna da tekabül edebilir. Ancak " شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[256] ayet-i kerimesiyle beraber günlerin sayısı ve vakti belirlenmiş olup bu günlerde oruç tutmak emredilmiştir. İbn Abbas ve Ata'dan rivayet edildiğine göre "sayılı günler" ifadesi ile her ayın üç günü oruç tutuluyordu. Ramazan ayı ile ilgili ayet nazil olunca bu hüküm neshedilmiştir.[257]

Sahâbe ve tabiinden çoğunluğu oluşturan bir fırkaya göre orucun farziyyeti gücü yeten kimse için, oruç ve fidye arasında muhayyer olmakla başlamıştır. Daha sonra gücü yeten kişi için bu hüküm neshedilmiştir. İkinci gruba göre bu muhayyerlik durumu mensûh olmamıştır. Hasta ve yolcu olan kişi iftar eder. Orucunu kaza eder. Daha sonra bir de fidye vermesi gerekir.[258] Yine "يُطَوَّقُونَهُ" ayet ibaresini şeklinde okuyanlara göre yaşlının (pir-i fâni), oruç tutması yerine fidye vermesi gerektiği anlaşılır. Fidye orucun yerine geçmiştir. Bu kırâate göre ayet mensûh olmamıştır. Hükmü de sabit kalmıştır.[259]

Herrâsî, "فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ / *İçinizden hasta veya yolcu olan*"[260] ayetiyle ilgili olarak "hasta" ve "yolcu" ifadesinin iftar etmenin caizliğini ortaya koyduğunu söyler. İcmâ ile buradaki hastalık, oruç tutmasına engel olmayacak bir hastalıkla tahsîs edilmiştir. Mutlak olarak sefer kelimesi kullanılmış olup ancak seferin mesafesi açıklanmamıştır. Nitekim örfte yakın mesafe sefer olarak adlandırılmaz. Âlimler sefer mesafesi konusunda farklı görüşler belirtmiştir. Ebû Hanife'ye göre üç gündür. İmam Şafiî'ye göre on dört fersahtır.[261]Oruç tutmaya takatı olmayanlar için

anlamlar sözlük anlam ile ilgilidir. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/211; Allah'ın başka hükümler de kullandığı "كَمَا كُتِبَ" ifadesine el-Bakara suresi 178. ayetini örnek olarak verebiliriz. " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى / Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. (el-Bakara 2/178)

[255] el-Bakara 2/184.
[256] el-Bakara 2/185.
[257] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/212.
[258] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 216.
[259] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 219-220.
[260] el-Bakara 2/185.
[261] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/62-63.

de "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ / *Oruç tutmakta zorlananlar için fidye yeterlidir*"[262] ayetin hükmü geçerlidir.

Bu ayetin zahirine göre oruç tutmakta zorlananlar orucu tutmadığında fidye vermelidir. Oruç tutmakta zorlanıp da tutmama durumu hamile ve emziklinin dışındakiler içinneshedilmiştir. Hamile ve emzikli kadın için de bu ayetin zâhir hükmü geçerlidir. Ali'den (ra) rivayet edildiğine göre hasta ve yolcu tutmadığı her bir gün için miskine bir fidye verir. Bu hükmün, "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ" ayetine göre olduğunu söyler. Âişe'den (ra) rivayet edildiğine göre ayette oruç yerine fidye vermesi önerilen kişi, oruç tutmaya güç yetiremeyip daha sonra da yaşlanıp aciz olduğu için orucu tutamayacak olandır. "فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ" Allah'ın ayetteki bu ifadesi kendisinden sonraki ayete tâbi olur.[263]

"وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ" ayetinde orucu tutmakta zorlanan kimselerden maksathasta ve yolcudur. Bunun iseyaşlıya hamledilmesi düşünülemez. Çünkü yaşlı kimse, oruç tutmakta güçlük çekmiyordu yani onun öncesinde oruç tutmasında bir mahsur yoktu. Sonrasında aciz olmuştur. Malik ve Rebia 'yaşlı olan fâninin oruç tutamadığı için fidye vermesine gerek olmadığını, şayet verirse bunun güzel olacağını söyler. Âlimler, hüküm olarak fidyeyi orucun yerine saymamışlardır. Çünkü oruç, bedenî bir ibadettir. Oruçla mükellef olmak da fidyenin mukabili değildir. Onlar fidyenin, orucun yerine geçmediğini, burada oruç tutmadan sadece fidyenin yeterli olmasının nesh edildiğini söylemişlerdir. Allah, bu yedirmeyi "fidye" diye isimlendirmiştir. Fidye, verilen şeyin konumunu taşır, hükmü oruç yerine geçer. Yine bu durumda kaza ve fidye bir arada toplanmaz. Kişiye ya oruç ya da fidye vacip olur. İkisini bir arada toplamak gibi bir seçenek yoktur. Öyleyse hamile ve emzikli de aynı şekilde ikisini bir arada cem etmez. Nitekim İbn Abbas (ra) hamile ve emziklinin fidye vermesi gerektiğini, kaza tutmasına gerek olmadığını söylemiştir. O, bu konuya Kur'ân'ın zahirinden delil getirilmiştir. Aslında ayet oruç ve fidyeden birini tercih etmeye delalet etmektedir. Bu ayet hamile ve emzikliyi kapsamaz. Çünkü onlar ya durumlarından dolayı fidye verirler ya da kendilerini iyi hissettiklerinden dolayı oruç tutarlar. Muhayyerlik durumları yoktur.

[262] el-Bakara 2/184.
[263] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 63.

Ayetin iki konuyu içine alması düşüncesi caiz değildir.[264]

"فَلْيَصُمْهُ"[265] emrinden hareketle oruç lügatte "yeme içme gibi bir şeyle tahsîs etmeksizin mutlak olarak imsâk(tutmak)" demektir. Bunun içine bütün kendini tutmalar (yeme, içme ve cinsel ilişki) girmektedir. Allah, sabaha kadar bunları helal kılmış, imsâktan akşama kadar bunlardan kendini tutmayı emretmiştir. Onun ismine lügatte "savm" (oruç) denmektedir. Hayız ve kusma oruca aykırı olduğundan dolayı orucu bozarlar. Aynı şekilde cenabet hali hayıza, kan aldırma kusmaya kıyas edilmiştir. Çünkü bunlar, bedenden fazla olanı dışarı çıkarmak anlamına gelir. Mamafif İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre Resûlüllah (sas) oruçlu iken hacamat olmuştur.[266]

"فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ / *Başka günlerde sayısınca tutar*"[267] ayeti, tutulmayan günler için orucun, başka günlerde peş peşe ya da ayrı ayrı zamanlarda tutulabileceğini anlatmaktadır. Nitekim ayette "günler" ifadesi belirsiz olarak ifade edilmektedir. Önemli olan farz emri yerine getirmektir. Ramazan orucunun peş peşe tutulması ramazan ayıyla ilgilidir, oruçla ilgili değildir. Ayetten anlaşıldığına göre, bu durumda kişi orucun geri kalanını dilediği vakitte tutabilir. Çünkü bu ifade, vakitle sınır getirilmeyen mutlak bir emirdir. Bu sebeple orucun topluca tutulması da ayrı ayrı tutulması da caizdir. İmam Şafiî (ra) kazanın sünnete dayalı delil ile bir sonraki Ramazan girinceye kadar tutulması gerektiğini söyler. İmam Şafiî, İbn Ömer ve İbn Abbas'tan rivayetle, "*kim (kaza orucunu) tutmadan diğer ramazan girerse bir müd*[268]*verir*." Yine İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, birisi ona iki Ramazan ayında hasta olduğunu söyledi. İbn Abbas'da "iki Ramazan arasında da hasta mıydın yoksa iyileştin mi?" diye sordu. Adam da iyileştiğini söyledi. İbn Abbas'ta ona, "iki Ramazan oruç tut ve altmış miskini doyur" dedi. [269]

Bazı kimselere oruç kazası gerekip bazı kimselere fidye verdirilmesi caiz

---

[264] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/64.
[265] el-Bakara 2/185.
[266] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/65-66.
[267] el-Bakara 2/185.
[268] Müd: İki avucun birleştirilerek içine aldığı tahıl miktarına denir. Çoğunlukla kuru baklagiyatın ölçü birimi olarak kullanılır. Cengiz Kallek, "Müd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam* Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/ 455.
[269] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/66.

olmaz. Bilakis hepsine aynı hüküm gerekir. Bu sahâbenin söylediği kıyasın hilafınadır. Kıyasın getirdiği delilin hatalı olması ihtimaliyle bunun üzerinde tevakkuf edilmesi gerekir. Çünkü ayetin zahiri, Allah'ın kitabına ittibâdır ve ittibâ daha evladır. Dâvud el-İsfehânî (ö.270/884), Ramazan'ın kazasının hemen tutulması gerektiğini hatta şevvâlin ikinci günü oruç tutmayıp da vefat eden kimsenin günahkâr olduğunu söylemiştir. Nitekim bir kimsenin köle azad etmesi gerekse ve köle almak için para bulsa, hemen bulduğu köleyi de alıp azad etmek yerine başka köle alıp azad ettiğinde onun her ne kadar borcu düşse de geciktirdiği için günahkâr olacağı söylemiştir. Ancak bazı usul âlimleri de kişi şevvâlin ikinci gününe yetişip de oruç tutmadan ölse oruç tutma isteği bulunuyorsa günahkâr olmayacağını söylemişlerdir.[270]

İbnü'l-Arabî'ye göre oruç/sıyam, mutlak olarak başka bir anlam ifade etmeksizin imsâk anlamına gelir. İbnü'l-Arabî "كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ/ *sizden öncekilere yazıldığı gibi*"[271] ifadesinde geçen kimseler ile ilgili bunların, Ehl-i Kitâb, nasârâ veya bütün insanlar olabileceği ile ilgili üç görüşün bulunduğunu söyler. İbnü'l-Arabî bu son görüşün doğru olmadığını söyleyip İslâm'dan önce orucun dilden konuşmayı kesmek olduğunu, bu hükmün bizde hiç uygulanmadığını söyler. Bizdeki orucun Hıristiyan'ların orucuna benzediğini söyleyip buna gerekçe olarak da bize en yakın olan kimselerin Hırıstiyanlar olduğunu, ayrıca İslam'ın ilk döneminde hüküm olarak orucun iftar edilmeden birbirine birleştirerek tutulduğunu söyler. Bu oruç tutma tarzı onların orucuna benzemektedir.[272]

"كَمَا كُتِبَ" ifadesinin içine zaman, miktar, vasıf bakımından benzerlik girmektedir. Zaman bakımından olursa Hırıstiyanlar da Ramazan'da oruç tutuyordu. Ramazan zaman bakımından sıcak uzun veya soğuk kısa günlere geldiğinde onlar kendilerine uyan bir zamanı kendilerine göre değiştiriyorlardı. Sayı bakımından şunlar söylenebilir: İslâm'ın başında oruç üç gün idi. Veya oruç Âşûrâ günüydü. Hz. Peygamber'den (sas) rivayet edildiğine göre; "Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde insanları âşûrâ günü oruç tutarken gördü. Bunun ne olduğunu sordu. İnsanlar da o günün Allah'ın Mûsa'yı (as) kurtardığı ve Firavun'un boğulduğu gün olduğunu

[270] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/67-68-69.
[271] el-Bakara 2/183.
[272] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/106.

söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas), 'Biz Musa (as) vasıtasıyla oruç tutmaya sizden daha layığız' dedi. Bunun üzerine oruç tuttu ve insanlara Aşûra (Muharrem) orucu tutmalarını emretti. Bu orucu Ramazan orucu farz olana kadar tutulmaya devam etti. Sonrasında Ramazan orucu farz olunca Hz. Peygamber (sas): 'Bugün Âşûrâ günüdür. Allah size bugün oruç tutmanızı farz kılmadı. Dileyen oruç tutsun, dileyen tutmasın' şeklinde buyurmuştur."[273]

Vasıf bakımından benzerlik ile ilgili olarak, Hz. Peygamber (sas), " مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ / *Kim yalan söz söylemeyi ve onunla amel etmeyi bırakmazsa, Allah'ın onun yemeğini ve içeceğini terk etmesine ihtiyacı yoktur.*" şeklinde buyurmuştur.[274] İbnü'l-Arabî orucun fiziki özelliklerinin yanında kişide oruçla beraber manevî özelliklerin yansıması gerektiğini, konuyla ilgili Hz. Peygamber'in (sas) hadisini verip bu gibi ahlâki özelliklerin önceki şeriatlerde bulunduğunu ifade eder.[275]

İbnü'l-Arabî, önceki ümmetlerin konuşmadan oruç tuttuğunu bizim şeriatımızda ise, özellikle yalan sözden (kavl-i zûr) uzak durmak emrinin, oruç dışında da istenmiş olduğunu, ancak bu durumuın oruçta daha önemli olduğunu söyler. O, ayette geçen "sizden öncekilere farz kılındığı gibi" ifadesinin sadece farz olması bakımından geçerli olduğunu, diğer yönleriyle (örf, şekil, süre vs.) benzerlik hususunun ihtimalli ve kesin olmadığını ifade eder.[276]

Bakara 184-185. ayetlerde oruçla ilgili hükümler peş peşe gelmektedir. Eğer bu tekrar sebebiyle bir farzın yenilenmesi sınırlarının belirlenmesi ve vurgusu olmasaydı, bu tekrarın bir faydası olmazdı. İbnü'l-Arabî bu tekrar sebebiyle yeni bir farzın hükmünü ortaya koyar, farzın sınır ve çerçevesini belirleyip hükmü kuvvetle vurgular.[277]

Sonuç olarak Cessâs, ayetin kısmî olarak neshedildiğini söyler. O, daha çok fıkhî hüküm merkezli olarak fidye uygulaması üzerinde durur. Bu hükmün yaşlı ve zayıf kimseler hakkında sabit olduğunu söyler. "يُطِيقُونَهُ" kelimesinin anlamını da "oruç

---

[273] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/106.
[274] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân***,** 1/107
[275] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân***,** 1/107.
[276] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/108.
[277] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/114.

tutmakta zorluk çeken ama yine de tutabilen kimseler" olarak yorumlar. Yani Cessâs ayetin hükmünün tamamen neshedilmediğini, ayetteki bu hükmün özellikle kalıcı hastalık yaşlılık gibi durumlarda geçerli olduğunu söyler.

Herrâsî ise ayetin lâfzına dikkat çeker. Nesih konusunda kesin hüküm belirtmez. "يُطِيقُونَهُ" lafzını "oruç tutmaya gücü yeten ama zorluk çeken kimseler" olarak açıklar. Birinci ayetteki ruhsat içeren hükmü, ikinci ayette tedrici bir geçiş olarak ifade eder.

İbnü'l-Arabî ise, kıraat farklılıklarını detaylı olarak anlatıp şaz kırâatler üzerine hüküm verilmesini reddeder. O, birinci ayette geçen muhayyerliğin ikinci ayetle beraber kesin olarak nesihedildiğini belirtir. Oruç hususunda sınırların net bir şekilde ortaya koyulduğunu söyler.

Cessâs, "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ", "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ"[278] şeklindeki ayet-i kerime de oruç gecelerinde cinsel ilişki, yeme ve içmenin fecrin doğuşuna kadar helal kılındığını, ayetin devamında da fecrin doğuşundan sonra mübah kılınan durumların haramlığa dönüştüğünü ifade eder. Bu sebeple ayetle sabit olarak oruçlu iken bu üç şeyden sakınmak farzdır. Önceki uygulamada iftardan sonra uyuyan kişi sahurda yemez cinsel ilişkiye giremezdi. Bu zorluğun kaldırılması Bakara suresi 187. ayetle olmuş, böylece önceki yasaklar gece hakkında kaldırılıp neshedilmiştir. Fakat fecrin doğuşuyla beraber yasaklar tekrar başlamış, burada vakit ve kapsam yönüyle yeni bir sınırlama getirilmiştir. Burada uygulanan nesih de bir hükmün süreli ve sınırlı olarak kaldırıldığına dair bir örnektir. Ayrıca Cessâs, orucun sadece yeme, içme ve cinsel ilişkiyle sınırlı olmadığına diğer şeylerden sakınmanın da oruçla ilgisi olduğuna; önemli olanın lafzın husûsiliği değil de mananın umûmiliği olduğuna vurgu yapar.[279]

Herrâsî de Bakara 187. ayetle ilgili olarak şu şekilde değerlendirmeler yapmaktadır: "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ" ayetinden hareketle önceden yasak olan bir davranışın artık serbest bırakıldığını, yani önceki yasağın neshedildiğini ifade eder. İlkiyâ el-Herrâsî'ye' göre bu ayet nazil olmadan önceki hükümde Ramazan gecelerinde yeme, içme ve cinsel ilişkiye izin verilmemekteydi. Kişi iftar ettikten

[278] el-Bakara 2/187.
[279] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 232-233-234.

sonra uyursa sonrasında bir şey yemez ve eşiyle birlikte olamazdı. Bu uygulama da bazı sahabîlerin nefs bakımından zorlandıkları bir durum olmuştu.[280] Sonra "عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ / *Allah kendinize karşı hile yaptığınızı bildi*"[281] "وَعفا عَنْكُمْفَتابَ عَلَيْكُمْ / *tevbenizi kabul etti ve sizi bağışladı*"ayetini verir. İlkiyâ burada "tevbe etti" ifadesiyle Allah'ın kullarının bu konuda zorlandığını ve gizlice yasağı ihlal ettiklerini bildiğini ve böylece onlara ruhsat verdiğini söyler. Ona göre bu da önceki yasağın kaldırıldığını gösterir. [282]

Burada bir değerlendirme yapacak olursak, Herrâsî bu ayeti doğrudan açık bir nesih örneği olarak görmemektedir. Bu nesih, iftardan sonra uygulanan yeme, içme ve cinsel ilişki yasağını kolaylık ve ruhsatla olamaktadır. Allah'ın bunu şefkat ve merhametle yapmaktadır. Sonuç olarak buhüküm, ümmet için fıkhî bir kolaylık ve rahmet olmasına sebep olmuştur.

İbnü'l-Arabî ayetin sebeb-i nüzülünü anlatarak konuyu şöyle ele alır: *İmam Buhârî ve diğerlerinin el-Berâ'dan rivayetine göre: "Resûlullah'ın (sas) ashabı iftar vakti geldiğinde, eğer bir kişi iftar etmeden önce uyursa, artık o gece ve ertesi gün akşama kadar bir şey yiyip içmezdi. Ensâr'dan Kays b. Sırma (ra) bir gün oruçluydu. İftar vakti geldiğinde eşine gelerek şöyle dedi: 'Yiyecek bir şey var mı?'Kadında: 'Hayır, ama arayıp bulmaya çalışayım' dedi. O, gün boyunca çalışmıştı. Bu sırada uyku ona galip geldi ve uyuya kaldı. Kadını onun uyuduğunu görünce şöyle dedi: 'Yazıklar olsun sana!'Ertesi gün öğle vakti olunca bayıldı. Bunun üzerine kadın durumu, Hz. Peygamber'e anlatınca bu ayet nazil oldu.*"[283]

Taberî'nin bu konudaki rivayeti de şu şekildedir*:* "*Hz. Ömer (ra), Resûlullah'ın(sas) yanından bir gece sohbetinden döndü. Eve geldiğinde eşini uyumuş halde buldu. Onu (yakınlık için) arzuladı. Kadın: 'Uyudum,' dedi. Hz. Ömer: '(Hayır) sen uyumadın,' diyerek onunla cinsel ilişkiye girdi. Ka'b b. Mâlik de aynısını yaptı. Ertesi sabah Hz. Ömer, Resûlullah (sas)'e giderek: 'Allah'tan ve senden özür diliyorum! Nefsim beni eşime yaklaşmaya özendirdi. Bu konuda bana bir ruhsat var*

[280] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/70.
[281] el-Bakara 2/187.
[282] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/71-72.
[283] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Câmi 'u's-sahîh, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/ 2001), "Savm", 28 (No: 1915.)

mı?' dedi. Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: 'Ey Ömer, bu davranışa hakkın yoktu.' Ömer (ra) evine döndüğünde Peygamber (sas) ona bir haber gönderdi ve meseleyi Kur'ân'dan bir ayet ile ona bildirdi."[284]

İbnü'l-Arabî ayette geçen "Refes" kelimesini açıklayıp ayetle ilgili hükmü bildirir. "Refes" kelimesinin çirkin ve açık saçık konuşmalar anlamına geldiğini, aynı zamanda bunun kadınlarla ilgili sözleri ve onlarla cinsel yakınlaşmayı da ifade ettiğini açıklar. İbn Abbâs'tan (ra) rivayet edildiğine göre: "Mubâşeret, cinsel birleşmeyi ifade eder; ancak Allah Teâlâ kerem sahibidir, bu yüzden kinaye ile (örtülü ifadeyle) konuşur." Bu da şu görüşü savunanları destekler: Allah Teâlâ'nın "*Sizden öncekilere farz kılındığı gibi*" (Bakara 183) buyruğunun anlamı, önceki ümmetlerin (Ehl-i Kitâb) oruçlarının da bu şekilde olduğunun anlaşılmasıdır. Ancak Allah Teâlâ bu uygulamayı bu ayetle neshetmiştir: "عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ / *Allah sizin kendinize ihanet ettiğinizi bildi.*"[285] İbnü'l-Arabî'ye göre bu ifadenin Hz. Ömer ve Ka'b'tan nakledilmesi rivayetinin kuvvetli olduğunu gösterir.[286]

İbnü'l-Arabî, Allah'ın burada ihaneti (gizli biçimde kural ihlalini) bildiğini haber verdiğini söyler. Allah'ın bir şeyi bildiğini haber vermesi, o işin mutlaka fiilen vuku bulduğunu (gerçekleştiğini) açıklar. İbnü'l-Arabî bu ayetin, Buhârî'nin rivayet ettiği Kays b. Sırma hadisine göre anlarsak, ayetin takdirinin şu şekilde olacağını söyler: *"Allah sizin kendinize ihanet ettiğinizi bildi, bu nedenle size ruhsat verdi*."[287] İbnü'l-Arabî burada, Rabbimizin bizden iki yönlü olarak tevbeyi kabul ettiğini söyler. Bunlar; kendine ihanet eden (oruç gecesi kuralını gizlice ihlal eden) kişinin tevbesini kabul etmesi ve de zor ve ağır olan hükmü hafifletmesi, şeklinde ifade edilebilir. Nitekim Allah Teâlâ, hükmü hafifletti anlamında şöyle buyurmuştur: " عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ / *Allah sizin onu (gece kıyamını) yerine getiremeyeceğinizi bildi, bunun üzerine tevbenizi kabul etti*." İbnü'l-Arabî, Hz. Ömer'in nefsine karşı bir ihlalde

[284] Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi 'ul-beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân,* thk. Ahmed Şakir, (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, t.s.), 3/498.; Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/127; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*,1/127.
[285] el-Bakara 2/187.
[286] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*,1/128.
[287] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*,1/128.

bulunması sebebiyle Allah'ın onun yaptığı bu uygulamayı şeriat hükmüne dönüştürdüğünü söyler. Bu da ümmet için bir hafiflik olmuştur.[288]

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî bu ayeti sadece ahkâm yönüyle değil ahlakî, kelâmî ve sosyal boyutlarıylada ele alır. Ona göre Bakara 187. âyeti açık olarak bir nesih uygulamasıdır. Ayrıca bu ayetin ilahî rahmet ve şefkat tezahürü olduğunu, sahâbilerin uygulamaları üzerinden toplumsal kolaylık sağlandığını ve bu konuda yapılan tevbenin hükmü hafifletmeye sebep olmasının da Allah'ın bir lutfu olduğunu ifade eder.

Üç müfessir de bu ayetin önceki uygulanan hükmü neshettiği görüşündedir. Farklılaştıkları nokta ise Cessâs hem tarihsel arka plan hem de hukiki sonuçlar üzerinde durmalarıdır. Nitekim gece ilişkisi yasağı Yahudilerin yaptığına benzer olarak gelmiş, Müslümanlar bu hükümde zorlanınca dayanamayıp eşleriyle birlikte olmuş, bunun üzerine bu ayet inmiştir. Cessâs burada şer'î hükümde esneklik ve tedrici teşrî usulünün örneğini gösterir. Yani hükmün tam olarak neshedildiğini söylemeyip bununlaönceki hükmün diğer hüküm gelinceye kadar geçici olarak yürürlükte olduğunu, yeni hükme toplumu alıştırıldığını anlatmak ister. Herrâsî ise özellikle kolaylaştırma ve maslahat vurgusuna dikkat çekerken, İbnü'l-Arabî de daha çok ahkâm ve fiili ruhsat hususları üzerinde durur.

1.2. Namazda Konuşma Yasağı

Kur'ân ayetleri, bazen önceki ilâhî uygulamaları, bazen de Hz. Peygamber devrinde geçerli olan uygulamaları yeni bir hükümle ortadan kaldırabilir. Bu bağlamda, Cessâs'ın Bakara Suresi 2/238. ayetinin, namazda konuşmanın yasaklanmasına dair nesih örneği olarak yorumladığı görülür. Bu meyanda "*Ve Allah için huşu içinde durun (ve kıyamda bulunun)*" anlamındaki bu ayet, sahabe devrinde mevcut olan bir uygulamayı ortadan kaldırmış ve yeni bir ibadet anlayışı yerleştirmiştir.

[288] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*,1/129.

Cessâs, Bakara 2/238. ayette geçen "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" ifadesinin, namazda huşûyla ayakta durma anlamına geldiğini belirtir ve bu ifadenin, icmâen nanazda konuşmanın da kesin olarak yasaklandığına delalet ettiğini savunur. O, ayetteki "kânitûn" kelimesinin, sükûnet, teslimiyet, devamlılık ve sessizlik anlamlarını bir araya getirdiğini söyler. Yine Cessâs, sahabeden Zeyd b. Erkam, İbn Mes'ûd, Ebû Saîd el-Hudrî gibi isimlerin nakillerine dayanarak, namazda konuşmanın başlangıçta mubah olduğunu ancak bu ayetin inmesiyle birlikte bu durumunneshedildiğini belirtir. Nitekim Abdullah'tan rivayet edildiğine göre hadiste bu husus şöyle anlatılır: " كُنَّا نُسَلِّمُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ، فَيَرُدُّ عَلَيْنَا، فَلَمَّا رَجَعْنَا مِنْ عِنْدِ النَّجَاشِيِّ، سَلَّمْنَا عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْنَا، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ كُنَّا نُسَلِّمُ عَلَيْكَ فِي الصَّلَاةِ فَتَرُدُّ عَلَيْنَا، فَقَالَ: إِنَّ فِي الصَّلَاةِ شُغْلًا/*Biz, Resûlullah (sas) namaz kılarken ona selâm verirdik, o da bizim selâmımızı alırdı. Necâşî'nin yanından döndüğümüzde yine selâm verdik, ama o artık selâmımızı almadı. 'Ey Allah'ın Resûlü!' dedik, 'Namazda sana selâm verirdik, sen de karşılık verirdin.' O da bunun üzerine şöyle buyurdu: 'Namazda meşguliyet vardır.'*"[289]

Cessâs "*Ve Allah için huşu ile durun*" ayetinin namaz süresince mutlak bir sükûneti ve teslimiyeti emrettiğini, Müslümanların ibadet disiplini içinde konuşma gibi dikkat dağıtıcı unsurlardan uzak durması gerektiğini söyler. Cessâs, özellikle Muâviye b. Hakem es-Sülemî hadisini şöyle aktarır: " إِنَّ صَلَاتَنَا هَذِهِ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ إِنَّمَا هِيَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ/ *Bizim namazımızda insanların arasında konuşulan sözlerden bir şey uygun değildir. O ancak tespih, tekbir ve Kur'ân okumaktan ibarettir*."[290] Böylece namazda insanların konuşmasının geçerli olmadığını, namazın sadece tesbîh, tekbîr ve Kur'ân kıraatinden ibaret olduğunu belirtir.[291]

Herrâsî, "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" ifadesindeki "القنوت" kelimesinin lügat anlamını verip bubun "bir şeye devamlılık" anlamına geldiğini, bu sebeple itaate devam eden kimseye de "kânit" denilmesinin caiz olduğunu söyler. Aynı şekilde namazda kıyamı, Kur'ân okumayı ve dua etmeyi uzun tutan, ya da huşû ve sessizliği uzun yapan kimselerin de

[289] Ebû'l-Hüseyin b. Müslim b. El-Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, (Beyrut: Daru İhyâü't-Türasi'l-Arabî), "Kitabû's-Salât", 538.
[290] Müslim, "Kitabû's-Salât", 537.
[291] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/538-539.

"kânitûn" sayıldığını ifade eder. O, "kânit" kelimesinin tanımını yaptıktan sonra bu ayeti rivayetlerle beraber açıklar.[292]

Rivayet edildiğine göre Resûlüllah (sas) bir ay boyunca kunût yapmıştır. Bu süre içinde Arap kabilelerinden bir kabileye beddua etmiş, bu husus da duanın ayakta uzun süre yapılması anlamında kunût olarak isimlendirilmiştir. Yine Ebû Amr eş-Şeybânî'den nu konuda şöyle rivayet edilmiştir: "Biz, Allah Resûlü (sas) zamanında namazın içinde iken konuşurduk. Sonra Allah "*Allah için huşû içinde kalkın*" ayetini indirdi. Bunun üzerine bize susmamız emredildi." Bu rivayet, namazda konuşmayı yasakladığını gösterir. Yine Zeyd b. Erkâm da aynı görüştedir. Ancak Kur'ân'da kunût kelimesi, her zaman "susmak" anlamında kullanılmaz. Nitekim "وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِه / *Sizden kim Allah'a ve Resûlü'ne itaat ederse…*"[293] ayetinde kastedilen anlam huşu ve itaattir. Yine "اقْنُتِي لِرَبِّكِ"[294] ayet ifadesi hakkında Mücahid'in rivayetine göre, Meryem validemiz kıyamı o kadar uzun tutardı ki ayakları şişerdi. İmam Şafiî de bu hususta şöyle der: *"Susma emri, sadece namazda olduğunu bilen kimseye yöneliktir. Unutarak konuşan kimse bu kapsama girmez."*[295]

Herrâsî, İmam Şâfiî'nin rivayet ettiği "Zü'l-Yedeyn" hadisini açıklayarak bu ayeti yorumlamaya devam etmiştir. Bu hadis-i şerifte Ebû Hüreyre'nin mealen şöyle dediğini aktarır: "Bize Resûlüllah (sas), akşam veya öğle/ikindi namazlarından birini kıldırdı. Namazda konuşmanın haram kılınması durumu Mekke'de olmuştur. Çünkü İbn Mes'ûd, Habeşistan'dan döndüğünde namazda konuşmak yasaklanmıştı. O, Peygamber'e (sas) selâm verdiğinde, Hz. Peygamber ona selâmla karşılık vermemiş, ardından da namazda konuşmanın nesihedildiğini kendisine haber vermiştir." Yine rivayetlerden devam ederek "Resûlüllah (sas) iki rekât namaz kılmış, sonra mescidin ön tarafında bir direğe doğru giderek, ellerini birbiri üzerine koyarak durmuş, yüzünde öfke ifadesi görülmüştür. İnsanlardan bazıları çabucak dışarı çıkmış ve namaz kısaltıldı mı diye söylenmeye başlamışlardı. Sonra elleri uzun olan bir adam -ki Hz. Peygamber (sas) ona 'Zü'l-Yedeyn' derdi- kalktı ve: 'Ey Allah'ın Resûlü namazı unuttun mu, yoksa gerçekten namaz kısaltıldı mı?' dedi. Resûlüllah (sas) camaatine

[292] Herrâsî, *Ahkâmû'l-Kurân,* 1/ 215.
[293] el-Ahzâb 33/31.
[294] Âli İmrân 3/43.
[295] Herrâsî, *Ahkâmû'l-Kurân,* 1/ 215- 216.

döndü: ‘Zü’l-Yedeyn doğru mu söyledi?’ diye sordu. Onlar da: ‘Evet’ dediler. Bunun üzerine onlar da: Hz. Peygamber, kalan iki rekâtı bizimle birlikte kıldı, selam verdi ve sehiv secdesi yaptı.” Ebû Hüreyre hem kendisinin hem de başkalarının bu konuşmalara katıldığını aktarmıştır. Ona göre bu konuşmalar, Hz. Peygamber’in (sas) namazı tamamlamasına engel teşkil etmemiştir. Cemaatin tespih etmemesinin sebebi ise onların namazın kısaltıldığını sanmalarından kaynaklanmıştır.[296]

Herrâsî, bazı muhalif olan kimselerin Ebû Hüreyre’nin “*Bize Resûlüllah (sas) namaz kıldırdı*” sözü ile ilgili yaptıkları yorumları anlatmaktadır. Onun bu sözü, şu anlamı ifade edebilir: “Resûlüllah (sas) namaz kıldırdı, ben de onlardan biriydim.” Nitekim Berrâ b. Sıbra’dan şöyle rivayet edilmiştir. Resûlüllah (sas) bize şöyle dedi: “Ben ve siz, bir zamanlar “Ben’i Abd Menâf” diye anılırdık. Bugün ise sizler, “Benî Abdullahsınız, biz de “Benî Abdullahız.” Bu sözüyle kavmine hitap ediyordu. Muhalifler bu hadisin zayıf ve kabul edilemez olduğunu çünkü Ebû Hüreyre’nin henüz Müslüman olmadan önce kılınan bir namaz hakkında “bize kıldırdı” ifadesini kullanmasının doğru olmayacağını söylemişlerdir. O sırada kâfir olan birisinin böyle bir ifade kullanmasının uygun olmayacağını söyleyerek bu rivayeti eleştirmişlerdir. Berâ’nın rivayetinde ise “onun kavmin içinde olduğunu onların işittiğini” zikredilmiştir.[297]

Herrâsî’nın bu yorumu, kesin bir dille reddettiği görülür. Ona göre bu uzak bir ihtimaldir. Çünkü o sırada Müslüman olmayan birinin “صَلَّى بنا” şeklinde açıklamalarda bulunması caiz değildir. Şöyleki Ebû Hüreyre, o anda kâfir olsaydı “Peyygamber bize namaz kıldırdı” demezdi. Çünkü bu doğru olmayan bir söz olurdu. Zira kâfirin namazla ilgisi yoktur. Yine bu şekilde Ebû Hüreyre yalan söylemiş olurdu. Bu da sahabîye yakışmayacak bir harekettir. Yine “bize kıldırdı” ifadesini kullanması da fiilen namaza katıldığını göstermektedir. Öyleyse bu durum Müslüman olduğu bir dönemde gerçekleşmiştir. Berrâ’nın olayında da kişi bizzat cemaatin içindedir. Hz. Peygamber’den bu olayı direk duymuştur. [298]

---

[296] Herrâsî, *Ahkâmû’l-Kurân,* 1/217.
[297] Herrâsî, *Ahkâmû’l-Kurân,* 1/218.
[298] Herrâsî, *Ahkâmû’l-Kurân,* 1/ 218.

