

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN NESİH ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

RABİA SADET İNCE

İstanbul, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN NESİH ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

RABİA SADET İNCE

DANIŞMAN: PROF. DR. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ

İstanbul, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi RABİA SADET İNCE'nın KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN NESİH ANLAYIŞI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 20.06.2019 tarih ve 2019-18/17 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 24.07.2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Rabia Sadet İNCE

Ana Bilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Bilim: Kelâm

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ

Tez Türü ve Tarihi: Yüksek Lisans, Haziran 2019

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Kâdî Abdülcebâr, nesih, ilâhî ilim, bedâ

ÖZET

İslâm dininin inanç ve şeriat boyutuyla daha iyi anlaşılması için ortaya çıkan tartışmalar, İslâmî ilimlerin teşekkülüne ve böylelikle farklı ıstılahlar oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte ortaya çıkan ve farklı disiplinler tarafından çokça tartışılan bir kavram da nesihdir. Verilen şer'i bir hükmün, sonradan gelen bir şer'i hükümle yürürlükten kaldırılması anlamı taşıyan neshin aklen câiz olup vuku bulduğu ittifakla kabul edilmiştir. Ancak kabul gören bu klasik nesih görüşü beraberinde bazı tartışmaları getirmiştir. Tefsir, fıkıh, hadis gibi birçok disiplin tarafından ele alınan nesih; Allah'ın ezelî olan ilminin âlemlerle ilişkisi, mütekellim oluşunun ve kelâmının keyfiyeti ile farklılıkları bakımından Kelâm ilminin konusu olmuştur. Bu doğrultuda Mu'tezile'nin ünlü kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr da Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatinin neshedildiğini inkâr etmeleri dolayısıyla bu konuyu tafsilatlı bir biçimde ele almış; Şîa'nın bedâ düşüncesiyle benzerlik iddialarını da kesin bir dille reddetmiştir. Nitekim bu çalışmada nesih ve ilişkili kavramlar ile ilgili ortaya konulan görüşler ve bu konuda Kâdî Abdülcebâr'ın Mu'tezilî düşünce geleneğinin temel savunularından olan Allah'ın sıfatları, aslah ve halku'l-Kur'ân konularıyla ilişkilendirerek yaptığı değerlendirmelerin belirlenmesi amaçlanmaktadır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname: Rabia Sadet İnce

Field: Basic Islamic Sciences

Programme: Kalam

Supervisor: Professor Hatice KELPETİN ARPAGUŞ

Degree and Date: Master, June 2019.

Keywords: Mu'tazila, Qadi 'Abd al-Jabbar, naskh, divine knowledge, badā

ABSTRACT

The discussions that emerged for a better understanding of Islam in the perspective of beliefs and sharia, prepared the necessary environment for Islamic sciences and different terms. Naskh is one of the terms that emerged in the process and discussed heavily by different disciplines. Naskh which means overruling an existing judgment by another judgment that came afterwards is accepted by general opinion on the basis of its being rationally possible. Although this generally accepted understanding of naskh brought some discussions along with it. Naskh which is treated by different disciplines such as Tafseer, Fiqh and Hadith is also a subject of Kalam because of its relevance to the relationship of eternal divine knowledge with the universe, him being Mutaqallim and the attributes of His words and its differences with bada. In this perspective, because Jews denied that the sharia of Moses was subjected to Naskh the famous Mutakallim of Mu'tazila school Qadi 'Abd al-Jabbar. Discussed this topic thoroughly and refused the allegations about its having similarities with Shia's badā concept. As a matter of fact, in this study, it is aimed to reveal the opinions about naskh and related concepts in association with the evaluations of Qadi 'Abd al-Jabbar. Related to God's titles aslah and khalq al-Quran subjects, which are the basic defenses of Mu'tazila thought tradition.

ÖNSÖZ

Kâdî Abdülcebâr'ın Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatinin neshedildiğini inkâr etmeleri sonucu yaptığı nesih savunusu çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Kâdî Abdülcebâr'ın nesih fikrini savunurken Mu'tezilî fikir dünyasının etkilerini ifade etmeyi amaçladığımız çalışmamızda Allah'ın ezelf ilminin, toplumların maslahatına bağlı olarak değişebilirliği, buna bağlı olarak kelâmının yaratılmışlığı ve neshin bedâdan ayrışan yönleri ele alınmaktadır. Bu minvalde nesih konusunun kelâm ilmi tarafından açıklanmaya ihtiyaç duyan yönleri, Allah'ın sıfatları bakımından neshin imkânı ve Allah'ın ezelf ilminin maslahat prensibine dayandırılması bakımından Allah-âlem ilişkisi konu edilmektedir.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. “Neshin Kavramsal Çerçevesi” isimli birinci bölümde nesih kavramının anlam alanı ortaya koyulmakta, neshin varlığını savunanların delil getirdiği âyetler ele alınmaktadır. Klasik nesih görüşünü benimseyenler tarafından yapılan nesih sınıflandırmasına örnekleriyle yer verilmektedir. Neshin daha iyi anlaşılması ve kelâm ilmi açısından değerlendirilmesi için temel teşkil edecek kavramlar da bu bölümde ele alınmıştır.

“Kelâm İlmi Açısından Nesih” başlıklı ikinci bölümde; nesih kavramı etrafında ortaya çıkan tartışmalarda kelâm ilmi açısından değerlendirilmesi gereken konulara yer verilmiş; bu bağlamda Allah'ın ezelf ilmi ile zaman içerisinde ortaya çıkan değişimlere bağlı olarak hükümlerin değişmesi olan neshin ilişkisi işlenmiştir. Yaratılmışlar için maslahata bağlı olarak meydana gelen neshin kelâmullah ile ilişkisi, neshin gerçekleşmesinin Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiasına delil getirilmesi sebebiyle halku'l-Kur'ân meselesi sebepleri ve tarihsel süreci ele alınmıştır. Nesih ile benzerliği iddia edilen bedâ konusu incelenerek farkı ortaya koyulmak suretiyle de bu bölüm tamamlanmıştır.

“Kâdî Abdülcebâr'ın Nesih Anlayışı” başlıklı üçüncü bölümde ise Kâdî Abdülcebâr'ın tefsir eserlerinde neshin varlığına delil getirilen ve nâsîh-mensuh olduğu iddia edilen âyetlerle ilgili yorumları, Kâdî Abdülcebâr'ın neshin imkânını savunmak için oluşturduğu teorik alt yapı ve bunun bedâ ile farklılığına dair öne sürdüğü düşünceleri konu edilmiştir. Ardından ise Kâdî Abdülcebâr'ın neshi

savunmasına kaynaklık eden Yahudilerin neshi inkârına verdiği cevaplara ve yaptığı eleştirilere yer verilmiştir. Kâdî Abdülcebâr'ın Kur'ân-ı Kerîm'in tahriften uzak ve korunmuş bir kitap olması ve Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderilmiş son peygamber olduğuna dair delil gösterdiği nakillerle Hz. Mûsâ'nın şeriatinin neshi iddiası konu edilmiştir. Bu bölümün ardından nesih konusunun Kâdî Abdülcebâr'ın kelâm düşüncesinde yeri ile ilgili bir değerlendirme ile çalışma nihayete ermiştir.

Çalışmam süresince yapmış olduğu katkılar dolayısıyla saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpaguş'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez konusu belirleme aşamasında bana kıymetli vaktini ayıran ve çalışmama katkı sağlayan hocalarım Prof. Dr. İlyas Çelebi, Prof. Dr. Murat Sülün ve Doç. Dr. Mehmet Ümit'e; çalışmamı okuyup değerlendiren Dr. Öğr. Üyesi Ali Kaya'ya, her zaman destek veren Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Kahraman'a, tezimle ilgili tecrübesiyle bana destek olan oda arkadaşım Arş. Gör. Melek Karacan'a, teknik desteklerinden ötürü Arş. Gör. Osman Durmaz ve Arş. Gör. Mahmut Toptaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Hayatımın her döneminde duaları ve teşvikleriyle yanımda, ardımda olan sevgili ailemin her ferdine; hayatımın ve çalışmamın her anını ve zahmetini benimle paylaşarak ilmi ve manevi katkısını esirgemeyen çok kıymetli eşim Nurullah İnce'ye minnet ve sonsuz şükranlarımı sunuyorum.

Hayal bile etmediğimi hayatım kılan hamdın asıl sahibi olan Allah-ü Teâlâ'ya sonsuz şükürle...

Rabia Sadet İnce

Aksaray, 2019

İÇİNDEKİLER

Syf. No.

GENEL BİLGİLER	i
ÖZET	i
GENERAL INFORMATION	ii
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
I. ÇALIŞMANIN KONUSU VE KAPSAMI	1
II. ÇALIŞMANIN AMACI VE YÖNTEMİ	3
III. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI	5

BİRİNCİ BÖLÜM

NESHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1. NESHİN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ	8
1.1. Neshin Tanımı	9
1.2. Neshin Tarihsel Gelişimi	10
1.3. Neshe Konu Olan Âyetler	17
1.4. Neshin Çeşitleri	21
2. NESİHLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR	24
2.1. Din	24
2.2. İslâm	26
2.3. Şeriat	29
2.4. Âyet	32

2.5. Bedâ	34
2.6. Maslahat	37
2.7. Tahrif	38
2.7.1. Tebdil	39
2.7.2. Tağyir	40

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂM İLMİ AÇISINDAN NESİH

1. ALLAH'IN EZELÎ İLMİ	49
1.1. Ezelî İlim ve İnsan Hürriyeti	49
1.2. İlâhî İlim Açısından Nesih	54
2. HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ	61
2.1. Allah'ın Mütakellim Oluşu	61
2.2. Halku'l-Kur'ân Meselesi ve Nesih	67
3. NESHİN BEDÂ İLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ PROBLEMİ	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN NESİH ANLAYIŞI

1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN NESHE KONU OLAN ÂYETLER HAKKINDAKİ YORUMLARI	78
2. ŞERİATLERİN NESHİNİN İMKÂNI.....	91
2.1. Neshin Mâhiyeti	92
2.2. Şeriatlerin Değişiminin ve Süreksizliğinin İmkânı	95
2. 2. 1. Fiil Açısından Değişmesi Câiz Olanlar	97
2. 2. 2. Benzer İki Fiilden Birinin Salâh Olabilmesi	103
2.3. Bedâ'nın Şartları	105
3. YAHUDİLERE GÖRE HZ. MÛSÂ'NİN ŞERİATİNİN NESHİ	107
3.1. Hz. Mûsâ'nın Şeriatini Nesihden Men Etmesi	108

3.2. Neshin Bedâya İşaret Etmesi	112
3.3. Hz. Mûsâ'nın Şeriatinin Kendinden Önceki Şeriatler İle Olan Durumu	113
3.4. Neshi İnkârlarının Diğer Sebepleri	115
3.5. Nesih ve Hz. Mûsâ'nın Nübüvvetinin Kabulü	117
3.6. Hz. Muhammed'in Yahudi Şeriatini Neshetmesinin Hikmetleri	125
4. HZ. MUHAMMED'İN BÜTÜN İNSANLIĞA GÖNDERİLMESİ VE ŞERİATİNİN SÜREKLİLİĞİ	127
4.1. Kur'ân-ı Kerîm Hakkındaki Tahrif İddialarının Geçersizliği	127
4.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Lafız ve Manaya Dair İhtilâf ve Çelişki Olduğu İddiası	129
4.3. Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Evrenselliği ve Şeriatinin Sürekliliği	134
SONUÇ	139
KAYNAKÇA	143

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
a. mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin veya ibn
bk.	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
sy.	: Sayı
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ty.	: Basım tarihi yok
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU VE KAPSAMI

İslâm dininin inanç ve şeriat boyutuyla daha iyi anlaşılması için zaman içerisinde ortaya çıkan tartışmalar, İslâmî ilimlerin teşekkül etmesine ve bu alanlarda birçok ıstılah oluşmasına temel teşkil etmiştir. Hz. Peygamber döneminde kavramsal olarak varlığından bahsedemeyeceğimiz bu ıstılâhî kullanımlar sonraki süreçte, ilişkili oldukları ilmî disiplinlerde birçok yönüyle araştırılmış ve tartışılmıştır.

Çalışmamıza konu olan “nesih” kavramı da farklı disiplinler tarafından ele alınmasıyla bahsi geçen terimlerden biri olmuştur. Nesih, İslâm ilim dünyasında sahabenin tefsir faaliyetlerinde önem kazanmış; daha ilk asırlarda nâsîh-mensuh bilmeyen kimsenin ilmüne itibar edilemeyeceği düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. Bu öneme binaen sahabe sonrası dönemde konu hakkında eserler telif edilmiştir. Neshin aklen ve dinen mümkün olduğuna dair sağlanan ittifaka muhalefet eden isim Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) olmuştur. Ebû Müslim el-İsfehânî Kur’ân-ı Kerîm’e batıl ilişemeyeceğine Fussilet Suresi 42. âyeti delil göstererek, onun bir hükmünün iptal veya ilga edilemeyeceğini savunmuş; neshin imkânını Kur’ân-ı Kerîm’in önceki şeriatlerin hükümlerini geçersiz kılmasıyla sınırlamıştır.

Birbiriyle çelişkili görülen âyetlerin uzlaştırılabilmesi için tefsir ilmi tarafından kavramlaştırılan nesih; şer’î hükmün bağlayıcı olup olmaması, umum ifadelerin tahsis edilmesi, mutlak ifadelerin takyit edilmesi, mücmel ifadelerin beyan edilmesi bakımından fıkıh disiplininin konusu olmuştur. Öte yandan hadis ilmi de âyetlerin hadis ile veya hadislerin âyet ile hükmünün geçersiz kılınması noktasında nesih ile ilgili çalışmalara zemin olmuştur. Nesih Allah’ın sıfatları ile bağlantılı bir kavram olması dolayısıyla kelâmî açıdan da açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Zira bir şer’î hükmün kendinden sonra gelen bir başka hükümle geçerliliğini yitirdiği iddiası, toplumsal

değişime bağlı olarak hükümlerin de değişebileceği ön kabulünü içinde barındırmaktadır. Bu durum ise ezeli olan Allah'ın ilminin, hâdis olan toplumların duruma göre değişiminin dolayısıyla ilim-malum ilişkisinin ortaya konmasını gerektirmiştir.

Öte yandan şartlara bağlı hüküm değişikliği iddiası, yaratılmışların fiillerine göre Allah Teâlâ'nın kelâmının şekillenmesi anlamına gelir. Dolayısıyla nesih, Allah'ın kelâmının yaratılmış olup olmadığı gibi erken dönem kelâm tartışmalarının önemli konularından birisini de bünyesinde barındırmıştır. Bu tür bir değişimin kabul edilmesinin Şîa'da eleştirilen bedâ kavramıyla benzerlik gösterip göstermeyeceği de bu konunun kelâm ilmi açısından da açıklanmaya muhtaç olduğunu ortaya koymuştur.

Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarının her toplum şeriatinde farklılık göstererek neshedildiği gibi İslâm şeriatinin oluşum sürecinde, yani Kur'ân-ı Kerîm'in nüzul döneminde de bu tür değişimlerin gerçekleştiği savunulmuştur. Bu bakış açısı vahye muhatap toplumun karakterinde yaşanan değişikliklere göre bu topluluğun maslahatının da değiştiği fikrinden yola çıkmıştır. Bu türlü bir fikrin savunulması, Mu'tezile'nin Allah'a en iyi olanı yaratmayı vacip kıldığı "aslah" düşüncesini beraberinde getirmektedir. Nesih düşüncesini savunan kesimin ortaya koyduğu argümanlar; Mu'tezile ekolünün öne sürmüştüğü bu iddiayı destekleyici nitelikte olmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr Yahudilerin Hz. Mûsâ şeriatinin neshini inkâr etmelerine karşı yapmış olduğu nesih savunusunda, hem şeriatlerin birbirini neshini hem de Kur'ân âyetlerinin birbirini neshini kabul etmiş ve bu düşüncesini temellendirmede Allah Teâlâ'nın gönderdiği hükümleri yaratılmışların maslahatına uygun olarak değiştirmesi fikrini merkeze almıştır. Birçok disiplin tarafından ele alınan nesih kavramı çerçevesinde yapılan bütün tartışma ve araştırmalara yer vermek çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda kavramın genel çerçevesi çizilerek kelâmî açıdan değerlendirmeye açık olan yönleri ortaya konacak ve Mu'tezile'nin önde gelen mütekellimlerinden olup aynı zamanda tefsir alanında da eser te'lif eden ismi Kâdî Abdülcebbâr'ın nesih anlayışı konu edilecektir.

II. ÇALIŞMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Bu çalışma Kâdî Abdülcebâr'ın nesih anlayışını, Allah-âlem ilişkisi, ilim-malum ilişkisi ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı gibi ilâhî sıfatlarla ilişkili konular çerçevesinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Öte yandan Kâdî Abdülcebâr'ın nesih görüşünü desteklediği kelâmi görüşleri ele alınarak maslahata dayalı hüküm değişimi ve Allah kelâmının yaratılmışlığı düşüncesinin dayandığı esaslar ve bu iddianın aksayan yönleri de ifade edilecektir. Kâdî Abdülcebâr'ın nesih kavramını ayrıntılandığı fiil bahsi de çalışmaya dâhil edilerek konunun teorik alt yapısının anlaşılması sağlanacaktır.

Kâdî Abdülcebâr nesih konusuna Yahudilere ve Şîa'ya cevap niteliğinde eserlerinde yer vermekte; buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetinin evrenselliğini ve neshi bedâdan ayıran özellikleri ayrıntılı bir biçimde ifade etmektedir. Bu doğrultuda çalışmada Kâdî Abdülcebâr'ın nesih ile ilişkilendirdiği kavramlara yer verilmektedir. İlk dönem sözlükleri taranarak bu kavramların oluşum sürecinin tarihi serencamı ortaya koyulmaktadır. Kâdî Abdülcebâr'ın tefsir ve fıkıh alanında yapılan nesih incelemelerinden farklı olarak kullandığı kelâm kavramları ele alınarak, nesih anlayışının kelâm düşüncesindeki yeri belirlenecektir.

Kâdî Abdülcebâr'ın nesih düşüncesinin anlaşılabilmesi için öncelikle çalışmanın hazırlık aşamasında diğer disiplinlerdeki nesih çalışmalarının incelenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Tefsir ve fıkıh kaynaklarında neshin ele alınış biçimlerinin anlaşılması için ilk dönem tefsirleri ve fıkıh usûlü kaynakları ve bu konuda yapılan modern çalışmalar taranmıştır. Çalışmanın amacına ve sınırlarına uygunluk bakımından araştırmada hadis kaynaklarına yer verilmemiştir. Kelâm düşüncesinde nesih kavramının yerinin tespit edilebilmesi için de klasik dönem kaynaklarına gidilerek mütekellimlerin nesih görüşleri araştırılmıştır. Böylelikle nesih konusunun İslâmî ilimlerdeki yeri çalışmanın sınırları ölçüsünde değerlendirilerek çalışmaya dâhil edilmiştir. Öte yandan çalışma neshin kelâmî boyutunu ele almayı amaçladığından, klasik tefsir usulü veya fıkıh usulündeki metot benimsenmemiştir.

Kâdî Abdülcebâr'ın nesih konusunda yaklaşımının ortaya konulması için ona ait olan tefsir eserleri incelenmiştir. Kur'ân'ın anlama ve yorumlama konusunda serdettiği görüşlerdeki kelâm düşüncesinin etkisini belirlemek için ise kelâm alanındaki

eserleri tetkik edilmiştir. Böylelikle Kâdî Abdülcebbâr'ın çalışmamıza kaynaklık eden *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı önemli ve hacimli eserindeki birçok görüş biraraya getirilmiştir. Bu çalışma Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm düşüncesinin Kur'ân tefsirindeki yansımalarını, nesih anlayışı çerçevesinde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın nesih anlayışını inceleyen bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. “Neshin Kavramsal Çerçevesi” başlıklı birinci bölümde nesih kavramı, neshin iddia edildiği âyetler ve neshi kabul edenler tarafından yapılan sınıflandırmalara yer verilmiştir. Ardından ise neshin kelâmi açıdan değerlendirilmesine zemin oluşturan kavramların ve nesih tartışmalarına konu olan tahrif ve bedânın kavramsal yönleri incelenmiştir.

“Kelâmî İlmi Açısından Nesih” başlıklı ikinci bölümde ise nesih kavramı çerçevesinde yapılan tartışmalarda kelâm ilmi açısından izaha muhtaç olan konulara yer verilmiş; bu bağlamda Allah'ın ezeli ilmi ve zamana bağlı hüküm değişikliği olan nesih ile ilişkisi ele alınmıştır. Ardından ise Allah'ın mütekellim olmasının mahiyeti ile maslahata dayalı neshin varlığının Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiasına delil getirilmesi konu edilmiştir. Konu ile bağlantılı olması dolayısıyla halku'l-Kur'ân tartışmaları sebepleri ve tarihsel serencamı muhtasar bir şekilde ortaya konularak bu iddianın aksayan yönleri ele alınmıştır. Bu bölümde son olarak nesih ile ilişkilendirilen bedâ konusu incelenerek bu iki düşüncenin farkları ortaya konulmuştur.

“Kâdî Abdülcebbâr'ın Nesih Anlayışı” başlıklı üçüncü bölümde ise Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde neshin varlığına delil getirilen ve nâsîh-mensuh olduğu iddia edilen âyetlerle ilgili yorumları ele alınmıştır. Ardından Kâdî Abdülcebbâr'ın neshin imkânını savunmak için oluşturduğu teorik alt yapı, şeriatlerin ve hükümlerin değişebilirliği ve bunun bedâyâ sebebiyet vermeyeceği hususunda ortaya koyduğu farklar konu edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın neshi savunmasına temel teşkil eden Yahudilerin nesih inkârı noktasında dayanakları olan Hz. Mûsâ'nın “Şeriatim hiçbir zaman nesholunmaz.” sözü çerçevesinde onlara verdiği cevaplara ve yaptığı eleştirilere yer verilmiştir. Son olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın Hz. Mûsâ'nın şeriatinin mensuh şeriat olup Yahudilerin iddialarının aksine Kur'ân-ı Kerîm'in tahriften uzak, korunmuş bir

kitap ve Hz. Peygamber'in bütün insalığa gönderilmiş dolayısıyla Yahudilerin de tabii olması gereken son peygamber olduğuna dair delil gösterdiği nakiller konu edilmiştir.

III. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamız Kâdî Abdülcebbar'ın nesih anlayışını ortaya koymayı amaçladığından birincil kaynaklarımızı ona ait eserler oluşturmaktadır. Onun nesih ile ilgili âyet değerlendirmelerini incelemek bakımından Kur'an'a dair olan *Müteşâbihü'l-Kur'an* ve *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in* adlı eserleri ve nesih görüşünü sistematik bir biçimde telif ettiği kelâm eseri *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* çalışmamızda temel kaynak olarak kullanılmıştır. Bahsi geçen kaynaklarda tespit edilen nesih görüşü diğer eserlerine göre çok daha kapsamlı olduğundan *Şerhu'l-usûli'l-hamse* ve *el-Muhît bi't-teklîf* adlı eserlerinin bu konuyla ilgili kısımları gözden geçirilmiş ancak farklı bir görüş veya Kâdî Abdülcebbar'ın kelâm düşüncesine dair görüşlerini desteklemek noktasında çalışmaya kaynaklık etmiştir.

Nesih ve ilişkili kavramların anlam yapısının ortaya konması açısından ilk dönem sözlükleri kullanılmıştır. Ebû Müslim el-İsfehânî'nin neshi inkâr etmesinin ortaya çıkışı ve sebeplerini incelemek bakımından Fahreddin Râzî'nin tefsiri *Mefâtihu'l-Gayb* kaynak olarak kullanılmıştır. Kâdî Abdülcebbar'ın nesih görüşünün ve bu görüşüne etki eden ilâhî sıfatlarla ilgili yorumlarındaki farklı yaklaşımları ortaya koymak için; İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Âlim ve'l-Müte'allim*; İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'an*; İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserleri çalışmaya kaynaklık etmiştir.

Ülkemizde Kâdî Abdülcebbar'ın nesih anlayışı daha önce müstakil bir araştırma konusu olmamış ancak bazı çalışmalarda bu konuya değinilmiştir. Çalışmamızda da istifade ettiğimiz bu kaynakları sıralamak gerekirse; İbrahim Aslan'ın *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an* adlı çalışması Kâdî Abdülcebbar'ın şariatlerin süreksizliğine imkân tanınması konusunu ele almaktadır. Metin Özdemir'e ait *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası* adlı eseri Kâdî Abdülcebbar'ın Kur'an'ın icâzına dair görüşlerine ve Kur'an'a getirilen eleştirilere karşı yaptığı savunuya yer vermektedir. Fadıl Ayğan'ın *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi* isimli çalışmasında Kâdî Abdülcebbar'ın nesih konusundaki bazı görüşlerine yer verilmiştir.

İlyas Çelebi'nin *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* adlı eserinde nesih konusundan kısaca bahsedilmektedir. Mustafa Öztürk'ün *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği* adlı eserinde ise Kâdî Abdülcebbar'ın Kur'ân ile ilgili görüşleri Ebû Müslim ile mukayeseli olarak bazı kısımlarda yer bulmuştur. Konumuzla doğrudan alakalı olmamakla beraber hükümlerin değişebilirliği ve bunun ezeli ilim ile ilişkisi noktasında İlhami Güler'in *Sabit Din Dinamik Şeriat* ve Metin Özdemir'in *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti* adlı çalışmalarına başvurulmuştur.

Nesih konusunun anlaşılmasında farklı disiplinlerde yapılan incelemeler de araştırmamız açısından önem arz etmiştir. Çalışmamızda istifade ettiğimiz bu tür araştırmalardan; Davut İltaş'ın *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* adlı çalışması; Selim Türcan'ın *Neshin Problematik Tarihi* adlı çalışması; M. Sait Şimşek'in *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele* adlı çalışması ve Talip Özdeş'in *Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım* adlı çalışmasını zikretmek bu minvalde yerinde olacaktır. Ayrıca ülkemizde yapılan nesih araştırmalarına kaynaklık etmesi bakımından Mustafa Zeyd'in *en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerîm* isimli eseri de bahse değerlidir. Zira neshi her yönüyle ele alması bakımından alanın uzmanları tarafından yapılan en kapsamlı çalışma olarak nitelenmiştir.

Batı araştırmalarında Kâdî Abdülcebbar oldukça ilgi görmüş ve onunla ilgili çalışma yapılmıştır. Araştırmacılara kaynaklık etmesi açısından Kâdî Abdülcebbar'ın nesih konusunu ele aldığı İ'câzü'l-Kur'ân bahsini ve nesih konusuyla ilintili lütuf ve kelâmullah konularını ele alan bazı çalışmaları zikretmek yerinde olacaktır: Yusuf Rahman, *The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of 'Abd al-Jabbâr's I'jâz al-Qur'ân* (1996); Margaret Larkin, *The Inimitability of the Qur'an* (1988); J. Meric Pessagno, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Qudât Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Hamadānī* (1980), Hussein Ali Abdulsater, *Reason, Grace and the Freedom of Conscience: The Period of Investigation in Mu'tazilî Theology* (2015).

Kâdî Abdülcebbar hakkında ülkemizde yapılan doktora tezleri ise şöyle sıralanabilir: Adile Tahirova, *Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-muîn en-Nesefî'ye Göre*

Nübüvvetin Gerekliği (2005); İbrahim Aslan, *Kadı Abdulcebbar'da Kelam Yöntemi* (2007); Murat Memiş, *Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi* (2007); Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)- Anlam İlişkisi –Kasdü'l-Mütekellim Problemi Bağlamında-* (2009); Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi* (2010); Abdulnasır Süt, *Kadı Abdulcebbar'da Ahlak Felsefesi* (2011); Selahattin Öz, *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşabih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi* (2011); Muzaffer Barlak, *Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvet: Bakillânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği* (2013); Mahsum Aytepe, *Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi* (2014); Mehmet Emin Günel, *Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn en-Nesefti'ye Göre Va'd ve Vaîd Meselesi* (2017). Yüksek lisans düzeyinde yapılan tezler ise şunlardır: Metin Bozkuş, *Kadı Abdülcebbar ve Tefsiri Tenzihu'l Kur'an Ani'l-Matain* (1990); Mustafa Sabri Ak, *Kadı Abdülcebbar ve Mu'tezile Tefsirindeki Yeri* (1992); Orhan Şener Koloğlu, *Kadı Abdülcebbar'da Adalet Anlayışı* (2000); Sami Turan Erel, *Mu'tezile ile Eş'arîlik Arasında Kesb Tartışmaları Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Kâsım el-Ensârî Örneği* (2016); Berna Taşer, *Kâdî Abdülcebbar'da İvaz Teorisi* (2017); Fatıma Sümeyye Kılaç, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Vücub Kavramı İle İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller* (2017); Dündar Akıcı, *Kâdî Abdülcebbar'da Aslah Teorisi* (2018).

BİRİNCİ BÖLÜM

NESHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

İslâm'ın ilk döneminden itibaren çokça tartışılmış bir konu olan “nesih” meselesi sahabe döneminde tefsir faaliyetleri içerisinde yer bulsa da zamanla fıkıh, hadis, kelâm gibi diğer disiplinler tarafından da tartışılmaya başlanmıştır. Zira bu kavram ve tartışmalar geliştikçe her disiplin tarafından ele alınması gereken bir yönü açığa çıkmıştır. Bu da konunun, her dönemde canlılığını ve önemini korumasına yol açmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle nesih kavramının mahiyeti, neshi kabul edenlerin delil gösterdikleri âyetler hakkında belirtilen görüşler ve neshin çeşitleri ele alınacaktır. Ardından ise neshi doğru anlamlandırabilmek için bilinmesi gereken kavramlar ve nesih tartışmalarındaki konumları belirlenecektir. Bu kavramlar hakkında eserlerinde yer bulduğu kadarıyla Kâdî Abdülcebâr'ın görüşleri de ifade edilecektir.

1. NESHİN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ

Bu başlık altında neshin anlam alanına, nesih konusunda İslâm âlimlerinin yapmış olduğu değerlendirmelere, neshin varlığına delil gösterilen âyetlere, neshin varlığını kabul edenlerin şeriatler arası bir neshin varlığını mı yoksa Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleri arasında bir neshin varlığını mı kastettikleri ele alınacaktır.

1.1. Neshin Tanımı

Arapça (ن-س-خ) kökünden gelen “nesih” kelimesi ilk sözlük yazarlarından Halil bin Ahmed (ö. 175/791) tarafından “bir kitaptakilerin kopyalanması; izale” olarak anlamlandırılmıştır.¹ İbn Düreyd (ö. 321/933) de “nesih” kelimesine aynı anlamları vermiş ve “izale”yi: “bir şeyin diğerinin yerine geçmesi; yok etme” olarak açıklamış; “güneşin gölgeyi”, “ihtiyarlığın gençliği” neshetmesini bu kullanıma örnek göstermiştir.²

İbn Fâris (ö. 395/1004) “kitabın kopyalanması” anlamının dışında neshe: “bir şeyin kaldırılıp onun yerine başka bir şeyin sabitlenmesi”, “bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi” ve “önceden kendisi ile amel edilen emrin başka bir emirle kaldırılması” anlamlarını vererek hem kelimeye “tahvil” anlamı vermiş hem de ıstılâhî bir tanım yapmıştır.³ Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009’dan sonra) ise neshi: “bir hüküm hitapla sabitken, benzerinin gelecekte bir vecih üzere o hükmü iptal etmesi” ve “ilk hükmün Kitap ve Sünnet ile vacip kılınan ikinci hükümle kaldırılması” olarak tanımlamıştır.⁴

Râğıb el-İsfehânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) “nakil” ve “izale” anlamlarına ilave olarak neshi: “Şeriat ile sabit bir hükmün zamanın ilerlemesiyle diğer bir şeriat ile yok olması” diye tanımlar.⁵ Ebû Bekir Râzî (ö. 666/1268’den sonra) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) da nesih kelimesinin “nakil” ve “izale” olduğunu ifade ederler.⁶ Cürcânî (ö. 816/1413) de *et-Ta’rifât*’ında, neshin lügatte; “izale; nakil” şeriatte ise; “sonradan gelen şer’î bir hükmün başka bir şer’î hükmün hilâfını gerektirmesi” anlamlarını taşıdığını zikrettikten sonra neshin yaratılmışların ilmüne göre bir değişiklik olduğunu ve ilk hükmün müddetinin beyanı olduğunu ifade eder.⁷

¹ Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn* (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim Sâmîrî), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, IV, s. 201.

² İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa* (thk. Remzi Münir el-Ba‘lebekkî), Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, I, s. 600.

³ İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekayîsi'l-Luğa* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Dâru'l-Fikr, 1979, V, s. 424.

⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye* (thk. Muhammed İbrahim Selim), Kâhire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, I, s. 290.

⁵ Râğıb el-İsfehânî, *Tefsîru Râğıb* (thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî), Mısır, 1999, I, s. 32.

⁶ Ebû Bekir Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (thk. Yusuf Şeyh Muhammed), Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999, s. 309; İbn Manzûr, *Lîsânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994, I, s. 125.

⁷ Seyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983, s. 47.

1.2. Neshin Tarihsel Gelişimi

İslâm'ın ilk döneminde, nesih tartışmalarının sahabe neslinden sonra nasıl ve ne zaman ortaya çıktığını belirlemek kolay değildir. Sahabe döneminde Kur'ân lafızları üzerinden tartışmalara veya teorik değerlendirmelere rastlanmamaktadır. Vahye muhatap olan ilk dönemde vahiy ve Hz. Peygamber tarafından Müslümanların düşünce ve davranışlarının yönlendirilmesiyle yaşanan bu değişim sürecinin bir çeşit Müslüman düşünme biçimini inşa etmek olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o dönemde ortaya çıkan her yeni durum veya sorunun, İslâm'ın aslî amaçlarına uygun olmasının öncelikli olduğu görülmektedir. Sahabe kendi tasarruflarında, Hz. Peygamber'den öğrendiği şekilde, vahyin olgularla kurduğu dinamik ilişkiden hareket etmiş; Hz. Peygamber döneminde “müellefe-i kulûb” a zekâtta hisse verilmesi uygulamasının Hz. Ömer tarafından kaldırmasını bu doğrultuda değerlendirebilmiştir.⁸

İslâm'ın ilk dönemine bakıldığında tefsirciler ve fakihlerin çelişkili gördükleri âyetleri uzlaştıramadıkları için nesih teorisine sahip çıkmış olmaları muhtemeldir. Kur'ân'da “nesih” ifadesinin geçtiği; el-Bakara/106, en-Nahl/101, er-Râd/39 âyetlerini ilk devir uleması, bazı Kur'ân âyetlerinin sonradan gelen âyetler ile hükümlerinin kaldırılması olarak yorumlayarak uzlaştıramadıkları âyetleri bu şekilde anlamışlardır. Bu teorinin ortaya çıkışının hicrî birinci yüzyılın sonları olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira bu teori ilk fıkıh ekollerinde yer bulmuştur. Ancak klasik nesih teorisini Hz. Peygamber'e kadar ulaştırmayı mümkün görünmeyen görüşe göre bunun sebebi ondan nâsîh-mensuh âyetlerle ilgili bir haber rivâyetinin gelmemiş olmasıdır.⁹

Ancak kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a çevrilmesiyle ilgili gelen rivayetler neshin ilk dönemde varlığına delil teşkil etmektedir.¹⁰ Nesih konusunda ilk üç asırda bir ihtilâf olmayıp tartışmalar Ebû Müslim el-İsfehânî ile başlamıştır. Aslında bu hususta asıl problem “nesih” in lafzı ile ilgili olmayıp anlam içeriğiyle alakalıdır. Çünkü Kur'ân'da geçen bu kavram farklı kişilerce ve farklı zaman dilimlerinde muhtelif anlamlarda kullanılmıştır. Vahiye veya Hz. Peygamber ve ashâbından gelen

⁸ Talip Özdeş, “Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2001, XIV, sy. I, s. 44.

⁹ Ahmed Hassan, “Nesh Teorisi” (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Araştırmalar*, 1987, I, sy. 3, s. 107-108.

¹⁰ Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsât* (thk. Tarık b. Abdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ty., V, s. 48; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, y.y., ty., I, s. 502.

rivâyetlerde nesih ile ilgili herhangi bir tarif veya açıklamanın yapılmamış olması da bu hususta bir problem ortaya çıkmasında etkili olmuştur.¹¹

Mütekaddimûn döneminde neshin anlam alanının sınırları belirlenmediği için oldukça geniş bir mânâda anlaşılmıştır. Mutlakın takyidinin, âmmin tahsisinin, mücmel ve mübhem beyanının da bir hükmün diğer hükmü ilgası olarak yorumlandığı bu dönemde nesih, oldukça geniş bir kullanıma sahip olmuştur.¹² Kur’ân ve Sünnetin takyid, tahsis ve istisna ifade eden kısımlarını belirleyerek neshin sınırlarını çizen ve neshe ıstılâhî bir anlam kazandıran ilk isim İmam Şâfiî olmuştur.¹³

Nesih kelimesi için yapılan ıstılâhî tanımlar kelimenin “izale ve beyan” anlamları üzerine yoğunlaşmıştır. Neshin beyan olduğunu kabul eden görüşü benimseyen İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) nesih için şöyle bir tanım yapmıştır: “*Hakikatte nesih, Allah Teâlâ’nın ilk hüküm ile murad ettiği vaktin sona erdiğini beyandır.*”¹⁴ Usulcülerin benimsemiş olduğu neshin izale olduğunu ifade eden Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) tanımı ise şu şekildedir: “*Zaman bakımından sonra gelen ve önceki hitap ile sabit olan hükmün kalktığına delâlet eden hitaptır ki, şayet bu hitap olmasaydı, hüküm önceki hitap ile sabit kalacaktı.*”¹⁵

Kâdî Abdülcebâr da Mâtürîdî’ye yakın bir ifadeyle: “*Nesih, maslahatın müddetinin beyanıdır ki bu maslahat zamana, kişilere ve durumlara göre değişir. Hükümler de böyledir.*”¹⁶ tanımını yapmıştır. Kâdî Abdülcebâr neshin; bir zaman

¹¹ Talip Özdeş, “Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh’e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 39.

¹² İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed eş- Şâtübî, *el-Muvâfakât* (thk. Ebû Ubeyde Meşhûr Hasan Âl-i Selmân), Dâr İbn Affân, III, s. 344.

¹³ İmam Şâfiî, *er-Risâle* (thk. Abdulfettah Kibbara), Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1999, s. 85. Geniş bilgi için bkz. Ali Bakkal, “İmam Şâfiî’de Nesh Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 3, s.118.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l- Kur’ân* (ed. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Dâru’l-Mîzan, 2005, I, s. 199.

¹⁵ Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli’l-Fıkh* (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002, s. 329; İbn Fûrek, *Kitâbü’l-Hudûd fi’-Usûl* (nşr. Muhammed es-Süleyman), Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999, s. 143.

¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü’l-Kur’âni’l-Kerîm* (thk. Muhammed el-’İzâzî), Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2017, s. 100.

kendisiyle kulluk edilen mensuhun ardından, bu zamandan sonra kendisiyle kulluk edilecek olan nâsihin beyanı olduğunu ifade eder.¹⁷

Diğer bir Mu'tezilî müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) ise neshi: “*Bir âyetin yerine başka bir âyet getirilmesi suretiyle izale edilmesi*” olarak tanımlar.¹⁸ Kadı Abdülcebbar gibi Zemahşeri de neshi maslahata dayandırır ve Allah'ın neshini uygun gördüğünü neshettiğini, maslahat olanı ise olduğu hal üzere bıraktığını ifade eder.¹⁹

Neshi “izale ve beyan” olarak anılandırılan klasik usulcü anlayıştan farklı biçimde değerlendiren Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre nesih, var olan bir şeriatin ve hükmün yürürlükten kaldırılması yani ilgası değil; var olan şeriatin daha iyisi ve maslahat açısından daha uygun olanıyla değiştirilmesi yani bir çeşit “tekâmül”dür.²⁰

İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de neshin mahiyetine ilişkin bu ihtilafı görüşlere dair açıklamalarda bulunmuştur:

“Onların ihtilaflarından biri, nâsih ve mensuhun nasıl olduğu konusundadır. Bu konuda dört görüş ileri sürmüşlerdir. Onlardan bazıları şöyle demiştir: Mensuh, tenzilindeki tilâveti kaldırılmış ve tevlinin hükmüyle amelî terkedilmiş olan demektir. Tenzili zikir olarak terk edilmez, Kur'ân'da okunur. Tevili ile hükümler konusunda amel edilmez.

Başkaları şöyle demiştir: İndirilen ve okunan Kur'ân'da nesih vâkî değildir. Peygamber, onun tevili ile hükmetmiştir. Fakat nesih, Allah'ın bu ümmete indirdiği şeyin tefsirinin hükmündedir. Daha önce geçen ümmetlere yapmış olduğu büyük imtihanlarla onları imtihan etmesinin câiz olduğu şeyi onlardan kaldırmıştır.

Başkaları şöyle demiştir: Nâsih ve mensuh, Allah'ın Muhammed'e (s.a.v.) indirdiği Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'daki şekli olan Ümmü'l-Kitap'tan çoğaltılmıştır. Çünkü asıl Ümmü'l-Kitap'tır. Nesih (kopyasını çıkarma), sadece asıldan olur.

Başkaları şöyle demiştir: Nesih, Allah'ın indirdiği Kur'ân'da bulunur. O, okunup Peygamber'in huzurunda amel edildikten sonra Allah onu neshetmiştir. Bu hususta bedâ (Allah'ın sözünden vazgeçmesi) ve hata söz konusu değildir. Allah dilerse tevlindeki hükmü değiştirmek ve okunan Kur'ân'ın tenzilini terk etmek suretiyle nesheder. Dilerse tenzilinin tilâvetini kaldırmak suretiyle onu unutturur. Böylece okunmaz ve hatırlanmaz.”²¹

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân* (thk. Hudr Muhammed Nabhâ), Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008, s. 18.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki 'an Gavamizi't-Tenzil*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986, I, s. 176; a.g.e., II, s. 634.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 534.

²⁰ Recep Arpa, “Şehristânî'nin Nesh Anlayışı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, sy. 32, s. 60.

²¹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 413.

Lafzında ve kapsamında farklı fikirler olmakla beraber erken dönemden itibaren ittifakla kabul edilen nesih konusunda birçok eser telif edilmiştir. Bu eserlerden Kâdî Abdülcebâr dönemine kadar kaleme alınanlardan bazıları şunlardır:

Katâde b. Diâme (ö. 118/726) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillah*.²² Günümüze ulaşan bu eser matbu olup, nesih kelimesinin etimolojik yapısını ve neshin gerçekleştiği âyetleri ele almaktadır.²³

Atâ b. Müslim b. Meysere el-Horâsânî (ö. 135/ 757) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Günümüze ulaşmayan bu eseri Fuat Sezgin *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*'de ve İbn Sâd *et-Tabakât*'ta zikreder.²⁴

Muhammed b. Sâib Kelbî (ö. 146/763) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Günümüze ulaşmayan bu esere Hibbetullâh b. Sellâme *en-Nâsîh ve'l-Mensûh mine'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli eserinde atıfta bulunmuş, İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'te ve İbn Sâd *el-Tabakâtü'l-Kübrâ*'da Kelbî'yi zikretmiştir.²⁵

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* kitabının sonunda bu eseri zikreder. İbn Sâd *Tabakâtü'l-Kübrâ*'da ve İbnü'n-Nedîm *el Fihrist*'te Mukâtil b. Süleyman'ı zikretmiştir.²⁶

Hüseyin b. Vâkıd el-Mervezî (ö. 159/776) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1202) eserlerinde Mervezî'den çokça nakil yapmaktadır.²⁷

Zeyd b. Eslem el-Adevî (ö. 182/799) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. İbnü'n-Nedîm *el Fihrist*'te ve İbn Sâd *Tabakâtü'l-Kübrâ*'da Adevî'yi zikretmiştir.²⁸

²² Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad: Dârü'r-Rufâi, 1984, IV, s. 234.

²³ Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillah* (thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Bağdat: Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 9 vd.

²⁴ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 234.

²⁵ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 235.

²⁶ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 236.

²⁷ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 236.

²⁸ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 236.

İmam Şâfî (ö. 2024/820) *Ahkâmu'l-Kurân*. Şâfî bu eserinde nâsih-mensuhun hükümlerini kaleme almıştır. Ancak nesih konusuna müstakil olarak yer vermeyip istinbat yöntemi olarak ele aldığı için bazı araştırmacılar eserini nâsih ve mensuh hakkında telif edilen eserler arasında kabul etmemiştir.²⁹

Haccâc b. Muhammed el-A'ver (ö. 206/822) *en-Nâsih ve'l-Mensûh*. İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde onu, nâsih ve mensuh müellifleri arasında zikretmiştir.³⁰

Ebû Muhammed Hasan b. Ali Fidal el-Kûfî (ö. 224/839) *en-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Kur'ân*. Bu kitap İsmâil Paşa'nın *Keşfü'z-Zünûn*'a zeyl olarak yazdığı eseri *Îzâhu'l-Meknûn*'da zikredilmiştir.³¹

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) *en-Nâsih ve'l-Mensûh*. Bilinen tek tam nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (III. Ahmed, nr. 143) kitabın tıpkıbasımı Fuat Sezgin tarafından yapılmıştır. (Frankfurt 1985) Ardından John Burton kitabı geniş bir girişle neşretmiştir. (Cambridge 1987) Üçüncü basımı da Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir (Riyad 1411/1990) tarafından yapılan eser; daha önce telif edilmiş eserler neshi sadece Kur'an'la ilişkilendirirken, Ebû Ubeyd neshi hadis malzemesine de uygulamış ve âyetleri fıkıh başlıklarına göre sıralamıştır. Eser ilk dönemde nesih çalışmalarının vardığı noktayı ortaya koyması bakımından önemlidir.³²

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/839) *en-Nâsih ve'l-Mensûh*.³³ İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde onu, nâsih ve mensuh müellifleri arasında zikretmiştir.³⁴ Eser günümüze ulaşmış olup neshe konu olan âyetleri ve bu âyetlerle ilgili hadis rivâyetlerini ihtiva etmektedir.³⁵

²⁹ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 226.

³⁰ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 237.

³¹ İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn* (thk. Rifât Bilge), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ty., II, s. 615.

³² Murat Sülün, "en-Nâsih ve'l-Mensûh", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, XXXII, s. 407-408.

³³ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, (thk. Muhammed Şerüfüddin), Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ty., II, s. 1921.

³⁴ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 237.

³⁵ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh* (thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998, s. 9 vd.

Ca'fer b. Bişr b. Amhed es-Sekafî (ö. 235/850) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde onu, nâsîh ve mensuh müellifleri arasında zikretmiştir.³⁶

Ebu'l-Hâris el-Mervezî (ö. 236/851) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde onu, nâsîh ve mensuh müellifleri arasında zikretmiştir.³⁷

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. İbnü'l Cevzî bu eserden çokça nakilde bulunmuştur.³⁸

Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde onu, nâsîh ve mensuh müellifleri arasında zikretmiştir.³⁹

İbnü Mâiz el-Basrî (ö. 292/905) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*.⁴⁰ Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Târih-u Bağdâd* 'ta müellifi zikreder.⁴¹

Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde onu, nâsîh ve mensuh müellifleri arasında zikretmiştir.⁴²

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 316/929) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*.⁴³ İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde onu, nâsîh ve mensuh müellifleri arasında zikretmiştir.⁴⁴

Ahmed b. Süleyman ez-Zübeyrî (ö. 317/930) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Şafîî fakîhi olan müellifi, Hatip el-Bağdâdî *Târih-u Bağdâd*'ta zikretmektedir.⁴⁵

³⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty., s. 56.

³⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 57.

³⁸ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 238.

³⁹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 57.

⁴⁰ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 238.

⁴¹ Hatip el-Bağdâdî, *Târih-u Bağdâd, Târihu Bağdâd* (thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001, XV, s. 165.

⁴² İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 56.

⁴³ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, II, s. 1921.

⁴⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 56.

⁴⁵ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 239; bkz. Hatip el-Bağdâdî, IX, s. 492.

Ahmed b. İshâk b. Behlül b. Hisân Ebû Ca'fer et-Tenûhî (ö. 318/930) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Eseri Hatip el-Bağdâdî *Târih-u Bağdâd'* ta zikretmektedir.⁴⁶

Ebû Müslim el-Mu'tezilî (ö. 321/933) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Eser İsmâil Paşa'nın *Keşfü'z-Zünûn'a* zeyl olarak yazdığı eseri *Îzâhu'l-Meknûn'* da zikredilmiştir.⁴⁷

Ebû Bekir eş-Şeybânî (ö. 322/934) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân*. İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist'* inde onu, nâsîh ve mensuh müellifleri arasında zikretmiştir.⁴⁸

Muhammed b. Kâsım b. Beşşâr İbn Ebyârî (ö. 328/940) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Bu kitabı Zerkeşî ve Suyûtî eserlerinde zikretmiştir.⁴⁹

Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ca'fer b. Muhammed b. Ubeydillah el-Münâdî el-Bağdâdî (ö. 336/947) *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuhu*.⁵⁰ Müellifin ulûmu'l-Kur'ân hakkında dört yüzden fazla eser telif ettiği rivayet edilmiştir.⁵¹

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî (ö. 338/950) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân*.⁵² Eser matbu olup Kâhire'de neşredilmiştir.⁵³

Muhammed b. Abdullah el-Berdeî (ö. 350/961) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân*.⁵⁴

Münzir b. Sa'd el-Belûtî (ö. 355/966) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248) ve Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229) zamanının nâsîh-mensûh müellifleri arasında onu zikretmiştir.⁵⁵

⁴⁶ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 239; bkz. Hatip el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VII, s. 390.

