

Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri

Nail Okuyucu*

İslam hukuk tarihinde doktriner mezheplerin teşekkül sürecinin başladığı bir dönemde hayat süren Şâfiî (ö. 204/820), önde gelen fikhî çevrelerin başında bulunan Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes'ten farklılaşan bir kaynak telakkisine sahiptir. Şâfiî, rivayetler etrafındaki uğraşların yoğunlaşmasına paralel olarak haber-i vâhidin delil değerinin arttığı bu dönemde, diğer çevrelerin bölgesel hukuk geçmişi ve genel hukuk ilkeleri çerçevesindeki bazı kabullerine karşı çıkmış ve bu kabullerden ötürü kimi zaman rivayetleri terketmelerini yanlış bulmuştur. Onun nesihle ilgili görüşleri ve yaklaşımları, bu rivayetlerin delil değerini ispat için harcadığı yoğun mesainin önemli bir başlığını teşkil eder. Şâfiî'nin geliştirdiği nesih anlayışının en bariz tarafı, Kur'an ve Sünnet arasında yürütülen çapraz nesih ilişkisine karşı çıkması ve hükümlerde nesih kabilinden yaşanan değişimleri kaynakların kendi içinde yürüten bir süreç olarak ele almasıdır. Şâfiî'nin Sünnet'in hücciyeti ile ilgili tartışmalar bağlamında önem arzeden yaklaşımı, belli bir müddet sonra mezhebini benimseyen fakihlerin sorgulamasıyla karşılaşmış ve giderek terkedilmiştir. Bu makalede, ilk olarak Şâfiî'nin nesih teorisi, kaynak telakkisini dayandırdığı esaslar bağlamında ele alınacak, ardından Şâfiî âlimlerin değerlendirmeleri ışığında mezhep içerisinde nasıl yorumlandığı üzerinde durulacaktır. Makale, Şâfiî ve Şâfilik üzerinden bir müctehidin ve mezhebin usulî tavrının ve kimi usul meselelerine yaklaşımlarının bağlam içinde kazandıkları anlamı ve bağlamın değişmesiyle görüşlerin de değişebildiğini; mütetekillim'in usul yazımında fûrûdaki mensubiyetlerin bir noktadan sonra belirginliğini yitirdiğini ve usulî ayrışmaların mezhep mensubiyetiyle birebir örtüşmediğini göstermeyi hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Şâfiî, nesih, Kur'an, Sünnet, fıkıh usulü, mütetekillim.

* Dr.Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID 0000-0002-8210-5361
nail.okuyucu@marmara.edu.tr
Eleştirileri ve yön verici teklifleri ile makalenin olgunlaşmasına katkıda bulunan derginin adlarını bilmediğim kıymetli hakemlerine teşekkürlerimi sunarım.

I. Şâfiî Öncesinde Kaynaklar Arası Neshe Genel Bir Bakış¹

Hükümlerin teşrî sürecine dair sahâbilerden nakledilen açıklamalar, müslümanların ilk kuşaktan itibaren nesih olgusunun farkında olduklarını göstermektedir. Bu açıklamalar, naslardaki kimi düzenlemelerin Hz. Peygamber'den tevarüs edilen *sünnet* ve sonraki nesillerin çalışmalarıyla *fıkıh* haline gelmiş uygulamalarda karşılık bulmaması üzerine hissedilen ihtiyaç doğrultusunda varlık bulmuş olmalıdır. İlgili hükümlerin teşrînin herhangi bir aşamasında terkedilmiş olduğunu bilen sahâbiler, tarihî süreci dikkate alarak izahata girişmiş; Kur'an'ın ve Sünnet'in gerek kendi içlerinde gerekse birbirleri arasında söz konusu olan zâhirî teâruzları giderme ve tutarlı bir bütünlük sunma gayesiyle nesih minvalinde açıklamalara başvurmuşlardır.² İlk nesillerin kimi zaman birbiriyle de çelişen cümlelerini bütünlüklü bir değerlendirmeye tâbi tutan müteakip nesillerden müçtehitler, nesih sürecinin yaşandığı her bir örneği kendi içinde izah etmeye çalışmış ve bu çabaların nihayetinde birer içtihadı yansıtır olmasında, elde edilen sonuçların farklılaşmasına yol açmıştır. Zamanla müstakil mezheplere dönüşecek olan fıkıh çevrelerinin başında olan müçtehit imamların farklı nesih tespitleri, mezhepler arasındaki ihtilafların sebeplerinden biri olmuştur. Diğer taraftan, neshe dair farkındalık, uygulama ile kaynaklar arasında baş gösteren uyumsuzluğun giderilmesi için muhtelif izah biçimlerinin şekillenmesine

- 1 Makalenin başlığında yer alan "kaynak" kelimesiyle, fıkıhın delillerinden Kur'an ve Sünnet kastedilmektedir. Metodoloji veya ilke olarak görülebilecek diğer delillerden mahiyetleri itibarıyla farklılaşan bu iki delil, fikhî hükümlerin mevcut ve sabit dayanakları olmaları itibarıyla *kaynak* olarak anılmayı hak ederler. Sünnet kelimesi bu anlamda bir kaynak olarak kullanıldığında büyük harfle, Hz. Peygamber'in (sav.) belirli bir uygulamasına işaret edildiğinde ise küçük harfle yazılmıştır. "Kaynak-içi nesih" tabiriyle delillerin kendi içinde yürüyen nesih süreci, "kaynaklar arası nesih" ve "çapraz nesih" tabirleri ile Kur'an ve Sünnet arasında yürüyen nesih süreci kastedilmektedir. Şâfiî'nin nesih anlayışı, daha önceki bazı çalışmalarda ele alınmış olmakla birlikte, bu makale konuyu ele alış biçimi itibarıyla bu çalışmalardan farklılaşmaktadır. Şâfiî'nin fıkıh anlayışının şekillendiği tarihî bağlamın nesih anlayışının şekillenmesine etkisi, mezhebine mensup fakihlerin zaman içerisinde onun yaklaşımını yorumlayış biçimleri ve bir mezhep imamının en önemli görüşlerinden birinin aşama aşama terkediliş süreci, mezhep içinden ve mezhep dışından kaynaklanan faktörlerin fıkıh usulü yazım geleneklerinin şekillenmesine etkisi ve bu bağlamda nesih konusunun işlenişinde yaşanan değişiklikler, bu makalede cevabı aranan ve yazıya yön veren sorular/meseleler arasındadır.
- 2 Nüzul sürecine tanıklık eden sahabe, hükümlerin teşrî sürecine dair tanıklıklarını sonraki kuşaklara aktarırken bu izah biçimine sıklıkla başvurmuş ve nesihle ilgili cümleler genel dinî bilginin ve rivayet malzemesinin önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Önde gelen kimi sahâbilerle erken dönem âlimlerinden nakledilen cümleler, neshe dair farkındalığı açıkça ortaya koymaktadır (Hz. Ali ve İbn Abbas başta olmak üzere önde gelen sahâbilerden nakledilen bazı nesih açıklamaları için bk. Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 4-17).

yol açmış, sahâbilerin verdiği bilgilerle elde mevcut mushaf ve rivayet malzemesi bir arada değerlendirilerek neshin aşamaları ve türleri belirgin hale getirilmiştir.³ III. (IX.) asrın ikinci yarısından itibaren kaleme alınan eserlerde bütünlüklü bir nesih anlatısının ortaya konabilmesi, birkaç neslin ortak çalışmasıyla ilgili izahların tekâmül etmesi sayesinde mümkün olmuştur.⁴

Neshin anlam dairesinin geniş olduğu ilk iki nesilde, teşrî sürecindeki her türlü değişiklik ve naslar arasında görülen zâhirî bütün farklılıklar bu kelime ile ifade edilmekteydi. Mesela mutlakin takyidi, âmmin tahsisi, müphem ve mücmelin beyanı ve istisna gibi durumlar da nesih diye anılmaktaydı. Tahsis ve takyit gibi düzenlemelerde nihaî düzenleme amele esas alınacağı ve önceki hitap teklifin dayanağı olmaktan çıkacağı için bunlar da nesih kapsamında görülmekteydi. Şâtıbî, müttekaddimîn âlimlerinin "lafızların zâhirlerinden hükümlerin çıkarılması sırasında Şâriin maksadı olmayan mânaları vehmettiren unsurların açıklanması" olarak değerlendirilebilecek her şeyi nesih diye ifade ettiklerini söyler.⁵ Benzer bir tespitte bulunan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), sahabe ve tâbiînin neshi sözlük anlamıyla yani "bir şeyin izale edilmesi" mânasına gelecek şekilde kullandıklarını belirtir.⁶ İlk dönemdeki tespit içerikli nesih açıklamalarına, tâbiîn devrinden

3 Nesih türleri ve aşamalarının gelişim sürecini mushaf-ahkâm ilişkisi üzerinden izah etmeyi hedefleyen bir yaklaşım için bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 38, 43 vd.

4 Bu dönemde nâsîh-mensuha dair kaleme alınan eserlerden Ebû Ubeyd'in *en-Nâsîh ve'l-mensûh*'u ile Ebû Ca'fer en-Nehhâs'in (ö. 338/950) *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi Kitâbillâhi azze ve celle ve'htilâfü'l-ulemâ' fi zâlik*'i, nesih bilgisinin oluşumuna ciddi katkı sunmuştur. Yine Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*'ı ile İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'inin ilgili bölümleri, nesih bilgilerini derinleştiren ve kısmen farklılaşan yaklaşımları barındıran eserlerdir. V. (XI.) asırdan itibaren kaleme alınan nâsîh-mensuh eserlerinde yer verilen bilgi ve değerlendirmeler önemli ölçüde bu kitaplara dayanır (literatür hakkında bk. Zeyd, *en-Nesh*, I, 290-395; Birışık, "Nesih", s. 584-86).

5 Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, III, 364. Şâtıbî'nin verdiği örnekler, hem bu genel kullanımı ortaya koymakta hem de neshin henüz ahkâm alanıyla sınırlandırılmadığı bir süreçte muhtelif konu ve alanlara dair naslar arasında nesih ilişkilerinin nasıl kurulduğunu göstermektedir. Mesela İbn Abbas'tan naklettiği nesih açıklamaları ihbârî âyetlerle ilgili olabilmekte, âyetlerdeki istisnalar nesih olarak adlandırılmakta, araları bir şekilde tevîl edilebilecek farklı âyetler de nâsîh-mensuh sayılmaktadır. Benzer rivayetler İbn Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ gibi sahâbilerin yanı sıra Atâ b. Ebû Rebâh, Vehb b. Münebbih, İbn Şihâb ez-Zührî, Katâde gibi tâbiîn âlimlerinden de nakledilmektedir. Bu isimlerin tefsir ilminde açıklamalarına müracaat edilen erken dönem otoriteleri olması kayda değer bir husustur (bk. Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, III, 344-64).

6 Şah Veliyyullah, ilk başta bir âyette zikredilen bir vasfın başka bir âyetle değiştirilmesine nesih dediğini ve tahsis, istisna gibi durumların da bu kelime ile ifade edildiğini belirterek kendisinin böylesine geniş bir anlam dairesine sahip olmasını bu hususa bağlar (*el-Fevzü'l-kebir*, s. 83-84). İmam Eş'arî'nin neshin anlamları olarak sıraladığı

itibaren tanım olarak görebileceğimiz cümleler de eşlik etmeye başlamıştır.⁷ Nesihle ilgili çağdaş kimi araştırmalarda, mütekaddimîn devrindeki bu anlam genişliğinin Şâfiî ile daralmaya başladığı ve onun neshi tahsis, takyit gibi diğer açıklama türlerinden ayıran kişi olduğu dile getirilir.⁸ Bu tespit bütünüyle doğru kabul edilecek olursa Ebû Hanîfe önderliğindeki Kûfe fıkıh çevresinin nesih teorisine sundukları katkılar göz ardı edilmiş olur.

Nesihle ilgili ilk eserlerden birinin müellifi kabul edilen Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) genç bir çağdaşı konumundaki Ebû Hanîfe (ö. 150/767), konuya dair açıklamalarıyla teorinin gelişimine katkı sağlayan ilk âlim olarak görülmeyi hak eder. Ebû Hanîfe, geçmişten intikal eden kabulleri, “Muhakkak ki Allah'ın kitabında nâsîh ve mensuh vardır. Hz. Peygamber'in hadislerinde de nâsîh ve mensuh vardır” diyerek kurallaştırmış, “Şüphesiz biz biliyoruz ki, Hz. Peygamber bir âyeti iki farklı şekilde tefsir etmemiştir. Kur'an'ın nâsîh olan âyetini herkes için nâsîh, mensuh olan âyetini de herkes için mensuh olarak tefsir etmiştir” diyerek Resûlullah'ın sözlerini öne çıkarmak suretiyle kaynaklar arası nesih ilişkisini tesis etmiş; böylelikle nâsîh ve mensuh âyetlerin Hz. Peygamber tarafından bildirilmiş olduğu ilkesini vazetmiştir.⁹ Ebû Hanîfe'nin nesih teorisine sağladığı en önemli katkı, neshin sahasını tayin etmeye yönelik açıklamalarıdır. Erken dönemdeki geniş kullanımı daraltma ihtiyacı hisseden Ebû Hanîfe, neshi naslar arasında vâki farklılıkların bütünü için kullanılan bir üst kavram olmaktan çıkarak daha sonraları yerleşecek olan ıstilahî anlamına yaklaştırmıştır.¹⁰ Ebû

hususlar, kavramın erken dönemde hangi anlamlarda kullanıldığını göstermesi bakımından önem arzeder (bk. *Makâlât*, II, 276-77).

7 Mesela Dahhâk (ö. 105/723) neshi “unutturma” diye açıklarken, Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) “Kur'an'dan terkedilenler”, Süddî ise (ö. 127/745) “hükmü kaldırılan” diye niteler (bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 215).

8 Zeyd, Şâfiî'nin neshi “farzın terki” olarak tanımlamak suretiyle onu takyit, tahsis ve istisna kavramlarından ayıran ilk kişi olduğunu söyler (bk. *en-Nesh*, I, 91 vd.).

9 Ebû Hanîfe'nin nesihle ilgili kabul ettiği sahabe kaynaklı rivayetler, esasında Hz. Peygamber'in açıklamalarına dayanan bilgiler olarak görülmüş olmalıdır. Hanefî usulünde kabul gören Kur'an'ın Sünnet tarafından neshedebileceği, Ebû Hanîfe'den itibaren benimsenen bir görüştür (bu konuda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerin sıhhatine dair bir değerlendirme için bk. Tok, “Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı”, s. 24-27).

10 Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “Kur'an'daki ilahî sıfatlara ve haberlere gelince, bunların hiçbirinde mensuh yoktur. Nâsîh ve mensuh ancak emir ve nehiyde cereyan eder”, “Nesih dinde değil, şeriatla olur” cümleleri, neshin sahasını tayin etmeye dönük önemli ifadelerdir. İctihatta bulunurken nâsîh ile mensuhu birbirinden ayırt etmekte oldukça titiz davrandığı nakledilen Ebû Hanîfe, özellikle hadislerin buna riayet edilmeden aktarılması halinde ne gibi hatalara düşüleceğine dikkat çeken cümleler serdetmiştir (uyarı niteliğindeki bir cümlesi için bk. bk. *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 15-16; Mekki, *Menâkıb*, s. 87).

Hanîfe, kaynaklar arası nesih ilişkisi hususunda sahabe ve tâbiîn devrindeki genel kabulün dışına çıkmamış, hem Kur'an'ın Sünnet'i hem de Sünnet'in Kur'an'ı neshedebileceğini kabul etmiştir.¹¹ Aynı dönemde yaşayan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) nesihle ilgili açıklamaları, Ebû Hanîfe'nin bahsi geçen sınırlandırıcı yaklaşımına karşın genel kanaatin hâlâ eski tasavvurlara daha yakın olduğunu göstermektedir.¹² Ebû Hanîfe'nin neshin kavramsal içeriğini belirlemek için başlattığı bu girişim henüz bütün ilmî muhitlerde karşılık bulmadığı için eski kullanıma devam edilmiştir. Mukâtil'in tefsiri, Kur'an-Sünnet arasındaki nesih ilişkisine dair yaygın kabulü eserine yansıtması bakımından da önemli bir kaynaktır.

II. Şâfiî'nin Kaynak Telakkisi ve Bu Telakki İçinde Neshin Yeri

Şâfiî'nin kaynak telakkisi, Hanefiler'in bilinen sünnet (*sünnet-i ma'rûfe*) ve yaygınlık kazanmış uygulamalara (*amel-i mütevâres*) dayanan ve kıyas düşüncesiyle sistemleştirilen fıkıh anlayışlarıyla Mâlikîler'in amel-i ehl-i Medîne'yi esas alan telakkilerine yönelttiği tenkitler etrafında şekillenmiştir. Onun *er-Risâle*'de ısrarla savunduğu, içtihadın kıyasla ve hadisin sünnetle özdeş oluşu, bu telakkinin dayandığı iki umdedir.¹³ Şâfiî'den önce şekillenen fıkıh çevrelerinde, hadis rivayetleri ile sünnetler arasında fark gözetilmekte ve münferit rivayetlerle müslüman kamuya mal olmuş uygulamalar arasında hiyerarşik bir ayırma gidilmekte idi. Bu uygulamaların Sünnet'e dayandığına ve onu temsil ettiğine inanılıyor ve onlarla çelişen rivayetler kimi zaman doğrudan reddedilirken kimi zaman ilave birtakım kıstaslara tâbi tutularak Sünnet'e dahil ediliyordu. İşte Şâfiî, hâkim kaynak telakkilerini dönüştürme

11 Kur'an'da yer alan hükümlerle birebir örtüşmeyen hadislerle karşılaştığında Ebû Hanîfe'nin behemehal nesih açıklamasına başvurmadığı, arz yöntemini devreye soktuğu veya Kur'an'ın ilgili hadisi neshettiğini söylediği de görülmektedir (bk. Tok, "Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı", s. 26-27).

12 Neshi tanımlayan ve unsurlarına dair birtakım açıklamalar getiren Mukâtil, ilk nesillerdeki gibi tahsisi, takyidi ve beyanı da nesih olarak adlandırmaya devam etmiştir. Bununla birlikte, nesihle ilgili kimi açıklamaları, Mukâtil'in genel bir nesih anlayışına ulaştığına dair kuvvetli karineler sunar (bu açıklamalar ve değerlendirmesi için bk. Altay, "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı", s. 45-66).

13 *er-Risâle*, s. 453 (p. 1238-39), 477 (p. 1323-24). Şâfiî, bu cümlelerle her iki çevreye yönelttiği tenkitleri iki esaslı başlıkta toplamış ve bunlar üzerinden yeni bir kaynak telakkisine ulaşmayı hedeflemişti. İlk cümle, hususan Hanefiler'in istihsan anlayışını hedef alan ve içtihad faaliyetini kıyasla sınırlandıran bir özdeşlik kurma gayretine işaret ederken ikinci cümle her iki çevrenin Sünnet anlayışını da tenkit eden ancak daha ziyade Medine merkezli Mâlikî fıkıh anlayışını hedef alarak rivayetlerin konumunu pekiştiren bir vurguya sahiptir. Şâfiî'nin yeni fıkıh anlayışının en belirgin yönlerinden birine işaret eden bu hadis vurgusu, aynı zamanda fıkıh tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil eder.

gayesiyle hadisleri sünnetle özdeş kılarak rivayetlere o vakitlerde sahip olduğu hüccet değerinden daha fazlasını tanıma yönünde bir hamlede bulundu. Tabii ki o, yerleşik hale gelen ve genel kabul gören bütün uygulamalarla mücadele etme yoluna girmede; bunun yerine söz konusu uygulamaların Hz. Peygamber'in örneklüğindeki köklerini belirgin kılmaya çalıştı. Bunun için rivayetlere itimat edilmesi gerektiğini düşünerek bunları âhâd dahi olsalar Sünnet'i yansıtan sahih bilgi kaynakları olarak daha yukarı bir mevkiye taşımak istedi. Şâfiî'nin bu çabası, ehl-i hadis çevrelerinin hassasiyetlerine de uygun düşecek şekilde Sünnet'in konumunu pekiştirmek ve Sünnet bilgisini yansıttığına inandığı rivayetleri tahkim etmeyi hedefler. Bunun için Kur'an-Sünnet ilişkilerini yeniden kurgulamak gerekiyordu. İşte bu kurgunun en önemli başlıklarından birini nesih teşkil etmiştir.