Sonuç olarak Herrâsî, namazın ilk dönemlerinde konuşmaya izin verildiğini sahabe uygulamalarından hareketle sabit görür. Bu uygulamanın "وَقُومُوا لِلَّهِ قانِتِينَ" ayetiyle neshedildiğini söyler. Ayet ise namazda sessizlik ve huşûyu emretmektedir. Herrâsî'nin bu yaklaşımı, 'ayet, fiili sünnet veya sahabî uygulamasına dayalı hükümleri de neshedilebilir anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Herrâsî burada Ebû Hüreyre hadisini red yoluna gitmeyip bilakis namazda konuşmanın bir önceki döneme ait bir uygulama olduğunu ve ayetin önceki sünnet uygulamasını neshettiğini savunur. Yine buradan Herrâsî'nin nesih olayını sadece yorumla değil sarih ayet ve sahih hadislerle belgelediğini görmekteyiz. O, "Bize susmamız emredildi" diyerek açık bir emrin geldiğini vurgular. Başlangıçta ruhsat olan konuşma izninin ayetin gelişiyle kaldırıldığını yani ruhsatın nesih yoluyla uygulamadan kalktığını ifade eder. Bu da onun neshi, sadece helal-haram düzeyinde değil de ruhsat-azimet gibi hükümler arasında da olmasını kabul etmesinden kaynaklandığını gösterir.

İbnü'l-Arabî'nin "وَقُومُوا لِلَّهِ قانِتِينَ" ayeti ile ilgili görüşlerini incelediğimizde ayette geçen 'kunût' ifadesinin birçok anlamı olduğunu söyleyip rivayetler ile açıklamıştır. O, İbn Abbâs'tan rivayetle, "itaat" anlamına geldiğini söyler. İbn Ömer'den rivayetle "kıyam" ayakta durmak anlamına geldiğini nakleder. Yine Mücâhid'den rivayetle 'sükût' susmak anlamını verir. Zeyd bu hususta şöyle rivayet eder: *"Biz namazda konuşurduk, ta ki şu ayet nazil oluncaya kadar: 'Allah için huşû ile ayakta durun.' Bu ayetle susmamız emredildi*." Yine burada "huşu", kalp huzuru ve tevazu içinde durmak anlamlarına gelmektedir. İbnü'l-Arabî bu anlamların arasında bir çelişki bulunmadığını, hepsinin ayette kastedilmiş olabileceğini, yalnız "kıyam" anlamının ise biraz zorlama bir anlam olduğunu söyler.[299]

İbnü'l-Arabî rivayetleri verdikten sonra Zeyd b. Erkâm'ın 'kunût' için verdiği 'sükût' anlamının sahih hadislere dayanması sebebiyle doğru olan görüş olduğunu, diğer rivayetlere itibar edilmeyeceğini söyler. Nitekim Hz. Zeyd'in rivayetinde sahabîlerin namazda konuştukları bu ayet nazil olduktan sonra ise namazda konuşma izninin kaldırıldığını ifade edilmektedir.[300] İbnü'l-Arabî rivayetleri verdikten sonra

[299] İbnü'l-Arabî, Ahkâmû'l-*Kurân,* 1/ 302.
[300] İbnü'l-Arabî, Ahkâmû'l-*Kurân,* 1/ 302.

devamında namazda konuşmanın nasıl olacağını biraz daha açma yoluna gitmiştir. "Kunut" lafzından maksat, 'susmak' olduğu sabit olduysa, namaz kılan kişi konuşursa ya yanılarak bunu yapar ya da kasıtlı olarak yapar. Eğer kişi yanılarak konuşursa, bu onun namazdan çıkmasına veya emre uymamış sayılmasına neden olmaz. Çünkü yanılan kişinin mükellef olmadığı görüşünün kuvvetli olduğunu ifade eder. Bazı âlimler bunu oruca kıyas ederek, yanılarak yiyip içmenin namazı bozduğunu, bu ilkenin de geçersiz olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu itiraza şöyle cevap verilmiştir. Herhangi bir ibadetin zıddı olursa o zaman bozma gerçekleşir. Örneğin abdesti bozmak abdestin zıddıdır. Orucu bozmak orucun zıddıdır. Ama namazda konuşmak bir ibadetin zıddı değildir. Sadece yasaklanmıştır. Bu fiil niyete bağlıdır. İbnü'l-Arabî, daha detaylı olarak bu konuyu detaylı incelemek isteyenleri *Telhîs-ü Mesâili'l-Hilâf* isimli eserine yönlendirmiş ve buraya müracaat etmelerini istemiştir.[301]

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'ye göre Bakara 2/238. ayeti ile daha önce nâzil olan "namazda konuşma" neshedilmiştir. Yerine mutlak sessizlik huşû hali getirilmiştir. Bu hüküm, sahih hadisle sabit olduğundan kesinlik kazanmış, sadece huşû, kıyâm gibi anlamlar onun yanında geçersiz kabul edilmiştir. Ayrıca burada belirtmek gerekirse İbnü'l-Arabî ayetin anlamını verirken sadece dilsel yorumla yetinmeyip sünnet ve sahabe uygulamaları ile de ayeti anlamlandırır. Binaeneleyh o nesih vurgusunu, lâfzî olarak değil de ameli bir değişiklik olarak temellendirir.

Üç müfessir açısından bir değerlendirme yapılacak olursa Cessâs burada nesih kelimesini doğrudan kullanmayıp yine de hükmün kaldırıldığına açıkça işaret eder. Hükmün değiştiğini kabul eder, ancak bunu lâfzen "nesih" olarak adlandırmaz. Bu yönüyle ameli nesihi ima eder; "kunût" kelimesine de huşû-sükût arası bir anlam verir.

---

[301] İbnü'l-Arabî daha sonra kasıtlı konuşan kimsenin durumunu da incelemiştir. Eğer bu konuşma oynamak, alay etmek gibi bir maksatla yapılmışsa namazı bozacağını ancak namazı düzeltmek için, örneğin imama uyarı vermek gibi bir amaçla yapılmışsa, bizim âlimlerimize göre diyerek Mâlikî âlimlere göre caiz olduğunu ancak İmam Şâfiî'nin caiz görmediğini söyler. İbnü'l-Arabî de bu konuda delil olarak meşhur ve sahih gördüğü "تَكَلَّمُوا فِيهِ لِإِصْلَاحِ الصَّلَاةِ فَلَمْ تَبْطُلْ صَلَاتُهُمْ / *Orada namazı düzeltmek için konuştular ama namazları bozulmadı*" Zü'l-yedeyn hadisini aldığını zikreder. İbnü'l-Arabî burada konuyu tamamlayıp konuyu detaylı incelemek isteyenleri hilaf ve hadis kitaplarına yönlendirir. Bu hususta bk. İbnü'l-Arabî, Ahkâmû'l-*Kurân,* 1/ 302.

Zeyd b. Erkâm hadisini geniş ve detaylı biçimde aktarır. Herrâsî ise, konuşma yasağını açıkça nesih olarak görür. Hatta nesihi lâfzen ifade eder. 'kunût' kelimesine 'susmak-huşû' anlamlarını verir. Zeyd b. Erkâm hadisini o da detaylı ele alır. Bu konuda İbnü'l-Arabî de Herrâsî ile aynı çizgidedir. Ancak onun anlatımında nesih kelimesi açıkça geçmez. İbnü'l-Arabî, 'Kunût' kelimesine de 'susmak' anlamı verir. Zeyd b. Erkâm hadisini 'sabit nass' diye değerlendirir. Dolayısıyla o, diğer ihtimalleri reddeder. Ayet önceden caiz olan namazda konuşma fiilini kesin bir biçimde neshetmiştir. Buradan onun da ameli nesihi kabul ettiği anlaşılmaktadır.

1.3. Kıblenin Değişmesi

Cessâs, kıblenin değişmesi meselesini istikbal-i kıble başlığı altında inceler. "تقلب/tekallüb" kelimesinin, yüzün göğe çevrilmesi, yön değiştirme anlamına geldiğini söyler. Zira Hz. Peygamber (sas) Allah'ın kendisine verdiği bir vaat doğrultusunda izinli olarak kıblenin Kâbe olarak değiştirilmesini arzu ediyordu. Cessâs, bu değişikliğin, "*Hz. Peygamber'in (sas) şeriatında nâsih mensûh yoktur"* iddiasını çürüttüğünü söyler. En açık nesih örneğinin de kıblenin değilmesi meselesi olduğunu ifade eder. Cessâs, Beytü'l-makdis'e yönelme ile ilgili görüş farklılıkları olduğunu açıklar. Şöyleki, Rebî' b. Enes, Hz. Peyganber'in kıbleye yönelme konusunda muhayyer olduğunu, dilediği yöne döndüğünü ifade etmiştir. İbn Abbas da Beytü'l-Makdis'e yönelmenin farz olduğunu, muhayyerlik bulunmadığını söylemiştir. Cessâs, iki görüşe göre de kıbleye yöneliş fiilinin farz olduğunu muhayyerliğin farziyyeti ortadan kaldırmadığını ifade eder. Cessâs İbn Abbas'tan rivayete göre Kur'ân'dan ilk neshedilen hükmün kıble meselesi olduğunu aktarır. Nitekim İbn Abbas, "فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ / *Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır.*"[302] ayetinin neshedildiğini söylemiştir. Bu ayette yönelişin hangi tarafa olursa olsun geçerli olduğu belirtilmiş; sonra bu husus, Kâbe'ye yönelme emriyle neshedilmiştir. Cessâs, bu ayetin neshedilmediğini hususi meselelerde (korku, kıble tayini)geçerli olduğunu ifade etmiştir. Yine Cessâs'ın bu konuda Mücahid'den aktardığı rivayetle Hz. Peygamber (sas) Allah'ın kıblenin yönünü değiştirmesini Yahudilere muhalefet için istiyordu.

[302] el-Bakara 2/115.

Çünkü onlar, kıble değişikliğini eleştirerek neshin imkânını inkâr etmişler veya Hz. Peygamber'i eski kıblesine çevirmek için fitne çıkarmaya çalışmışlardı. Cessâs, Bakara suresindeki " قُلْ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۗ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۤءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ / *De ki: "Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir*"[303] şeklindeki ayet ileyönlerin kendiliğinden kudsiyetinin olmadığını, ancak Allah'ın belirlemesiyle bir üstünlük olacağının bildirildiğini ifade etmiştir. Böylece de Yahudilerin Beytü'l-Makdis'ten başka kıble olamayacağı görüşü çürütülmüş oldu. Yine ibn Abbas'tan rivayetle Hz. Peygamber (sas), Kâbe'nin Hz. İbrahim'in kıblesi olduğundan veya başka bir rivayetle Arapları imana davette etkili olacağından kıblenin Kâbe olarak değiştirilmesini istiyordu.[304] Böylece Cessâs, " قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاۤءِ ۚ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَا ۪ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۗ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ ۗ وَاِنَّ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُوْنَ / *Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kıbleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir*"[305] ayeti ile kıblenin Kâbe olduğunun belirtmiş olup, yine bu ayetin, sünnetin Kur'ân ile neshinin caiz olduğuna delil olduğuna dikkat çekmiştir.[306]

Herrâsî, " سَيَقُوْلُ السُّفَهَاۤءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلّٰىهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِيْ كَانُوْا عَلَيْهَا ۗ قُلْ لِّلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۗ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۤءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ / *İnsanlardan bir kısım sefihler, 'Onları şimdiye kadar yöneldikleri kıbleden vazgeçiren sebep nedir?' diyeceklerdir. De ki: 'Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir*"[307] ayetinin neshin varlığına delalet ettiğini belirtir. "قُلْ لِّلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۗ" *"Doğu da batı da Allah'ındır."* Herrâsî ayetin açıklamasında yönlerin doğu ve batı olmasında bir ibadet değeri olmadığını, bir yönün ibadet değerinde olması Allah'ın emir ve izniyle gerçekleşeğini ifade eder. Herrâsî ayrıca bu ayetin Sünnet'in, Kur'ân'la neshinin caiz olduğuna delalet ettiğini söyler. Nitekim Hz. Peygamber (sas) Mekke'de Beytü'l-Makdis'e yönelerek namaz kılmaktaydı. Bu durum Kur'ân'da açıkça geçmese de daha sonra bu durum Bakara

[303] el-Bakara 142.
[304] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 104-107.
[305] el-Bakara 2/144.
[306] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 107.
[307] el-Bakara 2/142.

suresi 144. ayetle neshedilmiştir. Herrâsî Kur'ân'ın sünneti neshetmeyeceğini savunan kimselerin İbn Abbas'tan rivayetle bu ayetin Bakara suresi 115. ayeti neshettiğine bağladıklarını söyler. "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ / *Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir*" ayetinde yönlerin herhangi biriyle kıble olması anlamı vardır. Ancak sonradan kıble, Kâbe'ye yönelme emriyle nesihedilmiştir.[308]

Kıble Beytü'l-Makdis'den neshedilip Kâbe yönüne dönme emri geldiğinde bu haber Kubalılara namaz kıldıkları esnada ulaşınca onlar hemen yön değiştirip Kâbe'ye yöneldiler. Herrâsî bu olayın, dinî konularda haber-i vahidin geçerli olduğu esasına delil olduğunu belirtir. Herrâsî, "وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ /*Nerede olursanız yüzlerinizi ona (Mescid-i Harama) çevirin*" ayetinde geçen hitabın hem Kâbe'nin yanında olanlara hem de uzakta olanlara bir hitap olduğunu söyler.[309]

İbnü'l-Arabî de kıblenin değişmesi konusuna tefsirinde yer verir. Şöyle ki, burada kastedilenin Yahudiler olduğunu söyler Nitekim onlar Müslümanların Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye yönelmelerine itirazda bulunmuşlardır. Hz. Peygamber (sas) ilk başta Beytü'l-Makdis'e yönelmeyi seviyordu. Çünkü Yahudilere kıble noktasında yaklaşırsa İslam'a daha kolay yanaşacaklarını umuyordu. Nitekim insanların birlik içinde olmasına özen gösteriyordu. Fakat Yahudiler bunu nankörlükle karşıladılar. Bunun üzerine Allah da bütün yönlerin kendisine ait olduğunu, asıl olanın Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu ayetle bildirdi.[310]

"وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ اِيمَانَكُمْ / *Allah imanınızı asla zayi edecek değildir.*"[311] İbnü'l-Arabî bu ayetin, Beytü'l-Makdis'e yönelerek namaz kıldığı halde vefat edenler hakkında indiği hususunda âlimlerin ittifakı olduğunu, ancak bunun te'vili hususunda ihtilaf bulunduğunu söyler. Muhammed b. İshâk'ın görüşüne göre 'imanınız' ifadesiyle kıbleye yönelme ve Peygamber'e iman kastedilmiştir. Kelâmcı ve usulcüler de bu görüşü takip etmiştir. İbn Vehb, İbnü'l-Kasım, İbn Abdilhakem ve Eşheb'in Mâlik'ten nakline göre burada kastedilen namazdır. Eşheb ve İbn Abdilhakem

[308] Herrâsî, Ahkâmu'l-*Kur'ân*, 1/20.
[309] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/21.
[310] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/60.
[311] el-Bakara 2/143.

Mâlik'ten şu görüşü nakletmiştir: "İnsanlar on altı ay boyunca Beytü'l-Makdis'e yönelerek namaz kılmış olup Allah da sizin o yöne doğru kıldığınız namazları zayi edecek değildir."[312]

Sonuç olarak olarak Cessâs, önceden kıble olan Kudüs'ün nesh edilip yerine Kâbe'nin kıble olarak değiştirildiğini ifade etmekle beraber sünnetin Kur'ân'la neshedilebileceğini belirtir. Herrâsî de aynı şekilde bu ayetlerde açıkça nesih ifadesini kullanır. Böylece Bakara 142. ayetin neshi ispatladığını belirtir. Yine Sünnet'in Kur'ân ile neshedileceğini savunur. Nitekim namazda kıble olarak sünnete dayanan bir uygulama ile Beyti'l-Makdis'e yöneliniyordu. Daha sonra Bakara suresi 144. ayet bu uygulamayı neshetmiştir. Aynı zamanda ilave bilgi olarak Cessâs, haber-i vahid ile neshin geçerli olabileceğini, yeni bir hüküm konduğunda önceki hükmün sona erdiğini bildirir. İbnü'l-Arabî'ye göre ise kıblenin değiştirilmesi ilâhî irâdeye dayalı bir yön değişimidir. Bu da önceki bir emrin kaldırılması ve yeni bir emirle değiştirilmesi olduğu için fiilî anlamda bir nesihtir. Ancak o klasik müfessirlerin kullandığı şekilde 'bu nesihtir' ifadesine yer vermez. Bunun yerine gerekçeleriyle durumu açıklar. Burada ona göre namazın yönü değiştirilmiş ancak ibadet geçersiz sayılmamıştır.

1.4. Gece Namazı

Cessâs, "يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا / *Ey örtüsüne bürünen! Geceleyin -birazı dışında- namaza kalk!*"[313]ayeti ile gece namazının farzıyyetinin belirtildiği söyler, konuyu anlatırken öncelikli olarak rivayetleri vererek başlar. Zürâre b. Evfâ, Sa'd b. Hişam'dan şöyle rivayet edildir:*"Hz. Âişe'ye dedim ki; 'Bana Allah Resulü'nün gece namazını anlatır mısın?' Âişe dedi ki: 'Şu sureyi okuyor musun? Ey örtüsüne bürünen'... 'Ben de evet' dedim. Bunun üzerine Hz. Âişe dedi ki: "Allah bu surenin başında gece namazını farz kıldı. Resulüllah ve ashabı ayakları şişinceye kadar gece namazı kıldı. Allah bu surenin sonunu on iki ay bekletti. Sonra surenin sonunu indirdi. Ve gece namazını hafifletti. Farz olan gece namazı nafile oldu.*"[314]

[312] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/61-62.
[313] el-Müzzemmil 73/1-2.
[314] Müslim, "Salâtü'l-Müsâafirîn", 746.

Yine Cessâs, İbn Abbas'tan rivayetle "*Müzzemmil suresinin başı nazil olunca, sahabiler neredeyse Ramazan'daki gibi gece kıyama başladılar. Sonra surenin sonu nazil oldu. Sûrenin başı ile sonu arasında bir yıl geçti*" şeklinde rivayeti verdikten sonra Müslümanlar arasında gece kıyamının farz oluşunun neshedildiği, artık mendûb olduğuna dair ihtilafın olmadığını bununla ilgili Hz. Peygamber'den pek çok rivayetin de geldiğini söylemiştir.[315]

Cessâs, gece namazının " اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُومُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَآئِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللهُ يُقَدِّرُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ اَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ / *Senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını, üçte birini ibadetle geçirdiğini ve beraberinde bulunanlardan bir grubun da (böyle yaptığını) rabbin elbette bilir. Gece ve gündüzü belirleyen ancak Allah'tır. O, sizin (istenen) vakti tesbit edemeyeceğinizi bilmektedir. Bu yüzden de sizi bağışlamıştır. Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun*"[316]ayeti ile nesh olsa da kırâat ile ilgili hükümlerin devam ettiğini söyler. Müzzemmil 20. ayette geçen *"Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun"* ayetin de kırâat emri olduğunu ve bu ayetin lafız olarak vacip anlamı taşıdığını söyler. Bu hükmünde yalnızca namazda geçerli olduğunu, çünkü Kur'ân kırâatinin başka bir yerde farz olmadığını ifade eder.[317]

Herrâsî'de gece namazının farziyyetinin nesih olduğunu söylemiş kısaca konuyu açıklar. "قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا / Az bir kısmı hariç geceleyin kalk"[318] ayetiyle beraber gece namazının farz olduğunu söyler. Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen rivayete yer verir. Rivayet edildiğine göre; "Hz. Peygamber (sas) ve ashâbı gece namazı kılmak için kalktılar. Ayakları şişinceye kadar namaz kılmaya devam ettiler. Allah bu surenin sonunu indirmeyi on iki ay boyunca geciktirdi. Sonra surenin sonunda bir hafifletme bildirdi. Böylece farz olan gece namazı nafile oldu." "فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ / *Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun.*"[319] Bu ayetle beraber gece namazı mendûb olmuş oldu.

[315] Cessâs, Ahkâmu'l-*Kur'ân*,5/367.
[316] el-Müzzemmil 73/20.
[317] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/367-368.
[318] el-Müzzemmil 73/2.
[319] el-Müzzemmil 73/20.

Ayette bildirilen "*Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun*" ifadesiyle de namazda kırâat okumak farz hükmünde oldu.[320]

İbnü'l-Arabî, gece namazı ile ilgili Müzzemmil suresindeki ayetleri çok detaylı anlatıp ayetin içerisinde geçen tez konusunun dışındaki fıkhî hükümleri de ele almıştır. Burada konunun uzatılmaması için sadece ilgili kısımları incelenecektir.[321] Âişe'den (ra) rivayet edildiğine göre Said b. Hişâm'ın (ra) Hz. Âişe'ye gitmesi onunla diyaloğu şöyle anlatılır: "*Ey müminlerin annesi bana Hz. Peygamber'in ahlakından bahseder misin? diye sorduğumda Hz. Âişe 'Sen Kur'ân okumuyor musun?' dedi. 'Okuyorum' dedim. 'Hz. Peygamber'in ahlâkı Kur'ân idi' dedi. Hemen kalktım. Ölünceye kadar bu konu hakkında kimseye soru sormadım. Sonra 'sen Müzzemmil suresini okumuyor musun?' dedi. 'Evet' dedim. Hz. Âişe 'Allah gece namazını bu surenin başında farz kıldı. Resulüllah ve ashabı bir sene boyunca bu namazı kıldılar. Allah bu surenin sonunu on iki ay boyunca göklerde bekletti. Daha sonra hafiflik olarak surenin sonunu indirdi. Böylece farz olan gece namazı nafile oldu*."[322]

"إِلا قَلِيلا / *az bir kısmı hariç*"[323] "istisnâ" edatıyla gecenin tamamından az bir kısmı istisnâ edilmiştir. İbnü'l-Arabî böyle yapılmasının mükellefi ictihâd yoluyla süreyi belirlemesine yönlendirme olduğunu, şeriatte ictihadın asıl olduğunu vurgulamıştır.[324] Müzzemmil suresi 1.ve 2. ayetleri nazil olunca Hz. Peygamber (sas) ve ashâbı ayakları şişinceye kadar gece namaz kılmışlardır. Daha sonra Allah bunu hafifletti. Bu hafifletme, Hz. Âişe'nin "خَفَّفَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ /*Allah beş vakit namaz ile gece namazını hafifletti*" şeklinde naklettiği haber ile olmuştur. İbn Abbas'a göre bu durum, Müzzemmil suresinin son ayetiyle nesihedildi.[325] Yine "فَتَابَ عَلَيْكُمْ"[326] ayet ibaresini İbnü'l-Arabî şu şekilde yorumlar: Allah Teâla daha önce bulunduğunuz rahatlığa dönmenize imkân tanıdı. Nitekim bu ifade ile sahih hadislerde de belirtildiği

[320] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/427.
[321] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4, s. 223.
[322] Müslim, "Salatu'l-Müsâfirîn", 746.
[323] el-Müzzemmil 73/2.
[324] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/327.
[325] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/333-334.
[326] el-Müzzemmil 73/20.

şekilde surenin başında bulunan gece namazının surenin sonu ile nesihedildiği anlaşılmaktadır.[327]

Sonuç olarak Cessâs, gece namazının başlangıçta farz olduğunu, bunun Müzzemmil suresi ilk ayetiyle sabit olduğunu, Hz. Peygamber (sas) ve ashabının buna on iki ay boyunca devam ettiğini Müzzemmil suresi 20.ayet ile hükmün hafifletilip farzdan nafileye dönüştüğünü söyler. Cessâs, bu hükmün farzlığının nesh edildiğini, ancak kırâat, tertîl gibi hükümlerin yürürlükte olduğunu ifade eder. Böylece o, Gece namazının farzlıktan mendupluğa dönmesinde Müslümanlar arasında bir ihtilafın bulunmadığına, böylece neshin hem hukûkî hem de toplumsal açıdan sabit olduğuna vurgu yapmıştır.

Herrâsî de Cessâs'ta olduğu gibi gece namazının ilk başta farz olduğunu, bir yıl sonra bu farziyyetin ayetle nesh olduğunu, ancak namazın içinde kırâat okumanın farzıyyetinin devam ettiğini kısa ve öz bir şekilde anlatmış, bu konuda gelen bir rivayeti vererek detaya girmemiştir.

İbnü'l-Arabî ise gece namazının önce farz kılınıp daha sonra neshedildiğini bunun sahih hadisler yoluyla daha iyi anlaşıldığını; bazı rivayetlerde gece namazının beş vakit namazla nesh olduğu geçse de Müzzemmil suresinin sonu ile neshedildiğine dair hadis rivayetlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Yine İbnü'l-Arabî'nin bu ayetler ışığında kıyasın şeriatın asıllarından olduğunu kabul ettiği görülmektedir.

2. Muâmelât

Kur'ân'da aile yapısı, vasiyet ve mirasla ilgili ayetler, İslâm hukukunun muâmelât alanının teşekkülünde önemli yer tutar. İddet süresi, birden fazla eşlilik, mahremiyet, vasiyet ve miras gibi konular hem bireysel hem de toplumsal hayatı doğrudan etkiler. Bu hükümlerin bazıları nesihe konu olmuş, bazıları da tahsîs ve beyân yoluyla açıklanmıştır. Üç müfessir de tefsirlerinde bu ayetleri bazen mezheplerine uygun bazen de kendi indi görüşleri ile yorumlamış, nesih bağlamında

[327] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/334.

birtakım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu bölümde ilgili ayetler çerçevesinde üç müfessirin görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

2.1. Aile ve Kadınlara Ait Konular

İslâm'ın aile kurumuna atfettiği önem, Kur'ân'ı Kerim'de bu konuya ilişkin hükümlerin ele alınmasında açıkça görülmektedir. İslâm öncesi toplumlarda haklarından yoksun bırakılan kadına, İslâm dini aile içinde belirli hak ve sorumluluklar tanımış böylece onun toplumsal konumu yeniden şekillendirilmiştir. Bu başlık altında teze konu olan müfessirler ahkâm tefsirleri bağlamında ele alınacak; özellikle neshe konu olan hükümler, mukayeseli olarak değerlendirilecektir.

2.1.1. Eşi Vefat Eden Kadının İddet Süresi

Bilindiği gibi eşi vefat eden kadınların iddet süreleri, tefsir literatüründe aralarında nâsih mensûh ilişkisi kurulan Bakara 240 ve 234. ayetlerde zikredilmiş olup Cessâs da konuyu bu ayetler bağlamında ele almıştır. Bu ayetler Kurân'da şöyle zikredilmiştir:

" وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِاَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ فَاِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ / *İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler. Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları meşrûşeylerde sizin için bir vebal yoktur. Allah izzet ve hikmet sahibidir*."[328]

" وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْراً فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ/ *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 yaptığınız her şeyden haberdardır*."[329]

Cessâs ikinci ayet-i kerime'de geçen kelimelerin tanımlarını yaparak konuyu

[328] el-Bakara 2/240.
[329] el-Bakara 2/234.

açıklama yoluna gitmiştir. Ayette geçen "terabbus": Beklemek demektir. Nitekim, "فَتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّى حِينٍ"[330] ayet kısmında, Allah kadınlara kocalarında dolayı bildirilen müddette beklemelerini emretmektedir. Bunun akabinde gelen ayette de "*eğer beklerken ecelleri gelirse bunun için bir sorumlulukları yoktur*" buyurulmaktadır. Bakara 234. Ayette geçtiği üzere kocası vefat eden kadının iddet bekleme süresi bir yıldır. Bakara 240. Ayet ile ilgili şu hükümler bulunmaktadı:

a-İddet müddetinin bir sene olması.

b-İddet içerisinde kadının nafakası ve oturacağı evin terekesinden karşılanması / "وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ".[331]

c-İddet senesi içinde bir yıl kadının evinden dışarı çıkmasının yasak olması.

Bu hükümlerden iddet süresinin bir yıl olması neshedilmiş, "أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً" ayet ifadesi ile iddet süresi dört ay on gün olarak belirlenmiştir. Yine nafakanın ve oturacağı evin miras ile terekeden karşılanması da neshedilmiş olup "أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً" ifadesi nafaka ve oturacağı evi gerektirmez. Ancak evden çıkmanın yasak olması durumu neshedilmemiştir. Çünkü bu konuda neshi bildiren delil sabit olmamıştır. Dolayısıyla ikinci iddet hükmü yürürlükte olup (Bakara 234) kadının evde kalması zorunluluğu devam etmektedir. İbn Abbas'tan rivayetle Bakara suresi 240. ayeti ile kadının nafaka ve süknâsı, ölen kocaya ait iken, miras ayeti bunu nesh etmiştir. Bunun yerine kocanın terekesinden sekizde bir veya dörtte bir miras kendine verilmek üzere bırakılmıştır. İbn Abbas'tan nakille başka bir rivayette Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: "*Varise vasiyet yoktur; ancak varis razı olursa o başkadır.*"[332]

Humeyd, Zeynep bint Ebî Seleme'den rivayet ettiğine göre: "Bir kadın kocası vefat eden gözü hasta kızını güzelleştirmek için sürme sürmek istediğini Hz. Peygamber'e (sas) sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurdu: "Sizden biri senenin sonunda deve tırnağı fırlatır gibiydi. Oysa süre(iddet) sadece dört ay on gündür." Humeyd, Zeyneb'e "deve tırnağı atmak nedir?" diye sordu. Zeynepde

---

[330] el-Mü'minûn 23/25.
[331] el-Bakara 2/240.
[332] İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhhammed Fuad Abdülbaki, (Halep: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.s.), "Vasâyâ", 6 (No: 2713).; Tirmizî, *Sünen-ü et-Tirmizî*, "Vasâyâ", 5 (No: 2120).

“Cahiliye döneminde kocası ölen kadın en kötü evine gider, orada bir yıl kalırdı. Süre bitince dışarı çıkar, arkasına deve tırnağı atar, böylece iddetinin bittiğini ilan ederdi.” Yine Zeyneb (ra) “Kadının bu süre bitince kuş ya da koyuna sürünür bundan sonra güzel koku sürünebilirdi” der. Hz. Peygamber (sas) bu uygulamaya son verdi. Böylece bir yıl iddet süreci, dört ay on günle neshedildi. Ancak bu süre boyunca güzel koku sürünme yasağı devam etmiştir. Cessâs, Bakara 240. ayetin her ne kadar tilavet bakımından sonra da olsa indirilme sırası bakımından Bakara 234. ayetten önce olduğunu, ay olarak iddet beklemesinin açıklanması Bakara 240. ayetinesihettiğini söyler. Nitekim tilavet düzeni indirilme düzeniyle aynı değildir. Zira âlimler bir yıl iddeti beklemenin (Bakara 240) dört ay on gün ile nesih olunduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Hamile ve dul kadının nafakası konusunda ihtilaf olmuştur. Âlimler, Bakara 234. ayetin sadece hamile olmayan kadınlarla ilgili olduğu konusunda görüş birliği içindedir. [333]

Cessâs, hamile dul kadının iddeti konusunda üç görüş bulunduğunu aktarır: İlki, Hz. Ali ve bir rivayete göre İbn Abbas, “Kadının iddeti iki süreden hangisi uzunsa odur” demiştir. İkincisi, Hz. Ömer, Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sabit ve Ebû Hüreyre’nin nakline göre: “Kadının iddeti doğumla sona erer.” Üçüncüsü ise Hasan-ı Basrî’ye göre: “Kadın doğum yapar ve nifastan temizlenirse ancak o zaman evlenebilir. Nifas devam ettiği sürece evlenemez.” Burada İbn Mesud (ra) “ وَأُولاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ / hamilelerin iddeti doğumla sona erer”[334] ayetinin “ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً/ dört ay on gün” ayetinden sonra indiğini söyler.[335]

Herrâsî de “مَتَاعاً اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ” Bakara 240. ayetinin, “ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْراً” ayeti ile nesh olunduğunu açıklamıştır.[336] Ancak Herrâsî’nin ahkâmında bu konuya bakıldığında sanki aksş olarak Bakara 240. Ayetin, Bakara 234. ayetineshettiği anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra metnin devamına bakıldığında Bakara 240. ayetin Bakara 234. ayeti ile neshedildiği görüşünü benimsediği açıkça görülür. Bu hususta metnin başında ya yanlış yazım olabileceği ya da metinde kayma olabileceği tarafımızca düşünülmektedir.

---

[333] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân,*2/119.
[334] Talak 65/4.
[335] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/120.
[336] Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/193.

"فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ"[337] ayetindeki "terabbüs": İntizâr (beklemek) anlamındadır. Kamusta terabbüs: *Nikâhtan, süslenmekten ve kocasının vefat ettiği evden çıkmaktan imtina etmek demektir*. O dönemde, kadınlara yönelik olarak vasiyet (yani kocanın ölmeden önce eşine bir yıl nafaka sağlama yükümlülüğü) farz idi. Bu, bir yıl süreyle nafaka vermeyi içeriyordu. Daha sonra bu vasiyet uygulaması kaldırılmış ve yerine miras paylaşımı getirilmiştir. Bu da bazen dörtte bir, bazen sekizde bir oranında belirlenmiştir.[338]"مَتَاعاً اِلَى الْحَوْلِ / *Bir yıl geçim sağlama"* ayeti ise, "أربعة أشهر وعشرا / *Dört ay on gün iddet süresi*" hükmüyle nesihedilmiştir. Ve bunun (iddet süresinin dört ay on gün olmasının) hamile olmayan kadınlar için olduğu konusunda da bir görüş ayrılığı yoktur.[339] Herrâsî da kocası ölen hamile kadın hakkında Cessâs'ın verdiği rivayetlerin aynısını vermiştir. Hamile kadın için dört ay on gün süresinin yeterli olmadığı idetinin bitmesi için hamileliğinin bitmesi gerektiği konusunda âlimlerin ittifak içinde olduğunu söylemiştir.[340]

Herrâsî de ikamet hakkına değinmiştir ve boşanmış kadınlar için barınma hakkı olduğunu söylemiştir. Nitekim "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ/ *Onları oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun.*"[341] Nitekim Herrâsî, kocası ölen kadın için ise Kur'ân'da böyle bir barınma hakkından bahsedilmediğini ifade etmiştir.[342] Çünkü Herrâsî Bakara 240. ayetin Bakara 234.ayet ile nesihedildiği görüşünü benimsediğinden "غَيْرَ اِخْرَاجٍ" ifadesine rağmen, kocası vefat eden kadına dair barınma hakkının bulunmadığını ifade etmiştir.

Şâfiî (ra)'ın bu konuda iki farklı görüşü vardır: Birincisi, çoğunluğun benimsediği görüşe göre, kadın kocasının evinde kalmaya devam eder ve iddet boyunca dışarı çıkamaz. İkincisine göre, kadın dilediği eve taşınabilir ve orada kalabilir. Çünkü aslolan yas döneminin ziyneti terk etmekle ilgili olmasıdır, ikametle ilgili değildir. Ebû Said el-Hudrî'nin kız kardeşi kocası ölünce ailesi olan Benî Uzre kabilesine dönmek için Hz. Peygamber'den izin istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber

---

[337] et-Tevbe 9/24.
[338] en-Nisâ 4/12.
[339] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/193.
[340] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 194-195.
[341] Talak 65/6
[342] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 196.

(sas) şöyle buyurdu: "*Kitabın belirlediği süre doluncaya kadar bekle.*" Herrâsî, Kur'ân'da iddet lafzında bir yas tutma olmadığını ancak "ihdâd"ın (yas tutmanın, süslenmemenin) sünnetle sabit olduğunu söylemiştir.[343]

İbnü'l-Arabî ise, Bakara 234. ayeti verip nesih ile ilgili olarak şu şekilde açıklamaktadır. Burada da ona göre iki görüş vardır:

a-Bakara 234. ayeti, Bakara 240. ayetininesh etmektedir. Nitekim İslâm'ın ilk yıllarında bir vefat durumu olduğunda iddet bir yıl idi. Bu uygulama câhiliyeden ibkâ olan bir hüküm olarak devam etmekteydi. Daha sonra bu Allah bakara 234.ayeti ile diğer ayeti nesih etmiştir. Bu, çoğunluğun kabul ettiği bir görüştür. [344]

b-Diğer bir görüşte de "أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا"[345] ayeti "مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ"[346] ayetiyle nesihedilmiştir. Yani "*bir yıl boyunca evden çıkarılmadan geçimliği verilsin. Eğer çıkarlarsa kendilerine uygun şekilde davranmanızda bir sakınca yoktur.*" Bu görüşe göre kadın iddetini dilediği yerde bekleyebilir. Bu görüş de İbn Abbas ve 'Ata'dan rivayet edilmiştir. [347]

İbnü'l-Arabî birinci görüşün en doğru görüş olduğunu bildirir. İbn Zübeyr, Osman'a (ra) "Bakara suresi 240 nesih edildi ise neden Kur'ân'a yazıldı?" diye sorunca O da dedi ki: "Ey kardeşimin oğlu! Onun yerinden hiçbir şeyi değiştirmem." Hz. Peygamber (sas), Fürey'a binti Malik b. Sinân öldürüldüğünde hanımına dedi ki; "Kitapta belirtilen zamana gelene kadar evinde bekle." Böylece bu hüküm kesinleşti. Kadının kocası vefat ettiği zaman evinden çıkmakla evinde kalmak arasında muhayyer idi. Sonra Allah içinde "التربص" ifadesi olan ayet ile nesih etti. Daha sonra da Hz. Peygamber Fürey'a'ya evinde bekleme emriyle bunu tekid etti. İbnü'l-Arabî'ye bu husus, Kur'ân ve Sünnet ile vefat edenin evinde beklemesinin beyanıdır. [348]

İbnü'l-Arabî, terabbüsün 'beklemek' anlamına geldiğini bu beklemenin de nihah, koku sürünme ve temizlenme, evden çıkma serbest hareket etme üç şeyle ilgili

---

[343] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/196-197.
[344] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,*1/279.
[345] el-Bakara 2/234.
[346] el-Bakara 2/240.
[347] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,*1/279.
[348] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,*1/279. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahih,* thk. Muhammed Züheyr b. Nasr, (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Tefsîr", 44 (No: 4536).

olduğunu söyler. Bekleme süresinde kocası vefat eden kadın hamileyse doğumu gerçekleştiğinde üç farklı görüş vardır: 1. Kadın doğum yapar yapmaz evlenebilir. 2. Dört ay on günlük süre beklemesi gerekir. Bu görüş İbn Abbas'a aittir. 3. Nifas sonrası evlenebilir. Bu görüşde Hasan el-Basrî, Hammad b. Süleymân ve Evzaî'ye aittir. İbnü'l-Arabî zahiren İbn Abbas'ın görüşünün güçlü olduğunu, ancak Sübay'a el-Eslemîyye hadisiyle doğumla iddetinin bittiği görüşünün kuvvetlendiğini söylemiştir. Şöyle ki, Sübay'a, kocası vefat ettikten birkaç gece sonra doğum yapmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) *"Artık helal oldun dilediğin kişiyle evlen"* buyurmuştur. Yine Evzaî'nin 'doğum sonrası nifas temizliği gerekir' görüşü de Allah Teâlânın "أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[349] sözüyle reddedilmiştir. Çünkü ayette temizlenme şart koşulmamıştır.[350]

İbnü'l-Arabî de iddet içerisinde koku sürünme ile ilgili Cessâs'ın aktardığı Zeynep binti Ebî Seleme rivayetini paylaşarak kadınların önceden iddet içerisindeyken kendilerini kötü halde bırakıp bir yıl boyunca hiç koku sürünmediklerini belirtir. Ancak o kötü halde bulunmalarının dışında yine iddet içerisinde koku sürünmemeleri gerektiği yasağının Sünnet ile sabit olduğunu söyler.[351] Bu konuda üç âlimin de aynı görüşte oldukları görülür.

İbnü'l-Arabî, kadının iddet süresi içinde evden çıkma durumunu da ele almaktadır. Bunun üç şekilde olabileceğini söylemiştir. 1. Taşınma amacıyla çıkmak: Genel olarak âlimler bu çıkmayı yasaklamıştır. Ancak İbn Abbas, Atâ ve Süfyân-ı Sevrî bu yasağı kabul etmemiştir. Çünkü Bakara 240. ayetinin nesh edilmediği görüşündedir. 2. İbadet amaçlı çıkış: Hac, umre gibi ibadetleri yerine getirmek için çıkmak. İbn Abbas ve Atâ bu tür çıkışlara izin vermiş çünkü bunların fazr ibadet olduğunu söylemiştir. Hz. Ömer ve Mâlikî'lerin görüşüne göre hac ertelenebilir. İddet sürecinde beklemek hacdan daha güçlüdür. Çünkü iddetin amacı Allah'ın hakkı ve kocasının nesebinin doğru korumaktır. Hâlbuki hac ibadedi, sadece Allah'a ait bir haktır. 3. Gündüzleri dışarı çıkmak, geceleri eve dönmek. İbn Ömer'e göre kadın gündüzleri nafaka temini için dışarı çıkar akşam olunca evine gelir.[352]

---

[349] Talak 65/4.
[350] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,*1/280.
[351] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/281.
[352] İbn'ü-l Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 382.

Sonuç olarak değerlendirilecek olursa Cessâs, Bakara 240. ayetin Mushaf sırasına göre Bakara 234'ten sonra da gelse nüzül sırasına göre önce olduğunu açıklamıştır. Bu ayette üç ana hüküm vardır. İddet süresinin bir yıl olması, bu iseBakara 234. ayetteki "dört ay on gün" hükmüyle neshedilmiştir. Kocanın vasiyet yoluyla eşine nafaka ve konut temin sağlaması hükmü, bu da miras ayetleriyle nesh edilmiştir. Buna karşılık, kadının evinden çıkarılmamasına dair hükmün neshi sabit olamyıp dolayısıyla bu hüküm geçerliliğini sürdürmektedir. Cessâs, kadının evinden çıkmasının yasak oluşunun günlük ihtiyaçlar, örneğin alışveriş amacıyla dışarı çıkmayı kapsayıp kapsamadığına dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Bakara 234. ayette belirtilen "dört ay on günlük sürenin hamile olmayan dul kadınları kapsadığı konusunda ittifak vardır. Talak 4. ayette "*Hamile kadınların iddeti doğumla biter*" ifadesinden Cessâs, bu ayetin hem boşanmış hem de dul hamile kadınları kapsadığını söylemiştir. Bu bağlamda anlaşılan Bakara 234 ile Talak 4. ayet arasında nesih değil de uygulama alanı farkı olduğu anlaşılmaktadır. Yine evden çıkmama hükmü de devam etmektedir.

Herrâsî, Bakara 240. ayetin Bakara 234 ayeti ile süre yönüyle neshedildiğini söyler. Metinin başındaki tam tersi olarak anlaşılan cümlenin nüsha kayması olabileceği anlaşılmaktadır. Böylece ayetle bir yıllık nafaka ve evden çıkarılmama hükmü (vasiyet) dört ay on güne indirilmiş, mali haklar vasiyet ile değilde miras paylaşımı ile düzenlenmiş olup hamilenin iddeti ise dört ay on gün olarak belirlenmiştir. Herrâsî'ye göre barınma hakkı yalnız boşanmış kadın için sabit olup (Talâk 6), bu konuda o, kocası vefat eden kadın için Kur'ân'da delil olmadığını söyleyerek "غَيْرَ اِخْرَاجٍ" ifadesinineshedildiğinden dolayı geçerli saymaz. Kocası vefat eden kadının barınma ve ihdâd hükümlerinin sünnetle sabit olduğu ifade eder.

İbnü'l-Arabî de bir yıl olan barınma ve nafaka hakkının mirasla değiştirildiğini, iddet süresinin de dört ay on güne indirildiğini söylemiştir. Dolayısıyla ona göre önceki hüküm nesihedilmiştir. Yine evden çıkmama yasağı İbn Abbas ve Atâ'ya göre neshedilmemiştir. Genel uygulamaya göre de neshedilmiştir. Ona göre koku sürünme, süslenme yasağı maslahat gereği sünnetle sabit olup bunun hükmü devam eder.

2.1.2. Teaddüd-ü Zevcât ve Yetimlerin Hakkı

Cessâs, "وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامٰى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَۚ / *Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın*"[353] ayetinin tefsirinden hereketle Hz. Âişe'nin hadis rivayetini verir. Şöyle ki o, Zührî'nin Urve'den rivayetine göre Hz. Âişe'ye sorduğu soru ile ilgili hadisi tefsirinde şöyle nakleder: *"Allah Teâlâ'nın 'Eğer yetim kızlar hakkında adaleti sağlayamamaktan korkarsanız…' diye sordum. Hz. Âişe şöyle cevap verdi: 'Ey kızkardeşimin oğlu! Bu ayette söz edilen yetim kız, velisinin himayesinde bulunan kızdır. Veli, onun malına ve güzelliğine meylelder, ama ona normal mehir miktarının daha azıyla evlenmek ister. Bu yüzden, onlara adaletli davranamayacaklarsa, onlarla evlenmekten menedildiler ve diğer kadınlarla evlenmeleri emredildi.' Âişe devamında dedi ki: 'Daha sonra insanlar bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e (sas) fetva sordular. Bunun üzerine şu ayet nazil oldu: 'Sana kadınlar hakkında fetva soruyorlar. De ki: Allah onlara dair size fetva veriyor. Kitapta size okunan(ayetlerde)…' (Nisa 4/127) Âişe dedi ki: Allah'ın 'size kitapta okunan' diye ifade ettiği şey, ilk ayettir: 'Eğer yetim kızlar hakkında adaleti sağlayamamaktan korkarsanız.' ve diğer ayetteki 'onlarla evlenmeye rağbet ediyorsunuz' sözüdür. Yani, kişinin kendi himayesinde olan yetim kıza, az malı ve güzelliği sebebiyle rağbet etmemesi; diğer taraftan malı ve güzelliği olanla evlenmek istemesi. Bu sebeple insanlar, yalnızca malı ve güzelliği için yetimlerle evlenmeye teşvik edilmediler; ancak onlara adil davranmaları şartıyla buna izin verildi."*[354]

Cessâs, Nisâ suresi 3. ayette "bu hüküm neshedilmiştir." şeklinde bir açıklama yapmamıştır. Ancak ona göre çok eşliliğin sınırlandırılması, yani dört kadınla evlenmenin şartlı olarak cevazı, tahsis olarak anlaşılmaktadır. Nitekim cahiliyede olan sınırsız evlilik dört ile sınırlandırılmış bunda da adalet şartı koşulmuştur. Bu durum ayette "*Eğer adaletli olamayacağınızdan korkarsanız bir tane alın"* (Nisa 4/3) şeklinde beyan edilmiştir. Cessâs, burada çok eşlilik noktasında cevazın adalet ile olabileceği vurgusunu yapar. Ona göre ayetten anlaşılan anlam budur.[355]

---

[353] en-Nisâ 4/3.
[354] Buharî, "*Tefsi*r" 43 (No: 4574); Müslim, "*Tefsir*", 3018; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 341.
[355] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 348.

Herrâsî Nisâ suresi 3. ayette nesih ifadesine yer vermeksizin ayetin evlilik sayısını en fazla dört ile sınırlandırdığını ifade ederek ayetin dörtten fazla olan evlilikleri nesh ettiğini ima eder. Yetim: Buluğ öncesi dönem için verilen bir isimdir. Zührî'nin Urve b. Zübeyr'den onun da Hz. Aişe'den rivayetine göre: Yetim, velisinin hacri altında (kısıtlamasında) olan kişidir. Müfessirler, "مَثْنَى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ" kelimelerinin anlamı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu kelimeler adet lafızlarından olup Bunlardan "مَثْنَى" ikiye, "ثُلٰثَ" üçe, "رُبَاعَ" dörde işaret eder. Bu da "Eğer isterseniz iki, üç veya dört kişi ile evlenin" anlamı ifade eder.[356]

Bu konuda Herrâsî, "وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَما يُتْلى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتابِ فِي يَتامَى النِّساءِ"[357] ayet hakkında bir rivayet verir. Şöyle ki "*Hz. Aişe (ra) dedi ki; Allah önce Nisâ suresi 3. ayette buyurdu. Sonrasında Nisa 127. de "Eğer sizden biriniz sorumluluğundaki yetimin mal ve güzelliğinden dolayı isterse nikâhlamaktan nehyedildi. Şayet onlara adaletli davranırlarsa olabilir*." Burada velinin buluğdan önce yetimi evlendirmesinin caiz oluşu anlaşılmaktadır. Çünkü buluğdan sonra istishâb olarak veli denmektedir. [358] Herrâsî de Cessâs gibi bu ayette bahsedilen birden çok evliliğin kadınlar hakkında aralarında adaleti sağladığı takdirde caiz olduğunu, aynı şekilde küçük kızın sorumluluğunda olan velinin malını koruma noktasında adaleti sağlayabilirse küçük kızı nikâhlayabileceğini, malını korumada haksızlık yapabilme endişesi olursa başka temiz kadınlarla evlenmeleri gerektiğini söyler.

İbnü'l-Arabî de bu ayet ile ilgili veli, sorumluluğunda olan bir yetimin hakkını mal ve evlilik şartlarını yerine getirme bakımından adaletle hükmedemeyeceğinden korkarsa başka kadınlardan dörde kadar alabilmesinin caiz olduğunu söyler. İslâm'dan önce erkek istediği kadar kadınla nikâhlanabiliyordu. Herhangi bir sayı sınırlaması bulunmamaktaydı. İslâm'ın ilk dönemlerinde de bu uygulama devam etti. Daha sonra bu ayet ile uygulanan bu hüküm neshedilmiş oldu.[359]

---

[356] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 211.
[357] en-Nisâ 4/127.
[358] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2 / 312.
[359] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 404-412; İbnü'l-Arabî, en-*Nâsih ve'l-Mensûh*, 137-139. Geniş bilgi için bk. Gümüştekin, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı*, 87-91.

2.1.3. Hz. Peygamber'in Dörtten Fazla Kadınla Evlenmesi Meselesi

Ahzâb suresi 52. ayet etrafında Hz. Peygamber'in dörtten fazla kadınla evlenme meselesi müfessirler arasında tartışılan bir konu olmuştur. Bu ayette geçen evlenme yasağı ifadesinin bağlayıcılığı, kapsamı ve devam edip etmediği konusu, özellikle nesih teorisi açısından önemlidir. İncelediğimiz üç müfessirde bu ayeti değerlendirmiş, özellikle burada ayetle sabit olan hükmün Sünnet veya haber-i vahidle neshedilip neshedilemeyeceği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir.

Cessâs, " لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ وَلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ اِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً / *Artık bundan sonra sana kadınlar helâl olmaz; sahip olduğun câriyeler dışında kadınlarını, güzellikleri hoşuna gitse bile başka eşlerle değiştirmen de helâl olmaz. Allah her şeyi görüp gözetmektedir."*[360] ayetiyle ilgili olarak değerlendirme yapmıştır. Şöyle ki onlardan başka kadınlarla evlenmen ve onları başka eşlerle değiştirmen helal olmaz. Leys'in Mücâhid'den rivayet ettiğine göre genel olarak kadın ifadesi kullanılmış, kadınların Müslüman, Yahudi veya Hıristiyan olmalarından bahsedilmemiştir. Yine o, Mücâhid'den rivayetle "*sahip olduğun köleler başka"* ifadesinden hareketle Yahudi veya Hıristiyan cariyeleri alınmasında bir sakınca yoktur. Yine bu konuda Said ve Katade'den rivayet edildiğine göre, "zevcelerinden birini değiştirip başka kadınla evlenmek bundan böyle helal değildir". Hasan-ı Basrî de şöyle demiştir: "Ne zaman ki Resûlüllah (sas) eşlerini tercih etti. Onlar da Hz. Peygamberle evlenip Allah'ı Resûlünü ve ahiret yurdunu tercih ettiler. 'Bu eşleri boşayıp da başka kadınla evlenmen sana helal olmaz' demektir." Abdullah b. Şeddad'dan rivayet edildiğine göre bu ayet nâzil olduğunda Resûlüllah'ın (sas) dokuz eşi vardı. Sonra Ümmü Habibe binti Ebû Süfyan ve Cüveyriye binti el-Hâris ile evlendi. Cessâs ayetin zahirinden anlaşılanın Resûlüllah'ın (sas) bu ayet sonrası başka kadınlarla evlenmesinin yasaklandığını söyler. Âişe'den (ra) rivayet edildiğine göre Resûlüllah (sas) vefat edinceye kadar kadınlarla nikâhlanması helaldi. Cessâs, bu durumda bu ayetin mensûh olması gerektiğini söyler. Ancak Kur'ân-ı Kerim'de bu ayeti neshedecek bir ayet bulunmamaktadır. O zaman bu ayet, Sünnet ile mensûh olmuştur. Bu durum Sünnet'in Kur'ân'ı nesihine delil getirildiğini söylemektedir. " لا

[360] el-Ahzâb 33/52.

يَحِلُّ لَكَ النِّساءُ مِنْ بَعْدُ" sözünün haberî olduğu ifade edilirse, haberin de muhbir ile neshi caiz değildir. Ancak bu haber suretinde olsa da nehiy anlamındadır. Nehiyde ise nesih caizdir. O zaman mana "bundan böyle kadınlarla evlenme!" anlamında olur. Bu durumda Cessâs neshin caiz olabileceğini söyler.[361]

"لا يَحِلُّ لَكَ النِّساءُ مِنْ بَعْدُ"[362] ayetin zahirinden hareketle Herrâsî, Hz. Peygamber'in mevcut eşlerinden başkalarıyla evlenmelerinin caiz olmadığının anlaşıldığını, bunu Kur'ân da nesh edecek ayetin bulunmadığını, ancak bu ayetin sünnetin neshiyle mümkün olduğunu, neshedeninde sünnet olduğunu bildirmiştir.[363]

İbnü'l-Arabî, Ahzâb suresi 52. ayetin sebeb-i nüzülü ile ilgili olarak, "bu ayetin Esma binti Umeys hakkında nazil olduğuna Eşi Ca'fer b. Ebî Talib vefat ettiğinde Resûlüllah'ın (sas) onunla evlenmek istemesi üzerine bu ayet nâzil olduğuna dair rivayet aktarır ve bu rivayetin zayıf olduğunu söyler. Yukarıda zikredilen ayette geçen "بَعْدُ" hazfedilen kelimeyle bağlantı kurabilmek için damme üzerine bina edilmiş bir zarftır. Hazfedilene delelat eder. Hazfedilen anlaşılsın diye de bir harfe bağlanmış olabilir. Hazfedilenin tayini konusunda âlimler farklı görüşler söylemişlerdir. İbn Abbâs'ın rivayetine göre bu zarf ile kastedilen, dünya yerine seni tercih edip yanında olan kadınlardan sonra başkasıyla evlenmen helal olmaz demektir. Übey b. Ka'b'ın rivayetine göre sana helal kıldığımız kadınlardan başkası sana helal olmaz. Sa'id b. Cübeyr, İkrime ve Mücahid'in rivayetine göre Müslüman kadınların dışındakiler sana helal olmaz. İbnü'l-Arabî'ye göre de ayet iki rivayetin anlamından başka anlam taşımaz. Übey b. Ka'b'ın rivayetine göre de mehrini verip evlendiği kadınlardan başkası helal olmaz. O zaman kendini Hz. Peygamber'e karşılıksız verenler bunun dışında kalmaktadır. İbn Abbas'ın rivayetine göre bunlar, kendini Resûlüllah'a verenlerin dışındakiler demek olur. Âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Şöyle ki Aişe (ra) ve Ümmü Seleme'ye (ra) göre Hz. Peygamber, kadınlar kendisine helal olmadan vefat etmemiştir. Yine bu görüşü İbn Abbas (ra), İmam Şafiî'ye aittir. Başka bir görüş olarak İbn Abbas'dan gelen bir rivayette Ebû Hanife ve bir gruba göre anlam; kadınlar Hz. Peygamber'e sınırlandırıldığı gibi Hz. Peygamber de evlendiği kadınlarla

[361] Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/ 241.
[362] Ahzâb 33/52.
[363] Bu durumun da o, Kur'ân'ın sünnet ile nesh olacağına delil olduğunu söylemiştir. Bk. Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/ 349.

sınırlandırılmıştır. Bu görüşü savunanlar, nesheden Hz. Aişe rivayetini zayıf hadis olarak görür. İbnü'l-Arabî bu konuyu en-Nâsih ve'l-Mensûh kitabında daha detaylı anlattığını, oraya bakılması gerektiğini söyler.[364]

İbnü'l-Arabî, Ahzâb suresi 50. Ayetin tefsirinde Âişe'den (ra) şurivayeti nakleder: "Kadınlar kendisine helal olmadan Resûlüllah (sas) vefat etmedi." Rivayet edildiğine göre bu nehyin nüzûlünden sonra Hz. Peygamber (sas), Meymûne Melike binti Ka'b, Safiyye binti Hay ve Cüveyriye binti Haris ile evlenmiştir. Başkaları da bu ayeti, Ahzâb 51. ayetinin neshettiğini söylemişlerdir. İbnü'l-Arabi'ye göre bir ayetin anlamı anlaşılmadan onun nesh olduğu ya da muhkem olduğu söylenmesi sahih olmaz. Ayet üç anlamdan birini içermektedir. Şöyle ki, "Senin yanında olanların dışındakiler sana helal olmaz; Müslüman kadınların dışındakiler sana helal olmaz, bir önceki ayette sana helal kıldıklarımızın dışındakiler sana helal olmaz." Üçüncü anlam önceki iki anlamın içine dâhil edilebir. O zaman da ayetin iki anlamı olması muhtemeldir. İbn Abbas'ın rivayet etiği mana, dünya yerine seni tercih edip yanında kalan kadınların dışındakiler sana helal değildir. Übey b. Ka'b'ın rivayet ettiğ, senin yanında olanların veya ayette zikredilenlerin dışında olanların nikâhı sana helal olmaz. Ancak Aişe (ra) ve Ümmü Seleme'den (ra) rivayet edildiğine göre; kadınlar Hz. Peygamberle sınırlandırıldığı gibi Hz. Peygamber de nikâhlı olduğu kadınlarla sınırlandırılmıştır. Ancak Hz. Peygamber vefat etmeden bu sınırlandırma kalkmış ve kadınlar kendine helal olmuştur. Hz. Aişe ve Ümmü Seleme rivayeti hakkında ihtilaf vardır. İbnü'l-Arabî'ye göre, bu haber sahih olsa bile haber-i vahiddir. Haber-i vahid, mütevatir olan Kur'ân ayetini neshedemez. Ancak haber-i vahid, umûmu tahsis edebilir.[365]

Sonuç olarak değerlendirilecek olursa Ahzâb 52. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in dörtten fazla kadınla evlenme meselesi, üç müfessir tarafından farklı olarak değerlendirilmiştir. Cessas ve Herrâsî Hz. Peygamber'in vefatından önce bazı evlilikler yaptığını ancak bunu meşru kılan başka bir ayet bulunmadığını buyasağın sünnet tarafından neshedildiğini belirtmişlerdir. Bu husus, Kur'ân'ın Sünnet ile neshinin caiz olduğuna delil olduğu anlaştırnaktadır. Buna karşılık İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân'da bu ayeti neshedecek bir ayet bulunmamaktadır. Nesh ettiği söylenilen

[364] İbnü'l-Arabî, Ahkâmû'l-*Kurân,* 3/ 207-208.
[365] İbnü'l-Arabî, en-*Nâsih ve'l-Mensûh,* 3/589-590.

hadis haber-i vahiddir. Haber-i vahidin mütevatir olan Kur'ân ayetini neshetmesi mümkün değildir. Sadece umum olan bir durumu husûsileştirebilir.

Özetle Cessâs ve Herrâsî'nin sünnetin Kur'ân ayetini nesh edebileceği görüşleri sebebiyle nesh hükmünü verdikleri görülmüştür. İbnü'l-Arabî ise haber-i vahid ile Kur'ân ayetini neshini caiz görmediğinden burada nesh uygulaması bulunmadığını söyler.

2.1.4. Hz. Peygamber'in Evine İzin Alarak Girilmesi ve Örtü Ayeti

Cessâs, "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلى طَعامٍ غَيْرَ ناظِرِينَ إِناهُ / *Ey iman edenler! Size izin verilmedikçe Peygamberin evlerine girip de yemeğin hazırlanmasını beklemeyin…*"[366] ayeti ile ilgili Enes'in (ra) rivayetini nakleder. Enes'den (ra) rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber (sas) Hz. Zeynep (ra) ile evlendiğinde Enes'in annesi Ümmü Süleym, hurmadan yapılmış bir arap yemeğini velîme yemeği olarak hediye etti. Hz. Peygamber Enes'e (ra) gidip insanları davet etmesini söyledi. O da gidip gördüğü herkesi davet etti. Üç yüz kişi kadar olmuştu. Onar gruplar halinde gelip Resulüllah'ın evinde yiyip kalktılar. Ancak bir grup yemeğe oturdu. Konuşmayı uzatıp hemen kalkmadılar. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu. Yine Enes'den (ra) farklı bir rivayette; Hicâbayeti indiğinde her zaman gibi Resûlüllah'ın yanına girdim. Resûlüllah, "Enes gözlerini kapa" buyurdu. Cessâs, bu ayetin bazı hükümler içerdiğini söyler. Bunlardan birisi de Resûlüllah'ın evine izinsiz girilmemesidir. İzin alıp girince de fazla sohpet etmeden yemeğini yiyip oradan kalkılmasıdır. Dahhâk'tan (ra) rivayet edildiğine göre "غَيْرَ نَاظِرِينَ إناه" den maksat "bakmaksızın" Resûlüllah'ın eşlerine soru sormak istediğinizde onlara bakmadan perde arkasından sorun. Resûlüllah'ın eşlerine bakmanın engellenmesi onlarında sizinde kalbinizi temiz tutmanız içindir. Böylece kalbe gelebilecek olan kötü düşünceler engellenmiş olur. Ayetteki "وَما كانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ" şeklindeki ifadeden, "Resûlüllah'ın eşlerinin yanına girdiğinizde perde arkasından soru sorun" anlaşılmaktadır. Sonra Hz. Peygamber'e eziyet etmemiş olursunuz. Bu ayet husûsî olarak Hz. Peygamber hakkında nazil olsa da umûmî olarak bütün Müslümanlara

[366] Ahzâb 33/53.

emredilmiştir. Çünkü Müslümanlar, O'na ittibâ ve iktida ile emrolunmuşlardır.[367]

Herrâsî'ya göre ise Ahzâb suresi "لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلى طَعامٍ"[368]ayet-i kerimesi, hicâb ayetinden sonra inmiştir. Bu durumaayetin devamında " وَإِذا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتاعاً فَسْئَلُوهُنَّ مِنْ وَراءِ حِجابٍ" şeklinde bu duruma işaret edilmiştir. Herrâsî bu ayetle ilgili başka da bir açıklama yapmaz.[369]

İbnü'l-Arabî bu ayeti sebeb-i nüzül ile ilgili olarak açıklamaya başlar. Buharî, Müslim ve Tirmîzî'de zikredilenİbn Süleym yemeğine dair sahih rivayeti yukarıda verdiğimize benzer olarak Enes'den (ra) nakleder. Bunun üzerine ayetin sebeb-i nüzulune dikket çeker. Nüzulden sonra Hz. Peygamber de (sas)çıkıp insanlara bu ayeti okumuştur."[370] YineİbnÜ'l-Arabî, Mücâhid'den (ra) rivayet edildiğine göre Hz. Aişe (ra) rivayetini başka bir varyantta şöyle nakleder: "Resûlülla ile beraber haysem yiyordum. Oradan Hz. Ömer geçti. Hz. Peygamber de onu davet etti. Onun parmağı benim parmağıma isabet etti. Bunun üzerine Resûlüllah (sas) da: "*Benim sözüme itaat edilseydi hiçbir göz sizi görmezdi*" buyurdu. Sonrasında bu ayet nazil oldu.[371]

Yine bu hususta Urve'nin Aişe'den (ra) rivayet şöyledir: "Hz. Peygamber'in zevceleri bir davete gittiklerinde dikkat çekiyorlardı. Hz. Ömer (ra) Hz. Peygamber'e dedi ki; "Ya Resûlallah! Hanımlarını ört" Sevde (ra) uzun bir hanımdı. Bir gece çıktığında Hz. Ömer dedi ki: "Seni tanıyorum, korunmak için üzerini ört" demesi üzerine bu ayet-i kerime nazil oldu. Yine Enes'den (ra) rivayet edildiğine göre Hz. Ömer (ra); ya Resûlallah senin yanına iyi kimseler de kötü kimseler de gelmektedir.

---

[367] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 5/ 241-242.
[368] Ahzâb 33/53.
[369] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 349.
[370] Bu rivayet şöyledir: "Resûlüllah (sas) evlendiğinde ailesinin yanına girdi. Annem Ümmü Süleym içine hurma katılan haysem yemeği yaptı. Bir kaba koydu. "Bunu selamımla beraber Hz. Peygamber'e götür" dedi. Hz. Peygamber'e götürdüm. "Annemin sana selamı var bu hediyeyi gönderdi" dedim. "Onu bırak" dedi. Git ve şunları şunları ve yolda gördüklerini davet et dedi. Hz. Enes bu kişilerin üç yüz kişi kadar olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine oda ve sofra gelenlerle dolunca, herkesin sofradan yiyebilmesi için Hz. Peygamber onar kişi halinde yenilip kalkılmasını emretmiştir. Böylece yiyip doyan grup kalktı. Diğer grup yedi. Böylece hepsi yedi. Misafirlerden bir grup yemeklerini bitirdikleri halde kalkmadılar. Resûlüllah'ın evinde sohbet ettiler. Resûlüllah (sas) ve eşi yüzü duvara dönük olarak oturuyordu. Resûlüllah (sas) bu durumdan rahatsız olmuş çıkıp diğer eşlerine selam vermiş tekrar geri dönünce Resûlüllah'ı rahatsız ettiklerini anlamışlar. Kapıya yönelip hepsi çıkıp gitmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) perdeyi indirmiş biraz evde durduktan sonra çok geçmeden yanıma geldi. Bk. Buhârî, "Tefsir", 241 (No: 4791); Müslim, "Nikâh", 1428; Tirmîzî, "Tefsîr", 34 (No: 3218).
[371] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/ 611.

Hanımlarına örtünmelerini emretseniz deyince bu ayet-i kerime nâzil oldu."[372]

Sonuç olarak üç âlimde ahkâm tefsirlerinde bu ayetle ilgili herhangi bir nesih yorumunda bulunmazlar. Genel olarak bu ayetlerde Hz. Peygamber'in özelinde bütün Müslümanları kapsayıcı toplumsal ahlaki davranışları kapsadığı anltılmaktadır. Ahzâb 53. ayetle beraber mahremiyet, ev adabı, örtü ve kadınla iletişimde ölçülü olma üzerinde durulmaktadır.