⁴⁷ İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn*, II, s. 615.

⁴⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 56.

⁴⁹ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 240.

⁵⁰ İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn*, II, s. 614.

⁵¹ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 240.

⁵² Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, II, s. 1920.

⁵³ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 241.

⁵⁴ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 241.

⁵⁵ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 241.

Ebu'l-Hüseyn Muhammed İbn Muhammed b. Nîsâbü'rî (ö. 368)'e ait *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuhu*. İsmâil Paşa bu eseri *Îzâhü'l-Meknûn* 'da nâsih-mensuh kitapları arasında zikretmiştir.⁵⁶

Şeyh Sâduk İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) *en-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Kur'ân*.⁵⁷ Eser İsmâil Paşa'nın *Keşfü'z-Zünûn*'a zeyl olarak yazdığı eseri *Îzâhu'l-Meknûn*'da zikredilmiştir.⁵⁸

Hibbetullâh b. Sellâme b. Nasr (ö. 410/1019) *en-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Kur'âni'l-Azîm*.⁵⁹ Eser Kâhire'de basılmıştır. 110 sayfalık küçük hacimli bu eser, Katâde'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillah* adlı kitabının özeti niteliğindedir.⁶⁰

1.3. Neshe Konu Olan Âyetler

Kur'ân'ın kendi içinde nesih olduğunu iddia edenler bu hususta “nesih” ten bahseden üç âyeti delil olarak kullanmışlardır. Bu âyetlerin ilki olan Bakara Sûresi'nin 2/106. âyetinde Allah Teâlâ bu şöyle buyurmaktadır: “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (veya ertelersek) yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.*” Râd Sûresi 13/39. âyette ise Allah Teâlâ: “*Allah dilediğini siler, yok eder ve dilediğini sabit kılar.*” buyurmaktadır. Son olarak nesih konusunda zikredilen Nahl Sûresi 16/101. âyette ise şöyle buyurulmaktadır: “*Biz bir âyeti değiştirerek yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman: “Allah neyi indireceğini bildiğine göre sen sadece bir iftiracısın” dediler. Hayır, onların çoğu bilmiyorlar.*”

Neshin imkânına meselesinde Müslümanlar tarafından aklen câiz, sem'an vâkî olduğu hususunda ittifak edildiğini ifade eden Fahreddin Râzi (ö. 606/1210) buna muhalefet eden tek ismin Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) olduğunu nakleder. Ona göre nesih aklen câiz olsa da vuku bulmamıştır.⁶¹ Buna delil olarak ise Fussilet Sûresi 42. âyette geçen “*Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez.*” ifadesini getirir.⁶² Çünkü Kur'ân âyetlerinin birbirini neshettiğinin kabulü halinde mensuh hüküm geçersiz

⁵⁶ İsmail Paşa, *Îzâhü'l-Meknûn*, II, s. 615.

⁵⁷ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 245.

⁵⁸ İsmail Paşa, *Îzâhü'l-Meknûn*, II, s. 614.

⁵⁹ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, II, s. 1921.

⁶⁰ Ali Sivâh İshâk, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, IV, s. 234.

⁶¹ Fahreddîn Râzî, *Meftâihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, III, s. 639.

⁶² Muhammed Ali Sâbûnî, *Ravâi'u'l-Beyân*, Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye, 2013, s. 93.

yani bâtil olacaktır ve bu da zikri geçen âyete göre mümkün değildir.⁶³ Ebû Müslim'in ardından Şehristânî, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Muhammed el-Hudârî,⁶⁴ Muhammed Tevfik Sıdkî, Ömer Rıza Doğrul, Süleyman Ateş ve Sait Şimşek⁶⁵ gibi isimler de neshin vuku bulunduğunu kabul etmeyenler arasında sayılabilir.

Neshi kabul edenler tarafından Kur'ân âyetlerinin birbirini neshettiğine delil olarak gösterilen bu âyetler, diğer bir kesim tarafından şeriatler arası neshin varlığına işaret kabul edilir. Kur'ân âyetlerinde neshin varlığını reddedenler nesih taraftarlarınca delil olarak getirilen el-Bakara 2/106, er-Râd 13/39, en-Nahl 16/101 âyetlerinde geçen "âyet" kelimesinden kastın "risâlet" olduğunu, bu sebeple de burada neshi kastedilenin önceki şeriatler ve Tevrat olduğunu öne sürerler.⁶⁶ "*Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı.*"⁶⁷ âyetini de Kur'ân'ın kendi bünyesinde nesih olmadığına en açık ifadesi olarak gösterirler.⁶⁸ Genel olarak kabul gören bu tür nesih; Hz. Muhammed'in getirdiği Kur'ân'ın kendinden önceki tüm kitapları ve özellikle İncil'i; Hz. İsmâ'il'in getirdiği İncil ile ondan önceki tüm kitapları ve özellikle Tevrat'ı; Hz. Mûsâ'nın getirdiği Tevrat ile de kendinden önceki tüm kitapları yürürlükten kaldırması olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu nesih önceki kitapların ve şeriatlerinin emir ve yasaklarının tamamının hükmünün sona ermesini ifade eder.

Aslında şeriatler arası neshe dikkatle bakıldığında, ilâhî dinler arasında inanç esasları, ahlakın ana umdeleri, ibadet ve muamelelerin özü ve belli haber kanunlarında zıtlık olmadığı gibi bu hususlarda neshin de gerçekleşmemiş olduğu görülecektir. Buna her topluluğa orucun farz kılınması⁶⁹, kurban kesilmesi⁷⁰ ya da kısas serbestliği⁷¹ örnek gösterilebilir.⁷²

⁶³ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 151.

⁶⁴ Ahmed Hassan, "Nesh Teorisi", s. 109.

⁶⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013, s. 223.

⁶⁶ Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016, s. 90-95.

⁶⁷ en-Nisâ 4/82.

⁶⁸ Süleyman Ateş, *Kur'ân'da Nesh Meselesi*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996, s. 21.

⁶⁹ el-Bakara 2/183.

⁷⁰ el-Mâide 5/27.

⁷¹ el-Mâide 5/45.

⁷² Abdullah Aydemir, "Mensûh Âyetler", *Diyanet Dergisi*, 1988, XXIV, sy. 4, s. 63.

Şeriatlerin birbirini tasdikleyici olduğunu ve Kur'ân âyetlerinin de birbiriyle çelişmediğini savunan diğer bir görüş neshi kabul ettiği halde klasik görüşü reddetmektedir. Bu görüşe göre; nesih vardır, ancak şeriatlerin birbirinin hükmünü kaldırması veya âyetlerin birbirinin hükmünü kaldırması söz konusu değildir ve nesih bu şekilde gerçekleşmemiştir. Nesih ancak Hz. Peygamber'in unuttuğu veya Allah tarafından unutturulan âyetlerin yerine yine Allah tarafından denginin veya daha hayırlısının indirilmesi ile meydana gelmiştir.⁷³

Neshe bir diğer itiraz ise Kur'ân-ı Kerim hakkında "kıble âyeti"ni fırsat bilen müşriklerin dillendirdiği "Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e ait bir kelâm olduğu için birbiri ile çelişen emir ve yasaklar ihtiva ettiği" iddiasıyla ilgilidir. Zira neshi kabul etmek müşrikler tarafından öne sürülen bu iddiayı kabul etmek ve onaylamak anlamı taşıyacaktır.⁷⁴ Diğer bir iddia ise Kur'ân'da geçen "nesih" tabirlerinin neshi savunanların ifade ettiği gibi "hüküm değişikliği" anlamı verilen ıstılâhî bir anlam taşımadığıdır.⁷⁵ Hz. Peygamber'in daha sonradan nesih tartışmalarına konu olmuş bu âyetlerle veya mensuh hükümlerle ilgili herhangi bir rivâyetinin ulaşmaması da neshe yapılan itirazları güçlendirmiştir. Zira böyle önemli bir konuda Hz. Peygamber'in, evrensel ve çağlar ötesine hitap eden Kur'ân öğretisini insanlığın yorumuna bırakmış olması imkânsız görülmektedir. Öte yandan ashâptan ulaşan bazı rivâyetlerde⁷⁶ onların da mensuh âyetler hususunda ihtilaf ettiği görülmektedir.⁷⁷

Kur'ân'da neshin varlığına delil olduğu iddia edilen âyetlerle ilgili bir diğer görüş ise bu tür bir neshin Kur'ân'ın ebedîlik kavramı ile çelişkili olmasıdır. Neshedildiği iddia edilen âyetlerin de ümmet için sonsuza kadar bir anlam taşımasını gerekli gören bu fikrin mensupları, oluşum halindeki İslâm toplumu geliştikçe değişen şartlara ve çevreye göre vahyin şekillendiğini, benzer şartlar tekrar görüldüğünde bu hükümlerin yeniden uygulanabilir hale geleceğini savunmuşlardır. Buna Müslümanların

⁷³ Süleyman Ateş, *Kur'ân'da Nesh Meselesi*, s. 9.

⁷⁴ Ali Galip Gezgin, "Kur'ân'da "Nesh Problemi"ne Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2001, sy. 1, XIV, s. 49.

⁷⁵ Ali Galip Gezgin, "Kur'ân'da "Nesh Problemi"ne Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 50.

⁷⁶ Buharî, *Câmiu's-Sahîh*, III, s. 202.

⁷⁷ Ahmed Hassan, "Nesh Teorisi", s. 108.

güçsüz olduğu dönemde Allah'ın sabrı tavsiye ediyorken, güçlendikleri zaman saldırının emredildiği âyetlerin inzâlini örnek göstermektedirler.⁷⁸

Kâdî Abdülcebbâr Mu'tezilî düşüncenin en önde gelen temsilcilerinden biri olarak bu âyetleri, Kur'ân'ın hüdüsunu delil göstermektedir. Çünkü ona göre burada sözü edilen nesih de olsa nisyân da olsa âyetin değişmesine veya hükmünün kalkmasına işaret eder ki bu da âyetlerin hâdis olduğunu gösterir.⁷⁹ Allah Teâlâ'nın iki şeyden birini daha hayırlı olarak seçmesi onların hâdis olmasına delâlet ettiği gibi toplumun o zamanki durumu için daha faydalı olduğu anlamını da taşıdığını ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, bu yorumla "aslah" vurgusu yapmış olmaktadır.⁸⁰

Bahsi geçen âyetlerle ilgili olarak yapmış olduğu nesih değerlendirmesinde Kâdî Abdülcebbâr maslahat prensibini merkeze alan bir yorumda bulunmuştur. Allah Teâlâ'nın bu âyetlerle nüzul döneminde mükelleflerin o zamanın maslahatına uygun olanla emrolunduğunu, fakat mükelleflerin durumunun zamanla değişiklik göstermesi sonucunda teklifini, o zamanın maslahatına uygun olanla değiştireceğini bildirdiğini ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr bunu soğuktan sonra sıcağın, geceden sonra gündüzün gelmesine benzetir. Diğer yandan bahsi geçen neshin daha hayırlısıyla veya misliyle oluşunu Allah'ın kudretinin bir göstergesi olarak yorumlar. Ancak bu kudretin her şeye taalluk etmediğinin, iman-küfür gibi "ef'âlü'l-'ibâd"a dâhil olan fiillerin sorumluluğunun mükellefe ait olduğunun da altını çizer.⁸¹

Neshin varlığına delil gösterilen bu âyetler dışında neshin gerçekleştiği âyetler konusu da tartışılmıştır. Neshe konu olan başlıca âyetler ve bahisleri şunlardır: el-Bakara 2/115. âyetin yine aynı sûrenin 144. âyetiyle nesholunduğu iddia edilen "kıble âyetleri"; el-Bakara 2/180. âyetin en-Nisâ 4/11-12. âyetle nesholunduğu iddia edilen "miras âyetleri"; el-Bakara 2/217. âyetin et-Tevbe 29/36. âyetle nesholunduğu iddia edilen "cihad âyetleri"; el-Bakara 2/240. âyetin el-Bakara 2/234. âyetle nesholunduğu iddia edilen "iddet âyetleri"; en-Nisâ 4/15-16. âyetin en-Nûr 24/2. âyetle nesholunduğu iddia edilen "zina işleyeninin cezasıyla ilgili âyetler", el-Enfâl 8/65. âyetin ardından gelen

⁷⁸ Ahmed Hassan, "Nesh Teorisi", s. 107.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 46.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 102.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 78.

66. âyetle nesholunduğu iddia edilen “düşmanla savaşın yükümlülükleriyle ilgili âyetler”; en-Nahl 16/66-67. âyet, el-Bakara 2/219. âyet ve en-Nisâ 4/43. âyetin tedrici olarak el-Mâide 5/90-91. âyetle nesholunduğu iddia edilen “içki âyetleri”; et-Tevbe 29/5. âyeti olup 114 âyeti neshettiği iddia edilen “seyf âyeti”; el-Ahzâb 33/52. âyetin yine aynı sûrede geçen 50. âyetle nesholunduğu iddia edilen “Hz. Peygamberin evlenmesi ile ilgili âyetler”: el-Mücadele 58/12. âyetin devamındaki 13. âyetle nesholunduğu iddia edilen “necvâ âyetleri”.⁸²

Zikredilen bu âyetler üzerinde de nesih konusunda ittifak sağlanabilmiş değildir. Bazı âlimler birçok tefsir usulü konusunu nesih içinde tutarak nesholunduğunu iddia ettikleri âyet sayısını beş yüzün üzerine çıkarmışken, İmam Şâfiî ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) usûl açısından ayrı konu başlıklarına giren âyetleri çıkararak bu sayıyı düşürmeye çalışmıştır. Süyûtî (ö. 911/1505) bu sayıyı yirmiye kadar düşürmüşken, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise yalnızca beş âyette neshin varlığını kabul etmiştir.⁸³

1.4. Neshin Çeşitleri

Kur’ân’da neshin varlığını kabul edenler neshi şu kısımlara ayırmışlardır:

1. Tilâveti ve hükmü birlikte nesholan âyetler.
2. Tilâveti nesholmakla birlikte hükmü bâki kalan âyetler.
3. Hükmü nesholduğu halde tilâveti bâki kalmış olan âyetler.⁸⁴

Hem tilâveti hem hükmü nesholunmuş âyetlere örnek “süt emzirme” ile ilgili pasajlar gösterilir. Bu konu on emzirme âyetinin önce beş emzirme âyeti ile neshedilip daha sonra beş emzirmenin de neshedilerek bu iki âyetin de hem tilâveten hem hükmen mensuh sayılan âyetler Hz. Âişe rivâyetlerine dayandırılmaktadır.⁸⁵ Ancak Şâfiî mezhebi

⁸² Bu âyetlerle ilgili bkz.: Ali Bakkal, “Kur’an’da Mensuh Âyetlerin Sayısı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sy. 3, s. 45 vd.; Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 234 vd.

⁸³ Recep Arpa, “Şehristânî’nin Nesh Anlayışı”, s. 41.

⁸⁴ Muhammed Ali Sâbûnî, *Ravâi ‘u’l-beyân*, s. 95.

⁸⁵ Müslim, “Radâ”, 24; Tirmizî, “Radâ”, 3; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 10.

on emzirmeyi hükmen ve tilâveten mensuh sayarken, beş emzirmeyi hükmen bâkî tilâveten mensuh kabul eder.⁸⁶

Tilâveti nesholunduğu halde hükmünün bâkî kaldığı iddia edilene örnek ise “recm âyeti” olup bu kısım neshi kabul edenler: “*Evli erkek ve evli kadın zina yaptıkları zaman Allah'tan bir ceza olarak muhakkak onları recm edin. Allah mutlak galip ve hikmet sahibidir.*” mealinde bir âyet olduğunu ve Hz. Ömer'in bu âyet hakkında: “*Eğer insanların, 'Ömer Kur'an'dan olmayan bir şeyi Kur'an'a dercediyor' şeklindeki ithamlarından korkmasaydım, kuşkusuz recm âyetini Kur'an'a yazardım*”⁸⁷ dediğini rivâyet ederler. Dolayısıyla bu âyetin metin olarak nâzil olduktan sonra hükmünün Hz. Peygamber tarafından da uygulandığı, tilâveten nesholunduğu için Kur'an'da bulunmadığı, ancak hükmünün mensuh olmadığı iddia edilir.⁸⁸

Hükmü mensuh olduğu halde tilâveten bâkî olanlara örnek ise tedricen gelen “içki yasağı” ile ilgili âyetler gösterilir. el-Mâide 5/90-91. âyette geçen “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir. Şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?*” ifadesinin daha önce nâzil olan: “*Sizin için sağmal hayvanlarda da kesin olarak ibret vardır. Nitekim size hayvan karnında, besin artıklarıyla kan arasında, içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz. Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz.*”⁸⁹, “*Sana içki ve kumarı soruyorlar. De ki; bu ikisinde insan için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür.*”⁹⁰ âyeti ve “*Ey iman edenler! Siz sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de –yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın.*”⁹¹ âyetlerini neshettiği ve mensuh âyetlerin

⁸⁶ Muhammed Ali Sâbûnî, *Ravâi 'u'l-beyân*, s. 95.

⁸⁷ İmam Mâlik, *Muvatta*, “Hudûd”, 1; Ebû Davud, “Hudûd”, 23.

⁸⁸ Muhsin Demirci, “Nesh Bağlamında Recim Âyeti Sorunu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy. 18, s. 103 vd.

⁸⁹ en-Nahl 16/66-67.

⁹⁰ el-Bakara 2/219.

⁹¹ en-Nisâ 4/43.

hükümün sona erdiği ancak Kur'ân metninde bâkî olmaları dolayısıyla tilâvetlerinin devam ettiği iddia edilir.⁹²

Bazı müellifler tarafından cahiliyye toplumunun özelliklerini taşıyan ve hâlâ o toplulukla iç içe yaşayan vahye muhatap toplumun İslâmlaştırılması sürecinde böyle bir tedricî usulün uygulanabilirliği arttırması, bu tür bir neshin dayanağı olarak görülebildiği anlamı taşımaktadır. Diğer yandan tedricen uygulanan hüküm için değişen yaşam koşullarının yeniden oluşması mensuh sayılan hükümün geri dönmesi anlamı da taşıyabilir. Bu da Kur'ân âyetlerinin tedricî nesihte gaye olarak değil teklîfî hüküm açısından neshedildiği şeklinde değerlendirilebilir.⁹³

Bu hususta üzerinde tartışılan diğer bir konu ise Kur'ân vahyinde neshin sadece Kur'ân yoluyla mı olduğu hususundadır. Kur'ân'ın Sünnet yoluyla da neshedilebileceği çoğunluk tarafından savunulurken bu hususa muhalefet eden İmam Şâfiî olmuştur.⁹⁴ İmam Şâfiî nesih konusunda nassın kuvvetinden ziyade cinsinin aynı olmasını önceleyerek âyetin ancak bir âyetle, Sünnetin de ancak başka bir Sünnetle nesholunabileceğini savunmuş; böylelikle bir âyetin Sünnet ile neshinin önünü kapamakla birlikte bir Sünnetin de âyet ile nesholamayacağını ifade etmiştir.⁹⁵ Sünnetin âyeti veya âyetin Sünneti neshini kabul etmeyen Şâfiî Sünnetin hiçbir zaman Kur'ân'a muhalif olamayacağını; ancak Sünnetin âyetlerin âmmını ve hâssını beyan ettiğini ifade ederek neshin sınırlarını belirlemiş ve ilk kez neshe ıstılahî bir anlam kazandırmıştır.⁹⁶

Kur'ân'ın Sünnetle ya da Sünnetin Kur'ân ile neshedilemeyeceğın savunanlar için bir diğer gerekçe ise Hz. Peygamber'den nakledilen: “*Benden size bir hadis rivâyet edildiği vakit onu Kur'ân'a vurunuz. Eğer uyarsa kabul ediniz, uymazsa reddediniz.*”⁹⁷ hadisidir. Onlara göre bu hadiste Hz. Peygamber âyete muhalif bir Sünnetin rivâyeti durumunda rivâyetin reddedilmesini emreder. Diğer yandan nesih için gerekli şartlardan biri nassların birbiriyle ihtilaf etmesidir. Bu hadis doğrultusunda Sünnetin âyeti veya

⁹² Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 233 vd.

⁹³ Ali Bakkal, “Kur'an'da Mensuh Âyetlerin Sayısı”, s. 55.

⁹⁴ Muhammed Ali Sâbûnî, *Ravâi 'u'l-beyân*, s. 97.

⁹⁵ İmam Şâfiî, *er-Risâle*, s. 85.

⁹⁶ Ali Bakkal, “İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı”, s. 118.

⁹⁷ Abdu'l-Aziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar alâ Usûli'i- Pezdevî* (thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî), Beyrut, 1994, III, s. 177.

âyetin Sünneti neshettiğinin söz konusu edilemeyeceği savunulur.⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr ise nesih ile ilgili değerlendirmelerinde hadisin veya sünnetin Kur'ân'ı neshi ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamış, nesih düşüncesini âyetlerin ve şeriatlerin birbirini neshi üzerinden izah etmiştir.

2. NESİHLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

Nesih kavramının anlam alanının daha doğru ortaya konması, beraberinde bazı kavramların izahıyla mümkündür. Bir hükmün başka bir hüküm ile geçerliliğini kaybetmesi anlamı taşıyan neshin dinler arası mı şeriatler arası mı gerçekleştiği, Kur'ân vahyinde geçen “âyet” değişikliğinin ne ifade ettiği, vahyde ortaya çıkan bu tür bir değişimin tahrife sebebiyet verip vermeyeceği ve neshin bedâ ile farkı ortaya konmalıdır. Bu doğrultuda nesih kavramıyla ilişkili olarak birçok kavram zikredilebilir. Ancak bu başlıkta Kâdî Abdülcebâr'ın nesih düşüncesini izahından yola çıkılarak din, İslâm, şeriat, âyet, bedâ, tahrif ve maslahat kavramları ele alınacaktır.

2.1. Din

Arapça (ن-ي-د) kökünden türeyen “din” kelimesine Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) sözlükte “âdet; durum; ceza, karşılık; itaat” anlamlarını verir ve terim anlamının “itaat” kelimesinden geldiğini ifade eder.⁹⁹ Râgıb el-İsfehânî kelimenin anlamını “itaat; ceza” olarak belirlemiştir. Terim olarak; itaat etme, boyun eğme bakımından “şeriat” ile aynı anlamda olduğunu kaydetmesinin ardından: “*Dinde zorlama yoktur.*”¹⁰⁰ mealindeki âyette geçen kullanımda ise “ibadet” anlamında zikredildiğini, çünkü ibadetin gerçek manada ancak ihlasla olabileceğini savunur.¹⁰¹

Kâdî Abdülcebâr ise “*Kim İslâm'dan başka din isterse ondan bu kabul edilmeyecektir.*”¹⁰² mealindeki âyeti tefsir ederken; dinin, İslâm; İslâm'ın ise iman

⁹⁸ Talat Koçyiğit, “Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1963, VI, s. 105.

⁹⁹ İsmâil Hammâd b. Cevherî, *Sihâhü'l-Lüğâ* (thk. Ahmed Abdülğafûr Attar), Beyrut: Dâru'l-İlim, s. 397.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/256.

¹⁰¹ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)* (trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), İstanbul: Çıra Yayınları, 2012, s. 393.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/85.

olduğunu ifade eder.¹⁰³ Yine Şûrâ Sûresi 13. âyetin tefsirinde de din ve şeriat eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁴

İbn Manzûr “ceza ve itaat” anlamlarına “İslâm; hesap” anlamlarını da eklemiştir.¹⁰⁵ Cürcânî ise dini; “zât bakımından millet ile aynı, itibar bakımından ise farklı; boyun eğme ve itaat açısından ise şeriat ile aynı” olarak niteler.¹⁰⁶ Mustafavi ise *et-Tahkîk*’inde “boyun eğme, itaat etme; taat; hesap” anlamlarını verdikten sonra terim anlamda dinin; “belirlenmiş kararları veya bir programı kabullenip boyun eğme” olduğunu ifade eder.¹⁰⁷

Kur’ân’da din kelimesi doksan iki yerde geçmekte olup, âyetlerde kullanıldığı başlıca anlamlar: “Zül, yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhit, İslâm, şeriat, hudûd, âdet, ceza, hesap ve millettir.”¹⁰⁸ Yusuf kıssasında geçen “...*Kralın dinine göre kardeşini yanında alıkoyamazdı.*”¹⁰⁹ mealindeki âyette “fi dîni’l-melik” ifadesinde de hüküm, kanun ve hukuk düzeni anlamında kullanılmış; bunun dışında Kur’ân’da genel olarak, insanın Allah’a, O’nun otoritesine, iradesine boyun eğmesi; itâ’a; hudû; inkiyâd; tezellül, kulluk etmesi, inanç/itikad ve bundan doğan ahlaki yükümlülükler mânasında sistemli “din” anlamları yüklenmiştir.¹¹⁰

Kur’ân’da sıkça tekrarlanan “dini Allah’a has kılma” yani “muhlisine lehû’d-dîn”¹¹¹ ifadesi ise müşrik bir toplum içinde dinin itaat, boyun eğme ve taabbud boyutunu vurgular. Yani itaat, boyun eğme ve taabbud ancak Allah için olmalıdır. Ayrıca din sözcüğünün Kur’ân’da cins ismi olarak da kullanılmış olması; dinin tek olmadığına işaretler. Örnek olarak: “*Sizin dininiz size, benim dinim de bana*”¹¹² mealindeki âyette cins isim olarak kullanılmış ve dinin birden fazla olduğu ifade edilmiştir. Ancak diğer yandan: “*Bütün (batıl) dinlere karşı üstün kılmak üzere*

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü’l-Kur’ân*, s. 145.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 369.

¹⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, II, s. 1467.

¹⁰⁶ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 105.

¹⁰⁷ Mustafavî, *et-Tahkîk*, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1983, III, s. 310.

¹⁰⁸ Günay Tümer, “Din”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, IX, s. 312.

¹⁰⁹ Yûsuf 12/76; Yûnus 10/22; Ankebût 29/65; el-Ahzâb 33/32; el-Mümin 40/14; el-Beyyine 98/5.

¹¹⁰ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 11.

¹¹¹ el-A’râf 7/29.

¹¹² el-Kâfirun 109/6.

Resûlünü hidayet ve hak din üzere gönderen O'dur."¹¹³ anlamındaki âyette ise din sözcüğü izâfet terkibiyle nitelenmiştir. Bu âyette ifade edilen din; Allah'ın nübüvvet ve vahiy tarihi boyunca peygamberlerine emrettiği değişmez ve evrensel olan dindir.¹¹⁴

*"O, Nûh'a buyurdıklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya buyurdularımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz. Kendilerini davet ettiğin bu din müşriklere ağır geldi. Allah (dini tebliğ için) dilediğini seçer ve kendisine yöneleni doğruya iletir."*¹¹⁵ Bu ilâhî beyanda geçen "ed-din"i Kurtûbî: "Allah'ın birliği, O'na itaat edilmesi, peygamberine, kitaplarına, ceza gününe ve kişinin yerine getirmesiyle Müslüman olduğu her şeye iman" şeklinde yorumluyor ve şöyle devam ediyor: *"İfadede, milletlerin ihtiyaçları ve durumlarına mebni şariatler ibaresi yer almadı. Çünkü onlar, muhtelif ve birbirinden farklıdır; din ise daimidir, devamlıdır, mahfuzdur, müstakardır, bünyesinde herhangi bir ihtilaf ve çekişmeye yer yoktur. Bunun ötesinde şariatler hikmet ve maslahatın gereği ve Allah'ın iradesiyle milletlerin zamanlarına göre farklılaştı."*¹¹⁶ Dolayısıyla buradan şariatlerin farklılaştığı ancak insanlık var olalı beri Allah'ın peygamberleri aracılığıyla çağırdığı dinin tek ve evrensel olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. İslâm

İslâm sözcüğünün Arapça'da türediği (س-ل-م) kökünü İbn Fâris; "barış" İslâm'ı ise "boyun eğme, red ve inkârı terketme" olarak tanımlamıştır.¹¹⁷ Cevherî ise: "İşini Allah'a teslim etmek; teslim olmak; barış yapmak; boyun eğmek" anlamlarını vermiştir.¹¹⁸

Râgıb el-İsfehânî ise İslâm'ın lügatte "barış içinde bulunmak" olduğunu bunun da "taraplardan her birinin diğerinin şerrinden emin olması" anlamı taşıdığını ifade eder. Şeriatte ise İslâm'ın iki ayrı karşılığı olduğunu savunur. Bunlardan birincisi; imanin dil ile ikrar edilmesi ile gerçekleşen ve imanın alt basamağı olan İslâm olup, bu İslâm ile

¹¹³ et-Tevbe 9/33.

¹¹⁴ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 11.

¹¹⁵ eş-Şûrâ 42/13.

¹¹⁶ Kurtûbî, *Câmi'u'l-Ahkâm* (thk. Abdullah bin Abdülhasen et-Türkî), Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006, XVIII, s. 451-453.

¹¹⁷ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luğa*, III, s. 90.

¹¹⁸ Cevherî, *Sihâhü'l-Lüğa*, s. 556.

iman olsun veya olmasın can emniyeti sağlanmış olur. Râgıb el-İsfehânî bu tanımını: “*Bedevîler “inandık” dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama “boyun eğdik” deyin*”¹¹⁹ mealindeki âyetle delillendirir. Diğer İslâm tanımına göre ise İslâm imanın üst basamağıdır. Allah’ın hüküm verdiği ve takdir ettiği her şeyde O’na teslim olmaktır. Bunun delili ise: “*Allah katında din; O’na teslimiyettir.*”¹²⁰ mealindeki âyettir.¹²¹

İbn Manzûr İslâm sözcüğünü: “boyun eğmek; inkiyad; itaat etmek; kurtuluş” olarak anlamlandırır.¹²² Hamîdüddin Ferâhî (ö. 1349/1930) ise İslâm kelimesine “itaat; boyun eğme” anlamlarını verdikten sonra bu kelimenin anlamının Kur’ân tarafından yüceltildiğini ifade eder. Çünkü bu boyun eğme Allah için olan boyun eğmeye has kılınmış, Araplar da bu kelimeyi ancak Allah’a boyun eğmek için kullanmıştır. Ferâhî terim olarak ise İslâm’ı “kulluk; Allah’a teslimiyet” olarak tanımlar. Nefsi tamamen Allah’ın rızasına teslim ederek yapılan kulluk ile kul Allah’a yaklaşır ve Allah da kulunu İslâm’daki kemâline göre yüceltir. İslâm Allah’a teslim olması yönüyle şirki nefyeder; zira bir kimse Allah’a şirk koşarsa O’na teslim olmamış demektir. Bu durumda Müslüman; muvahhid demektir.¹²³

Cahiliyye döneminde Arap dili kullanımını bakımından dini bir unsur taşımayan “İslâm” sözcüğü lügat anlamında kullanılmıştır. Nitekim daha önce bahsi geçen Hucûrât Sûresi 14. âyette geçen “*Bedevîler “inandık” dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama “boyun eğdik” deyin*” cümlesinde de “boyun eğmek” anlamında kullanılması lügavî kullanımın bir örneğidir. Burada asıl konu edilmesi gereken, bu boyun eğme “iman etmek” anlamı taşımadığına göre Allah’a boyun eğme midir? Yoksa siyasi anlamda bir boyun eğme olup Müslümanlara boyun eğme midir?¹²⁴ Âyetten net olarak anlaşılan ise bir kimsenin Müslüman topluluğuna katılmasının, o kimsede gerçek manada imanın varlığını garanti etmediğidir.¹²⁵

¹¹⁹ el-Hucûrât 49/14.

¹²⁰ Âl-i İmrân 3/19.

¹²¹ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 509.

¹²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XII, s. 289.

¹²³ Hamîdüddîn el-Ferâhî, *Müfredâtü’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Ecmel İslahî), Beyrut: Dâru’l Garb el-İslâmî, 2002, s. 147.

¹²⁴ İlhamî Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 16.

¹²⁵ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Dini-Ahlaki Kavramlar* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayıncılık, s. 252.

Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da bu yorumu destekler biçimde Hucûrât Sûresi 14. âyetin yorumunda bu ifadenin iman ve İslâm'ın ayrı anlam taşıdığına işaret etmediğini zikreder. Ona göre de bu kimseler sadece boyun eğip teslim olmuşlar ancak hakikatte iman etmemişlerdi. Kalbine iman girmemiş kişi de müellife göre Müslüman olmamaktadır.¹²⁶ Bu âyettin tefsirinden anlaşılacağı üzere Kâdî Abdülcebbâr iman ve İslâm'ı birbirinden ayırmayıp bu ifadede Arap dilinin lügavî kullanımına uygun bir yorum tercih etmektedir.

*“İbrahim ne Yahudi ne Hıristiyandı, dosdoğru bir ‘Müslüman’dı; müşriklerden değildi.”*¹²⁷, *“...Havariler: ‘Biz Allah’ın yardımcularıyız, Allah’a inandık; şahit ol, biz ‘Müslümanlar’ız” dediler.*¹²⁸, *“Firavun: ‘Gerçekten İsrailoğullarının inandığından başka Tanrı olmadığına inandım, ben de ‘Müslümanlar’danım’ dedi.”*¹²⁹ Meali verilen bu âyetlerdeki kullanımdan anlaşılan İslâm, Hz. İbrahim ve onun soyundan gelenler, Hz. Mûsâ'ya bağlı olanlar, havariler, sahabe ve bugün biz Müslümanların ortak paydası olan İslâmdır. Bu ortak unsura bağlı tutum, davranış ve yükümlülükler bizi Müslüman kılar. Bu Allah katındaki “ed-din” (dînu'llâh, dînu'l-hakk) olup evrensel, değişmez ve tarih üstüdür. Ve bu dinin özünün her peygamberde tekrarlandığını Kur'ân'da: *“De ki: ‘Allah’a, bize indirilene (Kur'an'a), İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve Yakuboğullarına indirilene, Mûsâ'ya, İsa'ya ve peygamberlere Rablerinden verilene inandık. Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz. Biz O'na teslim olanlarız.”*¹³⁰ âyeti de işaret eder.¹³¹

Hadis kaynaklarında ve ilk dönem siyer kitaplarında “Allah'a teslim olma” anlamında kullanılan “esleme” fiilinin zamanla “Müslüman olma”ya; “müslim” kelimesinin ise “Allah'a teslim olmuş” anlamından “Müslüman olmuş” anlamına dönüştüğü göz önüne alındığında “İslâm” kelimesinin “Yahudilik” ve “Hıristiyanlık” gibi bir dinin özel ismine dönüştüğü anlaşılacaktır.¹³² Dolayısıyla insanlık var olalı beri Allah'ın emrine boyun eğmiş olan herkes için kullanılacak “müslim” ifadesi de

¹²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 633.

¹²⁷ Âl-i İmran 3/67.

¹²⁸ Âl-i İmran 3/52.

¹²⁹ Yûnus 10/90.

¹³⁰ Âl-i İmran 3/84.

¹³¹ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 19.

¹³² İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 21.

zamanla sadece Hz. Peygamber'e ümmet olarak onun şeriatine bağlanmış kişiler için kullanılır hale gelmiştir. Öyleyse İslâm ile nesholanın Yahudilik veya Hıristiyanlık olduğu düşüncesinin, sonradan şekillenmiş bir anlam algısının sonucu olduğu söylenebilir. İslâm dinin ortak adı olmakla beraber nesholan peygamberlere ait olan şeriatlerdir.

2.3. Şeriat

Arapça (ش-ر-ع) kökünden türemiş olan şeriat sözcüğü Cevherî tarafından “su yolu; Allah’ın din olarak kullarına koyduğu kurallar, kanunlar” olarak tanımlanmıştır.¹³³ Râgıb el-İsfehânî ise şeriat sözcüğünü; “açık, doğru, ilâhî yol; Yüce Allah’ın halkın yararına ve memleketleri bayındır hale getirmeye yönelik olarak bütün insanları araştırmaya musahhar kıldığı yol; insanın isteyerek araştırıp bulmak için, Allah’ın gönderdiği ve ona uymasını emrettiği din” olarak ifade etmiştir. Râgıb el-İsfehânî din olarak tanımladığı şeriatin, yol olması bakımından birbirinden farklı olabileceğinin ve bu şeriatte nesih meydana gelebileceğinin; ancak değişik dinlerin ortak paydaya sahip oldukları ilkelerde ise neshin söz konusu olamayacağını altını çizmektedir.¹³⁴

İbn Manzûr şeriat sözcüğüne; “su yolu; Allah’ın kullarına namaz, oruç, hac, nikâh gibi ibadetler bakımından kanun olarak koydukları” anlamını verir.¹³⁵ Cürcânî şeriat sözcüğüne; “kulluğun gerekliliğinin emredilmesi; dinde bir yol” anlamını vererek dini, şeriatî kapsayan bir manada kullanmıştır.¹³⁶

Mustafavî ise “su yolu” anlamına; “maddi veya manevi yol inşası; manen hayat içerisinde din ve program açısından açık bir yol inşa etmek; Allah veya O’nun rızası olmaksızın batıl şeytan ve ortakları tarafından apaçık bir yol ihdas edilmesi” tanımlamalarını ilave etmiştir.¹³⁷

Kur’ân’da biri şeriat olmak üzere şer‘ kökünden türemiş isim ve fiiller beş yerde geçer. Bunlardan biri “su yüzüne çıkarak, akın akın”¹³⁸ anlamında, diğerleri ise

¹³³ Cevherî, *Şihâhü'l-Lüğa*, s. 592.

¹³⁴ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 546.

¹³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV, s. 2238.

¹³⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 122.

¹³⁷ Mustafavî, *et-Tahkîk*, VI, s. 50.

¹³⁸ el-Âraf 7/163.

“bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyici din esaslı kurallar” veya “bu nitelikte kural koymak”¹³⁹ anlamında kullanılmıştır.¹⁴⁰

Şeriat, insanlık var olalı beri herhangi bir zamanda, herhangi bir topluluğa, din adına, bir peygamber aracılığıyla açılan yol olarak anlaşılabilir; yani şeriat, din ile eş anlamlı bir sözcük olmayıp kişinin din için yapması ve kaçınması gerekenler; tedeyyündür. Lügat anlamında su yolu olarak belirtilen şeriat canlıları hayat kaynağı suya götürdüğü gibi; dînî anlamda da insanları ilâhî hakikate ulaştıran yoldur. Yani şeriat din değil, dinde bir yoldur. Nitekim âyette de şöyle buyrulmaktadır: “*Sonra seni de bir din (el-emr) yoluna koyduk.*”¹⁴¹ Burada geçen “el-emr” ifadesi, Allah’ın daha önce de peygamberlere tavsiye ettiği, evrensel “ed-din”; şeriat ise, bu evrensel dine istinaden her bir peygambere ayrı olarak verilen yol, yöntem, minhâcdır.¹⁴²

“*Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.*”¹⁴³ âyetinde geçen şeriat sözcüğünün kullanımı da din gibi birlik ve evrensellik vasfı taşımadığına dair başka bir örnektir. İbn Abbâs bu âyetin devamında zikredilen: “*Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.*” cümlesinin “Eğer Allah dileseydi sizi tek bir şeriat üzere kılardı.” anlamına geldiğini ifade ederek şeriatlerin farklılığına dikkat çekmiştir.¹⁴⁴ “*O, Nûh’a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz. Kendilerini davet ettiğin bu din müşriklere ağır geldi. Allah (dini tebliğ için) dilediğini seçer ve kendisine yöneleni doğruya iletir.*”¹⁴⁵ mealindeki âyette geçen “ed-din”i Kurtûbî: “Allah’ın birliği, O’na itaat edilmesi, peygamberine, kitaplarına, ceza gününe ve kişinin yerine getirmesiyle Müslüman olduğu her şeye iman” şeklinde yorumluyor ve şöyle devam ediyor: “*İfadede, milletlerin ihtiyaçları ve durumlarına mebni şeriatler ibaresi yer almadı. Çünkü onlar, muhtelif ve birbirinden farklıdır; din ise daimidir, devamlıdır, mahfuzdur, müstakardır, bünyesinde herhangi bir ihtilaf ve çekişmeye yer yoktur.*

¹³⁹ el-Mâide 5/48; eş-Şûrâ 42/13; eş-Şûrâ 42/21; el-Câsiye 45/18.

¹⁴⁰ Talip Türcan, “Şeriat”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXVIII, s. 571.

¹⁴¹ el-Câsiye 45/18.

¹⁴² İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 23.

¹⁴³ el-Mâide 5/48.

¹⁴⁴ Firûzâbâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992, s. 125.

¹⁴⁵ eş-Şûrâ 42/ 13.

Bunun ötesinde şeriatler hikmet ve maslahatın gereği ve Allah'ın iradesiyle milletlerin zamanlarına göre farklılaştı."¹⁴⁶

Şeriatlerin farklı, dinin ise tek olması hususunda Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) yorumu da şu şekildedir:

"Bilmiyor musun ki, Allah'ın resulleri -Allah hepsine salât ve selâm eylesin- değişik dinlere mensup değillerdi. Hiçbiri kendi kavmine, kendisinden önce gelmiş olan resulün dinini terk etmeyi emretmemiştir. Çünkü peygamberlerin dini birdir. Buna mukabil her resul kendi şeriatine davet etmiş, kendinden önceki resulün şeriatine uymaktan nehyetmiştir. Zira resullerin şeriatleri çok ve muhtelifdir."¹⁴⁷

Şeriat "ed-din" in, toplumun hukukî ve siyasal sistemini üzerine kurduğu bir teori haline gelmesidir. Yaşanan toplumsal hayatta karşı karşıya gelinen olaylara ve sorunlara din açısından bir çözüm üretilmesini sağlayan şeriattir. Zaman ve coğrafyaya göre koşulların farklılaşması, karşılaşılan durum ve sorunların farklılığını getirdiğinden Allah Teâlâ farklı toplumlar ve değişen şartlar için farklı şeriatler göndermiştir. Yani "din" Allah'a kulluk etmek ise "şeriat" bu kulluğun uygulama biçimidir ve bu değişiklik gösterebilir. Örneğin bir toplumda hırsızlık, zina, adam öldürme gibi suçların kötü görülüp engellenmesi ve suç sayılması dindir. Bu suçlara verilecek cezaların caydırıcılığının belirlenerek hükmünün verilmesi ve uygulanması şeriattir. Dolayısıyla din tektir, değişmez ancak şeriatler farklıdır ve değişkenlik gösterebilir.¹⁴⁸

Ebû Hanîfe'nin dediği gibi "*Şeriatler, yapılması farz kılınan şeylerdir. Eğer Allah'ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün nehyettiklerinden kaçmak din olsa idi; bu durumda Allah'ın emrettiklerinden herhangi birini terk eden yahut nehyettiklerinden herhangi bir şeyi işleyen kimse, Allah'ın dinini terketmiş ve kâfir olmuş olurdu.*"¹⁴⁹

Dolayısıyla dinin emir ve yasaklardan oluşan kısmı şeriattir ve her peygamberin kendine ait şeriat olduğu için bu kurallar bütünü peygamberden peygambere farklılık gösterebilir. Neshin imkânını kabul eden birçok âlime göre neshin aslı; her şeriatin kendinden önceki hükümleri bildiren şeriatin yürürlükten kaldırmasıdır.

¹⁴⁶ Kurtûbî, *Câmi' u'l-Ahkâm*, XVIII, s. 451-453.

¹⁴⁷ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l Mûte'allim", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 10.

¹⁴⁸ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 23.

¹⁴⁹ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Mûteallim", s. 11.

Kâdî Abdülcebbâr da şeriatlerin farklılığı meselesinde Ebû Hanîfe'ye paralel bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre de Allah Teâlâ toplumların inanç ve tevhid yönünden kuvvetlenmesi için her peygamber ile muhtelif bir şeriat göndermiştir. Böylelikle tevhidin tekrar kuvvetlenmesi amaçlanmıştır. Ancak müellife göre bu şeriatlerin farklılığı çelişkili olduğu anlamı taşımamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû Hanîfe'den ayrıldığı nokta ise her peygamberin dininin de muhtelif olduğunu zikrederek şeriat ve din kelimelerini eş anlamlı kullanmasıdır.¹⁵⁰ Bu kullanım nesih açısından da önem arz etmektedir. Zira nesih ile yürürlükten kalkanın din mi şeriat mi olduğu noktasında bir ayrıma gidilerek dinin bir, şeriatin ise çeşitli olup neshedilebilir olduğu kabul görmüştür.¹⁵¹

2.4. Âyet

Arapça (ا-و-ي) kökünden türeyen âyet kelimesi sözlük anlamı olarak “alâmet; işaret”, terim anlamı olarak ise “Allah'ın kitabında harflerden oluşan topluluk” olarak tanımlanır.¹⁵² Râgıb el-İsfehânî ise “apaçık alâmet” olarak tanımladığı âyet kelimesinin, gerçekliği açık olan her şey için kullanılabileceğini ve bunun açık olmayan kısımdan asla ayıramayacağını ifade eder. Zira bir kimse açık olan kısmı idrak ettiğinde, onun sayesinde açık olmayan kısmı da kavrar. İki kısmın da hükmü aynıdır. Bu hem mahsûsat hem ma'kûlat alanında geçerlidir. Örneğin bir kimse bir şeyin yaratılmış olduğunu öğrendiğinde, onun bir yaratıcısının da olması gerektiğini bilir.¹⁵³

Cürcânî âyet kelimesini “Kur'ân'dan olup, kesintiye uğrayana kadar ki kısa veya uzun kelime grubu” olarak tanımlamıştır.¹⁵⁴ Ferâhî ise âyet kelimesini “delilin tamamı olmayıp bilakis delil üzerinden emre işaret eden” olarak anlamlandırır.¹⁵⁵

Kur'ân'da 382 yerde geçmekte olan “âyet” kelimesi terim olarak farklı anlamlarda kullanılmıştır. “*Kuşkusuz gece ve gündüzün yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her türlü canlının*

¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 369.

¹⁵¹ Ebû Hanîfe, “el-‘Âlim ve'l Mûte'allim”, s. 10.

¹⁵² Cevherî, *Sihâhü'l-Lüğâ*, s. 68; İbn Manzûr, *Lîsânü'l-'Arab*, I, s. 185.

¹⁵³ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 112.

¹⁵⁴ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 41.

¹⁵⁵ Hamîdüddîn el-Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kur'ân*, s. 134.

yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârda ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde, aklını işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır.”¹⁵⁶ âyetinde “âyet” kelimesi Allah Teâlâ’nın varlığının delili olarak anlam kazanmıştır. Âyet kelimesinin kullanıldığı diğer bir anlam ise: “*Semûd’a kardeşleri Sâlih’i (gönderdik). Onlara “Ey Kavmim!” dedi, “Allah’a kulluk edin, sizin O’ndan başka tanrınız yoktur. Size Rabbinizden apaçık bir delil gelmiştir. O da size bir işaret olarak Allah’ın şu devesidir. Onu bırakın Allah’ın şu toprağında otlasın. Ona kötülük etmeyin; sonra sizi elem verici bir azapla yakalar.*”¹⁵⁷ âyetinde olduğu gibi, peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğini ispat eden harikulade olaylardır.¹⁵⁸ Ancak neshe delil gösterilen ifadelerde geçen “âyetlerin tebdili”nden hissî mûcizelerin anlaşılması pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Allah bir mûcize göndermesi, anlık olup insanların iman etmesi veya inkârını sürdürmesi ile karşılığını hemen bulması beklenen, süreç veya değişim gerektirmeyen olaylardır.¹⁵⁹

Kur’ân’da “âyet” sözcüğünün kullanımına bir diğer bir örnek: “*(inanmak için) İlle de kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinden bir işaret gelmesini mi bekliyorlar? Daha önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, Rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz. De ki: “Bekleyin! Şüphesiz beklemek fayda sağlamaz.*”¹⁶⁰ âyetidir. Burada “âyet” sözcüğü kıyamet alametlerine işaret etmektedir.

Bu kelimenin Kur’ân’da kullanımının son örneği ise: “*Elinizdeki Tevrat’ı tasdik edici olarak indirdiğim (Kur’ân’a) iman edin. Onu inkâr edenlerin ilki olmayın. Âyetlerimizi az bir karşılığa değiştirmeyin ve bana karşı gelmekten sakının.*”¹⁶¹ âyetinde olduğu gibi Kur’ân’ın belli bir bölümü veya tamamı anlamında kullanılmasıdır.¹⁶²

Kâdî Abdülcebâr “âyet” kelimesi ile ilgili bu farklı anlamlandırmalara dair bir yorumda bulunmamıştır. Zikredilen âyetlere yapmış olduğu yorumlardan müellifin

¹⁵⁶ el-Bakara 2/164.

¹⁵⁷ el-A’râf 7/73.

¹⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, IV, s. 241.

¹⁵⁹ Talip Özdeş, *Kur’an ve Nesh Problemi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2018, s. 130.

¹⁶⁰ el-En’âm 6/158.

¹⁶¹ el-Bakara 2/41.

¹⁶² Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, IV, s. 241.