Şâfiî, kaynak telakkisi ışığında bütüncül ve tutarlı bir nesih teorisi geliştiren Sünnet'in hücciyeti ve sübutu etrafında II. (VIII.) asır boyunca yaşanan tartışmalar çerçevesinde şu üç görüşe cevap vermek durumunda kaldı: a) Kur'an bağlayıcı tek kaynaktır; onda her şey açıklandığı için başka kaynaklara ihtiyaç yoktur, dolayısıyla Sünnet'i aktaran haberlere itimat edilemez. b) Kur'an hâkim tek kaynaktır; herhangi bir âyetle teâruz eden hadis rivayetlerinin kaynaklık değeri yoktur, dolayısıyla haberlerin kabul edilebilmesi için Kur'an'daki hükümlerle uyumlu olmaları gerekir. c) Kur'anın zâhir ve umum nitelikli ifadeleri karşısında haber-i vâhitlerin herhangi bir değeri bulunmamaktadır; bu türden âyetlerle teâruz eden rivayetlere itibar edilmez. Şâfiî, ilk iki yaklaşımı ehl-i kelâm diye andığı çevrelere nispet eder. Üçüncü yaklaşımsa Hanefîler'e aittir.¹⁴ Hanefîler, Kur'an-Sünnet ilişkisini dil ve nasların yorumu için geliştirdikleri kavramlar çerçevesinde tesis ettikleri için neshi de bu bağlamda ele alırken Şâfiî'nin nesih teorisine yön veren ana fikir, Kur'an-Sünnet birlikteliği olmuştur. Şâfiî'nin dilinde bu birliktelik, neredeyse bütünüyle özdeşliği savunacak kadar ileri taşınmıştır. Şâfiî, Sünnet'i Kur'an ile eşdeğer bir hücciyet seviyesine taşıyarak kelâmî çevrelerce dillendirilen ve onun nazarında Sünnet'in konumunu sarsan görüşlere cevap verirken aynı zamanda *fıkıh* haline gelen hükümler dizgisinin zeminini de tahkim etmiş oluyordu.¹⁵ Onun biraz sonra tafsilatıyla aktarılabilecek olan nesih anlayışında bir yandan Kur'an ile Sünnet'i özdeş kılar gibi görünürken diğer yandan bu iki kaynağı müstakil deliller olarak görmek isteği, mezkûr endişelerin yön verdiği bir arayışın neticesi olmalıdır.

14 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* adını verdiği risalesini bu çevrelerin görüşlerini tartışmak ve geçersiz kılmak için kaleme almıştır (bu risaleden hareketle kaleme alınmış bir makale için bk. Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikilere Karşı Hadis Savunusu", s. 111-33).

15 Benzer bir değerlendirme için bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 36-37.

Şâfiî, delillerin hükümleri bildirme keyfiyetlerini açıklamak ve kaynaklar arası ilişkileri tesis etmek üzere “beyan” kavramının merkezinde olduğu bir teori geliştirmiş ve *er-Risâle*'nin başında yaptığı beşli tasnifte teorisinin ana hatlarını aktarmıştır.¹⁶ *er-Risâle*'nin muhtevasının bu taksim doğrultusunda şekillendiği görülmektedir. Metnin bütününe yansıyan ifadeler, yine bu taksimde sunulan düşünceyle anlam kazanır. Şâfiî beyan taksiminde ilk dört maddeyi, Kur'an ile Sünnet'in hükümleri beyan ediş keyfiyetlerine ayırmış olup burada kaynakların hükümleri hem müstakillen hem de bir arada vazetme yollarını göstermekte, kaynakların birbirini nasıl tamamladığını ele almaktadır. *er-Risâle*'nin ilerleyen bölümlerinde beyan türleriyle ilgili muhtelif durumları ele alan başlıklar, nasların tutarlı ve bütünlük arzedecek biçimde nasıl anlaşılacağı sorusuna odaklanmış ve aslında bir yönüyle zâhirdeki teâruzların giderilebileceği yolları göstermeyi hedeflemiştir. Bu başlıklarda karşımıza çıkan âm-hâs ve mücmel-mübeyyen kavram çiftleri, beyanın öğeleri olarak sunulur.

Şâfiî, ilk olarak âm-hâs ayrımını ele alarak naslardan umum-husus nitelikli ifade ve hükümlerin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamış, daha sonra mücmel-mübeyyen arasındaki farklara değinmiş ve nihayet bu yorum tekniklerinin işletilemeyeceği yerde nesih izahına başvurmuştur. Şâfiî, nâsih-mensuhu müstakil bir beyan ögesi olarak ileri sürmemiş, neshi beyan sürecinin gerçekleşmesi akabinde ortaya çıkan nihaî durumu açıklama aşamasında devreye sokmuştur. Âm-hâs ve mücmel-mübeyyen çiftleriyle nâsih-mensuh çiftinin teorideki yerini farklılaştıran husus, bu çiftler arasındaki farkın yorum faaliyetiyle giderilmesinin mümkün olup olmamasıdır. Naslar arasındaki zâhirî teâruzları herhangi birinin hükmünü iptal etmeden gidermeyi mümkün kılan yorum teknikleri beyan kapsamında görülürken bu yorum tekniklerinin tüketilmesi durumunda son çare olarak nesih açıklamasına başvurulmaktadır. Nesih, tarihsel bir sıralamaya tâbi tutulan naslar arasında

16 Şâfiî, beyan kelimesini tercih ederken Kur'an'ın her şeyi açıkladığını bildiren ve Hz. Peygamber'e beyan vazifesini yükleyen âyetlerden (en-Nahl 16, 44, 89) etkilenmiş olmalıdır. Şâfiî beyanı, “Asılları itibariyle bir, fer'leri itibariyle farklılıklar taşıyan anlamları topluca ifade eden kavram (*isim*)” olarak nitelendirir (*er-Risâle*, s. 21 [p. 53]). Bu teoride, ilahî iradeyi mükelleflere taşıyan kaynaklar beyanın muhtelif türleri olarak görülmüş ve aralarındaki ilişki biçimlerine göre şekillenen bir taksim geliştirilmiştir. Bir anlamda edille-i şer'îye sıralaması olarak görülebilecek beyan taksimi şu beş başlıktan oluşur: 1. Kur'an nassı ile yapılan beyan. 2. Kur'an'ın kısmen mücmel bıraktığı ve Sünnet tarafından bu mücmel kısma açıklık getirilen durumlardaki beyan. 3. Kur'an'ın mücmel hükümlerinin Hz. Peygamber'in Sünneti ile açıklığa kavuşturulması şeklindeki beyan. 4. Kur'an nassı ile belirlenmeyip Hz. Peygamber'in Sünneti ile teşri kılınan hükümlere ait beyan. 5. Allah'ın içtihat yoluyla araştırılmasını emrettiği hususlara ait beyan (bk. p. 55-105).

kurulan ve birinin diğerini kısmen veya bütünüyle geçersiz kıldığı ilişkiyi ifade ederken, diğer teknikler aralarında gerçekte teâruz bulunmayan ancak zâhirde farklılaşan nasların nasıl yorumlanabileceğini göstermek amacıyla geliştirilmiştir.¹⁷ Böylelikle, bir konuyla ilgili naslardan evveleminde hiçbirini devre dışı bırakmadan geliştirilecek yorumlara beyan dahilinde teorik bir çerçeve kazandırılmıştır. Nesih bu yönüyle beyan öğelerinden farklılaştığı için Kur'an bilgisinin kapsamında nelerin bulunduğu sıralanırken nesih yine farklı bir madde olarak zikredilir.¹⁸

Şâfiî, nesih ile muhtelif beyan türlerinin birbirine karıştırılmaması gereğine işaret ederek ilk bakışta çelişir gibi gözükken naslar arasında nesih üzerinden bir karşıtlık kurmanın yanlış olacağını belirtir.¹⁹ Arapça'nın taşıdığı dil özellikleri sebebiyle hükümlerin ifade edilişi sırasında bazı farklılıklar yaşanabileceğine dikkat çekerek bunların nesihle karıştırılmaması yönünde bir uyarıda bulunur. Mesela zâhiren âm olan bir âyet gerçekte hâs nitelikli olabilir. Kimi zaman bizzat Kur'an'ın kimi zaman da sünnetin delalet ettiği bu gibi farklılıklar hemen nesih sayılmamalıdır. Şâfiî, beyan ile neshin birbirine karıştırılmaması adına kullandığı kelimeleri de özenle seçmiş, Sünnet'in Kur'an'ı tahsisi olarak görülebilecek yerlerde dahi ısrarla beyan, tefsir ve delalet gibi kelimeleri kullanmıştır.²⁰ Bu kullanım ve hassasiyetler, Şâfiî'nin kaynak ve yorum teorisinde neshi gerçekleşme aşamaları itibariyle beyanın bir öğesi saymadığına, bilakis süreç sonunda başvuru bir açıklama modeli olarak gördüğüne işaret etmektedir. Lowry'nin de belirttiği üzere, beyan teorisinin uzantısı mahiyetinde olan nesih tasavvurunun bu teori ile çelişmemesi gerekiyordu. Bunun için Şâfiî, Kur'an ile Sünnet arasında kurduğu ilişki gereği, bu iki kaynağın mahiyetlerinin farklı olduğunu ve birbirlerini neshetmediklerini ileri sürecektir. Zira kaynaklar arası nesih kabul edildiği

17 Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, s. 87. Sahip Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri" başlıklı makalesinde, Şâfiî'nin neshi bir beyan türü olarak gördüğünü söyler. Bu cümle, Şâfiî'nin beyan tasavvuruyla ve beyanın öğeleri olarak sıraladığı kavram çiftleriyle uyumlu görünmemektedir (bk. s. 55-56; nesih ile tahsis arasındaki farklar için bk. Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 119-24).

18 Şâfiî, nâsih-mensuh bilgisi ile Hz. Peygamber'in beyan nitelikli açıklamalarını, nesih ile Hz. Peygamber'in beyan ettiği Kur'an hükümlerinin farklı bilgi alanlarına karşılık geldiği kabulünden hareketle ayrı maddeler olarak sunmuştur (bk. *er-Risâle*, s. 40-41 [p. 127-30]).

19 Şâfiî, Kur'an'ın ve Sünnet'in hüküm koyma tarzlarından bahsettiği bir yerde şöyle bir sıralama yapar: 1. Allah'ın nas olarak indirdiği farızalar (p. 421). 2. Beraberinde Sünnet'in de olduğu mansûs farızalar (p. 448). 3. Sünnet'in, kendisiyle hâssın kastedildiğine delalet ettiği mansûs farızalar (p. 466). 4. Mücmel farızalar (*cümeli'l-ferâiz*, p. 486).

20 Bk. *er-Risâle*, s. 91 (p. 298), 106 (p. 315), 110 (p. 330), 221-22 (p. 608-609).

takdirde beyan teorisinin bir anlamı kalmayacaktı. Şâfiî teoriyi geliştirirken kaynakların birbirini tamamladığı fikrinden hareket ettiği için âyet ve hadislerin birbirini neshettikleri kabul edildiği takdirde beyan teorisi geçerliliğini yitirmiş olacaktı.²¹

III. Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi

Kur'an-Sünnet münasebetini, kaynakları mahiyet ve hücciyet değerleri bakımından birbirine yaklaştırarak tesis eden ve Sünnet'e tanıdığı mevki ile özellikle ehl-i hadis çevrelerinde etkili olan Şâfiî, nesih söz konusu olduğunda bu yaklaşımdan beklenecek en olası sonucu terkederek kaynakları birbirinden ayrı değerlendirmek gerektiğini savunur. Neshi Kur'an'ın ve Sünnet'in kendi içlerinde yürüyen bir süreç olarak tasarlayan Şâfiî, ne Kur'an'ın Sünnet'i ne de Sünnet'in Kur'an'ı neshetmiş olabileceğini kabul eder. Kur'an-Sünnet ilişkisini kurgulayışı ve bir bütün olarak Sünnet'in vahye müstenit olduğu fikrini ısrarla savunan Şâfiî, aslında her ikisinin de aynı kaynaktan geldiğini kabul etmesine rağmen rivayetlerin geçerliliğine gölge düşüreceğinden korkmasına yol açan birtakım endişelerden ötürü Sünnet'in Kur'an'ı neshine karşı çıktı.²² O, kaynak-İçi nesih teorisini, kaynakların mahiyet bakımından

21 Lowry, *Early Islamic Legal Theory*, s. 90-91. Lowry, Şâfiî'nin neshi pratikte âm-hâs ayırımı gibi işlettiğine de dikkat çeker (*Early Islamic Legal Theory*, s. 103). Şâfiî'nin ilgili cümleleri, neshin unsurları ve işlevlerine dair kanaatlerini açığa çıkarmakla birlikte, onun bir nesih tanımı yaptığını söylemek zordur. O, ilgili cümlelerinde neshedilen hüküm ile sabit kılınan hükmü birbirinin mukabili olarak kullanmakta, neshi "farziyetin terki", mensuhu "farziyeti kalkmış" ve de nâsihi -Kur'an üzerinden-"Allah'ın önceden indirdiği bir emre muhalif olarak daha sonradan indirdiği emir" diye tanımlamaktadır. Menderes Gürkan, *er-Risâle ve İhtilâfî'l-hadis*'teki bu ifadelerden hareketle Şâfiî'nin nesih düşüncesinin temel unsurlarını tespit etmiştir ("İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı", s. 844). Şâfiî'den sonra neshin mahiyetine de ışık tutacak şekilde tanımlanmasına dönük ihtiyaç, iki farklı nesih tasavvurunu beraberinde getirmiştir. Hanefiler'in ağırlıklı olduğu bir usulcüler grubu neshi "hükmün müddetinin beyanı" olarak tanımlarken Şâfiîler'in çoğunlukla benimsediği diğer bir tanıma göre nesih, "önceki hükmün kaldırılması"dır. Debûsî ve onu takip eden bazı önemli usulcüler, nesih Allah açısından bir beyan olsa da kul açısından bakıldığında bir tebdil ve ref' işlemidir. Davut İltâz, Pezdevî'den itibaren Hanefiler'de bu görüşün ağırlık kazandığını belirtir (bk. *Klasik Nesih Teorisi*, s. 31).

22 Burton, İslam hukuk düşüncesinde nesih düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine yazdığı kitapta, nesih teorileri tekâmül ederken müslümanların Kur'an, Sünnet ve mevcut ahkâm arasında söz konusu olan zâhiri uyumsuzlukları çözmekle meşgul olduklarını ve nihayetinde Sünnet'in de vahiy kapsamında görülmesiyle problemin çözüldüğünü belirtir. Burton, Kur'an-Sünnet arasında çapraz neshin kabul edilmesini, ehl-i hadisin Sünnet'in hücciyeti hususunda elde ettiği zaferin kaçınılmaz neticesi olarak görür (*The Sources of Islamic Law*, s. 4-8, 25). Bu değerlendirmeye o dönemde cılız da olsa varlık bulan ve sadece Kur'an'da yer alan hükümleri dikkate alan yaklaşımı göz önünde bulundurarak hak vermek mümkün olsa da Hanefiler'in başını çektiği ehl-i

tefriki, neshin ortaya çıkış süreci, bu süreçte Kur'an-Sünnet arasındaki münasebet ve nesih bilgisinin bize ulaşma şekli ve yolları gibi hususlarla ilgili esaslar üzerine bina etmiştir.

Şâfiî, nesih söz konusu olduğunda Kur'an ile Sünnet'i bağımsız kaynaklar olarak kabul eden bu yaklaşımıyla, hâkim fıkıh çevrelerinin sahabeden gelen nakiller üzerine tesis etmiş buldukları kabullerden farklılaşarak nesih meselesini farklı bir düzleme taşımak istemiştir.²³ Kaynaklar arasındaki nesih ilişkisini bütünüyle reddeden bu görüş, bilindiği kadarıyla ilk defa Şâfiî tarafından ileri sürülmüştür.²⁴ Şâfiî bu yaklaşımını, Kur'an-Sünnet ilişkilerini yerleştirdiği zemine dayandırır ve ilişkilerin üç hat üzerinde yürüdüğünü söyler. Bu hatlar; 1. Kur'an'da nas olarak nâzil olan hükümleri Sünnet'in tıpkı bu nastaki gibi açıklaması (*tebyin*). 2. Kur'an'da mücmel olarak nâzil olan hükümlerde Allah'ın muradının ne olduğunu Sünnet'in açıklaması (*tebyin*). 3. Kur'an'da bir nassın yer almadığı durumlarda Sünnet'in müstakillen hüküm koymasındır.²⁵ Bu üç hattı detaylandıran Şâfiî, Kur'an ile Sünnet'in bir arada olduğu durumları beş başlıkta ele alır:

1. Kitapta yer alan nâsihler ve mensuhlar hakkında Sünnet'ten hareketle yürütülen istidlal,
2. Beraberinde Sünnet'in de bulunduğu mansûs farîzalar,
3. Hz. Peygamber'in beyan ettiği mücmel farîzalar,
4. Allah'ın âm mânâyı murat ettiği âm âyetleri ve hâs mânâyı murat ettiği âm âyetleri (sünnetin açıklaması),
5. Kitap nassının olmadığı yerlerde vücut bulmuş sünnetler.²⁶

Buna göre, Şâfiî Sünnet'in Kur'an hakkındaki beyanını üçe ayırmış olmaktadır: a) Nâsih-mensuhun beyanı, b) Mansûs-mücmelin beyanı, c) Âm-hâsın beyanı.

re'y kesimleri karşısında isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Hanefiler de Sünnet'in hücciyetini en az diğer çevreler kadar kabul ediyor ve makalenin girişinde işaret edilen birtakım kıstaslar dahilinde rivayetleri delil olarak kabul ediyorlardı.

²³ Kaynaklar arasındaki nesih ilişkisini izah etmeyi hedefleyen beş farklı yaklaşım için bk. Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 53.

²⁴ Sünnet'in Kitap ile neshine karşı çıkan ilk kişinin Şâfiî olduğu hakkında bk. Cessâs, *el-Füsûl*, II, 18-19. Ebû Hanîfe'nin Sünnet'in Kur'an'a arzı bağlamındaki tavrı, Sünnet'in Kur'anı neshini kabul edip etmediği açısından tartışılabilir ise de onun Kur'an'ın Sünnet'i neshettiğini kabul ettiği kesindir. Yine İmam Mâlik'in Kur'an'ın Sünnet ile neshine karşı çıktığına dair nakiller bulunmakla birlikte (Gazzâli, *el-Menhûl*, s. 387), mezhepte benimsenen ve imama nispet edilen hâkim görüş aksi yöndedir (bk. Karâfi, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, s. 245-46).

²⁵ *er-Risâle*, s. 91-105 (p. 299-309).

²⁶ Bk. *er-Risâle*, s. 105 vd. (p. 311 vd.).

Kur'an'da zikredilmiş bir hükmü yine Kur'an neshedebilir. Sünnet böyle bir şey yapamaz, onun yetkisi şu iki hususla sınırlıdır: a) Kur'an'da açık (*nas*) bir hüküm geldiğinde ona tâbi olarak benzerini ortaya koymak. b) Kur'an'da mücmel bir hüküm geldiğinde mânasını tefsir etmek.²⁷ Sünnet'in Kur'an karşısındaki konumu takrir/teyit ve beyan etmekten ibarettir. Bir sonraki aşamaya geçerek ondaki hükümleri herhangi bir şekilde değiştirme yetkisi yoktur. Dolayısıyla Şâfiî'nin tasavvurunda nesih ilişkisinin kendisi beyanın dışında bir işlem olarak görüldüğü için bu tasnife dahil edilmemiştir. Şâfiî'nin bu husustaki en önemli dayanakları, Hz. Peygamber'in kendisine indirilene tâbi olmak zorunda olduğunu ve Allah'ın koyduğu hükümleri kendiliğinden değiştiremeyeceğini bildiren, hükümleri kaldırma yahut sabit bırakma yetkisini Allah'a özgü kılan âyetlerdir (Yûnus 10/15; Ra'd 13/39). Yine Allah'ın neshi ve tebdili kendisine nispet ettiği âyetler de (Bakara 2/106; Nahl 16/101) Şâfiî'nin dayanakları arasındadır. Şâfiî, aynı noktadan hareketle, bir sünneti ancak bir başka sünnetin neshedebileceğini dile getirir. Mevcut bir sünnetin değişmesi gerekmişse Allah, resulüne bildirir ve Resûlullah da bunun gereğince eski sünnetini değiştirir; insanlara eski sünnetinden farklı, yeni/nâsîh bir sünneti olduğunu açıklar.