2.2.Vasiyet ve Miras Hükümleri

2.2.1. Sekarât Döneminde Anne-Baba ve Yakın Akrabaya Vasiyet

Cessâs selef âlimlerinin " كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرًاۨ اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِۚ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَۜ / *Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı*"[373] şeklinde ayette geçen "خَيْراً" ifadesi ile ilgili rivayetlerde ihtilaf etmeyip bundan maksadın "mal" olduğunu söylediklerini; ihtilaf konusunun Allah'ın gerekli kıldığı vasiyetin farz olması için malın miktarı ne olduğunu ifade eder. Nitekim Kur'ân'da geçen " كُتِبَ عَلَيْكُمْ / size yazıldı" ifadesi " فُرِضَ عَلَيْكُمْ/ size farz oldu" anlamındadır. Bu konuda Ali'den (ra) rivayet edildiğine göre malı olan hasta birinin yanına gitti. Onun yedi yüz yahut sekiz yüz dirhemi vardı. Vasiyet etmek istedi. O da vasiyet etme! dedi. Çünkü Allah "إِنْ تَرَكَ خَيْراً" buyurdu. Senin çok bir malın bulunmamaktadır. Yine Ali (ra)'dan rivayet edildiğine göre, dört bin dirhemden azı nafakadır. Vasiyet edilmez. İnsanlar ayette zikredilen vasiyetin vacip olup olmaması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler vasiyetin vacip olmadığını mendûb ve irşâd olduğunu söylemişlerdir. Bir kısım âlimlerde vasiyetin farz olduğunu daha sonra mensûh olduğunu söylemişlerdir. Ancak mensûhunun ne olduğu konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bir kısım âlimde vasiyetin vacip olmadığını söylemişlerdir.[374]

---

[372] Buhârî, "Vüdû" 13 (No: 146); İbnü'l- Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 612.
[373] el-Bakara 2/180.
[374] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/202.

Ayette geçen "بِالْمَعْرُوفِ/ örfe uygun şekilde" ve "عَلَى الْمُتَّقِينَ / müttekîler üzerine" ifadeleri bağlamında vasiyetin vacip olup olmadığı konusuna değinilmiştir. Üç temel gerekçeyle vasiyetin vacip olmadığı söylenmiştir. 1. "بِالْمَعْرُوفِ" lafzı kendi başına vücûb anlamı taşımaz. 2. "عَلَى الْمُتَّقِينَ" ifadesi tüm insanları kapsamayıp sadece müttekileri ilgilendirdiğinden umûmî bir yükümlülük bildirmez. 3.Vacip olan fiillerde müttekî-gayri müttekî ayrımı yapılmaz, bu filler herkes için bağlayıcıdır. Buna karşın Cessâs, bu ifadelerin vasiyetin vücûbiyetini nefyetmediğini savunur. "Ma'rûf" kelimesi adl (denge) ve itidal anlamı taşıyıp herhangi bir aşırılığı ve kusuru reddeder. Kur'ân'da "بِالْمَعْرُوفِ" ifadesiyle zikredilen diğer emirlerin vacipliği konusunda ittifak bulunduğunu belirterek, buradaki kullanımın da vücûb anlamına geldiğini vurgular. Nitekim nafaka, giyim ve eşler arası ilişkilerde geçen "بِالْمَعْرُوفِ" ifadesi bağlayıcı bir sorumluluk doğurmaktadır. Aynı şekilde emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy'i ani'l-münker ile ilgili ayetlerdeki "ma'rûf" da açıkça vacip olan bir sorumluluğa işaret eder. Vasiyetin müttekilere izafe edilmesi, onun vacipliğini ortadan kaldırmaz; bilakis vurgulayıcı bir anlam taşır. Ayrıca "هُدىً لِلْمُتَّقِينَ"[375] ayetinde olduğu gibi burada da tahsîs, mutlak nefiy değil, niteliksel vurgu amacıyla yapılmıştır. Vasiyetin farz olduğu görüşünü destekleyen Hz. Peygamber'in "*Üç gece üst üste vasiyeti yanında olmadan bir müminin geceyi geçirmesi helal değildir*" şeklindeki hadisi de bu yorumu teyit eder niteliktedir.[376]

Cessâs'a göre Kur'ân'da yer alan bir hüküm yine Kur'ân'ın başka bir ayetiyle veya ilmi gerektiren âhâd olmayan bir haberle gelen sahih sünnetle neshedilebilir. Cessâs, neshi hükmün müddetinin beyanı olarak gördüğünden neshi de bir beyân çeşidi kabul etmesiyle birlikte; sünnetin nesih yoluyla Kur'ân'ı açıklayacağını ifade eder.[377]

Vasiyet konusunda Abdullah b. Ömer'dengelen rivayetle "*Bir müslümanın yanında bir mal varsa onu iki gece geçmeden vasiyet edip yazması gerekmektedir."*[378] Bu rivayetlerden vasiyetin vacip olduğu anlaşılır. Ancak bu hüküm hem nass hem de

[375] el-Bakara 2/3
[376] Cessâs, Ahkâmu'l-*Kur'ân,*1/203.
[377] Cessâs, *el-Fusûl,* 2/ 345; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 122.
[378] Buhârî, "Kitabü'l-Vasâyâ", 1 (No: 2738); Müslim, "Kitâbü'l-Vasiyye", 1627.

hadisler bağlamında tartışmaya açılmıştır. Bazı sahâbiler ve fakihler, vasiyet emrinin miras ayetleriyle neshedildiğini savunmuşlardır. İbn Abbâs'tan gelen rivayetler bu bağlamda dikkat çekicidir. Bu bağlamda birtakım rivayetlerde vasiyet ayetinin tümüyle neshedildiği belirtilirken, bazı rivayetlerde sadece vârislere yönelik kısmının mensûh olduğu, varis olmayanlara yönelik kısmının ise geçerli olduğu ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ/ *varise vasiyet yoktur*" şeklindeki meşhur hadisi, bu görüşü destekleyen temel metinlerden biridir. Bu hadis farklı sahih yollarla rivayet edilmiştir. Bu hadislerin ümmet arasında meşhur ve mütevatir derecesinde kabul gördüğü Cessâs tarafından vurgulanır.[379] Cessâs bu sebepten dolayı bu hadisin Kur'ân ayetini neshetmesinin caiz görüp, ayet gibi kesin bilgi ifade eden bir delil olduğunu ifade eder.[380]

Ancak ona göre mirasla ilgili ayetlerin gelmesi, vasiyetin tamamen yürürlükten kaldırıldığını göstermez. Vasiyetin vâris dışındakilere yönelik geçerliliği devam etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, diğer varislerin izniyle varise vasiyete cevaz vermiştir. Bu ise her iki hükmün bir arada bulunmasının mümkün olduğunu ortaya koyar. Şafiî'ye (ra) göre miras ayetinin vasiyeti nesh etme durumu muhtemeldir. İkisinin aynı anda hükümlerinin sabit olması da muhtemeldir. Yani Şafiî hem nesih hem de cem' ihtimalini dikkate alır. Böylece Şafiî, "Varise vasiyet yoktur" hadisinin mürsel rivayetle geldiğini bu ve benzeri rivayetlerin hükümlerin uygulanmasında delil oluşturmayacağını ayrıca mütevatir bir yolla gelse bile sünnetin Kur'ân ayetini neshedemeyeceğini vurgulamıştır.[381]

Sonuç olarak Cessâs, "Varise vasiyet yoktur" hadisini mütevatir derecesinde sayıp Bakara 180. ayetteki ki anne-baba ve yakın akrabaya vasiyet hükmünün, söz konusu hadis ile neshedildiğini savunur. Vârislere vasiyetin vacip olmasının miras ayetleriyle neshedilmiş olduğunu, bu neshi hadisin de desteklediğini; vasiyetin ise sadece akraba olmayanlara yapılabileceğini söyler.

Herrâsî, "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ"[382] şekinde ayette geçen "كُتِبَ عَلَيْكُمْ"

[379] Cessâs, Ahkâmu'l-*Kur'ân*, 1/203-204.
[380] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/205.
[381] Cessâs, Ahkâmu'l-*Kur'ân*, 1/205.
[382] el-Bakara 2/180.

ifadesiyle vasiyetin vacip olduğunun anlaşıldığını söyler. Ona göre ayetin devamında geçen "بِالْمَعْرُوفِ" ifadesi ile aşırılık ve noksanlık yapmadan adaletli bir vasiyet yapılması gerektiği anlaşılır. Buradaki ifade şu ayetlerde olduğu gibi adaletli davranmayı ifade eder. Bu hususta "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ / *Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur.*"[383] "وَعاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ / *Onlarla (eşlerinizle) uygun biçimde geçinin.*"[384] ayetinin sonunda geçen "حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ / *bu takva sahipleri üzerine bir haktır.*" Ayet ifadeleri vücubiyeti kuvvetlendirir. Yine vasiyetin vücubiyetiyle ilgili Hz. Peygamberden haberler gelmiştir. Nafi'nin İbn Ömer'den rivayetine göre Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: "*Vasiyet edecek bir malı bulunan bir Müslüman'ın vasiyeti yanında yazılı durmadan iki gece geçirmesi uygun olmaz."*Herrâsî bir takım âlimlerin bu hadisin vücubiyeti hakkında ihtilaf ettiklerini söyler. Bir kısmı burada mendûb olduğunu söylese de sahih olan, vasiyetin vâcib oluşudur. Herrâsî, İbn Abbas'tan bir rivayette "كُتِبَ عَلَيْكُمْ" ayetinin "لِلرِّجالِ نَصِيبٌ"[385] ayeti ile mensûh olduğunu söyler. Yine Hz. Peygamber'den (sas) "لا وصية لوارث" rivayetini ahad haberle Kur'ân'ın neshinin caiz olduğu vurgusunu yapar ve bunda bir sakınca olmadığını ifade eder. Bu konuyla ilgili İmam Şafiî'nin *er-Risâle* isimli kitabında varise vasiyyeti engellemesine dair munkah hadisleri delil göstererek vasiyyetin caiz olmadığını ifade ettiğini zikreder.[386]

Herrâsî, burada Kur'ân'ın haber-i vahid ile neshinin caizliği konusuna girer. Bunun imkânsız olmadığını, bir hükmün devam ettiğinin zannî (kesin olmayan) bir bilgiyle bilinebileceğini, bu durumda da aynı zan derecesindeki başka bir delille nesihinin caiz olduğunu söyler. Ayrıca o, *"Vârise vasiyet yoktur."* hadisi hakkında ümmetin icmâsı bulunduğunu, böyle bir hadisin Kur'ân'ı nesihetmesi hususunda kullanılabileceğini bildirir. Herrâsî, böyle bir açıklama yaptıktan sonra İmam Şâfiî'nin (ra) bu konudaki görüşlerine de yer verir. Şâfiî'ye göre miras hükümlerinin vasiyeti neshetmesi mümkün olduğu gibi her ikisinin birlikte sabit olması da mümkündür. Sonrasında da "vârise vasiyet yoktur" hadisinin munkatı bir hadis olduğunu söyler.

---

[383] el-Bakara 2/233.
[384] en-Nisâ 4/19.
[385] en-Nisâ 4/7.
[386] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/57.

Ama yine de anne-baba ve yakın akraba için yapılan vasiyetin hükmünün miras ayetleriyle neshedildiğini ifade eder. Şâfiî (ra) vasiyetin neshedilme gerekçesini şu şekilde açıklamıştır: Vâsiyetin aslında herkesin hakkını alabilmesi için vacip olduğunu ancak insanların kalben bazı vârislere meyledip, diğerlerinin hakkını azaltabilecekleri düşünüldüğünden Allah her hak sahibine belirli bir pay takdir etmiştir. Böylece de ikisi bir arada bulunamayacağından vasiyet nesih olmuştur. Ancak Herrâsî İmam Şâfiî'nin bu görüşüne Hadisin mürsel olduğu gerekçesiyle (çünkü Şâfiî mürsel hadisleri kabul etmez) ve hadisin senedi tam bile olsa da Kur'ân'ın sünnetle neshi Şâfiî'ye göre caiz olmadığından dolayı buna itiraz edildiğini söyler. İmam Şâfiî'nin bu konudaki ikinci görüşüne göre Hz. Peygamber (sas)'in *"Vârise vasiyet yoktur."* hadisi mirasçı olmayan yakın akraba için yapılan vasiyeti kapsar. Çünkü Bakara 180. ayetteki mirasçı yakın akrabayı kapsar. Bu hükmü ortadan kaldıracak bir nass da mevcud değildir.[387]

Herrâsî, Kur'ân'da geçen 'yakın akrabalar' ifadesinin vâris olmayanlar için açık delil olmadığını, bu ifadeyle vâris olan yakın akrabanın da kastedilmiş olabileceğini söyler. Öyleyse bu ayetin hükmünün hadisle kaldırılmadığını sadece umûmi ifadenin tahsîs edildiğini açıklar. Yani bunun, bir nesih olmayıp tahsîs olduğunu söyler.[388]

Sonuç olarak değerlendirecek olursak Herrâsî bu konuda iki temel görüşü aktarır. Kur'ân'ın haber-i vahid ileneshi caizdir görüşü, gerekçe olarak da ayetin hükmü zannî ise, zannî olan hadisle neshedilir. Bu görüşü vermekle beraber doğrudan benimsemeden eleştiriye açık bırakır. İkinci olarak da "Vârise vasiyet yoktur" hadisi ile vasiyet ayetinin neshedilmesi meselesidir. Şâfiî (ra) önce bu hadisi mütevâtir gibi kabul edip sonra da hadisin senedinde inkıta olduğunu fark ederek hükmün yeniden değerlendirildiğini söyler. Yani Şâfiî, hadis zayıf olduğunda nesih olmayacağını söylediği hatırlatır. Bu duruma onun ihtiyatlı bir yaklaşım sergilediği görülür. Herrâsî, birde bu hususta 'yakın akrabalar' ifadesinin vâris olmayanları da kapsayabileceğini, bu hadisin bu lafzı tahsîs ettiğini mutlak anlamda bir nesh olmadığını söyler.

İbnü'l- Arabî'ye göre âhâd haberle ayetin neshi caiz değildir. Âhâdhaber ayeti

[387] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/58-59.
[388] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/59.

nesih değil de tahsîs eder.[389] Kur'an'ın neshi ya misli olan Kur'ân ayetiyle ya damütevâtir haberle olabilir.[390] İbnü'l- Arabî Bakara 180. ayetteki vasiyet ayetinin hükmü ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den (sas) gelen hadis doğrultusunda vasiyetin vacip olduğunu düşünenlerin bulunduğunu, bir kısım görüşün ise vasiyetin mensûhluğu noktasında olduğunu söyler. Vasiyetin mensûhluğu konusunda da farklı görüşler bulunduğunu ifade eder. Bir kısım âlim vasiyetin tamamının nesih olduğunu düşünürken bir kısım âlim ise ana babaya vasiyetin mensûh olduğunu söylemiştir. Sahih olan, vasiyetin mensûh olmasıdır.[391] Allah miras ayetiyle vasiyeti nesih etmiş, hepsine mirasta düşen pay oranlarını belirlemiştir.[392]

Nisâ suresi 11. ayet-i kerime de "çocuklarınıza vasiyet edin" ayeti ile ilgili İbnü'l-Arabî, sebeb-i nüzulüne dair Hz. Peygamber'den (sas) rivayet nakletmiştir. Uhud savaşı'nda esir düşen Sa'd b. Rebî'nin kızları mirastan mahrum bırakılmış, amcaları mallarını tamamen almıştır. Annesi de onları alıp Hz. Peygamber'e gelmiş ve mallarının iadesini istemiştir. Bunun üzerine Nisâ 11. ayet nazil olmuştur. "Allah size çocuklarınız hakkında şunu tavsiye eder." Hz. Peygamber (sas): "'Bana kadını ve arkadaşını çağır.' Sonra amcalarına şöyle dedi: 'Kadına ve arkadaşına malın üçte ikisini ver, annelerine sekizde birini ver, kalan da senin olsun" buyurmuş. Böylelikle, iki kıza üçte iki, anneye sekizde bir, kalanı ise amcaya bırakmıştır. Buharî'nin Cabir (ra)'dan rivayet ettiği şu hadise göre: " قُلْت: يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ مَا تَرَى أَنْ أَصْنَعَ فِي مَالِي؟ فَنَزَلَتْ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ / Dedim ki: ' *Ey Allah'ın Resulü, malım hakkında nasıl tasarruf etmemi uygun görüyorsun? Bunun üzerine şu ayet nazil oldu*: 'Allah *çocuklarınız hakkında size tavsiyede bulunur…*' (Nisâ4/11)"[393] Bu ayet önceki bütün uygulamaları geçersiz kılmakta ve önceki görüşleri iptal etmektedir. Önceki hadiste bahsedilen olayda Câhiliye döneminde İslâmın ilk yıllarında devam eden uygulamalar, üzerinde susulmuş dinen onaylanmış uygulamalar değildir. Bu tür uygulamalar İslâm tarafından geçici olarak da olsa şer'î bir hüküm olarak kabul edilseydi Hz. Peygamber bu iki kıza ait malı alan amcaya geri vermesi gerektiği hükmünü vermezdi. Çünkü şer'î hükümler geçmişte uygulanmışsa ve sonra da nesih gelirse bu nesih yalnızca geleceğe etki eder.

---

[389] İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, 2/ 71, 333-345. 1413-1992.
[390] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 113.
[391] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/102.
[392] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 103.
[393] Buhârî, "Tefsîr", 80 (No:4577).

Daha önceki uygulamalar geçersiz kılınmaz. Burada zulüm'meydana gelmiş hakkı olmayan mal alınmış bu da iade edilmiştir. Ayrıca İbnü'l Arabî Bakara 180. ayette "*anne baba ve yakın akrabaya vasiyet"* emriyle ilgili olarak mirasçı olanlar bu hükmün kapsamı dışına çıkarılmıştır.[394]Çünkü Allah onlara paylarını belirlemiştir. Allah öncesinde anne babaya, akrabaya vasiyeti farz kılmıştı. Daha sonra bu nesih olmuştur. Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin rivayetinde "*Allah her hak sahibinin hakkını vermiştir. Varise vasiyet yoktur*" şeklinde bu durumu zikretmiştir.[395] Borcun vasiyetten önce yerine getirilmesinin hikmetinden biri de vasiyet meşru idi. Daha sonra husus, bazı durumlardan dolayı nesh edilmiştir. Borç bütün mala taalluk eder. Vasiyet ise malın bir kısmı ile husûsileştirilmiştir. Bu sebeple öncelikle borç sonrasında ise vasiyet yerine getirilir.[396]

Özetle İbnü'l-Arabî, Nisâ 11. ayette bahsedilen nesih ile İslâm öncesi örf ve uygulamaların geçersiz sayılmasını da ifade eder. Ortada olan mirasa dair haksız uygulamanın hak sahibine teslim edildiğini söyler. Yine o, Bakara 180. ayetindeki mirasçılara yapılan vasiyetin de neshedildiğine dikkat çeker.

2.2.2. Mevâlînin Mirasa Varis Kılınması ve Vasiyet

İslam miras hukukunda yer alan "mevâlî" ve "mevla" kavramları hem dil bakımından hem de fıkhî olarak farklı şekilde yorumlanmıştır. Özellikle Nisa 3. ayet bağlamında yapılan tefsirlerde, bu kavramların mirasa etkisi ve uygulama biçimleri ele alınmıştır. İncelediğimiz üç müfessirde tefsirlerinde bu konuya yer vermiş mirasın kime ve nasıl intikal edeceğini bu konuda nesih olup olmadığını açıklamaya çalışmışlardır.

"وَلِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالْأَقْرَبُونَ / *Ana baba ve akrabanın geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğumuz kimselere de paylarını verin. Çünkü Allah her şeyi görmektedir.*"[397] Bu ayet bağlamında Cessâs da "مَوالِيَ/mevâlî" kelimesinin, İbn Abbas ve Mücahid'ten

[394] İbn'ül-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 433.
[395] İbn'ül-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 443.
[396] İbn'ül-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 445.
[397] en-Nisâ 4/33.

rivayetle ‘asabe’ (erkek akrabalar) anlamına geldiğini; Süddî’den rivayetle de ‘vârisler’ anlamına geldiğini söyler. “Mevlâ” kelimesinin aslında ‘bir şeyle ilgilenmek, ona sahip çıkmak’ anlamının olduğunu da zikreder. Bu da tasarruf, kişinin hakkıyla alakalı bir yakınlık ilişkisidir. Yine Cessâs, mevlâ kelimesinin çok anlamlı olduğunu söyler. “Mevlâ” azad eden ve azad edilen kişi demektir. Yani hem efendi hem köle anlamına gelir. Çünkü kölenin efendisiyle velâyet bağlantısı devam etmektedir.[398] İbn Abbas’dan (ra) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sas) bu konuda şöyle der: “أَلْحِقُوا الفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ / *Mirası farzlara göre taksim edin. Geriye bir şey kalırsa, o erkek akraba olan veliye (asabe) aittir.*”[399] Hadislerde mevlâ kelimesinin “asabe” anlamında kullanıldığı belirtilir. Zira bu konuda ayette “ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّاتَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُونَ / *Anne, baba ve akrabanın geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik”*[400] buyurulnaktadır.

Cessâs, Hz. Peygamber (sas)’den nakledilen öyle bir rivayet verir: “*Bir adam bir kölesini azad etti. Sonra azad eden vefat etti. Ve ondan başka hiçbir mirasçısı da yoktu. Resûlüllah o malı azad edilen köleye verdi.*” Ebû Ca’fer bu hadise karşıt başka bir rivayet bulunmadığı için hükmü geçerli olduğunu söyler. Buna cevaben Cessâs da Hz. Peygamber’in (sas) bu davranışının, miras vermek kastıyla olmayıp azad edilen kölenin fakir olması sebebiyle olabileceğini söyler. Çünkü bu malın bir mirasçısı yoktu. Böyle mallar ihtiyaç sahiplerine verilmiştir.[401]

Yine Cessâs, “Velâe ‘l-Muvâlât” başlığında “وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ /*Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin*”[402] ayetinde geçen ve anlaşma yoluyla yapılan akrabalık konusunu açıklar. Bu konuda İbn Abbas’ın rivayetine yer verir. Bu rivayette ensâr muahacir kardeşliği anlatılmakta birbirlerine mirasçı oldukları Nisa 33. ayet ile beraber bu kardeşliğin neshedildiğini, sonra ayetin devamıyla beraber vasiyet yoluyla destek amacıyla yardım edilebileceğini söyler. Cessâs, anlaşma yoluyla tesis edilen akrabalığın miras hakkı doğurduğunu ancak *“Akrabalar Allah’ın kitabına göre birbirlerine daha yakındır”*[403] ayetiyle bu hükmün

---

398 Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/ 143.
399 Buharî, “Ferâiz”, 9 (No: 6732); Müslim, “Ferâiz”, 1615.
400 en-Nisa 4/33.
401 Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/ 144.
402 en-Nisâ 4/33.
403 el-Ahzâb 33/6.

nesihedildiğini belirtir. Şunu belirtekim ki bazı fakihler ise başka mirasçı bulunmadığı durumda bu hakkın devam etiğini savunmuştur.[404]

Burda bir değerlendirme yapılacak olursa Cessâs, Kur'ân'da geçen "mevâlî" kelimesinin anlamını Sünnet ve dil açıklamalarıyla sınırlandırmıştır. Câhiliye uygulamalarını kaldıran yeni sistemin getirilmesini açıkça söylemesede, onun bu durumu, nesih olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Mevlânın (azad edenin) miras almasını sünnetle sabit bir hüküm olarak ifade etmiştir. Yine *mevle'l-muvalât* (anlaşma yoluyla kardeşlik) uygulamasının da Ensâr ve Muhâcir kardeşliğinden dolayı Nisâ 33. âyet ile birbirlerini anlaşma ile kardeş yapan ayetten hareketle muhâcirlerin mirastan pay alma hususunu ise Ahzâb suresi 6. ayet ile neshedildiğini, ancak vasiyetin geçerli olduğunu söyler.

Herrâsî'de Cessâs gibi kavramların tahlilini yapar. Tekrara düşmeme adına bu hususlar verilmeyecektir. İbn Abbas bu ayet hakkında aralarında bir yakınlık olmadığı halde ensarın muhâcire kardeş olduğunu rivayet etmiştir. Daha sonra yukarıda zikredilen Nisâ suresindeki "والّذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم / *Vasiyetten arkadaşlıktan haklarını verin"* ayeti nazil olmuş, böylece miras neshedilmiştir. Yine insanlar birbirleriyle anlaşma yapıp birbirleri ölünce mirasçı oluyorlardı. Ebu Bekir de (ra) birisiyle anlaşma yapıp ona mirasçı olmuştu. Bu ayetten sonra miras Mevlâ'dan asabeye ve zevi'l-erhama çevrilmiş oldu. Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Züfer ve İmam Muhammed anlaşma yoluyla mirasçılık hususunun nesh olmadığını, miras alacak yakın bulunmayınca bu kimselerin mirasçı olabileceğini söylemiştir. Zira "zevi'l-erham" mirasa daha layık olandır. Onlardan birisi bulunmazsa ayetin hükmü devam eder. Ancak Herrâsî onların söylediği görüşün uzak olduğunu söyler. Nisâ 33. ayetle beraber anlaşmayla miras sabit olmuştur. Nitekim ayetteki "فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ" ibaresi ile de onlara mirastan bir pay olmadığı, aksine arkadaşlık dostluk yardım vesilesiyle bir pay olduğu zahirenanlaşılmaktadır.[405]

Herrâsî, akdî kardeşlik yoluyla mirasçılık uygulamasının ayette geçen "*akrabalık esaslı miras sistemi"* ile neshedildiğini savunur. Ona göre "فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ" mezkûr ayetin ibaresinde geçen pay, hukuki bir miras hakkı değil; dostluk ve yardım

[404] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 145.
[405] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 445-448.

esasına dayanan bir iyilik payıdır. Herrâsî, Ebû Hanife ve talebelerinin anlaşmalı mirasçılığın tamamen nesihedilmediği yönündeki görüşünü zayıf bulur. Binaen aleyh Herrâsî'ye göre miras hakkı yalnızca nesep, nikâh ve asabeye dayanır. Nitekim anlaşmayla beraber miras hakkı kalkmıştır.

İbnü'l-Arabî de "mevlâ" kelimesinin aslının "velî" kelimesinden türetildiğini söyler. Zira veli yakınlık anlamına gelir. Ancak bu yakınlık derece ve sebep açısından farklılık taşıır. Yine buradaki "mevlâ"dan maksat asabe olan mirasçılardır. İbnü'l-Arabî, bu görüşün İbn Abbas ve Mücahid'in rivayetinde bulunduğunu ve bu görüşün doğru olduğunu söyler. Anne-baba ve yakın akrabalardan sonra mirasçı olabilecek olan kimse de asabedir. Nitekim hadis-i şerifte bu konuda Hz. Peygamber (sas): " أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا أَبْقَتْ الْفَرَائِضُ فَلِأَوْلَى عَصَبَةٍ ذَكَرٍ / *Farz olarak hak sahibi olanhisse sahiplerine haklarını verin. Geriye kalan hisselerde o en yakın erkek asabeye (erkek akrabalardan olan veliye) aittir*" şeklinde buyurmuştur.[406]

Yine İbnü'l-Arabî, velayet-mevlâlık ilişkisiyle azad edilen kimsenin de hükmen yakın akraba sayılacağını söylemiştir. Çünkü Hz. Peygamber (sas) bu hususta: "لِلْوَلَاءِ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ / *Velâ, nesep bağı gibidir*" buyurmuştur. Ancak azad edilen kişi ne akraba sayılır ne de vâristir. Azad eden kişi köleyi özgürlüğüne kavuşturduğundan dolayı hükmen onu var etmiş baba gibi sayılır.[407]

O, ayetin devamında geçen "وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ / *ve yeminle bağ kurduklarınız*" ayeti hakkında İbn Abbas'tan iki rivayet aktarmıştır. Birinci rivayete göre iki kişi kendi aralarında *"hangimiz önce ölürsek diğeri onun mirasını alır"* demiştir. Bunun üzerine Allah şu ayeti indirmiştir; " وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إلا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا / *Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar; dostlarınıza lutufta bulunmanız başkadır.*"[408] Böylece bu kişilere tavsiye yoluyla malın üçte biri içinde kalmak şartıyla ikramda bulunulabilir. İkinci rivayette aynen şöyle denir: " كَانَ الْمُهَاجِرُونَ لَمَّا قَدِمُوا الْمَدِينَةَ حَالَفَ النَّبِيُّ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بَيْنَهُمْ، فَكَانَ الْأَنْصَارِيُّ يَرِثُ الْمُهَاجِرِيَّ، وَالْمُهَاجِرِيُّ يَرِثُ الْأَنْصَارِيَّ؛ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، ثُمَّ انْقَطَعَ ذَلِكَ فَلَا تَوَاخِيَ بَيْنَ أَحَدٍ

[406] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/527; Buharî, "Ferâiz", 9 (No: 6732), Müslim, "Ferâiz", 1615.
[407] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/528.
[408] el-Ahzâb 33/6.

الْيَوْمَ / *Muhacirler Medine'ye geldiklerinde Resûlüllah onları ensarla kardeş yaptı. Bu kardeşlik ile beraber ensar muhacire, muhacir ensara mirasçı olurdu. Sonra bu ayet (Nisâ 33.) nazil olunca bu uygulama kaldırıldı. Artık bu şekilde kardeşlik bağı kurulup miras bırakılması yoktur.*" Said İbn Müseyyeb'ten bir rivayette meâlen şöyledir: *"Bu ayet evlatlık edinilen kimseler hakkında nazil olmuştur. Allah mirası akrabaya ve asabeye verilmesini emretti. Bu kişilere de vasiyet yoluyla bir pay verilmesini emretti."* Özetle İbnü'l-Arabî, muhacir ve ensâr kardeşliğinin anlaşma ile yapılan kardeşliğin ve evlatlığın mirastan pay almasının mezkûr ayetle nesihedildiğini ve dolayısıyla vasiyet yoluyla bunlara pay verilebileceğini söylemiştir.[409] Özetle İbnü'l-Arabî, burada asabe miras sistemini vurgular. Velâyeti, hükmî akrabalık sayar. Muhâcir-Ensâr kardeşliğine dayalı miras sistemini de açıkça neshedildiğini söyler.

Konu üç müfessir açısından değerlendirilecek olursa "mevlâ" ve "mevâlî" kavramları İslam miras hukukunun şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Cessâs ve İbnü'l-Arabî asabe (erkek akraba) temelli miras sistemini esas almıştır. Dolayısıyla bunlar anlaşma yoluyla yapılan kardeşliğin nesihedildiğini bu kimseler hakkında vasiyetin geçerli olduğunu söylemişlerdir. Herrâsîda akdî kardeşlik uygulamasının nesihedildiğini söylemiştir. Sonuç olarak bu tartışmalar, İslâm hukukunda mirasın sadece kan bağıyla değil, zamanla hükmü değişen sosyal ilişkilerle de bağlantılı olduğunu göstermektedir.

3. Cihâd Ahkâmı ve Nesih

Kur'ân'ı Kerim'deki savaşla ilgili hükümler zamanla şartlara göre değişip dönüşmüştür. İslâm'ın ilk döneminde savaşla ilgili ayetler, Müslümanların sayıca az olduğu Mekke döneminde sayı ve siyasi- askeri bakımdan gücün arttığı Medine döneminde farklı merhalelerde nazil olmuştur. Bu dönemlerde savaş ve barış ve bu minvaldeki konuların sınırları bazen genişletilmiş bazen daraltılıp neshedilmiştir. Böylece burada nesih sadece hükmün kaldırılması olarak kalmayıp sosyal ve siyasi yapıya yeni düzenlemeler getirdiği görülmüştür.

---

[409] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/529.

3.1. Müslümanların Savaştan Kaçma Yasağı

Kur'ân'da savaş esnasında Müslümanların direnç göstermeleri ve düşmana karşı geri çekilmemeleri birçok ayette vurgulanmıştır. Nitekim Enfâl suresi 65 ve 66. ayetler, bu konuda aşamalı olarak gelen yükümlülükleri içermekte olup savaş meydanından kaçma yasağına dair hükümleri ihtiva etmektedir. Bu ayetler hem bireysel hem de toplumsal dönüşüm açısından fıkhî ve ahlâkî sonuçlara işaret etmektedir.

"إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ / *Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener*"[410] ayetinde Cessâs, bu ayetteki hükümleri *Ahkâmû'l-Kur'ân*'ın'da şu şekilde açıklamıştır. Allah, bu ayette savaşta yirmi kişi olsa iki yüz kişiden kaçmamasını farz kılmıştır. Cessâs, İslâm'ın başlangıcında Hz. Peygamber'le (sas) birlikte bulunanların içlerinin ihlâsla dolu olduğunu, dünya isteği bulunmadığını, bu sebeple de böyle bir farziyyetin geldiğini söylemiştir. Nitekim Bedir savaşında Müslümanlar yaya olarak üç yüz kişiden ibarettiler. Düşmanları ise tam donanımlı silahlı atlı ve yaya olarak yaklaşık bin kişi idiler. Allah Müslümanlara düşmanları musahhar kıldı. Savaş esnasında kimini öldürdüler. Kimini de esir aldılar. Böylece galip geldiler. Daha sonra İslâmlaşma artı; samimiyet ve basiret bakımından zayıf kimseler de İslam'a katılınca, bu sabaş hükmü, ayırt etmeksizin bütün müslümanlara Enfal suresi 66. ayet ile hafifletilmiş oldu. Şöyle ki bu durun ayette şöyle anlatılır: " الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ /*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.*"[411] Cessâs, bu ayetle ilgili olarak, "Allah ayette beden zayıflığı ya da kişi veya silah bakımından azlıktan" bahsetmiştir. Burada kastedilenin Müslümanların ihlâslarındaki (niyetlerindeki) zayıflık" olduğunu söylemiştir. Öncesinde Müslümanlar sayıca artmış silah bakımından da daha donamımlı duruma gelmişlerdi. Buna rağmen Allah, ayetle beraber ayrım yapmaksızın bütün Müslümanlardan bu farzıyyeti hafifletme yoluna gitmiştir. Bu sebeple Yemame savaşında insanlar geri çekilince sahâbe; " أَخْلِصُونَا

[410] el- Enfâl 8/65.
[411] el-Enfâl 8/66.