“âyet” kelimesinin “Kur’ân’ın bir bölümü veya tamamı” olarak verilen mânâsını tercih ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶³

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere “âyet” kelimesi Kur’ân’da farklı birçok anlamda kullanılmıştır. Bu bağlamda neshi kabul edenler tarafından Kur’ân’da neshin varlığına delil gösterilen âyetlerde¹⁶⁴ geçen “âyet” kelimesi de neshi kabul etmeyenlere göre “Kur’ân’dan bir bölüm veya tamamı” anlamında kullanılmamış; geçmiş şeriatler ve onların hükümlerinin neshedilmesi anlamında kullanılmıştır.¹⁶⁵ Diğer yandan neshi kabul etmeyenler, Kur’ân’da “âyet” kelimesinin tekil kullanıldığı hiçbir yerde “Kur’ân’dan bir bölüm” anlamına gelmeyi; “delil; mûcize; alâmet; önceki şeriatler” gibi anlamlarda kullanıldığını iddia ederler.¹⁶⁶ Dolayısıyla neshin varlığına Kur’ân’dan getirilen en kuvvetli delil olan el-Bakara 106. âyet, er-Râd 39. âyet ve en-Nahl 101. âyette geçen “âyet” sözcüğünden mutlak olarak “Kur’ân âyetleri”nin anlaşılacak Kur’ân âyetlerinin birbirini neshettiği hükmünü çıkarmak, neshi inkâr edenlere göre mümkün görünmemektedir.

2.5. Bedâ

Arapça (ب-د-ا) kökünden gelen bedâ sözlükte “ortaya çıkma, zâhir olma”¹⁶⁷, “vazgeçme”¹⁶⁸ olarak tanımlanmıştır. Necmeddin Nesefî (ö. 537/1142) ve Ebû'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) ise bedâyı; “fikrini olduğu halinden değiştirme”¹⁶⁹ olarak tanımlamıştır. Diğer bir tanıma göre ise bedâ: “açığa çıkarılmış bir görüşün gerçekleşmemesi” ve “bir şeyi kabul ettikten sonra bu şey hakkında bilmediği bir şeyi öğrenme”dir.¹⁷⁰ Buradan bedâ kavramının; “yeni bir görüşün açığa çıkması” veya “var olan bir görüşte değişiklik meydana gelmesi”ni ifade ettiği anlaşılır.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 71, 78; Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 100.

¹⁶⁴ el-Bakara 2/106; en-Nahl 16/101, er-Râd 13/39.

¹⁶⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Elif Ofset, 1979, s.124.

¹⁶⁶ Said Şimşek, “Kur'an'da Nesh Problemi”, *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, 3-5 Şubat 1995, s. 123.

¹⁶⁷ Ebû Hilâl Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, I, s. 60; Halîl b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, VIII, s. 83; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayisi'l-Luğa*, I, s. 212; Ebû Bekir Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, I, s. 31.

¹⁶⁸ İbnü'l-Kattâ' es-Sikillî, *Kitâbü'l-Ef'al*, Âlimü'l-Kütüb, I, s. 102.

¹⁶⁹ Necmeddin Nesefî, *Talebetü't-Talebe*, Bağdat: Mektebtü'l-Müsennâ, 1893, I, s. 68; Ebû'l Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* (thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, s. 242.

¹⁷⁰ İbrahim Mustafa, Ahmet Ziyat, Hamit Abdülkadir, Muhammed en-Neccar, *el-Mu'cemu'l-vesît*, Dâru'd-Da'vet, I, s. 45.

Istılâhî anlamda ise bedâ: “Allah’ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka şekilde gerçekleşmesi”¹⁷¹, “İlâhî kararda bir değişim veya yeni ortaya çıkan koşullara karşı düzen değişikliği”¹⁷² demektir. Allah’ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişim olabileceğini ifade eden bedâ telakkisi ilk olarak Şîî çevrelerde ortaya çıkmış, daha çok Keysâniyye fırkası tarafından benimsenmiştir. Bu görüşü ilk ileri süren kişi olarak ise Muhtar es-Sekafî (ö. 67/687) kabul edilir.¹⁷³

Muhtar es-Sekafî ordusunu Allah’tan kendisine bildirilmiş bir zafer vaadiyle Mus’ab bin Zübeyr (ö. 72/691)’in ordusu üzerine gönderir. Ancak savaş Muhtar’ın ordusunun mağlubiyeti ile sonlanınca; “Allah bana böyle bir söz vermişti; fakat daha sonra kendisine bu değişik sonuç zahir oldu (bedâ lehû)” der ve “*Allah dilediğini mahveder, dilediğini sabit kılar*”¹⁷⁴ âyetini delil olarak ileri sürer. Bedânın ortaya çıkışına dair iddia edilen diğer bir görüşe göre ise; Câfer es-Sâdık (ö. 148/765), oğlu İsmâil’in kendisinden sonraki imam olacağını bildirmesine rağmen İsmâil daha babası hayattayken vefat edince Câfer es-Sâdık Allah hakkında “bedâ lehû” ifadesini kullanmasıdır. Birçok Şîî’nin de bedâ için dayanak aldığı nokta bu nakildir.¹⁷⁵

Allah’ın ezeli ilminde bir değişiklik iddia ettiği için bir kesim Şîî¹⁷⁶ ve Sünnî ekolün tamamı tarafından reddedilmiş bedâ anlayışı ancak bir işin sonucunu bilmeyen kimse hakkında gerçekleşebilir, Allah ise âlimdir ve yaptığı işin sonucunu bilir.¹⁷⁷ Bundan hareketle Zemahşerî fiilden önce neshin câiz olduğunu; ancak fiil gerçekleştikten sonra olacak bir değişimin bedânın gerçekleşmesine imkân sağlayacağından câiz olmadığını savunur.¹⁷⁸

Diğer yandan neshin imkânını savunan bir kesim, yeni bir şeriatin emir ve yasaklarını belirlerken bazı yeni hükümler koymasını ve böylelikle insanların bu yeni şeriate uyumunu kolaylaştırmak gayesiyle bazı istisnaların olmasını normal

¹⁷¹ Avni İlhan, “Bedâ”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, V, s. 290-291.

¹⁷² W. Madelung, “Bada”, *Encyclopaedia Iranica*, III, Newyork, 1988, p. 354.

¹⁷³ Avni İlhan, “Bedâ”, *DİA*, V, s. 290-291.

¹⁷⁴ er-Râd 13/39.

¹⁷⁵ Orhan Aktepe, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ’ Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, VIII, sy. 23, s. 100.

¹⁷⁶ W. Madelung, “Bada”, *Encyclopaedia Iranica*, III, p. 354.

¹⁷⁷ Abdünnebî bin Abdürresul el-Ahmedî Negrî, *Düstûru’l-Ulema*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000, III, s. 246-249.

¹⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 154.

karşılacaktır. Neshi bu şekliyle doğru anlayabilenlerin bunu bedâ ile karıştırmayacağını savunurlar. Nesih; Allah Teâlâ'nın ezelde vermiş olduğu bir hükmün, yaratılmışlar tarafından gelecek olan bir vakitte beyan edilmesidir. Yani burada Allah'ın ezeli ilminde bir değişiklik olmadığından O'na cehl isnat edilmemiş olur ve bu husus bedâ ile benzer kabul edilemez.¹⁷⁹

Kâdî Abdülcebâr *el-Muğnî* adlı eserinde nesih izahının ardından bedâ ile farkı üzerinde tafsilatlı bir bölüm kaleme almış, neshin bedâ sayılabilmesi için Allah Teâlâ'nın emrettiği bir fiilin aynını yasaklaması gerektiğini, aksi takdirde neshin bedâ sayılamayacağını ifade etmiştir. Ona göre mutlak bilgi sahibi olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah'ın bir şeyi hem emredip hem yasaklaması açık bir çelişkidir.¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebâr, çelişik olanın yani; aynı anda, bir şeyi aynı yönden hem irade etme hem irade etmemenin, Allah tarafından gerçekleşme imkânını, kendisinde çelişki anlamına getireceği gerekçesiyle reddetmiştir. Bir şey için hem emir hem yasak, hem mübah hem mahzurlu hem irade hem kerahet, hem yaratma hem yaratmama bir arada düşünülemez.¹⁸¹ Ancak “Zeyd hem ayaktadır hem de oturmaktadır.” ifadesi aynı an ve durumu ifade ederken çelişki ifade ettiği halde farklı zaman ve durumu ifade ettiğinde çelişkili olmaz.¹⁸²

Bu noktada Allah'ın emrettiği bir şeyi yasaklamasıyla oluşan çelişki, hükmün bina edildiği sığata ilişkin bilgi eksikliği olduğu anlamı taşıdığından, bedâ mutlak bilgi sahibi olduğu iddia edilen bir varlık için söz konusu olamaz. Çünkü bedâ; bir çeşit hatadan dönüş; yanlışlığı fark etmiş olma halidir. Bu bahsi geçenler bilgileri değişiklik gösteren varlıklar için geçerli olsa da, mutlak bilgi sahibi olan Allah hakkında imkânsız olduğundan bedâ câiz olmaz. Kâdî Abdülcebâr bu konudaki bakış açısıyla aslında hükümlerin değişiklik gösterebileceğini yani sabit olmadıklarını ortaya koymuş olmaktadır. Dolayısıyla o, bedânın Allah'ın irade ettiği bir hükümde kerahet veya kerih

¹⁷⁹ Abdullah Aydemir, “Mensûh Âyetler”, *Diyanet Dergisi*, XXIV, sy. 4, s. 53.

¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 66.

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 58.

¹⁸² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 389.

gördüğü bir hükümle ilgili iradesinin ortaya çıkmış olmasını gerektirdiğinden vukûunu câiz görmemektedir.¹⁸³

2.6. Maslahat

Maslahat sözcüğü “bozulma, çirkinleşme ve zayıflığın zıddı”¹⁸⁴ olan (ص-ل-ح) kökünden türemiştir. Aynı kökten türeyen salâh kelimesi de “hikmet ve bilginin sonucu” olarak tanımlanır.¹⁸⁵ Maslahat sözcüğü ise “doğru düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yararlılık”¹⁸⁶; “bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıttı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştırıcı”¹⁸⁷ anlamlarına gelmektedir. Maslahat tanımında vurgulanan bu faydayı Kâdî Abdülcebâr “lezzet veya sevinç sağlayan ya da ikisinden birine ulaşmayı sağlayan şey”¹⁸⁸ olarak tanımlamıştır.

Mu'tezile'nin “vücub alellah” görüşü içerisinde kabul ettiği “aslah” ise “kullar hakkında en uygun, en iyi, en faydalı olan şey” anlamına gelmektedir. Bu terimin ilk olarak kim tarafından kullanıldığı net olarak bilinmemekle birlikte Kâdî Abdülcebâr *el-Muğnî*'de aslah kavramını ilk kullananların, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50?), Nazzâm (ö. 235/849), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi Mu'tezile kelâmcıları olduğunu ifade eder. Mu'tezile âlimlerinin çoğunun benimsediği bu görüşe sadece Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Dırâr b. Amr (ö. 200/815[?]) muhalefet etmişlerdir.¹⁸⁹

Mu'tezile'ye göre Allah'ın adaleti gereği fiilleri hasendir, kabih fiil işlemez. Kâdî Abdülcebâr Allah'ın âdil olmasını “bütün fillerinin güzel oluşu, zulüm ve çirkin fiilleri asla yapmaması” olarak niteler. Bunun anlamı Allah'ın her türlü kabih, maslahata aykırı fiilden uzak olup bütün fillerinde hikmet ve adaletli olmasıdır. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah'ın bu tür kabih, hikmetsiz ve maslahata uygun olmayan fiilleri yaratması câiz değildir. Allah'ın yarattığı hikmetli fiiller ise bir faydaya

¹⁸³ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 178-179.

¹⁸⁴ Cevherî, *Sihâhü'l-Lüğa*, s. 653.

¹⁸⁵ Hamîdüddîn el-Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kur'an*, s. 279.

¹⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI, s. 2480.

¹⁸⁷ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, Kuveyt: Vüzâratü'l-İ'lâm, ty., VI, s. 547.

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. Emin el-Hûlî), XVI, y.y., ty., s. 34.

¹⁸⁹ Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, III, s. 495.

yöneliktir. Allah'ın herhangi bir faydaya ihtiyacı olmaması sebebiyle de bu fillerinin faydası yaratılmışlar içindir. Bu yaklaşım Mu'tezile'yi salâh-aslah teorisine götürmüştür. Mu'tezile'de kabul görmüş bu teori salâh olanın yaratılmasının mı aslah olanın yaratılmasının mı Allah'a vâcip olduğu yönüyle tartışılmıştır. Ebü'l-Huzeyl el-Allâf ve Nazzâm Allah'ın salâhı yaratmasını câiz görmüştür.¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr da mutlak aslah fikrine karşı çıkmış ve Allah'a aslahı vacip kılmayı bâtil saymıştır.¹⁹¹

Kâdî Abdülcebbâr nesih meselesini de Mu'tezile'nin kulun faydasına olan en iyiyi yaratmayı Allah'a vacip saydığı aslah prensibi temelinde değerlendirmektedir. Neshi Allah'ın hikmetli iş yapmasına dayandıran Kâdî Abdülcebbâr bu tür bir hüküm değişikliğinin, değişen şartlarla farklılık gösteren maslahatın gereği olduğunu savunmaktadır. Neshi kabul edenler tarafından en fazla delil olarak kullanılmış olan Bakara Sûresi'nin 106. âyetin tefsirinde Kâdî Abdülcebbâr; iki şeyden birinin diğerinden daha hayırlı olduğu için Allah Teâlâ tarafından seçilmesinin ve varlık âlemine çıkarılmasının, toplumun o zamanki durumu için daha faydalı olduğunu ifade etmiştir.¹⁹²

2.7. Tahrif

Tahrif, Arapça (ح-ر-ف) kökünden türemiş olup sözlükte; “sözün konumunu değiştirmek” ve “kalemin ucunu yontarak açmak” anlamlarına gelmektedir.¹⁹³ İbni Manzûr ise bu anlamlara ilave olarak Kur'ân'da ve kelimedeki tahrifin anlamını vermiş ve şu şekilde ifade etmiştir: “Kur'ân'da ve kelimedeki tahrif; harf ve kelimenin mana bakımından, ilk ifadeye aşırı yakın bir benzeri ile değiştirilmesidir.” Bu tanıma Yahudilerin Tevrat'ı tahrifini örnek göstermiş ve onları Allah Teâlâ'nın bu sıfatla vasıflandırdığına delil olarak “*Yahudilerden öyleleri var ki, (kelimeleri yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar.*”¹⁹⁴ mealindeki âyeti zikretmiştir.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, I, s. 32-33.

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 216.

¹⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 102.

¹⁹³ Cevherî, *Stâhü'l-Lügâ*, s. 241.

¹⁹⁴ en-Nisâ 4/46.

¹⁹⁵ İbn Manzûr, *Lîsânü'l-'Arab*, IX, s. 839.

Râgıb el-İsfehânî tahrif sözcüğünü “bir şeyin tahrif edilmesi; onun eğip bükülmesidir” şeklinde tanımladıktan sonra sözün tahrifini ise; “bir sözü iki anlama gelebilecek şekilde ortaya koymak” olarak izah eder.¹⁹⁶ Cürcânî ise tahrif sözcüğünü “mana olmaksızın lafızda farklılık” olarak tanımlayarak, mana farklılığını kapsamayan bir görüş ortaya koyar.¹⁹⁷

“Şimdi (ey müminler!) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysaki onlardan bir zümre, Allah’ın kelâmını işitirler de iyice anladıktan sonra, bile bile onu tahrif ederlerdi.”¹⁹⁸ âyetinde Yahudiler için kullanımından yola çıkan Mustafavî *Tahkik*’inde tahrif sözcüğünün, söz sâbit olduktan sonra yani iyice anlaşıldıktan sonra bilerek veya bilmeyerek sözü tefsir edenlerin onu kendi görüşlerine göre açıklamaları olarak tanımlar ve Müslümanların bu tür bir tahriften kaçındığını vurgular. Tahrifin mana ve yorumda olduğuna dair bu açıklamalarının ardından, ifadenin zerafetinin tebdil veya tağyir olmaksızın tahrif ile olamayacağını savunur.¹⁹⁹

Tahrif ile ilişkili olarak kullanılan diğer ifadeler ise tebdil ve tağyir kavramlarıdır.

2.7.1. Tebdil

Arapça (تبدیل) kökünden türemiş olan tebdil kelimesi ilk dönem sözlüklerinde; “Bir şeyi değiştirmek ve yerine bedelini getirmemek”²⁰⁰ olarak tanımlanır. Ebû Hilâl el-Askerî bu sözcükteki değişim ifadesinin diğer değişimlerden farklı olduğunu zikreder. “Tebdil”in değiştirilenin yerine bedeli olan getirilsin veya getirilmesin, onun ref’ edildiğini bildirdiği yani tebdil kelimesi ile kastedilen değişimden amacın ilkinin yokluğu olduğunu ifade eder.²⁰¹

Râgıb el-İsfehânî ise “kimi zaman yerine bir şey getirilmese de bu sözcüğün mutlak anlamda ilkin değişimi” anlamına geldiğini zikretmekte ve âyetlerde geçen

¹⁹⁶ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 225.

¹⁹⁷ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 53.

¹⁹⁸ el-Bakara 2/75.

¹⁹⁹ Mustafavî, *et-Tahkik*, II, s. 233.

²⁰⁰ Cevherî, *Şihâhü’l-Luğa*, s. 81; İbn Manzûr, *Lîsânü’l-‘Arab*, III, s. 232; İbn Fâris, *Mu’cemü Mekayîsi’l-Luğa*, I, s. 210.

²⁰¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, I, s. 238.

“sözü değiştirme”²⁰², “onlara korkularından sonra güvenlik ortamı verme”²⁰³, “kötülükleri iyiliklerle değiştirme”²⁰⁴ şeklindeki kullanımları da bu anlamlandırmaya örnek olarak göstermektedir.²⁰⁵

Ferâhî tebdil sözcüğüne “değiştirme”, “ilkinin yerine ikinciye bedel kılma”, “ilkinin yerine başka bir şey getirme” gibi anlamlar vermiş, ancak ilkinin ref oluşuna dair bir ayrıma gitmemiştir.²⁰⁶ İfadenin zerafetinin gizlenmesine sebebiyet verebilecek bir fiil olan tebdil, basım ve çoğaltımın çok olduğu metinlerde genellikle mümkün değildir.²⁰⁷

Bu bağlamda neshin varlığına Kur’ân âyetlerinden getirilen delillerden biri olan Nahl Sûresi 16/101. âyette: “*Biz bir âyeti değiştirerek yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman*” ifadesinde geçen “tebdil” sözcüğü tartışmalara konu olmuştur. Bir grup tarafından âyetin yerine bedelinin getirilmesi, ilk hükmün hükmen de lafzen de kaldırılması anlamı taşıdığı gibi hükmü kaldırılıp tilâvet olarak varlığını sürdürmesi kapsamında Kur’ân içi nesh sayılmıştır. Diğer grup ise bu değişimi, şeriatlerin birbirini neshi olarak değerlendirmiştir.

2.7.2. Tağyir

Tağyir kelimesi Arapça (ر-ي-غ) kökünden gelmekte olup sözlükte “bir şeyin durumunda değişiklik olması; bir şeyin olduğundan başka kılınması; tebdil; tahvil”²⁰⁸ olarak tanımlanır. Râğıb el-İsfehânî bu değişimi, “zatta değil surette olan bir değişiklik” olarak niteler ve tağyirin diğer bir anlamı olan; “bir şeyin yerine başka şeyin koyulması” şeklindeki kullanımına “*Bir toplum kendilerindeki özelliği değiştirinceye kadar Allah onlarda bulunanı değiştirmez*”²⁰⁹ âyetini delil getirir.²¹⁰

²⁰² el-Bakara 2/59.

²⁰³ en-Nûr 24/55.

²⁰⁴ el-Furkân 25/70.

²⁰⁵ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 125.

²⁰⁶ Hamîdüddîn el-Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kur’ân*, s. 345.

²⁰⁷ Mustafavî, *et-Tahkik*, II, s. 233.

²⁰⁸ İbn Manzûr, *Lîsânü'l-‘Arab*, V, s. 3326.

²⁰⁹ er-Râd 13/11.

²¹⁰ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 770.

Cürcânî'ye göre de tağyir; “bir şeyin bir halden başka bir hale geçmesi; önceden olmayan bir şeyin ortaya çıkması”²¹¹ demektir. Bir metinde yapılan tağyir harekeleme ve noktalamada yapılan hataları da ifade eder.²¹² Dolayısıyla tağyir de bir çeşit tahrifi ifade etmektedir.

İlk dönemde parça parça inzâl olan Kur’ân metninde tebdil ve tağyir gerçekleşmesini müşrikler sorgulamış ve bunun bir çelişki olduğu kanaatine vararak bu âyetlerin Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu iddia etmişlerdir. Müşriklerin yanı sıra tebdil ve tağyir konusu çok daha yoğun düzeyde Yahudiler ile Müslümanlar arasında tartışılmıştır. Bu tebdil ve tağyirlerin, vahyin önerisindeki farklılık olarak “nesih” kavramı ile ifade edilmesi aslında Yahudilerle yaşanan bu tartışmalar düzleminde ortaya çıkmıştır. Neshin iddia edildiği üzere çelişki barındırmadığı ise bu istilahın sınırlarının netleştirilmesi ile ortaya konmuştur.²¹³

Kur’ân, Allah kelâmı yani ilâhî kitap olma iddiasını çelişki barındırmayan bir kitap olmasıyla delillendirmiştir.²¹⁴ Kâdî Abdülcebâr ve Basra ekolü, çelişkili olma ve fasih/beliğ olma özelliklerinin bir araya gelemeyeceğini, dolayısıyla fesahat ve belağat açısından îcaz özelliği taşıyan Kur’ân gibi bir kitap için çelişkiden söz edilemeyeceğini savunur.²¹⁵ Kâdî Abdülcebâr’a göre âyetler arasında çelişki olduğuna dair tartışmalar yaşanmış olduğu halde bunların rivâyetlerle aktarılmamış olması düşünülemez. Bu tür bir iddia îcaz oluşuyla meydan okuyan bir kutsal kitabın tutumuyla asla örtüşmez.²¹⁶

Kur’ân’da Tevrat ve İncil’in inananları tarafından tahrif edildiğine delil olan âyetler²¹⁷ önceki kutsal metinlerin güvenilirliğini kaybettiğinin en açık ifadesidir. Yahudiler ise neshi inkâr ederken, Tevrat’ın tahrif edildiği savunusunu reddetmiş bunu da Hz. Mûsâ’nın “Şeriatim hiçbir zaman nesholunmaz.” ifadesine dayandırmışlardır.²¹⁸

²¹¹ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 63.

²¹² Sedat Şensoy, “Tağyîr”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXIX, s. 376.

²¹³ Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, s. 230.

²¹⁴ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebâr’a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur’an*, s. 44.

²¹⁵ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebâr’a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur’an*, s. 45.

²¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, s. 386.

²¹⁷ el-Bakara 2/75; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13; el-Mâide 5/41.

²¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, II, s. 446. Yahudilerin Hz. Mûsâ’nın nübüvvetinin diğer peygamberlerden farklı ve ebedî olduğuyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn* (thk. Hüseyin Atay), Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye-Ankara Üniversitesi Basımevi, y.y., ts., s. 400-411 vd.

Ancak kendi kitaplarının tahrifine dair iddiaları bertaraf edemeyen Yahudiler, karşı bir iddia ile Kur'ân'ın da tahrif edilmiş olduğu fikrini öne sürmüşlerdir.²¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr bu minvalde Yahudilerin ilk olarak, Kur'ân'ın mevsûkiyeti meselesini gündeme taşıyarak, İmâmiyye'nin Kur'ân'da Hz. Ali'nin mü'minlerin ilk halifesi olacağına işaret eden âyetlerin ilk üç halife tarafından yakıldığı iddiası zikrettiklerini ve böylelikle Kur'ân'ın tahrif edildiğini öne sürdüklerini nakleder. Bu tür bir iddianın Kur'ân'ın delil oluşuna hâlel getireceğini ve metne şüphe ile yaklaşılmasına sebebiyet vereceğini savunan Kâdî Abdülcebbâr, bu iddiayı mümkün görmez. Zira Hz. Ali'nin menkıbeleri ve faziletini belirten birçok naklin sübûtu açıktır. Kâdî Abdülcebbâr iddia edilen bu durumda Allah tarafından inzâl olunan âyetler yakılmışsa, hiçbir kutsiyet atfedilmemiş bu metinlerin yok edilmemesinin çelişkili olduğunu ifade eder.²²⁰

Şîa'nın tahrif iddialarının altında mezhep olarak -usul ve furu'- tüm görüşlerinin dayanağı olan "imâmet" doktrini yatmaktadır. Nassa dayalı olan bu görüşlerini delillendirmek için bir grup var olan nassı imâmete işaret ettiği iddiası ile tevil etmeye çalışmış, diğer bir grup ise Kur'ân'dan bazı âyet ve sûrelerin hafzedildiği görüşünü savunmuştur. Ahbârîler tarafından ısrarla savunulan tahrif iddiası Şîi usûlî kesim tarafından kesinlikle benimsenmemiş ve ağır bir şekilde eleştirilerek sapkınlıkla itham edilmişlerdir. İlk dönem eserlerine girmiş olmakla beraber günümüz Şîi âlimleri tarafından da tahrif görüşü kabul edilmemektedir.²²¹

Sünnî kesim tarafından kendilerine yöneltilen tahrif iddialarına karşı Şîi müellifler; Sünnî kesimin tilâveti bâkî olup hükmü neshedilmiş âyetlerin mevcudiyetinin kabulünü de Kur'ân'ın tahrifi olarak yorumlanabileceği iddiasını öne sürmüşlerdir.²²² Bu minvalde bir yandan neshi kabul etmenin Kur'ân metninde bir çeşit "tebdil" olduğunu kabul etmek anlamı taşıması, diğer yandan Yahudilerin Kur'ân hakkında tahrif iddiaları; tahrif, tebdil ve tağyir kavramları ve Kur'ân'ın korunmuşluğu hususunda bazı tartışmalar meydana getirmiştir. Neshin Allah tarafından yapılmış bir

²¹⁹ Arif Yıldırım, "Kalamî Açından Tevrat ve İncil'de Tahrif Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sy. 26, s. 26.

²²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 386.

²²¹ Şaban Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 197-198.

²²² Şaban Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, s. 160.

“tebdil” olması dolayısıyla tahrif sayılamayacağı fikrinin karşısında Kur’ân âyetlerinin birbirini neshinin bir çeşit tahrifi ifade ettiği ve bu tür bir neshin Kur’ân’ın korunmuşluğuyla çelişkili olduğunu savunanlar olmuştur.

Kur’ân’ın korunmuşluğu ifadesi; “Kur’ân vahyinin Allah Teâla’dan Hz. Peygambere nüzulü sırasında ve nüzul sonrasında aslını koruyarak intikal etmesi” şeklinde tanımlanmıştır.²²³ Nitekim el-Hicr 15/9. âyette Allah Teâlâ: “*Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*” buyurmuştur. Burada ilâhî korumadan maksat Kur’an’ın noksan veya ziyadelerden ve insanlar tarafından tahrif edilmesinden korunmasıdır.²²⁴ Bu doğrultuda en çok tartışma konusu olan metni mensuh hükmü bâkî kabul edilen âyetlerin neshidir. Burada akla gelen ilk soru hükmü bâkî olan bir âyetin metninin neden lafız olarak Kur’ân metninden çıkarılmış olduğudur. Allah Teâla hâlâ daha bir fiille amel edilmesini murat etmekteyse bunun kutsal kitap metninde yer almaması nasıl izah edilmelidir?

“Neshin Çeşitleri” başlığında aktarılan bu çeşit nesih ile ilgili Hz. Ömer rivâyetini değerlendiren Kâdî Abdülcebâr, Hz. Ömer’in sözünün; “eğer o rivâyet Kur’ân’dan olsaydı, onu kesinlikle mushafa eklerdim” anlamına gelen bir vurguya sahip olduğunu, bu ifadenin vahiy olmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla bu rivâyetten yola çıkılarak “recm âyeti”nin varlığını iddia etmeyi mümkün görmemiştir.²²⁵ Hz. Peygamber aracılığıyla Müslümanlara ulaşmış olan Kur’ân, Kâdî Abdülcebâr’a göre ilmin kaynağıdır. Bu sebeple Kur’ân ile ilmin Hz. Peygamber aracılığı ile olduğu, peygamberliğinin sübûtu, Hz. Peygamber’in Kur’ân ile meydan okuması gibi durumlar zarûrî olarak bilinir. Yine Kur’ân aracılığıyla onun Allah tarafından korunduğu bildirildiği için tahrif edildiğini iddia etmek câiz değildir.²²⁶

Kâdî Abdülcebâr: “*İnsan, biri gümüş diğeri altın iki vadi dolusu serveti olsaydı, kesinlikle daha fazlasını isterdi.*” mealindeki rivâyeti gibi pek çok rivâyet hakkında da Hz. Ömer zamanında vahiy olup olmadıkları hususunda tartışmalar

²²³ Hasan Elik, *Kur’ân’ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2009, s. 15.

²²⁴ Hasan Elik, *Kur’ân’ın Korunmuşluğu Üzerine*, s. 136.

²²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 159.

²²⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 385.

yaşandığını, ancak Hz. Ömer ve diğer sahabilerin erken dönemde olduklarından bu tür ihtilafların gelecekte artacağını kestiremediklerini iddia eder.²²⁷ Yorumlarından da anlaşılabilirliği gibi Kâdî Abdülcebâr metni mensuh hükmü bâkî neshe örnek gösterilen bu âyetlere ilişkin yaptığı yorumla net bir şekilde Kur'ân metninin bilgi kaynağı olmasından kaynaklı mushaf dışı vahyi reddederek tahrif iddialarının önüne geçmeye çalışmıştır. Görülen o ki, Hz. Ömer ve arkadaşları ise inananları tedvin edilmiş olan “mushaf” üzere toplamayı yeterli görmüş, tevatürle nazil olduğu apaçık olan Kur'ân'ın mevsûkiyetine dair tahrif iddialarının artacağını öngörmedikleri için mushafa dâhil edilmediği iddia edilen metinler hususundaki muhalefetlerinde katı bir tutum sergilememişlerdir.²²⁸

Kâdî Abdülcebâr Kur'ân'ın korunması ile ilgili tarihsel arka planını zikrettikten sonra tahrifinin imkânı meselesini de ele almıştır. Ona göre; öncelikle mükellef için hükümler içeren bir kitap olması dolayısıyla Kur'ân'da tahrif şüphesi ibâdetler için delil olmasına engel teşkil edeceğinden mümkün değildir. Bununla beraber nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih, mutlak-mukayyed arasındaki farkın bilinmesi de ancak Kur'ân metninin korunmuş olması ile mümkündür. Mükellefler ve âlimler için şeriatı anlamak ancak Kur'ân metni ile mümkünken ve onun “yol gösterici”²²⁹ ve “açıklayıcı”²³⁰ oluşu Allah tarafından da zikredilmişken müellif tahrifini iddia etmenin, ancak bir dinsizin fiili olabileceğini savunur.²³¹

Kâdî Abdülcebâr bu ifadelerle metni mensuh hükmü bâkî bir nesih türünü kabul etmiyor görünse de şartlara göre hükümlerin değişebilmesini mümkün görmesi dolayısıyla Kur'ân'ın nüzul döneminde de neshi mümkün görmektedir. Böylelikle hem şeriatler arası hem Kur'ân içi neshi mümkün görmüş olmaktadır. Diğer yandan şeriatler arası neshi kabul edip Kur'ân âyetlerinin birbirini neshini çelişkiye/tahrife sebep görenler ise âyetlerin birbirini neshini yani tebdil veya tağyirini mümkün görmemektedir. “*Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu*

²²⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 159.

²²⁸ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, s. 61.

²²⁹ en-Nahl 16/89.

²³⁰ Âl-i İmrân 3/138.

²³¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 386.

mutlaka koruyan da yine biziz."²³² Kur'ân'ın korunmuşluğuna delil gördükleri gibi; "*Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı.*"²³³ âyetini de Kur'ân'ın kendi bünyesinde nesholmadığının en açık ifadesi olarak göstermektedirler.²³⁴

Sonuç olarak ortaya konulan bu kavramlarla nesih ile kastedilenin dinlerin değil şariatlerin birbirini ilğası olduğu anlaşılmaktadır; Hz. Âdem'den beri din tektir ve bu din İslâm'dır. Ancak her peygamber kendi topluluğuna bir şariat ile gelmiş ve bu şariatler toplumların şartlarına göre bazı farklılıklar göstermiştir. Öte yandan Kâdî Abdülcebâr'ın şariatlerin farklılığının imkânını kabul etmesine rağmen din ve şariat noktasında böyle bir ayrıma gitmediği görülmektedir. Neshi kabul edenler tarafından Allah'ın âyetlerinde yaptığı değişiklik hem şariatler arası hem de Kur'ân vahyi içinde nesih olarak yorumlanmıştır. Bu türlü bir değişim de maslahata dayandırılmış ve maslahat prensibi Kâdî Abdülcebâr'ın nesih savunusuna temel teşkil etmiştir. Öte yandan neshi mümkün görenler tarafından bu tür bir değişim vahyin tahrifi olarak değerlendirilmemiş, toplumsal değişime bağlı olarak emir ve yasaklarda meydana gelen farklılıklar vahyin dinamik yapısı dolayısıyla doğal karşılanmıştır.

²³² el-Hicr 15/9.

²³³ en-Nisâ 4/82.

²³⁴ Süleyman Ateş, *Kur'ân'da Nesh Meselesi*, s.21.

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂM İLMİ AÇISINDAN NESİH

İslâm'ın ilk döneminde gündeme gelen tartışmaların başında kader konusu yani insan hürriyeti meselesi gelmekteydi. Özellikle Emevîler döneminde Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742?), Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) tarafından savunulan, fiiller üzerinde belirleyici olan gücün Allah'a ait olduğu cebir düşüncesi yaygınlık kazanmıştı. Buna karşı Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702?), Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) gibi isimler ise insanın fiil işleme gücünü merkeze alan bir anlayışı savunmaktaydı.²³⁵ Kader konusunda farklı görüşlerin benimsenmesi zamanla Allah'ın sıfatları konusunda da bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir.

İlk dönem sonrasında ilâhî sıfatlarla ilgili tartışmaların önemli bir kısmı da Allah'ın “ilim” sıfatı çevresinde yapılmıştır.²³⁶ Bu tartışmaların farklı sebepleri olmakla beraber, ortaya konulan fikirler birçok konuya tesir etmiştir. Bu konulardan biri de, Allah'ın vermiş olduğu bir hükmün zamanla, değişen şartlara göre farklılık göstermesi ile meydana gelen nesihdir. İlim sıfatı her şeyi ezelde bilen Allah'ın emir ve yasaklarında değişim olmasının “ezelî ilim” ile nasıl bağdaştırılacağıın izah edilmesi bakımından nesih konusunda ele alınmıştır.

Allah'ın sıfatları ile ilgili bir diğer tartışma da “kelâm” sıfatı çevresinde şekillenmiştir. Allah'ın bu sıfatla nitelenip nitelenemeyeceği, Kelâmullah'ın mahiyeti

²³⁵ Lütfü Cengiz, “Emeviler Döneminde Kader Problemi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2001, I, sy. 2, s. 109 vd.

²³⁶ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2010, s. 303.

ve Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığına dair hususlar da bu bağlamda tartışılmıştır. Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyen Kâdî Abdülcebbâr bu hususla nesih görüşünü de ilişkilendirmiştir. Ona göre toplumda değişen şartlara göre maslahatlar değişmiş buna bağlı olarak da Allah hem şeriatler arası hem de Kur'ân'ın kendi içinde bazı hükümlerini değiştirmiştir yani nesih vuku bulmuştur. Bu da olgulara göre değişen Kur'ân'ın ezeli değil mahlûk olduğuna delil olur.²³⁷

İslâm âlimleri tarafından bir çözüm yolu olarak ortaya atılan neshin kabul edilmesi bazı âyetlerin hükmünün sona erdiğinin kabulü manası taşıdığından; bu âyetlerin bağlayıcılığının reddi ve o hükümleri, mensuh sayılmadığı tarihsel alana mahkûm etmek anlamına gelmektedir. Bu Kur'ân'ın evrensel bir hitap ve mesaj olma özelliğiyle bağdaşmamaktadır.²³⁸ Bu tür bir yaklaşım 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hint Alt Kıtasında ortaya çıkan ve modernist İslâmcılar tarafından savunulan daha sonra da Fazlurrahman, Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd tarafından günümüze taşınan; Kur'ân vahyinin tarihsel bir metin olduğu tartışmalarıyla da benzerlik göstermektedir.²³⁹

Tarihselci yaklaşım, ortaya çıkışıyla ilgili farklı saikleri olmakla beraber Kur'ân metnine yaklaşım olarak nesih düşüncesine olanak sağlayan bir anlayış benimsemektedir. Tarihselcilere göre Kur'ân vahyi; nüzul ortamının çok tanrılı bir inanç sistemine sahip Mekke coğrafyasında, Hz. Peygamberin tevhid mücadelesi esnasında vermiş olduğu mücadele sürecinde yaşanan durum ve olaylara cevap niteliği taşımaktadır. Bu anlayışın savunucuları tarihsel kabul ettikleri Kur'ân metninin nüzul çağına uygun bir biçimde anlaşılması ve yorumlanması gerektiğinin altını çizmektedirler. Öte yandan vahyin modern dünyanın sorunlarına cevap verecek dinamik

²³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 102.

²³⁸ Muhsin Demirci, "Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 18, s. 117.

²³⁹ Recep Demir, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 1, s. 94.

bir nitelik kazanması için de yeni bir tefsir usulünün gerekliliğine dikkat çekmektedirler.²⁴⁰

Tarihselci bakış açısı Kur'ân vahyinin olgularla ve yaşanan değişimle eş zamanlı olarak nüzûlü ile birlikte, Hz. Peygamber ve ilk Müslümanların Kur'ân'a yansımayan pratiklerinin tarihselliğini de bu hususta farklı bir delil olarak ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tarihselcilere göre Sünnetin tarihselliğinin kabul edildiği gerekçelerin aynuları ile ilâhî hitabın da nâzil olduğu çağa hitap ettiği ortaya çıkmaktadır.²⁴¹ Bu tür bir söylemin Kur'ân'ın evrensel olduğu düşüncesinin de, Müslümanların zaman içerisinde tarih tasavvurlarında ortaya çıkan sapmaların sonucu kabul gören bir dogma olduğu öne sürülmektedir.²⁴²

Öte yandan Kur'ân metninin tarihsel olduğunu ve vahyin olguya göre şekillendiğini savunan bazı tarihselcilere göre mensuh olan hüküm o zamanın şartları tekrar oluştuğunda yeniden uygulanabilir hale gelecektir. Ancak böyle bir savunu hangi âyetin ne zaman uygulanabilir olduğuna karar verecek bağlayıcı otoritenin kim olduğu hususunda açıklama yapmamaktadır.²⁴³ Tarihselci söylem, Kur'ân'ın literal olarak kutsiyet ifade edip etmediğinden, vahyin mahiyetine kadar birçok bakımdan izaha muhtaçtır. Öte yandan Kur'ân'ın belli bir tarihe hitap etmesine karşı evrensel ilke ve prensipler içerdiği de bir vakıdır.²⁴⁴

Nesih konusu etrafında ortaya çıkan tartışmalarda, içlerinde Kâdî Abdülcebâr'ın da bulunduğu bir kesim neshin; Allah tarafından toplumun maslahatının gözetiliyor oluşunun doğal bir sonucu olduğunu savunur. Bu fikir nesih konusunda yeni bir yorum, farklı bir açılım olmakla beraber mensuh âyetlerin hükmünün ebediyyen geçersizliğini kabul etmekte, vahye muhatap toplumun değişen yapısı ve buna bağlı olarak değişen maslahatlarını nüzul dönemine hapsedmiş olmaktadır. Bu yaklaşımdan; vahiyde gözetilen maslahat prensibinin, o dönem için geçerli olduğu sonucu çıkmakta,

²⁴⁰ Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı* (trc. Adil Çiftçi), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997, s. 53.

²⁴¹ Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 1996, IX, sy. 1-2-3-4, s. 138 vd.

²⁴² Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", s. 135.

²⁴³ Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 222 vd.

²⁴⁴ Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2011, s. 400.

bu da Kur'ân ilkeleri ile uyuşmamaktadır.²⁴⁵ Çalışmanın sınırları gereği tarihselcilik ve neshin çıkış noktası açısından bu benzerliğin ifade edilmesiyle yetinilerek konunun detayları başka bir çalışmaya bırakılacaktır. Bu bölümde Allah'ın ilim ve kelâm sıfatı çerçevesinde yapılan tartışmalar, neshin kelâmî açıdan problem teşkil edip edemeyeceği yönüyle ele alınacaktır.

1. ALLAH'IN EZELÎ İLMİ

1.1. Ezelf İlim ve İnsan Hürriyeti

İlâhî ilim konusunda; Allah'ın ilminin mahiyeti, niteliği, Allah'ın ilminin kapsamı ve insan fiilleri ile ilişkisi yani ilâhî ilmin bu fiiller üzerindeki etkisi gibi bazı başlıklar konuşulmuştur. İlâhî ilme dair en çok tartışılan konulardan biri ise Allah'ın ezelf ilminin, insanların fiilleri ve insan fiillerine bağlı olarak meydana gelen olaylarla ilişkisi olmuştur.²⁴⁶

İlim; “malum olanı olduğu hal üzere beyan etmek” şeklinde tanımlanır. Bu tür bir tanım malumun daha ziyade zahiren bir izahı olduğu için Allah'ın ilmini bu şekilde nitelemek doğru olmaz.²⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise ilim; “Bir şey hakkında kendisiyle onun bilgisinin belirlendiği ve ona sükûnun nefsin eşlik ettiği şey”²⁴⁸ dir. Yani bir şeyi biliyor olmak; onun varlığı hakkında akılda ve ruhta herhangi bir şüphe olmaksızın onu o varlık yapanın malumatına sahip olmak; bilinen şeyi olduğu hal üzere bilmek demektir. Allah'ı bilmek için zatı ve sıfatlarıyla ilgili yapılan hiçbir araştırma ne kadar çaplı ve derin olursa olsun, insanın O'nun bilgisine ulaşması noktasında tatmini sağlayamamıştır ve sağlayamayacaktır.²⁴⁹ Dolayısıyla hiçbir zaman insan Allah'ın mahiyetini bilemeyecektir. Nitekim Tâhâ Sûresi 110. âyette de: “*Onların arkalarında ve önlerinde olanı O bilir. Onların bilgisi ise O'nu kuşatamaz.*” buyurulmaktadır. Yani

²⁴⁵ Talip Özdeş, “Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 42.

²⁴⁶ Rabiye Çetin, “Gazali'de İlâhî İlim İlâhî İrade İlişkisi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 43.

²⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 21.

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, s. 151.

²⁴⁹ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s. 12.

Allah âlimdir ancak hiçbir yaratılanın malumu değildir. O'nun ilmi ise; "zatından olup sonradan edinilen yaratılmışların ilmine benzemeyen bir ilim" dir.²⁵⁰

Allah'ın âlim olduğu hususu tüm mezheplerin kabul ve ittifak ettiği bir noktadır. Çünkü Allah Teâlâ Kur'ân'da yaklaşık 380 âyette, farklı fiil sîgalarıyla: "Allah sizin kendinize yazık etmekte olduğunuzu bildi"²⁵¹, "Allah gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz her şeyi bilir." veya sıfatlarla (âlim, alîm, allâm, a'lem) "O, her şeyi bilendir."²⁵² zatının ilim sahibi olduğuna vurgu yapmıştır.²⁵³ Kur'ân'da; Allah'ın gelecekte olacak her şeyi bildiği²⁵⁴, gayba ait bilginin hepsinin O'na ait olduğu²⁵⁵, âlemde hiçbir şeyin O'nun bilgisi dışında kalamayacağı²⁵⁶ şeklinde kullanımlar ile Allah'ın ilmine dair ipuçları vermektedir.

Kur'ân'da Allah'ın her şeyi bildiği ifadesinin yanında bazı şeyleri "henüz öğrendiği",²⁵⁷ "ihtimal dâhilinde gördüğü"²⁵⁸ veya "öyle olmasını umduğu"²⁵⁹ manalarını işaret edecek ifadeler de bulunmaktadır. Bu kullanımlardan çıkan "Allah'ın nesne ve olaylara bağlı" olarak var olan ilim anlayışı; Şîa'dan Hişam b. Hakem (ö. 436/1044)'in Allah'ın ilminin olayların vaki olması anında olabileceği iddiasına yol açmıştır. Diğer yandan Mutezile'den Ebû Huseyn Basrî (ö. 436/1044) de bu gibi âyetleri delil göstererek Allah'ın eşyayı var olduğu an itibariyle bildiğini iddia etmiştir.²⁶⁰ Buna karşı savunulan iddiaya göre ise: Allah bilgiye konu olan her şeyi bilir. Zira O zatıyla âlimdir. İlmi zatıyla nitelendiği için de O'nun ilmi başka bir şeye bağlı olmaksızın var olması zorunludur. Çünkü O'nun zâtı kadîmdir. Bahsi geçen maluma bağlı ilim anlayışı ise zorunlu bir ilim olmayı gerektirmediği için yaratılmışların ilmi için geçerlidir.²⁶¹

²⁵⁰ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 155.

²⁵¹ el-Bakara 2/187.

²⁵² el-Hadîd 57/3.

²⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, XXII, s. 108.

²⁵⁴ el-Bakara 2/255; el-Hacc 22/76.

²⁵⁵ Lokman 31/34; el-En'âm 6/59.

²⁵⁶ Âl-i İmrân 3/5; el-Mâide 5/7; el-Enfâl 8/43; Hûd 11/5.

²⁵⁷ Âl-i İmrân 3/140.

²⁵⁸ el-Ahkâf 46/27.

²⁵⁹ el-Bakara 2/21.

²⁶⁰ Murat Sülün, "Allah Geleceği Bilir mi? Sorunsal Çerçevesinde Kur'an'ın Genel İlâhî İlim Telakkisine Aykırı Âyetlerin Yorumu", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2004, sy. 19, s. 33 vd.

²⁶¹ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 139.

Kâdî Abdülcebbâr ise Allah'ın fiillerinin, zâtından başkasının aynı şekilde yapamayacağı hikmetli fiiller olduğunu, bu hikmetli fiillerin fâili olması dolayısıyla ise “alim” olduğunu ifade eder.²⁶² Allah'ın ilminin ardından ise ilâhî ilmin mahiyeti hakkında bazı açıklamalarda bulunur. Ona göre; Allah'ın ilmi ebedîdir ve cehalet, unutmaya gibi O'nu bu sıfattan uzaklaştıracak her türlü nitelemeden uzaktır. Çünkü O'nun ilmi zatındandır ve zatı ilimle mevsuf olduğu için herhangi bir sebeple bu sıfattan yoksun kalması mümkün değildir. O'nun ilminde bilinebilecek her şeyin bilgisi; bilgileri mümkün olduğu halde mevcuttur. Allah'ın ilmi ezelîdir; şayet ezelî olmasa sonradan yaratılmaya ve değişikliklere açık olması anlamına gelir ki Kâdî Abdülcebbâr bunu imkânsız görür.²⁶³

Kelâmcılar kendi yöntemleri ile Allah'ın fiillerini inceleyerek, Allah'ın her şeyi eksiksiz bir biçimde yaratması dolayısıyla her malumu bildiğini savundular. Buradan da her failin fiilini eksiksiz bir biçimde bilmesi gerektiği sonucuna ulaştılar. Ancak fiili nisbet ettikleri failin, fiilin her bilgisine sahip olması yanında; fiilin bütün bilgisine sahip olmayan failer olduğu da ortaya çıktı.²⁶⁴ Bu sonuç ise fiilin kime ait olduğu sorununu gündeme getirmiş oldu. Eğer ilâhî ilmin sınırsız ve her şeyi kuşatan bir bilgi olması, Allah'ı o fiilin yaratanı yani faili olduğu sonucuna götürüyor ise; kısıtlı bir ilme sahip olan insanın kendi fiilinin faili olması imkân dâhilinde olabilir mi?

Bu noktada öncelikle fiillerinde özgür olan ve bu fiillerin hesabını verecek olan insan hakkındaki bilginin ezelî olması durumunda insanın özgürlüğü yara almaktadır. Diğer yandan Allah'ın özgür insana dair fiilinin ezelî olmaması durumunda ise ilâhî ilim algısı yara almaktadır.²⁶⁵ İlmi ezelî olan Allah'ın, seçiminde özgür olan insanın fiilleriyle olan ilişkisi hususunda bir yanda insanın fiilleri üzerindeki tüm sorumluluğunu reddeden cebir düşüncesi durmaktadır. Halis cebir olarak nitelenen bu

²⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 252.

²⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 258.

²⁶⁴ Şehristânî, *Kitâbu'l Musâraa* (trc. Aygün Akyol, Aytekin Özel), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s. 44.