Kaynakların kendi içlerinde yürüdüğü var sayılan nesih süreçlerinin muhataplar tarafından nasıl bilineceği ve âyetlerle hadislerin hangisinin nâsîh hangisinin mensuh olduğunun nasıl ayırt edileceği gündeme geldiğinde, Şâfiî'nin izahı yine Sünnet'in belirleyiciliğini öne çıkaracaktır. Şöyle ki; Kur'an içindeki nâsîhlerin birçoğu Sünnet'in delaletiyle bilinebilecek iken Sünnet içindeki nâsîh-mensuhlar zamansal önceliğe-sonralığa göre belirlenecektir. Sünnet'i yansıtan rivayetler içerisinde zamana dayalı bir tespit yapmak mümkün olduğu halde âyetler arasında bunun tespiti her zaman mümkün olmadığı için Kur'an'daki nesih problemlerinin çoğu ancak Sünnet bilgisiyle aşılabilir. Kur'an'ın kendi içindeki sürecin bilgisi dahi Sünnet'e bağlı olduğuna göre, bu husus Sünnet için evleviyetle geçerli olacaktır. Bu durumda, Hz. Peygamber'in neshedici sünneti olmaksızın Kur'an'ın Sünnet'i neshinden bahsetmek anlamsız olur. Eğer bir âyet geçmiş sünnetin hükmünü ortadan kaldırmış ise yani Kur'an Sünnet'i neshetmişse bunu gösteren nâsîh bir sünnet bulunmak zorundadır. Aksi takdirde mesele çözümsüz hale gelecek, hangi âyet ve hadislerin nâsîh, hangilerinin mensuh olduklarını bilmek imkânsız olacaktır.²⁸ Bu da netice itibarıyla vahiy sürecinin tersine çevril-

27 "Allah şunu beyan etti: Kitapta sabit bir hükmü yine kitap ile nesheder. Sünnet kitabı neshedemez. Sünnet, ya nas olarak nâzil olmuş hükümlerin mislini getirmek suretiyle kitaba tâbidir ya da Allah'ın mücmel olarak indirdiği hükümlerin mânalarını açıklar (*müfessir*)" (bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 106 [p. 314]).

28 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 221 (p. 608). Şâfiî, kendi nesih teorisinin kabul edilmemesi halinde doğabilecek aksaklıklara şunları örnek gösterir: "Hırsızlıkla ilgili nisap bildiren hadis

mesine, Kur'an-Sünnet ilişkisinin bütünüyle tersyüz edilmesine götürecek ve Hz. Peygamber'in neredeyse bütün sünnetleri boşa çıkacaktır.²⁹ İhtilafı hadisler arasında nâsîh-mensuh tespiti yapmaya imkân veren bir zaman karinesi bulunmadığı takdirde artık nesihden bahsedilemeyeceği için geriye tercih seçeneği kalmaktadır.³⁰

Şâfiî, kaynaklar arasında mahiyetleri bakımından bir ayırma giderek nasıl Kur'an'a denk başka bir söz yoksa Sünnet'e denk başka bir sözün de olmadığını, bu yüzden Sünnet'i yalnızca yine Sünnet'in neshedebileceğini söyler.³¹ Şâfiî'nin Sünnet'in hiçbir insan sözünce neshedilemeyeceğine dair ısrarlı vurgusu, dönemin yaygın tartışma konuları hatırlandığında daha da anlamlı hale gelmektedir. O, muhtemelen diğer fıkıh çevrelerinde haber-i vâhid üzerinden yaşanan tartışmaları bu bağlama yerleştirerek farklı gerekçelerden ötürü rivayetlerin reddedilişini "nesih" olarak takdim etmekte ve böylelikle muhalifleri asla cüret edemeyeceklerini düşündüğü bir sonuçla ilzam etmek istemektedir. Hz. Peygamber'den sonra hiçbir kimse nâsîhlik iddiası ile ortaya çıkmadığı halde Şâfiî belli bir tavrı üstü kapalı olarak bununla ilişkilendirerek muhtemelen Hanefî ve Mâlikîler'i yaptıkları yorumlarla farkında olmadan da olsa nâsîhliğe soyunmakla itham etmektedir.

Kaynaklar arasındaki nesih ilişkisini mahiyet bakımından farklılık ve Kur'an'ın Sünnet'ten mutlak mânada üstünlüğü ile temellendiren Şâfiî, vuku bulmuş mevcut nesih işlemlerinin bize nasıl intikal edeceğini yine benzer endişelerden hareketle bahse konu eder. Şâfiî, burada da Kur'an ile Sünnet arasında benzer bir süreci işletmektedir. Şöyle ki; nasıl Allah Kur'an'da bir hükmü neshettiği vakit onun bedelini indiriyor, eski hüküm yenisiyle değiştiriliyor ve bu işlem bizim tarafımızdan biliniyorsa aynı şey Sünnet hakkında da geçerli olup bir sünnet neshedilmiş ise onu nesheden diğer sünnet de muhakkak bize nakledilmiş ve bilgimiz dahiline girmiş olmalıdır. Aksi takdirde "Belki de neshedilmiştir" denilmek suretiyle pek çok sünnetin zayi olmasına sebep olunacaktır. Bedel hükmü konulmamış hiçbir nesih işleminden bahsedilemez.³² Bu yaklaşımın ehl-i hadis çevrelerinin rivayetlere önem

önce vârit idi, el kesmeyi emreden âyet sonra indi ve bu hadisi neshetti" deyip hırsız adı verilen herkese el kesme cezasını uygulamak ve yine "Sünnet seyyibe recm uygulanması şeklinde idi, sopa ile ilgili âyet bunu neshetti" deyip recim cezasını uygulamak gerekir; halbuki yerleşik hükümler böyle değildir (bk. s. 233-34 [p. 647-51]).

29 Şâfiî, bunun ancak "cahillik"le savunulabilecek bir görüş olduğunu söyler (bk. *er-Risâle*, s. 234 [p. 652]).

30 Şâfiî'nin tercih kriterleri için bk. *er-Risâle*, s. 263-64, 276 (p. 722, 724, 757), 284-85 (p. 780-82).

31 *er-Risâle*, s. 108-109 (p. 324-26).

32 *er-Risâle*, s. 109 (p. 328).

veren yaklaşımını güçlendirdiği ve onların rivayetler arasında yürüttükleri çalışmaları daha da değerli görmelerine yol açtığı ortadadır.

Kur'an'ın Sünnet'teki bir hükmü neshetmiş ancak Sünnet'in bu doğrultuda getireceği nâsîh uygulamanın bize rivayet edilmemiş olabileceği düşüncesine karşı çıkan Şâfiî, bunun Kur'an ile Sünnet arasındaki ilişkinin tersyüz edilmesine sebep olacağı kanaatindeydi. Bu kabul, hem Kur'an ile Sünnet arasında tesis edilen nesih ilişkisini zedeleyecek hem de bizi Sünnet'in mer'iyeti hakkında nihaî mânada hiçbir zaman emin olamayacağımız bir yere sürükleyecektir. Aksini iddia etmek, Sünnet'e dair bilgilerimizi bütünüyle güvensiz bir noktaya taşımak anlamına gelecektir. Buradan hareket edecek birileri zâhirdeki farklılıklardan hareketle sünnetlerin Kur'an tarafından neshedilmiş olabileceğini pekâlâ iddia edebilir³³ ve bir benzerini Kur'an'da bulmadıkları Sünnet hükümlerini redde kalkışabilirler. Neticede, beyan taksiminde sıralanan ilişki biçimlerinin çoğu geçersiz hale gelmiş olacaktır ki bu da Kur'an ile Sünnet arasındaki ilişkiyi neredeyse bütünüyle ihlal etmek anlamına gelir. Bu durumda mesela Kur'an'da yer alan mücmel bir hükümle ilgili sünnetler, âyetteki ifadelerle lafzî bakımından bir biçimde farklılaşmaları takdirde derhal reddedilecektir.³⁴ Son tahlilde, Kur'an'ın Sünnet'i neshedebileceğini kabul etmek, hem Hz. Peygamber'in teşrî faaliyetleriyle uyuşmama-yağı hem de buradan hareketle pek çok sünnetin hataen göz ardı edilmesine sebebiyet vereceği için doğru olamaz.³⁵

Şâfiî, *er-Risâle*'de kaynaklar arası mahiyet farkı ile ilişki biçimlerini temellendirmesinin ardından, teorisini nesihle ilgili temsil değeri yüksek birtakım meselelere tatbik etmeye çalışır. Bu kısımda verdiği örnekler ve yaptığı açıklamalar, onun kaynaklar arası nesih ilişkisini ilkten reddettiğini ancak kaynağın kendi içinde başlayan bir nesih sürecine daha sonra diğer kaynağın müdahil oluşunu kabul ettiğini gösteriyor. Ancak verdiği örnekler, bu tespiti Kur'an'ın açıklanmasına Sünnet'in müdahil oluşuyla sınırlandırmayı gerekli kılmaktadır. Şöyle ki; Kur'an'da yer alan bir hüküm daha sonra neshe uğradığında Sünnet de bir şekilde bu nesih sürecine müdahil olup nihaî hükmün belirlenmesinde etkili olmaktadır. Nitekim bu örnekleri sunduğu bölümün başlığı, "Bir Kısımına Kitabın, Diğer Bir Kısımınaysa Sünnet'in Delalet Ettiği Nâsîh-Mensuh" şeklindedir. Mesela Allah beş vakit namazı farz kılmadan

33 Şâfiî burada alışveriş, zina, abdest ve hırsızlıkla ilgili önemli örnekler verir. Mesela "Allah alışverişini helal, faizi haram kıldı" (el-Bakara 2/275) âyeti gerekçe gösterilerek Hz. Peygamber'in yasaklamış olduğu alışveriş türlerinin mensuh hale geldiğinin iddia edilebileceğini ileri sürer (bk. *er-Risâle*, s. 111 vd. [p. 333]).

34 *er-Risâle*, s. 112-13 (p. 333).

35 Şâfiî'nin izahları ve gerekçeleri için bk. *er-Risâle*, s. 221 (p. 605).

önce farz bir namaz yükümlülüğü indirmişti. Önce gecenin yarısı veya ona yakın bir süre boyunca namaz kılmak emredilmiş (el-Müzzemmil 73/1-4), ardından güç yetirildiği kadar kılınması istenmişti (el-Müzzemmil 73/20). Bu âyetlerle birlikte teheccüt namazını emreden âyetin de (el-İsrâ 17/79) inmiş olması nihaî hükmün belirlenmesi hususunda bir işkâle yol açtığı için Sünnet'e başvurmak gerekti. İşte bu noktada Sünnet, daha önce bir kısmına bizzat Kur'an'ın delalet ettiği neshin eksik kalan kısmını tamamlamış ve beş vakit namaz dışındaki farz namazların mensuh olduğunu bildirmiştir. Şâfiî burada nihaî hükmün belirlenmesi noktasında Sünnet'e müracaat etmiş, farz olanın beş vakit namaz olduğunu herhangi bir âyete değil, Hz. Peygamber'in hadislerine dayandırmıştır. Bu durumu âyette kastedilen mânâyı tespit için Sünnet'e başvurmak olarak takdim etse de nihayetinde nesih süreci hadislerle tamamlanmış olmaktadır. Ancak kendisi bunu nesih olarak kabul etmemekte ve "Bir kısmına Sünnet'in delalet ettiği nesih" diye adlandırarak söz konusu ilişkiyi delalet kapsamında görmektedir.³⁶

Şâfiî'nin Kur'an-Sünnet ilişkisine yönelik kabullerini nesih sürecinin bize aksedişi itibariyle ısrarla savunduğu bir diğer örnek, zina suçuna getirilen cezaî hükümlerin teşrî sürecidir. Bu konu da "Bir Kısmına Kitabın, Diğer Bir Kısmınaysa Sünnet'in Delalet Ettiği Nesih" olarak nitelediği kısımda yer alır. Şâfiî'nin anlatımına göre zina hakkında inen ilk âyetler, fuhuş yapan kadınlara ölünceye kadar ev hapsi ve eziyet cezasını getiren Nisâ sûresinin 15-16. âyetleridir.³⁷ Ardından bu cezayı neshedip yüz sopa cezasını getiren Nûr sûresinin 2. âyeti nâzil olmuştur.³⁸ Bu iki hüküm, Kur'an'ın kendi içindeki nâsîh-mensuhluk ilişkisini yansıtmakta iken Sünnet devreye girmiş ve yüz sopa cezasının bekârlara mahsus olduğunu göstermiştir.³⁹ Yine Sünnet, yüz sopa cezasının hür bekârlar hakkında olduğunu, muhsan sınıfında yer alan kimseler hakkında mensuh kılındığını, recmin de hür evliler hakkında geçerli olduğunu göstermiştir. Hz. Peygamber'in Mâiz ve Eslemlî'nin karısı hakkındaki uygulamaları da bu yönde olmuş, onlar sopa cezasına çarptırılmaksızın recmedilmişlerdir. Şâfiî bu noktada şöyle der: "Önce Kitap,

36 Bk. *er-Risâle*, s. 113-17 (p. 336-45).

37 "Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açınca kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın). Sizlerden fuhuş (zina) yapanların her ikisini de incitip kınayın. Eğer onlar tövbe edip ıslah olurlarsa, onları incitip kınamaktan vazgeçin. Çünkü Allah, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhamet edendir."

38 "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun."

39 "Allah onlara bir yol açtı; bekâr erkek ile bekâr kadın zina etmişse yüz sopa ve bir yıl sürgün cezasına, evli ile evli zina etmişse yüz sopa ve recm cezasına çarptırılacaktır" (Müslim, "Hudûd", 3).

ardından Sünnet gösterdi ki köle zâniler bu hükmün dışındadır”.⁴⁰ Teorinin tatbiki için mühim bir örnek olarak gördüğü zina suçuyla ilgili cezaların değişkenliğine *er-Risâle*'de birkaç defa değinen Şâfiî, aslında ilgili hükümlerin teşri sürecini izahta oldukça zorlanmıştır. Onun mushaf metninde yer almayan recm cezasını bir şekilde Kur'an'a taşıma çabası, gerek muhsan statüsünü tespit gerekse Hz. Peygamber ve sahabe devri recm uygulamalarına dair rivayetleri izah bakımından yorumun sınırlarını zorlayan bir gayret sarfetmesine yol açmış görünmektedir.⁴¹ Bu noktada dikkat çeken bir diğer husus, Şâfiî'nin meseleyi “lafzı mensuh ancak hükmü bâki” diye ifade edilen nesih türüne değinmeden ele almış olmasıdır.⁴²

Şâfiî, Sünnet'e tanıdığı “nesih değil, delalet etme” işlevini, bu delilin bir uzantısı olarak gördüğü icmâ üzerinden de aktararak ne kastetmiş olduğunu daha açık bir şekilde anlatmak istemiştir. Sünnet nasıl nâsîh olmadığı halde Kur'an'ın kendi içinde gerçekleşmiş olan nesih süreçlerine delalet edebiliyorsa icmâ da Kur'an'ı neshedemediği halde ondaki nâsîh ve mensuh hükümlere delalet edebilir. Bu itibarla Şâfiî, Sünnet'i nesih söz konusu olduğunda tıpkı icmâ gibi bir bilgi kaynağı olarak görmüş, bu kaynağı Kur'an'daki bir hükmü neshetme yetkisine sahip olmayan fakat bize neshi haber veren bir merci olarak takdim etmiş olmalıdır.⁴³ Nitekim Kur'an ile Sünnet arasında nesih üzerinden kurduğu ilişkiyi, âm-hâs konusuna da yansıtması; *er-Risâle*'nin Kur'an'da yer alan umum ve husus nitelikli ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bölümünde, “âm olarak nâzil olan ancak hâs olduğuna yalnızca sünnetin delalet ettiği” bir ifade türünden bahsetmiştir.⁴⁴

40 *er-Risâle*, s. 133 (p. 383).

41 Şâfiî'nin teorisinin izah gücünü yitirdiği yerler ve değerlendirmesi için bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 146, 157-58.

42 Bu eksiklik, Şâfiî devrinde bu türden bir nesih tanımlamasına henüz ulaşılmadığını düşündürmektedir. Ayrıca ilgili hükümlerin teşri sürecine dair *el-Muvatta*'da mezkûr birtakım meşhur rivayetlere hiç değinmiyor oluşu, dikkat çekilmesi gereken bir diğer husustur. Şâfiî bu konuyu ele alırken, Mâlik tarafından aktarılan “*eş-şeyhu veş-şeyhatü ... Kur'an'dan bir âyetti*” rivayetine başvurmazken görüşünü dayandırdığı Ubâde hadisi ise Mâlik tarafından *el-Muvatta*'a alınmamıştır (bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 146).

43 Şâfiî buna örnek olarak, nesih bağlamında en çok tartışılan meseleler arasında yer alan vasiyetle ilgili âyetleri zikreder. Şâfiî'nin konuyu arzlediği ve kendi yaklaşımını meseleye tatbiki için bk. *er-Risâle*, s. 137-45 (p. 393-415).

44 Şâfiî, âyetin zâhirindeki hükmün değiştirildiği bu delalet türünü nesih değil, beyan kapsamında görmektedir (örnekler için bk. *er-Risâle*, s. 64-73 [p. 214-35]). Yani Şâfiî'ye göre, Sünnet nasıl âm olarak nâzil olan bazı âyetlerin aslında hâs olduğunu gösteriyorsa nesihte de aynı ilişki geçerli olup Sünnet'in yaptığı bazı âyetlerin mensuh olduğunu göstermekten ibarettir (ayrıca bk. *er-Risâle*, s. 145-46 [p. 416-20]).

Delalet ve beyanla ilgili Kur'an üzerinden belirlediği esasları Sünnet'e de tatbik eden Şâfiî, ilk olarak Hz. Peygamber'in dili Arapça olduğu için hadisler arasında zâhiren teâruzların yaşanabileceğini dile getirir. O, bu gibi teâruzların söz konusu olduğu sünnetleri öncelikle tasnif etme gereği duymuş ve "Bazı hadislerin zâhiri âmdır ve kendisiyle âm kastedilir", "Bazı hadislerin zâhiri âmdır ancak kendisiyle hâs kastedilir" diye ikili bir ayırma gitmiştir. Bu ifade biçimlerinden kaynaklanan farklılıkların yanı sıra zâhirî teâruzlara yol açan daha başka durumlar da bulunmaktadır.⁴⁵ Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, Hz. Peygamber'in bir sünnetini başka bir sünneti ile neshetmesi halinde bunu muhakkak açıklamış olacağıdır. Ancak sahabe bunu her zaman bütünüyle öğrenemeyebilir ve mesela nâsîh hükmü rivayet ederken mensuh hükmü zikretmeyebilir. Fakat bu bilgi ümmetin tamamına gizli kalmaz ve araştırıldığı vakit hangi hadisin nâsîh hangisinin mensuh olduğu muhakkak bulunur.⁴⁶ Şâfiî'nin nesih bilgisinin hiçbir şekilde gizli kalmayacağına dönük ısrarı, herhangi bir rivayet bilgisi olmaksızın keyfî nesih iddialarının önüne geçme gayesini yansıtır ve bu ısrar, hedefindeki muhaliflere yönelttiği genel tenkitlerin ruhuna da uygunluk arzeder. Şâfiî, nesih meselesini Kur'an-Sünnet ilişkileri için geliştirdiği teori içerisine taşımak suretiyle, bir taraftan Kur'an karşısında Sünnet'e hiç yer açmayan yahut bu yeri teâruz etmeme haliyle kayıtlayan çevrelere karşı konum alırken diğer yandan Hanefîler'in nasların sübut ve delalet biçimleri hakkında geliştirmiş oldukları kavramsal çerçevenin zorunlu sonuçlarından uzak kalınabilecek bir usulî zemin tesis etmiş oldu. Böylece o, ikinci şıktaki muarızlarına karşı bir bütün olarak Sünnet'in ve onu yansıttığını düşündüğü hadislerin müdafaasını yerine getirmiş, ilk şıktaki muarızlarına karşı ise daha radikal bir konum alarak İslam toplumuna mal olmuş ve artık *fıkîh* olarak benimsenmekte olan şer'î hükümler bütününe güvence altına almış oluyordu.⁴⁷

45 Bunlar için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 213-15 (p. 575-82).

46 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 214-15 (p. 582).