أَخْلِصُونَا / *Bizi saflaştırın bizi ayıklayın"* demişlerdi. Bununla da muhacir ve ensarı kastetmişlerdi.[412]

İbn Abbâs'dan (ra) şavaştan kaçmamak konusunda şöyle rivayet edilmiştir: *"Sizin için bir kişinin on kişiden kaçmaması farz kılınmıştı. Sonra Allah "Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti" mealindeki Enfâl 66 ayetini indirmiştir. Böylece bir kişinin iki kişiden kaçmaması farz kılındı"* İbn Abbas yine bir rivayetinde, "*Eğer bir kişi iki kişiden kaçarsa bu kaçma sayılır. Eğer üç kişiden kaçarsa bu kaçma sayılmaz"* der. Cessâs'a göre burada İbn Abbâs'ın kastettiği kaçmak savaş meydanından kaçmaktır. Eğer düşman iki kat fazla olursa Müslümanlar kendilerine yardım edecek Müslümanların yanlarına sığınabilir. Ancak sığındıkları Müslümanlar kendilerine savaşta yardım etmeyeceklerse oraya kaçmak onları Allah'ın şu ayetindeki tehdinin muhatabı kılabilir. Nitekim bu konuda " وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ / *Kim savaş için yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla olmaksızın savaş sırasında düşmana arkasını dönüp kaçarsa Allah'ın öfkesine uğramış olur*"[413] şeklinde aytte zikredilmiştir. Bu sebeple de eman vermek suretiyle Hz. Peygamber (sas) "أَنَا فِئَةُ كُلِّ مُسْلِمٍ / *Ben her Müslümanın sığınabileceği bir topluluğuyum*" buyurmuştur.[414]

Cessâs, Enfâl 65. ayetin ilk başta Müslümanlar sayıca az olsalar bile ihlâs ve samimiyetleri sebebiyle imanlarının güçlü olduğunu, bu sebeple iki yüz kişinin bin kişiyle savaşmasının farz olduğunu, daha sonra İslâm yayılıp Müslümanlar fazlalaşınca niyet ve samimiyeti az olan kişilerin de bulunduğunu; bu sebeple Enfâl 66. ile bu hükmün neshedildilerek hafifletildiğini açıklamıştır. Bu nesihte Cessâs, toplumsal olarak beraberlik olması açısından hafifletilme konusunda Müslümanlar arasında bir ayrım gözetilmediğini vurgulamıştır. Yine toplumsal değişimin neshe sebep olduğunu belirtmiştir.

Herrâsî, Enfâl 65-66. ayetlerini tefsir ederken, Allah'ın "bildi" ifadesinin ezelî ilme aykırı olmadığını, burada insanlardaki zayıflığın ortaya çıkmasına işaret edildiğini belirtir. İslâm'ın ilk döneminde güçlü iman, sabır ve azim nedeniyle bire on

---

[412] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 50.
[413] el-Enfâl 8/16.
[414] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/ 63.

oranında savaş yükümlülüğü getirilmiş; ancak zamanla bu durum değiştiğinden hüküm neshedilmiştir. Ayetteki "الْآنَ" ifadesi de Allah'ın ilmindeki bir değişikliği değil, müminlerdeki fiili zayıflığı yansıtmaktadır.[415] Sonuç olarak Herrâsî, Enfâl 65 ayetini, peşinden gelen 66. ayetin nesihettiğini söyler. Herrâsî da bu değişimin sebebinin dinde gevşeme, niyetteki zayıflık olduğunu ifade eder. Herrâsî, bunun sadece ayetler arasında bir açıklama görmeyip açıkça nesh olduğunu ifade eder. Önce hüküm inanalara ağır gelmiş daha sonra nesihle beraber hükümde hafifletme gerçekleşmiştir.

İbnü'l-Arabî, "إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ / *Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa*"[416] ayetteki bu ifade hakkında bazılarının bu ayetin Bedir günü hakkında nâzil olduğunu ve de sonradan nesh edildiği görüşünde olduklarını, ancak bu söylemlerinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Bedir Müslümanları üç yüz on üç kişiydi. Müşrikler ise yaklaşık dokuz yüz kişiydi. Ayette geçen sayı bire on şeklinde ancak Müslümanların bu şekilde saf tuttuğuna dair de rivayetler bulunmamaktadır. İbnü'l-Arabî, bu ayetin doğrudan Bedir ile ilişkili olmadığını, genel bir savaş sorumluluğun da buraya dâhil edilebileceğini söyler.[417] Özetle İbnü'l-Arabî de açık olarak bu hükmün neshedildiğini söyleyip İbn Abbâs rivayetini aktarmıştır. Zira İbn bu konuda Abbâs: *"Bu ayetler her ne kadar yan yana dursa da bu hüküm uzun müddet uygulandıktan sonra neshedilmiştir"*demiştir.[418]

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî de bire karşılık on kişiyle savaşma emrinin Bedir savaşıyla ilgili olmadığını, ancak genel bir savaş uygulaması olduğunu uzun yıllar bu uygulamanın devam ettiğini, daha sonra da açık bir nesihle beraber bu uygulamanın kaldırıldığını ifade etmiştir.

Burada değerlendirme yapacak olursak, Enfâl 65-66. ayetlerinden hareketle cihâd hükümlerinin zamanla değişim süreci görülmektedir. Burada bu dönüşümün, hangi toplumsal ve ruhsal sebeplerile gerçekleştiğide anlaşılmaktadır. Üç müfessir de ayetler arasındaki ilişkiyi "nesh" olarak değerlendirmiştir. Başlangıçta Müslümanların kuvvetli imanları sebebiyle ağır bir savaş yükümlülüğü getirilmiş, zamanla hem sayının artması hem de imanlardaki samimiyetin azalması gibi sebeplerle bu yük

[415] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/ 164.
[416] el-Enfâl 8/65.
[417] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 429.
[418] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/ 429.

hafifletilmiştir. Burada nesihin sadece teorik ilke olmadığı toplumsal gerçeklikleri de içine alan bir düzenleme olduğunu söylemek gerekir. Nitekim günümüz teknolojik gücü ve imkânları açısından değerlendirecek olursak müfessirler her nekadar bire on savaşmanın nesih edildiğini söyleselerde ilk Müslümanlarda olan iman kuvveti ve ihlâs tam manasıyla oluştuğunda savaşı kazanmanın mümkün olduğu tarihî süreçlerde görülmüştür. Ancak ayette anlatılmak istenen şey, düşmana karşı sayısal çokluktan ziyade, samimiyetle birlik ve beraberliğin oluşturulmasının; bu inançla düşmana karşı direnişte her daim sebat gösterilmesinin gerekliliğidir.

3.2.Barış ve Savaşın Sınırları

İslâm'ın ilk dönemlerinde savaş ve barışla ilgili hükümler, toplumsal ve siyasal şartlara bağlı olarak tedrici bir seyir izlemiştir. Kur'ân'ın farklı surelerinde yer alan ayetler, başlangıçta sabır, tebliğ ve savunma esasına dayanan bir yaklaşım sunarken; daha sonraki aşamalarda ise doğrudan savaş ve cizye gibi yükümlülükleri içeren hükümler iave edilerek bu çerçeve genişletilmiştir. Bu süreç hem ayetlerin nüzul sırasına hem de İslâm toplumunun güçlenme evrelerine paralel olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda üç müfessir de savaş ve barış ayetlerini, nesih tedrîcilik ve siyaset-i şer'iyye ekseninde değerlendirmiş, özellikle Tevbe suresinin hükümlerini ise önceki ayetlerin mahiyetini belirleyen bir dönüm noktası olarak ele almıştır.

"وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ..." / *Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez...*"[419] Cessâs, bu ayetin yorumunda, ümmetin hicretten önce savaşın yasak olduğu konusunda ihtilaf etmediğini ayetlerle desteklemiştir.[420] İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre; *"Abdurrahman b. Afv ve arkadaşları mallarını Mekke'de bırakmışlardı. Dediler ki: 'Ey Allah'ın Resûlü! Biz müşrikken izzet sahibiydik; iman*

---

[419] el-Bakara 2/190.

[420] "ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ / *İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş. Bu sonuca ancak sabırlı olanlar ulaşabilir, yine buna ancak (erdemlerde) büyük pay sahibi olanlar ulaşabilir."* (Fussilet 41/34-35); "فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ / *Onları affet ve hoş gör.*" (Âl-i İmrân 3/159); "فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ / *sana düşen sadece bildirmedir.*" (Âli İmrân 3/20); "وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاماً / *Cahiller onlara laf attığı zaman, "selâm" geçen kullardır.*" (el-Furkân 25/63).

edince zelil olduk.' Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) 'Ben af ile emrolundum. Kavimle savaşmayın!' dedi. Sonra Medine'ye hicret ettiğinde savaşla emrolundular ama önceki emri uygulamayı sürdürdüler. Bunun üzere Allah Nisâ 77. ayeti indirdi.[421] Yine İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Gâşiye 22. ayet başta olmak üzere[422], bazı ayetlerin hepsi[423] Tevbe 5. ve Tevbe 29. ayetleriyle neshedilmiştir. Yine " قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ / *"İman edenlere söyle de Allah'ın(yargı) günlerine inanmayanları bağışlasınlar; çünkü (böyle) bir topluluğu, hak etmeleri yüzünden Allah cezalandıracaktır*"[424] ayetini Katade'den rivayet edildiğine göre " فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ / *Müşrikleri nerede bulursanız orada öldürün*"[425] şeklindeki ayeti neshetmiştir.[426]

Yine ona göre "فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً/*Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilirler de sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse Allah size, onların aleyhine bir yola girme hakkı vermemiştir*"[427] ve " لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ / *Allah din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever*"[428] şeklindeki ayetler, Tevbe suresi 1. ayettten 1'e kadar olan ayetler tarafındannesh neshedilmiştir. Cessâs bu ayetler kapsamında devlet başkanı eğer kâfirlerle anlaşma yaparsa ona bağlı olanlarında bu anlaşmaya uymaları gerektiğini söylemiştir. Ancak bu ayetlerin nesihedildiği görüşü de nakledilmiştir. Çünkü ona göre müşriklerle yapılan barış ve anlaşmalar Tevbe suresi 5. ayetle neshedilmiştir. Allah, İslâm'ı ve ona tabi olanları yüceltmiş, müşriklere ya İslâm ya da savaş seçeneğini bırakmıştır. Bu hüküm müşrik Araplar hakkındadır. Zira Ehl-i Kitâb hakkında " قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ / *Ehl-i kitap'tan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün*

---

[421] "*Kendilerine, 'Elinizi savaştan çekin, namazı kılın ve zekâtı verin' denilen kimseleri görmedin mi? Sonra onlara savaş farz kılınınca bir de gördün ki, içlerinden bir grup Allah'tan korkar gibi, hatta daha fazla bir korkuyla insanlardan korkuyorlar.*" (en-Nisâ 4/77).
[422] "*Sen onlar üzerinde bir zorlayıcı değilsin.*" (el-Ğaşiye 88/ 22).
[423] Kâf 50/5; el-Mâide 5/13; el-Câsiye 45/ 14.
[424] el-Câsiye 45/14.
[425] et-Tevbe 9/5.
[426] Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'an,* 1/ 311.
[427] en-Nisa 5/90.
[428] el-Mümtehine 60/8.

yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın"[429] şeklinde bilgi veren ayet mevcuttur. Dolayısıyla Ehli Kitâb'tan olanlara ise bu ayette geçen cizyeyi vermekten başka bir seçenek yoktur. Cessâs'a göre müslümanlar tekrardan önceki zayıf durumlarına düşerlerse cizyesiz olarak yine önceki ayetlerde olduğu gibi tekrardan anlaşma yoluna gidebilirler. Hükmün mensûhluğu duruma göre zuhur eden bir sebebe bağlıdır. Ancak bu husus, kesin bir nesih değildir.[430]

Buradan da anlaşılacağı üzere mutlak nesih yerine nesihin şartlı veya muvakkat olduğunu söylemek daha isabetli olsa gerekir. Bu anlayıştan Kur'ân ayetlerinin ebedî olarak nesihedilmeyip bütün ayetler ile amel edilebileceği, ancak zaman ve şartlara göre durumun değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır Kısaca söylemek gerkirse nüzul süreci devam ederken mutlak neshin var olduğu söylenebilirken, nüzul ortamından sonraki süreçte mutlak nesihin varlığından söz edilemeyebilir.[431]

Yine Nisâ suresi 90[432], 91[433] ve Bakara suresi 190.ayette geçenler[434] ya da Mümtehine 8. ayette bahsedilen kimselerle barış yapılabilmesi hususu, Tevbe sueresi 5 ayeti ile neshedilmiştir. Dolayısıyla müşrikler, savaşmasalar bile onlarla savaş emredilmiştir.[435] Sonuç olarak değerlendirecek olursak Cessâs, İslamın ilk dönemlerinde savaşın yasak olduğunu, Nisa 90 ve 91; Bakara 190 ve Mümtehine 8. ayetlerde sadece savaş açanlarla savaşılmasının emredildiği, bu hükümlerin zayıflık döneminde geçiş niteliğinde olduğunu söylemiştir. Ancak sonradan Tevbe 5 ve Tevbe 29. ayetler ile bu şartların kaldırıldığını ve müşriklerle savaş emredilmiştir. Ehl-i Kitâb'ten olanlarla ise barış yapılmasına karşılık olarak cizye şartı getirilmiştir.

Herrâsî, hicretten önce savaşa izin verilmediği konusunda ihitilaf olmadığını, Bakara 190.[436] ayetle beraber kendilerine savaş açanlara karşı savaş izni verildiğini söyler. Bunu da Mekke dönemi ayetlerinin sevgi ve müsamaha içerdiğini verdiği ayet

---

[429] et-Tevbe 9/29.
[430] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/276-277.
[431] Mustafa Şentürk, "Kur'ân'ın İndiği Ortamı İnceleyen İlimler", *Tefsir Usûlü*, ed. Osman Kara-Süleyman Kaya, (İstanbul: Lütfiye Tuğla/ Milli Basım Yayın, 2023), 176.
[432] "فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا" (en- Nisâ 5/90).
[433] "سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ" (en-Nisâ 5/91).
[434] "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ" (el-Bakara 2/190).
[435] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 478.
[436] "وَقاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ" (el-Bakara 2/190).

örnekleriyle[437] delillendirir. Böylece Müslümanların zayıf oldukları dönemde savaşa izin verilmediğini, sadece savunma amaçıyla kitâl yapmaya izin verildiğini ifade eder.[438] Herrâsî burada Mekke döneminde savaşın olmayıp hoşgörü ve anlayışın olduğuna dair İbn Abbâs'tan rivayet edilen hadisi şöyle nakleder: "*Abdurrahman b. Avf ve arkadaşları Hz. Peygamber'e gelip; Ya Resulellah! Biz Mekke'de müşrük iken zengin güçlü kimselerdik. Şimdi Müslüman olduğumuzda zayıf duruma düştük. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Ben af ile emrolundum. Bu yüzden kavimle savaşmayın.' buyurdu.*" Nitekim o dönem, hoşgörü ayetleriyle şekillenmekteydi.[439] Ancak İbn Abbâs başka bir cihetle bu hoşgörü ayetlerinin hepsinin "*Müşrikleri nerede bulursanız orada öldürün.*"[440] "*yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın*"[441] şeklindeki kılıç ayetleriyle neshedildiğini söylemiştir.[442]

Ebu Bekir Sıddık'tan rivayet edildiğine göre ilk inen "أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا / *Kendilerine savaş açılanlara savaş izni veridi. Çünkü onlara zulmedildi.*"[443] cihâd ayetidir. Bu ayetle beraber Müslümanlara savunma hakkı tanınmıştır. " وَقاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ"[444] ayetinin ilk olarak indiğini söyleyenler de olmuştur. Bu ayet savaş izninin aktif hale gelmesini ifade eder. Bundan sonra gelen tevbe 5 ve Tevbe 29. ayetleriyle savaş emrinin kapsamı genişlemiş savunma pozisyonundan saldırma aşamasına geçilmiştir. Bakara suresindeki "الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ /*sizinle savaşanlar*" ayet ifadesini bazı âlimler "dini inançla savaşanlar" veya "İslâm'a düşmanlık edenler" şeklinde yorumlamıştır. Başka bir görüşe göre de Bakara 190. ayet Hudeybiye Anlaşması sonrasında inmiştir. Çünkü Müslümanlar anlaşmaya rağmen engellenmiş ve buna tepki olarak bu ayet nazil olmuştur.[445] Sonuç olarak Herrâsî'nın anlatımından cihâdla ilgili şöyle bir aşama ortaya çıkmaktadır. Önce sabır ve tebliğ (Mekke Dönemi), sonra savunma hakkı (Hac

---

[437] "ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ / *Kötülüğü en güzel şekilde sav*" (Fussilet41/ 34); "فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ /*Onları affet ve geç)*" (Maide 5/13); "وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ / *En güzel şekilde mücadele et.*" (en-Nahl 16/125); " وَلا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ / *Kitap ehliyle müzadele etmeyin*." (el-Ankebut 29/46) ve "وَإِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً/ *Cahiller onlara laf attığında "selâm" deyip geçerler*" (el-Furkân 25/63).

[438] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/78.

[439] "لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ" (el-Ğaşiye 88/ 22); "وَما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ" (Kâf 50/ 45); "فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ" (el-Mâide 5/ 13); "قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ" (el-Câsiye 45/ 14).

[440] et-Tevbe 9/5

[441] et-Tevbe 9/29.

[442] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 79.

[443] el-Hac 22/ 39.

[444] el-Bakara 2/190.

[445] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 80.

22/39), ardından karşı savaş izni (Bakara 2/190, son aşamada ise genel savaş izni olarak Tevbe 5 ve 29. ayetler gelmiştir.

İbnü'l-Arabî Tevbe suresi 5. ayetiyle ilgili olarak lafız bakımından her ne kadar Arap müşriklerini içine alsa da anlam olarak her türlü Allah'ı inkâr edenleri kapsayacak şekildedir. Bu ayetin içinde direk olarak bahsedilmeyen Ehli Kitâb da şirk yönüyle savaş hükmüne dâhil olur. Ama bu konuda onlara özel olarak Tevbe 29. ayeti nazil olmuştur. Ayetle ilgili olarak Umûmi olan hükme rağmen sünnet uygulaması olarak kadın, çocuk, rahip ve yaşlı gibi savaşa dâhil olmayan kimseler tahsîs edilerek öldürülmeleri istisna edilmiştir[446] Böylece İbnü'l-Arabî, " قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ/ *Allah'a iman etmeyen kimselerle savaşın"*[447] emrinin sadece müşrikleri değil kitap ehli de dâhil olmak üzer tüm inkârcıları kapsayan bir emir olduğunu söylemiştir. Nitekim o, Kur'ân ve Sünnette küfürle alakalı farklı tanımlar yapılmış olsa da " فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ"[448], "جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ"[449], "قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ"[450] ayetlerinin tamamının, bütün inkârcıları kapsadığına dair delil olduğunu ifade etmiştir.[451] "مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ"[452] ayetinde ise Ehl-i Kitâb, özellikle vurgulanmıştır. Çünkü müşrikler İslâm'ı hiç tanımıyorlardı. Tevhid, şeriat ve nübüvvet gibi kavramlardan yoksun bulunuyorlardı. Ehl-i kitâb ise bunları bildiği halde Hz. Peygamber'i kabul etmiyordu. Bu sebeple suçları daha ağır olmuş savaş sebebinin daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır. "حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ / *Cizye verinceye kadar savaşın*"[453]Aaetin devamındaki ibareden hareketle İbnü'l-Arabî söz konusu ifade bağlamında cizyenin yalnızca Ehll-i Kitab'a uygulanabileceğini, müşrik ve diğer kâfir grupları içine almayacağını belirtmiştir. Ayrıca ayetteki "cizye verinceye kadar" ifadesinde geçen cizye kavramı, üç boyutta değerlendirilir: Cizye, ilk olarak, özel bir bağış niteliği taşır ve ödeyen kişinin İslâm hâkimiyetine boyun eğdiğini ifade eder. İkinci olarak, küfrün karşılığı ceza mahiyetindedir. Üçüncü olarak ise, karşılık veya bedel anlamına gelir ve bu bağlamda cizye, Müslümanların himayesi ve koruması karşılığında özel bir bağış (verenin boyun

[446] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 456.
[447] et-Tevbe 9/29.
[448] et-Tevbe 9/5.
[449] et-Tevbe 9/73.
[450] et-Tevbe 9/123.
[451] İbnü'lArabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 473.
[452] et- Tevbe 9/29.
[453] et-Tevbe 9/29.

eğdiğini gösterir.) Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre cizye, küfrün bir cezası olarak "karşılık" ve "bedel" anlamında, Müslümanların onları korumasının karşılığı olarak gayr-imüslimler tarafından kendilerine ödenen bir tür sosyal vergidir.[454]

Özetle İbnü'l-Arabî'ye göre cihâd ile ilgili ayetlerin aşamalı indiğini söyler. O, önce sabır, tebliğ ve nasihat döneminin olduğunu hatırlatır[455] Yine İbnü'l-Arabî ilk savaş izninin Hac 39 ile başladığını söyler. Şöyle ki bu ayetin savunma amaçlı meşru olduğunu dillendirir, daha sonra Bakara 190. ayet ile saldırana karşı savaşmanın farziyyetinin belirdiğini, son aşamada da Tevbe 5 ile genel savaş emri verildiğini zikreder. Ayrıca İbnü'l-Arabî, her ayetin farklı bir tedrici aşamasının olduğunu, Tevbe suresi ayetlerinin önceki ayetleri tamamen nesh etmediğini, bu ayetlerin alanını genişlettiğini söyler. Bu meyanda o, Bakara 190. ayetinde kendilerine savaş açanlara kıtâl emredilen kimselerin sadece Medineli Müslümanlar olmayıp, bunun asıl olarak bütün Müslümanlara verilen umûmî bir emir olduğunu, dolayısıyla cihâdın bireysel değil, ümmet tarafından yapılması gereken bir vazife olduğunu özellikle belirtir.[456]

Üç müfessir deİslâm'ın ilk dönemlerinde daha çok barış temalı ayetlerin öne çıktığını belirtmiştir. Ancak onlar, İslâm toplumunun güçlenmesiyle beraber bu ayetlerin tamemen kaldırılmaksızınaşamalı (tedrîcî)bir yöntemle cihâd eğitimi mahiyetinde ve yeni hükümlerle tamamlandığını; bu şartlara göre savaşın emredildiğini ifade etmişlerdir.

3.3. Mescid-i Haram'da Savaş ve Haram Aylarda Savaş Yasağı

İslam hukukunda savaşın sınırları, zamana ve mekâna bağlı olarak farklı hükümler içerebilir. Özellikle Mescid-i Haram'ın dokunulmazlığı ve haram aylarda savaşma yasağı hem tarihsel hem de nassların yorumlanışı açısından önemli tartışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda, Kur'ân'da yer alan ilgili ayetler nesih, tahsîs vb. beyan türleriyle değerlendirilmiş; farklı sahâbe ve fakih görüşleri de bu hükümlerin devamı veya kaldırılması yönünde delil olarak kullanılmıştır.

---

[454] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 476.
[455] İbnü'l- Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 143.
[456] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,*1/144.

Cessâs, ‘‘ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ / *Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkışırlarsa o zaman onları öldürün’’*[457] ayetinin ‘‘ قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ / *İnkârcılardan hemen yakınınızda bulunanlarla savaşın.*’’[458] ayetinden daha genel olduğunu söyler. Ancak Bakara 191. ayet, Mescid-i Haram'da savaşmayı özel bir şartla sınırlar. Bu da *‘‘Şayet sizinle savaşılarsa o zaman onları öldürün*’’[459] şeklinde ayette belirtilmiştir. Daha sonra da Allah ‘‘ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً/ *Müşrikler sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın.*’’[460] ve ‘‘ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ / *Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı’’*[461] ayetleriyle genel olarak savaşın farziyyetini ortaya koymuştur. Cessâs, Mescid-i Haram'da savaşmanın haramlığının nesihedilmemiş olduğunu ancak orada kendilerine saldırılırsa savaşmanın şarta bağlı olarak yapılabileceğini uzun açıklamalarla anlatmıştır.[462]

Cessâs haram aylarda savaşma ile ilgilibu tam bir nesihtir demeyerek, bu hususn nesih olmasın daha güçlü gördüğünü ima eder. ‘‘ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرامِ / *Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahtır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek,*’’[463] Cessâs bu ayette haram aylarda savaşma ile ilgili hükümler bulunduğunu söyleyip onunla ilgili benzer ayetlere de şöyle yer verir: ‘‘ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ / *Haram ayın karşılığı haram aydır; saldırmazlık kurallarına riayet karşılıklıdır.*’’[464] ‘‘ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ / *Doğrusu Allah'a göre ayların sayısı, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısına uygun olarak on ikidir; bunlardan dördü haram aylardır. İşte doğru olan hesap budur. O aylarda kendinize zulmetmeyin.*’’[465] Cessâs bu konuda iki farklı görüşü destekleyen rivayetler aktararak konuya açıklık getirir. Câbir b. Abdullah'tan

[457] el-Bakara 2/191.
[458] et-Tevbe 9/123.
[459] el-Bakara 2/191.
[460] et-Tevbe 9/36.
[461] el-Bakara 2/216.
[462] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 312-315.
[463] el-Bakara 2/217.
[464] el-Bakara 2/194.
[465] et-Tevbe 9/36.

gelen rivayeti "Hz. Peygamber haram ayda savaşa çıkmazdı. Ancak düşman saldırırsa o zaman savaşırdı. Biz de savaşmak için haram ayın çıkmasını beklerdik" şekinde nakleder. Bu hükmün neshedilip neshedilmediği konusunda ihtilaf edildiğini; bir kısmı bunun neshedilmeyip hükmünün devam ettğini söyler. Bu konuda İbn Cüreyc'in rivayetine şöyle yer verir: "Ata b. Rebaha sahabenin haram ayda sefere çıkmazken daha sonra neden savaştıklarını sorması üzerine insanlara haram ayda ve mescid-i haramda savaşmak helal olmaz. Ancak kendilerine saldırırsalar o zaman savaşabilirler." Cessâs'a göre bu hüküm neshedilmemiştir. Bunun tersi olarak da Süleyman b. Yesar Said b. Müseyyeb'in rivayetlerine göre haram aylarda savaşmak caizdir. Önde gelen fakihlerin görüşü de bu şekildedir. Haram aylarda savaşmanın haram olduğu görüşü "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ / *Müşrikleri nerede bulursanız öldürün*"[466], "قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ / *Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyenlerle savaşın*"[467] ayetlerinden hareketle söylenemez. Çünkü bu ayetler haram ayda savaşmanın yasaklanmasından sonra nazil olmuştur.[468]

Yine bu konuda rivayet edildiğine göre; "Müşrik Araplar, Hz. Peygamber'e (sas) gelerek 'sen haram ayda savaşmayı yasakladın mı?' dediler. Hz. Peygamber de 'evet' dedi. Ancak müşrikler haram ayda Hz. Peygamber'e savaş açmak istedi. Bunun üzerine Allah Bakara 216. ayeti indirdi. Böylece ayetle müşrikler size saldırırsa sizde ona saldırabilirsiniz anlamı ortaya çıkmış oldu."[469] Yine bu ayetin iniş sebebi olarak Vakıd b. Abdullah'ın müşrik olan Amr b. Hadramî'yi öldürmesi sonucu müşrikler: "Muhammed haram ayda öldürmeyi helal sayıyor" demişlerdir. Nitekim cahiliye döneminde haram ayda savaşmak haramdı. İslâm'da da bunun devam ettiğini Allah ayette bildirmişti." Cessâs'a göre buraramüşrikler çelişkili davranışlar sergilemiştir. Çünkü onlar, Haram ayda savaşmayı haram sayarken küfürde devam etmişlerdir. Hâlbuki küfür öldürmekten daha ağır bir günahtır. Mescid-i Haram'ın da gerçek sahipleri Müslümanlardır. Ayıplanması gerekenler müşriklerin kendisidir.[470]

Böylece Cessâs haram aylarda da Mescid-i Haram'da da savaşmanın hükmüyle

---

[466] et-Tevbe 9/5.
[467] et-Tevbe 9/29.
[468] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/401.
[469] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 316.
[470] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/402.

ilgili iki farklı görüşü deanlatıp kesin nesih olduğunu söylemez. O daha çok nesh olabileceğini ima ederek şartlara bağlı olarak uygun olanın uygulamasının yapılabileceğini ifade eder.

Herrâsî, Mescid-i Haram'da savaşma konusunda Rebi b. Enes'ten rivayetine göre "وَلا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ /*Mescid-i Harâm civarında onlarla savaşmayın*."[471] "وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ /*Fitne ortadan kalkıncaya kadar onlarla savaşın.*"[472] ayetiyle nesih olduğunu söyler. Yine Katade'den rivayete göre de Tevbe sûresi 5. ayetiyle nesih olmuştur. Böylece Herrâsî, Hz. Peygamber'in (sas) Mekke'nin fethi günü yaptığı hutbede Allah'ın Mescid-i Haram'ı haram kıldığını buyurmasına rağmen bunun hükmünün daha sonra inen ayetle nesih edildiğini söyler.[473]

Herrâsî, Bakara 194. ayette anlatılan haram aylarda savaşmayla ilgili olarak Cessâs'ın verdiği Hasan rivayetini aktararak, müşrikler sizinle haram ayda savaşırlarsa sizde onlarla savaşın anlamını verir.[474] İbn Abbas, Rebi 'b. Enes ve Dahhak'tan rivayetle Kureyş, Hz. Peygamber'in Zilkâde ayında umre için Mekke'ye girmesine engel olmuştu. Buna karşılık Allah, bir yıl sonra aynı zamda ona umresini yaptırmıştır. Bu durum için hukmî açıdan "kısas" değerlendirmesinde bulunur.

Bu bağlamda Herrâsî'ye göre haram aylarda savaş yasağına rağmen müşriklerin saldırmalarına dair ayet şunu ifade eder: Haram ayın karşılığı, haram aydır. Saldırmazlık kurallarına riayet karşılıklıdır.[475] Bu, haram ayda bir saldırı olursa Müslümanların da aynı şekilde karşılık vereceği anlamına gelir. Çünkü ayetin devamında "فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ / *Kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle sizde ona saldırın*"[476] şeklinde buyrulmuştur. İlkiya Şafiî'nin kıyas görüşüne dayalı olarak mütekabiliyet esası ilkesine dikkat çeker. Şöyle ki, ceza yapılan fiille orantılı olmalıdır. Herrâsî burada "müşrikler haram ayda haram beldede size haddi aşarak savaş açarlarsa siz de mutlak olarak her zaman ve her yerde savaş yapabilirsiniz" görüşünü ihsas eder.[477]

---

[471] el-Bakara 2/191.
[472] el-Enfâl 8/39
[473] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*,1/84.
[474] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*,1/ 86.
[475] el-Bakara 2/194.
[476] el-Bakara 2/194.
[477] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/86-87.

Yine Herrâsî, "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ / *sana haram ayda savaşmaktan sorarlar*"[478] ayetiyle ilgili olarak rivayetler aktarmıştır. Şöyle ki, Atâ b. Rebah'a göre haram ayda savaşma hükmü neshedilmemiştir. Başka âlimlere göre ise bu ayet, " قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ" / *Allah'a inanmayanlarla savaşın."*[479] ayetiyle neshedilmiştir. İmam Şafiî'ye göre ise bu tür âmm ifadeler hâss ifadeleri geçersiz kılar. Yani nesheder. Ancak bazı usulcüler mukayyed (kayıtlı) bir ifadenin sonradan gelen mutlak (genel) bir ifadeyle neshedilemeyeceğini savunur. Bir başka görüşe göre ise bu ayetin iniş sebebi Vâkıd b. Abdullah el-Hadramî bir müşriği öldürünce, müsrikler bunu fırsat bilip "Muhammed haram ayda savaşmayı helal saydı" diyerek eleştiride bulundular. Oysa müşrikler küfür üzerine yaşamayı tercih ettikleri halde haram ayda savaşmayı haram sayarak kendi içlerinde çelişkiye düştüler. Çünkü küfür haram ayda yapılan katilden daha büyük günahtır. Herrâsî burada; eğer âmm olan bir ayet özel bir nüzül sebebiyle geldiyse bu ayetin nesih olduğu ile ilgili hiçbir şüphe yoktur[480] şeklinde izahatta bulunur.

Sonuç olarak Herrâsî, haram aylarda da Mescid-i Haram'da da savaşma yasağının daha sonra gelen genel savaş ayetleriyle neshedildiği kanaatini burada açıkça ortaya koymuştur. Herrâsî, bu neshi hem lâfzî delillerlehem de nüzül sebeplerini vererek temellendirmiş, özellikle müşriklerin savaşı başlatma durumunda mütekabiliyet ilkesiyle savaşmanın meşruiyet kazandığını ifade etmiştir.