²⁶⁵ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 28.

görüşün temsilcisi Cehm b. Safvan kabul edilir. Ona göre insana ait bir fiil yoktur. Bilakis insan fiillerinde mecburdur.²⁶⁶

Ancak onun cebir görüşünü dayandırdığı noktanın ezeli ilâhî ilim değil, kulun kudretinin bulunmaması olduğu iddia edilir. Dolayısıyla kudretli olmadığı için de insan fiillerinde mecburdur, irade ve seçme özgürlüğü yoktur. Allah'ın cansız varlıklarla ilgili yaratması yani ağacın meyve vermesi, taşın yuvarlanması, suyun akması, güneşin doğması nasıl ki mecazen bu varlıklara nispet edilir asıl faili Allah'tır; insanın fiilleri de bu şekilde mecazen insana nispet edilmektedir. Bu minvalde fiili cebir altında gerçekleşen insanın sevap veya cezada da cebir altında olması dolayısıyla sorumluluğunun da cebren olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁶⁷ Aynı zamanda fiilin Allah'a bu türlü nisbeti, insanın sadece bu fiilin gerçekleştiği yer veya mekân olması gibi bir sonuç doğuracaktır.²⁶⁸

Cebir düşüncesini savunan Cehm b. Safvan'ın bu görüşünü Allah'ın ilmiyle ilişkilendirmemesinin sebebi ise Allah'ın ilminin ezeli oluşunu kabul etmemesidir. Ona göre Allah'ın ilmi hâdistir. Allah bir şeyi yaratmadan önce bilmemektedir; çünkü önce bilip sonra yaratması ilminde değişiklik olduğu sonucuna götürecektir ki değişen bir şey öncesiz olamaz. Cehm b. Safvan Allah'ın yaratılmış olan bu ilmi zatında yaratmasını da zatının değişikliğe açık olmaması dolayısıyla reddeder. Ancak ilmin yaratılması için bir mekân veya yerin gerekliliği de aşikâr olduğundan Cehm b. Safvan Allah'ın bilinen varlıklar sayısınca ilme sahip bulunduğunu ileri sürmüştür.²⁶⁹ Cebir düşüncesini Allah'ın ezeli ilmine dayandırmıyor olsa da Cehm b. Safvan olgudaki değişimin ezeli ilimle bağdaşmayacağı düşüncesiyle Allah'ın ilminin hâdis olduğunu savunur. Bu ilâhî ilim düşüncesi; nesih gibi olgudaki değişime bağlı hüküm değişikliğini de mümkün göreceği anlamı taşımaktadır.

İnsanın fiillerinde özgürlüğü meselesinde diğer yanda ise Mu'tezile durmaktadır. Mu'tezile ilk olarak Kaderiyye'nin kurucusu Ma'bed el- Cühenî'nin (ö.

²⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* (thk. Dağaç el-Acemî), Kuveyt: Geras li'n-neşr ve't-tevzi', 2005, s. 50.

²⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. Emir Ali Mehnâ), Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1993, s. 98.

²⁶⁸ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 27.

²⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 98.

83/702?) ortaya attığı; insanın fiillerinin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği görüşünden ayrılan, fiillerinin sadece insanın iradesiyle gerçekleştiği fikrini almıştır. Bu düşünce Mu'tezile mezhebi mensuplarınca sistemleştirilmiştir. Mu'tezile'ye göre insan fiillerinde hürdür ve bu sebeple fiillerinin de yaratıcısıdır. Çünkü Allah adalet sahibidir ve kullarını fiillerinden sorumlu tutmuştur. Eğer Cebriyye'nin dediği gibi kulun her fiili Allah tarafından yaratılmış olsaydı, Allah'ın o fiillerden dolayı kulunu hesaba çekmesi zulüm olurdu. Dolayısıyla Cebriyye'nin savunduğunun aksine insan hürdür ve kendi fiilinin failidir. İnsanın fiillerinde işleyişin böyle olması da Allah'ın adaletinin gereğidir.²⁷⁰

Mu'tezile Allah'ın ilmi noktasında ezeli ilim anlayışını benimsemektedir. Ancak onlara göre ilâhî ilim mümkün olana taalluk eder ve onu imkânsız kılmaz. Yani “ilim maluma tabi” anlayışından yola çıkarak, Allah'ın her şeyi olacak şekilde bilmesiyle âlim olduğunu kabul ederler. Zira ezeli bir ilim anlayışını reddetmek; Allah'ın yenilenen ve sonradan meydana çıkan bir ilim ile âlim olmasını gerektirir ki bu mümkün değildir.²⁷¹ Allah ezelden beri zatıyla âlimdir. Bu noktada Mu'tezile her şeyi ezelden beri bilen bir Allah'ı kabul ederken O'nu zatına ilave bir “ilim” sıfatıyla nitelemez. Zira zatı dışında bir sıfatlandırmayı “taaddüdü kudemâ” kabul eder ve bunu câiz görmez.²⁷²

Ehl-i Sünnet âlimleri ise bir kısmı Cebriyye'ye bir kısmı Kaderiyye'ye yaklaşmış olsa da genel olarak insanın fiillerinde hürriyeti noktasında orta yolu tutmuşlardır. Hem Allah'a zulüm isnad ettiklerinden Cebriyye'yi, hem de insana yaratıcılık vasfı vererek bir nevi şirke düştüğü iddiasıyla Mu'tezile'yi eleştirmişlerdir.²⁷³ Ebû Hanîfe; yaratılmışların kendi hür iradelerinin ve kazanımlarının sonucu olan fiillerinin, Allah'ın hem ilmi hem iradesiyle irtibat kurması sonucunda gerçekleştiğini savunur. Allah hayır veya şer olsun insanın fiilini ezelden bilmekte ve irade etmektedir. Bu fiiller Allah'ın emriyle de vuku bulmaktadır. Ancak Allah'ın Levh-i Mahfûz'da yazılı olan ilmi hükmen değil vasfen yazılmıştır. Bu sebeple şer de olsa kulun seçtiği

²⁷⁰ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Divan Kitap, 2013, s. 49-50.

²⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 258.

²⁷² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 57.

²⁷³ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 51.

fiili yaratan Allah'ın bu fiilde iradesi, hükmü ve takdiri olsa da rızası yoktur.²⁷⁴ Yani insanın fiili Allah'ın ezeli ilminde kulun seçeceği şekliyle vasfen yazılıdır, malumdur ve Allah o fiili rızası olmadığı halde ilmine göre irade etmektedir. Ebû Hanîfe bu yorumuyla ezeli ilme rağmen insan özgürlüğüne de yer açan bir anlayış benimsemiş görünmektedir.

Genel olarak bu görüşlerden mezheplerin insan hürriyeti ile alakalı farklılıklarının Allah'ın ilminin ezeliyeti fikrinden ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır. Hatta Cehm b. Safvan'ın ezeli ilme değil de, insana nispet etmeyip sadece Allah'a has kıldığı kudret sıfatı dolayısıyla halis cebri sayılması bu noktada tartışmaya açılabilir. Çünkü "Allah öyle bildiği için kul bunun dışına çıkamayacaktır" dediği bir kader anlayışı yoktur. Fiillerin sadece Allah'ın kudretiyle gerçekleştiği yani "Allah her şeyin kâdiridir" savunusu cebir görüşü olarak nitelenirse bu nokta da Ehl-i Sünnet'in "Allah her şeyin mürîdidir" diyerek insan iradesinin konumunu netleştirmeyen Allah'ın iradesine yaptığı vurgu da bir nevi cebir sayılmalıdır. Buradan hareketle bu mezheplerin insanın fiilleri ile ilgili görüşlerinde Allah'ın ilim sıfatından değil kudret ve irade sıfatlarından hareket ettiği görülecektir.²⁷⁵ Aynı şekilde kula sınırsız özgürlük alanı açan Mu'tezeli görüşün de, Allah'ın ezeli ilmini kabul etmek noktasında bir farklılık göstermeyip, Allah'ın adalet sıfatını vurgulamak maksadıyla insanın fiillerinin faili olması için kendisi tarafından yaratılmış olduğunu savunduğu görülmektedir.

1.2. İlâhî İlim Açısından Nesih

Neshin varlığını kabul etmeyen kesim tarafından sunulan gerekçelerden biri, Allah'ın ilminin ezeli oluşunun, var olan hükmün sonradan gelen başka bir hüküm ile kaldırılması olarak anlamlandırılan nesih ile uzlaştırılamayacağı iddiasıdır. Çünkü ezeli olan ilâhî ilim anlayışının, toplumda yaşanan ve zamana bağlı değişimlere göre şekillenen bir hüküm değişimini kabullenmesi imkânsız görülmüştür. Kelâm ilminde Allah'ın ezeli ilmi konusu daha çok kaza-kader ve insanın fiilleri başlığı altında işlenmiştir. Nesih konusu ise ezeli ilim ve bu ilmin malumuyla ilişkisi bağlamında ele alınması gereken bir konudur. Bu bölümde ontolojik açıdan çok farklı olan iki varlığın;

²⁷⁴ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 54-55.

²⁷⁵ Metin Özdemir, "Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi", *İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi*, İstanbul: Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi, 12-13 Aralık 2009, s. 54.

ilmi, kudreti, iradesi sonsuz ve ezeli-ebedi olan Allah ve Allah'ın seçimlerinde özgür yarattığı ancak sınırlı bir ilim, kudret ve iradeye sahip ve zamansal açıdan başlangıcı ve sonu olan insanın, zamana ve durumlara bağlı değişimler açısından ilişkisi konu edilecektir.

Her şeyi bilen bir Allah'ın sahip olduğu ilâhî bilgi ile malumu arasında bir ilişkinin varlığından söz edilebilir mi? Eğer ilâhî ilim, her şeyi kuşatan, ezeli ve değişmeyen bir ilim ise onunla malum arasında böyle bir ilişkinin varlığı söz konusu olamaz. Çünkü malum, sürekli değişen bir yapıdayken; ezeli ilim değişkenlik kabul etmez. Ancak Kur'an ilâhî bilgi ile malum arasında bir ilişkinin varlığına işaret eder: Kur'an bazen ilâhî ilmi, geçmiş zaman sığası ile ifade eder: “Allah sizin kendinize yazık etmekte olduğunuzu bildi.”²⁷⁶ Bazen ise: “Allah, gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz her şeyi bilir.”²⁷⁷ ifadesinde olduğu gibi ilâhî ilimle ilgili gelecek zaman sığasını kullanır. Bazı âyetlerde ise sıfat sığası ile Allah'ın ilmi ifade edilir: “O, herşeyi bilendir.”²⁷⁸ İlâhî ilme dair bu farklı kullanımların herhangi bir şey ifade etmediğini söylemek vahiy açısından doğru olmayacaktır.²⁷⁹ Bu doğrultuda âyetlerin ifade ettiği şekilde olgular ile ezeli ilim arasındaki ilişkinin ortaya konulması gerekmektedir.

Değişime bağlı olayların Allah'ın ilminde ezelde sabit olduğunu savunmak aslında Allah'ın malumla ilişkisini ezeli ilme sabitlemek anlamı taşıyacaktır. Hâlbuki Kur'an'da Allah'ın kâinatta olan olaylarla ilişkisi bunun aksini gösterecek ifadeler ile anlatılır. Allah'ın peygamberinin izinden gidecek olanları gitmeyeceklerden ayırmak için kıbleyi Kâbe olarak değiştirdiğini,²⁸⁰ hangisinin daha iyi amel ettiğini görmek üzere imtihan etmek için insanı yaratmış olduğunu,²⁸¹ bu imtihan sonucunda kim sınırı aşarsa onu şiddetli bir azaba uğratacağını,²⁸² daha sonra bazı kimseler hakkında azap yazacağını,²⁸³ Allah'ın kullarının zayıflığını görüp, bunun üzerine yüklerini

²⁷⁶ el-Bakara 2/187.

²⁷⁷ el-Müzzemmil 73/20.

²⁷⁸ el-Hadîd 57/3.

²⁷⁹ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 16-17.

²⁸⁰ el-Bakara 2/143.

²⁸¹ Hûd 11/7.

²⁸² el-Mâide 5/95.

²⁸³ Meryem 19/79.

hafiflettiğini,²⁸⁴ Allah'ın inananların sıkıntıya düştüğünü bilmesi üzerine onlara ferahlık indirdiğini,²⁸⁵ Allah'ın inananlara verdiği emrin ağır geldiğini bildikten sonra haramı helal kılarak onları affettiğini,²⁸⁶ Allah'ın, bir topluluk kendini değiştirmedikçe o toplumdaki nimetini değiştirmeyeceğini²⁸⁷ bildiren âyetlerde ifade edildiği üzere, Allah'ın yaratılmışlara onların şartlarına göre muamelede bulunduğunu, onlar için yeni yazılar yazdığını, şartlarına göre nimet vaad ettiğini ifade eden âyetler de vardır. Bu âyetlerden yaratılmışların fiillerine göre Allah'ın kâinata müdahalesini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.²⁸⁸

İlâhî ilim ile malum arasındaki ilişkide, ezeli ilmin maluma tâbi olduğu kabulü ile değişimlere açık ve cebir altında olmayan bir varlık âlemi fikri; maluma tâbi olmakla cebir altında bir ilahî ilim mi ifade edilmiş olmaktadır? Burada aslında sorun Allah'ın sadece ilmi değil bütün sıfatlarıyla ilgili ezeliğinin, yaratılanlar açısından geçerli olan zaman ve başlangıç düşünülerek, o zamana bağlanması olarak kabul edilebilir. Bu bir sorun olmaya devam etmekle birlikte Allah hâlâ eşya ile eşgüdümlü olarak yaratmakta, bilmekte, kelâm etmektedir. Bu hususta çözüm olarak; ilâhî ilmin bir ezeli/zâtî; bir de hâdis/değişken durumu olduğunu savunanlara göre, Allah'ın ezelde yaratma veya kudret ile vasıflandığı halde bunları, var ettikleri üzerinde sonradan gösterir. Allah ezelde yaratıcı, âlim, mütakellim olduğu halde O'nun halen daha yaratmaya, bilmeye, kelâm etmeye devam etmesi bunun en açık örneğidir.²⁸⁹

Ebû Hanîfe'nin insan fiilleri ile ilgili görüşleri bir önceki başlıkta konu edilmişti. Ebû Hanîfe'nin ilâhî ilmi insan fiilleri ile uzlaştırmaya çalışırken, hem ezeli ilmi hem de insan hürriyetini korumaya çalışan bir yorum yaptığı açıktır. Ancak Allah'ın ezeli olan bilgisinin bir şeye taalluk etmesi; Allah'ın ezeli bilişinde hem malumun hem de ona taalluk edişin ezeli olmasını gerektirecektir. O halde Ebû Hânîfe'nin ezeli ilim ve insan hürriyeti hakkında yapmış olduğu açıklama, ilâhî bilginin ezeli ve sınırsız oluşunun

²⁸⁴ el-Enfâl 8/66.

²⁸⁵ el-Fetih 48/18.

²⁸⁶ el-Bakara 2/187.

²⁸⁷ el-Enfâl 8/53.

²⁸⁸ Murat Sülün, "Allah Geleceği Bilir mi? Sorunsal Çerçevesinde Kur'an'ın Genel İlâhî İlim Telakkisine Aykırı Âyetlerin Yorumu", s. 40 vd.

²⁸⁹ Murat Sülün, "Allah Geleceği Bilir mi? Sorunsal Çerçevesinde Kur'an'ın Genel İlâhî İlim Telakkisine Aykırı Âyetlerin Yorumu", s. 59.

yanında malumuna nasıl taalluk ettiğinin de izah edilmesine ihtiyaç duymaktadır.²⁹⁰ İşte bu nokta, İlâhî ilminin ezeliğinin nesih ile kesiştiği nokta olması açısından da önem taşımaktadır.

Gazzâlî (ö. 505/1111) Allah'ın ilim sıfatının varlık âleminde olan (mevcûdât) veya olmayan (ma'dûmât) bütün bilinenlere (ma'lûmât) taalluk ettiğini ifade eder. Gazzâlî'ye göre, Allah'ın kendi varlığı dışında olan bu varlıkları bilmesi; O'nun zatını da sıfatlarını da zorunlu olarak bilmesini gerektirdiğinden, ezeli olan zatı ve diğer sıfatları gibi ilim sıfatı da kadîm olacaktır.²⁹¹ Gazzâlî bu ifadesi ile "ilmin maluma tabi olması" görüşüne çözümlenemeyen problemlere yol açtığı gerekçesiyle karşı çıkıyor olmasıyla birlikte, Allah'a ait ezeli bir ilmin varlığını kabul etmektedir.²⁹² Açıkçası ezeli olan bu bilgi, kendisinden önce hiçbir şeyle ilişkisi olmayan bir bilgidir. Dolayısıyla ezeli olan ilâhî ilmin kendi varlığından önce bir nesnesi olmayacaktır. Bu da ilâhî ilmin, ancak zâtı gereği âlim olan Allah'ın bilgisi olabileceğini gösterir. Yani ilâhî ilmin masdarı malum değil, o bilgiye sahip olan ezeli zâtın bizzat kendisidir.²⁹³ Allah'ın ilmi ezeli ve vâcibü'l vücûd olması yönüyle yaratılmışların hâdis ve câzü'l vücûd olan ilminden de ayrılmaktadır.²⁹⁴

Ezeli ve malumuna tabi olmamakla beraber, insanın fiillerinde özgür olmasına da imkân tanıyan bir ilâhî ilim telakkisi söz konusu olabilir mi? Bu husus Allah'ın ilmini "sınırsız mümkünler ve zorunluluklar ilmi" olarak nitelemek suretiyle çözmek yoluna gidilmektedir. Eğer insanın hür iradesi ile gerçekleşmiş bir fiil, meydana gelmeden önce mümkün bir fiilken, o fiilin Allah tarafından ezeli ilim ile bilindiği iddia edilirse, buradan Allah'ın sonradan meydana gelecek bu fiili, ezeli ilminde hem mümkün hem de zorunlu olarak bildiği sonucu çıkar. Çünkü Allah bu fiili bu iki ihtimalin olabildiği bir ilimle bilmezse, zorunlu olarak bileceğinden insanın bu fiili yapmaktan başka çaresi kalmayacaktır. Dolayısıyla insanın hür iradesinden söz edilebilmesi için Allah'ın bu fiil hakkındaki ezeli ilminin hem zorunlu hem mümkün olarak bilinmesi gerekir. Bu şartlar altında insanın hür iradesiyle bu iki ihtimalden birini

²⁹⁰ Metin Özdemir, "Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi", s. 45.

²⁹¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 93.

²⁹² Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 119.

²⁹³ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 18.

²⁹⁴ Alaaddin Buhârî, *Risâle fi'l-İ'tikâd* (thk. Said Abdüllatif Fûde), Kuveyt: Dâru'z-Ziya, 2012, s. 125.

seçmesi mümkün olur. Bu noktada Allah'ın kudretinin imkânsıza taalluk edip etmediği tartışması ortaya çıkmaktadır. Allah'ın kudretinin sınırsızlığını vurgulayan İbn Hazm (ö. 456/1064) çelişmezlik ilkesine aykırı bir önermenin Allah'ın kudreti ile ilişkilendirilmesini mümkün görür. Yani ona göre Allah'ın bir "kare"yi mahiyetini bozmaksızın bir daire yapması mümkündür. Çünkü O'nun kudreti sınırsızdır. Diğer yandan Mu'tezile bunu imkân dâhilinde görmez. Çünkü Allah'ın ilmi sınırsızdır; ancak O'nun kudreti muhal olan ile ilişkilendirilemez.²⁹⁵

Duruma mantık disiplini açısından bakıldığında; bu disiplin tarafından belirlenen kuralların aklın doğasından var olduğu görülecektir. Öyleyse bir karenin insan tarafından daire olarak akledilememesi, ilâhî bilginin bu bilgiyi insanda algısal açıdan bu şekilde tasarlamış olması dolayısıyladır. Buradan anlaşılıyor ki ilmin ve kudretin muhal olan ile ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Allah'ın ilmi muhal olanla ilişkili olmadığına göre vacip (zorunlu) veya mümkün (câiz) ile ilişkilidir. O'nun ilminde zorunlu varlıkların bulunması tevhide aykırı olacağından, O'nun ilminde yalnızca mümkünlerin varlığından söz edilebilir. Allah'ın ilminin ezeli ve sınırsız olması ise ezelde sınırsız mümkünlerin ilmine sahip olduğu sonucuna götürecektir. Allah'ın sınırsız mümkünler içinden bazılarını varlık sahasına çıkardığı Kur'ân'da: "*O'nun emri, bir şeyi dileyince ona sadece "ol!" demektir. O da hemen oluverir.*"²⁹⁶ âyetinde ifade edilmektedir.²⁹⁷

Kâdî Abdülcebâr Allah'ın âlim olduğunu ve bu ilminin cehil ve unutma gibi noksanlardan uzak, ebedî bir ilim olduğunu ifade eder. Kâdî Abdülcebâr'a göre ebedî olan bu ilim, Allah'ın sonradan olan yani hâdis olan ve değişken olan her şeyden uzak olması dolayısıyla ezeli olan bir ilimdir. Ebedî ve ezeli oluşunun sebebi olarak ise "ilim" sıfatının Allah'ın zâtı gereği onunla mevsuf olduğu bir sıfat olmasını gösterir. Öte yandan Kadî Abdülcebâr Allah'ın tüm malumatı, bilinmesi mümkün olan şekliyle bilen bir ilâhî ilme sahip olduğunu zikreder.²⁹⁸ Onun ilâhî ilim anlayışı maluma tabi olan bir ilâhî ilimdir. İnsanın Allah'ın vaad ve vâdine karşı sorumlu olabilmesi için fiillerinde özgür olması gerektiğini savunan Mutezilî düşünce, Allah'ın ilminin

²⁹⁵ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 19-20.

²⁹⁶ Yâsîn 36/82.

²⁹⁷ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 22.

²⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 258.

malumun fiillerine tabi olmasını gerekli kılar. Kâdî Abdülcebbâr maluma tabi ilim anlayışını Allah Teâla'nın Hz. Peygamber'in izinden gidecekleri bilmek için kıble değişikliği yapması,²⁹⁹ inananlar içinden Allah yolunda cihad edecekleri öğretilmek için savaşı emretmesi³⁰⁰ gibi âyetlerle delillendirir.

Allah'ın ilminin yaratılmışta taallukunun nasıl yorumlandığı, nesih anlayışı açısından önemli bir noktadır. Çünkü Allah'ın ilminin ezeliyeti, Ehl-i Sünnet tarafından olduğu gibi Mu'tezile tarafından da kabul edilmiştir. Ancak bu ezeli ilmin yaratılmışla kurduğu ilişkinin niteliği nesih anlayışlarında belirleyici bir nokta olmuştur. Neshin, Allah Teâlâ'nın ezeli ilmiyle bağdaşmayacağı iddiasına karşın Serahsî, uzlaştırıcı bir fikir benimser. Ona göre nesih ile değişen Allah'ın ilmiyle ilişkili olan Allah'ın emri değildir. Zaman ve şartlar farklılaştıkça eşyada da yaşanan değişime bağlı olan hükümdür.³⁰¹ Serahsî neshin, dinler arasında inananların amel açısından canlı kalabilmesini sağlayan pratikte karşılığı olan bir hikmeti olduğunu ifade eder. Bu farklılıklar olmasa emirlere karşı topluluklar bağımsızlık kazanmış olacağından imtihan anlamını yitirmiş olacaktır.³⁰²

Malumuna tabi bir ilim anlayışıyla insan özgürlüğünü tesis etmeye çalışan Mu'tezilî anlayış da neshi ilâhî ilim ile çelişkili görmemiş ve insan özgürlüğü konusundaki fikirlerini nesih anlayışlarını temellendirmek için de kullanmıştır. Çünkü ezeli ilim ile insanı cebir altında bırakan görüşün aksine; neshin varlığı yaratılmışların fiilleri doğrultusunda değişimin var olabileceğinin kanıtı görülmüştür. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr değişen toplumsal şartlara göre toplumların maslahatlarının da değiştiğini zikrederek neshi bu maslahatı tesis eden bir kavram olarak konumlandırmıştır. Dolayısıyla hem Kur'ân içi neshi kabul ederek Hz. Peygamber'in vahiyle muhatap olduğu yıllarda yaşanan değişimlerin hükümlerin farklılaşması üzerindeki etkisini;³⁰³

²⁹⁹ el-Bakara 2/143.

³⁰⁰ Muhammed 47/31.

³⁰¹ Abdullah Yıldız, "Serahsî'nin (483/1090) Hadis Anlayışı-II: Nesh ve İhtilâfî'l-Hadisle Alakalı Meseleler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 5, s. 258.

³⁰² Abdullah Yıldız, "Serahsî'nin (483/1090) Hadis Anlayışı-II: Nesh ve İhtilâfî'l-Hadisle Alakalı Meseleler", s. 256.

³⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 78.

hem de şeriatler arası neshi kabul ederek toplumsal öğelerin farklılığına göre hüküm değişikliğini kabul etmiştir.³⁰⁴

Mu'tezile'nin maslahat prensibi; neshin imkânı noktasında bir çözüm gibi görülmektedir. Ancak bu çözüm de kendi içinde bazı problemler barındırmaktadır. Zira önceden var olan ilmin, sonradan meydana gelen maluma tabi olması bir soru işaretidir. Çünkü mutabaatta aslolan sonradan gelenin önceden var olana tabi olmasıdır. Diğer bir problem ise başlangıcı veya sonu olmayan, sonsuz ilim ve kudret sahibi Allah'ın, sonradan yaratılan ve her yönüyle noksan olan yaratılana tabi olmasıdır. Bu tür bir yorum Mu'tezile'nin rasyonel ve tenzihçi yaklaşımıyla bağdaşmayan bir izlenim vermektedir. Bu doğrultuda Mu'tezile'nin gözden kaçırmış olduğu nokta; Allah'ın zatını her şeyi anında kuşatan yani olaylarla eş zamanlı olan bir bilgi ile vasıflandırmasına rağmen Mu'tezile'nin insan fiillerini ezeli ilim ile bildiğini iddia etmesidir.

Bir şeyi ezeli bir ilim ile bilmek, o şeyin var olmasına ezelde karar verilmesi anlamı taşımaktadır. Bu sebeple zihnimizde canlanan herhangi bir “şey” maddî olarak ezeli değilse de varlıklarının takdiri ezeldir. Buradan anlaşılan; her oluş, her varlık ilim itibariyle ezeli olsa da yaratılışları zamana bağlıdır yani hâdistir. Dolayısıyla her mevcut, madde olması itibariyle hâdis, varoluşsal açıdan ezeldir.³⁰⁵ Bu husus ezeli ilim ile neshin uzlaştırılabildiği nokta olması açısından önemlidir. Çünkü bu nokta, ezeli ilmin hâdis olan ve değişebilen ile ilişkisine çözüm olabilecek bir görüştür. Allah Teâlâ özgür ve yaratılmış olan insanın seçimine bağlı bir fiilde sınırsız imkânları ezelde bilir. Ancak varlık âlemine getireceği mümkünü irade eder. Nesih için de bütün mümkünlerin ilmine sahiptir ve vahye muhatap toplumun değişen şartlarına uygun olan hükmü irade eder.

Allah'ın varlık âlemine bakan sıfatı “ilim” sıfatı değil “irade” sıfatıdır. Nitekim Allah Kur'ân'da “bildiğini yapar” değil “dilediğini yapar”³⁰⁶ buyurmaktadır. Kelâm disiplininde ilâhî ilim ile insan hürriyeti, nesih gibi değişime bağlı olguları uzlaştırılamıyor olmasındaki sorun aslında tam olarak da buradadır. İlâhî ilim ile ilâhî

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 285.

³⁰⁵ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 27.

³⁰⁶ el-Bakara 2/253.

irade arasındaki ince farkı görememekten kaynaklanmaktadır.³⁰⁷ Buradan hareketle önceden verilmiş bir hükmün, sonradan gelen bir hükümle neshedilmesinin ezelf ilimde, dolayısıyla Allah'ın zatında bir değişikliğe yol açacağı için reddedilmesi gerektiğini savunan klasik inkâr görüşünün aksine; Allah'ın sınırsız imkânlardan bazılarını ilâhî iradeye bağlı olarak zatının dışında yani mümkünler âleminde var ettiği; diğerlerinin ise imkân olarak kalmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.³⁰⁸

Neshin varlığını kabul eden Müslümanların, “nesih” kelimesinin geçtiği âyetleri lafzî ve tek yönlü yorumlamış olmaları gibi neshi inkâr edenler de Allah'ın ezelf ilmi ile neshin biraraya gelmesi konusunda Kur'ân'ın icâzını ve vahyin korunmuşluğunu ifade eden âyetleri tek boyutlu yorumlamışlardır. Her iki taraf da hakikatin farklı bir yönünü ifade eden âyetleri öne çıkarıp, hakikatin diğer boyutunu ihmal ederek, Kur'ân'ın bütünlük içerisinde okunması ilkesini görmezden gelmişlerdir. Bu genel ilke özelde nesh teorisi probleminin çözümü için de hareket noktası olmalıdır. Kur'ân ve Sünnetin dahi karşı karşıya getirildiği nesh probleminde aslolanın; vahiy ve Hz. Peygamber'in kılavuzluğunun, sahabe döneminde olduğu gibi lafızlardan değil; sosyal değişim, dinamik toplum ve olgular merkezli değerlendirilip, sosyal yaşantıdan koparılmaması olduğu görülmektedir. Âyetlerin sosyal değişimler göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi, nüzulünden zaman, mekân ve toplumsal doku açısından çok daha ötelere hitap eden Kur'ân vahyinin daha tutarlı biçimde anlaşılabilmesine olanak sağlayacaktır. Bu şekilde muhatap olduğu toplumlar tarafından Allah'ın vahyinin özünün yitirilmesi halinde Allah'ın tarihe müdahalesi yani farklı şeriatler göndermesi ve Kur'ân'ın bütün zamanlar, coğrafyalar, toplumlar ve medeniyetler için farklı hükümler ihtiva edişi de anlaşılır hale gelecektir.³⁰⁹

2. HALKU'L-KUR'ÂN MESELESİ

2.1. Allah'ın Mütakellim Oluşu

Kelâm; “Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı” olarak ifade edilir. Kur'ân'da: “*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip Rabbi*

³⁰⁷ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 69.

³⁰⁸ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 222.

³⁰⁹ Talip Özdeş, “Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 47.

onunla konuştuğunda”,³¹⁰ “Herhangi bir beşerle Allah’ın konuşması, ancak vahiyle veya perde arkasından veya bir elçi gönderip izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir.”,³¹¹ “Ona Tûr’un sağ tarafından seslendik ve onu fısıldaşircasına (kendimize) yaklaştırdık.”³¹² mealindeki bazı âyetlerde Allah’ın konuştuğu zikredilmiştir. Bu âyetlerden de anlaşılacağı üzere Allah zatını Kur’ân’da mütekellim olarak nitelemektedir.³¹³

Vahiy, kelâm ve Allah arasındaki bu gizemli ilişki ve âleme nasıl tecelli ettiğine dair tartışmalar Allah’ın mütekellim oluşu dolayısıyla Kur’ân’ın yaratılmış olup olmadığı bahsi etrafında şekillenmiştir. Kelâm, genel bir taksimle emir, nehiy ve haber olmak üzere üçe, hatta bu gruplandırma daha da genellenerek talep ve haber olarak ikiye ayrılmaktadır. Peygamberler, Allah’ın emir, nehiy ve haberlerini insanlara tebliğ etmişlerdir. Onların doğru sözlü oldukları ortaya koydukları mûcizeler ile sübut bulunca; emreden, nehyeden ve haber veren varlık olarak Allah’ın “mütekellim” olduğu da kabul edilmiş olur.³¹⁴

Allah’ın mütekellim oluşu hususunda mezhepler arasında da mutabakat sağlanmıştır. Ancak Kelâmullahın delâleti noktası tartışmalara konu olmuştur. Bu delâlet hususunda açığa çıkarılmak istenen; Kelâmullah ile kastedilenin mana veya lafızdan hangisi olduğu veya Kelâmullah’ın kadîm mi hâdis mi olduğu konusudur. Bu hususta iki temel görüş vardır. Bu görüşlerden biri; Mu‘tezile’nin benimsemiş olduğu, Allah’ın kelâmının harf ve sestem ibaret olduğu görüşüdür. Buna göre Allah kelâmını Levh-i Mahfuz’da, aracı melek ya da peygamberde yaratır. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç; Kelâmullah hâdistir görüşüdür.³¹⁵ Buradan anlaşılan ise Allah’ın mütekellim oluşunun, Mutezile tarafından zatıyla nitelenen diğer sıfatları gibi yorumlanmadığıdır.³¹⁶

³¹⁰ el-Âraf 7/143.

³¹¹ eş-Şûrâ 42/51.

³¹² Meryem 19/52.

³¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2002, XXV, s. 194.

³¹⁴ Fahreddîn Râzî, *Halku’l Kur’ân* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1992, s. 60-61.

³¹⁵ Muhsin Demirci, “Kur’ân Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti ve Korunması”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2010, XLVI, sy. 1, s. 15.

³¹⁶ Muhsin Demirci, “Kur’ân Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti ve Korunması”, s. 15.

Nitekim Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın kelâm sıfatının O'na nisbetinin hayat sıfatı gibi olmadığını, mütekellim oluşunun kelâmın fâili olmak anlamına geldiğini ifade eder.³¹⁷ Yani Allah kelâmının yaratıcısı olduğu için mütekellimdir ancak bunun Allah'a nispeti bir sıfat olarak değil ancak O'nun fiilinin fâili olmasıyla. Kâdî Abdülcebbâr Allah kelâmının lafız ve mana olarak ayrılarak mahlûk ve kadîm olarak iki türlü yorumlanmasını ise mümkün görmez. Zira mana olarak tanımlanan, harf ve ses ile nitelenebilen lafzî kelâmdan ayrılan bu kelâm, mahiyet olarak bilinmeyeceğinden, nasıl oluştuğu da bilinemez dolayısıyla ezeli olduğu da iddia edilemez. Diğer yandan Kur'ân'ın ezeli ve yaratılmamış olduğu hususunda icma sağlansa dahi Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu görüşün meşru olduğu anlamını taşımayacaktır. Çünkü bu tür bir iddia Müslümanların titizlikle korumaya çalıştığı "tevhid" ilkesiyle apaçık çelişki taşımaktadır.³¹⁸

Bu husustaki diğer görüş ise Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Ehl-i Sünnet'e göre de Kur'ân manası itibariyle ezeldir; zira kelâm sıfatı da Allah'ın diğer sıfatları gibi O'nun tecellisidir ve kadimdir. Ancak öz olan bu manadan ayrı olan ve lafızlardan ibaret olan kelâm ise mahlûktur.³¹⁹ İmam Eş'arî'ye göre Kelâmullah Allah'ın emri, yasağı, haberi, vaadi, vaîdi olmak açısından birdir, ancak bu birlik Allah kelâmının niceliğini değil niteliğini anlatmaktadır. Allah'ın ezeli olan kelâmı meleklerin lisanları üzere peygamberlere ulaştığını ifade eden İmam Eş'arî'ye göre; nâzil olan bu ibareler, ilâhî kelâmın delâletleri olması sebebiyle yaratılmıştır ancak ilâhî kelâm kadimdir. Bu fark kıraat ile kıraat edilen, zikir ile zikredilen arasındaki fark gibi nitelenir. Yani zikir mahlûk; zikredilen ise ezeldir. Haşviyye ise bu harf ve kelimelerin de ezeli olduğunu iddia etmiştir.³²⁰

Eş'arî yaratıcının "Hay" olduğunu ve hay olan yaratıcının, gören, işiten ve konuşan olması gerektiğini, bu sıfatlarla vasıflanmaması halinde zıddı ile vasıflandırılması gerektiğini, bunun ise mümkün olmadığını savunur.³²¹ Allah'ın

³¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 470.

³¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. İbrahim el-Ebyârî), y.y., ty., s. 17 vd.

³¹⁹ Muhsin Demirci, "Kur'ân Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti ve Korunması", s. 16.

³²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 108.

³²¹ Mustafa Altundağ, "Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 18, s. 151.

sıfatları ile kelâm sıfatının ezeliğini savunan bir diğer isim ise Ahmed b. Hanbel (ö. 241/780)'dir. Allah'ın kelâmının ezeliğinin önde gelen savunucularından olan Ahmed b. Hanbel de ilk kez kelâm sıfatını ezeli olan ilâhî ilim ile ilişkilendirerek kelâmın ezeli oluşunu savunmuştur.³²² Ebû İshak İsferyânî (ö. 418/1027) de Allah'ın kelâm sıfatını ilim sıfatı ile ilişkilendirmiş, ezeli ilim sahibi olan Allah'ın, bu ilimden haber vereceğini, ilim ve haber vermenin birbirini gerektirdiğini ifade etmiştir.³²³ Gazzâlî ise Allah'ın kelâm sıfatını "kemâl" sıfatına dayandırır. Ona göre mahlûk için kemâl ifade eden her vasıf, Hâlık için evleviyet ile bulunması gereken bir sıfattır.³²⁴ Yani Allah'ın "kemâl" sıfatı gereği kelâmının olmaması söz konusu olamaz. Kemâli kadîm olduğuna göre; Allah'ın kelâmının da kadîm olması gerekir.

İmam Ebû Hanîfe ise Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu, mushaflarda yazılabilen veya gönüllerde saklı olan ve dil ile okunabilen bu kelâmın Hz. Peygamber'e indirildiğini ifade eder. Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın söylenişinin, yazılışının ve okunuşunun hâdis; ancak Kurân'ın hâdis olmadığını ifade ederek; nefis-i kelâm ve lafzî kelâm ayırımına gitmiştir. Diğer yandan Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da Hz. Mûsâ ve diğer peygamberlerden, iblisten, firavundan nakille verdiği haberlerin hepsi Allah'ın kelâmı olmakla birlikte yaratılmışların kelâmını mahlûk olarak niteleyen Ebû Hanîfe, Allah'ın kelâmının ise mahlûk olmadığını vurgulayarak Mutezile'den farklı bir görüş benimser.³²⁵

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de Allah'ın kelâm sıfatını ilim ve kudret sıfatıyla bağdaştırmıştır. Öncelikle Allah'ın kelâm sıfatıyla nitelenişinin hem akli hem de nakli delil ile sabit olduğunu savunan İmam Mâtürîdî; Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasını zikrettiği âyeti³²⁶ nakli delil olarak zikreder. Akli delil olarak ise ilim ve kudret sıfatıyla vasıflanan yani âlim ve kâdir olan Allah'ın, kelâm ile nitelenmemesi durumunda acz veya afet türünden bir engel ile vasıflanması gerektiğini; Allah Teâlâ bu söylenenlerden münezzehe olduğu için de O'nun mütekellim olduğunun ortaya çıktığını savunur.³²⁷

³²² İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, s. 17.

³²³ Mustafa Altundağ, "Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı", s. 151.

³²⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 104.

³²⁵ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber" *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 53.

³²⁶ en-Nisâ 4/64.

³²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 113-114.

Böylelikle İmam Mâtürîdî de Allah'ın diğer sıfatlarından hareket ederek kelâm sıfatını ve ezeliğini delillendirme yolunu benimser.

Netice itibarıyla Allah'ın kelâm sıfatı için yapılan bu çift boyutlu yorumlar, Eş'arî ve Mâtürîdî ekol tarafından benimsenmiştir. Ezeli olan kelâmı “kelâm-ı nefsi” hâdis olan kelâmı ise “kelâm-ı lafzî” olarak isimlendiren bu düşünceye göre nefsi kelâm harflerden veya seslerden oluşmayıp ezeldir. Kelâm sıfatı da Allah'ın hayat, ilim, semi', basar sıfatları gibi bir sıfatıdır. Allah bu sıfat ile nitelenmediği takdirde konuşamama veya sükût ile vasıflandırılması gerekecektir ki bu mümkün değildir. Allah'ın nefsi kelâmı birdir. Bu nitel bir birlik olup emir, nehiy, haber gibi muhataplarına bakan yönü ile zahir olur. Kelâm-ı lafzî ise harflerden, seslerden, lafızlardan müteşekkil olup, dilde okunan, kalpte korunan veya hıfz edilen kelâmdır. Lafzî kelâm, nefsi kelâmın delâlet ettiği ibareler olup, hâdistir.

Teftâzânî, Allah'ın kendi zatını kelâm sıfatıyla nitelemesinin, bu sıfatın varlığına ve ezeli oluşuna delil olduğunu ifade eder. Zira sonradan yaratılan ve var olan bir şeyin kadîm olan Allah'ın zatı ile kâim olması mümkün değildir. Allah'ın ezeli olan kelâm sıfatının harf ve ses türünden olmadığını ifade eden Teftâzânî, bu sıfata sahip olan Allah'ın sükût veya dilsizlikten uzak olduğunu ifade ederek, Kelâmullah'ın yaratılmışlığını reddeder. Teftâzânî Kur'ân'ın mushaflarda yazılan, kalplere hıfz edilen, kulaklarda duyulan olduğunu ancak bunlara hulûl etmediğini savunur. Yani Kur'ân'dan okunan veya dinlenen Kelâmullah'ın kendisi değil, delâletidir.³²⁸

Allah'ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu savunan bir diğer mezhep ise Kerrâmiyye'dir. Mu'tezile'nin hâdis kelâm görüşünden farklı olarak Kerrâmiyye Allah'ın kelâmını zatında yarattığını iddia etmiştir. Bu görüş Allah'ın kadîm olan zatının hâdislere mahal teşkil etmesi anlamına gelir ki bu muhaldir. Diğer yandan Mu'tezile ise yaratılmış olan kelâmın aracı meleklerde veya Levh-i Mahfûz'da yaratılmış olduğunu savunur ki bu da aslında o kelâmın Allah'a aidiyeti sorununu ortaya çıkaracaktır. Yani sıfatın yaratılan mekânın sıfatı olup Allah'ın sıfatı olmayacağı

³²⁸ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 175 vd.

noktasında itiraz edilecektir. Bu savunusu aslında Mu'tezile'nin Allah'ın kelâm sıfatını inkâr ettiği sonucunu doğurmaktadır.³²⁹

Kerrâmiyye ve Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının hâdis olduğu söylemi sonucunda ortaya çıkan sorun aslında sıfat-mevsuf ilişkisiyle alakalıdır. Bir sıfatın mevsufuna nisbeti, sıfatın sonradan yaratılmış olduğu iddia edildiğinde üç ihtimal taşımaktadır: Sıfat zatında yaratılabilir; zatından başka bir mekânda yaratılabilir veya herhangi bir mekânda olmadan yaratılabilir. İlk iddia Kerramiyye'nin düşüncesi olup Allah için "taaddüd-i kudemâ"ya sebebiyet vereceğinden câiz değildir. Bu sıfatın başka bir mekânda yaratılması Mu'tezile'nin iddiası olup her sıfatın bulunduğu mekâna nispet edilmesi gerekliliği göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın "mütekellim" olarak nitelenmesi mümkün olmayacaktır. Mütekellim olan kelâm sıfatının yaratıldığı mekân olduğu iddia edilen melek veya Levh-i Mahfûz olacaktır. Son iddia ise mekânsız bir yaratmadır ki bu aklen muhal olduğu için bu iddiayı öne süren olmamıştır. Zira mekânsız bir sıfatın herhangi bir zata nispet edilmesi mümkün değildir.³³⁰

Kelâmullah'ın ezeliği ve yaratılmışlığı düşüncesi zamanla büyük bir tartışmaya dönüşmüş Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki tevhid konusuyla ilgili hesaplaşma ve tartışmalardan en önemlisi Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı hususunda yapılmıştır. Halku'l-Kur'an meselesi olarak İslâm tarihine geçen ve Abbasiler döneminde İslâm coğrafyası açısından büyük bir fitne olup siyasî uzantıları dolayısıyla kaosa dönüşen bu mesele özünde mezheplerin Allah'ın sıfatları görüşündeki fikir ayrılıklarının bir sonucu gibi görünmektedir. Zira kelâmın yaratılmış olup olmadığı konusunun altında da yine Allah'ın sıfatlarının aynı mı gayrı mı olduğu tartışması yatmaktadır.³³¹ Sıfatlar sebebiyle çıkan ayrılıklar içerisinde en büyük tartışmalara ve hatta iç savaşa dönüşen Kelâmullah'ın ezeli olup olmadığı konusu bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

³²⁹ Nüreddin Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982, s. 85-86.

³³⁰ Nüreddin Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, s. 86.

³³¹ Osman Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi' ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (I)", *Dînî Araştırmalar*, 2001, III, sy. 9, s. 46.

2.2. Halku'l-Kur'ân Meselesi ve Nesih

Kur'ân'ın zamanüstü bir özelliğe sahip olduğu düşüncesi, zaman kavramı yaratılmadan da Kur'ân'ın mevcut olduğu yani ezeli olduğu iddiasından beslenmektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiası, zihinlerde vahyin konumlandırıldığı yere hâlel getireceği düşüncesiyle de bazı kesimler tarafından benimsenmemiştir. İslâm'ın ilk yıllarında tartışma konusu olmayan kelâmın mahiyeti mevzusu, hâdis bir kelâm anlayışına bağlı olarak “halku'l-Kur'ân” fikrinin temelini teşkil etmiştir. Bu fikir bireysel olarak ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından dile getirilmiştir.³³²

İslâm tarihinde; “halku'l-Kur'ân”, “el-mihne”, “lafız meselesi” gibi isimlendirmelerle anılan bu tartışmalar Abbasî halifesi Halife Me'mun döneminde devletin resmî politikası olarak kabul edilmiştir. Fikrî bir ayrılıktan çıkarak siyasi boyut kazanan bu düşünce, birçok ölüm, zulüm ve işkenceye sebebiyet vermiştir. Mu'tezilî idarecilerin şiddetli savunuları dolayısıyla “halku'l-Kur'ân” meselesi Mu'tezile ile özdeşleşmiştir. Mu'tezilî âlimler tarafından aklî ve naklî birçok delille savunulan ve devlet tarafından sorgulama sebebi sayılan bu görüş, Halife Mu'tasım (ö. 227/842) ve Halife Vâsık (ö. 232/847) döneminde ivme kazanmıştır. Ancak onların sonrasında gelen Halife Mütevekkil (ö. 247/861) tarafından halku'l-Kur'ân görüşü devletin resmî politikası olmaktan çıkarılmış ve mihne dönemi son bulmuştur.³³³

Bu tartışmalara sebep olan ihtilafların İslâm fikir dünyasında ortaya çıkış sebebi olarak farklı saikler gösterilmiştir. Bu tartışmaların kaynağını İslâm'ın kendi bünyesinde, ilk olarak ilâhî sıfat görüşlerinin farklılığından çıkmış olabileceğinin yanı sıra harici sebepler olabileceği de savunulmuştur.³³⁴ Bu İslâm dışı iddialardan biri, halku'l-Kur'ân tartışmalarının Yahudilikteki “teşbih” kaynaklı olduğu iddiasıdır. Tevrat hakkında Yahudiler tarafından benimsenen bu görüşün, Kûfe'de Yahudilerin kıssalarını halka anlatan Beyân b. Sem'ân (ö. 119/737) tarafından getirildiği iddia edilir. Yahudilerin Tevrat hakkındaki görüşlerine de hâkim olan Beyan b. Sem'ân'ın zamanla

³³² Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 42.

³³³ Osman Aydın, “‘Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi’ ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (II)”, *Dînî Araştırmalar*, 2001, IV, S: 10, s. 50.

³³⁴ Muammer Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, s. 9.

Kur'ân hakkında da mahlûk olup olmadığına dair sorularını Müslüman halk ile paylaştığı ve bu düşüncenin İslâm fikir dünyasına bu şekilde girdiği rivâyet edilir.³³⁵

Allah'ın kelâmının mahlûk olduğu; dolayısıyla Kur'ân'ın da yaratılmış olduğu görüşünün ortaya çıkmasının bir diğer sebebi olarak ise, Müslümanların Hıristiyanlar ile karşılaşması ve bu iki inanç grubu arasında bazı teolojik tartışmaların yaşanması zikredilmektedir. Ünlü Hıristiyan ilâhiyatçısı Yuhannâ ed-Dımaşkî (ö. 749 [?]), Hıristiyanlar tarafından “Allah'ın kelimesi” olarak kabul edilen Hz. İsa'nın tabiatının Müslümanlar tarafından nasıl nitelendiğinin açıklanmasını talep etmesi ile ortaya çıkan tartışma buna bir örnek sayılabilir. Müslümanlarca “Allah'ın kelimesi” ile Kur'ân-ı Kerîm kastedilmektedir. Bu doğrultuda yaratılmamış olduğu kabul edilen Tanrı kelâmı çerçevesinde bazı görüş farklılıkları meydana gelmiştir.³³⁶

Tartışmaların ortaya çıkış zamanı ile toplumsal değişimin yaşandığı tarihler kesişmektedir. Bu yaşananların Müslümanların yaşadığı coğrafya ile ilgisinin olduğu iddia edilir. Zira “teslis” ile kelâmın ezeliğini savunan Hıristiyan topluluklarına karşı “tevhid”i savunan İslâm toplumunun, kelâmın yaratılmış olduğu düşüncesiyle karşı savunmaya geçmesi, doğal bir refleks görüntüsü vermektedir. Öte yandan farklı inanç gruplarına karşı ilk Kur'ân savunucularının Mûtezilî kelâmcılar olması ile Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu iddia edenlerin de aynı kişiler olması, bu tesbiti güçlendirir niteliktedir.³³⁷ Ancak bu tartışmalarda Hıristiyan etkisi olduğunu kabul etmeyip; benzer nitelikli tartışmaların Hıristiyanlık ve İslâm'ı etkileyen faktörlerin aynı olmasına bağlayanlar da bulunmaktadır. Sadece Hıristiyanlık İslâm öncesi varolduğundan, bu problemleri daha erken tartışmaya başlamıştır.³³⁸

Halku'l-Kur'ân tartışmalarına kaynaklık eden harici sebepler konusundaki son iddia ise bu tartışmanın Grek kültürü ve filozofların etkisi ile ortaya çıktığı iddiasıdır.

³³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'l-İ'tikâd* (thk. Cemâl Muhammed Lokmân) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şeria, Mekke, 1401-1402), s. 184.

³³⁶ Duncan Black Macdonald, *Development of Muslim Theology*, New York: 1903, s. 146. Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin Müslümanlarla tartıştığı teolojik konular hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Göregen, “Yuhanna ed-Dımeşkî'nin ‘Bir Hıristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog’ İsimli Risalesi'nin Değerlendirilmesi”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü Dergisi*, 2015, sy. 16, s. 111-127.