47 Şâfiî, Kur'an'da yer alan bir hükmün her hâlükârda esas alınması ve hiçbir surette terk edilmemesini savunanlara karşı, bu yaklaşımın mevcut fıkîh ahkâmının geçerliliğini tehdit edeceği endişesiyle karşı çıkar. O, *er-Risâle*'ye birçok yerde yansıyan, "Sünnet'in getirdiği ve insanların üzerinde icmâ ettiği" diye nitelediği hükümleri koruma altına almak istemiş ve böylelikle, üzerinde icmâ edilmiş hükümlerin tartışmaya açılmasına karşı önlem almıştır (bu hususta bir değerlendirme için bk. Burton, *The Sources of Islamic Law*, s. 98-100).

IV. Kaynak-İçi Nesih Teorisinin Karşılaştığı İlk Tepkiler

a) Öğrencileri ve İkinci Nesil Şâfiîler'in Tavrı

Şâfiî'nin öğrencileri ve hitap ettiği ilk çevrelerde nesih teorisinin nasıl karşılandığı, teorinin açıklama gücü ve ikna ediciliği hakkında fikir verecek ilk vasattır. Şâfiî öncesinde gerek ehl-i re'y gerekse ehl-i hadis çevrelerinde Kur'an ile Sünnet'i böylesine ayıran ve aralarında hiçbir şekilde neshin cereyan etmeyeceğini savunan bir fakih yoktu. Peki, Şâfiî'den sonra ne oldu, bu teori nasıl karşılandı, kimler tarafından benimsendi, ne gibi eleştirilere maruz kaldı? Şâfiî'nin Bağdat ve Mısır'daki öğrencilerinin konuyla ilgili görüşlerini kendi metinlerinden öğrenme imkânından mahrumuz. Bağdat'taki öğrencilerin metinleri elimizde olmadığı gibi kendilerinden konuyla ilgili herhangi bir görüş nakledilmiş de değildir. Mısır'daki öğrencilerinin metinlerinde ise nesih problemine dair kendi görüşlerini yansıtan açıklamalara rastlanmaz. Büveytî, *Muhtasar*'ında yer verdiği ve içeriği itibarıyla *er-Risâle*'deki fikirlerin özeti olarak görülebilecek "Bâb fi'r-Risâle" başlıklı bölümde, nesih hakkında birkaç cümle zikreder. Burada Şâfiî'nin görüşleri kısaca aktarılmış ve âyetler arasındaki nesih ilişkisini yansıtan birkaç örnek sıralanmıştır.⁴⁸ Konuyu yalnızca Kur'an içinde yürüyen nesih üzerinden aktaran Büveytî, Şâfiî tarafından Sünnet'in Kur'an'ı neshedemeyeceğinin delili olarak ileri sürülen âyetleri zikretmekle yetinir ve ilave herhangi bir açıklama yahut değerlendirmeye yer vermez.⁴⁹ Müzenî'nin günümüze intikal eden eserlerinde de neshe dair teorik açıklamalara rastlamıyoruz. Ancak Müzenî ve Rebî b. Süleyman el-Murâdî'ye Mısır'da öğrencilik yapmış olan Muhammed b. Nasr el-Mervezî, bu konuda kayda değer bir şahitlikte bulunarak kaynaklar arası nesih meselesinde ashabının Şâfiî ile hemfikir olduklarını nakleder.⁵⁰

Şâfiî'nin öğrencilerinden ders alan, onlardan Şâfiî'nin eserlerini temin eden ve mezhep kaynaklarında ikinci nesil Şâfiî fukahası olarak gösterilen isimler, kaynaklar arası nesih meselesinde Şâfiî'yi desteklememektedir. Pek çoğu Ehl-i hadis fakihî olan bu isimlerin mezhebi aidiyetleri de tartışmaya açıktır. Nitekim fikhî mânada Şâfiî'ye intisapları zayıf olan bu isimlerin nesih meselesinde onun görüşünü sahiplenmemeleri şaşırtıcı değildir. Mesela İbn Huzeyme, Taberî, İbnü'l-Münzir ve Mervezî'den oluşan ve mezhep

48 Bk. Büveytî, *Muhtasar*, s. 1050. Örneklerin ikisi *er-Risâle*'de geçmekle birlikte, Nûr sûresinin 3. âyeti ile 32. âyeti arasındaki nesih meselesi *el-Üm*'den alınmış görünmektedir. Elimizdeki *er-Risâle* nüshasında bu örnek yer almıyor, ancak Büveytî'nin kendi nüshasında bu meselenin de mezkûr olduğu düşünülebilir.

49 Bk. Büveytî, *Muhtasar*, s. 1055-56.

50 *es-Sünne*, s. 442, 576.

kaynaklarında “dört Muhammedler” olarak anılan âlimler grubundan hiçbiri bu konuda Şâfiî ile aynı görüşü paylaşmamıştır.⁵¹

Mervezî, *es-Sünne*'sinde ulemânın üzerinde ittifak edip etmemesi bakımından Sünnet'i taksim etmiş, amele dair sünnetler içerisinde ihtilafa konu olan bir tür olarak nesihle ilgili rivayetleri değerlendirmiştir.⁵² Kur'an-Sünnet ilişkisinin ele alındığı kitabın ikinci bölümünde ağırlıklı olarak bu başlık üzerinde durulur. Çok sayıda örnek üzerinden iki tarafın görüşlerini arzeden Mervezî, kendi kanaatini açıkça belirtmemekle birlikte, kullandığı bazı ifadeler ve kimi eleştirileri nesih konusunda Şâfiî'ye katılmadığını göstermektedir. Bu kanaati, zina haddinin teşrî sürecini ele aldığı örnekte açığa çıkmakta olup Şâfiî'nin ilgili âyet ve hadisler arasında kurduğu irtibatları zayıf bulan Mervezî, onun ulaştığı sonucun nesih hakkında benimsediği ilkeyle çeliştiğini düşünür.⁵³ Mervezî'nin ifadeleri, Sünnet'in Kur'an'ı neshini kabul ettiğine işaret etmektedir. Bu tartışmanın yürütüldüğü daha pek çok örneği herhangi bir değerlendirmede bulunmadan aktaran Mervezî, kitabın sonlarına doğru dile getirdiği bir eleştiriyle yine Şâfiî'den farklı düşündüğünü gösterir. Mervezî, Sünnet'in Kur'an'ı neshedemeyeceğini söylemenin Sünnet'in konumunu gereğince takdir edememekten ileri geldiği kanaatinde-dir.⁵⁴

İbn Huzeyme *Sahih*'inde, Kur'an-Sünnet ilişkisinin beyana dair boyutlarında Şâfiî'nin geliştirdiği anlayışa muvafık düşen bir yaklaşıma sahip iken, nesih konusunda ondan ayrılır. Eserinde muhtelif vesilelerle neshe değinen İbn Huzeyme'nin bazı meseleleri ele alış şekli, nesih hakkındaki kanaatlerini de yansıtmaktadır.⁵⁵ Mesela kiblenin tahvili meselesinde “Namaz için Kâbe'ye

51 Bu âlimler grubunun Şâfiî'ye intisaplarının mânası ve mezhep içerisindeki yerleri hakkında bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 319-403.

52 Mervezî'nin Sünnet taksimi için bk. *es-Sünne*, s. 262-78.

53 Mervezî'nin ifadeleri şu şekildedir: “Şâfiî, bu meselede Kitabın Sünnet ile neshini kabul etmiş olmaktadır. Zira muhsan olmayanların celde ile birlikte sürüleceklerini söylüyor. Celde, Kitap ve Sünnet ile sabit olduğu halde sürgün sadece sünnet ile sabittir. Yine muhsanlara recimle birlikte celde uygulanacağını da söylemiştir ki celde Kitap ve Sünnet ile sabit olduğu halde recim sadece Sünnet ile sabittir. Şâfiî, evliler hakkındaki ilk cezanın recim ve sürgün olduğunu söyleyip Hz. Peygamber'in daha sonra muhsanlardan celdeyi kaldırdığını, recmi ibka ettiğini de kabul eder. Yine, âyetin nüzülü esnasında sabit olan, muhsanlar hakkındaki celdenin daha sonra Hz. Peygamber tarafından kaldırıldığını da kabul etmektedir. Dolayısıyla celdenin sünnetle mensuh olduğu ortadadır” (Mervezî, *es-Sünne*, s. 603-604).

54 Mervezî, çapraz nesih hakkında Şâfiî ile hemfikir olan Ebû Sevr'in görüşünü naklettikten sonra onu hedef alarak tenkitte bulunur. Bu noktada Şâfiî'nin öne çıkardığı üzere Sünnet'i hikmet olarak nitelemesi de kayda değer bir husustur (bk. *es-Sünne*, s. 678-79).

55 Mesela mücmelin tebyini ile neshin farklı şeyler olduğuna değinen İbn Huzeyme, bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğine işaret eder (*Sahih*, I, 34), mütevatir

yönelme emrinin gelişi ve Beytûlmakdis'e yönelme emrinin neshi" diye bir bab açar.⁵⁶ Beytûlmakdis'e yönelme emrinin ne şekilde sabit olduğu hususu tartışmalı olmakla birlikte, Kur'an'da bu yönde bir emir bulunmadığına göre uygulamanın gayri metlûv bir vahye dayanmış olsa bile Hz. Peygamber'in Sünneti ile sabit olduğu açıktır. İbn Huzeyme, Kur'an'ın Sünnet'i neshini kabul ettiği için böyle bir bab açabilmiştir.⁵⁷ İbn Huzeyme, Kur'an ve Sünnet'in kendi içlerinde nâsih-mensuh olduklarını zaten kabul etmekte ve Kur'an'ın nüzulü ve Hz. Peygamber'in teşri süreci boyunca ibadetlerle ilgili kimi değişiklikleri nesihle açıklamaktadır.⁵⁸ Sünnet'in Kur'an'ı neshine dair açık bir ifadesine rastlanmamakla birlikte, Kur'an'ın Sünnet'le sabit birtakım uygulamaları neshettiğine değinmesi, Şâfiî'nin nesih anlayışını benimsemediğini göstermektedir. Dört Muhammed'den üçüncüsü olan Taberî, tefsirinde nesih anlayışını açıkça yansıtmış ve kaynaklar arasında neshi kabul ettiğini gösteren açıklamalarda bulunmuştur. Erken dönem nesih anlayışının gelişiminde hususi bir yere sahip olan Taberî, hem Kur'an'ın Sünnet'i hem de Sünnet'in Kur'an'ı neshini kabul eden bir âlimdi.⁵⁹

haberlere dayanan hükümlerin, hakkında ihtilaf edilmiş hadislerle neshedilemeyeceğini belirtir (*Sahih*, III, 55), Hz. Peygamber'in emri ile sabit bir hükmün onun daha sonraki sükûtuyla neshedilmiş olmadığını, bu emrin sâkit olduğuna dair açık bir ifadesi olmadıkça hükmün sürdüğünü dile getirir (*Sahih*, IV, 81).

⁵⁶ *Sahih*, I, 223.

⁵⁷ İbn Huzeyme'nin kanaatinin bu yönde olduğunu gösteren bir diğer örnek, namazda konuşma meselesi olup rivayetlerin sunduğu bilgiye göre ilk zamanlarda namazda konuşmak mübahtı ve namaza tesir etmemekteydi. Ancak "Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun" mealindeki âyet (el-Bakara 2/238) nâzil olunca hüküm değişti ve namazda konuşmak bu ibadeti bozan, yasaklanmış bir eylem haline geldi (*Sahih*, II, 34). Gayri metlûv vahiyle yahut Sünnetle sabit olup Kur'an ile neshedilmiş bir diğer hüküm, müslümanların ilkin oruç tutmak ile fakir doyurmak arasında muhayyer bırakılmış olmalarıdır. Bu hüküm, orucun farzîyetini bildiren Bakara sûresinin 185. âyetiyle neshedilmiştir. Yine Ramazan gecelerinde cinsî münasebetin önce haramken daha sonra mübah kılınışı da böyledir (bk. *Sahih*, III, 200).

⁵⁸ Bk. *Sahih*, I, 27, 112, 301, 315-19; II, 171; III, 249.

⁵⁹ Taberî'nin nesih anlayışı için bk. Boynukalın, *İbn Cerîr et-Taberî*, s. 107-14. Erken dönemde Şâfiî fıkıh çevresiyle irtibatı bulunan bir diğer isim olan Muhâsibî, konu hakkındaki görüşünü açıkça ifade etmese de Sünnet'in Kur'an tarafından neshedildiğini kabul ettiğine delalet edecek bazı ifadeler yer vermiştir (Muhâsibî'nin ve İbn Kuteybe'nin konuyla ilgili görüşlerinin tahlili için bk. Melchert, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih", s. 201-22). Yine erken dönem Şâfiî çevresinin bir mensubu olarak görülebilecek Ahmed b. Hanbelî'nin nesih hakkındaki düşünceleri tartışmaya konu olmuş, kendisinden farklı görüşler nakledilmiştir. Hanbelî usulcü Tûfî, imamlarının Kitabın Sünnet'i neshini kabul ettiği ancak Sünnet'in Kitabı neshine karşı çıktığını belirtir (bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 315-25).

b) İlk Ciddi Kırılma: İbn Süreyc ve Öğrencilerinin Yaklaşımları

Şâfiî mezhebinin usul düşüncesinin gelişiminde önemli dönüm noktalarından birini temsil eden ve üçüncü nesil Şâfiîler arasında akla ilk gelen isim olan Ebü'l-Abbas İbn Süreyc, geliştirdiği ayrımlar ve kabulleriyle mezhebin nesih anlayışının şekillenmesine ciddi katkı sunmuştur. Günümüze intikal eden iki metninden biri olan *el-Vedâi*'in usulle ilgili son kısmında yer verdiği "Bâbü zikri'n-nesh" başlığındaki cümleleri⁶⁰ ve sonraki kaynaklarda kendisine atfedilen görüşler, İbn Süreyc'i diğer pek çok konuda olduğu gibi nesihle de önemli açılımlar sağlamış bir fakih-usulcü olarak öne çıkarır.⁶¹ İbn Süreyc'in Kur'an ile Sünnet arasındaki nesih ilişkisine dair görüşleri, Şâfiî'nin yaklaşımından kısmen ayrılması ve mezhep çevresinde zamanla sınırları genişleyerek belli bir dereceye kadar kabul görecektir olan muhalif görüşe kapı aralaması bakımından tarihî önemi haizdir. Onun yaklaşımı, ilerleyen dönemlerde tartışmaların seyredeceği mecrayı belirleyecek bir ayırım barındırır. Bu ayırımı tam anlamıyla benimsemediğine varacak kadar nakiller söz konusu olsa da İbn Süreyc'in konuyu taşıdığı zemin mezhep içerisinde yeni açılımların sağlanmasına imkân vermiştir. Onun çapraz nesih meselesi bakımından sağladığı en önemli katkı, konuyu aklî imkân – şer'î imkân ayırımına taşımasıdır.

el-Vedâi'in nesihle ilgili bölümünde meseleye Kur'an'ın Sünnet tarafından neshi, Sünnetle ilgili bölümünde ise nâsîh-mensuh sünnetler çerçevesinde değinen İbn Süreyc, burada Şâfiî'nin görüşünü sürdürüyor görünmektedir. Şâfiî kaynaklardaki nakillerse konuya yaklaşımının önemli farklılıklar taşıdığına işaret eder. Hemen bütün kaynaklar, nesihle ilgili farklı bir görüşü dillendiren ilk Şâfiî'nin İbn Süreyc olduğunda -ikinci neslin mensubiyetleri tartışmalı isimleri dışarıda tutulacak olursa- müttefiktir.⁶² Fiilen gerçekleş-

60 *el-Vedâi*'in usulle ilgili son kısmı için bk. Okuyucu, "Shâfi'î Usûl Thought in Late Third-Century Ah", s. 87-133.

61 Görebildiğimiz kadarıyla tilavet-hüküm ayırımı bakımından neshi tasnif eden ilk Şâfiî fakihî İbn Süreyc'dir. Onun yaptığı; a) Hükümün neshedilip lafzın bâki bırakılması, b) Lafzın neshedilip hükümün baki bırakılması, c) Lafzla hükümün bir arada neshedilmesi şeklindeki üçlü ayırımı, Şâfiî ve ashâbının metinlerinde rastlamıyoruz. İbn Süreyc'in Şâfiî sonrasında gelişen ve *en-Nâsîh ve'l-mensûh* literatüründe de yer bulan tasnifi Şâfiî usul düşüncesine taşıdığı görülüyor. Bu üçlü tasnife Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Nehhâs'in (ö. 338/950) eserlerinde rastlanmaktadır (Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh* s. 14-17; Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 57-61). Nitekim İbn Süreyc'in öğrencisi Ebû İshak el-Mervezî (ö. 340/951) bu tasnifi daha da ileri taşıyacak ve neshi vuku şekli bakımından altıya ayıracaktır (Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 103-107), İbn Süreyc'in üçlü tasnifi usule taşıyışı hakkında bk. Okuyucu, "Shâfi'î Usûl Thought in Late Third-Century Ah", s. 104.

62 Mervezî'nin yukarıda da nakledilen tanıklığı için bk. *es-Sünne*, s. 442, 576.

memiş olsa dahi Kur'an'ın Sünneti neshinin mümkün olduğunu düşünen İbn Süreyc, Sünnet'in Kur'an'ı neshi hakkında da benzer bir yaklaşıma sahiptir. Mütevâtir sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini ancak bu tarz bir neshin şer'an vâki olmadığını savunan İbn Süreyc'e göre, Sünnet'in Kur'an'ı neshini kabul edilemez kılan husus akıl değil, fiilî durumdur ve de bunu engelleyecek bir şer'î delil söz konusu değildir.⁶³

Şâfiî usul eserlerinin genel anlatımının dışına çıkan Zerkeşi, İbn Süreyc'in öğrencilerinin kaleme aldığı metinlerden hareketle aslında bu konuda onunla Şâfiî arasında herhangi bir farklılık bulunmadığını ileri sürer. Onun Ebû İshak el-Mervezî'nin (ö. 340/951) nesihle ilgili eserinden yaptığı nakle göre, İbn Süreyc önceleri Şâfiî'nin çapraz neshe karşı çıkışını, "Bu tür bir nesih vâki olmadığı için kabul etmemiştir" diye yorumlarken zamanla kanaati değişmiş ve o da imamı gibi bunun mümkün olmadığını savunmaya başlamıştır. Bu kanaat değişikliğinin sebebi, Bakara sûresinin 106. âyetinin anlamı⁶⁴ üzerindeki teemmülüdür. İbn Süreyc'e göre bu âyeti, getirilen hüküm üzerinden anlamak ve "daha hayırlı" ile kastedilenin yeni hüküm olduğunu, bunun da Sünnet ile gelebileceğini kabul ederek Kitabın Sünnetle neshine kapı aralamak yanlış olur. Zira ilk emri veren de ikincisi ile onu değiştiren de Allah'tır ve Kur'an ile sabit bir hükmün başka kaynaklarca değiştirileceğini söylemek mu'ciz Kitaba müdahalede bulunmak anlamına gelecektir. Nitekim âyetin, Allah'ın her şeye kadir olduğunu bildiren son kısmı da bu anlamı teyit etmekte olup mu'ciz olan âyetlerle sabit hükümlerin yerini ancak mu'ciz olan âyetlerle sabit olacak hükümler alabilecektir. "Daha hayırlı olan"ın getirileceği söylenerek "tilaveti daha çok sevap kazandıranın getirilmesi" kastedilmiş olur ki her iki durumda Kur'an'ın yerine geçen yine Kur'an olacaktır.⁶⁵ Zerkeşi, İbn Süreyc'in görüşünün yanlış aktarıldığından şikâyet eder ve kendi naklini onun bir öğrencisi tarafından kaleme alınan metne dayandırmak suretiyle uyarıda bulunur.