İbnü'l-Arabî de Bakara 191. ayetle ilgili olarak iki görüşün bulunduğunu; Mücâhid ve Ebû Hanife'ye göre bu ayetin muhkem olup hükmünün geçerli olduğunu, Katade'ye ise bu ayetin Tevbe suresi 5.[481] ve Bakara suresi 193.[482] ayetlerle neshedildiğini belirtmiştir.[483]

İbnü'l-Arabî bu konuyla alakalı bir hikâyeye şöyle yer verir: "Kudüs'te bir cuma günü ders halkasında ders yaparkeen bir adamın geldiğini, kendisinin aslında ilim talebesi olduğunu ancak soyulduğunu anlatır. Bunun üzerine adama: 'Bir müşrik

---

[478] el-Bakara 2/217.
[479] et-Tevbe 9/29.
[480] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/123-124.
[481] "*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.*" (et-Tevbe 9/5).
[482] "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ / *Hiçbir fitne kalmayıncaya kadar onlarla savaşın.*" (el-Bakara 2/193).
[483] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/151.

hareme sığınırsa öldürülür mü?' diye sorulunca, O da müşrik oraya sığınırsa öldürülemeyeceğini söylerve delil olarak da Bakara 191. Ayetini gösterir." Yine İbnü'l-Arabî bazı kırâatlerde "وَلَا تَقْتُلُوهُمْ / *öldürmeyin*" şeklinde okunduğunu böyle okunursa hükmün kesin olduğu anlamına geldiğini; şayet "وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ / *Savaşmayın*" şeklinde okunursa uyarı olarak karşı tarafı öldürmedikçesavaşın yapılmayacağına dair bir uyarı olduğunu söyler. Kadı Reyhânî (ö.[?]) ise Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri adına itiraz ederek, bu ayetin Tevbe 5 ile nesihedildiğini söyler. Fıkıhçı Sâğânî (ö. 650/1252) bu görüşe şöyle bir itirazda bulunur: "Senin delil olarak sunduğun ayet âmm (genel), benim sunduğum ayet ise hâs(özel) bir hüküm bildir. Genel hüküm özel hükmü neshedemez. Bu usûlî bir kuraldır." İbnü'l-Arabî bazı kimselerin ve Ebû Hanife'nin *âmm*ın *hâss*ı nesihettiğini söylediğini söyler.

İbnü'l-Arabî Kur'ân ve sünnetten delil ile Mescid-i Haram'da savaşmanın haram olduğu görüşünü savunur.[484]Kur'ân'dan delil olarak " اَلشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ / وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا اَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ *Haram ayın karşılığı haram aydır; saldırmazlık kurallarına riayet karşılıklıdır. Şu hâlde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın. Allah'ın hükmüne saygılı olun ve bilin ki Allah kendisine saygılı olanların yanındadır.*"[485] ayetini getirirken, sünnetten delil olarak ise, İbn Abbas'tan rivayet edilen "*Allah resûlü Mekke'nin fetih günü şöyle dedi: Allah bu beldeyi gökleri ve yeri yarattığı gün bu beldeyi haram kıldı. Zira bu belde Allah'ın haram kıldığı bir yerdir, kıyamet gününe kadar haramdır. Benden önce kimseye savaşmak helâl kılınmamıştı, bana da sadece günün bir saatinde helâl kılındı*"[486] şeklindeki hadis-i şerifi verir.

İbnü'l-Arabî bu ayetin Hz. Peygamber'in müşrikler tarafından Hudeybiye'de alıkonulmasından sonra ertesi yıl umresini kaza etmesi ile ilgili nazil olduğunu söyler Yani Allah haram ay olan kaza yılı Zilkade'nin, Hudeybiye yılı olan Zilkade'ye karşılık geldiğini bildirir. Zilkade Zilkade'ye, hürmeti hürmetine, zamanı zamanına müsavidir. Yine başka bir rivayete göre, müşrikler Hz. Peygamber'in haram aylara saygı gösterip bu aylarda savaşmaktan kaçınmasını fırsat bilerek onunla haram ayda

[484] İbnül-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/152-153.
[485] el-Bakara 2/194.
[486] Buharî, "Cezâü's-Sayd", 14 (No.1834); Müslim, "Hac", 1353-1354.

savaşmak istemeleri üzerine Allah bu ayeti indirmiştir.[487] Yine Atâ b. Ebî Rebah'a göre Bakara suresindeki, *sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahtır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahtır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır. Güçleri yeterse sizi dininizden çevirinceye kadar durmadan sizinle savaşırlar. İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennemin dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdırlar*"[488] meâlindeki ayetin hükmüsabit olup devam etmektedir. Çünkü bu ayetin ardından gelen ayetler zaman bakımından geneldir. Bu ayet ise belirli bir vakte tahsîs edilmiştir. Genel bir hüküm, ittifakla özel bir hükmü neshetmez. Diğer âlimler ise bu ayetin hükmünün mensûh olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu ayeti hangi ayetin nesihettiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Zührî'ye göre bu ayeti, "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً / *müşrikler sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın*"[489] şeklindeki ayet neshetmiştir. Bazı âlimler ise "قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ / *Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen kimselerle savaşın*"[490] ayeti neshetmiştir. Bazılarına göre ise bu ayet Hz. Peygamber'in haram aylarda Sakıf kabilesine sefer düzenlemesi ve Ebû Âmir'i haram aylarda Evtas'a göndermesi ile ilgilidir. Ancak İbnü'l-Arabî bu tür rivayetleri zayıf olarak değerlendirir Bir başka rivayete göre ise bu ayet, Zilkade ayında yapılan Rıdvan Biatı ile nesihedilmiştir. Fakat bu da geçerli bir delil değildir. Çünkü Hz. Peygamber'e Hz. Osman'ın Mekke'de öldürüldüğü haberi ulaşmıştı. Müşriklerin de savaş niyetinde olduğu öğrenilmişti. Bu yüzden Hz. Peygamber saldırı niyetiyle değil, savunma niyetiyle müminlerden biat almıştır. Kelâm âlimlerine göre ise bu ayet, Tevbe 5. ayetiyle neshedilmiştir.[491]

İbnü'l-Arabî bu kadar görüşü verdikten sonra sahih olduğunu söylediği bir görüşü belirtir. Şöyle ki müşrikler haram ayda Hz. Peygamber'e savaşma ve savunmayı günah olarak görmüşlerdi. Bunun üzerine Allah: "*De ki: Onda savaşmak büyük günahtır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i*

[487] İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 2/ 16.
[488] el-Bakara 2/217.
[489] et-Tevbe 9/36.
[490] et-Tevbe 9/29.
[491] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 206.

Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahtır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır"[492] ayetini indirmiştir. Yani haram ayda işlenen küfürden fitne olarak bahsedilmişve savaştan çok daha ağır bir günah olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu sayılanlar, haram ayda yapıldıysainkârcılara karşı savaşmak zorunlu hale gelmiştir.[493]İbnü'l-Arabî'ye göre burada ayetin hükmünün devam ettiği görülür. Ancak o ayetin uygulanıp uygulanmamasın, müşriklerin tavırlarına göre olacağını; müşrikler bu yasağa uymayıp saldırdıklarında veya Mescid-i Haram'da dinden döndürme gibi fitne ortaya attıklarında yasağın kalkacağı, herhangi bir saldırı durumu bulunmadığında ise yasağın devam edeceğini söyler. Aslında ayetin zımnında Mescid-i Haram'da ve haram aylarda da savaşılmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ayet nesih içermeyip haram aylarda ve Mescid-i haram'da savaşmanın caiz olduğunu gösteren tahsîs edici bir anlam taşır.

Üç müfessir açısından değerlendirecek olursak, Cessâs, âlimler tarafından verilen görüşleri aktararak kendisinin görüşünün ne olduğu noktasında net bir bilgi vermez. Herrâsî'nın ise ayetlerin içerisinde bulunan ahlâkî mesajların hükmünün devam ettiği, savaş hukukunun ise zaman içerisinde şartlara bağlı olarak tedricen genişlediği, zaman ve mekân sınırlamalarının şer'î bağlayıcılığını yitirdiği yönündeki nesih anlayışını benimsediği görülür. Nitekim bu konuda onun, âmmın (genel) mukayyed (kayıtlı) lafızları neshedeceğini savunarak İmam Şâfiî'nin usul görüşünü benimsediği söylenebilir. İbnü'l-Arabî'ye görüşü iseise ayetin hükmü, nesh olmaksızın devam etmekte olup uygulanması dakarşı tarafın davranışına göre belirleneceği yönündedir. Bir hüküm hakkında bu kadar ihtilaf varkenburada kesin olarak neshin olduğu görüşünü benimsemek doğru olmasa gerektir.

3.4. Savaş Esirlerinin Serbest Bırakılması

Bu başlıkta İslâm hukukunda savaş esirlerine ilişkin hükümlerin mahiyeti ve bunların zaman içinde değişip değişmediği ele alınacaktır. Özellikle Muhammed

[492] el-Bakara 2/217.
[493] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 207.

suresi 4. ayet bağlamında üç müfessirin de savaş esirlerinin durumu ile ilgili hükümlerin sabit veya nesihe tabi olup olmadığı konusundaki yaklaşım farkları incelenecektir.

Cessâs, "فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ / *Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun*"[494]şekindeki ayetin zahirinden öldürmenin vacip olduğunu esir alma veya başka bir şey yapmanın doğru olmadığının anlaşıldığını ifade eder. Esir alabilmeyi Müslümanların ezici üstünlüğü sağladıktan sonra yapılabileceğini söylemiştir. Nitekim bu husus, "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ/ *O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyet kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir*"[495] ayetinde bu açıkça bildirilmiştir. İbn Abbas'ın rivayetine göre bu ayette bildirilen, Bedir günüdür. Çünkü o zaman da Müslümanlar azınlıktaydı. Ancak daha sonra sayıları artınca Allah Teâlâ Muhammed suresi 4. ayeti indirdi. Böylece Allah esirler hakkında Peygamber'e ve Müslümanlara seçme hakkı tanımış oldu. Dilerse öldürürler, dilerse esir alırlar, dilerlerse de fidye alırlar. Süddî'nin rivayetine göre bu ayeti, "Müşrikleri nerede bulursanız öldürün"[496]ayeti neshetmiştir. Cessâs, Muhammed 4, Enfal 67 ve Enfal 57[497] de geçen öldürme, esir alma, düşmanı dağıtma gibi ifadelerin sabit bir hüküm olabileceğini, bunların nesih edilmiş olmasının gerekmediğini söyler. Cessâs Allah'ın önce düşmanı öldürerek etkisiz hale getirmeyi emrettiğini, müşrikler zayıfladıktan sonra ise esir almaya izin verdiğini belirtir.[498]

Sonuç olarak Cessâs'ın mutlak olarak nesih demeye mesafeli bir tutum sergilediği görülür. Hükümlerin şartlı olarak geçerli olduğunu şartlar müsait oluşuna veya şartlara göre Kur'ân'daki her ayet ile amel edilebileceğini ifade eder. Çünkü ona görenesih, nüzül sürecinde başka bir ifade ile Şârî-i mutlak Allah buyururken ve Hz. Peygamber (sas) hayatta iken mümkün ve vakidir. Nitekim bu konuda *Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun, nihayet onları çökertince esirleri sağlam bağlayın (kaçmamaları için tedbir alın). Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak; ta ki savaş ağır yüklerini indirsin (sona erdirsin)*" şeklinde

---

[494] Muhammed 47/4.
[495] el-Enfal 8/67.
[496] et-Tevbe 9/5.
[497] "فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ / *Savaş esnasında eline düşerlerse onlara yaptığınla geridekileri korkut*." (et-Tevbe 9/57)
[498] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/ 519.

buyurulmuştur[499]

Herrâsî, bu ayette cihâdın nasıl yapılacağını ve onlarla savaşta nasıl davranılması gerektiğinin anlatıldığını söyler. Şöyle ki ayette kâfirlerle karşılaşınca ve mukavemet devam ederken onlara karşı ne yapılması gerektiği açıklanmıştır. Daha sonra güçleri kırılınca esir onların alınabileceği ifade edilmiştir. Sonrasında da ya bağışlanırlar ya da fidye karşılığında bırakılırlar denmiştir. Bu hüküm Enfâl 67. ayette esir alınmasının yasaklanmasına rağmen getirilmiştir. Böylece bu ayet iyice güç kazanınca savaşta esir alınmasına izin verildiğine işaret eder.[500]

Hasan-ı Basrî bu ayette takdim-tehir karışıklığı olduğunu söylemiştir. Sanki ayette "Savaşın ağırlığı ininceye kadar boyunlarını vurun" ve "Onları *etkisiz durumu getirince de esir alın.*" anlamların ortaya çıkmış olduğunu hatırlatır. Herrâsî, bazı âlimlerin bu konu hakkındaki ifadelerine yer verir. Onlar ayeti, "yöneticinin eline esirler geldiğinde ya bağışlar ya fidye karşılığında serbest bırakır ya da onları köle yapar" şeklinde yorumlamışlardır. Herrâsî, bu konuda birtakım rivayetlere de yer verir. Süddi'nin rivayetine göre, bu hüküm Tevbe 5. ayet ile neshedilmiştir."[501] Sonuç olarak Herrâsî bu ayettenesih olup olmaması ile ilgili iki tür görüşe de yer vermiştir. Kendi görüşünü açıkça ifade etmemiştir.

İbnü'l-Arabî, Muhammed suresi 4. ayetin mensûh ya da muhkem olduğu konusunda ihtilaf olduğunu söyleyip birtakım rivayetlere yer verir. Süddî'den rivayete göre bu ayet Tevbe suresi 5. ayet ile mensûh'tur. Bir görüşe de göre bu ayet putperestler hakkında olup mensûhtur. Çünkü onlara bu hüküm uygulanamaz. Dahhâk'tan rivayete göre bu ayet, mutlak olarak tüm zaman ve mekânlar için geçerlidir. Said b. Cübeyr'e göre "*Bir peygambere yeryüzünde tam üstünlük sağlamadan esir almak yaraşmaz*"[502] ayetinin gereği olarak düşman tam bir şekilde etkisiz hale getirildikten sonra bu ayet geçerli olabilir. İbnü'l-Arabî, bu görüşün doğru olduğunu, mezkûr ayetin savaş emriyle ilgili olduğunu söylemektedir.[503]

İbnü'l-Arabî, bu ayetin muhkem ayetlerden olduğunu, Allah'ın savaşı emredip

[499] Muhammed 47/4.
[500] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 373.
[501] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 374.
[502] et-Tevbe 9/67.
[503] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 131.

nasıl yapılması gerektiğini de açıkladığını söyler. Nitekim " فَاضْرِبُوا فَوْقَ الأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ / *Onların boyunlarını vurun. Parmak uçlarını da kesin*"[504] ayetinde Müslümanın gücü mukabilinde düşmanını öldürme imkânı varsa öldürmeli, düşmanın gücünü kullandığı elini kesme imkânı varsa da gücünü kırmak için onu kesmelidir. Hatta atını/bineğini öldürebilirse bunu da yapmalıdır. Bunları yapmak, her yönden düşmanın gücünü kırıp etkisini yok etmek içindir. Savaşın sonunda üstünlük durumunda ise esir alınma ile ilgli hüküm açıklanmıştır. Şafîî'ye göre Müslümanlar ya bağışlar ya da fidye karşılığı serbest bırakır. Ebû Hanîfe'ye göre müslümanın sadece öldürme ya da köleleştirme hakkı vardır. Dolayısıyla bu ayet de nesihedilmiştir.[505]

İbnü'l-Arabî'ye göre nesih şartları oluşmadığından bu ayet muhkem olupnesihedilmemiştir. Nitekim bu ayetin nesihini gerektirecek ayetler arasında çelişki de bulunmamakta önceki hükmün sonrakiyle nesihedildiğini gösteren bir bağlayıcı husus da görülmemektedir. Ayrıca o, esirlerin durumunun devlet başkanının yetkisinde olduğunu, duruma göre yöneticinin ya öldürme ya fidye ya da bağışlama talep edebileceğini söyler.[506]

Sonuç olarak üç müfessirin görüşü değerlendirilecek olursa Cessâs, savaş esirlerine dair hükümlerin şartlara bağlı olarak uygulanması gerektiğini, nesihin zorunlu olmadığını savunarak ihtiyatlı bir yaklaşım sergiler. Herrâsî ise hem nesihi hem muhkemliği mümkün gören rivayetleri aktarır, ancak açık bir tercih belirtmez. İbnü'l-Arabî ise Muhammed 4. ayetin muhkem olduğunu, savaş esirlerine dair hükmün neshedilmediğini, uygulamanın otoriteye göre şekillenmesi gerektiğini vurgular. Özellikle bu ayetleri günümüz şartlarında değerlendirdiğimizde düşmana karşı güçlü olmak hangi yönden daha kuvvetli olacaksa o hükmü uygulamak en makul olanıdır. Nitekim düşmanın gücü, bazen esirler vasıtasıyla kırılabilmektedir. Bazen de eli kolu mesabesinde olacak olan savaş malzemelerine zarar vermek ya da o savaşı yönetecek beyinleri öldürmek savaşın seyrini değiştirmek bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple ayete muhkem olduğunu söylemek ya da Cessâs gibi direkt nesih olduğunu söylemeden mesafeli tutum sergilemek daha doğru olsa gerektir.

---

[504] el-Enfâl 8/12.
[505] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 131.
[506] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 132.

3.5. Savaş Sonrası Elde Edilen Ganimetler

Ganimet, fey ve savaş sonrası elde edilen malların paylaşımı ile ilgili olarak Enfâl ve Haşr surelerinde yer alan ayetler, savaş ve sulh yoluyla elde edilen malların mülkiyeti, tasarrufu ve dağıtımı hakkında önemli hükümler içermektedir. Üç müfessir de bu ayetleri tefsir ederken hem sabeb-i nüzül rivayetlerine hem de nesih-tahsîs ilişkisine dayalı yorumlarla meseleye fıkhî derinlik kazandırmışlardır. Bu bölümde bu ayetlerin açıklamaları üzerinden ganimet hukuku ve nesih algısı karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

"يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِۗ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِۚ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَصْلِحُوْا ذَاتَ بَيْنِكُمْۖ وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗٓ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ / *Sana ganimetleri soruyorlar. Ganimetlerin Allah'a ve resulüne ait olduğunu söyle! O halde siz gerçek müminler iseniz Allah'a karşı saygısızlıktan sakının, aranızı düzeltin, Allah ve resulüne itaat edin*"[507] ayetinden hareketle Cessâs, "enfâl" kelimesinin ne demek olduğunu açıklar. İbn Abbaâd, Mücâhid, Dahhâk, Katade, İkrime ve Atâ'dan rivayete göre "enfâl" çoğul bir kelime olup ganimetler demektir. Yine İbn Abbas'tan başka bir rivayette: *Enfâl*; savaşmaksızın müşriklerden Müslümanların elde ettiği binek, köle ya da mal gibi şeylerdir.

Cessâs, "النَّفَلُ / nefl" kelimesinin lügatte "hak edilene eklenen şey" demek olduğunu, bundan dolayı fazladan yapılan ibadete de nefl dendiğini açıklar. Cessâs, "nefl"den bir pay vermenin ancak ganimet elde edilmeden önce olabileceğini söyler. Bundan sonra sadece ganimet miktarının "humus/beşte bir" olabileceğini ifade eder. Cessâs ganimetin elde edilmesinden önce teşvik amacıyla vaad edilen (nefel) payların meşruluğuna cevaz verirken, askerlerin hakkı genel pay bir şey verilmesine müsaade etmez. Sedece payların, humustan verilmesini meşru sayar.[508]

Cessâs, ganimetler konusunu anlatırken sahabe arasında Bedir ganimetleri ile ilgili anlaşmazlıkla ilgili rivayetleri aktararak ayetin sebeb-i nüzülüne de yer verir. Ubâde b. Sâbit, İbn Abbâs'ın rivayete göre Hz. Peygamber tarıfından Bedir günü kendilerine çeşitli "nefl" paylar verilmiş, ancak kendileri bu konuda ihtilafa düşmüş, bu ayetleAllah ganimeti kendilerinden alıp yeni bir düzenlemeyle Resûlüne

[507] el-Enfâl 8/1.
[508] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 59.

vermiştir.[509] Burada Cessâs'a göre, Enfâl 1. ayette geçen "لِلَّهِ وَالرَّسُولِ" ifadesiyle önceki uygulamanın sınırlarının çizilip kapsam daraltmasına gidilmiştir. Cira Cessâs, doğrudan nesih ifadesi kullanmasa da önceki uygulamanın kaldırıldığını kabul eder. Nitekim önceki uygulamada ganimet kimin eline geçtiyse onun sayılırdı. Bu ayetle beraber bu duruna sınırlandırma getirilmiştir.

Cessâs, "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ / *Biliniz ki her ne ganimet elde ederseniz onun beşte biri Allah'a aittir*"[510] ayetiyle birlikte ganimetlerin farklı bir boyut aldığını; bu konuda âlimler arasında ihtilafın bulunduğunu söyler. "Bizim mezhebimiz" diyerek Hanefî'lerin görüşüne ve Sevrî'nin görüşüne yer verir. Nefel, sadece savaş öncesi "kim birini öldürürse onun ganimeti onundur. Kim bir şey elde ederse o, kendinindir." gibi sözlerle mümkündür. Evza 'î bu hususta şöyle demektedir: "Resûlüllah'ta bu konuda güzel bir örnek vardı. Savaşın başında ganimetin dörtte birini savaştan dönüşte de üçte birini veriyordu." Bu konuda Mâlikî ve Şâfiî'nin görüşü ise şu şekildedir: "İctihadî olarak ganimet verildikten sonra da nefel verilebilir." Cessâs bu şekilde mezhep görüşlerini verdikten sonra konu ile ilgili kendi değerlendirmesini yapmar. Ona göre ganimet tamamen elde edilmeden önce nefel verilmesinin caizliği konusunda bir ihtilaf yoktur. Örneğin "kim bir şey alırsa onundur. Kim öldürürse ganimeti onundur" ifadelerinde olduğu gibi.

Habib b. Mesleme'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (sas) savaşın başında ganimetin dörtte birini, dönüşte ise üçte bir nefel olarak vermiştir. Bu uygumla "humus"tan sonra yapılmıştır. Cessâs savaşın başında dörtte bir verilmesi konusunda ittifak olduğunu, savaşın dönüşünde üçte bir verilmesinin ise iki ihtimalle açıklanabileceğini belirtir: İlki, seriyye (birlik) dönüşünde elde edilen ganimetten sonra üçte bir verilmesidir. İkincisi ise, ganimetin tamamen Hz. Peygamber'e ait olduğuna dair uygulamadır. Nitekim bu uygulama Enfâl 12. ayette ifade edilen hükme dayanır. Daha sonra bu hüküm, Enfâl 41. ayet ile neshedilmiş ve ganimetin paylaştırılması düzenlenerek herkesin hakkı belirlenmiştir.[511]

Sonuç olarak Cessâs, önceden ganimetin tamamen Hz. Peygamber belirtir.

---

[509] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 59.
[510] el-Enfâl 8/41.
[511] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 67.

Yine ganimet elde edildikten sonra askerlerin hakkı da sabit hale gelir. Bundan sonra da "nefel" verilmesi kısıtlanmıştır. Ayrıca o, Habib b. Mesleme hadisini de bu nesih hükmünü kaldıracak nitelikte görmez. Cessâs'a göre hadis ya nesih öncesine aittir ya da humustan sonraki uygulamadır.

Herrâsî'ye baktığımızda "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفالِ"[512] ayetiyle ilgili olarak öncelikle tanımla konuya giriş yapar. *Nefl* sözlükte, "Hak edilmiş olan miktarın üzerine yapılan fazlalık" anlamına gelir. Aynı kökten türeyen nafile ibadetlerde bu anlama gelir. Farzların üzerine yapılan sevap getiren fazladan olan namaz gibi ibadetler de bu tanımın içine girer. Herrâsî *nefl* kelimesini, devlet başkanının teşvik amacıyla büyük ordudan önce giden seriyye birliklerine verdiği fazlalık olarak açıklar. Onlara avaşmaya teşvik etmek için humus ayrıldıktan sonra dörtte bir alın veya savaştığının üzerindekiler senin olsun gibi cümlelerle bir miktar fazlalık verebilir. Ancak ganimet tam olarak alındıktan sonra askerin ortak malından fazlalık vermesi de caiz değildir. Ancak devlete ayrılmış olan beşte bir olan kısımdan vermesi caizdir.[513]

Herrâsî, ayetin sebeb-i nüzulüne de yer verir. Bununla ilgili rivayet paylaşır. Şöyleki: Sa'd b. Ebî Vakkas'tan rivayet edildiğine göre; "o Bedir günü Hz. Peygamber'e geldi. Orada elde ettiği kılıcı kendisine vermesini istedi. Bunun üzeri Hz. Peygamber o kılıcı bırakmasını istedi. Bunun üzerine Enfâl 1. ayeti nâzil oldu. Hz. Peygamber onu çağırıp kılıcı geri verdi." Herrâsî yine başka bir rivayette de Cessâs'ın da belittiği ganimeti paylaşırken ashâb arasında yaşanan ihtilafa değinir. Önceden ashâbın savaşıp elde ettiği ganimeti aldığını, ancak aralarında ihtilaf yaşayınca Allah'ın ganimeti Hz. Peygamber'e verdiğini aktarır.[514]

Herrâsî, Enfâl 1. ayetinin Bedir ganimetleri elde edildikten sonra nazil olduğunu söyler. Bazılarının daha önce ganimetlerin helal olmadığını söylediklerini ancak bunun doğru olmadığını açıklar. Çünkü ona göre Allah'ın Bedir günü ganimetleri helal kılması sonrasında aralarında anlaşmazlık çıkınca bu ayeti indirmesi mümkündür.[515] Herrâsî, ayette ganimetlerin Allah'a ait olduğu ile ilgili ifadenin, mülkiyet anlamında değil de mecâz anlam bakımından yetkinin Allah'a ait olduğunu

[512] el-Enfâl 8/1.
[513] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 139.
[514] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 150.
[515] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 151.

hatırlattığını söyler.[516]

Herrâsî'nın İbn Abbâs ve Mücahid'ten yaptığı rivayette göre " وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ / *Biliniz ki ganimet olarak elde ettiğiniz herhangi bir şey*"[517] " فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالًا طَيِّباً / *Ganimet olarak aldığınız şeyin helal ve hoş olanını yiyin*"[518] şeklindeki bu iki ayet Enfâl suresi 1. Ayetini nesheder. Çünkü Hz. Peygamber savaşta kazanılan ganimeti istediği kimselere "nefl" olarak veriyordu. Kimsenin bu ganimette bir hakkı bulunmamaktaydı. Mutlak tasarruf yetkisi Hz. Peygamber'in idi. Bu hüküm, Bedir Savaş'ında uyguladı. Ancak bu ayetlerlerden hareketle ganimetlerin askerlerin arasında taksim edilmesinin farz kılındığı anlaşılmaktadır.[519] Ebû Salih'in Ebû Hüreyre'den rivayet ettiğine göre; İnsanlar Bedir Savaşı sonrası ganimetlerden bulduklarını acele bir şekilde alınca Resülûllah (sas) şöyle buyurdu: "*Sizden önceki topluluklara ganimet helal kılınmamıştı. Peygamberler ve arkadaşları bir ganimet elde ettiklerinde gökyüzünden inen bir ateş tarafından yakılırdı.*" Bunun üzerine Allah ayetinde "لَوْلا كِتابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيما أَخَذْتُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ، فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالًا طَيِّباً /*Allah'ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap dokunurdu. Artık aldığınız ganimetten helâl ve hoş olarak yiyin*"[520] şeklinde buyurmuştur. Enfâl suresi 69. ayetinin zahirinden anlaşılan şey, ganimetin savaşan kişilere eşit olarak paylaştırılmasının gerekliliğidir. Ancak " وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِۙ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَمَا اَنْزَلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِۜ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / *Allah'a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir*"[521] ayetinden, ganimetten beşte birin çıkarılmasının farz olduğu ve ayette belirtilen kesime tahsîs edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Beşte bir çıkarıldıktan sonra geriye kalan ganimet ise savaşa bizzat katılanlara verilmesi gerekmektedir. Yine Herrâsî, ayette geçen ganimet kelimesine de açıklama getirir. Şöyle kio, burada kastedilen ganimetin

[516] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 152.
[517] el-Enfâl 8/41.
[518] el-Enfâl 8/69.
[519] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 155.
[520] el-Enfâl 8/68-69.
[521] el-Enfâl 8/41.

anlamının lügat anlam içermediğini, şeriatın tahsîs ettiği anlam olduğunu söyler.[522]

Sonuç olarak değerlendirecek olursak Herrâsî, ganimetin önceden belirli bir şekli olmadığını *nefl* olarak verildiğini, hatta bazılarının bunu Bedir Savaşı'nda olduğu gibi kendi başına elde ettiklerini rivayetler vererek açıklamakta, sonrasında Enfâl suresi 1. ayet ile önceki hükmün nesih edilip Peygamber'e tasarruf yetkisinin verildiğini bildirmektedir. Sonraki aşamada iseEnfâl suresi 41 ve 69. ayetler ile bu hükmün de nesh olup beşte birlik bir ayrım yapıldığını ve geriye kalan kısmın da savaşa katılanlara verileceğini belirtir. Böylece ganimetlerin tedrici olarak düzenlendiğine Hz. Peygamber'in uygulamalarının da vahyin ışığında şekillendiğine vurgu yapar.

İbnü'l-Arabî de bu konuyu anlatırken sebeb-i nüzul rivayetlerini vererek konuya giriş yapar. Herrâsî'nın de vermiş olduğu hadisin farklı varyantını verir. Şöyleki Sa'd b. Ebî Vakkas'tan rivayet edildiğine göre: "Bedir gününde o, bir kılıç elde etti. Hz. Peygamber'e bunu, kendisine vermesini söyledi. Hz. Peygamber de kılıcın ne kendine ne de ona ait olmadığını ifade etti. Bunun üzerine Enfâl suresi 2. ayeti nazil oldu. Hz. Peygamber de (sas) kılıcı ona verip "sen istediğin zaman bana ait değildi. Ama artık bana ait, ben de sana veriyorum"[523] dedi. İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin bu hadisin sahih olduğunu söylediğiniifade eder. Yine o, farklı buna benzer sabeb-i nüzul rivayetleri verip daha sonra da Enfâl suresi 1. ayetin önceki ümmetlerin uygulamalarını kaldırdığını belirtir. Daha sonra da bu ayeti, Enfâl suresinin 41. ayetininnesh ettiğini söyler.[524]

Hz. Peygamber (sas): "أُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ / *Ganimetler bana helal kılındı*" buyurmuştur.[525] Ganimetin bu ümmet için helal olan bir fazlalık olduğunu söyler. Ganimet kâfirden savaşarak elde edilen maldır. Fey ise savaşmaksızın müminin faydalanması için kâfirden alınan metadır.[526] İbnü'l-Arabî fıkıh âlimlerine göre ganimetin taşınabilir mallardan olduğunu söyler. Mücâhid'in rivayetine göre ise fey, toprak arazileridir. Yine ganimet savaşarak zorla elde edilendir. Şafiî'in görüşüne göre

---

[522] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/156.
[523] Tirmîzî, "Tefsîr", 9 (No: 3079).
[524] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/374-375.
[525] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/375.
[526] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/377.

fey, barış yoluyla alınandır. Başka bir görüşe göre ise ganimet ve fey aynı anlamdadır. Şafiî örfte olan anlamları vermiştir. İbnü'l-Arabî kendi görüşünü açıklayarak fey'in, savaşarak veya barış yoluyla elde edilen malların ortak ismi olduğunu söylemiştir.[527] Böylece İbnü'l-Arabî fey'i ganimetin üst kategorisine koymuştur. Sonuç olarak belirtecek olursak İbnü'l-Arabî önceki ümmetlerde helal olmayan ganimetin bu ümmete helal kılındığını, ancak ilk başta bir sınırlaması olmadığını, sonrasında Enfâl 1. Ayet ile ile bu nesihedilerek mutlak hüküm getirildiğini, ancak Enfâl 41. ayetle de bu hüküm sınırlandırılarak tahsîs/nesih edildiğini ifade etmektedir. Burada tam bir nesihten söz etmemektedir.