³³⁷ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, s. 64.

³³⁸ Josef van Ess, “İslam Kelâmı'nın Başlangıcı” (trc. Şaban Ali Düzgün), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, XLI, s. 412 vd.

Bu fikrin savunucularına göre Heraklitos ve Anaxagoras'ın felsefe sisteminde önemli yer tutan “logos” kavramının Arapça tercümelemler ile “kelâm” olarak İslâm düşünce sistemine dâhil olması, Müslümanlar arasında ilâhî kelâmın ezeli oluşu ve dolayısıyla Kur'ân'ın yaratılmışlığı tartışmalarının çıkmasını beraberinde getirmiştir.³³⁹

Halku'l-Kur'ân tartışmalarında Ehl-i Sünnet, “Kelâmullah”ı kadîm ve hâdis olarak iki yönlü değerlendirmiş; böylelikle bir yandan Allah'ın ezelde “kelâm” sıfatıyla mevsuf olduğunu; diğer yandan ise bu sıfatın dinamik yönü ile Allah'ın ebede kadar mütekellim olacağını savunarak, Allah'ı eksik ve noksandan münezzehe kılmaya çabalamışlardır. Mu'tezile'de Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünün savunucularından Kâdî Abdülcebâr ise Allah kelâmının yaratılmışlığına karşı çıkan Ehl-i Sünnet'in, kelâmın lafız ve mana şeklinde ayrılarak mahlûk ve kadîm olarak çift yönlü yorumlanmasını mümkün görmez. Zira kelâmın nefsi olarak tanımlanan, harf ve ses ile nitelenebilen lafzî kelâmdan ayrılan bu kısmı, mahiyet olarak bilinmeyeceğinden, nasıl oluştuğu da izah edilemez. Çünkü nefsi kelâm ile mütekellim olduğu iddia edilen kelâm gizlidir ve açığa çıkmamıştır. Dolayısıyla ezeli kelâmın ne olduğu da ifade edilemez.³⁴⁰ Diğer yandan Kâdî Abdülcebâr'a göre Kur'ân'ın ezeli ve yaratılmamış olduğu hususunda icma' sağlanması dahi bu görüşün meşru olduğu anlamı taşımayacaktır. Çünkü o, bu tür bir iddianın, Müslümanların titizlikle korumaya çalıştığı “tevhid” ilkesiyle apaçık bir çelişki taşıdığını savunmaktadır.³⁴¹

Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah'ın kelâmı; vasıtalar aracılığı ile hakkında bilgi edinilebilen, varlık âlemindeki kelâm cinsinden olup, harf ve seslerden ibarettir. Allah kelâmını, duyulabilir ve anlaşılabilir nitelikte bir mekânda yaratmıştır. Allah'ın kelâmının, emir, nehiy ve haber cinsinden olduğunu ifade eden Kâdî Abdülcebâr bu kelâmını kullarının maslahatına göre zaman içerisinde yarattığını savunur.³⁴² Çünkü o, Allah'ın kelâm sıfatının da diğer fiilî sıfatları gibi ancak bu fiiline muhatap olup, Allah'ın bu fiilinden fayda sağlayacak bir yaratılmış olması halinde var olacağını

³³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, XV, s. 371-375.

³⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, s. 16 vd.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, s. 20.

³⁴² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, s. 3.

savunur. Aksi takdirde her fiili bir hikmete dayalı olan Allah'ın, abes bir fiil yarattığı sonucu çıkacaktır ki bu Allah hakkında câiz değildir.³⁴³

Kâdî Abdülcebbâr bu görüşüyle muhatapsız kelâm anlayışını reddeden ve kelâmının yaratılmışlığını da maslahata dayandıran bir savunu ortaya koymaktadır. Zirâ Mu'tezile tarafından benimsenen "aslah" görüşü gereği; bütün fiilleri her zaman iyi, doğru ve faydalı bir gayeye yönelik olan Allah, kulları için her zaman en çok fayda taşıyanı irade eder.³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr bu savunuyu nesih konusunda da dayanak noktası olarak kullanmıştır. Kâdî Abdülcebbâr Kur'ân âyetleri arasında neshin varlığını kabul etmiş, bunu kulun maslahatına dayandırmış ve şu şekilde izah etmiştir: "*Nesih, maslahatın müddetinin beyanıdır ki bu maslahat zamana, kişilere ve durumlara göre değişir. Hükümler de böyledir.*"³⁴⁵

Neshin varlığı için delil olarak kullanılan: "*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (veya ertelersek) yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.*"³⁴⁶ mealindeki âyeti Kur'ân'ın yaratılmışlığına delil gösteren Kâdî Abdülcebbâr; kadîm bir kelâm olması halinde bu ifadenin batıl olacağını iddia eder. Ona göre âyette geçen "daha hayırlısı veya mislinin getirilmesi" ifadesi âyetin hâdis olduğuna delil teşkil ettiği gibi; hüküm ifade eden kelâmın, toplumların maslahatına göre yaratıldığını da gösterir. Zira kelâm kadim olsa her şeyi yapmaya gücü yeten Allah o hayrı ezelde yaratmış olurdu. Bu da zamana ve şartlara bağlı değişmesinin gerekliliğini ortadan kaldırırdı. Ancak bahsi geçen âyet ezelde böyle bir yaratılmanın olmadığını ifade ettiğinden Kâdî Abdülcebbâr bunu Kur'ân'ın yaratılmış olduğunun delili kabul eder.³⁴⁷

Kâdî Abdülcebbâr neshin bir diğer yönü olan şariatlerin birbirini neshi konusunda da maslahat fikrini benimser. Ona göre, Kur'ân'da geçen bir âyetin diğer âyeti neshetmesi, nasıl onların ortak bir şariate var olan hükümler olmasına mâni olmuyorsa, şariatler arası nesih de onları ortak şariat olmaktan çıkarmaz. Her şeyin o

³⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, s. 224.

³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. Ebû'l-Âla' Afifi), y.y., ty., XIII, s. 20.

³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 100.

³⁴⁶ el-Bakara 2/106.

³⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 224.

zamanın faydasına göre farklı bir hükme tâbi olması gerektiğini savunan Kâdî Abdülcebbâr, buna delil olarak Kur'ân'da Hz. Süleyman'ın, Hz. Dâvûd'un hükmettiğiyle hükmetmediğinin zikredildiği âyetleri³⁴⁸ gösterir ve bunun bir çeşit nesih olduğunu savunur.³⁴⁹

Kâdî Abdülcebbâr değişen toplumsal şartlara göre toplumların maslahatlarının da değiştiğini zikrederek neshi, bu maslahatı tesis eden bir kavram olarak konumlandırmıştır. Dolayısıyla hem Kur'ân içi neshi kabul ederek Hz. Peygamber'in vahiyle muhatap olduğu yıllarda yaşanan değişimlerin hükümlerin farklılaşması üzerindeki etkisini³⁵⁰ hem de şeriatler arası neshi kabul ederek toplumsal öğelerin farklılığına göre hüküm değişikliğini kabul etmiştir.³⁵¹ Maslahata göre hükmün değişmesini câiz gören Kâdî Abdülcebbâr, bu değişikliğin bazen verilmiş emrin kaldırılmasıyla (ıskat/izale); bazen de emrin yerinin zıddı ile değiştirilmesiyle olabileceğini ifade etmiştir.³⁵² Nitekim Hz. Peygamber'in uygulamasının da bu minvalde olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbâr, maslahatın öncekiyle aynı olması durumunda hükmün uygulamaya devam edildiği, maslahatların farklılaşması halinde ise neshedildiği şeklinde yorumlar.³⁵³

Kâdî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın nüzul döneminde, mükelleflerin o zamanın maslahatına uygun olanla emrolunduğunu, fakat mükelleflerin durumunun zamanla değişiklik göstermesi sonucunda teklifini dolayısıyla kelâmını o zamanın maslahatına uygun olanla değiştirerek yarattığını savunmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın yapmış olduğu nesih değerlendirmesinden, maslahat prensibini merkeze alan bir nesih savunusu ile Kur'ân'ın mahlûk olduğu iddiasına da bir temel oluşturduğu anlaşılmaktadır.³⁵⁴ Allah tarafından toplumun maslahatının gözetiliyor oluşunun doğal bir sonucu olarak Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbâr; bu yorumuyla mensuh âyetlerin hükmünün ebediyen geçersizliğini kabul etmekle, vahye muhatap toplumun değişen yapısını ve buna bağlı olarak değişen maslahatlarını nüzul dönemine

³⁴⁸ el-Enbiya, 21/79.

³⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 285.

³⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 78.

³⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 285.

³⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 88.

³⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 138.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 78.

hapsetmiş olmaktadır. Bu türlü bir yaklaşım, vahiyde gözetilen maslahat prensibinin o dönem için geçerli olduğu sonucunu doğurmaktadır.³⁵⁵

Diğer yandan Kâdî Abdülcebâr'ın Yahudilerin Hz. Peygamber'in şeriatinin Hz. Mûsâ'nın şeriatini neshetmesini reddetmek konusunda savundukları; Hz. Peygamber'in Arap toplumuna gönderilmiş olduğu ve bu sebeple şeriatinin yalnızca o toplumu bağladığı iddialarına karşı Hz. Peygamber'in tüm insanlığa gönderilmiş olduğunu ve şeriatinin de tüm insanlığı bağlayıcı olduğu tezini savunmaktadır. Hz. Peygamber'in de kendisinin bir kavme değil bütün insanlığa gönderildiğini ve son peygamber olduğunu savunan Kâdî Abdülcebâr'ın maslahata dayalı nesih savunması bu noktada da bazı izahlara muhtaç görünmektedir.³⁵⁶

Zira zaman, coğrafya veya toplumsal değişimlere bağlı olarak şeriatlerin birbirini neshi veya nüzul döneminde yaşanan toplumsal değişimler dolayısıyla Kur'ân âyetlerinin birbirini neshini, maslahat prensibine bağlı olarak Kelâmullahın hüdûsu olarak yorumlamak, muhataplarının zaman ve mekân olarak nüzul döneminin çok ötesinde olması açısından Kur'ân'ı işlevsiz kılacaktır. Bahsedilen dönemlerden günümüze gelindiğinde Müslümanların yaşam şekillerinden, toplumsal normlara kadar birçok değişim yaşanmış ve inananların maslahatları şüphesiz ki değişim göstermiştir. Kâdî Abdülcebâr'ın halku'l-Kur'ân savunusu ve Hz. Peygamber'in şeriatinin ebediyen bağlayıcı olduğu dikkate alınırsa Kelâmullah'ın bu değişim karşısında sükût ettiği veya Allah'ın artık kullarının maslahatını gözetmediği sonucu çıkar ki her ikisi de Allah'a bir noksanlık, bir eksiklik atfetmek demektir ki; böyle bir yaklaşım her türlü noksandan münezze olan Allah hakkında câiz değildir.

3. NESHİN BEDÂ İLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ PROBLEMİ

Kelâm ilminde nesih konusunun tartışıldığı bir diğer başlık ise bedâdır. Zira Şîa tarafından bir inanç konusu olarak ortaya çıkan bedânın bir çeşit nesih olduğu iddiası hem bazı Şîiler hem de neshi kabul etmeyen bazı Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından dile getirilmiş bir iddiadır. “Nesih” ve “bedâ” kelimelerinin anlamsal ve kavramsal çerçevesine çalışmanın birinci bölümünde yer verildiği için bu başlık altında

³⁵⁵ Talip Özdeş, “Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 42

³⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, s. 424.

tekrar edilmeyecektir. Aynı şekilde bedânın red sebeplerinden biri olan Allah'ın ilminin ezeliği “Allah'ın Ezeli İlmî” başlığı altında ele alındığından bu başlıkta değinilmeyecektir. Kâdî Abdülcebâr'ın nesih-bedâ benzerliği iddialarına verdiği cevaplar ise üçüncü bölümde “Neshin Bedâya İşaret Etmesi” başlığı altında detaylı olarak incelendiğinden bu bölümde özet bir biçimde yer verilecektir. Bunun yerine bu başlık altında nesih ve bedâ arasında benzerlik iddiaları ve bunlara verilen cevaplar konu edilecektir.

Bedâ; Şîa tarafından benimsenmiş ve mezhebin temel ilkelerinden kabul edilmiş bir düşüncedir. Bu fikir öncelikle imamlardan gelen haberlerin kabul edilmesini gerekli kılmak için benimsenmiştir. Zamanla Hişam b. Hakem (ö. 179/795) tarafından ileri sürülen bu görüş Şeyh Sâduk (ö. 381/991) gibi bazı Ahbârî âlimlerce nesihle benzer bir görüş olduğu ifade edilerek izah edilmeye çalışılmış; iddia edildiği gibi Şîa'nın Allah'ın önceden bilmediği bir bilginin sonradan ortaya çıktığı gibi bir inancı olmadığı savunulmuştur. Şîa'nın önde gelen bir diğer ismi olan Usûliyyûn kolunun kurucusu Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ise Şîî literatürde kabul edilen bedâ anlayışını reddetmemiş; bu düşüncenin kaynağının akıl değil nakil olduğunu ifade etmiştir. Bedâ ile ilgili imamlardan gelen haberleri ve Zümer Sûresi 42. âyette geçen “*Daha önce hiç hesap etmedikleri şeyler onların karşısına çıkarılacaktır.*” ifadesini delil göstermiştir.³⁵⁷

Şeyh Müfid bedâyı “zuhur” olarak nitelemiş ve bedâ ile Allah'ın fikrini değiştirmesinin değil; O'ndan umulmadık bir fiilin ortaya çıkmasının kastedildiğini gündeme getirmiştir. Ona göre bahsedilen bu Şîî telakkînin diğer mezheplerle arasında bir ayrışma noktası olması olanaksızdır. Zira onların kabul ettiği nesih ile bedâ anlam bakımından farklılık taşımamaktadır.³⁵⁸ Diğer yandan bazı âyetler bedâ ile ilişkili olarak yorumlanmıştır. Allah'ın Hz. Mûsâ'nın kavmine sığır kesmesini emrettikten sonra bu sığırın niteliklerinin aralıklı olarak bildirilmesini³⁵⁹ ya da Hz. İbrâhim'in oğlu İsmâil'i

³⁵⁷ Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şehy Müfid*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013, s. 312.

³⁵⁸ Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şehy Müfid*, s. 312.

³⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 73.

kurban etmesinin Allah tarafından emredildikten sonra bu emrin izale edilmesini de bedânın varlığına delil olarak göstermişlerdir.³⁶⁰

Nesih ile bedâ için benzerlik iddiasının diğer bir boyutu da imkânları için delil gösterilen âyetlerin aynı olmasıdır. Zira Allah'ın âyetlerinin birbirini neshettiğini zikrettiği için delil gösterilen Râd Sûresi 39. âyet Şîa tarafından da bedânın varlığının delili olarak kullanılmıştır.³⁶¹ Şîa ve Ehl-i Sünnet arasında bir ihtilaf konusu olan bu benzerlik İmam Eş'arî tarafından da zikredilmiş ve neshin bedâ olmadığı ifade edilmiştir. Zira nesihte amel edilmiş bir hükmün sonradan gelen hükümle yer değiştirilmesi söz konusu olduğu halde, bedâda olduğu tarzda bir hata veya Allah'ın sözünden vazgeçmesi gibi bir durum gerçekleşmediği savunulur.³⁶²

İmam Eş'arî'nin de vurguladığı bu nokta aslında bedâ ve nesih arasındaki en büyük fark olarak görünmektedir. Bedânın Şîa'da; Muhtar es-Sekafi'nin ordusunu Allah'tan kendisine bildirilmiş bir zafer vaadiyle Mus'ab bin Zübeyr'in ordusu üzerine gönderdikten sonra ordusunun mağlubiyete uğraması sonrası ortaya çıktığı iddia edilir. İkinci bir iddia ise Câfer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'in kendisinden sonraki imam olacağını bildirmesine rağmen İsmâil'in daha babası hayattayken vefat etmesi sonrası bunu "bedâ" olarak nitelenmesiyle orataya çıktığı iddiasıdır.³⁶³ Görüldüğü üzere bedâ anlayışının üzerine tesis edilmiş olduğu her iki vaka da haber niteliği taşımaktadır. Nesih ise ancak şer'i hükümler için geçerlidir.

Nesih; yeni bir şeriatin emir ve yasaklarında yani Allah'ın o toplum hakkında verdiği hükümlerde gerçekleşen bir değişimdir. Bu yeni şeriatin muhatapları tarafından daha hızlı benimsenmesi ve uygulamaya geçirilmesi için bazı değişimler olması ve uyum sürecinin kolaylaştırılması olarak anlaşılabilir bir durumdur. Bu açıdan nesih ile bedânın benzerlik taşımadığı görülecektir. Nesih Allah'ın ezelden bildiği yeni bir hükmün beyanı ve önceki hükmün iptali olduğundan Allah'ın ilmi açısından değil kullar açısından bir değişimi ifade etmektedir. Ancak bedâ için verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere kastedilen mânâ, yaratılmışların değişimine bağlı olarak gerçekleşen

³⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 352.

³⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 232; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 417.

³⁶² Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 413.

³⁶³ Orhan Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı", s. 100.

bir hükmün değiştirilmesi değil; Allah için yeni bir bilgi açığa çıkması sonucu, önceden verilen bir haberin değişimidir. Buradan Allah'ın önceden o ilme sahip olmadığı sonucu çıkar ki Allah hakkında bu muhaldir.³⁶⁴

Kâdî Abdülcebbar Allah hakkında yeni bir bilginin ortaya çıkması anlamına gelecek olan bedânın; Âlim olmasıyla her şeyi bilen ve Ganî olması dolayısıyla hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Allah hakkında gerçekleşmesini câiz görmez. O'nun aynı mükellefe, aynı fiili, aynı zamanda, aynı vecihten maslahat olduğunu bildiği için emretmesi ve mefsedet olduğunu bildiği için de yasaklaması düşünülemez.³⁶⁵ Bunun mümkün olması Allah hakkında o fiilin maslahatına veya mefsedetine dair yeni bir bilginin ortaya çıkması anlamına gelir ki bu Allah'ın âlim olmadığı veya bu fiile ihtiyacı olduğu anlamına gelir ki bu mümkün değildir.³⁶⁶

Kâdî Abdülcebbar'ın neshin bedâdan farkı olarak gördüğü diğer durum ise bu değişimin geleceğe dönük olup maslahatının yaratılmışlar tarafından bilinmemesidir.³⁶⁷ Nesih ise, bir müddet amel edilmiş bir hüküm hakkında gerçekleştiğinden bu kapsamda değerlendirilemez. Diğer yandan nesihte emredilen veya yasaklanan aynı fiil olmadığı için maslahat değişiklik gösterebilecekken, aynı fiilde gerçekleşen bedâda bir fiil açısından farklı gayelerin olması Allah'ın çelişkili bir iş yapması anlamına geleceğinden Kâdî Abdülcebbar bunu kesinlikle mümkün görmez.³⁶⁸

Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbar'ın emredilen fiilin niteliği ile izah etmeye çalıştığı bedâ birçok yönden nesihten ayrılmaktadır. Bazı Şîî âlimlerce bedâ fikrinin neshe benzetilerek izah edilme çabaları bedâyaya bir meşruiyet kazandırma gayreti olarak yorumlanabilir. Zira neshin imkânı için kullanılan deliller ile savunulsa da bedânın çıkış noktası; Şîa'nın imamlarından gelen haberlerin doğru çıkmadığı durumlarda, onların masumiyetini koruma çabalarıdır. Diğer yandan nesih ve bedâ için dile getirilecek en büyük farklılık, nesihte gerçekleşen değişimin toplumsal değişime bağlı olarak hükümlerde meydana gelmesiyken, bedâda gerçekleşen değişimin Allah'tan imamlara

³⁶⁴ Abdullah Aydemir, "Mensûh Âyetler", *Diyanet Dergisi*, 1988, XXIV, sy. 4, s. 53-54.

³⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 65.

³⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 65.

³⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 109.

³⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 98.

geldiği iddia edilen haberlerde olmasdır. Dolayısıyla nesih topluma bağlı bir değişimken bedânın Allah'ın zatı ile ilgili bir değişim olduğu anlaşılmaktadır ki bu mümkün değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN NESİH ANLAYIŞI

Kâdî Abdülcebbâr'ın *Müteşâbihü'l-Kur'ân* ve *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l- metâ'in* isimli eserlerinde neshe konu olan âyetlere ilişkin açıklamaları, nesih görüşlerine dair bize ipuçları vermektedir. Kâdî Abdülcebbâr bu konuyla ilgili âyetlerin tefsirinden önce nâsîh-mensuh konusunda şöyle bir belirleme yapar: “Mensuh kendisiyle bir zaman kulluk edilen, nâsîh ise bu vakitten sonra kendisiyle kulluk edilendir.”³⁶⁹ Sonrasında ise nâsihe dair itibarın tilâvet olarak değil, inzâl edilmesi ve bilinmesi bakımından sonralık olduğuna dikkat çeker.³⁷⁰

Kâdî Abdülcebbâr bu iki eserinin çeşitli yerlerinde nesih konusunu ele alarak Kur'ân-ı Kerim dâhilinde neshin varlığını kabul etmiş, bunu kulun maslahatına dayandırmış ve bu durumu vahyin indiği zamanda mükellefin bir ibadetten diğerine geçmesini beklemenin salâh olabileceği şeklinde açıklamıştır. Böyle bir durumda Allah bir ibadeti diğeriyle değiştirerek nesheder. Bu değişimi tıpkı soğuktan sonra sıcaklığın, gündüzün ardından gecenin gelmesi gibi değerlendirir.³⁷¹

Kâdî Abdülcebbâr, neshin bir diğer yönü olan yeni şeriatin önceki şeriatini neshetmesi konusunda da maslahat fikrini esas alır ve benimser. Ona göre, Kurân'da geçen bir âyetin diğer âyeti neshetmesi, nasıl onların ortak bir şeriatte var olan hükümler olmasına mâni olmuyorsa, şeriatler arası nesih de onları ortak şeriat olmaktan çıkarmaz. Her şeyin o zamanın faydasına göre farklı bir hükme tâbi olması gerektiğini

³⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 18.

³⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 339.

³⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, s. 78.

savunan Kâdî Abdülcebâr, buna delil olarak şu âyeti getirir: “*Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavratmıştık. Zaten hükümler ve ilim vermiştik. Dâvud ile beraber Allah’ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.*”³⁷². Bu iki ifadenin zâhirinde çelişkili görünebileceğini ifade eden Kâdî Abdülcebâr’a göre Dâvud’un onunla hükmettiği kendi zamanının hakkıyken; Süleyman’ın kavrayışı bunu neshetmiştir. Yani burada maslahata dayalı nesih söz konusudur ve bu sözler çelişki ifade etmez.³⁷³

1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR’IN NESHE KONU OLAN ÂYETLER HAKKINDAKİ YORUMLARI

Bu bölümde Kâdî Abdülcebâr’ın tefsire dair eserlerinde, ilgili âyetlerin tefsirlerinde, nesih ve nesihle ilişkili olarak değerlendirdiği bedâ kavramı hakkında yaptığı yorumlar ele alınacaktır. Nesihle ilişkilendirilen âyet sayısı neshi kabul eden müfessirlere göre farklılık gösterdiğinden³⁷⁴ burada, Kâdî Abdülcebâr’ın eserlerinde nesih olarak değerlendirdiği âyetler esas alınarak onun neshe dair görüşleri ortaya konacaktır. Diğer yandan birçok müfessirin neshe konu ettiği fakat Kâdî Abdülcebâr tarafından bu açıdan değerlendirmeye tabi tutulmamış âyetler de belirtilecektir.

Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân ‘ani’l- metâ’in* isimli eserinde, Bakara Sûresi 67. âyet ve devamında konu edinilen, Hz. Mûsa’nın kavminden Allah için bir sığır kurban etmelerini istemesine dair kısmın tefsirinde, neshe ilişkin değerlendirmelerde bulunur. Bu âyetlerde Allah’ın Hz. Mûsâ’nın kavminden kurban edilmesini istediği sığırın vasıflarını, topluluğun sorması üzerine peyderpey açıklamasının bedâya işaret ettiğine dair iddiaları yanıtlar. Kâdî Abdülcebâr bu hususun bedâya işaret etmediğini şöyle açıklamaktadır: Allah kavme ilk olarak herhangi özellikte bir sığır kurban etmelerini emretmiş, ancak onlar isyan ettiklerinde bu emri ağırlaştırmak onların faydası haline gelmiştir. Durum böyle olunca onlara en sonunda; çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığır kurban etmelerini emretmiştir.³⁷⁵

³⁷² el-Enbiya 21/79.

³⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 285.

³⁷⁴ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Mısır, 1987, I, s. 402-408.

³⁷⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 73.

Kâdî Abdülcebbâr nesih anlayışını dayandırdığı maslahat görüşünü, burada bedâ iddia edenlere karşı da kullanmıştır. Kurban edilecek sığırın vasıflarıyla ilgili topluluğun sorduğu her soruda Allah Teâlâ'nın zorlaştırıcı bir sıfat eklemesi, O'na yeni bir bilgi açığa çıkmasından değildir. Bilakis Allah Teâlâ bu topluluğun emrini yerine getirmek yerine işi yokuşa sürmelerine karşılık, onların maslahatı için imtihanlarını ağırlaştırmakta ve bu isyanlarına karşı bir nevi lütufta bulunmaktadır.³⁷⁶

Neshi kabul edenler tarafından en fazla delil olarak kullanılmış ve üzerine yorumlar yapılmış olan âyet şüphesiz ki Bakara Sûresi'nin 106. âyetidir.³⁷⁷ Allah Teâlâ bu âyette şöyle buyurmaktadır: “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (veya ertelersek) yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.*” Kâdî Abdülcebbâr Mu‘tezilî düşüncenin en önde gelen temsilcisi olarak bu âyeti, Kur’ân’ın hüdüsunu delil olarak göstermektedir. Çünkü ona göre burada sözü edilen nesih de olsa nisyan da olsa âyetin değişmesine veya hükmünün kalkmasına işaret eder ki bu da âyetin hâdis olduğunu gösterir.³⁷⁸ Allah Teâlâ'nın iki şeyden birini daha hayırlı olduğu için seçmesi ve varlık âlemine çıkarması onun hâdis olmasına delâlet ettiği gibi, toplumun o zamanki durumu için daha faydalı olduğunu da ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, bu yorumla aslah vurgusu yapmış olmaktadır.³⁷⁹

Bahsi geçen âyet ile ilgili yapmış olduğu nesih değerlendirmesinde Kâdî Abdülcebbâr maslahat prensibini merkeze alarak yorumda bulunmuştur. Allah Teâlâ'nın bu âyetle nüzul döneminde mükelleflerin o zamanın maslahatına uygun olanla emrolunduğunu, fakat mükelleflerin durumunun zamanla değişiklik göstermesi sonucunda teklifini, o zamanın maslahatına uygun olanla değiştireceğini bildirdiğini ifade eder. Diğer yandan bahsi geçen neshin daha hayırlısıyla veya misliyle oluşunu Allah'ın kudretinin bir göstergesi olarak yorumlar. Ancak bu kudretin her şeye taalluk etmediğinin ve iman-küfür gibi “ef‘âlü'l-‘ibâd”a dâhil olan fiillerin sorumluluğunun mükellefe ait olduğunun da altını çizer.³⁸⁰

³⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 73.

³⁷⁷ Tâhir İbn-i Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1997, I, s. 656.

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 46.

³⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 102.

³⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 78.

Bazı müfessirlerin nesih kapsamında yorumladığı³⁸¹ Bakara Sûresi 115. âyette şöyle buyurulmaktadır: “Doğu ve Batı Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.” Kible âyeti olarak bilinen ve birçok müfessir tarafından el-Bakara 2/115 âyetini neshettiği kabul edilen Bakara Sûresi 144. âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “(Ey Muhammed!) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu (yücelerden haber beklediğini) görüyoruz. İşte seni şimdi memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin. Şüphe yok ki ehl-i kitap onun Rablerinden gelen gerçek olduğunu çok iyi bilirler. Allah onların yapmakta olduklarından habersiz değildir.” Bir kısım bu âyetin nüzulüne kadar Müslümanların Mescid-i Aksâ’ya yönelerek namazlarını eda etmesini ancak bu âyetin ardından Mescid-i Haram’ı kible edinmelerini kible hükmünün neshi olarak yorumlamıştır.³⁸² Kâdî Abdülcebbar ise bu âyetlerin yorumunda nesihle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmayıp el-Bakara 2/115. âyeti Allah Teâlâ’nın cisim olmayışıyla ilgili yorumlamaktadır. Zira Allah cisim olsaydı, onun uzuvları olması ve varlığının, bir yönde yer tutması gerekirdi. Hâlbuki bu âyet O’nun bir mekânda olmadığını ifade etmektedir.³⁸³

Öte yandan Kâdî Abdülcebbar kible âyetine daha farklı bir noktadan bakarak, bu âyetin Müslümanların Hz. Peygamber’e olan bağlılıklarını sınamak için indirildiğini ve bu âyetten muradın, O’na ittibâ edecek olanların ortaya çıkması olduğunu ifade eder. Böyle bir imtihan ile itaat edenlerin bilinmesinin de Allah’ın ilminin mâluma tâbî olması dolayısıyla kelâmının muhdes olması sonucunu doğuracağını iddia eden Kâdî Abdülcebbar, “Sizden mücahitleri bilmemiz için...”³⁸⁴ mealindeki âyeti de bu iddiasına delil olarak gösterir.³⁸⁵

Fidye âyeti olarak bilinen Bakara Sûresi 184. âyette şöyle buyrulur: “Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu

³⁸¹ Tâhir İbn-i Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 683.

³⁸² Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, IV, s. 95.

³⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, s. 103.

³⁸⁴ Muhammed 47/31.

³⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur’ân*, s. 84.

kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) Oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fidye gerekir. Bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa, bu kendisi için daha iyidir. Eğer bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.” Bu âyet bazı müfessirler tarafından, önce orucun bütün inananlara farz kılınıp sonrasında hastalık, sefer ve güç yetirememe halinin istisna edilmesi dolayısıyla nesih kapsamında değerlendirilmiştir.³⁸⁶

Kâdî Abdülcebbâr da bu âyette neshin varlığını kabul eder. Ona göre de önce herkese farz kılınan orucun vücûbiyeti; hastalık, sefer ve güç yetirememe durumlarında verilen izin ile neshedilmiştir.³⁸⁷ Ayrıca bu âyeti istitâat bağlamında değerlendiren Kâdî Abdülcebbâr Allah’ın kullarına güç yetiremediği bir fiili yüklediğini ve kulları için kolay olanı murat edip onlar için zorluk istemeyeceğini ifade eder ve burada “*Allah sizler için kolaylık ister zorluk istemez.*”³⁸⁸ mealindeki âyeti zikrederek Allah’ın kulunu ateşe götürecek olanı murat etmeyeceğini savunur.³⁸⁹

Bu âyetin ardından gelen Bakara Sûresi 187. âyet de Kâdî Abdülcebbâr tarafından vahye muhatap olan mükelleflere farz kılınan orucun şartlarının zaman içerisinde değiştirilerek neshedildiği şeklinde yorumlanmıştır. Âyetin meali şu şekildedir: “*Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz. Allah sizin kendinize kötülük ettiğinizi bildi ve tevbenizi kabul edip sizi bağışladı. Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah’ın sizin için takdir ettiklerini isteyin. Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın. Mescitlerde ibadete çekilmiş olduğunuz zamanlarda kadınlarla birleşmeyin. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Sakın bu sınırlara yaklaşmayın. İşte böylece Allah âyetlerini insanlara açıklar. Umulur ki korunurlar.”*

Âyetten de anlaşılacağı üzere orucun farz kılındığı ilk dönemde iftar vakti dışında yemek içmek ve oruçlu olunan günlerin gecelerinde cinsel ilişkiye girmek orucun yasaklarından. Kâdî Abdülcebbâr’a göre sahâbenin önde gelenlerinden

³⁸⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, İstanbul: Zehra Veyn, ty., II, s. 14.

³⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 88.

³⁸⁸ el-Bakara 2/185.

³⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, s. 112.

bazılarının cinsel ilişkiye girme yasağını çiğnemesi ve ardından tevbe etmesi sonucu nâzil olan bu âyet, oruçlu olunan günün gecesinde cinsel ilişkiyi serbest bırakmak ve fecre kadar yiyip içmeye müsaade etmek sûretiyle bu yasakları neshetmiştir.³⁹⁰

Mekke döneminde Hz. Peygamber savaşmaya izinli olmadığı halde savaşı farz kıldığı için bazı müfessirler tarafından nesih bağlamında değerlendirilen³⁹¹ Bakara Sûresi 216. âyette Allah Teâlâ mealen şöyle buyurmaktadır: “*Savaş o sizin için kerih olsa da (hoşunuza gitmese de) üzerinize farz kılındı. Ve hoşlanmayacağınız bir şey olur ki o sizin için bir hayırdır. Ve seveceğiniz bir şey olur ki o sizin için şerdir. Ve (bütün bunları) Allah bilir siz bilmezsiniz.*” Kâdî Abdülcebâr bu âyetin tefsirinde nesih konusunda bir değerlendirmede bulunmaksızın Allah Teâlâ'nın yazdığı bir şeyin kerih olmasının imkânını konu edinir. Ona göre Allah Teâlâ kulları için kerih olanı yazmaz. Dolayısıyla burada kerih görülen meşakkat aslında insan için maslahattır, bunu insan bilmez ama Allah Teâlâ bilir ve bu sebeple yazar.³⁹²

“*Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bir takım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür. Yine sana iyilik yolunda ne harcayacaklarını sorarlar. "İhtiyaç fazlasını" de. Allah size âyetleri böyle açıklar ki düşünesiniz.*”³⁹³ mealindeki âyet ise neshi savunanlar tarafından içki yasağını tadrîcî olarak neshedilmesinin bir basamağı olarak yorumlanır.³⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr bu âyeti nesih kapsamında değerlendirir ve farklı bir bağlamda ele alarak Allah Teâlâ'nın büyük günah olmasına rağmen içki ve kumarda fayda olduğunu zikretmesini de tartışır. Ona göre günah olması, içinde fayda barındırmasına engel değildir ancak günahının faydasından büyük olması dolayısıyla yasaklanmış ve böylelikle içkideki fayda da nesholunmuştur.³⁹⁵

Ardından gelen yetimler hakkındaki âyetin meali şöyledir: “*Dünya ve ahiret hakkında (lehinize olan davranışları düşünün ve ona göre hareket edin). Sana yetimler hakkında soruyorlar. De ki: Onları iyi yetiştirmek (yüz üstü bırakmaktan) daha*

³⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 88.

³⁹¹ Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VI, s. 384.

³⁹² Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 89.

³⁹³ el-Bakara 2/219.

³⁹⁴ Tâhir İbn-i Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, s. 340.

³⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 90.

hayırlıdır. Eğer onlarla birlikte yaşarsanız, (unutmayın ki) onlar sizin kardeşlerinizdir. Allah, işleri bozanla düzelteni bilir. Eğer Allah dileseydi, sizi de zahmet ve meşakkate sokardı. Çünkü Allah güçlüdür, hakîmdir.”³⁹⁶ Bu âyet de Kâdî Abdülcebâr tarafından nesihle ilişkilendirilmiştir. Bu âyete göre bir kimsenin yetimlerin mallarını kendi mallarına katmasının, yetimlerin malları üzerinde yetki kullanmak sûretiyle kazanç elde ederek çoğaltmasının mübah olduğunu ifade eden Kâdî Abdülcebâr, bu hükmün İslâm’ın ilk dönemlerine ait olduğunu savunur. İlerleyen zamanlarda yetimlerin mallarının ayrıcalıklı olarak kontrol edilmesine dair âyetle bu hükmün neshedildiğini belirtir³⁹⁷: “Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helali haramla) değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak (kendi malınızmış gibi) yemeyin. Çünkü bu büyük bir günahdır.”³⁹⁸

Bakara Sûresi’nin son bölümlerinde geçen, kadınların iddeti ile ilgili âyetler de neshe konu edilmiştir.³⁹⁹ Diğer âyetlerden farklı olarak burada nâsîh olduğu iddia edilen 234. âyet, mensuh olduğu iddia edilen 240. âyetten önce gelir. Allah Teâlâ 234. âyette mealen şöyle buyurmuştur: “Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler. Bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size bir günah yoktur. Allah yapmakta olduklarınızı bilir.” buyurulmaktayken 240. âyette ise: “Sizden ölüp de (dul) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda (sağlıklarında) vasiyet etsinler. Eğer o kadınlar, (kendiliklerinden) çıkıp giderlerse, kendileri hakkında yaptıkları meşru şeylerden size bir günah yoktur. Allah azîzdir, hakîmdir.”

Kâdî Abdülcebâr, nâsîh olup iddeti dört ay on gün olarak belirleyen âyetin, mensuh olup iddeti bir yıl olarak belirleyen âyetten önce gelmesinin, sadece tilâvette olduğunu ifade eder. Nüzulde ise mensuh nâsihten önce gelmiş, bir müddet onunla amel edildikten sonra nâsîh âyet gelerek önceki hükmü neshetmiştir. Bu sebeple Kâdî

³⁹⁶ el-Bakara 2/220.

³⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 90.

³⁹⁸ en-Nisâ 4/2.

³⁹⁹ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI, s. 492.

Abdülcebâr'a göre tilâvetteki öncelik ve sonralık nesih için sorun teşkil etmemektedir.⁴⁰⁰

Âl-i İmrân Sûresi 3. âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Sana onların elindeki (kitapları) tasdik eden Kitap'ı hak ile kısım kısım indirdi.*”. Âyetin tefsirinde Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'ın Tevrat ve İncil'i neshetmiş olduğu halde nasıl onları “tasdik edici bir kitap” olarak nitelenebildiğine dair yapılan itirazlara cevap verir. Ona göre nâsîh ve mensuh çelişkili veya muhâlif olmaz. Sadece belirli bir zamanda mensuh ile sonrasında ise nâsîh ile kulluk edilir. İkisini de “şeriatımız” olarak niteleyen Kâdî Abdülcebâr, birbirini nesheden şeriatler arasında bir çelişki görmediğinden Kur'ân'ın “tasdik edici” olarak vasıflandırılmasını problem kabul etmez.⁴⁰¹

Âl-i İmrân Sûresi'nin 85. âyetinde şöyle buyurulmaktadır: “*Kim İslâm'dan başka din isterse ondan bu kabul edilmeyecektir.*” Bazı müfessirler tarafından bu âyet, Hz. Muhammed'in şeriatinin diğer şeriatleri neshettiğine delil olarak öne sürülmüştür.⁴⁰² Kâdî Abdülcebâr ise âyetteki ifadeyi, İslâm kelimesinin Kurân'da din ve iman ile eş anlamlı olarak kullanıldığı şeklinde yorumlamakta; bu âyeti nesih bağlamında değerlendirmemektedir.⁴⁰³

Nisâ Sûresi 33. âyette mîras hakkında şöyle buyurulmuştur: “*Yeminlerinizin bağlandığı kimselere de paylarını verin.*” Kâdî Abdülcebâr mirastan pay sahibi olmayan bir kimseyi, kişinin yemin yoluyla mirasından pay sahibi edebilmesine imkân veren bu âyetin, miras âyetleri olarak bilinen Nisâ Sûresi'nin devamında geçen ve mirasçılarının hisselerini belirleyen 11. ve 12. âyetlerle nesholunduğunu savunur. Kâdî Abdülcebâr'a göre yeminle mirastan pay verme, İslâm'ın ilk dönemlerine ait bir uygulamayken ilerleyen zamanlarda gelen hükümlerle nesholunmuştur.⁴⁰⁴

Kâdî Abdülcebâr, Âl-i İmrân Sûresi'nin 3. âyetinin tefsirinde, Kur'ân'ın İncil ve Tevrat'ı “tasdik edici bir kitap” olarak nitelemesi ile ilgili yaptığı yorumu Nisâ Sûresi 47. âyette “*Ey kendilerine kitap verilenler! Yanınızdakini (Tevrat ve İncil) tasdik*

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 93.

⁴⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 101.

⁴⁰² Fahreddin Râzî, *Meîâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-'Arabî, 1999, VIII, s. 282.

⁴⁰³ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 145.

⁴⁰⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 134.

edici olarak indirdiğimize, yüzleri silmemizden böylece onları arkalarına çevirmemizden önce iman edin.” buyurulmasının ardından tekrar eder. Her şeriat kendisiyle amel edilen süre sona erdikten sonra yerini nâsîh şeriat ile amele bırakır. Bu bir çelişki olmadığından, son şeriatin kendinden önceki bütün şeriatleri neshetmesine rağmen “tasdik edici” olarak nitelenmesi mümkündür. Diğer yandan bu âyetin yorumunda Kâdî Abdülcebâr, Kur’ân’ın Hz. Muhammed’in nübüvvetini müjdelemeleri açısından Tevrat ve İncil’i tasdik ettiğini ifade ederek bu konuya farklı bir yorum getirir.⁴⁰⁵

Neshi kabul etmeyen bazı müfessirler tarafından delil olarak kullanılan⁴⁰⁶ Nisâ Sûresi 82. âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Kur’ân’ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah’tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı.*” Kâdî Abdülcebâr bu hususta bir kimsenin sayfalar dolusu yazı yazması halinde bu metnin eksiklikten uzak olamayacağını ifade eder. Kur’ân gibi bir metnin eksiksiz ve hatasız olmasını da belâgatı ve fesâhati gibi onun i‘câzının delili olarak yorumlayan Kâdî Abdülcebâr; âyetlere salt lafız olarak yaklaşılmamasını, üzerine tedebbür edilerek nazar ve kıyasa imkân verilmesini gerekli görmektedir. Dolayısıyla zâhîren çelişkili gibi görünen âyetlerin delâletleri noktasında ittifak etme imkânı olduğunu, bunun ancak âyetler üzerine düşünmekle mümkün olacağını ifade eden Kâdî Abdülcebâr, bu âyette nesih ile ilgili bir değerlendirmede bulunmamaktadır.⁴⁰⁷

İslâm’ın diğer şeriatleri neshettiğine delil gösterilen Mâide Sûresi 3. âyette şöyle buyurulmaktadır: “*Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim.*” Kâdî Abdülcebâr, bu âyetin tefsirinde öncelikle dinin kemâle ermesinin, dinin o güne kadar nâkıs olduğu anlamı taşımadığını ifade eder. Burada kemâlden muradın; bu şeriatin Allah’ın vahyettiklerinin sonuncusu olduğu ve nesholunmayacağına işaret etmek olduğunu savunur. Bu noktada önceki şeriatlerde yapılan değişikliklerin de bir çeşit eksiklik olmadığını dile getiren Kâdî Abdülcebâr, bir şeyin kâmil ve razı olunanken, eksilip yine razı olunan kalabileceğini ifade ettikten sonra bunu din, iman ve İslâm’ın artıp eksilebileceğine delil

⁴⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur’ân*, s. 138.

⁴⁰⁶ Süleyman Ateş, *Kur’ân’da Nesh Meselesi*, s. 21.

⁴⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, s. 200.

olarak göstermektedir. Ona göre yolcu kimse namazını kısaltsa veya orucunu tutmasa da iman ve din yönünden mukîm gibi tamamdır.⁴⁰⁸

“Ona, içinde bir hidâyet ve bir nûr olan Tevrat’tan ellerinde bulunanı tasdik eden ve muttakîler için hidâyete erdirici ve vaaz edici olan İncil’i verdik.”⁴⁰⁹ Bu âyette birbirini nesheden iki şeriatın nasıl bu şekilde “tasdik edici” olabileceğine dair yorumda bulunan Kâdî Abdülcebâr, Âl-i İmrân ve Nisâ Sûreleri’nde Kur’ân için kullanılan bu vasfa yaptığı yorumu yinelemektedir. Ona göre şeriatler arası neshin varlığı onları ittifak halinde olmaktan çıkarmaz. Her şeriat kendi zamanının maslahatıdır. Bu sebeple şeriatler değişikliğe uğramış ve nesih gerçekleşmiştir. Buna delil olarak da Mâide Sûresi 48. âyeti getirmektedir: “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk.” Şeriatlerin birbirini neshetmesini ihtilâf olarak görmeyen Kâdî Abdülcebâr, âyetinin devamında: “Allah dileseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Ancak bu sizi verdikleri ile denemek içindir. O halde hayırlarda yarışın! Sizin hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman hakkında ihtilâfa düştüğünüz şeyleri size haber verecek.” geçen “ihtilâf” ile şeriatlerin ihtilâfının kastedildiğini iddia ederek kendisine itiraz edenlere karşı; bu ihtilâfın şeriatlerde değil, hak için mücadele eden mezhepler arasında ortaya çıkan ayrışmalar olduğunu savunmaktadır.⁴¹⁰

Tevbe Sûresi’nin 2. âyetinde şöyle buyrulur: “(Ey müşrikler!) Yeryüzünde dört ay daha dolaşın. İyi bilin ki siz Allah’ı âciz bırakacak değilsiniz; Allah ise kâfirleri rezil (ve perişan) edecektir.” Ardından gelen 5. âyette ise: “Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah yarlıgayan, esirgeyendir.” buyrulmaktadır. Bazı müfessirler, haram ayların çıkmasının Muharrem ayının bitmesiyle olduğunu, bunun da ilk âyet ile çelişeceğinden onu neshettiğini iddia etmiştir.⁴¹¹ Kâdî Abdülcebâr ise bu âyetler arasında çelişki olmadığını, kâfirler arasında ahdi olanlar, ahdi olmayanlar veya ahdi olup ahitleri farklı olanların

⁴⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur’ân*, s. 149.

⁴⁰⁹ el-Mâide 5/46.

⁴¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur’ân*, s. 157.

⁴¹¹ Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Ebu’l-fazl İbrahim), Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 2011, II, s. 28.

bulduğunu ifade eder. Böylelikle ilk âyetin ahdi olanlar için, ikinci âyetin ise ahdi olmayanlar veya ahdinin müddeti sona erenler için olduğunu savunur.⁴¹²

Râd Sûresi 39. âyette Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “*Allah dilediğini siler, yok eder ve dilediğini sabit kılar.*”. Bu âyet birçok müfessir tarafından neshin varlığının en açık delillerinden biri olarak öne sürülmüştür.⁴¹³ Diğer yandan nesih iddiasından hareketle bazı Yahudiler bu âyete göre Allah hakkında bedânın câiz olabileceğini iddia etmişlerdir.⁴¹⁴ Buna cevap olarak Kâdî Abdülcebâr bunu câiz görmeyen Allah Teâlâ’nın maslahat olanı bilmesine rağmen onu irâde etmemesi yani maslahata uygun bulunmayan iş yaptığını iddia etmek olacağını ifade eder. Ayrıca böyle bir iddia için silinen ve sâbit bırakılan şeyin aynı şey olmasının gerekeceğini söyleyen Kâdî Abdülcebâr bu âyetten, silinen şeyin sabit kılınan şeyin aynısı olduğu anlamını çıkarmayı mümkün görmemektedir.⁴¹⁵

Ayrıca silmenin zâhiren kerâhate, sâbit bırakmanın da irâdeye işaret ettiğinin de iddia edilemeyeceğini dile getiren Kâdî Abdülcebâr burada murat edileni izah için kötülük ve yaptığı kötülükten pişman olmayı örnek gösterir. Ona göre kötülük yapan kişi pişman olup tevbe ettiğinde bu kötülük ondan silinir, eğer pişman olmayıp kötülükte ısrar ederse onda bu hal sâbit bırakılır. Kâdî Abdülcebâr, diğer bir yorumda burada silinenlerin dünyadan geçip giden kimselerin rızıkları ve ecelleri, sâbit kalanların ise yaşayanların rızıkları ve ecelleri olduğunu ifade etmektedir. Bu âyette amel defterlerinde günah ve sevap olarak değerlendirilemeyecek mübahların silinebileceğini, sevap ve azâba taalluk eden ibadet ve günahların ise sabit bırakılacağını iddia edenler olmasına karşın Kâdî Abdülcebâr, verdiği tevbe örneğinde olduğu şekilde âyetin manasını anlamayı daha doğru saymıştır.⁴¹⁶

Nesih konusunda zikredilen Nahl Sûresi 101. âyette şöyle buyurulmaktadır: “*Biz bir âyeti değiştirerek yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman: “Allah neyi indireceğini bildiğine göre sen sadece bir iftiracısın” dediler. Hayır, onların çoğu*

⁴¹² Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 196.

⁴¹³ İbnü'l Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1985, s.18.

⁴¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, s. 21.

⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 417.

⁴¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 417.

bilmiyorlar.” Kâdî Abdülcebâr bu âyetin yorumunda, Allah’ın kullarını davet ettiği fiili, yani sözü değiştirmemeyi, onlar tarafından yapılmasını mefsetet gördüğü halde kendisinin yapmasının nasıl mümkün olabileceği itirazlarına cevap verir. Öncelikle bu âyetlerin değişme sebebinin Allah tarafından zikredilmediğini ifade eden Kâdî Abdülcebâr’a göre Allah’ın bir âyeti başka bir âyetle değiştirmesi mefsetet değildir, aksine maslahattır ve câizdir.⁴¹⁷

Kâdî Abdülcebâr burada müşriklerin maksadının Hz. Peygamber’i yalanlamak olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu ifadede asıl vurgu, Allah Teâlâ’nın âyetleri değiştireni “biz” olarak ifade ederek peygamberini bu ithamlardan korumuş olmasıdır.⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebâr bu âyetin ardından 102. âyette Allah Teâlâ’nın: “*Ey Muhammed! De ki: “Ruhu’l-Kudüs (Cebrail), inananların inançlarını sağlamlaştırmak, müslümanlara doğru yolu göstermek ve onlara bir müjde olmak üzere Kur’an’ı Rabbinden hak olarak indirdi.*” buyurarak, Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e atılan iftiraları bertaraf ettiğini ifade eder.⁴¹⁹ Yani bu değişim vahyin kaynağı olan Allah katındandır ve Allah için bu değişikliği yapmak mefsetet olarak nitelenemez. Kâdî Abdülcebâr bu âyetin yorumunda nesihle ilgili tartışmalara değinmemiştir.