İbn Süreyc'in gerçekte neyi düşündüğü tartışması bir yana, onun öğrencileriyle birlikte artık mesele akli imkân - şer'î imkân ve vuku bağlamında bahse konu olmuş ve böylelikle mezhep çevresinde ileri sürülebilecek yeni yorumların önü açılmıştır. İbn Süreyc'den sonra Kur'an'ın Sünnet ile neshini kabul etmeyen Şâfiî usulcülerinde arasında bunu engelleyen unsurun akıl

63 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XVI, 78-79, 104; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 514-15; Şirâzî, *et-Tefsira*, s. 264; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 153; bu hususta ayrıca bk. Okuyucu, "Şâfiî Usûl Thought in Late Third-Century Ah", s. 106.

64 "Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?"

65 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhit*, IV, 113-14.

mı yoksa şer' mi olduğu tartışması başlamıştır. Başta Ebû İshak el-Mervezî olmak üzere Şâfiî fukahasının çoğunluğu, fiilî durumdan hareket ederek engelleyici unsurun şer' olduğunu savunurken Ebû İshak el-İsferâyîni (ö. 418/1027) ve Abdülkâhir el-Bağdâdînin de (ö. 429/1037) içinde bulunduğu bazı kelimacı Şâfiîler bunun aklen imkânsız olduğu görüşündedir.⁶⁶ Kur'an'ın Sünnet ile neshine fiilî durumdan hareketle karşı çıkan yorum, İbn Süreyc'in öğrencisi olan *er-Risâle* şârihi Ebû Bekir es-Sayrafi (ö. 330/941) üzerinden yayılma imkânı bulmuş olmalıdır. Sayrafi, Şâfiî'nin mevcut delillerden hareketle Kur'an'ın Sünnet ile neshine karşı çıktığını, yoksa Kur'an ile sabit bir hükmün Sünnet ile ortadan kaldırılmasını muhal görmediğini ifade ederek engelleyici unsurun şer' olduğu görüşünü mezhep imamına nispet eder. Kur'an'ın Sünnet ile neshine kendisi de kesin bir şekilde karşı çıkan Sayrafi'ye göre imkânsızlığın kaynağı, böyle bir şeyin hiç yaşanmamasıdır.⁶⁷ Sayrafi, bu bağlamda en çok tartışılan meselelerden biri olan vasiyetle ilgili hükümlerin neshinde nâsihin Kur'an olduğunu, Sünnet'in yalnızca yeni hükmü beyan ettiğini belirtir.⁶⁸ Şîrâzî ve İbn Berhân gibi bu konuda Şâfiî'ye yakın duran usulcülerin, "Kitabın Sünnet ile neshi sem' açısından câiz değildir" diyerek benimseyip sürdürdükleri yorum, Sayrafi'nin bu izahına dayanmaktadır. Burada hatırdan tutulması gereken en önemli husus, meselenin bizzat Şâfiî tarafından aklî-sem'î ayırımından hareketle ele alınmadığı, bunun daha sonraki fakihlerce geliştirilmiş bir yorum olduğudur.⁶⁹

Sünnet'in Kur'an ile neshi hususunda Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki açık ifadelerine rağmen mezhep âlimleri bunu da tartışmaya başlamış ve belli bir tarihten itibaren bu konuda Şâfiî'ye iki farklı görüş nispet edilir olmuştur.

66 Aklen imkânsızlığı savunan isimler arasında Muhâsibî, Abdullah b. Sa'd, Kalânîsî, Zâhirîler ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel de yer alır. Diğer taraftan Ebû İshak eş-Şîrâzî de şer'an imkânsızlığı savunur (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 111; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 501).

67 Onun yorumuna göre Şâfiî, "Kur'an'ın Sünnet ile neshi câiz değildir" derken "İhramlı kişinin evlenmesi câiz değildir" cümlesindeki anlamı kastetmiştir. Yani aklen mümkün olmakla birlikte, şer'an doğru değildir (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 114).

68 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 115.

69 Aklî imkân etrafındaki tartışmalar IV. (X.) asrın ilk kısmında başlamış; kimi usulcüler Şâfiî'nin bazı ifadelerinden hareketle aklî-sem'î ayırımını geriye doğru yansıtarak imamlarına nispet etmeye çalışırken kimileri imamın çapraz neshe hem aklen hem de sem'an karşı çıkmış olduğunu iddia etmişlerdir (Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 110-16). Zerkeşi, aklî imkânsızlığın da ileri sürülmesi halinde baş gösterecek kimi problemler ve Mu'tezilî kabullere götürebilecek çağrışımlarından ötürü Şâfiî'ye yapılacak nispetin sem'î imkânsızlıkla sınırlı kalmasından yanadır. Zira Şâfiî görüşünü aklî delillerle değil, şer'î delillerle gerekçelendirmiştir. Bu konuda Şâfiî'yi destekleyen Su'lûkî, Ebû İshak el-İsferâyîni ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî de Şâfiî'nin çapraz neshe şer'an karşı çıktığını belirtmişlerdir (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 113).

Ebû İshak el-Mervezî, Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'an ile neshini kabul etmediğini sarahaten belirtmesine karşın bazı ifadelerinin yorumlanmasıyla kendisine ikinci bir görüş daha atfedildiği tespitinde bulunur. Bu yorum zamanla nakle dönüşecek ve Şâfiî'ye iki farklı görüş nispet edilecektir.⁷⁰ Mâverdî, *el-Vedâi'*de bu meseleye değinmeyen İbn Süreyc'in Şâfiî'ye muhalif kaldığını ve Kur'an'ın Sünnet'ten üstün oluşu gerekçesiyle bunu kabul ettiğini nakleder.⁷¹ İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Ebû İshak el-Mervezî de bunu savunmakta, Sayrafi ise Şâfiî'nin görüşünün kesinlikle bu doğrultuda olduğunu iddia etmektedir. Her iki görüş birçok Şâfiî usulcû tarafından benimsenirken hangi kesimin çoğunluğu teşkil ettiği de tartışmalı hale gelmiştir.⁷²

İbn Süreyc'in öğrencileri, Şâfiî'nin nesih teorisini geliştirirken taşıdığı endişelerin farkındaydılar. Onlar aynı endişeleri İbn Süreyc'in de taşıdığını naklederek beyan ile neshi karşı karşıya getirmeyen bir yorum geliştirme çabasında oldular⁷³ ve Şâfiî'nin bazı kabullerini terkederken bu endişeleri ihlal etmediklerini gösteren açıklamalar yaptılar. Ebû İshak el-Mervezî, Şâfiî'nin kaynak-içi nesih anlayışını izah ederken onun esas kaygısının nesih ile beyanın birbirine karıştırılmaması olduğunu açıkça dile getirir:

“Şâfiî, hem kadim hem de cedit *er-Risâle'*de Hz. Peygamber'in sünnetinin ancak bir başka sünnet ile neshedileceğini ve Kitabın Sünnet'i neshetmediğini, yine Sünnet'in de Kitabı neshetmediğini açıkça dile getirmiştir (*nassa*). Hz. Peygamber'in sünnetinin olduğu bir hususta Allah'ın kitabı bir hüküm getireceğinde, O'nun sünnetini nesheden ikinci bir emir gelir ki bu surette sünnetin neshini Hz. Peygamber bizzat üstlenmiş olur. Bu şekilde bir sünnetin gelmesinin sebebi, beyan ile neshin birbirine karışmaması ve böylelikle

70 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 118. Zerkeşi ikinci görüşü üreten yorumun isabetsiz olduğunu, Şâfiî'nin ifadelerinden böyle bir anlamın çıkarılamayacağını söyler (*el-Bahrü'l-muhît*, IV, 120). Aralarında Cüveynî'nin de bulunduğu birçok Şâfiî usulcû -kendi kanaatlerinin o yönde olduğunu hatırd tutacak olursak- Şâfiî'ye cevaz görüşünün nispet edilmesini daha doğru bulurlar.

71 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, XIII, 189; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 118. Sübkî, Şâfiî'ye ikinci bir görüş isnat edilmesini *er-Risâle'*deki ifadelerin doğru anlaşılmasına bağlar. Geçmiş bir sünnet ile sabit hükmün neshedilme sürecine dair Şâfiî'nin ortaya koyduğu anlamın açık olmasına karşın bazı usulcüler bunu farklı yorumlamış ve Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i neshini kabul ettiğini ileri sürebilmişlerdir (bk. Sübkî, *el-İbhâc*, II, 249). İsnevî de Beyzâvî'nin metnini şerh ederken kullanılan ifadeyi uygun bulmaz, bu ifadelerin sanki Şâfiî'ye ait iki farklı görüş varmış gibi düşündürdüğünü ancak bunun doğru olmadığını dile getirir (bk. *Nihâyetü's-sûl*, s. 497).

72 Bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 118. Burada aktarılan bir bilgiye göre İbn Berhân, benimseyenleri arasında Kadı Ebû't-Tayyib ve Cüveynî gibi usulcülerin de bulunduğu bu tür neshin mümkün olduğu görüşünü çoğunluğa nispet ederken Râfiî, Şâfiîler'in ekserisinin aksi görüşte olduğunu savunur (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 118).

73 Bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 121-23.

Hız. Peygamber'in Kur'an'ın zâhirine muhalif düşecek bir sünnetinin varlığını kabule ve Kur'an'ın nâsîh sayılmasını gerektirecek bir duruma mahal vermemektir. Veya zâhiri Kur'an'a muhalif düşen bir sünnetin Kur'an'ı neshedeceği bir duruma mahal vermemektir. Aksi takdirde bu durum sünnetlerin çoğunun elimizden çıkıp gitmesine vesile teşkil edebilir.”⁷⁴

Mervezî, Şâfiî'nin bu hassasiyetini paylaşmakla birlikte, aslında onun ulaştığı çözümlerin çoğu yerde Kur'an'ın Sünnet'i neshi sonucuna götürdüğüne dikkat çeker. O, tartışmaya konu olan meselelerin incelenerek neshiden veya beyandan hangisi ile çözüme gidilebiliyorsa o yönde karar vermek gerektiği kanaatindedir. Mesela âmın tahsisine başvurmak suretiyle mesele izah edilebiliyorsa sünnetin önce veya sonra olmasının bir anlamı olmayacaktır. Zira sünnetin önce, âm nitelikli âyetin sonra vârit olması halinde âm nitelikli kelam esas alınacak ve bu beyan olacak, sünnetin daha sonra vârit olması halinde ise âm nitelikli âyet bu sünnetle tefsir edilmiş olacak ve bu yine beyan olarak kabul edilecektir.⁷⁵ Şu da var ki Mervezî, hükmü kaldıran Kur'an âyetine bir sünnet eklendiğinde her hâlükârda önceki sünnetin mensuh hale geldiğini ve durum böyle olunca nesihle beyanın karışma korkusunun ortadan kalktığını söyler. Bu tehlike ortadan kalktığında ise gerçekte nâsîh olanın âyet mi yoksa hadis mi olduğunun bir önemi kalmamaktadır. Mervezî'nin, “Aslında Kur'an ile Sünnet'in birbirini neshetmediğine dair elimizde açık bir delil yoktur” şeklindeki cümlesi tartışmaya dair düşüncelerinin özeti gibidir. O, her ne kadar çapraz nesih meselesinde Şâfiî'yi desteklemeye çalışsa da onun sunduğu bütün örnekleri tartışılabilir ve aksi görüşü de kabul edilebilir bulmuştur.⁷⁶

Kur'an'ın Sünnet'i neshine dair daha farklı bir yoruma ulaşan Sayrafî, aslında Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'an ile sabit bir hükmü kaldırmasını imkânsız bulmakla birlikte, Kur'an'ın sünnet ile sabit bir hükmü kaldırmasını mümkün gördüğünü ve hatta bunu bizzat tespit etmiş olduğunu söyler. Onun ifadelerine göre, Şâfiî bunun farkına varmış ancak bu tarz bir neshin muhakkak nâsîh konumundaki yeni bir sünnetin gelmesiyle tahakkuk edeceğini ileri sürmüştür. Aksi takdirde Kur'an'da yer alan âm nitelikli âyetler Hz. Peygamber'in beyanlarını geçersiz kılardı. Yani Allah sünnet ile sabit bir hükmü kaldırmak istediğinde bunu Hz. Peygamber'e bildirmiş ve o da bunun gereğince eski

74 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 121.

75 Bu durumda âyetin neshedilmiş olduğunu düşünenler, mücmel karşılığında müfesser ve nasla sabit hükmün terkinin istemiş olurlar. Onlara, bunun Hz. Peygamber'in vazifesi kabilinden bir beyan olduğu ve muhtemel lafızlar karşısında nassın terkedilemeyeceği söylenerek cevap verilir. Mervezî'nin bu değerlendirmelerinin bir kısmının, hocası İbn Süreyc'e dayandığı anlaşılmaktadır (bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 121-22).

76 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 123.

sünnetin mensuh olduğunu bildiren yeni bir sünnet ihdas etmiştir. Hükmü kaldıran Allah'ın kelamı, bunu gösterense Hz. Peygamber'in sünnetidir.⁷⁷ Sayrafi, kaynaklar arasında yürüyen neshe dair sunduğu bir taksimle yorumlarını daha da ileri taşır. O, "Hz. Peygamber'in getirdiği hükümlerin Kur'an tarafından kaldırıldığı" durumları, iki hüküm arasında muvafakat ihtimalinin olup olmamasına göre ikiye ayırır.⁷⁸ İki kaynak arasındaki her tür karşıtlığı nesih olarak görmeme kaygısından kaynaklanan bu ayırım, neticede Şâfiî'nin yaklaşımını sınırlandırmış olması açısından önemlidir. Mervezî ve Sayrafi'nin bu açıklamaları, Şâfiî'nin teorisinde beyan ile neshin birbirinden özenle ayrılmış olduğuna yönelik vurgular taşıması bakımından önem arzeder.⁷⁹

Şâfiî'nin yaklaşımının mezhep içerisinde bütünüyle sahiplenilmesinin imkânsız hale gelmesiyle, IV. (X.) asrın ortalarından itibaren bazı tevîl arayışları baş gösterdi. Çapraz nesih konusunda Şâfiî'yi doğrudan tenkit etmeyi uygun bulmayan kimi âlimler, aslında kendisine katılmasalar da imamlarının yaklaşımını bir şekilde tevîl etme gayretinde oldular. Şâfiî'nin otoritesine hale gelmemesi için geliştirilen bu tevillerden biri şöyledir: Şâfiî çapraz neshe karşı çıkarken aslında Hz. Peygamber'in içtihat ile hüküm koyma yetkilerinden hareket etmiştir. Şöyle ki; Hz. Peygamber'in kendi içtihadı vasıtasıyla Kur'an'ın nassına muhalif bir beyanda bulunması söz konusu olmadığına göre, diğer müçtehitlerin içtihatlarından farklı olarak müslümanlar açısından bağlayıcılık arzeden bu içtihadın mutlaka şer'î bir dayanağı bulunmaktadır. Onun içtihatla bulunurken Kitabın neshini gerektirecek bir karar alması ve

77 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 122-23.

78 Kiblenin tahvili gibi muvafakat ihtimalinin olmadığı durumlarda Hz. Peygamber sonraki uygulamasıyla Kur'an'ın getirdiği yeni hükme imtisal etmiştir. Vasiyeti ve mirası düzenleyen âyetlerde olduğu üzere muvafakat ihtimalinin bulunduğu durumlarda ise nesihden ancak Hz. Peygamber'in yeni düzenlemeyi açıklayan bir sünnetinin vârit olması halinde bahsedilebilir (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 124).

79 İbn Süreyc'i nesih problemi açısından öne çıkaran bir diğer konu, kıyasla neshin cevazı meselesidir. *el-Vedâi*'de meseleye dair açık bir ifadesine rastlanmayan İbn Süreyc'e her iki yönde görüş nispet edilmektedir (Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 131-132). Hocası Enmâtî'ye katılarak celî kıyasla nasların tahsis ve neshedilebileceğini savunan İbn Süreyc, kıyasın alanını genişletme yönünde bir hamlede bulunur. Enmâtî, kaynağı Kur'an olan kıyas ile Kur'an'ın, kaynağı Sünnet olan kıyas ile de Sünnet'in neshedilebileceğini savunmuştur ki bu ayırım Şâfiî'nin nesih açısından Kur'an ile Sünnet'i ayrı birer küme olarak değerlendiren temel yaklaşımı ile uyumluluk arzeder. Bâcî, Enmâtî'ye göre celî kıyasın mefhûmül-hitâb olduğu ve bunun da hakiki mânada kıyas olmayıp mantuk kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir (bk. *İhkâmü'l-fusûl*, I, 435; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 132-33). Enmâtî ve İbn Süreyc'in kıyasa nâsihlik tanıyan bu yaklaşımı Şâfiî fakihler tarafından benimsenmemiş, İbn Süreyc'in öğrencileri Sayrafi ve Ebû İshak el-Mervezî dahi buna karşı çıkmışlardır (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 131-32).

de içtihatla nesih mümkün olmayacağına göre, Şâfiî'nin Sünnet ile Kur'an'ın neshine niçin karşı çıktığı anlaşılmış olur.⁸⁰

V. (XI.) asırdan itibaren kaleme alınan eserlerde yer bulan ve sonraki kaynaklara da intikal eden bu tevil arayışlarına sonraki usulcüler rağbet göstermemiştir. Nitekim sonraki kaynaklarda bu tevillerin Şâfiî'den yana tavır almayı haklı kılacak kadar güçlü olmadığı görülmüş ve doğrudan tenkitlere yer verilmiştir. Bu hususta Şâfiî'ye katılmadığını açıkça dile getiren mezhep âlimlerinden Kiyâ [İlkiyâ] el-Herrâsî (ö. 504/1110), "Büyüklerin sürçmeleri de kendileri gibi büyük olur. Bir kişinin hataları sayılabilecek kadar az ise kadri, kıymeti o denli yüce demektir" demek durumunda kalmıştır. Şâfiî'yi takip hususundaki hassasiyetine vurgu yapılan Mu'tezilî usulcü Kâdî Abdülcebbar ise (ö. 415/1025), "Şâfiî, büyük bir âlimdir ancak hakikat ondan da büyüktür" demiştir.⁸¹ Nitekim yukarıda nakledilen teviller de "Şâfiî'ye olan muhabbetlerinde aşırıya kaçan" mezhep âlimlerine nispet edilmektedir. Onlar, "usul ilmini vazedem" imamlarının böyle bir görüş ileri sürmesine şaşırarak birlikte, mutlaka bir yorum getirebileceklerine inanmışlar ve imamlarına açıkça karşı çıkmaktan çekinmişlerdir.⁸² Sübkî, bu gibi yorumlardan ötürü işin içinden çıkılmaz hale geldiğinden yakınlıkla mezhep usulcülerini âdeta sağduyuya davet eder.⁸³

V. Mütakellim'in Usul Eserlerinde Şâfiî'nin Yorumlanması

Şâfiî'nin çapraz neshi kabul etmeyen yaklaşımı, öğrencileri tarafından kabul görmüş, Şâfiî fıkıh çevresinin intisapları zayıf ikinci nesil mensuplarınca benimsenmemiş, merkezinde İbn Süreyç'in yer aldığı ve mezhepte hâkim

80 Diğer bir teville göre, neshe dayanarak gösterilen Bakara sûresinin 106. âyetindeki, "Biz bir âyeti neshettiğimizde" ibaresi, Kitap dışı delillerin de neshin kaynağı olabileceğine işaret etmekte ancak âyetin devamındaki, "Allah her şeye kadirdir" ibaresi, neshin kaynağının yalnızca Allah'ın kudreti ile varlık bulabilen mu'ciz Kur'an olduğunu bildirmektedir. Buna göre, "Daha hayırlısını getiririz" demek, nâsihin de mensuhun da Allah'ın kudreti ile varlık bulan Kur'an olduğuna delalet etmektedir. Zerkeşî, Kiyâ [İlkiyâ] el-Herrâsî'nin *et-Telvih* adlı eserinde bu tevilleri naklettiğini ve meseleyi Hz. Peygamber'in içtihadıyla ilişkilendiren ilk tevili uzak bulduğunu nakleder. Ona göre âyette, maslahatları bilme ve onları insanlara bildirip unutturma kudreti kastedilmektedir (bk. *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 112-13).

81 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 112, 119.

82 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 112.