Katâde ve Mücâhid'den rivayete göre Beni Nadir Yahudileri Medine'den çıkarılmıştır. Bir kısmı Şam'a bir kısmı ise Hayber'e gitmiştir. Nitekim ayette bu husus, "هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ دِيارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ / *O, kitap ehlinden inkâr edenleri yurtlarından ilk sürgün ile çıkarandır*"[528] şeklinde buyrulmuştur. Zührî'den rivayete göre Resûlüllah (sas) onlarla savaş yapıp onları yendi. Sonrasında onların yurtlarından çıkması şartıyla barış yaptı. Onlara develerinin taşıyabileceği her şeyi silah haricinde yanlarında götürmelerine izin verdi. Cessâs bununla ilgili olarak iki anlam ortaya çıktığını söyler: Birincisi; Savaş yaptığın düşmanla onların sürgün olmaları şartıyla barış yapılması; ikincisi, bu barışta esir alma durumu köleleştirme veya cizye alma durumunun olmamasıdır. Cessâs, bu hükmün artık neshollduğunu, Müslümanların güçlü olma durumlarında karşı tarafı ya İslam'a davet edeceğini ya da cizyeye zorlayacağını söyler. Çünkü Tevbe sure 5. ve Tevbe suresi 29. ayetleri bu uygulamaları nesihettiğini ifade eder. Cessâs, müslümanların güç olarak zayıf olup da savaşma imkânı bulunmadığında ise müşriklerle sulh yapılıp sürgün yoluna gidilebileceğini belirtir Ayrıca müşriklerle belirsiz miktarda mal karşılığında barış yapılması da bu uygulamadan çıkarılacak hükümlerdendir. Çünkü Hz. Peygamber, (sas) onlara develerinin taşıyabileceği kadar mal götürmelerine izin vermiştir. [529]

Cessâs'a göre "وَمَا اَفَاءَ اللهُ عَلٰى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ/ *Allah'ın onlardan alıp resulüne fey' olarak verdikleri için siz at veya deve koşturmuş*

[527] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/ 400.
[528] el- Haşr 59/2.
[529] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/316-317.

değilsiniz."[530] ayette geçen "fey", düşmandan savaşsız elde edilen malları içermektedir. Fey, ganimetten farklıdır. Ganimet, çatışmayla elde edilir. Beşte bir ayrılır. Fey ise, çatışmadan elde edilip tamamı kamuya aittir. Cessâs'a göre ganimet, cizye, haraç hepsi fey sayılır. Çünkü bunların hepsi müşriklerden alınır.[531]

Zührî'den rivayet edildiğine göre, Benî Nadr'in malları, Allah'ın Resûlüne ganimet olmaksızın verdiği fey mallarından idi. Bu mallar Hz. Peygamber'e (sas) aitti. O bu mallardan ailesinin geçimi için kullanır, geri kalanını da at ve silah temini için ayırırdı. Cessâs, fey malının Peygamber'e ait olduğunu, onun da bunu uygun gördüğü kimselere verebileceğini söylemektedir. Çünkü Allah bu malların savaşsız sulh ile elde edildiğini bildirmektedir. Fedek arazileri ve Urâne köyü de bu şekilde alınmıştı. Hz. Peygamber (sas) ganimetten aldığı pay "safiyy" idi. Bunu ganimet taksiminden önce alıyordu. Ayrıca ganimetin beşte birinde de onun payı vardı. Bu payı da ailesine ve Müslümanların ihtiyaçlarına kullanıyordu. Katâde İslâm'ın ilk dönemlerinde ganimetin, " مَا اَفَاءَ اللهُ عَلٰى رَسُولِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِۙ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْۜ وَمَا اٰتٰيكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهٰيكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُواۚ وَاتَّقُوا اللهَۜ اِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِۘ / *Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir. Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının. Allah'a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir*"[532] ayetinde geçen beş sınıfa verildiğini ancak daha sonra Enfâl suresi 41. ayetiyle neshedildiğini rivayet etmiştir. Cessâs da Hz. Ömer'in Irak'ı fethettiği zaman bazı sahabelerin ganimeti savaşanlar arasında paylaştırılmasını istediklerini, ancak Hz. Ömer'in bunu paylaştırırsa diğer insanlara bir şey kalmayacağını söyleyerek kabul etmediğini anlatır. Delil olarak da Hz. Ömer, "وَالَّذِينَ جَاۗؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ / *Bunların ardından gelenler de…*"[533] ayetini gösterip diğer sahabe ile istişare ederek toprakları sahiplerine bırakıp haraç görüşünü benimsedi. Diğerleri de onun bu ictihâdını kabul etti.[534]

---

[530] el-Haşr 59/6.
[531] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/317.
[532] el-Haşr 59/7.
[533] Haşr 59/10.
[534] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/ 318.

Cessâs, Haşr suresi 7. ayetin hükmünün neshedilmediğini, bunun ganimet ayetiyle geçerli olduğuna delalet ettiğini söyler. Nitekim devlet başkanı fethedilen toprakların paylaşılmasını müslümanlar için daha faydalı bulursa taksim eder. Eğer paylaşım yapmayıp sahiplerinde bırakıp haraç alınmasını uygun görürse bu şekilde yapar. Eğer bu ayetin hükmü geçerli olmasaydı sahâbeler Hz. Ömer'in aldığı karar karşısında durumu ona bildirir, ayetin neshedildiğini söylerlerdi. Onların da bu durumda itiraz etmemeleri bu kararı kabul ettiklerini göstermektedir. Hz. Ömer, Osman b. Huneyf ve Huzeyfe b. Yemân'a fethedilen toprakları ölçtürdü. Buna göre cizye ve haraç koydu. Sonraki gelen imamlar da bu uygulamayı devam ettirdi. Böylece bu konuda icmâ oldu.[535]

Sonuç olarak belirtecek olursak Cessâs bu konuyu fıkhî boyutları da ele alarak uzunca anlatır. Haşr suresi 2. ayetinde bahsedilen Yahudilerin savaşsız cizyesiz çıkarılması hükmünün Tevbe suresindeki ayetlerle nesholunduğunu, artık Müslümanlar güçlü durumda olduğu için ya savaş ya cizye zorunluluğu getirildiğini, Enfâl suresi 41. ayeti ile Haşr suresi 2. ayeti arasında da ilişkinin bulunmadığını söyler.

Herrâsî de Haşr suresi 2. ayetinin sebe-i nüzülüyle ilgili Beni Nadr Yahudilerinin sürgün edilmelerini konu aldığını söyleyip bu hükmün nesihedildiğini açıklar. Herrâsî farklı olarak "ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوها قائِمَةً عَلى أُصُولِها / *Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız da Allah'ın izniyledir ve bu, yoldan çıkmışların burunlarını sürtmesi içindir*"[536] ayetini vermiş, bununla ilgili rivayetlere değinmiştir. Şöyleki; Mücahid'e göre "لينة" her hurma ağacı "lîne" kapsamına girer. Başka bir görüşe göre de "lîne" kıymetli soylu hurma ağaçlarındadır. Bazı muhacirler hurma ağaçlarının kesilmesine karşı çıkmış bunların ganimet malı olduğunu söylemişlerdir. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuş ve hem kesilmesine karşı çıkanları doğrulamış hem de kesenlerin bu davranışlarını kabul etmiştir. Böylece

[535] Cessâs bu konuda ilave orak şunları söyler: Cessâs ilim ehlinin savaş olmadan fethedilen toprakların hükmü konusunda farklı görüşleri olduğunu söylemektedir. Bu konuda kendi görüşünün devlet başkanının dilerse beşte bir ayırarak dağıtabileceği, dilerse de halkını yerinde bırakıp onlardan vergi alabileceği şeklinde olduğunu ifade eder. Malikîler ise barış yoluyla alınan toprakların satışının caiz olduğu, zorla fethedilen yerlerin satışının caiz olmadığı görüşünü benimser. Şafi'ye göre ise zorla alınan yerlerin beşte biri ayrılır, dörtte üçü ganimetçilere verilir. Biri hakkından gönüllü olarak feragat ederse devlet başkanı onu vakfedebilir, aksi halde sahibine aittir. Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/319.
[536] el-Haşr 59/5.

kesmek de bırakmak da dinen caiz kılınmıştır.[537] Bu olay her müctehidin isabetli olabileceğine işaret etmektedir. Hz. Peygamber (sas) hayattayken ictihadda bulunulması kolay değildir. Ancak Hz. Peygamber bu durumu görüp sessiz kalmıştır. Bu durumda hüküm onun sükûtuyla sabit olmuştur. Böylece eğer ürünleri taşımak mümkün değilse yakmak caiz olur.[538]

Yine Herrâsî Haşr suresi 6. ayette[539] belirtilen malların tamamının Hz. Peygamber'e (sas) ait olduğunu, bu mallarla ailesinin bir yıllık nafakasını karşıladığını, geri kalanıyla da at, silah temini gibi şeylerde Allah yolunda harcadığını belirtmektedir. Bu mallarda kimsenin hakkı olmayıp Hz. Peygamber (sas) dilediğine verirdi. Herrâsî, anlatılan malların savaş yapmadan elde edilen mallar olduğunu (fey), savaş ile elde edilen malların ise ne olduğunu Haşr suresi 7. ayette de anlattığını ifade eder. "ما أَفاءَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ / *Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere…*"[540] Burada ki ganimet, savaşa katılanlara özel bir pay alınmaması içindir. Ancak daha sonra Enfâl suresi 41. ayet ile bu hüküm neshedilmiştir.[541]

Herrâsî Hz. Ömer rivayetine de yer verir. Sadece farklı olarak bu konuyu Hz. Ali'yle istişare ettiğini ve onun alınan toprakların paylaştırılmayıp oranın halkının yerlerinde bırakılmasını ve bu topraklara haraç konulmasını emrettiğini açıklar. Bu olaya bağlı olarak Ebû Hanîfe'nin talebeleri Haşr suresi 10. ayetin neshedilmediğini söyleyip Enfâl suresi 41. Ayette geçen fethedilerek ganimet alınan şeylerin konuya dâhil edilmediğini söyler. Ancak İmam Şafiî'ye göre ise ayette bahsedilen sonra gelenlerin öncekilere dua etmesi onları teşvik içindir. Böylece fethedilen toprakların beşte biri devlete dörtte üçü ise ganimetçilere aittir. Eğer hakkından vazgeçen olursa İmam onu vakıf yapabilir.[542]

Sonuç olarak Herrâsî'da Haşr suresi 2. olduğunu söyler. Haşr suresi 5. ayetin de başlangıçta yasak olan uygulamanın sonrasında caiz olduğunu, burada da nesih söz

---

[537] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/ 405.
[538] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/ 406.
[539] "وَما أَفاءَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَما أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكابٍ / *Allah'ın onlardan alıp resulüne fey' olarak verdikleri için siz at veya deve koşturmuş değilsiniz.*"
[540] el- Haşr 59/7.
[541] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/407.
[542] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/407.

konusu olduğunu, bir yasağın sonra gelen hükümle geçersiz olduğunu belirtir. Ayrıca Herrâsî, Haşr suresi 6.-7. ayetlerinin Enfâl suresi 41. ayet ile neshedildiğini ifade eder.

İbnü'l-Arabî ise bu ayetleri fıkhî ve ahlâkî boyutlarıyla detaylı yorumlarken nesih kavramına girmez. Ona göre bu ayetlerde hükmî iptal veya bir değişiklik söz konusu değildir.

Sonuç olarak değerlendirecek olursak bu bölümde Enfâl ve Haşr surelerindeki ganimet ve fey ayetlerine dair üç müfessirin görüşleri incelenmiştir. Cessâs ve Herrâsî, ganimetlerin ilk dönemlerde Hz. Peygamber'in mutlak tasarrufunda olduğunu, ancak Enfâl 41 ve 69. ayetler ile bu hükmün neshedilerek dağıtımın belirli kurallara bağlandığını ifade ederler. Ayrıca Haşr suresi 2-7. Ayetleri arasında yer alan fey mallarının dağıtımı da bu süreçte nesihin konusu olmuştur. Aynı şekilde Herrâsî, bu ayetlerle ilgili nesih konusunu açıklarken ayetlerin sosyal adaleti sağlayıcılığı üzerinde de durmuştur. İbnü'l-Arabî ise hükmî bir nesih yerine tarihsel ve ahlâkî dönüşüme odaklanöıştır. Böylece ganimet ve fey mallarının paylaşımı zamanla belirli kurallara bağlanmış; bazı uygulamalar neshedilmiş veya tahsîs edilerek yeniden düzenlenmiştir.

4.Yasaklar ve Cezalar ile İlişkili Nesih

Kur'ân'ın hukukî hükümleri arasında yer alan yasaklar (haramlar) ve cezaî müeyyideler hem bireysel hem de toplumsal düzenin sağlanması açısından büyük önem arz eder. İslâm hukukunda bu hükümlerin tedrîcî olarak inmesi bu konularda nesih meselesini gündeme getirmektedir. Özellikle zina, içki yasağı ve recm cezası, kısas uygulamaları ve mürtedin durumu gibi konular, nesih tartışmalarının yoğunlaştığı konular arasında yer almaktadır.

Bu bağlamda ahkâm tefsirlerini incelediğimiz Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'de bu konuları Kur'ân ve Sünnet perspektifinden değerlendirmişlerdir. Her biri ayetlerin iniş süreci, bağlamı ve uygulamadaki farklılıkları dikkate alarak farklı nesih anlayışı geliştirmişlerdir. Burada her bir konu kendi başlığı altında değerlendirilerek, söz konusu müfessirlerin görüşleri ortaya koyulacaktır.

4.1. Zina ve Zina Cezası

Zina suçu ve bununla ilgili cezalar, İslâm ceza hukukunda tartışılan konulardan biri olmuştur. Bu bağlamda klasik tefsirlerde zina suçunun tanımı, kapsamı ve cezası ile ilgili bilgilere yer verilmektedir. Ahkâm tefsirleri incelenen üç müfessirde Kur'ân'daki zina ayetleri, hadisler ve bu konudaki uygulamaları dikkate alarak hükmün içeriğini açıklamış; özellikle Nûr suresi 2. ve Nisâ suresi 15-16. ayetleri arasındaki ilişkiyi ve recm cezasını nesih bağlamında tartışmışlardır.

Cessâs, *"*الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ / *Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun.*"[543] ayetinde zikredilen İslâmın başında zina eden kişilere uygulanan had cezasını hakkında selef arasında bir ihtilaf bulunmadığını söyler. O, "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ / *Kadınlarınızdan fuhşu (zina) işleyenlere karşı içinizden dört dört şahit getirin.*"[544], "وَالَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما /*sizden iki, kişi (bunu) yaparsa, onları incitin(azarlayın)*"[545] ayetlerde geçen hükme göre kadının had cezasının; ev hapsi ve toplumda ayıplanma, (ta'yîr), erkeğin had cezasının ise sadece ayıplama (ta'yîr) olduğunu, ancak bu hükümlerin nesh edildiğini ifade eder. Had cezası evli olmayanlar (gayr-ı muhsan) için Nûr suresi 2. ayetiyle, evli olanlar (muhsan) için recm cezasıyla neshedildiğini söyler. Ubade b. Sâbit'in Hz. Peygamber'den (sas) rivayet ettiği hadiste şöyle buyrulmuştur: "*Benden alın! Allah onlara bir yol kılmıştır. Bekâr (zina) eden bekârla ise ona yüz değnek ve bir yıl sürgün cezası uygulanır. Dul (zina eden) dul ile ise ona hem celde hem recm cezası uygulanır.*"[546] Cessâs hadiste geçen bu hükmün, Nisâ 15-16. ayetlerinde verilen hapis cezası ve ayıplama cezasının arkasından geldiğini söyler. "Allah, onlara bir yol açar" ifadesiyle uyarıda bulunur. Burada celde-sürgün, celde-recm kastedilmiştir.[547]

Cessâs fıkıh âlimlerinin zina cezası ile ilgili farklı uygulamalar yapıldığını söyler. Hanefîler'e göre muhsan (evli) olanlara sadece recm cecası gayr-ı muhsan (bekâr) olanlara ise sadece celde cesası uygulanır. Sürgün ise had cezası değildir. Bu, imamın tercihine bırakılmıştır. Ayrıca kötü yaşantısında dolayı sürgüne de

[543] en-Nûr 24/2.
[544] en-Nisâ 4/15.
[545] en-Nisâ 4/16.
[546] Müslim, "Hudûd", 1690.
[547] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 5/ 94.

gönderilebilir. Tevbe edinceye kadar hapsediledebilir. İmam Mâlik ve başka birkaç âlim, Hanefî'ye benzer şekilde; iki cezanın bir arada uygulanamayacağını söylemişlerdir. Cessâs sürgüne göndermenin had cezasının içinde olmadığını delillendir Nitekim Nûr suresi 2. ayette celde vurulacağı emredilmektedir. Eğer sürgün de buraya dâhil edilirse cezanın bir parçası olmuş olur. Bu durum da ayetin neshedilmesini gerektirir. Hâlbuki bu ayet neshedilmemiştir. Sürgün sadece ta'zir cezasından ibarettir. Cessâs bu konuya delil olacak hadis rivayeti aktarmaktadır. Ebû Hüreyre'den (ra) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sas): "*Bir cariye zina ettiğinde onu dövün. Yine zina ederse tekrar dövün. Yine zina ederse tekrar tekrar dövün. Sonra da onu bir ip karşılığında da olsa satın*." buyurmuştur. Bu hadis ile beraber had cezasında celdenin yeterli olduğu, had olmayan bir müdahale gerektiğinde ise kölelik için sürgün değil satış yapıldığı hükmü ortaya çıkmıştır.[548]

Herrâsî, Nûr suresi 2. ayette geçen zinâ yasağına getirilecek cezalarla ilgili detaylı aktarımda bulunmuş nesih konusuna da değinmiştir. Öncelikle "zinâ" kelimesinin tanımını yaparak konuya giriş yapmıştır. Şer'î hükümden önce dilde bilinen bir kavram olduğunu çirkin bir eylem için bu ismin konulduğunu söylemiştir. Zinâ: "Bir erkek ile kadının nikâhsız olarak şüpheye mahal bırakmayacak şekilde cinsel ilişkide bulunmasına denir." Bu tanım vahiy yoluyla bilinebilir. Eğer bu konuda vahiy olmasaydı karşılıklı rıza olduğundan hoş görülebilirdi. Çünkü karşılıklı faydalanma olduğundan zarar görme, zulüm durumu olmaz. Asıl olan dünya menfaatine yönelik olan şeyler ancak vahiy ile haram kılınabilir. Zinâ soyların karışmasına ve soyun bilinmez olmasına neden olan bir çirkinlik denebilir.[549]

Zinâ isminin kapsamını detaylandırdıktan sonra bu ismin içerdiği kişiler hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Haricîler, zinâ kapsamına giren herkesin eşit olduğunu ve recm cezasının olmadığını söylemiştir. Bazı âlimler ise recmi kabul etmiş ayrıntısında ihtilaf etmişlerdir. Kimi âlimler ayeti genel kabul etmiş zânî (erkek zina eden) ve zânîye (kadın zida eden) hem celde hem de recm cezasını uygun görmüştür. Herrâsî, fakihlerin çoğunun bu görüşte olmadığını söylemektedir. Nûr suresi 2. ayette

[548] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 5/ 95-96.
[549] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 287. Herrâsî zinâ ile ilgili her durumu, zinayı kapsayıp kapsamaması konusu ile ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Burada asıl hedef nesih konusu ile ilişkili hükümleri ortaya koymak olduğundan burada verilmemiştir. Detaylı bilg için bk. Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 288-290.

bahsedilen bekâr kadın ve bekâr erkektir. Evli olanların cezası ise recmdir (taşlayarak öldürmek). Nitekim Hz. Peygamber (sas) Maiz isimli sahabeyi recmetmiş, fakat sopa vurmamıştır. Bu yüzden ayet, Ubade b. Sabit'in rivayet ettiği "*evli erkek ile evli kadının cezası yüz sopa ve recmdir.*"[550] hadise göre tahsîs edilmiştir.[551] Herrâsî Nûr suresi 2. ayet nâzil olduğunda recmin henüz meşru olmadığını daha sonra Allah evliler için recmi meşru kılıp sopa cezasının hükmünü onlardan nesih ettiğini söyler. Ayrıca yine köle ve cariyelerin durumu ile ilgili de ihtilaf olmuştur. Onlar da bu hükme girerler. Ancak "فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍفَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" / *Köle kadınlara) evlilik yapmaları halinde, zina ederlerse, hür kadınlara verilen cezanın yarısı uygulanır.*"[552] ayeti gereği kölelere cezanın yarısı uygulanır. Herrâsî, İslâm Devleti altında yaşayan zimmîlerin de zinâ ettiklerinde had cezası uygulanması konusunda ihtilaf olduğunu; Mâlikî'lere göre uygulanmayacağını söylese de ayette Müslim, Gayr-i Müslim ayrımına gidilmediğine dikkat çekmektedir.[553]

Herrâsî de Cessâs gibi İslam'ın başında zina eden kadınların ev hapsine tutulduğunu (Nisâ 15), erkeklerin ise ayıplanıp teşhîr edildiğini (Nisâ 16) ancak Nûr suresi 2. ayet ile beraber bekâr zinâ eden kadın ya da erkeğe sopa cezası (100 sopa) hükmü geldiğini böylece önceki ayetlerdeki cezaların hükmünü nesih ettiğini söylemiştir. Evliler için ise recm cezası sünnetle sâbit olup, sünnetin hükmü bekârlar için olan sopa cezasını neshetmiştir.[554]

İbnü'l-Arabî ise bu konuyu diğer iki âlimden farklı açıklamıştır. Nûr 2. ayette belirtilen "yüz sopa vurun" emri her zinâ eden için genel bir ifade olduğunu söyler. Sünnetin de muhsan (evli) olan kimsenin durumunu açıkladığını belirtir. Hz. Peygamber (sas) bu hususta "*Allah onlar için bir yol (çözüm) kılmıştır. Bekâr, bekârla zina ederse cezası yüz sopa ve bir yıl sürgündür. Evli evliyle zina ederse yüz sopa ve recmdir*"[555] şeklinde sünnet olarak bu hadisi beyân etmiş, Allah (cc) da celde cezasını Kur'ân'da indirmiştir. İbnü'l-Arabî, evli için recm cezasının, bekâr için sürgün

[550] Müslim, "Hac", 1316.
[551] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 290.
[552] en-Nisâ 4/25.
[553] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4/ 291-292.
[554] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/ 292.
[555] Müslim, "Hudûd", 1690.

cezasının önceki hali üzere sabit kaldığını söylemiştir.[556] Recm cezasının Sünnetle sabit olduğunu açıkça belirtmektedir. Bu da klasik "tilaveti mesnûh, hükmü bâkî" anlayışına işaret etmektedir. Recm cezası ile ilgili ayet Kur'ân'da mevcud değildir. Ancak hüküm olarak Sünnet yoluyla sabit olmuş ve uygulanmaya devam etmiştir. İbnü'l-Arabî recm cezasının Kur'ân'da sâbit olduğunu ancak tilavetinin nesh edildiğini anlatır. Yine bekârlar için olan sürgün cezasını da Sünnet ile sâbit bir unsur olarak görür. Ku'ân'da yer almasa da Hz. Peygamber'in (sas) uygulamasıyla sâbit olduğu için bunu bağlayıcı olarak görür. Burada honuya nesih olarak değil de hükmün tamamlanması olarak bakar.

İbnü'l-Arabî Nisâ suresi 15. ayetteki kadınlar için olan ev hapsi cezasının Nisâsuresi 16. ayette geçen eziyet vermenin neshedilmediği konusunda ittifakın olduğunu söyler. Neshin birbirine zıt iki hüküm olduğunda bu iki hükmü birleştirme imkânı bulunmadığında gerçekleşeceğini ifade eder. Bir hükmün belirli bir zamana kadar konulduğunda onunla ilgili açıklamanın, daha sonra gelmesi durumunda nesih sayılmayacağını zikreder. Burada birbirini tamamlayan cümlelerin olduğunu sonraki cümlenin öncekini yürürlükten kaldırmayacağını belirtir.[557] Çünkü İbnü'l-Arabî Nisâ suresi 15-16. ayettegeçen cezaların caydırıcılık ve zorlamayı kapsadığından dolayı bir had cezası olduğunu; ayrıca bu cezaların daha sonra gelecek olan cezaya işaret olduğuna dair geçici koyulmuş bir hüküm özelliği taşıdığını, bu sebeple de burada bir nesih durumunun olmadığını açıklar. Bunun nesih olduğunu söyleyenleri de açık bir şekilde eleştir.[558] Nitekim o, "أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلا / *veya Allah onların hakkında bir yol tutuncaya kadar…*"[559] ayet ifadesinin geçici bir hükme işaret ettiği, sonrasında gelen hükümle beraber geçiciliğin süresini belirlediğini ifade eder. İbnü'l-Arabîye göre Allah geçici olarak kadınlara verilen ev hapsi ve erkeklere verilen eziyet hükmünün, Nûr 2 ayetle (celde cezası) ve mütevatir Sünnet'le sâbit olan (recm) cezasının ayette geçen bu yolu açıkladığını, önce geçici bir ceza verilmiş olup sonra Kur'ân ve Sünnetin bu geçiciliğe son verdiğini söyler.[560]

---

[556] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/ 333.
[557] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 457.
[558] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 461.
[559] en- Nisâ 4/15.
[560] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/ 465.

Sonuç olarak değerlendirecek olursak, üç müfessir zina cezası ile hükümlerin tedricî bir süreçte belirlendiğini kabul etmekle beraber farklı şekillerde yorumlamışlardır. Cessâs ve Herrâsî Nisâ suresi 15 ve 16. ayetlerde geçen ev hapsi ve eziyet cezalarının, daha sonra gelen Nur 2. ayeti ve hadisle neshedildiğini açıkça ifade etmişlerdir. İbnü'l-Arabî ise ikisinden de bu konu da ayrılarak önce konulan cezaların geçici had cezaları olduğunu, daha sonra gelen recm cezalarıyla kaldırılmalarının nesih değil de tamamlayıcı bir beyân olduğunu ifade etmek ister. Böylece hükmün neshedilip kaldırılmadığını ancak süresinin dolduğunu asıl cezanın yerini aldığını belirtir.

4.2. İçki Yasağı ve Nesih

İslâm dininde içki yasağı, Kur'ân'ı Kerim'de tedricî olarak bildirilmiş, bu süreçte Bakara suresi 219, Nisâ suresi 43 ve Mâide suresi 90-91 ayetleriyle bu aşamalar tamamlanmıştır.

Cessâs, içkinin haram olması konusunda sadece " يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما / *Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür*"[561] ayetinin yeterli olacağını söylemiştir. Nitekim içki ayette "إِثْمٌ كَبِيرٌ / Büyük günah" diye bildirilmiştir. Günah olan her şeyde haramdır. Nitekim " قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ / *De ki: "Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı...haram kılmıştır*"[562] şeklinde ayette günahın haram olduğu bildirilmiştir. Ayrıca bu ayette günahın da "büyük günah" olduğu vurgulanmıştır. Ayette "insanlar için bazı faydalar vardır" şeklinde ifadenin kullanılmış olması, içkinin helal olduğuna delil değildir.[563]

İçki ile ilgili başka bir ayette Allah, " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكارى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ / *Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar,*

[561] el-Bakara 2/219.
[562] el-A'raf 7/33.
[563] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/ 2.

…namaza yaklaşmayın”[564] şeklinde buyurmuştur. Cessâs, bu ayette sarhoşluk veren miktarın haram olduğuna dair delalet olduğunu söyler. Çünkü namaz vakitlerinde eda edilmesi farz olunca onu vaktinde kılmaktan men eden her şey sakıncalı sayılır. Nitekim kişi içki içip sarhoş olduğunda namaz kılmasına engel oluşturacağı için içmesi de sakıncalı görülmüştür.[565]Abdurrahman b. Mehdî’den rivayet edildiğine göre Ömer (ra) şöyle buyurmuştur: “*Allah’ım bize içki (hamr) konusunda bir açıklama ver.*”[566] Bunun üzerine de “Sarhoşken namaza yaklaşmayın” ayeti nâzil oldu. Hz. Ömer yine “Allah’ım bize içki konusunda bir açıklama ver” buyurdu. Bunun üzerine “*Onlarda büyük günah ve bazı faydalar da vardır*” ayeti nâzil oldu. Hz. Ömer yine “Allah’ım bize içki konusunda bir açıklama ver.” buyurdu. Bu sefer de son olarak “ يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ / *Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.*”[567] “ اِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ اَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُنْتَهُونَ/ *Şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?*”[568] ayetleri nâzil oldu.[569]

Cessâs, bir grubun ayetteki “bazı faydaları da vardır” ifadesinden yola çıkarak, içkiden istifade etmenin caiz olduğunu, günahın bazı durumlara özgü olduğunu, her zaman geçerli olmadığını ifade etmelerine itiraz eder. Bu şekilde te’vil edilerek ayetin hükmünün uygulanmasının terk edildiğini anlatır. Cessâs, Mâide 90-91. ayetlerin nesi hyaptığı konusunda hiçbir âlimin ihtilaf etmediğini de beyan eder. İslâm’ın ilk dönemlerinde içki mübah idi. Müslümanlar içki içer onunla da alışveriş yaparlardı. Daha sonra tedrici olarak günahlığı bildirilerek, namaz kılınacağı zaman sarhoş olunmaması söylenerek bazı durumlarda haram yapılmıştı. Son da kesin olarak haram kılınmıştır.[570]

Cessâs, içkinin Mâide suresi 90. ayet ile haram kılınmasını iki yönden inceler:

---

[564] en-Nisâ 4/43.
[565] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân,* 2/2.
[566] Tirmîzî, “Mâide”, 7 (No: 3049).
[567] el -Mâide 5/90.
[568] el -Mâide 5/91.
[569] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân,* 2/4.
[570] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân,* 2/5.

Birinci olarak; Allah'ın şarabı "rics" pislik olarak nitelediğini "rics"in şeriat dilinde "mutlaka kaçınılması gereken şey" anlamına geldiğini söyler. Dolayısıyla "rics" diye tanımlanması ondan uzak durmanın farz olduğunu ortaya koyar. İkincisi ise, Allah "ondan uzak durun" buyurmuştur. Cessâs bunun bir emir olduğunu emrin de vaciplik ifade ettiğini söyler.[571]

Sonuç olarak Cessâs'a göre içki ayeti üç ayetle tedricen uygulanmış en son gelen Mâide 90-91. ayetleri içkiyi tüm halleriyle haram kılarak diğerlerini neshetmiştir. Önce bilgilendirme yapılmış, sonra sınırlı yasak gelmiş ve en son olarak da genel yasak hükmü uygulanmıştır.

Herrâsî da içkinin haram oluşunu ayetlerin sıralamasına göre değerlendirmiştir. "يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ"[572] ayetinde içkinin haram oluşunun anlaşılabileceğini söyler. Çünkü Allah, aynı ayetin devamında "وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما / *günahı faydasından büyüktür*" buyurmuştur. İçkide bulunan zararın büyük olup faydasını dengelemeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca Herrâsî bu ayette kastedilen asıl zararın sarhoşluk olduğunu ayette sarhoş etmeyen az miktar içkinin haramlığına dair kesin bir hüküm bildirilmediğini söyler. İçki içmenin başlı başına bir zarar olduğu da söyleyerek az olan içkinin çok içki içmeye götürebileceğini vurgular. Ancak bunun ayetin kesin nassı olmadığını açıklar.[573] Herrâsî'nın bu şekilde yaptığı açıklamayla az içkinin haramlığı konusunda doğrudan Bakara suresi 219. ayetten delil çıkaralamayacağını, fakat Mâide 90. ayetteki kesin yasak ile haramlığın mutlaklaştığını düşündüğünü anlamak mümkündür. Nitekim Şâfiî ulemesınında az içkinin haramlığı noktasında net duruş gösterdiği, Herrâsî'nın onların görüşünün dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır.

Bu konuda Şâfiî ulemasından olan Fahreddin Razî (ö. 606/1210), Bakara suresi 219. ayetinin içkinin haramlığını gerekli kıldığını, bundan başka ayet nâzil olmamış olsaydı dahi, içkinin haram oluşunu ispat etmeye yeteceğini söyler. Çünkü Allah şu ayette "قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ / *De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı…haram kılmıştır"*[574] buyurarak günahın haram olduğunu bildirmiştir. Bakara suresi 219. ayette de "*Onda büyük bir günah vardır*." buyurarak

[571] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/122.
[572] el-Bakara 2/219.
[573] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,*1/124-125.
[574] el-A'râf 7/33.

içkinin günah olduğunu vurgulamak için ‘büyük günah’ olarak açıklamıştır. Ayette bazı faydaları olduğundan bahsedilmesi onun helal olduğu anlamına gelmez. Çünkü dünya için bazı faydaları olabilir. Fakat bu faydalar onun helal olduğu anlamına gelmeyip o fiilin işlendiğinde hak edilen cezaya denk denk değildir.[575]

Herrâsî, Nisâ suresi 43. ayettte geçen “sarhoşken namaza yaklaşmayın” ifadesini “sarhoşluk halinde iken” şeklinde açıklamıştır. Hasan-i Basrî ve Katade bu ayetin neshedildiğini söylemiştir. İmam Şafiî ayette geçen “salât” kelimesini mescid olarak yorumlamıştır. Nitekim sarhoş kimse ne diyeceğini bilemeyip mescidde konuşulmaması gereken çirkin kelimeler kullanabilir. Bundan dolayı mescide gelmemesi gerekir. Nitekim ayetin devamında “ne dediğinizi bilene kadar” ifadesi bu anlamı destekler. Herrâsî bu sebeple sarhoş kimselerin Hz. Peygamber’le mescide namaz kılmalarının yasaklandığını söyler. Bu te’vilin de usul ve akıl açısından doğru olduğunu belirtir.[576]

Nitekim Hz. Peygamber (sas) bu konuda “مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ / *Sarhoşluk veren bir şeyin çoğu haramsa azı da haramdır*”[577] buyurmaktadır. Bu konu da İbn İshâk (ö. 151/768) şöyle demiştir: “Her sarhoşluk veren şeyin hamr olduğuna delil Allah’ın şu sözüdür: “وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً” / *Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz*.”[578] Üzümden gelen sarhoşluk hurmadan gelen sarhoşluk gibidir. Bu ayet Mekkîdir. Çünkü henüz içki haram kılınmamıştı. Herrâsî’ye göre hadislerin içkinin haramlığının üç aşamadan geçtiğini zikreder. Birinci aşama; içkinin sadece ayıplandığı evre Bakara suresi 219. ayet. İkinci evre: Sarhoşken namaz yasağı, Nisa suresi 43. ayet. Üçüncü evre: Kesin haramlık ve uzak durma emri Mâide suresi 90.-91. ayetler. Herrâsî, üzüm ve hurmanın sarhoşluk edici etkileri aynı olunca bunun, Mâide suresi 90. ayet ile beraber direk haramlık kısmına dâhil olduklarını söyler. Zira sarhoşluk veren şeyin haram oluşu açıktır. Ancak sarhoş edenin az miktar kullanımının haram

---

[575] Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî Fahredd’în er-Râzî, *Mefâtihû’l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420/1999), 2/398.
[576] Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân,* 2/ 458.
[577] Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. Ed-Dahhak et-Tirmîzî, Sünen’ü’t-*Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdu’l-Baki, (b.y.: Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba’a Mustafa el-Babî el-Halebî, 1395/ 1975), “Eşribe”, 24 (No. 1865).
[578] en-Nahl 16/ 67.

oluşu taabbudîdir. (Emredildiği için yapılan bir hükümdür.) Herrâsî, taabbudî olan yasaklamanın adı, hamr (şarap) olan içkiler hakkında geçerli olduğunu söyler.[579]

Sonuç olarak Herrâsî, içki hükümlerinin tedricî olarak gerçekleştiğini sarhoşluk veren miktarın haram olduğunun kesin olduğunu sarhoş yapmayan az miktarın ise haramlığı konusunda ihtilaf olduğunu söyler. Ayrıca "azı da haramdır" hükmünün adı hamr olan içkiler için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Tedricilik aşamasının son ayağı olan Maide suresi 90-91. ayetler ile beraber önceki ruhsatların neshollduğunu hatırlatır.