Enbiyâ Sûresi 79. âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Süleyman’ın onu (hükümü) iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik. Kuşları ve tesbih eden dağları da Dâvûd’un buyruğu altına soktuk. Bunları yapan bizdik.*” Bu âyette bütün peygamberlere ilim ve hikmet verildiği halde Süleyman Peygamber’e Allah’ın hükmünün anlatılmasını Kâdî Abdülcebâr nesholarak yorumlamıştır. Zira Davud Peygamber’in kendisiyle hükmettiği onun zamanının maslahatıyken, Süleyman Peygamber’in kavramış olduğu hüküm ise bunu neshetmiştir.⁴²⁰

Nûr sûresi zînâ eden kimsenin had cezasını bildiren “*Zinâ eden kadın ve erkekten her birine yüz sopa vurun; Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dininde onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan*

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 245

⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 245.

⁴¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 245.

⁴²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 285.

cezaya şahit olsun.” meâlindeki 2. âyet de nesih tartışmalarına konu olmuştur.⁴²¹ Hz. Peygamber döneminde uygulanan recm cezasını neshettiğine dair yorumlar yapılan bu âyetin tefsirinde Kâdî Abdülcebbar nesih konusuna değinmemiştir. O bu âyeti, Allah Teâlâ'nın vâid ilkesi çerçevesinde değerlendirmiştir. Çünkü zînâ, işleyen kişinin sevaplarını silen bir fiil olması dolayısıyla had cezası ile karşılık bulmuştur. Eğer bir ceza kaldırılıyorsa; tıpkı tevbe edenin o günahı her yönüyle cezasının kaldırılması gibi, zînâ suçunda da âhiret cezası ile birlikte dünyadaki cezasının da kaldırılması gerekirdi. Hâlbuki âyet dünya cezasının kalkmadığına işaret eder. Kâdî Abdülcebbar bu âyetten Allah Teâlâ'nın zînâ işleyen kişiyi âhirette de cezalandırmak sûretiyle vâidinden caymayacağı sonucunu çıkarmaktadır.⁴²²

Nûr Sûresi 3. âyette ise “Zînâ eden erkek, zînâ eden veya müşrik olan bir kadından başkasıyla evlenmez; zînâ eden kadınla da ancak zînâ eden veya müşrik olan bir erkek evlenir. Bu mü'minlere haram kılınmıştır.” buyurulmaktadır. Bazıları zînâ yapan kişinin bu fiili bir başkasıyla nikâhlı olduğu halde yapmış olmasına rağmen bu âyette zikredilenin imkânı hususunda bazı itirazlarda bulunmuşlardır. Kâdî Abdülcebbar ise yorumlamada güçlük çeken bazı kişilerin bu âyeti mensuh saydığını, diğer bir grubun ise âyeti sâbit kabul ettiğini zikreder. Âyeti sâbit kabul eden grubun, iffetli bir kadınla nikâhlı olduğu halde zînâ eden erkeğin nikâhının bâtil olduğunu ve dolayısıyla nikâhsız ve mülk edinmeksizin ilişkiye girdiği zânîye ile nikâhlanacağını savunduklarını ifade eder. Bu iki grubun yorumunu aktarmakla yetinen Kâdî Abdülcebbar, âyeti mensuh sayıp saymadığı ile ilgili bir değerlendirmede bulunmamaktadır.⁴²³

Saffât Sûresi 102. ve 107. âyetler arasında Hz. İsmâil'in babası Hz. İbrâhim tarafından kurban edilişi şöyle anlatılır:

“Babasıyla beraber yürüyüp gezecek çağa erişince: Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorum, bir düşün, ne dersin? dedi. O da cevaben: “Babacığım emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun, dedi. Her ikisi de teslim olup, onu alını üzere yatırınca biz ona: “Ey İbrâhim!” diye seslendik. “Rüyayı gerçekleştirdin.”

⁴²¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, s. 24.

⁴²² Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 513.

⁴²³ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 301.

Biz iyileri böyle mükâfatlandırırız. Bu gerçekten çok açık bir imtihandır. Biz oğluna bedel ona büyük bir kurban verdik.”

Bu âyetlerde anlatılan hadise hakkında bazı müfessirler Allah’ın önce Hz. İbrâhim’e oğlunu kurban etmesini emredip, sonra onun yerine koç indirerek onun kurban edilmesini emretmesinin nesih olduğunu iddia ediyorken,⁴²⁴ bazı Yahudiler bu tür neshi bedâ olarak değerlendirdiler.⁴²⁵ Kâdî Abdülcebâr ise bu hâdisede Hz. İbrâhim’in boğaz kesmeyi tamamlamakla emrolunduğu zannına karşılık, asıl emrin boğaz kesmenin başlaması yani buna azmedilmesi olduğunu savunmaktadır. Kâdî Abdülcebâr’a göre Hz. İbrâhim oğlunu yan yatırıp kesme âletini eline almış olmakla emrolunanı yapmıştır ve dolayısıyla bu bedâ olmamaktadır.⁴²⁶

Allah Teâlâ Kâf Sûresi’nin 28. ve 29. âyetlerinde şöyle buyurmaktadır: “*O esnada (Allah) buyurur: Huzurunda çekişmeyin! Ben size daha önce uyarı göndermiştim. Benim huzurunda söz değiştirilmez ve ben kullara asla zulmedici değilim.*” Bu âyet neshi kabul etmeyenler tarafından Allah’ın sözünün değişmeyeceğine dair delil olarak kullanılmıştır.⁴²⁷ Fakat Kâdî Abdülcebâr bu âyeti Allah’ın vaîdinin değişmeyeceği ve Allah’ın kulu için kabîhi istemeyeceği şeklinde değerlendirmiş, neshe dair bir yorumda bulunmamıştır.⁴²⁸

Hiz. Peygamber’e âyetlerin unutturulmayacağı hususunda Allah Teâlâ A’lâ Sûresi 6. ve 7. âyetlerde şöyle buyurmaktadır: “*(Kur’ân’i) Sana biz okutacağız bundan sonra unutmayacaksın. Ancak (bu) Allah’ın dilediği şeydir. Muhakkak ki O açık ve gizli olanı bilir.*” Burada zikredilen unutmama hadisesini Kâdî Abdülcebâr nesih olarak yorumlar. Ona göre Allah Teâlâ’nın burada “*sana okutacağız ve unutmayacaksın*” ifadesinden, bu hükmün nesholunmayacağı ve onunla amel etmeye devam edileceği anlaşılmaktadır. Zira Allah Teâlâ bir âyetin tilâvetini neshettiğinde o unutulmuş olur. Mana olarak ve hüküm olarak neshedilmiş bu âyetle de amel etmek gerekmez.⁴²⁹

⁴²⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, s. 28.

⁴²⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, s. 21.

⁴²⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 352.

⁴²⁷ Süleyman Ateş, *Kur’ân’da Nesh Meselesi*, s.22.

⁴²⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, s. 634.

⁴²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân*, s. 430.

Buraya kadar ele almış olduğumuz âyet tefsirlerinde, Kâdî Abdülcebbâr'ın hem Kur'ân içi neshi hem şeriatler arası neshi kabul eden yorumlar yaptığı anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr diğer müfessirler tarafından nesih bağlamında değerlendirilen bazı âyetlerde nesih konusuna değinmemiş, bazılarında ise nesih ile birlikte; Kur'ân'ın yaratılmışlığı, Kelâmullah'ın hâdis oluşu, aslah, vaad ve vaîd gibi Mu'tezile'nin öne çıkan görüşleriyle ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu noktada nesih görüşünün Kâdî Abdülcebbâr için bu düşüncelerini temellendirmede önemli bir zemin oluşturduğu anlaşılmaktadır.

2. ŞERİATLERİN NESHİNİN İMKÂNI

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâma dair eserlerinde yapmış olduğu nesih değerlendirmelerine yer verilecektir. Neshi ayrıntılı bir biçimde ele aldığı *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* isimli eseri bu konuda çalışmaya temel teşkil edecektir. Düşünce sistemini akılcı bir temel üzerine inşa eden Kâdî Abdülcebbâr, nesih hususunda da aynı yolu izleyerek bu konuda yaptığı izahları akli temellendirmelere dayandırmaktadır. Öncelikle neshin mahiyetini konu edinen Kâdî Abdülcebbâr, konuyu şu üç ana başlık altında incelemiştir:

1. Şeriatlerin neshi hakkında doğru olanlar ve olmayanlar,
2. Nesih konusunda hüsun olanlar ve olmayanlar,
3. Nesih ile gerçekleşenler ve gerçekleşmeyenler.⁴³⁰

Kâdî Abdülcebbâr, Yahudilerin şeriatlerinin neshini câiz görmemelerine cevap niteliğinde kaleme aldığı bu konuyu îzaha; aynı fiilin bir şeriate emredilip sonra nehyedilmesi veya bir şeriate yasaklanıp sonra mübah görülmesinin imkânı ve neshin gerçekleşmesi için fiillerde değişen veya değişmeyen yönlerin açıklamasıyla başlamıştır. Fiilde maslahatı değiştiren veya ortak kılan vecihleri; teklif açısından mümkün olan ve olmayanları ele alan Kâdî Abdülcebbâr'a göre; bir fiil teklife konu olduğunda yani övgü veya yergiyle karşılık bulduğunda, o fiil failinin seçimiyle

⁴³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 49.

gerçekleşmiş ve ahlâkî açıdan değerlendirilebilir hale gelmiştir. Buna bağlı olarak maslahatı değişkenlik gösterebilir.⁴³¹

Ardından nesih ve bedâ konusunda da aklî îzahlar ile bir ayrıma giden Kâdî Abdülcebbâr; teklifin hüsün ve kubuh olduğu durumlar ile maslahatın değişmesinde câiz olan ve olmayan hususları değerlendirir. Nesih ve bedâ arasındaki farkı ortaya koyduktan sonra ise şeriatlere kulluk etmek için gereken deliller ve bu delillerle çelişen noktaları ele alır. Böylelikle şeriatlerinin neshini inkâr eden Yahudilerin Kur'ân ile ilgili tebdil ve tahrif iddialarına cevap vermiş; öte yandan Hz. Muhammed'in nübüvvetinin evrenselliğini ve şeriatinin bağlayıcılığını aklî delillerle ortaya koymuş olmaktadır.⁴³²

2.1. Neshin Mâhiyeti

Allah'ın kullarına şeriat göndermesi onlara lütuf ve maslahattır. Bu özelliklere sahip olan her şey, zaman ve mekânın değişmesiyle değişir.⁴³³ Allah kullarına dair fiillerinde onların faydasını gözetmektedir. Kâdî Abdülcebbâr da bu düşünceyi benimser ve Allah'ın mükellefler hakkındaki her onayını, emir olmamakla beraber maslahat kabul eder. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri her şartta fayda barındırdığından mübah olarak değil hasen olarak vasıflandırılır.⁴³⁴ Bunun aksi düşünüldüğünde Allah'ın kulları için kabih olanı da murat edebileceği sonucu çıkar ki bu kabul edilemez. Çünkü kabih fiil fâilinin zem edilmesini gerektirir.⁴³⁵

Allah'ın her fiilinin hasen olduğu bilindiğinde, her hükmün illeti akılla bilinemese dahi şer'an yapılan her değişikliğin bir maslahata dayandığı kabul edilebilir. Bu değişikliğin aynı şeriat içinde olabileceği gibi farklı şeriatler arasında da gerçekleşebileceğini savunan Kâdî Abdülcebbâr böylelikle hem şeriat içi neshi hem de şeriatler arası neshi kabul etmiş olur. Ona göre ibadetlerin tertibi buna örnektir. Zira namaz veya oruç bir mükellefe farz iken bir mükellefe acz veya yolculuk halinde farz

⁴³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 49; a. mlf. *el-Muhît bi't-Teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî), Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyye el-Âmme, ty., s. 233.

⁴³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 50 vd.

⁴³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 442.

⁴³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 90; a. mlf. *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 286.

⁴³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 233.

kılınmamış, böylelikle emirlerde şartlara göre değişim olabileceği ortaya çıkmış ve neshe bağlı tebdil de mümkün olmuştur.⁴³⁶

Kadî Abdülcebbâr muhatapları akıl sahipleri olan şeriatlerin, farklı yönlerinin olmasını ve bu gibi bir değişiklik için bir delilin varlığını gerekli görür. Şeriatin gelmesinin ardından, şayet daha önce var olan yükümlülüğün aynı emrediliyorsa veya bir ibadetin devamını gerektiren yeni bir delil varsa hüküm değişmez. Kadî Abdülcebbâr'ın, ibadetlerin devamı için gerekli gördüğü şer'î delil iki türdür: Biri var olan ibadetin tekrar emredildiği şer'î delildir; bu emirde nesih gerçekleşmez. Diğeri ise ibadetin tekrarını veya sürekliliğini kapsayan delildir; bu delil türünde nesih gerçekleşebilir.⁴³⁷ Kadî Abdülcebbâr bu tür delilde neshin gerçekleşmesi için de bazı şartlar öne sürmüştür. Bu şer'î ibadetin bağlı olduğu ve tekrarını gerektiren delil, bir aklı öncül ile veya beraberindeki karînenin gerektirmesiyle kısıtlanırsa bu nesih olmaz. Ancak bu delil başka bir delil ile kısıtlanırsa, kısıtlanan delilde nesih gerçekleşmiş olur.⁴³⁸

Nitekim Hz. Peygamber'in şeriatinde de ondan önce var olup değişmeyen ve neshedilmeyen hükümler, aksine delil olmadığı için geçerliliğini korumaktadır. Câiz olan sonradan gelendir, ancak önceki şeriatlerde var olan emir ve yasakların neshine veya değişimine dair delil olmadıkça bu nesih olarak isimlendirilmemekte ve hükümler geçerliliğini korumaktadır. Kadî Abdülcebbâr, bunu mükelleflerin durumunun bu şeriatler müddetince değişmemesine bağlamaktadır. Ona göre şartlar değişmedikçe hükümler neshe uğramaz.⁴³⁹

Kadî Abdülcebbâr, nesihte kesintiye uğrayanın ilk teklif olmadığını ifade eder. Bir fiilde hem vücut hem ıskat câiz olmadığından nesih, delilin lafzı buna işaret etmiyor olsa bile farklı vecihleri olan benzer fiillerde gerçekleşir. Kadî Abdülcebbâr'a göre ibadetlerde her türlü kesintiye uğrama nesih olarak nitelendirilemez. Örneğin acziyetin vuku bulmasıyla teklif kesintiye uğrar ancak bu nesih olamaz zira bu sadece acziyete uğrayan için geçerlidir. Yani bu kesinti teklifin muhatabı olan kesimin

⁴³⁶ Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 90.

⁴³⁷ Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 92.

⁴³⁸ Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 92.

⁴³⁹ Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 91-92.

tamamında değil bir kısmında gerçekleşmiş olur. Hâlbuki nesih, bir teklife muhatap olan herkes için geçerlidir yani bir emrin veya yasağın kesintiye uğraması bu topluluğun tamamı için bir değişiklik içerir. Kâdî Abdülcebâr böylelikle istisna veya tahsis olarak nitelenebilecek durumların nesihten farkını ve nesih sayılamayacağını da ortaya koymaktadır.⁴⁴⁰

Kâdî Abdülcebâr bir şeriatin diğer bir şeriat ile neshi için sürekliliği gereken bir delilin, başka bir delil ile kesintiye uğraması gerektiğinin altını çizer. Bir peygamberin süreklilik gibi bir iddiası olmaksızın belirli bir süre için bir şeriate davet etmesinin ardından başka bir peygamberin gelip farklı bir şeriate davet etmesini nesih olarak değerlendirmeyen Kâdî Abdülcebâr, ilk gelen peygamberin şeriatinin mensuh olmadığını ileri sürer. Zira mükellef ilk şeriatin geçerliliğini sona erdirmesi için yeni bir peygamber beklemez. Eğer ki ilk peygamber süreklilik iddiasıyla şeriatine çağırırsa işte o zaman mükellef o şeriatin kesintiye uğraması için sonradan gelen peygamberi bekler ve onun getirdiği delil ile önceki şeriatın teklifi kesintiye uğrar. Bu durum nesihtir ve ikinci gelen şeriat önceki şeriatin nâsihidir.⁴⁴¹

Kâdî Abdülcebâr neshetme fiilinin rüzgâr için “rüzgârın kalıntıları neshetmesi” olarak kullanımını örnek vererek diğer durumlardan nasıl ayırt edilmesi gerektiğini izah eder. Ona göre rüzgâr kesildiğinde kalıntıların varlığını sürdürmesi mümkün olabileceğinden, rüzgârın hiçbir kesintiye uğramaması gerekir ki onun kalıntıları neshettiği söylenebilsin. Şer‘i delilin neshinde de durum böyledir. Şer‘i fiilin devam etmemesi, yeni delilin gelmesiyle bu fiilin kesintiye uğraması gerekir. Eğer fiilin sürekliliği kesintiye uğramıyorsa bu nesih sayılmaz.⁴⁴²

Kâdî Abdülcebâr “rüzgârın kalıntıları yok etmesi” anlamındaki kullanımından yola çıkarak neshi izah etmesinin ardından, herhangi bir konuda ıstılah oluştururken kullanılacak metot hakkında bazı tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre bir araştırmacı bir konuya dair ıstılah oluşturmadan önce o dilin tafsilatını bilen uzmanlarına danışmalıdır. Çünkü bir kelime ancak; dilciler anlam çerçevesini uygun gördükleri takdirde kavramlaştırılabilir. O zaman araştırmacının yaptığı iş dilcilere muhâlif olmaz. Bu diğer

⁴⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 93-94.

⁴⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 95.

⁴⁴² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 94.

her hususta böyle olduğu gibi nesih lafzında da bu şekilde olmalıdır ve değerlendirmeler bu metot üzere yapılmalıdır.⁴⁴³

2.2. Şeriatlerin Değişiminin ve Süreksizliğinin İmkânı

Kâdî Abdülcebbar neshin imkânı için öncelikle şeriatlerin birbirinden farklı olabilmelerini gerekli görmektedir. Çünkü ancak birbirinden farklı şeriatler neshi gerektirecektir. Bu doğrultuda öncelikle aklî teklif ve peygamber gönderilmesi konusuna değinir. Ona göre aklî teklif ve peygamberin gönderilmesi birbirinden ayrıdır. Çünkü peygamberlik verilmeden önce bir kimsenin nübüvvetine inanmak ve onun şeriatine hakkındaki haberlere itibar etmek sakıncalıdır. Ancak onun bi'setinin ardından ona inanmak ve şeriatinin gerekliliklerine uymak kaçınılmazdır. Kâdî Abdülcebbar buradan hareketle her şeriatin bir başlangıcı olduğunu, şeriatlerin başlangıcının olmasının da mükelleflerin durumlarına göre değişiklik göstererek bir yenilenmenin olmasına delil teşkil ettiğini iddia eder.⁴⁴⁴

Kâdî Abdülcebbar şeriatler arası değişimin imkânında, aklın önceliğinin altını çizmektedir. Ona göre akıl asıldır ve her şeriat akıl üzere bina edilir; bir önceki şeriat üzere bina edilmez. Dolayısıyla önceki şeriat kendinden sonra gelen şeriate asıl teşkil edemez. Öyleyse Yahudilerin sonradan bir başka şeriat gelse de Hz. Musa'nın şeriatinin ebedî olacağı iddiası geçerliliğini kaybetmektedir. Çünkü Kâdî Abdülcebbar'a göre var olan şeriatin geçerliliği devam ediyorken yeni bir teklifin gelmesi kabih olur. Yeni bir teklifin hasen olup sevap getirebilmesi için öncelikle diğer teklifin kesilmesi gerekir ki bu da nesihdir.⁴⁴⁵

Kâdî Abdülcebbar benzer fiillerin biri salâhken diğerinin fesat olabileceğini izah etmek için, şeriatlerin kesintiye uğramasının, yani neshin imkânını kullanır. Zira şeriatler nesholuyorsa şer'î delilin devamlılığı gerekmez; öyleyse bir fiil salâhken benzeri de fesat olabilir. Ona göre bir mükellefte ortaya çıkan acziyet, hastalık, ölüm ve benzeri durumlarda teklifin kesintiye uğraması aklen mümkündür. Şer'î delilin mutlak olması, kişi uykudan uyanıncaya veya hastalıktan iyileşinceye kadar, o kişinin teklifin sorumluluğundan muaf olmasına engel değildir. Kâdî Abdülcebbar bu tür durumlarda

⁴⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 95-96.

⁴⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 80.

⁴⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 81.

teklifin kesintiye uğraması nasıl aklen mümkünse, şeriatlerin kesintiye uğramasının da aynı şekilde aklen mümkün görülmesi ve neshin varlığının kabul edilmesi gerektiğini savunur.⁴⁴⁶

Diğer yönden mükellefte acziyet, hastalık gibi bir hal olmayıp, güç ve kudret açısından yeterli olsa bile uyku halinde mutlak olarak emrolunduğu fiilleri yerine getirmez. Yani uyku halinde mutlak olan emirden sorumlu değildir. Bu da mutlak olan emrin ebedi olmamasının başka bir delilidir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre teklif ebedî olsaydı bir kişinin sürekli olarak o işi yapıyor olması gerekirdi. Hâlbuki insan bir fiilden diğerine geçebiliyor. Bu sadece bedenen yapılan fiillerde değil kalbin fiillerinde de geçerlidir. Örneğin bir mükellefin Allah'ın varlığını ve birliğini akıl yürütme ile bilmesi ona vaciptir. Ancak bu akıl yürütmeyi sürekli tekrar etmesi ya da uyku gibi aciz olduğu bir vakitte bu akıl yürütmeyi hatırlaması vacip olmaz. Tüm bunlar şeriatlerin ebedî olmadığını yani sonradan gelen şeriatin önceki şeriatini neshedebileceğini ortaya koyar.⁴⁴⁷

Kâdî Abdülcebbâr, şükür, adalet, emaneti iâde etme fiillerinin vücûbiyetinin dahi devamlı olamayacağını ifade eder. Zira şükürü gerektiren nimet geri çekilebilir ve o zaman da şükür vacip olmaz. Yine bir kişiye emanet verilmezse veya kendisine verilen emaneti iâde ederse, artık ona emanetin iâdesi vacip olmaz. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr fiillerin bazılarının zıddı ile kesintiye uğradığının, bazılarının ise zıddı olmadan kesintiye uğradığının altını çizer. Örneğin şükür fiili zıddı ile değil nimet geri çekildiğinde vücûbiyetinin sona ermesiyle kesintiye uğramaktadır. Ancak adalet ise zıddı ile kesintiye uğrayan bir fiildir. Yani adaletin sağlanmaması adaletsizlik yapıldığı anlamına gelmektedir.⁴⁴⁸

Yine mutlak emir ile sabit olmuş ibadetlerin dahi sürekli olarak tekrarlanmasının gerekli olmadığını savunan Kâdî Abdülcebbâr buna örnek olarak namazı gösterir. Namaz farz olmakla beraber, ilk vaktinden son vaktine kadar geciktirilmesi câizdir. Fakat emanetin iâdesi gibi vücûbiyetin sona ermesi söz konusu değildir. Ona göre mükellefin durumunun değişmesi halinde şer'î hususlarda farklılık câiz olur. Bu hususlar akıl yoluyla bilinmeyecek, sadece Allah tarafından bilinen maslahatlara

⁴⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, s. 82.

⁴⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, s. 82-85.

⁴⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVI, s. 86.

mebnîdir. İşte nesihte de tıpkı fiillerde açıklanan bu durumlarda olduğu gibi maslahata göre hükmün değişmesini câiz gören Kâdî Abdülcebbar, bu değişikliğin bazen verilmiş emrin kaldırılmasıyla (ıskat/izale); bazen de emrin yerinin zıddı ile değiştirilmesiyle olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁴⁹

Kâdî Abdülcebbar verilen emrin izalesini nesih olarak ifade etmesinin ardından, ibadetlerin süreksizliği hususunda örnek verdiği uyku, acz, hastalık gibi durumların nesih sayılamayacağını belirtmektedir. Zira bu durumların nesih sayılabilmesi için izalenin veya ıskatın teklifte olması gerekmektedir. Hâlbuki uyku gibi mükellefin emre güç yetiremediği durumlarda teklif devam ettiğinden bu durum nesih sayılmaz. Diğer yandan herkes tarafından kabih olduğu bilinen zulüm, yalan söyleme gibi fiiller için de teklifin sürekli olduğunu ifade eden Kâdî Abdülcebbar; kişinin zulme güç yetiremez hale gelebileceğini veya yalan söylemenin kişi için imkânsız olabileceğini fakat bu durumda da haram olmaya devam ettiğini ve izale olmadığını savunmaktadır.⁴⁵⁰

2. 2. 1. Fiil Açısından Değişmesi Câiz Olanlar

Kâdî Abdülcebbar nesih konusunda emredilen bir fiilin daha sonra yasaklanması veya yasak olan bir fiilin daha sonra emredilebilmesinin imkânını ispatlamak için öncelikle söz konusu fiil açısından değişkenlik göstermesi mümkün olan yönleri ve bununla ilişkili konuları ele alır. Ona göre fiillerin özellikleri bakımından farklılıklar göstermesinin ilk sebebi fâilleridir. Bir fiilin fâili zâtıyla değil de bir kudret ile kâdir ise ondan sonlu ve sınırlı olarak meydana gelecek fiil hâdistir, artabilir veya eksilebilir. Eğer fâil zâtıyla kâdir ise o zaman o fâilden her yönüyle sonsuz bir fiil meydana gelecektir. Bu fâilden meydana gelecek her iki fiilden biri diğerinden farklı bir fiil olacaktır, yani iki fiilden biri diğeri değildir. Bir fiili benzerinden farklı kılan da diğerinde olmayıp ona tahsis edilen bir sıfattır.⁴⁵¹

Kâdî Abdülcebbar iki fiilden birinin diğeri olmadığını ispatlayacak iki vecih ortaya koyar; fiillerden birinin diğeri olmadan var olabilmesi ve diğer fiil olmadan var olurken zâid bir sıfat alabilmesi. Bu şartlar sağlandığında o iki fiilin birbirinden ayrı fiiller olmasını kaçınılmaz görür. Çünkü ona göre benzer iki şeyin birbirinden başka iki

⁴⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 88.

⁴⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 89.

⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 50.

şey olması, tıpkı iki zıt veya farklı şeyin birbirinden başkalığı gibidir ve bunun kabul edilmemesi; varlığın yokluk veya yokluğun varlık olması ya da tüm fiillerin tek bir fiil olması sonucuna götürür. Kâdî Abdülcebâr imkânsız gördüğü bu çıkarımın sonucu olarak bir fâilden iki farklı kudretle bir mahalde meydana gelen fiilin birbirinden ayrı olması gerektiği sonucuna varır. Bu farklılaşmayı sağlayanı da fiillerden birine eklenen bir sıfat olarak açıklar. Bu sıfat ona hastır ve o fiili, fâili ve mekânı aynı olan benzerinden farklı kılar.⁴⁵² İşte bu zâid sıfat sebebiyle benzer iki fiilden biri hasen olup diğeri de kabih olabilmektedir.⁴⁵³

Kâdî Abdülcebâr'a göre bir kudretle meydana gelmiş ve sonsuz olmayan iki fiil iki fâilden, iki farklı kudretle, iki farklı mekânda veya bir fâilden iki farklı zamanda meydana gelmişse; o fiillerin birbirinden farklı (gayriyyet) olduğu bilinir. Bu bilmeyi sağlayan bu iki fiilin sebeplerinin, sıfatlarının, hükümlerinin ve birbirine benziyor olsa da aynı olmamalarını sağlayan farklılıklarının bilinmesidir. Yani birbirine benzer gibi görünen iki fiil, onları işleyen fâiller, onları işlemeye olanak sağlayan kudretler veya işlendikleri mahaller dolayısıyla birbirinden farklı iki fiil olur.⁴⁵⁴

Kâdî Abdülcebâr, iki mahalde bir fiilin olmasını imkânsız görür. Ona göre eğer bir fiil iki mahalde yer tutabilse, o zaman tüm mahallerde yer tutabilir. Hâlbuki iki mahalde yer tutabilmesi o fiilin varlığı ve yokluğunun veya sübûtu ve intikâlinin aynı anda gerçekleşmesini iddia etmektir ki bu imkânsızdır. Bunun mümkün olması, bir fiilin aynı mahalde zıddıyla birlikte var olabilmelerini gerektirir. Yani aynı mahalde hem hareket hem sükûn olabilmelidir ki bu da muhaldir. Böylelikle iki mahalde yer tutması imkânsız olan fiilin tüm mahallerde yer tutmasının olanaksızlığı da ortaya çıkmaktadır.⁴⁵⁵

Kâdî Abdülcebâr iki benzer fiilin birbirinden farklı olduğunu izah etmek için mahalden sonra zamanı da bunu delillendirmede kullanır. Ona göre belirli bir vakit dışında devam etmiyor olması, o fiilin bâki olmadığına, böylelikle hâdis bir fiil olduğuna işaret eder. Öyleyse ikinci bir vakitte ortaya çıkan benzer fiilin ilk fiilden

⁴⁵² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 50.

⁴⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 232.

⁴⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 51.

⁴⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 52-53.

farklı olması gerekir. Yani fâilin bir kudretle meydana getirdiği fiil iki farklı zamanda gerçekleşiyorsa; bu o iki fiilin farklı fiiller olduğuna delâlet eder.⁴⁵⁶ Ona göre bunlar dışında fiillerin sebeplerinin farklı olması da iki fiilin birbirinden farklı olması sonucu doğuracaktır. İki kudretten tek bir fiilin vâki olmasının imkânsız olması gibi iki sebepten bir fiilin vâki olmasını da imkânsız gören Kâdî Abdülcebbâr, bu farklılığın ortaya çıkması için iki fiilin sıfatlarının ve hükümlerinin belirlenerek aralarındaki farklılığın ortaya konması gerektiğini savunur.⁴⁵⁷

Kâdî Abdülcebbâr, bunun ardından fiilin teklifinin uygun olup olmayacağı konusunu irdeler. Zira benzer de olsa bu fiiller, fâili, mekanı, zamanı, kudreti, sebebi incelendiğinde birbirinden farklı fiiller olma özelliği gösteriyorsa, aynı kişiye teklifleri uygun olacak mıdır? O bu noktada bu fiillerin teklifini câiz görür. Ancak bu teklifte çelişki olmaması için; bir şeyin istendiği/mübah görüldüğü aynı vecih üzere istenmemesi/kerih görülmesi durumunun gerçekleşmemesini şart koşmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr bu hususun ortaya çıkmasının da ancak emir ve nehiyle gerçekleşeceğini savunur. Zira burada isteyen veya istemeyen zât Allah Teâlâ'dır ve O bir şeyi dilerse ancak emreder ve dilemezse yasaklar.⁴⁵⁸ Yani o, oldukça detaylı bir biçimde işlediği fiillerin farklılığı konusunu nesih bahsine temel yapar ve bu ortaya koyduğu söz konusu fiil teorisinin işlerlik kazanması için fiillerin emredilen veya nehyedilen fiiller olmasını gerekli görür.

Kâdî Abdülcebbâr nesih konusunda da, bu fiillerin teklîfi noktasında uygun olan ve olmayan vecihleri ortaya koymaya çalışır. Ona göre Allah Teâlâ'nın bir durumda bir vecih üzere emrettiği fiili aynı vecih üzere yasaklaması câiz olmaz. Zira Allah Teâlâ'nın bir şeyi emretmesi onu mübah gördüğünü/istediğini, yasaklaması ise kerih gördüğünü/istemediğini ifade eder. Teşvik etme ve ibâha emir manasını, sakındırma ve kerâhet ise nehiy manasını kapsar. Allah Teâlâ'nın bir durumda aynı şeyi, aynı vecihten hem isteyip emretmesi, hem kerih görüp nehyetmesi çelişkili bir durum olacağından imkânsızdır.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 56.

⁴⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 57.

⁴⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 58.

⁴⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 59.

Kâdî Abdülcebbâr, bir fiilin emredilmesinin ve yasaklanmasının aynı vecihten olmasının bedâya sebebiyet vereceği düşüncesiyle de imkânsız olduğunun altını çizer. Zira bedâ gizli olan veya bilinmeyen bir durumun inkişafını/açığa çıkmasını ifade eder ki bu zâtıyla âlim ve kadîm olan Allah Teâlâ hakkında imkânsızdır. Hâlbuki bedâda olduğu üzere Allah Teâlâ'nın aynı fiili aynı vecih üzere hem emredip hem yasaklaması, O'nun ezeli bir ilimle âlim olmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla o, bedânın Allah'ın kudreti açısından gerçekleşmesini câiz görse de hikmete uygun olmadığından Allah hakkında bedâ iddia edilemeyeceğini savunmuştur. Çünkü bu durumun O'nun kudretiyle gerçekleştiği varsayılabilir bile Allah hakkında cehâlet ve ihtiyaca işaret eder ki Allah Teâlâ hakkında bu câiz değildir.⁴⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr bedâ konusunda yaptığı kudret ve hikmet ayrımıyla Allah Teâlâ'nın bedâya gücünün yettiğine fakat bunun şehâdet âleminde vukû bulmadığına dikkat çekmektedir, yani Allah Teâlâ bedâya kâdirdir ama bedâ gerçekleşmemiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, Mû'tezile'nin "teklîf-i mâlâ yutâk"ı câiz görmemesinden hareketle, aynı fiilin aynı vecihten emir ve nehyini de bu kategori içerisinde değerlendirir. Zira bir kimseye Allah Teâlâ'nın aynı yönüyle aynı fiili hem yapmasını emredip hem bu fiili yapmaktan men etmesi o kimseyi acze düşüreceğinden teklîf-i mâlâ yutâk olur ki bu teklif hasen olmaz.⁴⁶¹ Burada dikkat çeken bir husus onun, Allah'ın bu kimseye teklîfini vücûp açısından değil, hüsün-kubuh açısından değerlendirmesidir. Kâdî Abdülcebbâr, acizlere teklif ile cansızlara, ölümlere, mâdumlara teklifi de bu bakış açısıyla değerlendirir.⁴⁶²

Kâdî Abdülcebbâr'ın teklif hususunda açıkladığı bu görüşlerinden konuya yaklaşımının, öncelikle fiilin emir veya nehye konu olması, ardından bu fiilin emredildiği ve yasaklandığı vecihlerin ayrı olması noktasından hareketle şekillenmiş olduğu anlaşılır. Bu açıklamaları ile Allah Teâlâ hakkında bedânın câiz olmadığını ortaya koyan Kâdî Abdülcebbâr'a göre zâtıyla kadîm ve âlim Allah Teâlâ'nın bedâya gücü yeter fakat bedâ vuku bulmaz. Bedâya engel bir diğer durum ise fiillerin hüsün-kubuh bakımından nitelenmesinde ortaya çıkmaktadır.

⁴⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 59.

⁴⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 61.

⁴⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 61.

Kâdî Abdülcebbâr mükellefin sorumlu tutulduğu fiillerin hüsün-kubuh açısından değerlendirmesini yaparken ilk olarak; teklifin değil teklif üstüne teklif edilen fiilin hüsnünün îzahını gerekli görür. Böylelikle iki teklif bir araya geldiğinde öncelikle yapılması gereken, emirden sonra gelen nehiy veya nehiyden sonra gelen emrin, mükellefin güç yetirebilmesi gibi bütün vecihlerden uygunluğunun değerlendirilmesidir. Bu değerlendirmeyi yapabilmek için ise; Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiillerin hasen veya kabih olmasının şartları, neshi bedâdan ayıran şartlar ve peygamberlerin getirmesinin câiz olduğu ve olmadığı hususlar bilinmelidir.⁴⁶³ Kâdî Abdülcebbâr bu bilgiler ışığında fiil için üç hal olacağını ifade eder; bir fiil bedâya işaret ederek kabih olur, bir fiil bedâya işaret etmeden kabih olur veya bir fiil hasen olur.⁴⁶⁴

Kâdî Abdülcebbâr, bir fiilin bedâya işaretle kabih görülmesi için şu şartları taşımasını gerekli görür:

1. Nehyedilenin önceden emredilenin aynısı olması,
2. Nehyedilen ile emredilenin aynı vecih üzere olması,
3. Nehyedilen ve emredilen mükellefin aynı kimse olması,
4. Beraber gerçekleşmeksizin nehyin emirden sonra veya emrin nehiyden sonra gelmiş olması.⁴⁶⁵

Kâdî Abdülcebbâr, bu şartları sıraladıktan sonra bu dört şartın sıralamasının önemli olduğunu belirtir ve bir fiilin bedâya işaret edebilmesi için, sıralı olarak bu şartların hepsini taşıması gerektiğini vurgular.⁴⁶⁶ İkinci olarak ise bedâya işaret etmediği halde kabih olarak değerlendirilecek fiillerin şartlarını sıralar:

1. Nehyedilenin aynısının bir durumda bir vecih üzere veya iki durumda iki mükellefe emredilmesi.
2. Nehyedilenin aynısının iki vecih üzere bir durumda veya birçok durumda iki mükellefe emredilmesi.
3. Nehyedilenin aynısının bir veya iki vecih üzere, iki durum ve iki vakitte tek mükellefe emredilmesi.
4. Nehyedilenden başka bir şeyin aynı vakitte bir mükellefe aynı vecih üzere emredilmesi. Çünkü ikisi birbirinden maslahat yönünden ayırt edilemez.⁴⁶⁷

⁴⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 62.

⁴⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 62.

⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 63.

⁴⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 63.

⁴⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 63.

Kâdî Abdülcebbâr, fiilin bedâya işaret ederek veya etmeyerek kabih olmasının şartlarını sıraladıktan sonra, fiilin hasen olması için de şu iki durumu ortaya koyar:

1. Nehyolunduğundan farklı bir şey ile emrolunmuş olmak. Bu da iki vecih üzere olur: **a)** Mükellefin tek olması ve bir vakitte bir fiille emrolunması ve başka bir vakitte o fiilin benzerinden nehyolunması, **b)** İki mükelleften birinin diğeri olmaksızın bir fiille emrolunması ve diğerk mükellefin de benzerinden yasaklanması.
2. İki ayrı vecih üzere nehyolunduğundan emrolunması. Bu da ancak mükellef tek ise hasen olur.⁴⁶⁸

Bir fiilin iki vecihle gerçekleşebilmesine Allah'a yapılan secdenin ibadetken, şeytana yapılan secdenin mâsiyet olmasını örnek veren Kâdî Abdülcebbâr, sıfatın farklılaşmasının, niteleneni yani fiili farklılaştırmadığını ifade eder. Tek bir fiil Allah için taat; şeytana olunca ise mâsiyet olabilir, bu fiilde bir değişimi gerektirmez. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Kâdî Abdülcebbâr'ın vermiş olduğu diğerk örnekleri de zikretmek yerinde olacaktır: Bir adam kölesine namaz için mescide gitmesini emrederken, alış-veriş için mescide gitmesini yasaklayabilir. Bu örnekte fiil de muhatap da aynıdır fakat ilk durumda emredilen ikinci durumda yasaklanmıştır; fakat bu fiilin değiştiği anlamına gelmez. Yine aynı fiil için var olan iki teklifin ikisi de hüsün olmayabilir. Örneğin yemeğin sahibinin izni olmadan yemek kabih iken iznini aldıktan sonra yemek hasen; nikâhtan önce kadın ile erkeğin ilişkiye girmesi kabih iken akit yapıldıktan sonra hasendir. Aynı şekilde helal para ya da haram para ile bir binayı inşa etmek, bu binayı aynı bina olmaktan çıkarmaz. Bu örneklendirmeler ile Kâdî Abdülcebbâr, bir mükellef için bir fiilin bir durumda maslahat bir başka durumda mefsedet olabileceğini izah etmekte ve bunları iki ayrı fiil sayarak bedâ iddialarına cevap vermektedir.⁴⁶⁹

Kâdî Abdülcebbâr'ın, fiillerin teklif açısından hüsün-kubuh şartlarını zikretmek sûretiyle yapmış olduğu bu izah, nesih ile bedâ arasındaki farkın anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 64.

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 72 vd.

2. 2. 2. Benzer İki Fiilden Birinin Salâh Olabilmesi

Bir fiilin hasen veya kabih olmasının şartlarını ortaya koyan Kâdî Abdülcebbâr bunun ardından bu fiillerin teklif edilmelerinin salâh olup olmadıklarını konu edinir. Çünkü nesih konusunda tartışılan hususlardan biri de benzer iki fiilden birinin bir topluluk için hasen görülüp emredilmesi, başka bir topluluğa ise yasaklanmasıdır. Neshin imkânını ortaya koymak isteyen Kâdî Abdülcebbâr, bunun için birbirine benzeyen iki fiilden sadece birinin salâh olabileceğini ispata çalışır.⁴⁷⁰

Birbirine benzer fiillerden birinin hasen olmasının diğerinin kabih olmasını, birinin vacip olmasının diğerinin nafil olmasını engellemeyeceğini ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, bunun da akılla bilinebileceğini savunur. Bu söylemin akliyyât konularında doğru olduğu, fakat aklın metotlarının çokluğu sebebiyle şer‘iyyât konularında geçerli olamayacağı, bunun kabul edilmesi halinde şeriatler arası farklılıklar olabileceği iddiasına karşı “aklın yolu birdir” ilkesini ortaya koyarak akli iki alanda da belirleyici kılar. Örneğin; konuşmak için bir yere oturmak hasendir; fakat o yerde yıkılmak üzere bir duvar varsa oraya oturmak kabih olur. Bu kıyasın şer‘iyyâta yapılmasına da bir engel görmeyen Kâdî Abdülcebbâr, bunu benzer olsalar da bu fiillerin birbirinden farklı olmasına dayandırır. Fakat bu tür bir kıyasın ancak şeriatte mümkünler üzerinde yapılabileceğini, sabitler hakkında yapılamayacağını savunur. Böylece “usûli’-d-dîn”i istisna tutan bir ifade ile aklın sınırlarını belirler.⁴⁷¹

Şer‘iyyatta delâletin ihtilâf değil ittifak etmesi gerektiği için şer‘i konularda aklın belirleyici kılınmasına, aklın delil yollarının çok olması dolayısıyla yapılan itirazlara karşı Kâdî Abdülcebbâr, bunun bir problem olmadığını savunur. Ona göre asıl sorun metodolojik olup; itiraz edenlerin hatası delilleri medlûl üzere bina etmek yerine, fiillerin salâh veya fesat olması açısından fiilleri delillerin üzerine bina etmeleridir. Kâdî Abdülcebbâr şer‘iyyatta delillerin fazla olmasının bu husustaki ittifakı etkilemeyeceğini ifade eder. Muhtelif delâletleri, türevleri, vasıfları olduğu için farklılaşan delillerin bir tenakuza sebebiyet vermeyeceğini savunan Kâdî Abdülcebbâr, lafızlardan

⁴⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 75. vd.

⁴⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 75-77.

anlaşılmayacak bu farkların ancak akılla, bazılarının ise duyular veya sezgiyle bilinebileceğini dile getirir.⁴⁷²

Kâdî Abdülcebâr'a göre iki fiilin benzer oluşu cins/tür benzerliği değil, sıfat/sûret benzerliğidir. Bu fiiller birbirine zıt dahi olsa bu açıdan benzerlik üzere nitelenebilir. Nitekim Yahudiler de bir fiilin iki mükellef açısından salâh ve fesadının farklı olabileceğini kabul ederken buna dayanırlar. Onlara göre Allah'ın bir fiili emredip benzerini yasaklaması câizdir. Bu da ancak benzer olan fiilin sıfatlarının farklılaşması ile açıklanabilir. Allah hakkında bu mümkün olduğunda, O'nun kulu için önce salâh görüp rıza gösterdiğini, daha sonra fesat görmesi olağandır. Zenginlik-fakirlik, hastalık-sağlık gibi haller de bu duruma örnek olabilir. Zira Allah önce zenginlik verdiği bir kulunu sonra fakir kılabilir ve bu iki hal de kul için bir vakitte salâh, diğer vakitte fesat olabilir. Bu hallerden birinin insan için salâh olmasına, benzerinin ise başka bir vakitte fesat olmasına mâni yok ise; Allah'ın kural koymadaki bu işleyiş, şeriatleri bilmede tek yolun şer'i deliller olacağını da ortaya koyarak, aklın şeriatın sabitleri hususunda belirleyici olamaması durumuna açıklık getirir.⁴⁷³

Kâdî Abdülcebâr benzer iki fiilin mükellef için hem salâh hem de fesat olabileceğini ortaya koyduktan sonra salâh olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu hususunu ele alır. Ona göre Allah bir kulunu hasta ettiğinde hastalığın sürmesi salâh ise hasendir ve bunu yapması Allah için vacip olur. Eğer ki hastalığın sürmesi salâh olduğu halde hastalığı izale ederse bu kabih olur. Bu sağlık, zenginlik, fakirlik gibi durumlar için de aynıdır. Zira Allah bütün bu halleri insanların maslahatı için var eder. Benimsediği bu görüşle Allah hakkında benzer iki fiilin hem salâh hem fesat olabileceğini kabul edenler diğer kısımdan ayrılır. Çünkü bu grup Allah'ın insan için her zaman salâh olanı yaratacağını kabul etse de bunun Allah için vacip olduğunu veya yaratmamasının kabih olacağını kabul etmez.⁴⁷⁴

Kâdî Abdülcebâr'a göre insan hayatında farklı zamanlarda olan bu değişimin bir delile bağlı olması şart değildir. Ancak taabbudî olarak gelmiş ise delile bağlı olması gereklidir. Çünkü bu durumda var olan iki mümkünden biri bu delille kesip atılır. Kadî

⁴⁷² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 77-78.

⁴⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 78.

⁴⁷⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 79.

Abdülcebbâr bunun Allah hakkında da mümkün olduğu görüşünü benimser. Allah'ın yarattığı fiilin sübûtu için iki mümkünden birinin kesilip atılması da bunun gibidir. Böylece şeriatlerin farklı şekilde vürûdu câiz olur.⁴⁷⁵

2.3. Bedâ'nın Şartları

Bedâ sözlükte zuhur etme (ortaya çıkma) demektir. Allah için yeni bir bilginin ortaya çıkması anlamına gelen bedânın, Allah hakkında gerçekleşmesi câiz değildir. Zira O'nun aynı mükellefe, aynı fiili, aynı zamanda, aynı vecihten maslahat olduğunu bildiği için emretmesi ve mefsetet olduğunu bildiği için de yasaklaması düşünülemez. Örneğin bir efendinin kölesine: “Güneş battığında pazara git ve et satın al!” deyip daha sonra “Güneş battığında pazara git ve et satın alma!” şeklinde emrini değiştirmesi bedâdır. Ancak “Güneş battığında et satın al!” derse ve sonra “Yağ ve peynir satın alma!” derse bu dört şart yerine gelmediği için bedâ sayılmaz.⁴⁷⁶

Kâdî Abdülcebbâr'a göre; aynı fiilin emredildikten sonra yasaklanması için onda var olan bir zararın emreden tarafından bilinmiyorken bilinir hale gelmesi veya yasakladığı bir fiilde var olan bir faydanın, emreden tarafından bilinmiyorken bilinir hale gelmesi gerekir ki, bu durumlarda emreden âlim olamaz. Yine emreden var olan bir zarar veya fayda için önce emrettiğini sonra yasaklaması veya yasakladığını emretmesi O'nun buna ihtiyacı olduğunu gösterir ki bu durumlarda ganî olamaz. Yani Âlim olandan böyle bir emir veya yasağın meydana gelmesi ihtiyaca işaret eder. Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın bu noktada emrolunduğu veya nehyolunduğu fiilin bilgisine sahip olmayan veya bir fayda temin etmeye veya bir zararı uzaklaştırmaya ihtiyacı olan yaratılmışlardan ayrıldığını vurgulamaktadır.⁴⁷⁷

Diğer yönden aynı fiil için hem emir hem nehiy aynı zamanda vuku bulsa, bu durumda iki fiilden birinin kabih olması kaçınılmazdır. Kâdî Abdülcebbâr böyle bir emir ve nehiy gerçekleşecek olsa, emir ve nehyin birinde hata etme diğerinde ise isabet etme söz konusu olacağı için Allah hakkında bedâyı câiz görmez.⁴⁷⁸ Bir fiil maslahat olduğu için emredilse ancak daha sonra yasaklanmayıp sadece emredilmese bunun bedâ

⁴⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 79.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 454.

⁴⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 65.