83 Sübkî, bu ifadelerin Şâfiî'ye aidiyetinde bir problem yoksa inkâr edilemeyeceğini, olur olmaz tevillere başvurmanın da yersiz olduğunu söyler. Kimi Şâfîler'in bu hususta imamlarını savunmaktan çekinmeleri, onun görüşünü zafiyete uğrattıkça da değildir. Nitekim Su'lûkî gibi imamın yaklaşımını sürdüren ve görüşlerini savunma gayesiyle eser yazarlar da vardır (bk. Sübkî, *el-İbhâc*, II, 248; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 113).

fıkah çizgisini temsil edecek olan Bağdat çevresinin mensuplarınca tevil edilmişti. Bu teviller çapraz neshi, Şâfiî'nin kaynak-yorum anlayışının esaslarını sunan beyan teorisinin sınırlarını aşmadan kabul etmenin imkânını sorgulayan arayışları yansıtır. Müteakip nesillere mensup Şâfiî usulcüler de bu arayışları anlamlı bulmuş ve mezhebin usul literatüründe ana çizgiyi bu yaklaşım temsil etmiştir. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî, Şâfiî'nin nesih teorisini eleştirel bir yoruma tâbi tutan kalamcı usulcüler olarak öne çıkarlar. Mezhepte usul yazımı bakımından farklı bir tavrı yansıtan Şîrâzî ve Sem'ânî ise bu konuda Şâfiî'nin yaklaşımını sürdürmüş ve gerek mezhebin dışından gerekse içinden imamlarına yöneltilen tenkitlere cevap vermeye çalışmışlardır.

Mütেকellimîn çizgisindeki Şâfiî usulcülerinin nesih anlayışının şekillenişinde, tevarüs ettikleri usul müktesebatının tesiri yadsınamaz. Şâfiî'nin nesih anlayışını ağır ifadelerle eleştiren Cessâs ile Cüveynî-Gazzâlî çizgisinin üstadı konumundaki Bâkîllânî'nin çapraz nesih hakkındaki görüşleri ve geliştirdikleri argümanlar, bu yazarların eserlerinde rahatlıkla takip edilebilmektedir. Şâfiî'nin beyan ve nesih anlayışına karşı Hanefîler'in tenkitlelerini seslendiren Cessâs, *el-Fusûl*'ünde Şâfiî'nin hem beyan tanımını hem de tasnifini muhtelif açılardan değerlendirmiş ve gördüğü önemli eksikliklere değinerek Şâfiî'nin pek çok ifadesini temelden yoksun iddialar olarak görüp mahkûm etmişti.⁸⁴ Cessâs'ın nesih-beyan ilişkisi açısından Şâfiî'den farklılaştığı en önemli nokta, neshi bir beyan türü olarak kabul etmesidir.⁸⁵ Cessâs'ın eleştirisinin merkezî unsurları, Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu başlık boyunca nakledilecek ifadeleri ve özellikle Hz. Peygamber'in beyan vazifesini neshi de kapsayacak şekilde yorumlamalarına etki etmiş olmalıdır. Bâkîllânî'nin özellikle Kur'an'ın Sünnet'i neshi bağlamında Şâfiî'ye yönelttiği eleştirileri de göz önünde bulundurduğumuzda kalamcı Şâfiîler'in yaslandığı zemin daha da açık hale gelmektedir.⁸⁶ Şâfiî usulünde çapraz nesih bağlamında yaşanan

84 Şâfiî'nin "Beyan, kökleri itibariyle bir, ancak dalları itibariyle çeşitlenen anlamların ortak adıdır" şeklindeki beyan tanımını başarısız bulan Cessâs, bu tanımın beyanın mahiyetini tam olarak yansıtamadığını, beyanın özellikleri ve kapsamı bakımından gerekli unsurları taşımadığını söyler ve nereden alındığı belirsiz muğlak bir ifade olarak görür. Kendisi beyanı "Mânanın, içerdiği kapalılığın (*iltibas*) ve anlam benzerliklerinin (*iştibah*) giderilmesi suretiyle muhataba açık hale getirilip izah edilmesi" olarak tanımlar. Şâfiî'nin yaptığı beyan taksimini de hatalı bulan Cessâs, bu taksime istenilen her şeyin dahil edilebileceğini, taksimin sınırlarının belirsiz olduğunu söyler (bk. *el-Fusûl*, I, 269-70).

85 Cessâs, geliştirdiği beyan taksiminde neshe de yer vermiş ve son sırada zikrettiği bu işlemi, "bizim vehim ve takdirimize göre bâki kalması mümkün olan hükmün müddetinin beyanı" diye tanımlamıştır (onun beşli beyan tasnifi için bk. *el-Fusûl*, I, 279).

86 Bâkîllânî, Şâfiî'nin görüşünü dayanaktan yoksun zorlama bir çözüm olarak görür (bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 123).

tartışmalar; Şâfiî'nin beyan kavramı ve nesih teorisini temellendirirken delil getirdiği âyetler etrafında yürüyen tartışmalar, onun Kur'an-Sünnet ilişkisini kurgulayışına yönelik eleştiriler ve kaynaklar arası nesihle sünnetin zarar göreceği yönündeki endişenin izalesi başlıkları üzerinden yürümektedir.

a) Beyan Kavramı ve İlgili Âyetlerin Yorumuna Yönelik Eleştiriler

Mütekellimîn geleneğine mensup usulcüler, Şâfiî'nin nesih anlayışına karşı çıkarken ilk olarak onun kavramsallaştırdığı haliyle beyanı ve esas aldığı âyetler üzerinden geliştirdiği, nesihle de ilgisi bulunan yorumları tartışmaya açarlar. Bu tartışmalarla, ilgili âyetlerin kaynak-içi nesih teorisine esas teşkil etmeyeceğini göstermek isterler. Bu esnada dile getirilen eleştirilerin bir kısmı doğrudan beyan kavramına yönelik iken diğer bir kısmı ilgili âyetlerin yorumuna yöneliktir.

1. Beyan Kavramına Yönelik Eleştiriler

er-Risâle'de neshi beyan kavramıyla irtibatlı olarak ele alan Şâfiî'nin mezhebini takip eden usulcüler, eserlerinde bu irtibatı muhafaza etmiş ancak irtibatın neshe bakışı şekillendiren yönünü değiştirmek istemişlerdir. *el-Burhân*'ın başında beyana ayırdığı başlıkta bu kavramı Bâkullânî'yi takip ederek delil ile özdeş kılan Cüveynî, yeni bir delil yani beyan taksimi sunmuş; aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayırdığı delillerden sem'î olanları dayanakları olan mucizeye yakınlıklarına göre sıralamıştır. Bu sıralamada sem'î deliller Hz. Peygamber'den işitilen sözler, icmâ ve icmâdan telakki edilen medlullerden (haber-i vâhid ve kıyas) ibarettir.⁸⁷ Cüveynî beyan/delil taksiminde Kur'an'a ve Sünnet'e aynı mertebeye yer verir ve Hz. Peygamber'den telakki edilmeleri itibarıyla naslar arasında ayırma gidilmemesi gerektiğini düşünür. Cüveynî bu kabulü nesih ilişkilerini kurgularken de sürdürmüş ve kaynaklar arası neshi bu esasa dayandırmıştır.⁸⁸ Buna göre, Kur'an ve Sünnet, kaynak itibarıyla Hz. Peygamber'de birleştikleri için birbirlerini nesihlemelerinin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Sünneti ilahî menşee dayandırma noktasında Şâfiî'ye katılan Cüveynî, Kur'an ile Sünnet arasında nesih bakımından bir derecelendirmeye gitmeyerek ondan ayrılmıştır. Aslında bu görüş ilk kabulün muhtemel ve beklenen sonucu iken, Şâfiî mezkûr endişelerden ötürü bu sonuca ulaşamamış ve kendi teorisini zora sokmuştu. Cüveynî, Kitabın Sünnet ile neshini ele alırken kelamcılara nispet edip kendisinin de doğru bulduğu görüş olarak bunun imkânsız görülemeyeceğini dile getirir. Hz. Peygamber kendi katından bir şey

⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 124-25.

⁸⁸ Ayrıca bk. Erdem, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, s. 22.

söylemeyeceğine, kendisine emredilene tebliğ etmiş ve farzların nasıl yerine getirileceğini açıklamış olacağına göre, beyan vazifesi kapsamında bir âyetle sabit hükmün sona erdiğini söylemesi de pekâlâ mümkündür. Cüveynî hakiki mânada nâsihin yalnızca Allah olduğunu, Sünnet'in bunu dile getirdiğini; nesih de ispat da Allah'tan olduğu için Resûlullah'ın bunları tebliğ etme makamında bulunduğunu söyler. Şâfiî'nin Kur'an ile Sünnet arasında bu açıdan yaptığı ayırımın geçersizliğini ortaya koymak üzere, neshedilen şeyin Kur'an'ın kendisi değil hükmü olduğunu belirtir. Buna göre, icaz vasfına sahip olmayan Sünnet'in bu vasfa sahip Kur'an hükmünü kaldırmasının imkânsız olduğu söylenemez.⁸⁹

Cüveynî'nin Kur'an ile Sünnet arasında teşriî kuvvet bakımından tesis ettiği eşdeğerlik, kelimacı usulcülerin kabulüyle karşılaştı ve Gazzâlî, Râzî ile takipçileri konuyu bu çerçevede ele almayı sürdürdüler. Özellikle Bakara sûresinin 106. âyetinde geçen "daha hayırlı olan" ibaresi yorumlanırken dikkat çekilen bu eşdeğerlik, usulcülerini gerçek anlamda nâsihin Allah olduğu ancak neshin Hz. Peygamber'in dilinden de aktarılabileceği sonucuna götürdü. Gazzâlî, Sünnet'in Kur'an'da mevcut bir hükmün neshedildiğini bildiren bir vasita olabileceğini belirtir. Bu yoruma göre "daha hayırlı" ile kastedilen, ilk hükümde emredilen amelden daha hayırlı bir amelin gelmesidir. Bu da yeni emrin ya *daha kolay* ve *aslah* olmasından ya da daha çok sevap kazandırmasından kaynaklanır. Yoksa mevcut Kur'an'ın yerine daha hayırlısının gelmesi kastedilmemektedir.⁹⁰ Bu takdirde -Râzî'nin ifadesiyle- Sünnet'in içeriği pekâlâ Kur'an'ın içeriğinden daha hayırlı olabilecektir.⁹¹ Zira Sünnet de kaynağı itibariyle vahye müstenittir.⁹²

Sünnet'in esas işlevini "beyan" olarak gösteren Şâfiî, neshi bunun dışında tutmaya gayret etmiş ve Hz. Peygamber'e beyanı yükleyen âyetleri kaynak-ıçi nesih anlayışına delil olarak göstermişti. Tam olarak bu hassasiyet, nesih hakkında kendisine yöneltilen eleştirilerin odak noktalarından birini teşkil etmiştir. Neshi beyan olarak görenler Şâfiî'nin ilgili âyetler üzerinden geliştirdiği yorumlara karşı çıkmış ve onun istidlallerini tersine çevirmeye çalışmışlardır. Mesela Râzî, Sünnet'in Kur'an'ı neshini savunur ve Şâfiî'nin argümanlarını geçersiz kılmaya çalışırken nesih ile beyan arasında bir karşıtlık

89 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 851-52; ayrıca bk. Erdem, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, s. 253-54.

90 Zira gerek kadim gerek mahluk kabul edilsin Kur'an'ın bir kısmı diğerinden daha üstün sayılamaz. "Daha kolay" ifadesi Gazzâlî'ye, "aslah" ifadesi ise Râzî'ye aittir (bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 100-101; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 440).

91 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 440.

92 Bu yargı, Necm sûresinin 3-4. âyetleri ile temellendirilir (bk. İsnevi, *Nihâyetü's-sûl*, 498; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 250).

kurmanın doğru olmadığını söyler. Şöyle ki; beyanın bir türü olan tahsis ile nesih arasında hakikatte herhangi bir fark bulunmamaktadır. Zira tahsis bir hükmü belli fertlere, nesih ise belli zamanlara özgü kılmaktan ibarettir. O halde Hz. Peygamber'in yüklendiği beyan vazifesinin unsurlarından biri de hangi âyetlerin hükmünün mensuh kılındığını insanlara bildirmektir.⁹³ Neshi bu şekilde beyanın bir türü olarak görmek, aslında Şâfiî'nin tesis ettiği beyan teorisinden çok önemli bir noktada ayrılmak anlamına gelir. Râzî'nin tahsis ile nesih arasında kurduğu bu mukayeseye, sonraki usulcüler de sıklıkla atıf yaparlar. Beyanın mahiyetine dönük bu tartışmalar, nesih tariflerine de yansımış durumdadır.⁹⁴ Nesih teorisinde Şâfiî'ye muhalif Hanefî usulcülerinin yanı sıra bazı Şâfiî usulcülerinin de beyan kavramını tercih etmeleri dikkate değerdir. Cüveynî Hanefîler'e yakın bir tanım yaparak⁹⁵ nesihte "hükmün süresinin dolduğunu bildirme" hususiyetini öne çıkarırken Gazzâlî tanımında "irtifâ" kelimesine yer vererek kaldırılma anlamını öne çıkarır.⁹⁶

2. İlgili Âyetlerin Yorumuna Yönelik Eleştiriler

Şâfiî'nin nesih teorisini temellendirirken istinat ettiği dört âyet üzerinden geliştirdiği yorumlar ve bunlara cevaben ileri sürülen karşıt argümanlar, tartışmanın seyri bakımından dikkate değer unsurlar barındırmaktadır. Bunlardan ilki, "İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik" âyetidir (en-Nahl 16/44). Bu âyet, Sünnet'in Kur'an'ı beyan ettiğini bildirir ve eğer Sünnet'in Kur'an'ı neshi kabul edilirse bu beyan değil, ref' olur; Kur'an'ın Sünnet'i neshi câiz görüldüğü takdirde ise beyan ilişkisi tersine döner ve kısır döngüye götürecektir bir açmazla karşılaşılır. Bu yoruma, neshin "hükmün kalktığını beyan" oluşuyla yani neshin hitapla sabit bir hükümlerle neyin murat edildiğini beyan ettiği -tahsisin âm lafızla ne murat edildiğini beyan ettiği gibi- argümanı ile

93 Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 439-40.

94 Bazı usulcüler kelimî hassasiyetlerden ötürü neshin tarifinde beyan kavramını öne çıkarırken bu endişeleri yersiz bulan daha başkaları ref' kavramını kullanırlar. Hanefîler umumiyetle beyanı benimserken Şâfiî usulcülerinin kimisi ref'i kimisi beyanı tercih etmiştir. Tanımlardaki bu fark, önceki hükmün taşıdığı devamlılık ve Allah'ın ezeli ilminde sabit hükümlerin değişmesinin mümkün olup olmadığı gibi kelimî meselelerle ilgilidir (tanımların tahlili ve karşılıklı eleştiriler için bk. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 22-35).

95 "اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورد" (bk. *el-Burhân*, II, 842).

96 "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه" (bk. *el-Müstasfâ*, I, 86). Gazzâlî'nin bu tanımı İbn Fûrek ve Bâkılânî'ye dayanmaktadır (Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 416). İbn Berhân ve Sübkî gibi usulcüler Gazzâlî'nin tercihini sürdürürken; Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Ebû't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Râzî ve Beyzâvî Cüveynî ile aynı tanımı benimsemiştir.

cevap verilmiştir. Kısır döngü iddiasına ise Kur'an'ın, "Her şeyin açıklayıcısı" (en-Nahl 16/89) olmasıyla cevap verilmiştir.⁹⁷

Şâfiî'nin istinat ettiği ikinci âyet, "Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun' derler" âyetidir (en-Nahl 16/101). Ona göre bu cümle, bir âyetle sabit hükmün yine bir başka âyetle neshedilebileceğini bildirir. Bu yoruma, âyetle sabit bir hükmün âyet dışında başka bir şeyle neshedilmeyeceği mânasının bu âyetten çıkarılamayacağı argümanı ile cevap verilmiştir.⁹⁸ İstinat edilen bir diğer delil, "Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, 'Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir' dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım" âyetidir (Yûnus 10/15). Şâfiî, Sünnet'in Kur'an'ı neshini kabul etmenin Hz. Peygamber'in âyet hükümlerini kendiliğinden değiştirmesi anlamına geleceğini söyleyerek karşıt görüşe itiraz eder. Bu yoruma, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı sadece kendisine vahyedilene tâbi olarak neshedeceği argümanı ile cevap verilmiştir. Bu durumda müşriklerin, "Bunun dışında başka bir Kur'an getir veya onu değiştir" sözü, Kur'an'ın hükümlerinin değil lafızlarının değiştirilmesi anlamına gelecektir.⁹⁹ Şâfiî son olarak "Biz herhangi bir âyeti nesheder veya onu unutturursak yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz" (el-Bakara 2/106) âyetini birkaç açıdan yorumlayarak görüşünün dayanağı haline getirir. Bu yorumlar, Kur'an'ın ancak kendi cinsinden bir delille değiştirileceği, âyetteki "biz" ifadesinin Allah'a yani Kur'an'a delalet ettiği ve Sünnet'in Kur'an'dan daha hayırlı olduğunun söylenemeyeceği argümanlarına yaslanmaktadır.¹⁰⁰

97 Bu âyete göre, Kitabın Sünnet'i de beyan ettiğini kabul etmek gerekir ancak bu durumda diğer âyetle teâruz edeceği için delil olarak kullanılamaz hale gelir (İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 499; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 250). Karâfi kısır döngü iddiasına cevap verirken Kur'an ve Sünnet arasında karşılıklı bir beyan ilişkisi kurar ve her iki kaynağın bütünüyle kapalı olmadıkları gibi bütünüyle açık da olmadıklarını ve her birinin diğerindeki kapalılıkları açıklığa kavuşturduğunu söyler (bk. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, s. 245).

98 Ayrıca bu âyet, âyetlerin hükmünün değil, nassının değiştirilmesini belirtir. Diğer taraftan Hz. Peygamber, Kur'an'ı ancak kendisine bir vahiy geldiği zaman nesheder, bunu getiren de Cebrâil'dir (bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 394-95).

99 Bu âyet, karşıt görüşün delili olarak da ileri sürülmüştür. Şöyle ki; âyete göre Hz. Peygamber neshedenin kendisi olmadığını, vahye tâbi olduğunu beyan etmiş olmaktadır (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, II, 519).

100 Âyetlerin yorumu etrafında seyreden tartışmalar için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 395-97; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 520; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 439-441; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 498-99; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 273-74.

b) Kur'an-Sünnet İlişkisinin Kurgulanışına Yönelik Eleştiriler

Şâfiî'nin kaynak-içi nesih teorisini benimsemeyen usulcüler, en yoğun ve ağır eleştirilerini neshin işleyiş süreciyle ilgili açıklamalarına yönelttiler. Şâfiî, kaynaklar arasındaki ilişkinin tesisinde oldukça ihtiyatlı davranmış; Kur'an'ın Sünnet'i neshettiği kabul edildiği takdirde bir şekilde Kur'an'a aykırı görülebilecek bütün rivayetlerin reddedilebileceğinden ve nesih bir yana tahsis ve takyit gibi işlemlerin dahi itirazla karşılaşılabileceğinden korkmuştur. İşte kelamcı Şâfiî usulcülerini tam bu noktada imamlarından ayırırlar. Cüveynî, delil/beyan anlayışı gereğince Kur'an ile Sünnet'in mahiyetleri bakımından değil, bize intikal ediş keyfiyetleri yani rivayetteki katilik-zannîlikten hareketle ayrılması gerektiğini düşünür.¹⁰¹ Buna göre sübut bakımından kat'iyet arzeden Kur'an ile mütevatir hadisler bir tarafta, zanniyyet arzeden âhâd hadisler ise diğer tarafta yer almalıdır.¹⁰² Cüveynî, nesih konusunda Sünnet ile Kur'an'ı o kadar aynıleştirir ki neshin ispatı için geliştirilmiş bütün delillerin aynı zamanda Sünnet'in Kur'an'ı neshine dayanak teşkil ettiğini söyler. Cüveynî, meseleyi metlûv - gayri metlûv vahiy bağlamına taşıyarak Kur'an ve Sünnet'in kaynak bakımından aynı olduğunu, aralarındaki tek farkın -hücciyet bağlamında- bize intikal ediş şekillerinde tezahür ettiğini belirtir.¹⁰³

Konuyu aklî ve şer'î imkân açısından bir soruşturma yaparak ele alan Cüveynî, sünnetin hilafına Kur'an âyeti inmesinin imkânsız olmadığını savunur ve buna karşı çıkmamanın tarihen sabit bir durumu inkâr etmek anlamına geldiğini söyler. Bunun mümkün olduğu kabul edildiği halde yine Şâfiî'nin tezine dönülür ve "Bu durumda Peygamber önceki sünneti nesheden yeni bir sünnet koyar" gibi "zorlama" izahlara başvurulursa, "hakikatlerle oynanmış ve alay edilmiş" olur.¹⁰⁴ Kur'an'ın nâsîh hükmü ile nesih gerçekleşmiş olduğuna göre bunun öğrenilmesi ne diye bir başka kaynağa yani sünnet ile sabit olacak yeni bir hükme bağlanmış olsun? Gazzâlî de bu hususta Şâfiî'nin görüşünü savunulamaz bulur ve iki kaynak arasında hiçbir şekilde neshin olmadığını söylemenin *tahakküm* yani delile dayanmayan keyfi bir yargı olduğunu belirtir.¹⁰⁵ Bu noktada Cüveynî, belki de Şâfiî'yi bu ağır ithamların

101 Cüveynî'nin bu yaklaşımı ile Cessâs'ın yaklaşımı ve Şâfiî'ye beyan üzerinden yönelttiği tenkitler arasında ciddi bir paralellik bulunmaktadır.