İbnü'l-Arabî de içki yasağı ile ilgili ayetleri açıklarken nüzul sebebi olarak Bakara suresi 219. ayette Cessâs'ında verdiği Tirmizî de geçen Hz. Ömer'in içki ile ilgili Allah'ın bir hüküm vermesiyle ilgili rivayeti verir.[580] İbnü'l-Arabî bu ayetin içkiyi haram edip etmediğine dair rivayetleri aktarır. Kendisinin de katıldığı sahih görüşe göre bu ayet ile haram olmayıp Mâide suresi 90. ayetle haram olmuştur. İbnü'l-Arabî "günahları faydasından büyüktür" ifadesiyle ilgili olarak iki görüş olduğunu söyler. Birinci görüş, ayette geçen "günah" haram kılınmasından sonraki anlamındadır. "Fayda" haram kılınmasından önceki yararlanmadır. İkinci görüş; günah, içki sebebiyle aklın gitmesi sonucu ortaya çıkan günahtır. Bu ayet nâzil olunca bir kısım insan içkiden uzak durmuştur Bir kısmı ise faydalarını dikkate alarak içmeye devam etmişlerdir. Allah, "günahtır" ifadesiyle bizzat içkiyi içmeyi değil de ondan doğacak olan sonuçları kasdetmiş olması muhtemeldir.[581]

İbnü'l-Arabî "sarhoşken namaza yaklaşmayın" ifadesiyle ilgili olarak sebeb-i nüzul rivayetleri paylaşmıştır. Ali b. Ebî Tâlib'ten rivayet edildiğine göre o şöyle anlatır: "Abdurrahman b. Avf bizi bir yemek davetine çağırdı. Bize yemekte içki ikram etti. Daha sonra namaz vakti gelince beni imam yaptılar. Namaz kıldırırken Kâfirn suresini karıştırdım bunun üzerine Nisâ suresi 43. ayet nazil oldu." İbnü'l-Arabî, bu rivayeti Tirmîzî'nin rivayet ettiğini ve sahih olduğunu söylediğini de aktarır.[582]

İbnü'l-Arabî, "وَأَنْتُمْ سُكَارَى" ayetinde geçen "السُّكْرُ/es-Sükr" kavramını;

[579] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/ 101.
[580] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 208.
[581] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,*1/213.
[582] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,*1/551.

"sarhoşluk, aklın yaratılış gayesine uygun davranmasını engelleyen bir durum" olarak tanımlar. Şu ayette Allah, "إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا / *Herhalde gözlerimiz perdelendi*"[583] şeklinde buyurarak gözlerin görme fonksiyonunun durdurulduğu anlamı ortaya çıkar.[584] Sarhoşken namaza yaklaşmamanın da illeti olarak şuurun yerinde olmama durumunda ne dediğini bilemeyip yanlış şeyler söylenebileceği görüşünü açıklar. Nitekim Hz. Peygamber'den (sas) "لَا يُصَلِّي أَحَدُكُمْ وَهُوَ نَائِمٌ؛ لَعَلَّهُ يَذْهَبُ يَسْتَغْفِرُ، فَيَسُبُّ نَفْسَهُ / *Sizden biriniz uykuluyken namaz kılmasın; belki istiğfar etmek ister ama kendine beddua eder*" hadisiyle beraber aklî melekeleri yitiren şeyler sebebiyle namaza yaklaşılmaması gerektiği anlaşılmaktadır.[585]

Mâide suresi 90. ayette içkinin necis sayılması onun haram olduğu sonucuna götürür Nitekim necis olan şeyden kişi tiksinir ve uzak durur. "فَاجْتَنِبُوهُ" emri de içkiden uzak durulmasının vacip olduğunu ortaya koyar. Özetle İbnü'l-Arabî'ye göre de içki yasağı tedricî olarak getirilmiş en son necaset hükmüyle birleştirilmiş hem ibadet hem de ahlak boyutuyla haram olduğu ifade etmiştir.

Sonuç olarak değerlendirecek olursak, üç müfessirin açıklamaları birlikte değerlendirildiğinde içki yasağının tedricî olarak geliştiğini, en son Mâide suresi 90-91. Ayetlerle de içkinin haramlığının sabit olduğu görülür. Cessâs, Bakara suresi 219. ayetin bile içkiyi haramlığına işaret etmede yeterli olduğunu, Mâide suresinde geçen ayetlerin diğer ayetleri neshettiğini açıkça ifade eder. Herrâsî de, aynı şekilde Bakara suresi 219. ayetle beraber içkinin haram oluşunun anlaşılabileceğini yorumlar. O, sarhoşluk veren az miktardaki içkinin haram olması konusunda bu ayetten tam bir hüküm çıkarmanın mümkün olmadığını söyler. Herrâsî'ya göre de Mâide suresindeki ayetleri içki yasağı hakkında bütün haramlılığı getirmiş ve önceki uygulamaları kaldırmıştır. Aslında Herrâsî de mezhebinden çok farklı bir şey söylemez. İbnü'l-Arabî ise ayetlerin nüzül sebeplerini verip içkinin zararlarını aklî, ahlâkî ve ibadet boyutuyla temellendirerek yasağın kat'î oluşunu ortaya koyar. Böylece üç müfessirde içki yasağını tedricilik ve nesih bağlamında ele almış ve sonunda içkinin her türünün ve miktarının haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

---

[583] el-Hicr 15/15.
[584] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*,1/552.
[585] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*,1/553.

4.3. Kısas ve Diyetin Nesih ile İlişkisi

Kısas ve diyet, İslâm ceza hukukunun en temel konularından biridir. Kur'ân'ı Kerim'de özellikle Bakara suresi 178-179. ayetlerde ele alınan bu mesele hem kısasın meşruiyetini hem de affın ve diyetin hukukî işlevini ortaya koyar. Bu ayetler aynı zamanda önceki şeriatlarla ilişkisi ve nesih meselesi açısından da klasik müfessirler arasında tartışılmıştır. Ahkâm tefsirlerini incelediğimiz üç müfessirde kısas ve diyeti yorumlarken hem lâfız-mana ve hem de fıkhî uygulamalar açısından farklı yorumlar getirmişlerdir. Bu bölümde üç müfessirin kısas ve diyet ayetlerine dair değerlendirmeleri ve nesih bağlamındaki yaklaşımları ele alınacaktır.

Cessâs, "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰىۗ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰىۗ فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاۤءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍۗ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌۗ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ / *Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır.*"[586] ve "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰٓاُولِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ / *Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız.*"[587] ayetlerini üç ana konu üzerinden açıklamıştır. Bunlar, kısasın meşruiyeti; af ve diyetin yeri ve önceki şeriatlardan farkı ve nesih meselesidir. Cessâs, Bakara suresi 178. ayetinin zahirinden bütün öldürülenler için kısasın vacip olduğunun anlaşıldığını söyler. "قصَّ" fiili, "İz sürmek, onun yaptığı gibi yapmak" anlamlarına gelir. Kısas ise: "fâilin yaptığı şeyin aynısını yapmak" demektir. Cessâs, kısasın bütün öldürülenler hakkında genel olduğunu, ancak öldürenin çocuk vb. olması durumuna göre özel hükümler uygulanabileceğini söyler. Bazıları "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ / *Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir*" ayetinde geçen bu "kardeş" ifadesinden; "kâfir müslümanın kardeşi olamaz" şeklinde anlaşılacağından, bu lafız ile sadece Müslüman öldürülenler hakkında inmiştir yorumunu yapar. Bazıları da "hüre hür, köleye köle" ayrımından ayetin genel değil özel hüküm içerdiğini söyler. Ancak bu yorumlar doğru değildir. Çünkü ayet "sizin

[586] el-Bakara 2/178.
[587] el-Bakara 2/179.

için kısas farz kılındı" diyerek geneli kapsayacak şekilde inmiştir. Devamında hür köle şeklinde ayrım yapması genel hükmü özelleştirmez. Yine ayette geçen kardeşten maksat, din kardeşliği değil nesep kardeşliğidir.[588]

Cessâs "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً / *Bir kimse haksızlıkla öldürülürse velisine yetki verdik*"[589] ayetinden hareketle, haksız yere öldürülen herkesin velisine kısas yetkisi verildiğini; velinin dilerse kısası uygulayabileceğini dilerse de affedebileceğini açıklar. Yine o, "وَكَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ / *Tevrat'ta onlara cana can yazdık.*" ayetinde de Benî İsrail'in şeriatında kısasın genel olduğunun anlaşıldığını vurgular. Ebû Yusuf da "hür köle ile öldürülürse kısas gerekir" ayetini delil getirir. Ebû Yusuf'a göre Hz. Peygamber (sas) önceki şeriatleri neshedecek bir şey söylemedikçe onların hükümlerinin geçerliliğinin devam ettiğini açıklar. Cessâs, kendisine göre de Kur'ân ve sünnette bu hükmü nesihedecek bir şey bulunmadığındanher can için kısas gerekliliğinin hükmünün devam ettiğini beyan eder.[590]

Ayrıca Cessâs bazılarının kadın için kısas uygulanmayacağı veya yarım diyet alınacağı yönündeki görüşlerini reddeder. Kısasın kadın erkek herkes için genel olduğunu tekrardan ifade eder. Yine kısas ile diyetin bir arada bulunamayacağını söyler. Kısas affedildiğinde diyetin devreye girebileceğini açıklar. Bundan farklı görüş ortaya atmanın nas üzerine yapılan bir ziyade olduğunu vurgular.[591]

Sonuç olarak ifade edecek olursak Cessas'a göre, öldürülen kimse için katile kısas uygulanması farzdır. Ancak veli bunu af etme ya da kısası uygulama konusunda muhayyerdir. Velinin affetme durumu da kısasın hükmünü kaldırmaz. Ayette genel anlamda kısas emredildiğinden bazı şekilde hür, köle diye özelleştirmesi kısasın kapsamında değişiklik meydana getirmez. Yahudilikte cana karşılık, can kısas ediliyordu. Bu hükümde İslâm'da herhangi bir Kur'ân ayeti ya da hadisle nesihedilmediğinden hükmü devam etmektedir. Cessâs'a göre bu ayet nesih içermeyip genel kapsayıcılık ifade eder

[588] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/164-165.
[589] el-İsrâ 17/33.
[590] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/166.
[591] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/172.

Herrâsî, bazı âlimlere göre "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاص"[592] ifadesinin genel bir hüküm bildirdiği görünsede ardından gelen "hür, hür ile köle, köle ile ve kadın, kadın ile" ifadesinin bu genellemeyi sınırlayıp tahsîs ettiğini söyler. Bu kişilere göre, ikinci kısım sadece detay vermek için bir açıklama olmayıp birincinin anlamını ortaya koyar. Sadece bu ifadeyle kısasın sınırı da çizilmiş olmamaktadır. Ayrıca katil olmayan birisine ceza vermeyi önleyip korumak olduğuda vurgulanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (sas) şu hadisi de bu konuyu desteklemektedir. Hadis şöyledir: "*Katil olmayan kişiyi öldüren, Harem (Mekke)'de adam öldüren ve cahiliye dönemindeki kin intikam duygularıyla adam öldüren kimse Allah'ın en büyük düşmanları arasındadır.*" Hadiste zikredilen bu ceza şekli İslâm'daki şahsî sorumluluk ilkesine de vurgu yapar.[593]

Herrâsî'nın kendi tercih ettiğe görüşe göre ayetin zahirine göre anlam verilir. "Kısas size farz kılındı. Hür hür ile, köle köle ile kısas edilir." anlamı verilmektedir. Bu anlama göre İmam Şafiî, hür bir kimsenin bir köle sebebiyle öldürülmeyeceğini söylemiştir. Ebû Hanife ise kısasın sadece can karşılığında yapılabileceğini beden yaralanmalarında kısas uygulanmayacağını söylemiştir. İbn Ebî Leylâ ise yaralanmalarda dâhil kısasın mümkün olduğu her durumda hür ve köle arasında da yapılabileceğini ifade etmiştir. Leys b. Sa'd'a göre ise, eğer suçlu köle ise yaralanma da olsa can almada olsa kısas uygulanacağını ancak suçlu hür, mağdur, köle ise ondan kısas alınmayacağını bildirmiştir. Bazı selef âlimleri efendi kendi kölesini öldürürse ona kısas uygulanacağını, söylemişlerdir. Herrâsî, bu fıkhi yorum ayrılıklarının sebebinin kısasla ilgili ayetlerin genel ifadelerine yapılan farklı yorumlar olduğunu belirtmiştir. Bazıları bu anlamları mutlak değerlendirmiş bazıları hadis ve başka delillerle tahsis etmiştir.[594]

İmam Şafiî, Mâlik, İbn Ebî Leylâ, Sevrî ve Evze'î'ye göre, Kadın ve erkek arasındaki kısas, hem cana kıymada hem de yaralanmalarda uygulanmaktadır. Kısasın uygulandığı durumlarda aynı anda diyet ödenmez. Nitekim Hz. Peygamber (sas) bu konuda, "وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا يُودَى وَإِمَّا يُقَاد/*Kim birisini öldürürse iki*

[592] el- Bakara 2/178.
[593] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/42-43.
[594] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/43.

seçenekten birini seçer. Ya kısas uygulanır ya da diyet alınır"[595] şeklinde buyurmuştur. Kısas ve diyetten ikisini bir anda yapma yetkisi verilmemiştir. İmam Şafiî'ye göre Müslüman birini kâfir öldürürse ona kısas uygulanmaz. Çünkü ayette "kısas, sizin için farz kılındı" denilmektedir. Bu ifade Müslüman'a tahsîs edilmiş bir durumdur. Nitekim başka ayette de "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ / *şayet kardeşinden ona bir şey affedilirse*" buyrulmakta kâfir de Müslüman'ın kardeşi olamayacağı için burada ayetin muhatabının Müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Herrâsî, Nisâ suresi 45. ayette geçen "biz tevratta yazdık" ifadesiyle ilgili olarak da geçmiş şeriatların İslam'da geçerli olmadığını, bu sebeple bir hüküm teşkil etmeyeceğini söyler.[596] Aslında burada yeni şeriatın farklı esaslar kaideler getirdiğini söyleyip geçmiş şeriatların neshedildiğini ima eder.

İbnü'l-Arabî, Bakara suresi 178-179. ayetlerini nüzul sebeplerini vererek yorumlamıştır. Şa'bî, Katade ve diğer bazı tâbiîn âlimlerinden rivayete göre Araplar köle öldürüldüğünde hür birinin aşağı sınıftan biri öldürülürse soylu birinin kadın öldürülürse de erkeğin öldürülmesini söylerlerdi. Yine katliâma karşılık katliâm şeklinde söylemler geliştirmişlerdi. Bunun üzerine Allah keyfi uygulamaların bitirilmesi için kısası farz kılmıştır. Böylece "*Kısasta sizin için hayat vardır*" buyurmuştur."[597] Daha sonra İbnü'l-Arabî, diyetin nasıl verileceğine dair bilgi verir.[598]

"كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى" ifadesinin âmm ve hass olmasıyla ilgili âlimler görüş beyan etmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre âmmdır. Aslında böyle söyleyerek her öldürme vakasında kısasın yapılabileceğini anlatır. Mâlik, Şâfiî ve cumhurun görüşüne göre ise bu cümle kendi başına tam bir cümle olmayıp ayetin devamındaki "وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى" cümlesiyle tamamlanır. Bu cümleyle beraber ayet sınırlandırılmış olup her öldürme de kısas yapılamayacağı anlaşılmaktadır. Hanefîlerden Zevzenî (ö.[?]) ayetin genel olduğunu savunarak Müslüman birinin kâfir tarafından öldürülmesi halinde kısas uygulanabileceğini söyler. Şâfiî'lerden Atâ el-Makdisî (ö.[?]) buna itiraz ederek ayette müsavat (karşılıklılığın) esas olduğunu ancak Müslüman ile kâfir arasında eşitliğin olmadığını bu durumda da kâfire Müslüman için kısas uygulanamayacağını bildirir.

---

[595] Buhârî, "Diyet", 7 (No. 2888).
[596] Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/45-46.
[597] el-Bakara 2/179.
[598] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/ 89.

İbnü'l-Arabî de Şafiî ve Mâlikî gibi düşünerek ayete bütüncül bakılması gerektiğini savunur. Ona göre de ilk cümleyi ikinci cümle tamamlar.[599]

İbnü'l-Arabî, "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ / *kim kardeşi tarafından affedilirse o zaman uygun şekilde (diyet) ve güzellikle ödemelidir*"[600] ayetin ile ilgili âlimlerin ihtilaf ettiklerini söylemiştir. İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre, kasden öldürmede esas olanın kısas olduğunu diyet alınmasının katilin rızasıyla olabileceğini söylemişlerdir. İmam Şafiî'nin tercih ettiği görüşe göre dilerse kısas uygular dilerse diyet alır.[601]

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî de bu ayetlerde direk nesih ifadesini kullanmasa da cahiliye örfünü ortadan kaldırıp İslâm hukukuna uygun kısas ve diyet uygulamasının getirildiliğini ifade eder. Kısas ve diyetle ilgili âyetler, İslâm hukukunda hem adaletin tesisi hem de toplumsal barışın sağlanması açısından temel bir düzenleme niteliği taşır. Cessâs, bu ayetlerde nesih bulunmadığını kısasın bütün insanlar için genel bir hüküm olarak farz kılındığını ve af/ diyet seçeneğinin kısas hükmünü ortadan kaldırmadığını söyler. Herrâsî ise, ayetteki hür-köle-kadın ayrımını lâfzın tahsîsi olarak değerlendirmiş ve farklı fıkhî yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Yine o, buırada geçmiş şeriatlerin hükümlerinin neshedildiğini söyler. İbnü'l-Arabî ise, kısas-diyet uygulamasını doğrudan bir nesih olarak görmeyip câhiliye uygulamalarını ortadan kaldıran yeni bir şer'î düzenleme olarak kabul eder. Kısaca belirtilecek olursa üç müfessirde bu ayetin yeni bir uygulama getirdiğini kabul etmekte olup nesih hükmü açısından farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Cessâs, ayetlerde nesih bulunmadığını ve devamlılığını; Herrâsî tahsîsi ve İbnü'l-Arabî ise tedricen câhiliye örfünün kaldırılmasını ön plana çıkarmıştır.

[599] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/90-91.
[600] el-Bakara 2/178.
[601] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/96.

SONUÇ

Bu tezde, Kur'an'daki nesih meselesi klasik İslâm ilim geleneği çerçevesinde ahkâm tefsiri özelinde ele alınmış; Cessâs (Hanefî), Herrâsî (Şâfiî) ve İbnü'l-Arabî (Mâlikî) gibi üç önemli müfessirin *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserleri üzerinden teorik ve pratik yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Araştırmanın temel amacına yönelik olarak da nesih kavramının klasik literatürde nasıl tanımlandığı, hangi delil ve yöntemlerle temellendirdiği ve ayet yorumlarında nasıl aynsıdığı ortaya konmuştur.

Öncelikle, nesih kavramının tanımı, imkânı, vuku bulma şekli ve diğer şer'î beyân türleriyle ilişkisi bağlamında her bir müfessirin yaklaşımı değerlendirilmiştir. Cessâs, neshi açık bir şekilde "Şer'i bir hükmün süresinin dolduğunu bildiren nass" olarak tanımlamış ve bunu "hükmün kaldırılması" değil, "müddetinin beyanı" olarak görmüştür. Böylece neshi, bedâ (Allah'ın bilgisinde sonradan bir değişim) ile ilişkilendiren anlayışlara karşı net bir ayrım ortaya koymuştur. Bu yaklaşımlarıyla Cessâs hem Hanefî mezhebî geleneği hem de usûl-i fıkh donanımıyla uyumluluk göstermiştir. Herrâsî, nesih kavramına doğrudan tanım getirmemekle beraber, kendisine nisbet edilen usûl eserine yapılan ta'lik eserde ona ait olduğu belirtilen bir tanım mevcuttur. Buna göre nesih, "önceden sabit olan bir hükmün sonradan gelen zıt bir nass ile ortadan kaldırılması"dır. İbnü'l-Arabî, nesih konusunda doğrudan kendi tanımını vermemiş, bunun yerine Mâlikî âlimlerinin çoğunluğuna ait olduğunu belirttiği bir tanımı aktarmıştır. Bu tanıma göre nesih, "önceki nass ile sâbit olan hükmün, sonraki bir nass ile ortadan kaldırılması"dır.

Haber-i vâhidin neshi konusunda da müfessirler birtakım görüşler beyan etmiştir. Şöyleki, Cessâs da İbnü'l-Arabî de âhâd haberin Kur'ân ayetini neshedemeyeceğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî, âhâd haberin Kur'ân ayetini nesh etmeyip tahsîs edebileceğini vurgulamıştır. Ancak Cessâs, üzerinde icmâ edilen haber-i vâhidin, Kur'ân ayetini neshetmesini caiz görürken; İbnü'l-Arabî de sıhhatinde icmâ olan haber-i vahid ile Kur'ân ayetinin neshinin caiz olduğunu ifade etmiştir. Bu açıklamalarıyla beraber tefsirlerinde birçok yerde haber-i vâhidin Kur'ân ayetini neshetmeyeceği görüşleriyle çelişen bir düşünce ortaya çıkarmışlardır. Herrâsî de haber-i vâhid ile neshin caiz olduğu görüşünü ortaya koymasıyla beraber yalnızca

diğer iki müfessirden değil, aynı zamanda görüş olarak mensûbu olduğu İmam Şâfiî'den de ayrılmıştır. Bu konuda İmâm Şafiî'yi eleştiren Herrâsî, tefsirinde birçok yerde haber-i vâhid ile neshin caiz olduğuna dair açık ifadelere yer vermiştir.

Ayrıca üç müfessir de neshi, tahsîs, beyân, istisnâ ve şer'ü men kablenâ gibi kavramlarla karşılaştırarak tanımlamış; bu yorumlarda mezhebî usûl farklılıklarının etkili olduğu görülmüştür.

Tezin ikinci bölümünde üç müfessire göre pratik nesih uygulamaları incelenmiştir. Üç müfessir de neshin meşruluğunu savunmakla birlikte, ayetler üzerindeki uygulamalarında belirgin şekilde yaklaşım farkları sergilemişlerdir. Nesih uygulamaları olarak ibadetler, muâmelât, cihad ve barış hukuku, yasaklar ve cezalar gibi farklı hukuk alanlarında örnek ayetler üzerinden analiz edilmiştir.

İbadetler konusunda oruç ayetlerindeki tedricî değişimler, namazda konuşma yasağı, kıblenin değişmesi ve gece namazı gibi konularda bazen nesih, bazen beyân veya tahsîs kapsamında değerlendirmelerin yapıldığı görülmüştür.

Muâmelât konusunda miras ve vasiyet hükümlerinde, iddet sürelerinde ve çok eşlilik konularında Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî disiplinleri arasındaki farklar, nesih yorumlarına doğrudan yansımıştır. Özellikle vasiyet ayetinin miras ayetleriyle ilişkisi konusunda Cessâs neshi açıkça savunurken, Herrâsî ise bu konuda tahsîs olduğunu mutlak bir neshin bulunmadığını söylerken İbnü'l-Arabî de sınırlı nesih yorumu yapmıştır.

Cihâd ve barış hukuku ile ilgili olarak Haram aylarda savaş, Mescid-i Haram'da savaş yasağı, esirlerin serbest bırakılması ve ganimet paylaşımı konularında üç müfessir farklı yorumlar getirmiştir. Cessâs ve Herrâsî bazı noktalarda kesin nass olduğunu söylerken, bazı noktalarda kesin nesh demekten kaçınmış; arada tedriciliği öne çıkarırken zamanın şartlarına göre hükümlerin uygulalanabilir olduğunu ifade etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin ise daha çok ayetleri tahsîs olarak değerlendirdiği görülmüştür.

Yasaklar ve cezalar ile ilgili olarak, zina cezası, içki yasağı ve kısas-diyet ilişkisi gibi konularda tedrîcî değişimin üç müfessirde de belirgin olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Tedricilik hususunu ya nesih ya da tahsîs olarak değerlendirmişlerdir.

Çalışma, üç müfessirin nesih anlayışlarının mezhebî usûl farklılıklarıyla yakından ilişkili olduğunu göstermiştir. Cessâs, Hanefî usûl geleneğinin kıyas ve akıl yürütmeye verdiği önemi taşırken, neshin delillerini çoğunlukla açık nass, sahih hadis ve icmâ ile sınırlamıştır. Herrâsî de Şâfiî usûl geleneğinin hadis merkezli yaklaşımını yansıtırken Şâfiî geleneğinin aksine haber-i vâhidin Kur'ân ayetini ve mütevatir haberi neshetmesi konusunda delil kabul etmiştir. Son olarak İbnü'l-Arabî ise Mâlikî mezhebinin esnek yorum anlayışını ortaya çıkarmıştır. Genel olarak maslahat ilkesini dikkate alarak neshi daraltır, tahsîs ve beyânı ise öne çıkartmıştır.

Sonuç olarak, nesih meselesi yalnızca bir hükmün ilgası değil; aynı zamanda şer'î hükümlerin tarihsel gelişimi ve İslâm hukukunun dinamik yapısını anlamaya yönelik önemli bir kavramsal anahtardır. Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî gibi farklı mezhebî ve fikrî geleneklere mensup müfessirlerin yorumları bu dinamikliği ve zenginliği açıkça ortaya koymuş; aynı zamanda İslâm düşüncesinin yorum çeşitliliğini yansıtmıştır.

Bu çalışma, nesih kavramının klasik tefsir literatüründe tek tip bir anlayışa sahip olmadığını, aksine mezhebi metodoloji ve yorum geleneğine bağlı olarak olarak farklı anlam ve kapsam kazandığını ortaya koymuştur. Ayrıca, "Ahkâmu'l-Kur'ân" geleneği içinde nesih uygulamalarının sistemetik biçimde karşılaştırılması, literatürdeki boşluğu dolduran özgün bir katkı sunmuştur.

Gelecekte Hanbelî mezhebinde nesih konusunu görmek için bu mezhep işığında yazılmış bir ahkâm tefsiri incelenebilir. Modern tefsir ve fıkıh usûlü literatüründe nesih konusundaki yaklaşımlar, klasik anlayışlarla karşılaştırılarak tarihsel değişiklik daha net ortaya konabilir. Yine nesih-tahsis-beyân ilişkisi üzerine yapılan teorik tartışmalar, belirli hukuk alanlarında (ceza hukuku, aile hukuku, ibadetler) özel incelemelerle derinleştirilebilir.

Sonuç olarak, Cessâs, Herrâsî ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde görülen nesih yorumları, yalnızca ayetlerin anlamlandırılması açısından değil, aynı zamanda İslâm hukuk düşüncesinin değişim ve süreklilik anlayışını yansıtan önemli bir delildir. Bu bağlamda nesih, sadece "hükmü kaldırma" olmanın ötesinde, Kur'ân'ın hükümlerinin tarihsel bağlamda anlaşılmasını sağlayan usûl kaidesi olarak değerlendirilebilir

KAYNAKÇA

Algül, Hüseyin. "Haram Aylar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, TDV Yayınları, 1997, 16/ 105-106.

Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyyiddîn. *el- İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Abdü'r-Rezzak el-'Âfifî. 4 Cilt. Beyrut-Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 1996.

Ateş, Süleyman. *Kur'an'da Nesih Meselesi*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Câmi'u's-sahîh.* thk. Muhammed Züheyr b. Nasr, 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2012.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Hanefî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk, Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1984/1405.

Cessâs Ahmet b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Hanefî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4 Cilt. Kuveyt: Vizârâtü'l-Evkâf, 2. Basım, 1994-1414.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî. *es-Sihahu Tâci'l-Luga*. 6 Cilt. thk. Ahmet Abdü'l-Ğafur Attar. Beyrut: Daru'l-İlmi Li'l-Melâyin, 1987/1407.

Cevzî, Cemâlü'd-Dîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Âli. *Nevâsihu'l-Kur'an*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004/1425.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdü'l-Melik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*. 3 Cilt. thk. Abdullah Julum en-Nebâlî- Beşir Ahmed el-Umrî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, t.s.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdü'l-Melik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418.

Çelik, Ahmet. "Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak Herrâsî el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu*".Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), ss. 489-512.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 34. Basım, 2014.

Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu (Mukaddime)*. (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık, 1955.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6/ 23-24.

Durmuş, İsmail. "İstisnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 23/88.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. ed. Hüseyin Kahraman. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım, 2016.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el- Herevî. *Tehzîbu'l-Luga*. thk. Muhammed Ivaz Mur'ıb, 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyye, 2001/1422.

Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûs'ûl-Muhît*. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005/1426.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfî. b.y.: Dâru'l-Kütüb'i-l İlmiyye, 1993/1414.

Gümüştekin, Merye. *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Nesih Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî. *Kitabu'l-Ayn.* thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrahim es-Samirâî. 8 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2003- 1424.

Herrâsî, İlkiya Ali b. Hasan et-Taberî. *Ahkamu'l-Kur'ân*. thk. Musa Muhammed Ali- İzzet Abdi Atiyye. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1984/1405.

Herrrâsî, İlkiya Ali b. Hasan et-Taberî. *et-Ta'likiyye fî Usûli'l-Fıkh Kıt'atun Tümessilü en-Nısfu'l-Evvel mine'l-Kitâb*. thk. Maksûd Fikret Oğlu Kerimuf, el-Müsennâ b. Abdi'l-Aziz el-Cerbâ. Kuveyt: Esfâr, 1442/2021.

Hindî, Safiyyüdddîn Muhammed b. Abdi'r-Rahim el-Ermevî. *Nihayetü'l-Vusûl fî Dirayeti'l-Usûl*. Salih b. Süleyman el-Yusuf-Said b. Salim es-Süveyh. 9 Cilt. b.y.: el-Mektebetü't-Ticariyye b. Mekketi'l-Mükerrame, 1996/1417.

Hocaoğlu, Mustafa. *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi: Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2010.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillah Ebu Bekir. *el- Mahsûl fi Usuli'l-Fıkh*. thk. Hüseyin Ali el-Yedri- Said Fûde. Umman: Daru'l-Beyarık, 1999/1420.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah. *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm.* thk. Abdü'l-Kebîr el-'Ulvî el-Medğarî. b.y.: Mektebetü's-Sigafeti'd-Diniyye, 2 Cilt. 1992/1413.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah. *Ahkâmu'l-Kurân*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut-Lübnan, 3. Basım, 2003-1423.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkâmfî Usûlü'l-Ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dârû'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhhammed Fuad Abdülbaki, 2 Cilt. Halep: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.s.

İsfehânî, Râğıb Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin. *el-Müfredât fî Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dârû'l-Kalem ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412/1991.

İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.

Kallek, Cengiz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020, 31/ 455-457.

Katade b. Diâme. Aziz Ebû'l-Hattab es-Sedûsî el-Basrî. *en-Nâsihve'l-Mensûh*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, 3. Basım, Müessesetü'r-Risâle, 1998/1419.

Kattân İbrahim, *Teysîru't-Tefsîr*. 3 Cilt. b.y, t.s.

Koca, Ferhat. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/ 581-582.

Kurtubî. Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazracî Şemsü'd-Dîn. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Berdûnî-İbrâhim Etfayyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964/1384.

Mervezî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Abdü'l-Cebbâr ibn Ahmed es-Sem'ânî. *Kavatı'u'l-Edille fi'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999-1418.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâü't-Türasi'l-Arabî. t.s.

Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.

Özdemir, Merve. *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Pezdevî, Abdü'l-Aziz b. Ahmed b. Muhammed 'Alâü'd-Dîn el-Buhârî el Hanefî. *Keşfü'l- Esrâr Şerhü Usûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Darû'l-Kütüb'i'l-İslamiyye, t.s.

Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Cabir el-Ulvânî.6 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997/1418.

Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî. *Mefâtihû'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999/1420.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâti'l-Ahkâmi min el-Kur'ân*. 4 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-'Âsriyye, 2015/1436.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *Usûl'ü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.

Söğüt, Salim. *"*Kalâid*"*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022, 25/395-396.

Şafiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdris. *er-Risale*. thk. Ahmed Şâkir, el-Halebî, Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940/1359.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğarnâd. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman. 7 Cilt. b.y.: Dâru ibni Afvan, 1997/1418.

Şentürk, Mustafa. "Kur'ân'ın İndiği Ortamı İnceleyen İlimler". *Tefsir Usûlü,* ed. Osman Kara- Süleyman Kaya, 163-179. İstanbul: Lütfiye Tuğla/ Milli Basım Yayın, 2023.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşadü'l-Fuhul ilâ Tahkîki'l-Hak min 'İlmi'l-Usûl*. Beyrût-Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994/1415.

Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 3. Basım, 1997.

Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 8. Basım, 2004.

Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Alî b. Yusuf.*el-Lüm'a fî Usûli'l-Fıkh*.b.y.: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'ul-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şakir.4 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, t.s.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-KadiMuhammed Hâmid b. Muhammed Sâbur el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc.2 Cilt. Beyrût: Mektebet-ü Lübnân, 1996/1417.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. Ed-Dahhak. *Sünenü't-Tirmîzî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdu'l-Baki. 8 Cilt. b.y.: Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Babî el-Halebî, 2. Basım, 1975/1395

Türcan, Selim. Nesihin *Problematik Tarihi*. Ankara, Otto Yayınları, 2017.

Ünalan, Abdülkerim. *İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmu'l-Kur'an'ındaki Metodu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed, *Esasü'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûnü's-Suud. 2 Cilt. Beyrut- Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır. *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Marife, 1957/1376.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedreddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır. *el-Bahru'l-Muhit fî Usûli'l-Fıkh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütubi, 1994/1415.

Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Daru'l-Vefâ, 1987/1407.

Zeydân, Abdü'l-Kerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998/1419.

Zeynüddîn, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdi'l-Kâdir el-Hanefî. *Muhtaru's-Sıhah*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye-ed-Dâru'n-Nemüzüciyye, 5. Basım, 1999/1420.