⁴⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 66.

olmayacağını ifade eden Kâdî Abdülcebbar, bedânın varlığından söz edebilmek için bir değişimden söz edebilmenin, bu değişimin de ancak emir ve nehyin bir tertip üzere gerçekleşmesiyle olacağını altını çizer. Bir kişi maslahat olduğu bilinen bir fiil ile emrolunsa ve daha sonra emrolunmasa, bu o kişinin fiil hakkında var olan bilgisinde bir değişimi ifade etmez.⁴⁷⁹

Kâdî Abdülcebbar; bu değişimde mükellefler tarafından hangisinin hasen hangisinin kabih olduğunun bilinmeyeceğinin altını çizer. Ancak farklı zamanlarda bu değişimin imkânı da farklılaşır. Örneğin insan Allah'tan dilediği bir şeyi, başka bir vakitte istemeyebilir. Çünkü bu durumlardan birinde kişi için fayda sağlayacak olan şey, diğerinde fayda vermeyecek veya zararı dokunacak bir şey olabilir. Bu durumda kişi kendisi için fayda sağlayacak veya zararlı olacak durumu ayırt edebilir. Tıpkı bu durumda olduğu gibi Allah kullarından bir durumda yapmalarını istediği bir fiili başka bir zaman istemeyebilir. Ancak bunun hasen olup olmadığını bilen yalnızca O'dur. Kâdî Abdülcebbar farklı zaman koşuluyla bu değişimin mümkün olabileceğini ifade ederek neshin imkânına işaret etmektedir.⁴⁸⁰

Müellife göre bedâdan söz etmek için emir ve nehyin bütün vecihlerde ortaklığı gerekir. Örneğin bir mükellefe Allah'a secde etmek emredilmiş fakat aynı mükellefin şeytana secdesi yasaklanmıştır. Burada aynı fiil aynı mükellefe bir durumda emredilmiş diğer durumda nehyedilmiştir. Bu fiil hakkında bedâdan söz edilemeyeceğini ifade eden Kâdî Abdülcebbar, bedânın gerçekleşebilmesi için fiilin her yönüyle ortak olmadığını savunur. Yani Allah'a secde emredildikten sonra "Allah'a secde etme!" denirse ancak o zaman bedâdan söz edilir.⁴⁸¹

Bütün bu açıklamalardan Kâdî Abdülcebbar'ın bedâyı; Allah'ın irade ettikten sonra bir şeyi kerih görmesi veya kerih gördükten sonra irade etmesi olarak niteler. Ona göre bir fiil ya hasendir veya kabihdir. Eğer fiil hasen ise mükellefin ondan nehyedilmesi, kabih olan bir fiilin de mükellefe emredilmesi kabih olur. Bu fiil zikredildiği üzere aynı mükellefe aynı zamanda bütün vecihleriyle hem emredilse hem de yasaklansa mükellef bu ikisinden birine güç yetiremeyeceği için teklif-i mâ lâ yutak

⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 68

⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 70-71.

⁴⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 68.

olur. Zira bir kimse ayakta duruyorken aynı zamanda oturamaz, yani bu fiillerden birine kâdir olamaz. Dolayısıyla Allah'ın bir mükellefe gücünün yetmeyeceği bir fiili emretmesini veya o fiilden yasaklamasını câiz görmeyen Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah hakkında bedâ da câiz olmaz.⁴⁸²

Sonuç olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın bedâ için öncelikli şartının her yönüyle aynı olan bir fiilden bahsetmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda bedâ; Allah'ın ilminde bir değişiklik olduğu, bir fiilin önce hasen iken sonra kabih olduğunun veya önce kabih iken sonra hasen olduğunun ortaya çıktığı iddiası taşır ki bu câiz olmaz. Kâdî Abdülcebbâr bedâ için söz konusu fiilin Allah tarafından irade edilmesi veya kerih görülmesi ve fiilin emredilmiş veya yasaklanmış olması yani teklif kapsamına girmesini gerekli görür. Son olarak ise bedânın, emir ve nehyin aynı zaman diliminde olması şartı taşımamasını zikreden Kâdî Abdülcebbâr, bunu mümkün görmez. Zira bir fiili hem yapmak hem de yapmamak hem aklen hem de fiilen muhaldir.⁴⁸³

3. YAHUDİLERE GÖRE HZ. MÛSÂ'NIN ŞERİATİNİN NESHİ

Yahudilerin büyük bir kısmı, Hz. Mûsâ'nın: "Şeriatim hiçbir zaman nesholunmaz." sözünü gerekçe göstererek Mûsâ şeriatinin, Hz. Muhammed'in şeriatini tarafından neshedildiğini kabul etmemişlerdir.⁴⁸⁴ Onlardan bazıları Hz. İsâ'nın ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddetmelerine; onların nâsîh şeriat oldukları iddialarını ve dolayısıyla bâtulı hak gösterme çabalarını sebep göstermişlerdir. Diğer bir grup ise neshi hem aklen hem de şer'an câiz gördükleri halde Hz. Muhammed'in mûcizelerine tanıklık etmedikleri için onu peygamber kabul etmediklerini dolayısıyla şeriatlerinin nesholunmadığını ifade etmişlerdir. Bazı Yahudiler ise Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu kabul ettikleri halde sadece Araplara gönderilmiş olduğunu ve Hz. Mûsâ'nın şeriatini neshetmediğini savunmuşlardır.⁴⁸⁵

Bu başlıkta Kâdî Abdülcebbâr tarafından Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatinin ebedî olduğu iddialarının geçersizliği ve Hz. Muhammed'in şeriatinin Hz. Mûsâ şeriatini neshettiğine dair ortaya koyduğu değerlendirmeler konu edilecektir.

⁴⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 69.

⁴⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 65-71.

⁴⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 446.

⁴⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 442.

3.1. Hz. Mûsâ'nın Şeriatini Neshi Men Etmesi

Kâdî Abdülcebbâr Yahudilerin büyük bir kısmının neshi inkâr etmesinin ardında, Hz. Mûsâ'dan nakledilen, şeriatinin ebedî oluşuna dair haberinin ve neshin bedâya işaret edeceği zannının olduğunu ifade eder. Yahudiler içinde azınlık olan bir grup ise neshi câiz görürler, fakat onlar da mûcizeyi inkâr ederler. Çünkü eğer mûcizeyi kabul ederlerse, Hz. Mûsâ'nın şeriatinin neshini kabul etmek zorunda kalacaklarını bilirler.⁴⁸⁶

Yahudiler ilk olarak peygamber tarafından sürekliliği bildirilmiş bir emrin nehyinin câiz olamayacağı iddiasıyla Kâdî Abdülcebbâr'a karşı çıkmışlardır. Kâdî Abdülcebbâr ise bu hususta öncelikle her fiilin zâhirinde bir ihtimal olduğu gibi her sözün de zâhirinde bir ihtimal olabileceğini ifade eder. Örnek olarak da bir hayvanın elem çekmesinin, zâhirde kabih görüldüğü halde hüsün vechine yönlendirilebilmesi ihtimalinin bulunmasını gösterir. Bu ihtimal ile fiili nitelemek nasıl mümkünse aynı şekilde bir sözün de zâhirinden anlaşılan anlamından farklı bir manaya yorulması mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu ihtimaller kabul edildiğinde, hakkında süreklilik ifadesi bulunan bir emrin nehiy ile kesintiye uğraması da kabul edilmelidir.⁴⁸⁷

Kâdî Abdülcebbâr teklifin sürekliliği hakkında bir başka yaklaşım daha sunmaktadır. Ona göre mutlak emir veya nehiy sadece o fiili gerçekleştirmeyi gerektirir, tekrarına işaret etmez. Yani emrin sürekliliği değil yerine getirilmesi esastır. Emrin yerine getirildiğinin ifade edilmesi sayıya veya tekrara işaret etmez. Örneğin kendisine “vurmak” emredilmiş veya yasaklanmış bir kişi için “vurdu” veya “vurmadı” denildiğinde bu ifadeden kaç kez vurduğu veya sürekli bu fiile devam edip etmediği değil, teklifi yerine getirdiği anlaşılır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'a göre emrin zâhiri, fiilin bir kez yapılmasına delâlet eder.⁴⁸⁸

Kâdî Abdülcebbâr Yahudilerin Hz. Musa'nın şeriatinin sürekliliğini, ebediyet ifade eden “ebediyyen yapın” veya “daima ona tutunun” veya “şeriatıma ebediyyen tutunun” gibi ifadelere bağlamalarının, Arap dilinin örfi kullanımını bakımından da uygun olmadığını savunmaktadır. Ona göre örf dilden daha güçlüdür ve dilin hükmünü

⁴⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 97.

⁴⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 98.

⁴⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 99.

değiştirebilir. Buradan hareketle Kâdî Abdülcebâr, ebediyet lafızlarının Araplar arasında belirli bir vakit ve amaç için kullanıldığına dikkat çeker. Örneğin bir kimse “daima o adamın yanında ol” veya “daima ilim öğren!” dediğinde burada belirli bir vakti murat eder. Bu cümlelerden süreklilik veya ebediyet anlaşılmaz. Lügat üzere iddia edilen bir şey ancak kullanımda da aynı şekilde ise iddia kabul edilebilir. Ancak bu hususta ebediyet lafızlarıyla iddia edilen, halk arasındaki kullanım ile mutabık görünmemektedir.⁴⁸⁹

Kâdî Abdülcebâr Allah Teâlâ'nın süreklilik lafzıyla emrettiğinden anlaşılması gereken vaktin ise o fiilden murat edilen amacın elde edilmesine kadar olduğunu ifade eder ve buna dilin örfî kullanımından bir örnek verir; Araplar “sana borcu olana daima yapış” derler ve bundan kasıtları borcu olanın borcunu ödemesine kadar geçen zaman dilimidir. Allah Teâlâ'nın ebediyet lafzı ile emrettiği veya yasakladığı bir fiilden neyi murat ettiğini anlamak için bu geleneksel kullanımın hâkimiyeti göz önünde bulundurulmalıdır. Yahudiler ise bu hususta Kâdî Abdülcebâr'a vâid konusunda, cezanın ebedî olduğu görüşünü benimsediğini hatırlatarak itiraz etmişlerdir. Kâdî Abdülcebâr bu itiraza karşılık; örfün emir ve nehiyde geçerli olduğunu, vâidde ise örfün geçerli olamayacağını savunur. Çünkü ona göre hak edilen ceza ebedîdir ve bu cezada af gerçekleşmez.⁴⁹⁰

Kâdî Abdülcebâr, ebediyet lafızlarının kullanımında Allah'ın kitabında mecâz kullanımlarının örneklerini zikreder. Mecâz yoluyla bir emrin vakitlendirilmesi örfte câiz olduğundan, Allah'ın hitabında kullanılması da câizdir. Bu mecâzın, emrin ebedî olmasını gerektirmemesi için de Allah Teâlâ emri izale eder veya yasaklar. Dolayısıyla o, bu izahlarıyla bir şeriatin başka bir şeriatini neshetmesini mümkün kılmış olur. Ona göre burada sürekli olan Allah Teâlâ'nın fiillere sevap ile mukabele etmesidir. Önce emrini yerine getirdiği için kuluna verdiği sevabı, daha sonra yasak kıldığı fiili işlemediği için vererek sürekli hale getirmiş olur.⁴⁹¹

Kâdî Abdülcebâr'ın ebediyet lafzı ile gelen teklifin kesintiye uğrayabileceğini ifade etmesine karşılık, bu kesintinin teklife muhatap herkes için geçerli olmadığı

⁴⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 99.

⁴⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 100.

⁴⁹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 101.

sadece bir bölümü için geçerli olduğu iddia edilir. Yani teklifin kesintiye uğraması bir kesim için istisnadır. Ancak Kâdî Abdülcebbar teklifin kesintiye uğramasının bir kısım için olduğunu iddia etmek için sözün kapsamının açık olması gerektiğini, ancak böylelikle istisna iddiasının kabul edilebileceğini savunur. Bu açık bir ifade ile belirtilmediği takdirde istisna iddia etmek mümkün değildir. Bu sebeple çıkarılabilecek tek netice teklifin kesintiye uğramış olduğudur.⁴⁹²

Kâdî Abdülcebbar teklife muhatap olmasına rağmen, ölümünün veya kendisini bu tekliften alıkoyacak bir engelin ortaya çıkmasının câiz olabilmesi için mükellefin Allah'ın hitabından murat edileni bilemeyeceğini savunur. Eğer biliyor olsa, Allah onun öleceğini veya bir engelle karşılaşacağını bildiği halde ondan istekte bulunmuş olur ki bu teklif-i mâ lâ yutak olur ve câiz değildir. Hitap ile murat edilen bilinmiyor olduğundan, Kâdî Abdülcebbar'a göre bu hitaba bitişen bazı şeyler olması kaçınılmazdır. Böylece bu hitabın devamlılığı ve gayesi bilinebilir. Kâdî Abdülcebbar'ın hitabın özellikleriyle ilgili diğer bir tespiti de hükmün akıl üzere tertip edilmesidir. Böylece hitaba bitişenlere göre hükmün değiştiği bilinebilir.⁴⁹³

Fiil ebediyet lafzı ile gelmiş olsa dahi teklifin sadece iki şartı olduğunu öne süren Kâdî Abdülcebbar, bu şartlardan ilkinin mükellefin teklife güç yetirebilmesi, diğer şartının ise teklif edilen fiilin salâh olması olduğunu ifade eder. Hitap ebediyet lafzı ile gelmişse de bu teklife gücü yetmeyenlerin ve bu fiil onun hakkında mefsedet olan mükelleflerin bu emir veya neyhiden muaf olduklarını belirtir. Buradan da anlaşılacağı üzere ona göre teklif lafza göre değil mükellefin durumuna göre tertip edilir. Hâlbuki hitabın ebediyet lafzı ile geldiğinde kesintiye uğramadığını iddia etmek; kişi onunla mükellef tutulduğu müddetçe hitabın salâh olduğunu kabul etmektir. Kâdî Abdülcebbar'a göre kişinin fiile güç yetiren bir halde iken aciz bir duruma gelmesi mümkün olduğuna göre, duruma ve zamana göre fiilin de aynı şekilde maslahatken mefsedet olması yani hal değiştirmesi mümkün olmalıdır. Bu sebeple süreklilik iddiası vâkıa ile çelişkili görünmektedir.⁴⁹⁴

⁴⁹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 102.

⁴⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 103.

⁴⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 104.

Yahudiler de hastalık ve acziyet gibi durumların Hz. Mûsâ'nın şeriatini kesintiye uğrattığını kabul ettiklerini ifade ettiklerinde Kâdî Abdülcebbâr; hastalık veya acz ile teklif sürekliliğini kaybediyorsa, daha kuvvetli olan nehiy ile kesintiye uğramasının mutlaka kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Yahudiler ise bu noktada neshin ancak aynı peygamber tarafından yapılırsa kabul edilebileceğini öne sürerler. Kâdî Abdülcebbâr ise bu hususta aynı peygamber veya iki ayrı peygamber ile olmasının farklı olmadığını, bütün peygamberler Allah tarafından gönderileni tebliğ ettikleri için sözlerinin bir nevî Allah'ın sözü olduğunu ifade eder.⁴⁹⁵

Bir teklifin ebedî olması lafız ile olmuyorsa, başka hangi sebep onun ebediyetine işaret eder? Kâdî Abdülcebbâr bu noktada yine maslahat prensibini belirleyici kılar ve teklifin gerçekleştiği muhatap açısından, teklif salâh olduğu müddetçe onu devamlılık üzere hamleder ve bu kelâmda neshi câiz görmez. Kâdî Abdülcebbâr böylelikle emirdeki ebediyet lafzına rağmen hitabın başka bir şart taşıyabileceğini savunmaktadır. Böylece mükellef acze düştüğünde veya teklif için bir engel taşıdığı anda teklif kesintiye uğrar. Bu kesinti de ancak Allah'tan veya peygamberden gelen bir haberle olur ki bu da nesihtir.⁴⁹⁶ Allah Teâlâ'nın bir şeriatı neshetmeyeceğini zikretmesini de Kâdî Abdülcebbâr bu çerçevede değerlendirir ve bunun muhatap topluluğun fiilî durumunun değişmeyeceği anlamına geldiğini ifade eder. Ne zaman ki fiili durum değişir sonra gelen peygamber ve şeriatı önceki şeriatı nesheder; zira artık maslahat değişmiştir. Kâdî Abdülcebbâr bir hitabın neshinin câiz olmaması için, Allah tarafından o hitabın maslahat oluşunun değişmeyeceğinin ifade edilmesi gerektiğini savunur.⁴⁹⁷

Buna dayanarak Kâdî Abdülcebbâr bir şeriatin nesholunmayacağını veya o şeriatin maslahat olmasının Allah veya peygamberi tarafından zikredilmesinin, acz ve mâninin ortaya çıkmasını veya mükellefin halinin değişmesini engellemediği gibi hitabı duyan kimse açısından teklifin ebedî olması gerektiğini bilmesinin de gerektirmediğini savunur. Sonuç olarak Kâdî Abdülcebbâr, Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatinin ebedî olması gerektiği iddialarını destekledikleri Hz. Mûsâ'nın sözü olduğunu iddia ettikleri

⁴⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 108.

⁴⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 106.

⁴⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 107.

lafzî delilin geçersizliğinin ortaya çıkmasıyla iddialarından vazgeçmeleri gerektiğini ifade eder.⁴⁹⁸

3.2. Neshin Bedâya İşaret Etmesi

Bedâ Allah Teâla'nın gizli yönlerinin açığa çıkması ve O'nun zâtıyla âlim olmadığı anlamı taşımaktadır. Yahudilerin neshe karşı çıkmasının bir diğer sebebi de bedâya işaret edeceği iddiasıdır.⁴⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, bir emir ve neyhin bedâya işaret etmesi için, tek bir fiil için aynı açıdan ve aynı zamanda olması gerektiğini, neshin ise bu şartları taşımadığını ve bu sebeple bedâya benzerliğine ilişkin iddianın geçersiz olduğunu savunur. Bir kişinin bedâyı câiz görmesi için iki farklı fiili, aynı fiil kabul etmesi gerekir. Kâdî Abdülcebâr'a göre bu iki fiili aynı saymak mümkün olmadığına göre, emirden sonra gelen nehiy veya nehyiden sonra gelen emir de aynı şekilde farklı sayılmalıdır.⁵⁰⁰

Kâdî Abdülcebâr, bir fiilin bir topluluk için maslahatken ikinci bir topluluk için maslahat olamayabileceği ve bu nedenle nehyedilmesi mümkün olduğuna göre, hakkın bâtıl, hüsnün kubûh olması, medh ile ilişkili olanın zemle, sevapla ilişkili olanın günahla ilişkili olabileceğinin de mümkün olduğunu savunur. Ona göre burada emredilen yasaklanandan farklı bir fiildir. Zira bir mükellef için ise farklı iki vakitte, aynı vakitte ise farklı iki mükellef içindir. Bu da gösterir ki, hüsn-kubuh veya medh-zem ile ilişkili olan farklı fiillerdir.⁵⁰¹

Diğer yandan bir emrin veya yasağın bedâ sayılabilmesi için Kâdî Abdülcebâr'a göre mükellef tarafından maslahat olup olmadığının bilinmemesi gerekir. Örneğin Allah Teâlâ mükellefe gelecekte bir şeyi yapmasını emrettikten sonra aynı fiili yasaklasa; o zaman bedâ olur. Zira daha o fiilin emir veya yasak olduğu halinin maslahat olup olmadığı mükellef tarafından bilinmemektedir. Bir fiilin gelecekte yapılmasının emredilip daha sonra emrin uygulanacağı vakit gelmeden emrin geri çekilmesi de aynı böyledir. Ancak ona göre nesih böyle değildir. Bir müddet onunla amel edilen emir ve yasak maslahat açısından mükellef tarafından bilinebilir haldedir ve

⁴⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 108.

⁴⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 442.

⁵⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 97.

⁵⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 109.

bu haldeyken hükmü değiştirilir. Burada asıl olan emir veya yasağın vakitlendirmesinin ve gayesinin olduğudur. Emrin vakti dolduğunda veya gaye hâsıl olduğunda nehyolunması bedâya işaret etmez.⁵⁰²

Kâdî Abdülcebbâr bedânın imkânsızlığını izahında, Allah'ın fiillerinin bir amaca yönelik olmasını da vurgular. Ona göre bedâyı kabul eden kimsenin Allah'ın bir gaye ile yasakladığı bir fiili, başka bir gayeye uygun olarak emrettiğini kabul etmesi gerekir. Bunun kabulünün de aynı fiilin hem emir hem de yasak olması, aynı anda aynı mükellef açısından farklı gayeleri taşıması çelişkisini gerektireceğinden, nehyin veya emrin amaçla ilişkisini iptal etmiş olur. Kâdî Abdülcebbâr nesih-bedâ benzerliğini iddia edenler için, aradaki farkın emir ve yasak kapsamı ile ilintili olduğunun altını çizer. Nesihte, bedânın aksine emir ve yasağın kapsamı farklı olduğundan câizdir. Ona göre burada sonradan gelen emir veya nehyin vürûdunun sahih olabilmesinin tek şartı, bahsi geçen teklifi tebliğ eden peygamberin nübüvvetinin sübûtudur.⁵⁰³

3.3. Hz. Mûsâ'nın Şeriatinin Kendinden Önceki Şeriatler İle Olan Durumu

Peygamberimizin nübüvvetini kabul etmeyen Yahudiler, Hz. Mûsâ'dan önceki peygamberlerin varlığını ve şeriatlerini kabul etmektedirler. Bu şeriatlerin de farklılıklar gösterdiğini ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Âdem'in şeriatinde kız-erkek iki kardeşin evlenmesinin mübah oluşunu, Hz. İbrahim'in şeriatinde Sünnetin ileriki yaşlara tehir edilmesinin mübah oluşunu, İsrail şeriatinde iki kız kardeş ile nikâhlanmanın mübah oluşunu örnek olarak gösterir. Ancak bu sayılanların hepsi Hz. Mûsâ'nın şeriatine aykırıdır. Kâdî Abdülcebbâr Yahudilerin şeriatlerinin mensuh olabileceğini kabul etmemeleri durumunda, önceki şeriatlerde geçerli olan bu hükümlerin de Yahudiler tarafından uygulanması gerektiğini savunur. Bu iddia karşısında Yahudiler şeriatlerin farklılığı hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir ve üç farklı görüş ortaya çıkmıştır.⁵⁰⁴

Birinci grup; şeriatin tek olduğu ve şeriatte ihtilâf olmadığı görüşünü savunmaktadır. İkinci grup ise; Hz. Âdem'in çocuklarının birbirleriyle evlenmediğini

⁵⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 109.

⁵⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 98.

⁵⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 110.

Allah tarafından ikinci bir Âdem yaratıldığını ve onlar ile evlendiklerini öne sürmüş ve şeriatler arası farklılıkları tevil etmişlerdir. Üçüncü grup ise; sözü geçen farklılıkların şeriatlerde olmadığı, bunların aklî ibâha olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bahsi geçen üç görüş de kendinden önceki şeriatte olmayan bir hükmün sonradan gelen şeriate ilave edilebileceği ve bu ilavenin de ancak önceki şeriatin öğrenilmesi ile bilinebileceğini kabul etmesine rağmen; şeriatler arası farklılık olmadığı düşüncesi üzerine kuruludur.⁵⁰⁵

Kâdî Abdülcebâr bu hususta öncelikle kendi dayanak noktasının şeriatlerin farklılığı olduğunu ifade ederek bu görüşlere cevap vermeye başlar. Zira şeriat tek olsaydı her peygambere kendi şeriatini izafe edilmezdi. Çünkü şeriat bir olsa Hz. Mûsâ da kendinden önceki şeriatini uyguluyor olurdu ve yeni bir şeriat ile gelmezdi. Müellif burada Yûşa bin Nûn'u örnek gösterir. Zira o Hz. Mûsâ'nın şeriatine iman etmiş ve onun uygulanması için gayret etmiştir. Yeni bir şeriat ile gelmemesi sebebiyle de bu şeriat ona izâfe edilmemiştir. Öyleyse bu iddia neshin varlığına engel değildir.⁵⁰⁶

Kâdî Abdülcebâr Hz. Âdem'den başka bir Âdem'in var edilerek, nikâhlanmanın onların çocukları arasında olduğuna dair iddiayı ise bu konuda hiçbir din âliminin muhalefeti olmadığı gerekçesiyle reddeder. Ona göre bu iddia inançsız bir kesim tarafından ortaya atılmıştır. Zira bütün din âlimleri ve inananlar nübüvveti tutunmuşlardır ve bu naklin muttasıl olduğunu kabul etmişlerdir. Bütün inananlar, insan neslinin Hz. Âdem'de birleştiği hususunda hemfikirdir. Çünkü soyların zikri her dönemde insanlar arasında açık ve yaygındır. Diğer yandan ikinci bir Âdem'in olması mümkünse üçüncü veya dördüncü Âdem'in olması da mümkündür. Öyleyse bütün peygamberlerin kendinden bahsettiği Âdem hangisi olacaktır? Sonuç olarak Kâdî Abdülcebâr Hz. Âdem ile birlikte başka bir Âdem'in varlığı ispat edilemediğine göre bu hükmün sonradan değişimini nesih kabul eder.⁵⁰⁷

Şeriatler arasında değişen hükümlerin aklî ibâha olduğunu ileri sürenler, bu tür evliliği yasaklama yetkisinin ancak şeriatte olduğunu ancak serbest bırakmanın aklî ibâha ile olduğunu iddia ederler. Kâdî Abdülcebâr ise bunu kabul etmeyerek

⁵⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 110.

⁵⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 110.

⁵⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 111.

evliliklerdeki nikâh akdinin bağlayıcı olduğunu ve neslin de onunla bilindiği için belirleyici olanın nakil ve örf olduğunu savunur. Zira evlilik konusunda bazı serbest bırakılan ve yasaklanan hususlar ona göre aklın gerektirmediği hususlardır. Hal böyle olunca da bu konuyla ilgili hükümlerin şeriate izâfe edilmesi kaçınılmaz olur. Kâdî Abdülcebbar aklî ibâha konusunda ileriki yaşlarda sünnet olmayı da örnek gösterir. Zira sünnet bir tedavi biçimi olarak hacamat ile birlikte ele alındığında biri tercihe bırakılmış diğeri ise vacip kılınmıştır. Akıl birbirine benzer fiillerin benzer hükümler ile karşılık bulmasını beklerken bu iki fiil arasında durum bu şekilde olmamıştır. Ona göre bu farklılık fiilin hükmünün aklî değil şeriate dayalı olduğunun kanıtıdır.⁵⁰⁸

3.4. Neshi İnkârlarının Diğer Sebepleri

Yahudilerin neshin varlığına karşı çıkmak üzere kullandıkları diğer argümanları Kâdî Abdülcebbar şu şekilde sıralamıştır:

1. Bir fiilin bir vecihten emir diğer vecihten nehyolduğu iddiası belirsizlik ve karışıklığa sebep olur. Zira bu hitabın zâhiri tekrar ve devam üzere olduğuna işaret eder. Zâhirinden anlaşılan mananın farklılaşmasına dair bir delil yoktur.
2. Nesih söz konusu olduğunda gâyenin açıklanmasının imkânı zorlaşır ve gâye açıklanmadığında da karışıklık kaçınılmazdır. İstenen şeyin şartı ve vasfı izah edilmediğinde karışıklık olacağı gibi ibadette de gâye, şart ve vasfı izah edilmemesi karışıklığa sebebiyet verecektir.
3. Bir emirden sonra nesih ile nehyin gelmesi, o hitaptan muradın açıklanmasının tehîr edilmesidir. Hâlbuki açıklama hitapla bağlantılı olduğu için bu câiz görülemez. İlk beyan o emir ile teklifin devam ettiği yönünde olduğundan nehyi câiz değildir.
4. Bir mükellef mutlak bir emri duyduğunda ona inanç ve gayret gerekir. Bu emrin geleceği kapsadığı düşüncesi bu azmi desteklerken bu emrin nesholabileceği düşüncesi inanç ve gayreti zayıflatır.⁵⁰⁹

Kâdî Abdülcebbar nesih konusunda karşı çıkılan bu hususları açıklığa kavuştururken hükmün akıl üzere tertip edildiğini hatırlatır. Hitâbın vücûbuna inanabilmek için akıl şarttır ve kişinin mükelleflik vasfı devam ettiği müddetçe buna inanıp uygulaması da vaciptir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbar akıllı bir insanın nesih konusunda kafa karışıklığı yaşamayacağını belirlemek için hitâba döner; hitapta teklifin sıfatının değişeceğine veya bu fiilin benzerlerinden farklı bir durumu olduğuna dair bir ifade olması dışında, bu fiil salâh olduğu müddetçe onunla amele devam edilmesi

⁵⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 112.

⁵⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 113.

gerektiğini savunur. Çünkü nehyin vürûdunun câiz olmasını mümkün kılan aklî delil sabit olunca belirsizlik de yok olur.⁵¹⁰

Kâdî Abdülcebbâr, Yahudilerin ibadetlerin şart ve vasıfları ile gâyesi arasında kurdukları ilişkiyi hata kabul eder. Zira ona göre mükellef teklifin şartlarını bilmeden mükellef olamaz lakin gâyesini bilmesede mükellef sayılır. Çünkü gâye hitabın açıklanması yerindedir. Diğer yandan Allah: “Şunu şunu yapın! Ancak bunun açıklamadığım bir şartı var.” buyursaydı, o şart açıklanmadığı sürece mükellef onunla yükümlü olmazdı. Ancak Kâdî Abdülcebbâr’a göre; aynı şekilde Allah Teâlâ’nın hitabında açıklanması tehir edilmiş bir gâyeyi zikretmesi, bu mükellefin o ibadetten sorumlu olması gerekliliğini ortadan kaldırmamaktadır.⁵¹¹

Kâdî Abdülcebbâr gaye hususunda yaptığı izahlardan yola çıkarak beyanın geciktirilmesi konusuna bir cevap verir. Ona göre beyanın gecikmesi câizdir. Zira beyan olmadan da mükellef sorumlu tutulduğu fiilleri eda edebilmektedir. Hastalıktan ve acziyetten uzak olmanın teklifte devamı gerektirdiğinin sürekli olarak beyan edilmesi vacip olmadığı gibi gâyenin beyanı da vacip değildir. Bir teklifin sıfatlarının ve şartlarının açıklanmaması ancak karışıklığa sebep olabilir. Gayenin beyan edilmemesi karışıklığa sebebiyet vermediği gibi gayenin beyanı da ancak hitap edenin hikmetinin göstergesidir. Bu da akıl yönünden gayenin beyan edilmemesinin neshe engel bir durum olmadığını sübûtunu gösterir.⁵¹²

Kâdî Abdülcebbâr inanç ve gayret konusunda ise inancı belirleyici kılarak gayretin ona tâbi olduğunu savunur. Yani inanç hangi yönde olursa gayret de o yönde olabilir. Ancak mükellef inandığının aksine harekete gayretini harcarsa hata etmiş olur ki bunu yapabilmesi inanç ve gayretin sabit olmadığını da delilidir. Kâdî Abdülcebbâr bu noktada inanç ve gayretin sabit olduğunu düşünenlerden ayrıldığını ifade eder. Ona göre bir mükellef teklif edildiği konularda genel veya detaylı olarak, şarta bağlı veya değil, bildikleri seviyesinde gayret eder. Yani Yahudilerin iddia ettiği gibi nesih gayreti

⁵¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 114.

⁵¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 114.

⁵¹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 115.

azaltmaz. Zira bunu mümkün gören mükellefin bilgisi bu doğrultuda değiştiğinde gayreti de bu yönde olacaktır.⁵¹³

3.5. Nesih ve Hz. Mûsâ'nın Nübüvvetinin Kabulü

Kâdî Abdülcebbâr, Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatinin nesholunmayacağına dair haberine rağmen neshedildiğini savunulmasını, Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini reddetmek olarak nitelediklerini aktarmaktadır. Yahudiler Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini kabul eden kişinin, daha sonradan mûcize gösteren bir kimse gelmiş olsa dahi, onun sözünün aksine nesih iddia edemeyeceğini savunmaktadırlar. Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr onların Müslümanların, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu bildirmesine dayanarak ondan sonra mûcizeyle gelen ve peygamberlik iddia eden kişiyi 'yalancı peygamber' olarak kabul etmelerini kendileri için emsal kabul ederek ve Hz. Mûsâ'nın sözüne dayanarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetmelerinin haklı bir iddia olduğunu savunduklarını ifade eder. Onlara göre de kendi nakilleri mütevâtirdir ve Müslümanların mütevâtir gördükleri nakillerle çelişmektedir.⁵¹⁴

Kâdî Abdülcebbâr ise böyle bir iddianın kabul edilmesi için Hz. Mûsâ'dan, kendinden sonra onu doğrulayıcı bir peygamber geleceğine dair bir haber gelmesi gerektiğini ifade eder. Bu haber ondan sonra gelen peygamberin, onun şeriatini neshetmeyip aynı şeriatin uygulayıcısı olacağını bildirirdi ki o zaman nesih iddia edilemez. Ancak Hz. Mûsâ'dan bu minvalde bir haber ulaşmamıştır. Yalancı peygamberlerin mûcize göstermesi iddiası hakkında ise o; Yahudilerin aksine Müslümanların hem Hz. Mûsâ'dan hem Hz. Peygamber'den sonra nübüvvet iddia eden yalancı peygamberlerin hiçbirinin mûcize göstermediklerini kabul ettiklerini belirtir.⁵¹⁵

Kâdî Abdülcebbâr Yahudilerin mütevâtir nakil kabul yöntemlerinin iki türlü olduğunu zikreder; ilki kastını bilsinler veya bilmesinler onlar için zarurî bilgi ifade eden Hz. Mûsâ'nın sözleri, bir diğeri ise iddia ettikleri üzere istidlâl edebilecekleri vecih üzere gelen nakillerdir. Bunlar dışında mütevâtir haber kabul etmezler. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hz. Mûsâ'nın nübüvveti ve şeriatinin neshi ancak Hz. Peygamber'in haber vermesiyle bilinir. Şayet Hz. Mûsâ'nın sözünün kastı Yahudiler

⁵¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 114.

⁵¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 116.

⁵¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 117.

tarafından biliniyor olsaydı, Müslümanlar tarafından da bilinen ve inanılan bir bilgi olurdu. Böylelikle Müslümanların Hz. Peygamber'in nübüvvetine ve şeriatinin nâsih olduğuna inanması imkânsız olurdu. Hâlbuki onların iddia ettiği şekilde Hz. Mûsâ'nın şeriatinin ebedî olduğuna dair zarûrî bir bilgi, Yahudiler ile aynı coğrafyada yaşamış olmalarına rağmen Müslümanlara ulaşmamıştır. Öyleyse Yahudilerin iddia ettiği gibi birbiriyle çelişen iki mütevâtir haber söz konusu değildir. Diğer yandan böyle bir bilginin Müslümanlara ulaşmamasına rağmen, Hz. Mûsâ'nın şeriatini ile amel etmelerini istemek ve onun şeriatıyla mükellef olduklarını iddia etmek, Kâdî Abdülcebbâr'a göre ancak teklif-i mâ lâ yutâk olacaktır ve bu da câiz değildir.⁵¹⁶

Kâdî Abdülcebbâr Yahudilerin, Hz. Peygamber'in Hz. Mûsâ'nın şeriatini neshettiğine inanmamalarına rağmen Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik edebileceklerini savunur. Böylece birbirlerine tamamen zıt fikirleri benimsemiş olsalar dahi aynı itikadı benimseyebileceklerini iddia eder ve mezhep farklılıklarını örnek gösterir. Zira itikâdî mezhepler çok farklı görüşleri savunmalarına rağmen, Hz. Peygamber'e iman çatısında buluşabilmişlerdir. Ancak kalplerde iki zıddın bir araya gelmesi imkânsız olduğu için, hem şeriatini nesholmayacak bir peygambere inanmışken hem ondan sonraki peygamberi tasdik etmek de imkânsızdır. Dolayısıyla bu birliğin oluşmasının tek yolu Yahudilerce neshin kabulüdür.⁵¹⁷

Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in son peygamber olmasının Müslümanlar tarafından mütevâtir olarak bilindiği halde Yahudilerin, Hz. Peygamber'in ardından nübüvvet iddiası ile ortaya çıkan yalancı peygamberlere inananlar olmasının, bu mütevâtir bilginin varlığına engel olduğunu öne sürdüklerini aktarır. Müellif inanç değiştirdiği iddia edilen kişi sayısı bir veya iki olduğu için bunun, Müslümanların Hz. Peygamber'in son peygamber olduğuna dair bilgilerinin tevâtür derecesine ulaşmasını ve zarûrî bilgi niteliği taşımasını engellemediğini ifade eder. Öte yandan Yahudilerin Hz. Mûsâ'dan aktardıkları bilginin iktisâbî olmadığını altını çizen Kâdî Abdülcebbâr, bu yolla gelen bir bilginin Müslümanlar için vücûp gerektirmeyeceğini savunur. Zira ülkeler, krallar, olaylar hakkındaki bilgiler çoğu kimse tarafından kabul edilmesinin

⁵¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 117 vd.

⁵¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 120.

yanında bu kişilerce üzerine düşünülmüş olmamasına rağmen inançlarına halel getirmemektedir.⁵¹⁸

Yahudiler iktisâbî bilginin vücûp gerektirdiğini kabul etse dahi Müslümanların Hz. Mûsâ'dan gelen haberin kastını bilmeyi gerekli görmelerini eleştirirler. Onlara göre Kâdî Abdülcebbâr ve onunla aynı görüşü benimseyenler, Allah'ın sözünden murâdı bilmeyip tevil etmekle hata edenler gibi Hz. Mûsâ'nın sözünü tevil etmekle hata etmişler, ancak bu şekilde Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve şeriatinin nâsîh olmasını mümkün kılmışlardır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise Hz. Mûsâ'nın haberinin kastının bilinmesinin gerekliliğini reddetmek, Yahudilerin neshi kabul edebilmeleri demektir. Çünkü Allah'ın sözü Hz. Mûsâ'nın sözünden kavîdir; Allah'ın sözüne ebediyet lafzı bitişmiş olsa da neshi câiz olduğuna göre, Hz. Mûsâ'nın sözü de ebediyet lafzına rağmen nesholabilir. Ancak Hz. Mûsâ'nın haberinin neshi için bir delâleti gereklidir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hz. Mûsâ gibi mûcize gösteren ve nübüvveti sabit olan Hz. Peygamber'in şeriatinin nâsîh olduğunu ifade etmesi gereken delâlettir.⁵¹⁹

Kâdî Abdülcebbâr'ın Hz. Mûsâ'nın sözünün de neshinin imkânını savunmasına, Yahudiler Hz. Mûsâ'nın sözünün bir haber niteliği taşıması dolayısıyla itiraz ederler. Kâdî Abdülcebbâr'ın neshin haberde değil emir veya nehyede olabileceğini ifade ettikten sonra bu konuda neshin imkânını savunmasını ise çelişki olarak değerlendirirler. Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise Hz. Mûsâ'nın sözü haber olsa da emir yerine kâimdir. Çünkü emir önceden yapılmayan bir fiilin sonradan vücûbunu gerektirdiği gibi bazı haberler de bu niteliği taşır. Örneğin “Şöyle şöyle yapın!” demekle “Bunun yapılması gereklidir.” demek arasında vücûp açısından fark yoktur. Haberin teklif ve maslahat geçerli olduğu müddetçe, fiilin bilinmesi konumunda yer tutması da haberin, emir ile benzediğinin göstergesidir. Buna bağlı olarak nasıl ki Allah Teâlâ'nın “Allah için Beyt'in haccedilmesi insanlara gereklidir.” veya “Namazı kılınız.” buyurması teklif açısından bağlayıcı oldukları için nesh bakımından ayrılmıyorsa, Hz. Mûsâ'nın sözü de bağlayıcı olduğundan emir yerindedir ve nesholabilir.⁵²⁰

⁵¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 120 vd.

⁵¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 122.

⁵²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 123.

Kâdî Abdülcebbâr Tevrat'ta zâtıyla veya sıfatıyla Hz. Mûsâ'nın Hz. Peygamber'i müjdelemesinin de Hz. Mûsâ'nın şeriatinin neshi için gereken delâletlerden biri olduğunu ifade eder. Yahudiler ise bu noktada Hz. Mûsâ'nın şeriatinin ebediyetine dair haberini kabul etmeyip kendinden sonra bir peygamber müjdelediğine dair haberinin hüccet olarak kullanılmasını çelişkili bulur. Kâdî Abdülcebbâr Hz. Mûsâ'nın şeriatinin ebedî olduğuna dair kullanılan haberinin açıklanmaya muhtaç olduğunu ve bu sebeple hüccet olması konusunda şüphe ile yaklaşıldığını savunur. Hâlbuki hüccet kabul ettiği diğer haber; durum ve sıfatlarıyla sarih olup açıklamaya ihtiyaç duymadığından delâleti sabittir. Yahudiler ise Kâdî Abdülcebbâr'ın medlûlden hareketle bilgiye ulaşılabilceği ve delâletine güvenilebileceğine dair açıklamasının bu savunusuyla çeliştiğine dikkat çekerler. Kâdî Abdülcebbâr ise bir konuda ihtilâfa düşüldüğü takdirde medlûlün delâlet yönünün açıklanması gereğinin ortaya çıktığını dile getirerek bu konuda herhangi bir çelişki olmadığını ifade eder. Dolayısıyla her haber hüccet niteliği taşımaz ancak bazı haberler hüccet olabilir.⁵²¹

Kâdî Abdülcebbâr haberlerin hüccet olması konusunda bir hususa daha değinir. Bir haberin hüccet olabilmesi için bazı durum ve sıfatlarının açıklığa kavuşması gerekiyorsa bu ancak haber verenlerin haber hakkında yaptığı açıklamaların nakli ile olmalıdır. Daha sonradan bu izahların yapılması mümkün olmaz. Bir haber hüccet olduğunda veya mûcize bahsine dâhil olduğunda bu haberlerin nakli daha kuvvetli olur ve nakledenler sayıca çok olur yani mütevâtir olur. Ancak bu durum; bahsi geçen haberin daha yakın zamana ait olması durumundadır. Zira zaman geçtikçe rivâyet edenler hakkında bilgi edinmek güçleşir ve haber hüccet niteliğini kaybeder. Bütün bu söylenenler çerçevesinde Hz. Mûsâ'dan gelen haber, Yahudiler açısından yakın bir zamana ait olmasına rağmen rivâyetin kuvveti ve rivâyet edenlerin sayısı ve bilgisi düşünüldüğünde bu güvenilirliği sağlamamaktadır ve dolayısıyla hüccet niteliği taşımamaktadır.⁵²²

Yahudilere göre ise Tevrat'ın nakli hususunda bir şüphe yoktur ve Kur'ân-ı Kerim gibi hüccet sayılmalı; mensuh olduğu iddia edilmemelidir. Müslümanların Hz. Mûsâ'nın sözünü onun şeriatinin ebedîliği hususunda hüccet kabul etmemiş olsalar dahi

⁵²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 124.

⁵²² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 125 vd.

Tevrat'ı bu konuda hüccet kabul etmek zorunda olduklarını iddia ederler. Kâdî Abdülcebbâr bu konuda öncelikle Tevrat'ın tamamının Kur'ân'a denk sayılamayacağına dikkat çeker. Çünkü Kur'ân zamanının yakınlığıyla, îcâzıyla ve mütevâtir oluşuyla vücûp gerektirirken; bugün var olan Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya indirilen metin olduğu dahi sabit değildir. Bilakis Tevrat'ın büyük bir kısmı veya tamamı başkasına ait bir metin olabilir. Tevrat'ın tevâtür yoluyla nakli Kur'ân ile zamansal açıdan çok büyük farkı olmamasına rağmen sabit olmamıştır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Tevrat'ın naklinin, Kur'ân gibi sabit olmamasının sebebi; nâsîh şeriatin nakli için gereken vücûbun, mensuh şeriatlerin nakli için gerekli olmamasıdır.⁵²³

Yahudilerin tevâtür açısından Kur'ân ile Tevrat'ı aynı kabul ederek itikatta usûlümüzün aynı olduğunu iddia etmelerine karşılık Kâdî Abdülcebbâr; Yahudilerin sabit olduğunu iddia ettiği vecihlerin, Müslümanlara göre sabit olmadığını ifade eder. Çünkü bilmek için nakil gerekir ve Yahudilerin bilgi ve vücûp gerektirdiğini kabul ettikleri nakiller, Müslümanlara göre sabit değildir. Ona göre zaten durum Yahudilerin iddia ettiği şekilde olsa, nakiller arasında bir çelişki ortaya çıkacaktır. Çünkü Yahudilerin mütevâtir Tevrat iddiasına karşılık Müslümanlar, Kur'ân'dan Tevrat'ın tebdil ve tahrife uğradığını öğrenmişlerdir. Hâlbuki Kur'ân Allah'ın koruması altındadır ve hiçbir değişikliğe uğramamıştır. Dolayısıyla Müslümanların ve Yahudilerin itikat açısından tuttukları yol aynı değildir.⁵²⁴

Yahudiler Tevrat'ın tebdili ve tahrifi hususunda dile getirilen iddialara karşılık, Kur'ân hakkında da bir grubun tebdil iddiası olduğunu lakin bu iddiaya rağmen Müslümanların nazarında onun sıhhati ve korunmuşluğu açısından bir değişim olmadığını; dolayısıyla Tevrat hakkındaki bu tebdil ve tahrif iddialarının da Tevrat'ın sıhhatine hâlel getirmemesi gerektiğini savunur. Kâdî Abdülcebbâr öncelikle bu iddianın bazı İmâmîlere ait olduğunu ve araştırmaya dayanmadığı için geçersiz bir iddia olduğunu ifade eder. Diğer yandan onlara ulaşan nakil veya bilgi, diğer Müslümanlara ulaşan aynı olmasına rağmen imâmet konusunda durum onların aleyhine olacağı için İmâmîler Kur'ân'da değişiklik yapıldığını iddia etmektedirler. Ona göre bu iki durum aynı değildir. Zira Müslümanlar Tevrat'ın tebdil ve tahrife uğradığını Kur'ân'a

⁵²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 127.

⁵²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 128.

dayanarak söylemektedir. Bu durumda Yahudiler tarafından kıyas edilen iki durum aynı niteliği taşımamaktadır.⁵²⁵

Kâdî Abdülcebbâr Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın sözünü delil getirmesini, mûcizenin konumunun daha yüksek olması dolayısıyla kabul görmeyeceğini ifade eder. Zira Hz. Peygamber'in nübüvveti mûcizelerle sabittir. Bu mûcizelerden biri de Kur'ân'ın îcâzıdır. Bu iki durum çelişki taşıdığına göre Kâdî Abdülcebbâr, îcâzın delâletine uygun olanın kabul edilerek haberin tevilinin gerektiğini savunur. Yahudilerin konum olarak daha yüksek olan mûcizenin açıklanması için haberin tevilinin gerekli olmadığı yönündeki itiraza karşılık ise Kâdî Abdülcebbâr; mûcizenin hakikat olup naklinin sahih olabilmesi için bu haberlerin tevilinin gerekli olduğunu ifade eder. Zira Hz. Peygamber'in mûcizeleri de Hz. Mûsâ'nın "âsâ mûcizesi" konumundadır. Öyleyse Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatinin ebedî olduğuna dair haberi Kur'ân'ın îcâzını zedeleyemez ve bu haber de zâhirine hamledilemez. Ancak Kâdî Abdülcebbâr, mûcize ile habere karşı çıkılsa da haber ile mûcizeye karşı çıkılamayacağını savunur. Çünkü haber ihtimallidir lakin mûcize ihtimale açık değildir.⁵²⁶

Öte yandan Yahudiler Hz. Mûsâ'nın şeriatinin nesholunmayacağına dair haberine dayanarak ondan sonra mûcize ile gelip onun şeriatini nesheden kişinin nübüvvetini inkâr etmenin gerekliliğini savunurlar. Çünkü bir şeriatin nesholunmaması demek, sonradan mûcize ile bir nebi gelmeyeceği anlamı taşımaktadır. Kâdî Abdülcebbâr ise bu iddialarının kabul edilmesi halinde, Yahudilerin mûcizenin nübüvmete olan delâletini tümünden reddetmelerini gerekli görür. Zira Hz. Peygamber'in mûcizeleri apaçıktır ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre Yahudiler için Hz. Mûsâ'nın sözünü tevil edip neshi kabulden başka yol yoktur. Diğer yandan sözün zâhirine tutunmak konusunda Yahudilerin tutumlarını Arapça bilmeyen Acemlerin tutumlarına benzeten Kâdî Abdülcebbâr sözlerini delil olarak kabul etmez. Ayrıca Yahudilerin kendi dillerinin öğrenilerek bu haberin Müslümanlar tarafından da anlaşılabilceğini

⁵²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 128.

⁵²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 129.

savunmalarına karşı mûcizenin delâletinin apaçık olduğunu yineler ve böyle bir durumda haberi yorumlamak için yeni bir dil öğrenmeyi zaman kaybı olarak niteler.⁵²⁷

Kâdî Abdülcebbâr öte yandan Hz. Mûsâ'nın şeriatinin ebedî olduğuna dair haberinin herkese ulaşmasının imkânsız olması dolayısıyla, bu haberi işitmeden Hz. Peygamber'in mûcizesine tanıklık etmiş birinin onun nübüvvetine iman edeceğini ifade eder. Yani bu haberin mûcizeye engel olmaması, onu işitmeyen kimse için mûcizenin delâletine de engel olmadığı kanıtıdır. Yahudilerin dilini bilmiyor olsa da onların iddiaları doğrultusunda bir mana ortaya çıkmadığı için şeriatlerin neshine inanılmasında bir sakınca yoktur. Bu haber Araplar tarafından anlaşılır hale gelmesi için tercüme dahi edilse, Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir dilde mecâz olup diğer dilde hakikat anlamda kullanılması veya mütercimim bir dilden diğerine aktardığında oluşan tesir sözü etkiler ve bu sebeple o sözle delil getirmek imkânsız olur.⁵²⁸

Kâdî Abdülcebbâr'ın Hz. Mûsâ'nın haberine dil-lâfız çerçevesinde bir açıklama getirmesinin ardından Yahudiler, dilin ve lâfzın kendileri tarafından anlaşılabilirliğini öne sürerek var olan bu haberin kendilerini mûcize hakkında düşünmekten alıkoyabileceğini savunurlar. Kâdî Abdülcebbâr ise sözde ihtimal olabileceği, mûcizede ise ihtimale yol olmadığını yineler ve mûcizeden yüz çevirmenin câiz olmadığı altını çizer ve Müslümanlar için ise böyle bir şeyin söz konusu olmayacağını ifade eder. Zira Hz. Peygamber'den sonra başka nebî gelmeyeceği için mûcize de ortaya çıkmayacaktır.⁵²⁹

Kâdî Abdülcebbâr Yahudileri, haberlerinin ve hatta kutsal kitaplarının tevâtür yoluyla sabit olmadığı halde üzerine düşünmeye devam ediyorken, mûcize üzerinden istidlâl yapmadıkları için eleştirir. Zira Tevrat'ın indirilmiş olduğu topluluğun bir saldırıya uğradığı, Tevrat'ın yakılıp, çoğu inananının öldürüldüğü Yahudilerden bazıları tarafından dillendirilmektedir. Hal böyleyken Tevrat'ın naklinin inkıtaya uğradığı ve değiştirildiği sabittir. Tevrat'ın naklinin sahih olabilmesi için nakledenlerin durumları ve vasıfları da muttasıl olarak nakledilmiş olmalıdır ki bu gerçekleşmemiştir. Yahudiler

⁵²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 131.