102 Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 854.

103 Aynı husus, Hz. Peygamber'in içtihat ettiği kabul edildiği takdirde de geçerliliğini korur (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, II, 516).

104 Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 852; benzer açıklamalar için bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 388-90.

105 Gazzâlî, Şâfiî'nin bu ifadeleriyle neshin çoğunlukla bu şekilde gerçekleştiğini vurgulamak istemiş olabileceğine ve bu takdirde tartışmaya değer bir husus olmadığına da işaret eder (bk. *el-Müstasfâ*, s. 100; değerlendirmesi için bk. Erdem, *Şâfiî Usûlcülerinin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, s. 147).

muhabatı kılmama gayretiyle, Ebû İshak el-Mervezî'nin işaret ettiği yoruma istinaden Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i neshine dair net bir görüşü olmadığı neticesine ulaşır. Diğer taraftan, Sünnet'in Kur'an'ı neshine kesin bir biçimde karşı çıkan Şâfiî'nin Kur'an'ın Sünnet'i neshine dair kesin bir kanaati olmadığını göstermeye çalışır. Cüveynî'ye göre burada kesin olarak doğruluğu savunulabilecek görüş, kelimaların da benimsediği üzere, Kitabın sünnet ile neshini imkânsız görmemektir.¹⁰⁶ Gerçekte nâsîh olan yalnızca Allah'tır, bu sıfatın peygamber hakkında kullanılışı mecaz kabilindedir.¹⁰⁷ Ayrıca Sünnet Kur'an'ın kendisini değil, hükmünü neshettiği ve Kur'an'ın icaz yönü sadece hükmünde değil, bütününde yani nazmında olduğu için icaz üzerinden yöneltilen itirazlar da yersizdir.¹⁰⁸

Gazzâlî, Cüveynî'nin tartıştığı ve ulaştığı kanaati müsellemler sayarak kaynakların birbirini neshini kabul eder. Kaynaklar arasında cins farklılığına itibar edilemeyeceğinden ve birbirlerini neshetmelerinin aklen imkânsız olmayışından hareketle, çapraz neshi kabulün önünde herhangi bir mani bulunmadığını düşünür. Hatta birçok örnekte görüldüğü üzere Kur'an Sünnet'teki hükmü, Sünnet de Kur'an'daki hükmü neshetmiştir, bunlar vâki ve malumdur der.¹⁰⁹ Cüveynî'nin açıklama ve argümanlarını benzer cümlelerle dile getiren Gazzâlî, Kur'an ile Sünnet arasındaki farklılığın özde değil ibarelerde olduğunu söyler ve bu ibarelerin hepsi Resûlullah'tan işitildiğine göre aralarında bir ayırma gidilemeyeceğini savunur.¹¹⁰ Yine, sünnetle sabit bir hükmün Kitap ile neshedilirken yeni bir sünnet geldiğini ve hakiki nâsîhin bu olduğunu savunmayı anlamsız bir izah çabası olarak görür. Bu noktada Şâfiî'yi doğrudan tenkit etmeme adına onun sözlerini yorumlamaya çalışır.¹¹¹

106 Cüveynî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'de de görüldüğü üzere, Sünnet'e Kur'an üzerinde bu kabilden bir belirleyicilik tanınması noktasında, Hz. Peygamber'in yalnızca kendisine vahyedilene ilettiği kabulünden hareket eder. Hz. Peygamber bir tebliğci olarak pekâlâ ümmetine bir âyetin hükmünün kaldırıldığını da iletir (bk. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 851).

107 Cüveynî, *et-Telhis*, II, 461.

108 Cüveynî, aksi görüşün dayanağı sayılan âyetin (el-Bakara 2/106) ihbârî nitelikli olduğunu, başka türlü nesihleri yani Kur'an'ın Sünnet ile neshini imkânsız kılmadığını belirtir (*el-Burhân*, II, 852). Nitekim karşıt görüşü savunanlar da Hz. Peygamber'in bir âyetin lafzını ibka ettiği halde hükmünü neshetmiş olabileceğini kabul ederler. Onlar, Hz. Peygamber Kur'an'ın tilavetini değiştirebilir ancak hükmünü değiştirmiş olamaz diyerek cevap veremezler zira tilavet de Kur'an'ın hükmüne dahildir (bk. Cüveynî, *et-Telhis*, II, 518).

109 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 99-100.

110 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 100.

111 Gazzâlî'nin izahına göre Şâfiî kaynaklar arası neshi imkânsız görürken Hz. Peygamber'in bir âyet gelip de hükmünü neshedene kadar kendi hadisi ile sabit bulunan önceki hükmünü değiştirmedeğini kastetmiş olabilir (bk. *el-Menhûl*, s. 391).

Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu yaklaşımlarının yukarıda işaret edildiği üzere Basrî ve Bâkılânî'ye dayandığını söylemek mümkündür.¹¹²

c) Çapraz Nesihden Sünnet'in Zarar Göreceği Yönündeki Endişenin İzâlesi

Çapraz neshe karşı çıkanlar, Kur'an'ın Sünnet'i neshi kabulünün Sünnet deliline zarar vereceği ve Sünnet'in Kur'an'ı neshinin de Kur'an'ın mevsukiyetine gölge düşüreceğinden endişe duyarlar. İkinci endişeyi dile getirenler, bu kabulün "Hz. Peygamber Kur'an'ı kendiliğinden değiştirmiş olabilir" iddiasına zemin teşkil edebileceği yönünde bir uyarıda bulunurlar. Bununla irtibatlı bir diğer aklı gerekçe, "Sünnet Kur'an'ı nesheder" demenin Hz. Peygamber'in mucizesini kaldırmak anlamına geldiğidir. Onlar, Hz. Peygamber'in sıdkını gösteren bir delilin O'ndan bu şekilde çekip alınamayacağını savunurlar.¹¹³ Cüveynî karşıt görüşün aklı gerekçelerini çürütürken Hz. Peygamber hakkında böyle bir düşünceye kapılmanın yanlışlığına vurgu yapar. Hz. Peygamber'i bu tür şüphelerden korumaya gerek dahi olmadığını söyleyen Cüveynî, O'na imanı fiilî durumun ve aksi yöndeki bütün ihtimallerin önüne geçen bir unsura dönüştürür.¹¹⁴

İlk endişeden hareketle çapraz neshe karşı çıkan Şâfiî ve takipçileri, Sünnet'in ve özellikle de âhâd hadislerin mevcut teâruzları ileri sürülerek devre dışı bırakılacağından korkarlar. Ne var ki kelamcı usulcüler Kur'an ile konmuş yeni hükmün bilgisinin yine sünnetten elde edildiğini tarihî bir gerçeklik sayarak sünnetin Kur'an tarafından neshinde bir mahzur görmezler. Nihai hükmün Hz. Peygamber'in uygulamasıyla bilineceği kabul edildiği takdirde Şâfiî'nin itirazı anlamını da yitirmiş ve onlar nazarında, "Nâsîh olan Sünnet'tir" cümlesi yerine "Nâsîh olan Kur'an'dır" denmesinde bir sakınca kalmamıştı. Cüveynî ve Gazzâlî'nin Şâfiî'nin endişesine doğrudan temas eden herhangi bir açıklamaya başvurduğunu görmüyoruz ancak onların Şâfiî sonrasındaki gelişmeleri göz önünde bulundurarak II. (VIII.) asırdaki tartışmaların yol açtığı endişelere artık mahal kalmadığını düşündüklerini söyleyebiliriz. Şâfiî'nin de etkin bir şekilde içinde yer aldığı bir etkileşim ve telif ameliyesi akabinde farklı fıkıh çevreleri görüşlerini ve dayanaklarını açıkça dile getirmişler ve böylece Şâfiî'nin Sünnet delili etrafındaki kimi

112 Gazzâlî, kaynaklar arası nesih ilişkisini temellendirirken Şâfiî'nin izahını dayanak-tan yoksun gören Bâkılânî'nin çizdiği hatta yürür; onunla benzer gerekçeler ileri sürer ancak bu delillerin tartışılabilir olduğunu ifade etmekten de geri durmaz (*el-Müstasfâ*, I, 100). Deliller etrafında yürüyen tartışmalar için bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 387-91.

113 Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 516.

114 Cüveynî, *et-Telhis*, II, 517.

endişelerinin yersiz olduğu ortaya çıkmıştır. Hanefiler'in umumun katılığı üzerinden inşa ettikleri nas yorum teorisi birçok konuda Şâfiîler'in itirazına sebebiyet vermişse de çapraz neshi bu bağlama yerleştirerek karşı çıkmaya gerek olmadığı bizzat bu mezhebin usulcülere tarafından da teslim edilmiş olmalı ki aynı endişelere ilerleyen dönemlerde neredeyse hiç değinilmeyecektir.¹¹⁵ Şu da var ki mezhepte çapraz neshin kabulü hâkim görüş haline geldikten sonra da tartışmalar devam etti. Özellikle verilen örneklerin uygunluğu üzerinden yürüyen tartışmalar, konunun her daim yeniden ele alınmasına ve herkesçe kabul gören nihâî bir uzlaşmaya varılamamasına yol açtı. Bir sonraki başlıkta, Şâfiî'nin çapraz nesih anlayışını sürdürme yanlısı olan iki usulcünün yaklaşımı aktararak mezhep içerisinde yürüyen tartışmaların diğer bir vechesine ışık tutulacaktır.

d) Şîrâzî ve Sem'ânî'nin Yaklaşımı

V. (XI.) asırdan itibaren Şâfiî usul yazımına hâkim olan kelamcı âlimlerin çapraz neshe yaklaşımı, müteakip dönemlerde kaleme alınan eserlerde sürdürülmüş ve konu bu usulcülerin çizdiği çerçevede işlenmiştir. Bu çizgiyi takip eden usulcüler imamlarını büyük ölçüde yalnız bırakırken kelama daha mesafeli olan ve Şâfiîlik içerisinde ehl-i hadis kanadına yakın görülebilecek diğer bazı usulcüler daha farklı bir tavır ortaya koymuştur. Eş'ârî kelamını benimsemeyen Şîrâzî ve Sem'ânî, nesih meselesinde Şâfiî'nin yaklaşımını sürdürmeye gayret etseler de onunla bütünüyle hemfikir olduklarını söylemek güçtür. Ulaştıkları neticeleri imamlarına nispet etmeye çalışan bu iki usulcü, imamlarına diğerleri gibi açıktan karşı çıkmayı uygun görmemişlerdir. Onların ulaştığı ilk sonuç, Şâfiî'nin "aklen câiz olmakla birlikte sem' açısından câiz değil" anlamına gelmek üzere çapraz neshe karşı çıktığıdır.¹¹⁶ Aklî imkânın tesisinde hemfikir olan bu iki âlimden Şîrâzî, Kur'an'ın Sünnet'i neshi hususunda Şâfiî'ye nispet edilen iki görüşten cevaz yönündekini sahih bulurken Sem'ânî aksi görüşü sahih bulur.¹¹⁷

Şîrâzî, kaynakları üstünlük sıralamasına tâbi tutarak "Kitabın Kitabı neshi câiz olduğuna göre, Sünnet'in kendisinden üstün olan Kitap ile neshi evleviyetle câizdir" der. Ona göre, Sünnet'in Kitap ile tahsisi câiz olduğuna göre, neshinin de câiz olması gerekir. Ayrıca Şîrâzî Şâfiî'nin beyan üzerinden tesis

115 Mesela İbn Fûrek, Şâfiîler'in çoğunun Kur'an'ın mütevâtir sünnet ile neshini kabul ettiği ve Eş'ârî'nin de bu görüşte olduğunu aktarır (bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, s. 199-201). Zerkeşi, Eş'ârîler ile Mu'tezile ve diğer kelamcıların da bu görüşü benimsediğini belirtir (bk. *el-Bahrü'l-muhît*, V, 262).

116 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 501; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 450; ayrıca bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 268.

117 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 499; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 456.

ettiği ilişkiyi de tersine çevirerek ondan önemli bir konuda ayrılır. Buna göre şâri, Sünnet'i Kur'anın beyanı kılarken Kur'anın Sünnet için evleviyetle beyan olduğu hususunda da bir "tembih"te bulunmuş olmaktadır. Zira Kur'an Sünnet'ten daha üstündür, daha alt mertebedekinin daha üstün olanı beyanı câiz ise aksi evleviyetle câiz olmalıdır. Bu kabul, Şâfiî'nin duyduğu endişenin bütünüyle göz ardı edildiği anlamına gelir.¹¹⁸ Şîrâzî, Kur'anın Sünnet'i neshini kabul ederken Sünnet'in Kur'an'ı neshine karşı çıkararak Şâfiî'yi takip etse de Şâfiî'nin kaynaklar arası neshe karşı çıkarken dayandığı en önemli gerekeçeyi benimsemeyiz. Ona göre Kur'anın Sünnet ile neshinin mümkün olmaması, bu ikisinin farklı cinsten olmasından değil, birinin asıl diğerininse onun fer'i konumunda olmasından ileri gelir. Kur'an Sünnet'ten üstün olduğu için aslın kendi fer'i ile yani üstün olanın kendisinden aşağı olanla neshi kabul edilemez ancak aksi kabul edilebilir.¹¹⁹

Şîrâzî, nesih teorisinin Şâfiî'ye destek olduğu kısmında onun görüşünü yeni argümanlar geliştirmek ve sonraki kavramsal çerçeveyi bu tartışmaya eklemek suretiyle güçlendirmek istemiştir. Sünnet'in Kur'an'ı niçin neshedemeyeceğini temellendirirken kadim-muhdes ayırımını devreye sokması bu bağlamda önemlidir. Şîrâzî, Allah'ın kadim yani ezeli kelamı olan Kur'an'ı muhdes yani sonradan varlık bulmuş Sünnet'in ortadan kaldırmasının mümkün olmadığını savunur. Buna karşı çıkılamayacağı için aksi görüşü desteklemek üzere geliştirilmiş bütün argümanlar kendiliğinden geçersiz hale gelecektir.¹²⁰ Şîrâzî, tahsisten hareket edilerek geliştirilen, "Sünnet nasıl Kur'an'ı tahsis edebiliyorsa neshetmesi de mümkündür" argümanına da itiraz eder ve niçin geçersiz olduğunu göstermek için karşıt argümanlar üretir.¹²¹

118 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 500. Şîrâzî'nin nesihle tahsis arasında kurduğu ilişkinin eleştirisi için bk. Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı", s. 64. Şîrâzî, bu noktada daha da ileri giderek Şâfiî'nin beyana yüklediği temel fonksiyona dahi karşı çıkar ve mütekellim'in usulcülerini gibi beyanın izhar ve tebliğ olduğunu savunur (bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 499-500).

119 Şîrâzî bu istidlali, mütevâtir hadisle âhâd hadis arasındaki ilişkiye de taşır, bir kıyasla başka bir kıyas hükmünün de neshedilemeyeğine işaret ederek cins birliği argümanını bütünüyle geçersiz kılmak ister (*Şerhu'l-Lüma'*, I, 500-501). Şîrâzî'nin cins birliği argümanına karşı geliştirdiği eleştirinin Şâfiî'nin görüşleri ile ilgisinin zayıflığı hakkında bk. Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı", s. 65.

120 Aksi takdirde aslın kendi fer'i ve daha düşük konumdaki bir şey ile ortadan kaldırılması söz konusu olacaktır ki bu kabul edilemez (bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 506).

121 Şîrâzî, bu tarz bir kıyastan hareketle neshin temellendirilmesini üç açıdan geçersiz bulur: a) Kıyasla tahsis câiz olduğu halde, kıyasla neshin câiz olmayacağı üzerinde icmâ vardır. b) Lafzın içeriğinin bir kısmının beyan yoluyla iskati mânasındaki tahsis, Sünnet ile yapılabilir ancak nesih böyle değildir, çünkü nesih lafzın bir kısmının değil tamamının iskatidir. Bu açıdan, kendisinden aşağıda olan bir delille nesih câiz değildir. c) Tahsis, deliller arasında cem' ve tertibi tazammun etmesi hasebiyle haber-i

Sem'ânî konuya, Şâfiî'nin bütün eserlerinde Kur'an'ın Sünnet ile neshine karşı çıktığını ancak bunun gerekçesinin ne olduğuna yönelik tartışmalar esnasında farklı görüşlerin dile getirildiğini belirterek başlar. Onun çıkarımına göre, Şâfiî nazarında çapraz nesih hem aklen hem de şer'an imkânsızdır.¹²² Sem'ânî, muhaliflerin getirdiği delilleri geçersiz kılmaya çalışırken, Sünnet'in Kur'an'ı neshi kabul edildiği takdirde, Kur'an'ın mutlak mânada üstünlüğünün (*hayr*) hâlel göreceğini savunur.¹²³ Cüveynî'nin dile getirdiği üzere hakikatte nâsihin Allah, bunu dile getirenin Hz. Peygamber olduğu şeklindeki düşünceye de karşı çıkar. Bu türden bir nesih netice itibarıyla Hz. Peygamber'e nispet edildiği ve de vahyin muhtelif türleri olduğu için bu argümanı isabetsiz bulur. Yine bu ve ilgili başka âyetler üzerinden ileri sürülen diğer gerekçeler ve Şâfiî'ye yöneltilen itirazlara da benzer düşüncelerle cevap verir.¹²⁴ Sem'ânî kendi konumunu haklı çıkarmak için bütün gayretini sarfetmekle birlikte, meselenin oldukça müşkil olduğunu söylemekten de geri durmaz. Kendisi gibi Kur'an'ın Sünnet tarafından neshini kabul etmeyenlerin görüşlerini aklî argümanlarla temellendirmelerini uygun bulmayan Sem'ânî, bu noktada dile getirilecek en ileri gerekçenin Kur'an'ın Sünnet'ten üstünlüğü olduğunu, bununsa kolaylıkla geçersiz kılınabileceğini belirtir. Ona göre meseleyi aklî cevaz üzerinden değil, şer'î deliller muvacehesinde tartışmak gerekir. Bu türden delillerin kendisini desteklediğini düşünen Sem'ânî, aksini savunanlar tarafından ileri sürülen örneklerin hepsini bir şekilde izah eder ve şer'de bu tarz bir neshin hiç vâki olmadığını ispatlamaya çalışır.¹²⁵

Sem'ânî, Kur'an'ın Sünnet'i neshi hususunda, Şâfiî'nin *er-Risâle*'nin kadim ve cedit versiyonlarında açıkça karşı çıkmasına rağmen ashabının ona iki farklı görüş nispet ettiklerini söyler. Karşı çıktığı şeklindeki görüş onun genel ifadelerine daha uygun olsa da kabul yönündeki görüşün doğru bulunmaya

vâhid ile gerçekleşebilir ancak nesih iki delilden birinin diğeri tarafından iskat edilmesi olduğu için üstün olanın ednâ olanla neshi câiz değildir (*Şerhu'l-Lüma'*, I, 507). Beroje bu tartışmayı mutlak olarak Sünnet'in Kur'an'ı neshi bağlamında aktarırken Şirâzî'nin söz konusu argümanları, "âhâd haberle Kitabın neshi"ni kabul edenlere karşı zikretmiş olduğuna dikkat etmek gerekir (bk. "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı", s. 76).

122 Sem'ânî'nin bir diğer tespiti, şer'an men'i savunanların da kendi içlerinde farklı görüşlere ayrıldıklarıdır. İbn Süreyc, şer'an imkânsızlığı bu tarz bir neshin vuku bulmamasıyla temellendirirken Ebû Hâmid el-İsferâyîni, şer'in bunu açıkça menettiğini ileri sürmüştür. Sem'ânî bu konuda İbn Süreyc'i destekler (bk. *Kavâtu'l-edille*, I, 449-50).

123 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 453.

124 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 453-54.

125 Mesela zina eden kadınların ev hapsine tâbi tutulmaları sonrasında inen recm âyeti hakkında şunları söyler: Ezayı, ev hapsini ve celdeyi emreden âyetler bekârlar hakkında inmiştir, recm cezası ise muhsanlar hakkında sünnet tarafından ilkten konulmuş bir hükümdür (bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 454-55).

daha çok elverişli olduğunu belirtir.¹²⁶ Sem'ânî, Kur'an'ın Sünnet'i neshini kabul etmenin iki kaynak arasındaki beyan ilişkisini tersyüz edeceği gerekçesini anlamsız bulur. İlgili âyetten hareketle, bu nesih türüne karşı çıkmanın Hz. Peygamber'den bu tarz bir beyan dışında hiçbir sözün sâdir olmayacağı anlamına geleceğini belirtir. Neshin aynı cinsten kaynaklar arasında yürütülmesi gerektiği yönündeki gerekçeyi de zayıf bulan Sem'ânî, pek çok defa vâki oluşunu bu nesih türünün en önemli delili sayar.¹²⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Kaynaklar arası nesih meselesi, fıkıh usulü ilminin konusunu teşkil eden meselelerin nasıl ele alınıp tartışıldığı, problemlerin tarihsel bağlamlara göre hangi anlamları kazanıp kaybettiği ve serdedilen görüşlerin kıymet kazanması ve kıymetten düşmesinde usulcülerin içinde bulunduğu özel ve genel bağlamların hangi düzeylerde tesirde bulunduğunu takip etmek için önemli bir örneklik teşkil eder. Fıkıh ilminin ilk tedvin sürecini tamamladığı ve Kitap, Sünnet ve içtihatla ilgili yoğun tartışmaların şekillendirdiği tarihsel bir bağlamda nesih anlayışı şekillenen Şâfiî, taşıdığı kimi endişeler ve fıkha yön verebilme adına dile getirdiği fikirler doğrultusunda geliştirdiği kaynak telakkisinin bir unsuru olarak çapraz neshe karşı çıktı. Şâfiî'nin hâkim fıkıh çevrelerine karşı geliştirdiği eleştirel söylem ve bu arada inşa etmeye çalıştığı yeni fıkıh telakkisi, yalnızca teorik bir tartışmadan ibaret kalmadı ve fûrû-i fıkıhtaki tekliflerinin de karşılık bulmasıyla yeni bir mezhebin vücut bulmasına imkân tanıdı. Nesih konusu bu eleştirel söylem içerisinde onun en hassas olduğu noktalardan birine karşılık geldiği ve dönemi itibariyle ileri, belki de uçlarda addedilebilecek bir yaklaşım olduğu için çok dikkat çekmiş, bir dönem tevil edildikten sonra önce kısmen sonra da en azından mezhebin bazı âlimlerince bütünüyle terkedilmiştir.

Çapraz neshin Şâfiî fıkıh geleneğindeki seyri, bir bütün olarak fakihler arasında daha büyük uzlaşlar elde edildiği takdirde bazı meselelerde geçmişte benimsenen tavrın zamanla destekten yoksun hale gelebildiğini gösteren önemli bir örnektir. Mezhep âlimlerinin vaktiyle sahiplendikleri bir görüş, bizzat mezhep imamı tarafından dillendirilmiş ve ısrarla savunulmuş olsa dahi, fukahanın daha çok önemseydiği büyük uzlaşlar gereği terkedilebilmiştir. Şâfiî'nin çapraz neshe karşı çıkarken inşa etmeye çalıştığı Kur'an ve Sünnet tasavvurunun kendisinden sonraki yıllar boyunca ciddi bir karşılık bulması yani farklı mezheplere mensup fakihlerin bu kaynakları birbirini

126 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 456.

127 Cins birliği argümanına yönelttiği itiraz, Şâfiî'nin ifadeleri hatırlandığında hassaten önem kazanır (bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, I, 456-57).

kırıp öğüten değil, bilakis açıklayıp tamamlayan aynı bütünün parçaları olarak görmeleri, onun zorlama olarak görülmeye başlanan ve elde edilen uzlaşî itibarıyla artık bir değeri kalmayan yaklaşımını sürdürmeye gerek bırakmadı. Bu noktada özellikle mütekellimîn çizgisindeki usulcüler, Şâfiî'nin öncüllerinin muhtemel sonuçlarını dillendirmek ve onun birtakım istidallerini de tersine çevirmek suretiyle çapraz neshe mezhep bünyesinde yer açtılar. Bu çizgiye mesafeli mezhep âlimleri dahi bu genel temayülün etkisine girerek çapraz neshi bütünüyle olmasa da bir yönüyle benimsediler ve Kur'anın Sünnet'i neshini kabul ettiler.

Şâfiî usul eserlerinde ilgili tartışmaların takibi, fıkıh usulünün mahiyetine ve klasik dönemlerde algılanış biçimine dair bazı sonuçlara ulaşmaya imkân tanır. Bu disiplin, hususan mütekellimîn geleneğinde yalnızca mezhep düzleminde açıklamalar getirmeyi hedefleyen bir uğraşı alanından ibaret görülmediği için mezhebi aşan ve bütün fakihlerce temsil edilen dinî-şer'î düzlemde açıklamalar geliştirebilme çabalarını yansıtır. Şöyle ki; fıkıh usulünün başlıca gayelerinden biri ahkâm-ı şer'iyenin nasıl vücut bulduğunu, bu hükümlerin hangi kaynaktan nasıl sâdır olduğunu ve her bir hükme mesnet teşkil eden delillerin aralarındaki ilişki biçimlerini beyan etmek olarak görülecek olursa, belli bir tarihte geliştirilmiş bir açıklama modelinin sonraki yıllarda kimi açılardan başarısız bulunması halinde tadil ve tashihlere konu olması kaçınılmaz hale gelmiş ve bunu yapmayı üstlenen usulcüler bizzat imamlarına rağmen gerekli müdahalelerde bulunmaktan geri durmamışlardır. Şâfiî usulcülerini, imamlarının geliştirdiği kaynak ve yorum anlayışının esaslarından biri olan beyan teorisinin gereği olarak benimseydiği çapraz nesih aleyhindeki tavrın artık izah gücünü kaybettiğini görmüş ve Kur'an-Sünnet ilişkilerini bu açıdan yeni bir zemine yerleştirme ihtiyacı duymuşlar; böylelikle usulün dar anlamda mezhebî değil, dinî-şer'î açıklayıcılığının gereğini yerine getirerek yeni bir modele ulaşmışlardır. Bu yeni açıklama modeli, mezhebe mensup âlimlerin III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllar boyunca yürüttükleri tartışmalar sayesinde gelişip şekillenmiştir. İlk akli imkân-şer'î imkân ayırımı etrafında seyreden tartışmalar, bir süre Şâfiî'nin gerçekte neyi savunduğunu tespitte yönelmiş, hem imamın teorisini üzerine inşa ettiği temel kabuller zedelenmeden hem de ahkâmın teşrî sürecini aktaran rivayetlerle daha uyumlu görünecek bir nesih anlayışı geliştirmenin peşine düşülmüştür.

Şâfiî'nin fıkıh usulü edebiyatının mütekâmil ilk metinlerinden itibaren çapraz nesih konusunda tenkide tâbi tutuluşu, mezhep âlimlerini etkilemiş görünmektedir. Cessâs'ın Kur'an-Sünnet ilişkisini tesis ederken kaynakların mahiyetlerine göre yapılan ayırımdan değil, sübutları ve ifade ettikleri

bilginin derecesinden hareket edişi, çapraz neshin kabulünü kolaylaştıran en önemli hamledir. Neshin beyanla ilişkisinin farklı bir tarzda kurgulanışı ve bu işlemin nihayetinde beyan kapsamında görülüşü yine Şâfiî'nin kaynak telakkisine yöneltilmiş önemli bir eleştiridir. Diğer taraftan Bâkılânî çizgisinde şekillenen Cüveynî-Gazzâlî usul hattının da aynı kanaatleri paylaşması, Şâfiî mezhebinde imamın görüşünün bütünüyle sürdürülmesini zorlaştırmıştır. Cüveynî ve onu takip edenler, İbn Süreyc ve Ebû İshak el-Mervezî'nin fûrû-i fıkıh alanındaki tespitlerini Bâkılânî ve Basrî'nin argümanlarıyla birleştirerek Şâfiî'nin teorisini terktiler. Bu teoriyi kendileri açısından savunulamaz bir noktaya taşıyan mütekellimîn çizgisindeki usulcüler, Kur'an ile Sünnet'i hücciyet değeri bakımından özdeş hale getirirken, mezhebin diğer kanadını temsil eden usulcülerden Sem'ânî Sünnet'i Kur'an'dan belli noktalarda ayırtmaya özen gösterdi. Sem'ânî ve Şîrâzî bu konuda imamlarını bütünüyle yalnız bırakmak istemeseler de neticede çapraz neshin bir yönünde ondan ayrıldılar ve mezhepte Şâfiî'yi bütünüyle takip eden kimse kalmadı.

Çapraz nesih konusunda imamlarının görüşünü paylaşmayan Şâfiî usulcülerinin yönelttikleri tenkitlerin ve hareket ettikleri noktaların Hanefî ve Mâlikî usulcülerini tarafından da paylaşılması, âdetâ Şâfiî karşısında ortak bir cephenin oluşmasını sağladı. Meselenin nassa ziyadenin mahiyeti tartışması gibi bazı uzanımları hususunda farklı kanaatleri paylaşmalarına rağmen neshin mahiyeti, Hz. Peygamber'in beyan vazifesinin anlamı ve çerçevesi ve bu bağlamda Kur'an-Sünnet ilişkisine dair elde edilen uzlaş, Şâfiî'nin kendi dönemindeki bazı çevrelere karşı taşıdığı hassasiyetlerin zamanla anlamını yitirdiğini ve usulcülerin bu noktada bir uzlaş elde ettiklerini göstermektedir. Tikel nesih örnekleri üzerindeki tartışmalara usul eserlerinde devam edilse de Kur'an'ın sünneti neshi hemen bütün usulcüler tarafından benimsenmiş, sünnetin Kur'an'ı neshi ise çoğunluğun savunmakta mahzur görmediği bir görüş haline gelmiştir.

Bibliyografya

- Aktepe, İshak Emin, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 6/1 (2008): 111-33.
- Altay, Şeyma, "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 23 (2015): 45-66.
- Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fî usûl'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Afifî, I-IV, Beyrut - Dımaşk: el-Mektebül-İslamî, t.y.
- Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâm'l-usûl*, nşr. Abdülmecid Türkî, I-II, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslamî, 1407/1986.

- Beroje, Sahip, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2007): 53-82.
- Birişik, Abdülhamit, "Nesih", *DİA*, 2006, XXXII, 584-586.
- Boynukalın, Ertuğrul, *İbn Cerir et-Taberî ve Fıkıh Düşüncesi*, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.
- Burton, John, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh: Edinburgh University, 1990.
- Büveytî, *Muhtasarü'l-Büveytî*, nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1436/2015.
- Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, Küveyt: Vizâretü'l-evkâf ve ş-şuûnî'l-İslamiyye, 1405/1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *et-Telhis fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâli - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, I-III, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1417/1996.
- Ebü Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992.
- Ebü Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-azîz*, nşr. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, nşr. Halil el-Meys, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Erdem, Erol, *Şâfiî Usulcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu: Beyan, Âmm-Hâss, Nesh, Haber-i Vahid* (doktora tezi, 2008), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1426/1995.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, nşr. Tâhâ Câbir el-Alvânî, I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997.
- Gazzâlî, *el-Menhûl*, nşr. M. Hasan Heyto, Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1400/1980.
- Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, I-II, Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1324.
- Gürkan, Menderes, "İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı ve Şâfiî'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Işıkları, 2012, s. 836-56.
- İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. D. Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, I-IV, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1975.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, nşr. M. İbrâhim el-Bennâ v.dğr., I-VIII, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İltaş, Davut, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.

- Karâfi, Şehâbeddin, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1424/2004.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Lowry, Joseph E., *Early Islamic Legal Theory: The Risâla of Muhammad b. İdrîs al-Shâfi'i*, Leiden: Brill, 2007.
- Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-XVIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994.
- Mekki, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- Melchert, Christopher, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe", trc. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011): 201-22.
- Mervezi, Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, nşr. Ebû Usâme Selîm b. İyd el-Hilâlî, Küveyt: Müessesetü Girâs li'n-neşr ve't-tevzi', 1426/2005.
- Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, Küveyt: Mektebetü'l-felâh, 1408/1988.
- Okuyucu, Nail, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Okuyucu, Nail, "Shâfi'i Usûl Thought in Late Third-Century Ah: Edition, Translation, and Interpretation of Chapters on Usûl al-Fıqh in al-Wadâ'i' by Ibn Surayj (d. 306/918)", *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, 7/1 (2016): 87-133.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, nşr. M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1999.
- Sübkî, Takıyyüddin - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1995.
- Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâfiî, *The Epistle on Legal Theory*, çev. Joseph E. Lowry, New York: New York University Press, 2013.
- Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Kahire: Dârü's-sahve, 1407/1986.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi usûli's-seriâ*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, I-VII, Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şîrâzî, Ebû İshak, *et-Tebîrâ fi usûli'l-fıkh*, nşr. M. Hasan Heyto, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1403/1983.
- Şîrâzî, Ebû İshak, *Şerhu'l-Lüma'*, nşr. Abdülmecîd Türkî, I-II, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslamî, 1408/1988.
- Tok, Fatih, "Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 24 (2015): 7-32.
- Tüfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî I-III, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1987.
- Zerkeşi, Bedreddin, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fıkh*, I-VI, Abdülkâdir Abdullah el-Âni v.dğr., Küveyt 1413/1992.
- Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim: Dirâse teşriyye târihiyye nakdiyye*, I-II, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1408/1987.

Al-Shâfiî's Theory of Intra-source Abrogation and its Interpretations in Shâfiî School of Thought

Personal schools of legal thought began to form towards the end of first Islamic century and varied in respect to the circle, teacher, and methodology. The transformation of these personal schools into doctrinal schools by the middle of the second century was an important turning point in Islamic legal history. The studies of Mâlik (d. 179/795) and his followers as the dominant jurisprudential thought in the Hijaz and the studies of Abū Ḥanīfa (d. 150/767) and his followers as the dominant jurisprudential thought in Iraq turned into the Mâlikî and Ḥanafî schools of thought. Testifying personally to this process, al-Shâfiî (d. 204/820) developed a particular approach to sources distinct from the two prevalent schools of Malikism and Hanafism. This approach raised the authority of oral reports, transmitting both the Prophet's tradition and the earliest Islamic experience, and intended to define jurisprudential reasoning (*ijtihād*). Al-Shâfiî explained these two points in his famous work, *al-Risāla*, by identifying *ḥadīth* with *sunna* and identifying *ijtihād* with *qiyās* (analogy). Therefore, in parallel to concentrating on studies of transmission, he both tried to assign a theoretical component to the approach of the people of the tradition (*ahl al-ḥadīth*) by raising the legal value of individual transmissions and also stood against the legal background of other opponent circles. Ancient schools defended their ideas in the context of general legal principles as well as by accepting certain important assumptions. Al-Shâfiî especially struggled against the Mâlikî approach of excluding many reports by relying on the Medina experience; and he challenged the Ḥanafî school by focusing on its regional legal background as well as its general legal theory of analogy and juristic preference (*istiḥsān*). Al-Shâfiî's treatment of abrogation and particularly his approach to cross-source abrogation constituted a significant part of his endeavor to raise the legal value of *ḥadīth*.

The question of abrogation that had been debated for the first two centuries of Islamic history took on a new dimension due to al-Shâfiî's aforementioned theory of source. The most salient aspect of his idea of abrogation was his opposition to cross-source abrogation between the Quran and sunna. In accordance with his theory of source and interpretation that he developed through the concept of statement (*bayān*), Al-Shâfiî sought to assign a space to abrogation that would not belie the principles of this theory and devised the changes as examples of abrogation as an intra-source process. Finding cross-source abrogations unacceptable for his theory, al-Shâfiî considered the abrogation of prophetic traditions by the Quran as a great threat to the reliability of *ḥadīths* and viewed the abrogation of Quran by prophetic traditions as an inverted process of statements. Al-Shâfiî, who tried to apply this theory to the most widely known issues, had difficulty in explaining certain points despite his great effort and seemed to include prophetic traditions to an abrogation by Quran.

Although al-Shâfiî's theory of intra-source abrogation was adopted by his first students and jurists known as "People of Egypt," such as al-Buwayṭī (d. 231/846) and al-Muzanī (d. 264/878), it was challenged by certain scholars among the

second generation Shāfi'is. Some scholars from this generation—whose affiliation to Shāfi'ism was dubious and who deserve to be called among the people of tradition, such as Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī (d. 294/906) and Ibn Khuzayma (d. 311/924), as well as al-Ṭabarī (d. 310/923), who turned into an independent jurist—adopted cross-source abrogation. Ibn Surayj (d. 306/918), who was a central figure in the formative period of the school due to his jurisprudential efforts, students, and works, seemed to adopt al-Shāfi'ī's theory of intra-source abrogation but added a new dimension to the debate by differentiating rational possibility, religious possibility, and actual occurrence, thereby paving the way for new interpretations within the school. Ibn Surayj's students sought possibilities of transforming the theory of abrogation without contradicting al-Shāfi'ī's theory of statement; after a certain date, their followers found an appropriate venue for abandoning the theory by ascribing multiple views to al-Shāfi'ī. Some Shāfi'ī scholars in the fourth/tenth century confessed to the difficulty of defending al-Shāfi'ī on this point and openly expressed the necessity of abrogation of the prophetic tradition by the Quran by disregarding far-fetched interpretations.

Al-Juwaynī (d. 478/1085) and al-Ghazzālī (d. 505/1111), as scholars of theological theory, abandoned al-Shāfi'ī's theory of intra-source abrogation, especially by relying on al-Bāqillānī (d. 403/1013). These theologians—who developed a new approach to statement as the main concept for the approach to sources and interpretations and showed that cross-source abrogation did not belie the concept of statement—used al-Shāfi'ī's conclusions based on Quranic verses and turned these verses into evidence for the opposing views, redesigned the Quran-Sunna relations based on the holistic view of revelation, and sought to show that al-Shāfi'ī's concern for the threat posed by cross-source abrogation for the prophetic tradition was unfounded. Al-Ghazzālī also adopts Al-Juwaynī's challenges, which were partially based on al-Bāqillānī's views. As for Fakhr al-dīn al-Rāzī (d. 606/1210), cross-source abrogation evolved into prevalent views among theologian Shāfi'ī theoreticians and commentators of al-Rāzī's works also adopted this position. Besides, Shirāzī (d. 476/1083) and Sam'ānī (d. 489/1096), who had a distant position in respect to Ash'arī theology, could not abandon intra-source abrogation completely but continued defending their leaders in respect to abrogation of Quran by prophetic traditions.

This paper examines first al-Shāfi'ī's theory of intra-source abrogation in the legal context of the second/eighth century and investigates the background for his opposition to cross-source abrogation. It then traces how this theory of abrogation was received and treated, what kinds of challenges it faced, and how it was abandoned. To do so, it tries to identify the arguments of various scholars involved in this debate and highlight their novel contributions. Taking al-Shāfi'ī and Shafiism as example, the paper aims at demonstrating that the contextual meaning of a jurist's and a school's position and their approaches to some theoretical issues may change when the context differs. In addition, it tries to show that the jurisprudential affiliation may lose its importance in theoretical theological debates and theoretical disagreements may not align with school affiliations.

Keywords: Al-Shāfi'ī, Qur'ān, *Sunna*, Islamic legal theory, *mutakallimūn*.