⁵²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 132.

⁵²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 133.

bu saldırı ardından esir alınan bazı kimselere (Üzeyr a.s.)⁵³⁰ Tevrat'ın yeniden ilham edilmiş olabileceğini söylemektedirler ki Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu Tevrat'ın yenilenmiş olduğunun ve mütevâtir olmadığının kanıtıdır.⁵³¹

Yahudiler kutsal kitaplarının tebdil ve tahrifi hususuna farklı bir yaklaşım getirirler ve bu iddia edilen değişimin lafızda değil tevil yoluyla manada ortaya çıkmış olduğunu, Tevrat'ın metninin değişime uğramadığının Müslüman âlimler tarafından da kabul edildiğini savunurlar. Ancak Kâdî Abdülcebbâr bu hususta hem tevâtür şartlarının sağlanmış olması hem de çoğunluğun da bu görüşte olması dolayısıyla bu fikri savunmanın bir Müslüman için câiz olmadığını ifade eder. Ayrıca iddia ettikleri gibi tevil tahrifi olmuşsa da bunun için dahi tevâtürün ittisâli gerekir ki Tevrat için bu da söz konusu değildir. Yahudilerin diğer bir itirazı ise hangi çoğunluğun anlam ifade ettiği hususunda olur. Müslümanlar Tevrat'ın tahrife uğradığı konusu üzere çoğunlukta iseler; bugün Yahudilerin de büyük çoğunluğu tebdil ve tahrif olmadığına inanırlar. Kâdî Abdülcebbâr'ın buna cevabı, Yahudiler için bugün iddia edilen çokluğun her zaman diliminde sağlanmadığı, hatta belki de uğradıkları saldırı sonrasında sadece çocuklar yaşadığı halde bugün onlar sayesinde sayı olarak çokluğa ulaşmış olabilecekleri şeklindedir. Hâlbuki Kur'ân için sağlanan tevâtür bu şekilde değildir. Onun mucizelerini iddia eden topluluk hiçbir zaman çoğunluk olma vasfını kaybetmemiş, her dönemde bu kesret sağlanarak nakil günümüze ulaşmıştır.⁵³²

Bu zikredilenler dışında Tevrat'ın hüccet olmasına engel bir diğer durum olarak Kâdî Abdülcebbâr, bazı Tevrat metinlerinde zikredilen hüküm ve tarihsel olayların farklılıklar göstermesine işaret eder. Samirî Yahudilerine ait Tevrat metinlerinde olmayan bazı metinler diğer Tevrat metinlerinde yer almaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bunlara ilave olarak Tevrat metninde Mûsâ'nın ölümüne ve Mûsâ'dan sonra İsrailoğulları'nın durumuna dair haberlerin olması, onun Allah'tan Mûsâ'ya indirilen sözler olmayıp, ölümünün ardından gelen birinin sözleri olduğuna işaret etmektedir. Tevrat için zikredilen bu şüpheler Hıristiyanların elindeki İncil için de geçerlidir. Bu şüpheleri barındıran metinler hüccet niteliği taşımaz. Kâdî Abdülcebbâr

⁵³⁰ Baki Adam, "Üzeyir", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, XLII, s. 401-402.

⁵³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 134.

⁵³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 134-135.

bu noktada Müslümanlar için ölçünün Kur'ân'da zikredilen Tevrat olduğunun altını çizerek ve Tevrat'ın hak olduğuna inanıp vasıflarını Kur'ân'da zikredildiği biçimde kabul etmeyi ve delillendirmeyi gerekli görür.⁵³³

Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in geleceğinin ve onun vasıflarının yer aldığı hususuna gelindiğinde; Kâdî Abdülcebâr Tevrat ve İncil metninde çokça işaretler olduğunu ancak bunun Müslümanlar için bir fayda taşımadığını ifade eder. Mütevâtir olmadıkları bu kadar aşikâr olan bu metinlerden Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair delil getirmeyi asla doğru bulmaz. Yahudiler'in kutsal metinleri ve Hz. Mûsâ'dan geldiğini iddia ettikleri haberler hakkında, yine Yahudiler tarafından yapılan itiraflar göz önüne alındığında Kâdî Abdülcebâr'a göre bu metinler ve nakiller haber-i vahid niteliği taşıdığından zayıf kabul edilir ve hüccet olarak kullanılamaz.⁵³⁴

Sonuç olarak Kâdî Abdülcebâr; Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatinin ebedi olacağına dair sözünü inkâr ederek nesih iddia etmenin, onun nübüvvetini inkâr niteliği taşıdığı yönündeki iddialarına, bu haberin hüccet oluşuna mani durumları ve Müslümanlar tarafından Hz. Mûsâ'nın nübüvvetinin kabul etmeye engel bir durum teşkil etmediğini ortaya koymaktadır.

3.6. Hz. Muhammed'in Yahudi Şeriatini Neshetmesinin Hikmetleri

Hz. Peygamber'in nübüvveti ve şeriatinin zorunlu olarak bilinmesinin mucizeler yoluyla olduğunu ifade eden Kâdî Abdülcebâr'a göre neshinin de bazı özellikleri vardır. O kendinden önce gelen şeriatteki Cumartesi yasağını, namaz ve şartlarını, oruç ve şartlarını ve diğer bazı hükümleri neshedici emir ve yasaklar getirdiği gibi, bazı hususlarda önceki şeriatin hükümlerini değiştirmemiştir. Kâdî Abdülcebâr bu durumu Hz. Peygamber'in karşısına çıkan maslahatın öncekiyle aynı olması durumunda hükümde ittifak edildiği, maslahatların ihtilâf etmesi halinde ise neshedildiği şeklinde yorumlar.⁵³⁵

Bir şeriatin sonra gelen şeriat tarafından neshedilmesinin ittifak barındıramayacağı itirazına karşı Kâdî Abdülcebâr bir ölçü getirir; mükellef birinci

⁵³³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 136.

⁵³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 137.

⁵³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 138.

şeriaten yüz çevirerek amellerini sonra gelen şeriate uygun olarak yapmak zorundadır. Bu iki şeriatin ittifak ettiği hususlarda mükellef eğer önceki şeriate uygun olarak yapsa hatalı olur. Nâsîh şeriatin peygamberinin öğrettiği şartlara ve vasıflara uygun şekilde yapması halinde doğru yapmış olur. Yani Hz. Peygamber'in şeriatıyla önceki tüm şeriatler neshedilmiştir ve Kâdî Abdülcebâr'a göre bazı fakîhlerin dediği gibi: "Hz. Peygamber ve onun ümmeti usûl-ü fıkhıta açıklandığı biçimde önceki şeriatlerle de kulluk ediyordu." sözü geçersizdir. Zira böyle bir söylem önceki şeriatlerden yüz çevirmenin vücûbiyetini kabul etmemek anlamına gelmektedir.⁵³⁶

Kâdî Abdülcebâr, nâsîh ve mensuh şeriate ihtilâfların ve ittifakların maslahat prensibine dayanması dolayısıyla neshin aklen ve naklen mümkün olduğunu ifade eder. Bu sözlerini ve Hz. Mûsâ'nın şeriatinin neshine mâni bir durum olmadığını kabul eden "Ananiye", "Eşmeiyye", "Samira" adlı bazı Yahudi gruplarından bahseder. Onların Müslümanlardan ayrıldığı nokta ise Hz. Peygamber'i karalamaları ve Kur'ân'ın bir mûcize olmadığı iddiasıyla nübüvvetini kabul etmemeleridir. Yahudilerin ekseriyeti ise bu grupların aksine mûcizelerinin tevâtür üzere nakledilmediği iddiasıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddederler. Yahudiler bu durumdan; Müslümanların da Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini kabul ettiği ve bu noktada ittifak sağlandığı, ancak Hz. Peygamber'in nübüvvetinde ittifakın sağlanmadığı ve dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın nübüvveti sahîhken, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sahîh olmadığı sonucunu çıkarırlar. Ancak Kâdî Abdülcebâr buna karşı çıkar. Zira nübüvvet ittifakla değil mûcizeyledir. Şâyet Hz. Mûsâ hakkında mütevâtir nakillerle öğrenilmiş olan mûcizeler olmasaydı, ittifak hâsıl olsa da nübüvvet sabit olmazdı. Ancak ittifak gerçekleşmediği halde mûcizenin gerçekleşmesi halinde Kâdî Abdülcebâr'a göre nübüvvet sübût bulunmaktadır.⁵³⁷

Kâdî Abdülcebâr'ın eleştirdiği bir diğer husus ise Yahudilerin "kâfir" kabul ettikleri Müslüman topluluğunu ittifak sağlamak için aralarına kabul etmeleri olmuştur. Öte yandan Yahudilerin, Müslümanların Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini kabul etmelerini ittifak için delil kabul etmeleri halinde Hz. İsâ'nın nübüvvetini de kabul etmeleri gerekecektir. Çünkü Müslümanlar Hz. İsâ'nın nübüvvetini de ittifakla kabul etmişlerdir.

⁵³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 138.

⁵³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 139-140.

Dolayısıyla nübüvvetin kabulü için mûcize değil ittifak şartı benimsendiğinde çelişki ortaya çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmenin her Müslüman için ondan önceki peygamberleri de kabul etmek anlamı taşıdığı için altını çizdikten sonra, Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini kabul edip, Hz. Peygamber'i müjdelemiş olmasına rağmen onun nübüvvetini kabul etmemelerini, tasdiklerinin eksik olması olarak yorumlar.⁵³⁸

4. HZ. MUHAMMED'İN BÜTÜN İNSANLIĞA GÖNDERİLMESİ VE ŞERİATININ SÜREKLİLİĞİ

Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatinin neshini inkâr sebepleri ve bu iddia sebebiyle Hz. Muhammed'in nübüvveti hakkında benimsedikleri görüşler bu bölümün diğer başlıklarında ele alınmıştır. Yahudilerin, Kur'ân'ın lafız ve delâlet açısından çelişkiler taşıdığı ve Hz. Peygamber'in sadece muhatap olduğu topluluğun peygamberi olduğu; dolayısıyla Tevrat'ı neshedemeyeceği yönündeki iddialarına karşı, Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın lafzı mütevâtir, sübûtu kati bir kitap oluşunu ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin evrenselliğini ortaya koymak suretiyle verdiği cevaplar ise bu başlık altında konu edinecektir.

4.1. Kur'ân-ı Kerîm Hakkındaki Tahrif İddialarının Geçersizliği

Hz. Peygamber aracılığıyla Müslümanlara ulaştıran Kur'ân, Kâdî Abdülcebbâr'a göre bilgi kaynağıdır. Nitekim Hz. Peygamberin nübüvvetinin sübûtu, Hz. Peygamber'in Kur'ân ile inanmayanlara meydan okuması gibi durumlar Kur'ân ile zarûrî olarak bilinir. Yine Kur'ân aracılığıyla onun Allah tarafından korunduğu bildirildiği için tahrif edildiğini iddia etmek câiz değildir. Kur'ân'ın zarûrî bilgi ifade etmesi şüpheye imkân tanımadığından, avam dahi olsa bilmesi, inanması ve emin olması gereklidir. Kâdî Abdülcebbâr burada bilmenin haber ile gerçekleştiğinin altını çizer ve avamın Kur'ân'ı bileceğini ama herhangi bir konuda şüpheye düşebileceğini ancak bu durum ile ilgili haberleri âlimlere sorarak bu şüphenin giderilebileceğini ifade eder. Örneğin bir kimse Hz. Peygamber'in ashâbını veya savaşlarını bilemeyebilir ancak bunun haberlerini bilene sorarak öğrenebilir. Kâdî Abdülcebbâr haber ile bilgi edinmenin sahil olmasını Kur'ân'ın artıp eksilmemesi için delil gösterir. Zira o

⁵³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 141.

dönemde Kur'ân ile karıştırılmaması için meşhur şairlerin şiirleri dahi yazıya dökülmüştü. Yine Kur'ân için söz konusu olan kıraat farklılıklarının bilinip nakledilmesi için Hz. Peygamber bu kıraatları topluluklar önünde uygulamıştır.⁵³⁹

Öte yandan İmâmiyye'nin; Kur'ân'ın Hz. Ali'nin mü'minlerin ilk halifesi olacağına işaret eden âyetlerinin ilk üç halife tarafından yakıldığı iddiasını değerlendiren Kâdî Abdülcebâr, bu tür bir söylemin Kur'ân'ın delil oluşuna hâlel getireceğini ve metne şüphe ile yaklaşılmasına sebebiyet vereceğini ifade eder ve bu iddiayı mümkün görmez. Zira Hz. Ali'nin faziletini öven birçok naklin ve menkıbelerin sübûtu açıktır. İddia edildiği gibi Allah tarafından inzâl olunan âyetler yakılmış olsaydı, hiçbir kutsiyet atfedilmemiş bu metinlerin yok edilmemesi ile çelişkili bir durum arz edecektir.⁵⁴⁰

Kur'ân'a ilâve ve eksiltme konusunda Hz. Ali yanlıları tarafından en çok zikri geçen dönem Hz. Osman dönemidir. Kâdî Abdülcebâr bu dönemin İslâm dininin muhafazasında en müteşeddit dönemlerden olduğunu, bu zaman dilimi için böyle bir iddianın mümkün olması durumunda diğer zamanlar için mutlaka mümkün olması gerekeceğini ifade eder. Öte yandan Kur'ân'a ilâve veya eksiltme gibi bir teşebbüs olsaydı, Hz. Osman döneminde mushafın çoğaltılması gibi bir girişimde bulunulmazdı. Kâdî Abdülcebâr, bunu iddia eden Hz. Ali yanlılarının dikkatlerini, Hz. Ali'nin de var olan Kur'ân'ı inkâr etmeyip, aslına döndürme gibi bir girişiminin olmadığı noktasına çeker. Zira ona göre iddia edilen ziyade ve noksan iddiası doğru olsaydı; Hz. Ali Kur'ân'ı aslına döndürmeyi en yüce görev telakki eder ve her işin önüne geçirirdi. Kur'ân'ın değiştirilmesi en büyük fesat iken Hz. Ali onu bırakıp Muaviye'ye yönelmezdi. Hz. Ali'nin Kur'ân'ı aslına döndürmeye dair faaliyette bulunduğu fakat bunu nakletmediğine dair iddia üzerine ise Kâdî Abdülcebâr, bunun imkânsız olduğunu ifade eder. Zira Abdullah b. Mes'ud ve Zeyd b. Sâbit arasındaki kıraat ihtilâfları dahi nakledilmişken, dinin temeli olan bu metne dair böyle bir haberin nakledilmemesi mümkün değildir.⁵⁴¹

⁵³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 385.

⁵⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 386.

⁵⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 385-386.

Konunun diğere yönü olan; Kur'ân âyetlerinin birbirini neshinin bir çeşit tahrifi ifade edebileceği hususunda en çok tartışma konusu olan ise metni mensuh hükmü bâkî kabul edilen âyetlerdir. Bu hususta en öne çıkan recm âyeti ile ilgili Kâdî Abdülcebbâr Hz. Ömer'in , “Allah'ın kitabına eklemeye bulundu denmeyeceğini bilsem, recm âyetini mushafa dahil ederdim.” ifadesinden hareket edilerek “recm âyeti” olduğu ileri sürülmesinin aksine rivâyetin, “eğer o rivâyet Kur'ân'dan olsaydı, onu kesinlikle mushafa eklerdim” anlamına gelen bir vurguya sahip olduğunu, dolayısıyla bu ifadenin vahiy olmadığını iddia etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr: “İnsanın, biri gümüş diğeri altın iki vadi dolusu serveti olsaydı, kesinlikle daha fazlasını isterdi.” rivâyeti gibi pek çok rivâyet hakkında da Hz. Ömer zamanında vahiy olup olmadıkları hususunda tartışmalar yaşandığını, Hz. Ömer ve diğere sahabilerin erken dönemde olduklarından bu tür ihtilafların gelecekte artacağını kestiremediklerini iddia eder.⁵⁴²

Kâdî Abdülcebbâr, mükellef için hükümler içeren bir kitap olması dolayısıyla ibâdetler için delil olmasına engel teşkil edeceğinden, Kur'ân metniyle ilgili tahrif şüphesini dahî mümkün görmez. Bununla beraber ona göre nâsîh-mensuh, muhkem-müteşâbih, mutlak-mukayyed arasındaki farkın bilinmesi de ancak Kur'ân metninin korunmuş olması ile mümkündür. Mükellefler ve âlimler için şeriatî anlamak ancak Kur'ân metni ile mümkünken ve onun “yol gösterici”⁵⁴³ ve “açıklayıcı”⁵⁴⁴ oluşu Allah tarafından da zikredilmişken Kâdî Abdülcebbâr Kur'ân'ın tahrifini iddia etmenin, ancak bir dinsizin fiili olabileceğini ifade eder.⁵⁴⁵

4.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Lafız ve Manaya Dair İhtilâf ve Çelişki Olduğu İddiası

Hz. Peygamber vahyin tebliği esnasında Kur'ân'ın îcâzını, o dili en iyi bilen, farklılığını, üstünlüğünü veya çelişkisini en iyi anlayabilecek olan topluluğa karşı kullanarak meydan okumuştur. Onların bu kitabın bir mislini getirmekten âciz olduklarını, bu kitap Allah katından olmasaydı onda birçok çelişki bulacaklarını ifade ederek vahyin, Allah'a ait oluşunun altını çizmiş ve okunuşunu ve manasını buna delil olarak göstermiştir. Şayet iddia edildiği gibi çelişki olsaydı bunun ilk önce Hz.

⁵⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 159.

⁵⁴³ en-Nahl 16/89.

⁵⁴⁴ Âl-i İmrân 3/138.

⁵⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 386.

Peygamber'e karşı çıkan ve vahyi kabul etmeyen Araplar tarafından dile getirilmesi gerektiğini savunan Kâdî Abdülcebbar ancak bu yönde bir itirazın olmadığını ifade eder. Kur'an'a yönelik bu tür bir iddia olduğu halde bunun nakledilmemiş olabileceğini savunanlara karşı Kâdî Abdülcebbar, kıraat farklılıklarının dahi nakledildiğini yineleyerek, bu denli önemli bir iddianın var olduğu halde nakledilmemiş olmasını imkânsız görür.⁵⁴⁶

Kur'an'ın îcâzı ifade edildiği üzere sadece lafız ile değil aynı zamanda mana ile dir. Bu sebeple sözün çelişkili olması mananın da kusurlu olması sonucunu doğuracaktır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbar böyle bir durum olması halinde itibarının zedeleneyeceğini ve mûcize olarak öne sürülemeyeceğini savunur. Ona göre Kur'an metninde bir çelişki tespit edilip itiraz edilmiş olsaydı, vahye karşı duranlar her şeyden önce o nakli rivâyet etmekte hırs gösterirlerdi. Öte yandan Kâdî Abdülcebbar bir ibârenin çelişki sayılabilmesi için; sabit bir sözün nefyi veya nefyedilmiş bir sözün sabit kılınmasını gerekli görür. Kur'an'da bu özellikte bir söz dizisinin olmadığını dolayısıyla çelişki iddia edilemeyeceğini ifade eder.⁵⁴⁷

Kâdî Abdülcebbar, Kur'an'da zâhiren çelişkili olarak yorumlanan âyetlerin kastının farklı olduğunun bilinmesi ve bu kasıt üzerine hamledilmesi gerektiğini savunur. “Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûru içinde lâmba bulunan kandil gibidir.”⁵⁴⁸ âyetinin Allah'ın “nûr”mu “nûr sahibi”mi olduğuna dair çelişki taşıdığı iddiası üzerinden konuya açıklık getirir; âyette Allah Teâlâ'nın zâtının “nûr” olduğu zikredildikten sonra, “O'nun nûru” ifadesi kullanılarak nûrun zâtından ayrı bir sıfat olarak kullanılmasının çelişki olmadığını; burada iki ifadede de “Allah Teâlâ'nın nûr sahibi” olduğunun kastedildiğini savunur. Kâdî Abdülcebbar bir ifadede tenâkuz olduğunun kabulü için bir âyette vasıflandırıldığı sıfatın diğer âyette yok sayılması gerektiğini, bu âyetler için ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını ifade eder. Kâdî Abdülcebbar'a göre bu söz, çelişkinin aksine belâgat ifade eder. Zira bu kullanım Arap dilinde bir kişinin niteliğinin vurgulanması amacıyla sıfat yerine mastar kullanmak

⁵⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 387.

⁵⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 388.

⁵⁴⁸ en-Nûr 24/35.

gibidir. Örneğin çok âdil olan bir şahıs için “o adaletin kendisidir” demek nasıl vurgu ve belâgat ifade ediyorsa Allah’ın “nûr” olarak zikredilmesi de tıpkı bunun gibidir.⁵⁴⁹

Zâhirinin çelişkili olduğu iddia edilen bir başka âyet ise “*Hiçbir şey O’nun benzeri gibi değildir.*”⁵⁵⁰ âyetidir. Bu âyette “benzer” kelimesinin başında “ك” benzetme edatının kullanılmasının, ona benzer varlığın olmasını gerektireceği iddia edilir. Kâdî Abdülcebâr ise bunun Arap dilinde; “O’nun benzeri olmamasının te’kidi” olarak kullanıldığını ve fesâhat ifade ettiğini savunur. Buna “Cömertlik ve cesarete Zeyd gibisi yok.” cümlesini örnek olarak gösterir. Bu cümlede benzetme edatı kullanılmasının, Zeyd’in cömertlik ve cesarete benzerinin olduğunu ifade etmediğini; bilakis benzeri olmadığına dair ifadeyi güçlendirdiğini savunur. Kâdî Abdülcebâr’a göre Kur’ân’ın lafzına dair çelişki olduğu iddia edilenler aslında Kur’ân’ın konumunu yüceltmekte ve fesâhatinin mertebesini ortaya koymaktadır.⁵⁵¹

Kur’ân mükellefler için birçok hüküm içermektedir. Bu sebeple Kur’ân hakkında çelişki ifade ettiği iddiası, hükümler açısından da ispat gerektiren bir iddiadır. Kâdî Abdülcebâr’ın bu noktada hüküm açısından çelişki olması için koyduğu ölçü; bir hükmün, diğer hükmün yönlendirdiği fiilden başkasına yönlendirmesidir. Bu da mütekellimlerin iki zıddın, aynı zamanda ve aynı mahalde bir arada olmasını imkânsız görmesi gibidir. Kâdî Abdülcebâr bu konuda hocası Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916)’nin, İbnü’r-Râvendî (ö. 301/913-14)’nin *Kitâbü’l-Dâmiğ*⁵⁵² eserinde Kur’ân hakkında iddia ettiği çelişkiler üzere kâleme aldığı *Nakzü Kitâbi’l-Damiğ*⁵⁵³ eserindeki tespitleri, çelişki iddia edenler için zikreder. Çelişki diye ortaya atılan iddialar daha çok umum-husus ifade eden hükümlerin yanlış yorumlanmasıdır. Örneğin bir kişiye

⁵⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, s. 388.

⁵⁵⁰ eş-Şûra 42/11.

⁵⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, s. 389.

⁵⁵² Kâdî Abdülcebâr’ın *Muğni*’de atıf yapmış olduğu İbnü’r-Râvendî’ye nisbet edilen *Kitâbü’l-Dâmiğ* isimli bu eserin, Kur’ân’da çelişkiler olduğu iddiasıyla bir Yahudi adına yazıldığı rivâyet edilir. Eser günümüze ulaşmamış olup bazı tabakât kitaplarında farklı isimlerde kaydedilmiştir. Geniş bilgi için bk.: İlhan Kutluer, “İbnü’r-Râvendî”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, XXI, s. 179-184.

⁵⁵³ Ebû Ali Cübbâi tarafından İbnü’r-Râvendî’nin iddialarına reddiye niteliğinde kaleme alındığı rivâyet edilen bu eser günümüze ulaşmamıştır. bk.: Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Ali Cübbâi”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, VIII, s. 99-102.

“İnsanlara ulaş!” demek bütün insanlığa ulaşmasını gerekli kılmaz ancak ulaştığı kimselerin insan olmasını gerekli kılar.⁵⁵⁴

İbnü’r-Râvendî’nin “*Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır.*”⁵⁵⁵ âyeti ile “*Şeytan onları hâkimiyeti altına alıp kendilerine Allah’ı anmayı unutturmuştur.*”⁵⁵⁶ ve “*Şeytan onlara işlerini süslemiş ve onları doğru yoldan alıkoymuştur.*”⁵⁵⁷ âyetlerinin çeliştiği iddiasına karşı Ebû Ali el-Cübbâî yorum farklarının Kur’ân’ın anlaşılması üzerindeki etkisini ortaya koyar. Bahsi geçen âyetlerden biri şeytanı “zayıf” olarak vasıflandırırken diğerleri “insanı hâkimiyeti altına almak, yoldan alıkoymak” gibi güç çağrıştıran fiillerin fâili olarak zikreder. Ebû Ali el-Cübbâî şeytanın kâfire zarar veremeyip ancak “vesvese” verebilecek güce sahip olması açısından “zayıflık” ile nitelenebileceğini ifade eder. Yani bu durumda şeytan ancak kişiyi küfre çağırır ancak şeytan olmasa da o kimse küfre gidecektir. İnsan ona tâbi olmama iradesine sahip olduğundan, şeytan onun karşısında zayıftır. Ancak bir kimse iradesini kullanmayıp onun davet ettiği günahı işlerse, onun yolunu takip ederse, şeytan karşısında zayıf düştüğünden mecazen şeytan “onu hâkimiyeti altına almış, yolundan alıkoymuş” sayılır.⁵⁵⁸

İbnü’r-Râvendî’nin çelişki iddialarına diğer bir örnek ise; “*O yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir.*”⁵⁵⁹ âyeti yeryüzünün gökyüzünden önce yaratıldığına işaret ederken; “*Sizi yaratmak mı zor yoksa göğü yaratmak mı? Onu Allah kurmuştur. Onu yükseltmiş ve ona düzen ve ahenk vermiştir. O göğün gecesini karanlık yaptı, ışığını da çıkarttı. Ardından yeri düzenleyip döşedi.*”⁵⁶⁰ âyetlerinin gökyüzünün yeryüzünden önce yaratıldığını ifade etmesidir. Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre ise bu âyetler çelişkili değildir. Zira ilk âyetin ifade ettiği gibi yeryüzü önce yaratılmış ancak ikinci âyette zikredildiği

⁵⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 389.

⁵⁵⁵ en-Nisâ 4/76.

⁵⁵⁶ el-Mücâdele 58/19.

⁵⁵⁷ el-Ankebût 29/38.

⁵⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 391.

⁵⁵⁹ el-Bakara 2/29.

⁵⁶⁰ en-Nâziât 79/27-30.

gibi gökyüzünün yaratılmasından sonra düzenlenip döşenmiştir. Dolayısıyla âyetler birbirini destekler niteliktedir ancak yanlış yorumlanmaktadır.⁵⁶¹

Kur'ân hakkında iddialardan bir diğeri de âyetlerin zâhirî delâletinin farklı durumlara işaret etmesidir. Kâdî Abdülcebâr muhkem-müteşâbih bahsine giren bu hususun Allah hakkında câiz olan ve olmayanlar veya dil metotları hakkında bilgisizlikten kaynaklandığını iddia eder. Zira ona göre bir kişinin bu konular hakkında yeterli bilgiye sahip olarak âyetler hakkında düşündüğünde, ihtilâf olmadığını keşfetmesi kaçınılmazdır. Kâdî Abdülcebâr'a göre; âyetlerin zâhiri eğer teville ihtiyaç duyuyorsa bu âyetler müteşâbih kapsamında değerlendirilmeli ve teville hamledilmelidir. Bu iddiaya ilişkin âyetlere örnek olarak Kâdî Abdülcebâr ilk olarak "Hiçbir şey O'nun misli gibi değildir."⁵⁶² ve "Ve Rabbin geldi."⁵⁶³ âyetiyle ilgili çelişki iddiasını ele alır. Allah hiçbir yaratılmışı benzemiyorken mahlûkat için kullanılan "gelmek" fiilinin O'nun için kullanılmasının tevil edildiğinde bir çelişki ifade etmediğini zikreder. "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."⁵⁶⁴ ve "Andolsun biz, cinler ve insanlardan birçoklarını cehennem için yarattık."⁵⁶⁵ âyetlerinde iddia edilen durum da aynıdır. Allah'ın insanları ve cinleri yaratmasından maksadı iki âyette farklı verilmiştir. Hâlbuki burada gerekli olan sadece ikinci âyetin ilk âyetin sonucu olarak tevil edilmesidir.⁵⁶⁶

Kâdî Abdülcebâr Kur'ân ile ilgili çelişki iddialarının tek tek geçersizliğinin açıklanabileceğini, ancak bir kimsenin kendi muhatabını tanımasının hitap ile ilgili soru ve sorunları ortadan kaldıracabileceğini ifade eder. Zira bir kimse muhatabını tanımaz ve sadece doğru söylediğini bilmezse, sözüyle ilgili ithamlarda bulunabilir. Bu durumda da onun sözünün çelişkili olduğu iddiasına yine onun sözüyle delil getirmek doğru olmayacaktır. Ancak Kur'ân Allah'ın sözü olup hak ve mutlak doğru olduğu bilindiğinde, onun sözünün delâletinin çelişkili olduğunu iddia etmek imkânsız olur. Kâdî Abdülcebâr'a göre müteşâbih olup teville ihtiyacı olan bu âyetlerden fer' olan asıl

⁵⁶¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, s. 394.

⁵⁶² eş-Şûra 42/11.

⁵⁶³ el-Fecr 89/22.

⁵⁶⁴ ez-Zâriyat 51/56.

⁵⁶⁵ el-A'râf 7/179.

⁵⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XVI, s. 394.

ile çelişiyorsa zâhirine uygun olursa onun üzerine hamledilir, ihtilâf varsa mecaz üzerine hamledilir. Dolayısıyla çelişki iddialarının imkânı yoktur.⁵⁶⁷

Muhkem ve müteşâbihin farklı olduğunun bilinmesini gerekli gören Kâdî Abdülcebbâr'a göre, bu âyetler mükellef tarafından aklın delillerine arz edilmek sûretiyle, onu yerine getirmeyi mümkün kılan üzere hamledilmelidir. Yine helal ve harama delâlet ettiği halde ihtilâflı gibi görünen bazı âyetlerin birbirini tahsis veya takyîd ettiği bilinmeli ve dil metodunun gerektirdiği yönde açıklığa kavuşturulmalıdır. Ancak tüm bu anlatılanlara rağmen bir kimse Kur'ân'ın zâhirinde veya delâletinde ihtilâf/çelişki görmediğini dile getirirse Kâdî Abdülcebbâr o kimsenin "isabet etmiş" olduğunu savunur. Çünkü Allah dileseydi bu âyetleri yoruma açık halde inzâl edip, tevili mümkün kılmazdı.⁵⁶⁸

4.3. Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin Evrenselliği ve Şeriatinin Sürekliliği

Yahudilerin Hz. Peygamber'in şeriatinin Hz. Mûsâ'nın şeriatini neshini inkâr hususunda dayandıkları diğer bir nokta ise Hz. Peygamber'in Arap toplumuna gönderilmiş olduğu ve bu sebeple şeriatinin yalnızca o toplumu bağladığı iddiasıdır. Kâdî Abdülcebbâr ise bu iddia karşısında Hz. Peygamber'in tüm insanlığa gönderilmiş olduğunu ve şeriatinin de tüm insanlığı bağlayıcı olduğunu savunmaktadır. İlk olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrensel oluşunun Kur'ân, Peygamber kavli ve icmâ ile sabit olduğunu zikreder. Çünkü Allah Teâlâ onun son peygamber⁵⁶⁹ olduğunu ve tüm insanlara gönderildiğini⁵⁷⁰ bildirmiştir. Hz. Peygamber de kendisinin bir kavme değil bütün insanlığa gönderildiğini dile getirmiştir.⁵⁷¹ Ümmetin icmâ etmesine gelince Kâdî Abdülcebbâr bu hususta Şîa'dan bir grubun Hz. Muhammed'den sonra bir peygamber gönderilmesini câiz görmeleri dışında ittifak sağlandığını ifade eder. Bu grubun icmânın sağlanmasına engel olmadığının altını çizer. Zira Kadî Abdülcebbâr'a göre onlar, bunu câiz görmelerinin ardında farklı bir amaç gizledikleri için bildikleri bir

⁵⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 395.

⁵⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 396.

⁵⁶⁹ el-Ahzâb 33/40.

⁵⁷⁰ es-Sebe 34/28.

⁵⁷¹ Buharî, "Teyemmüm", 1, "Salat", 56; Müslim, "Mesâcid", 3.

şeyi inkâr etmektedirler. Kâdî Abdülcebbâr onları gulât fırka olarak tanımlar ancak İslâm'dan çıktığı açık kimseler olarak nitelemez.⁵⁷²

Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir peygamber yalnızca onun peygamberliğini mümkün gören bir kavme gönderilecek olsaydı, mümkün görmeyenlere gönderilmemesi ve o grubun peygamberliği bilinen önceki peygambere ittiba edip, onun şeriatinden ayrılmaması vacip olurdu. Böylece nesih gerçekleşmediğinde bir topluluğa nâsih peygamber gelmiş olsa da mensuh peygamberin şeriatinin bağlayıcılığı devam etmiş olurdu. Bu durumda da bir topluluk içerisinde farklı şeriatlere mensup olanlardan bazıları için yeni şeriat ile kendi şeriatleri ittifak ettiğinden bağlayıcı olurken, diğerleri için ihtilâf ettiğinden bağlayıcı olmazdı. Aynı topluluk içinde bu tür bir farklılık mümkün olamayacağından Kâdî Abdülcebbâr, bir mükellef için nübüvvetini bildiği nebinin kendine gönderildiğini ve şeriatinin kendisini bağladığını bilmek için ihtiyacı olduğu tek yolun “peygamber kavli” olduğunu savunur. Çünkü kişi kendisine gönderileni ve gönderilmeyeni veya onun şeriatinin bağlayıcı olduğunu veya olmadığını ancak peygamberin zâtından öğrenebilir. Hz. Peygamber, kendisinin tüm insanlığa gönderildiğini ve şeriatinin önceki bütün şeriatleri neshettiğini söylediğine göre Kâdî Abdülcebbâr onun şeriatinin bağlayıcılığının herkes tarafından zarûrî olarak bilindiğini ifade eder.⁵⁷³

Kâdî Abdülcebbâr, “*De ki: Ey İnsanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın elçisiyim.*”⁵⁷⁴ âyeti bütün insanlık için onu nebî kılıp başka bir âyetle tahsis edilmediğinden, getirdiği bütün hükümlerin umûma vacip olduğunu belirtir. Bu durumda bu hükümlerin neshi reddeden Yahudileri de kapsadığını savunan Kâdî Abdülcebbâr iddiasını başka bir açıdan da desteklemektedir. Ona göre Hz. Peygamber kölelerin kurtarılması, yöneticilerin atanması, davetin tebliği veya dinin öğretilmesi gibi konularda kendisine emredileni uygulamakta ve bu uygulamalarda önceki şeriatlerin müntesipleri veya puta tapanlar arasında bir fark gözetmemekteydi. Bu durumda küfür noktasında da Müslümanlar nezdinde; Hz. Peygamberin “yalancı” olduğunu iddia edenler ile onların peygamberi olmadığı veya şeriatinin onları

⁵⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 424.

⁵⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 425.

⁵⁷⁴ el-A'râf 7/158.

bağlamadığını iddia edenler arasında fark yoktur. Zira Yahudilerin iddia ettiği gibi olsaydı, Hz. Peygamberin müşriklerle ehl-i kitaba tutumu farklı olurdu.⁵⁷⁵

Kâdî Abdülcebbâr Hz. Peygamber'in şeriatinin, onun davetinin ve mucizelerinin haberini almış ve böylelikle kendisi için hüccet gerçekleşmiş herkes için bağlayıcı olduğunu, aksinin ise teklîf-i mâ lâ yutak olacağını zikrederek, tekliften mâzur görülmenin şartlarını belirler. Bu şartlar hususunda ihtilâf olmadığını belirten Kâdî Abdülcebbâr bahsi geçen "fetret ehli"nin şu zamanda varlığı konusunun ise ihtilâflı olduğunu belirtir. Bir gruba göre bütün insanlığa hitap eden emir âyetlerinin varlığı, davetin ulaşmadığı hiç kimsenin olmayacağını delildir. Kâdî Abdülcebbâr ise bağlayıcılık için delilin gerçekleşmesini aksi takdirde teklifin câiz olmadığını ifade eder. Bu sebeple kendisine davet ulaşmayan kimseyi mükellef kabul etmez.⁵⁷⁶ Ancak kendilerine davet ulaşmamış kimselerin varlığını imkânsız görmeyen Kâdî Abdülcebbâr onun da mükellef olmayan bir kimsenin sorumlu tutulduğu kadar aklî teklif ile sorumlu tutulduğunu belirtir. Bununla beraber kendisine bir hüccet geldiği halde onlardan habersiz olunan topluluklar bulunması da mümkündür.⁵⁷⁷

Hz. İsa'nın nüzulü, Ye'cüc ve Me'cüc'ün sonradan yeryüzüne gelecek olması da Hz. Peygamber'in şeriatinin bağlayıcılığı hususunda ihtilâf edilen konulardandır. Onlara davet ulaşmadığına göre Hz. Peygamber'in şeriatini onlar için bağlayıcı olacak mıdır yoksa onlar da kendilerine davet ulaşmayan kimseler gibi mi kabul edileceklerdir? Kâdî Abdülcebbâr bu konuyla alakalı olarak hüccetin ulaşmasının gerekliliğini vurgular. Ancak o zaman Hz. Peygamber'in şeriatinin bağlayıcılığından söz edilebilir. Onun nübüvvetinin ve şeriatinin haberi herkes arasında yayılmış olduğuna göre; hüccetin hepsine ulaştığına hükmedilir. Ancak fer'i konularda ihtilâfa düşmeleri câizdir.⁵⁷⁸ Ye'cüc ve Me'cüc'e haberin ulaşmasını mümkün gören Kâdî Abdülcebbâr aklen kemâle ermemiş olabilme ihtimalleri dolayısıyla onların mükellef olamayabileceklerini ifade eder. Hz. İsa'nın nüzulü ile ilgili rivâyetlerin katıyet arz

⁵⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 426.

⁵⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 427.

⁵⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 428.

⁵⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 427.

etmediğini ve yeterli inceleme alanı sağlamadığını savunan Kâdî Abdülcebâr, bu haberin gerçekleşmesi halinde gerekenin ortaya çıkacağını ifade eder.⁵⁷⁹

İhtilâf edilen bu mevzularla ilgili şeriatin bağlayıcılığı için Kâdî Abdülcebâr'ın hüccetin ulaşmasını şart koşması, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bütün insanlık için olmadığı ve şeriatinin bağlayıcılığının istisna taşıyabileceği iddiası ile karşılık bulmuştur. Diğer yandan herkesin bu şeriate çağırılması zikrolunurken, davetin birilerine ulaşmamasının mümkün oluşu câiz midir? Kâdî Abdülcebâr bu hususta teklifi mâlâ yutak olmaması için, haberin zuhûrunun ve hüccetin gerçekleşmesinin kaçınılmaz olduğunu savunur. Hz. Peygamber'in uygulamasının da bu şekilde olduğunun altını çizerek onun da bir kimseye hüccetin haberinin ulaşması öncesindeki ve sonrasındaki durumu ayırdığını ifade eder.⁵⁸⁰

Kâdî Abdülcebâr'a göre Müslüman topluluklarla birlikte yaşam süren kimselerin ameli terk hususunda mâzur görülerek sadece "müslüman" olarak kalması, Mekke'nin dünya üzerinde olduğunun bilinmemesi gibi mümkün değildir ve bu sebeple câiz görülemez. Ancak mükellef de olsa bir kişinin Bedir Savaşı ve Huneyn Savaşı'nın varlığını bilip hangisinin önce yapıldığını bilmemesi câiz görülebilir. Dolayısıyla Müslümanlar ile sürekli iç içe yaşamış olan Yahudiler'in de ancak bu tür bilgiler hususunda habersiz kalmış olabileceklerine ihtimal veren Kâdî Abdülcebâr, kendilerine ulaşan bilgilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatini terkedip Hz. Peygamber'in şeriatine bağlanmak için yeterli olduğunu ifade eder.⁵⁸¹

Kendisine hüccet ulaşmadığı için birçok konuyu derinlemesine bilmeyen kişi, bilen bir kimseye yani âlime sormak sûretiyle bilmediği konular hakkında bilgi edinebilir ve böylece bu kişiye teklif vacip olur. Kâdî Abdülcebâr bu hususta o kimselerin bilgi edinebileceği bir kimsenin de olmaması halinde, amel için şer'î delili gerekli gördüğü için bu kimselere teklifi vacip kabul etmez. Zira dağ başında yaşayan bir kimse aklının kemâline rağmen Hz. Peygamber'in ashâbı ve herkese aşikâr birçok

⁵⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 431.

⁵⁸⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 428.

⁵⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 430.

haberden uzak olduğunda şer‘i delilden de haberdar olması mümkün olmaz. Dolayısıyla mükellef olması da câiz olmaz.⁵⁸²

Kâdî Abdülcebâr’a Kur’ân’ın evrenselliği ile ilgili yapılan son eleştiri konusu ise “Arapça” nüzulüdür. Şayet Kur’ân bütün insanlığa indirilmiş bir kitap ise neden “Arapça” indirilmiştir? Bu onun bir kavme gönderildiğine işaret etmez mi? İmâmiyye’den bir grup bu durumu metin için problem görmemiş, ancak tebliğ için Hz. Peygamber’in kullanılan bütün dilleri bilmesinin gerekliliğini iddia etmiştir. Kâdî Abdülcebâr’a göre ise bu iddialar geçersizdir. Çünkü bu öğrenme ve tebliğ sadece şifahî yolla olsaydı, muhatabı ancak o zaman Araplar olabilirdi. Ancak durum böyle değildir ve bilgi ulaştırma vasıtaları herkes için farklı yollarla gerçekleşebilir.⁵⁸³

⁵⁸² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 431.

⁵⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 433.

SONUÇ

Bir şer'î hükmün sonradan gelen başka bir şer'î hüküm ile geçerliliğini kaybetmesi anlamı taşıyan nesih; İslâmî ilimlerde çokça tartışılan konulardan biri olmuştur. Tefsir, fıkıh, hadis gibi alanlarda varlığı, imkânı, sınırları gibi pek çok yönüyle tartışılan nesih kavramının anlam alanı, zaman içerisinde sınırlandırılmış ve günümüzdeki kavramsal çerçevesi oluşturulmuştur. Şer'î hükümlerin bağlayıcılığını konu edinmesi dolayısıyla önem arz eden bu kavramın aklen mümkün olduğu ve vuku bulduğu cumhur ittifakı ile kabul edilmiştir. Ancak Ebû Müslim el-İsfehânî neshin imkânını kabul ettiği halde şeriatler arasında gerçekleştiğini iddia etmiş ve Kur'ân âyetlerinin birbirini neshini câiz görmeyerek muhalefet etmiştir.

Kâdî Abdülcebâr *el-Muğnî* adlı eserinde neshi inkâr eden Yahudilere cevap niteliğinde bu konuya ayrıntılı bir biçimde yer vermiştir. Nesih konusunu Mu'tezile'nin kulun faydasına olan en iyiyi yaratmayı Allah'a vacip saydığı *aslah* prensibi temelinde değerlendiren, ancak bunu Allah'ın hikmetli iş yapmasına dayandıran Kâdî Abdülcebâr; bu tür bir hüküm değişikliğinin, değişen şartlarla farklılık gösteren maslahatın gereği olduğunu savunmaktadır. Neshin mümkün ve makul olması; bu hüküm değişikliğinin hem şeriatler arası değişen muhatap toplum dokusuna uygunluk; hem de nüzul döneminde farklılık gösteren şartlar bakımından gerçekleşmesi fikrinin bir tezahürüdür.

Kâdî Abdülcebâr'a göre insanlık varolalı beri tevhid düzleminde bir yaşam sistemi kuran vahyin çağırdığı din aynı olmakla beraber; her toplumun ve zamanın karakter yapısına uygun olarak gönderilen şeriatler farklı olmuştur. İnananlar tarafından doğal karşılanan bu ilâhî düzene Hz. Mûsâ'nın şeriatini ebedî kabul eden Yahudiler karşı durmuştur. Diğer yandan şeriatler arası neshi kabul eden bazı Müslümanlar tarafından da Kur'ân'ın nüzul döneminde aynı şeriat ve kutsal kitap için bu tür bir değişim iddiası mümkün görülmemiş; Kur'ân-ı Kerîm her türlü çelişkiden uzak bir kitap olduğu için âyetlerin birbirini neshi kabul edilebilir bulunmamıştır. Kâdî Abdülcebâr şeriatler arası neshi şeriatlerin süreksizliği ve her şeriatin bir önceki üzerine değil akıl üzerine bina edilmesi dolayısıyla mümkün görmüştür.

Öte yandan Kur'ân âyetlerinin birbirini neshini de câiz gören Kâdî Abdülcebbâr bunu da emredilen veya nehyedilen fiilin neshedildiğinde önceki fiilin aynı olmadığını iddia ettiği eylem teorisiyle temellendirir. Zira şeriatler süreksiz olduğuna göre bir şeriate emredilip diğer şeriate yasaklanan fiil aynı fiil değildir; benzer fiildir. Kâdî Abdülcebbâr neshin çelişki olduğunu iddia etmek için ise emredilen ve yasaklananın her yönüyle aynı fiil olmasını gerekli görür. Nesihte değişiklik gösteren hükümde ise tür bir ayniyet söz konusu olmadığından çelişki iddia etmeyi kabul etmez.

Neshin Kur'ân âyetleri arasında bir çelişkiyi kabul etmek olduğuna dayanan bu iddia, neshin inkârı için başat gerekçe olmuşsa da çok yönlü olarak ve disiplinler arası tartışılan nesih konusu zaman içerisinde farklı saiklerle de mümkün görülmemiştir. Bu saiklerin bir kısmı Allah'ın sıfatlarıyla ilişkili olması bakımından kelâm ilminin inceleme alanına girmektedir. Zira bir hüküm değişikliği olan neshin zamana ve şartlara bağlı olarak gerçekleştiği iddiası; bu değişimin ezeli olan Allah'ın ilmi ve kelâmı ile ilişkisi açısından açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın neshi kabulünde ilâhî sıfatlar görüşünün etkili olduğu da ortadadır. Çünkü olaylara ve durumlara göre değişiklik gösteren hükümlerin dolayısıyla ilâhî vahyin, Mu'tezile'nin savunduğu *halku'l Kur'ân* fikrine delil teşkil edeceği açıktır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da Allah'ın ilminin ezeli olduğunu, ancak neshin varlığının kelâmının hâdis oluşuna delili olduğunu zikreder. Allah'ın yaratılmışların fiillerinin sonucuna göre yaratmakta, değiştirmekte ve mukabele etmekte olduğunu zikrettiği âyetleri delil gösteren Kâdî Abdülcebbâr ilmin maluma tabi olduğunu savunmaktadır.

Allah'ın ilminin ezeli olduğunu kabul edip kelâmının hâdis olduğunu savunmak, ezeli ilimle hâdis olan malumun ilişkisinin açıklanmasını gerektirmektedir. Zira “ilim maluma tabidir” şeklinde izah edilen bu tür bir anlayış ilk olarak öncelik-sonralık açısından bir sorun oluşturmaktadır. Ezeli olan ilâhî ilmin hâdis olana tabi oluşu açıklanamadığı gibi ontolojik açıdan aşkın olan Allah ile sonradan yaratılan ve her yönden sınırlı olan insan arasındaki bu tür bir mutabaat, Mu'tezile'nin tenzihiçi ve rasyonel anlayışıyla tutarsızlık göstermektedir.

Kadi Abdülcebbâr'ın Mu'tezilî bir bakış açısıyla sunduğu ilâhî sıfatlar görüşü neshi temellendirmek hususunda görüldüğü üzere bazı problemleri beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber'in nüzul döneminde yepyeni bir sistem ve toplum inşa faaliyeti yürüttüğü aşikârdır. Bir Müslüman aklının ve düşüncesinin oluşturulmaya çalışıldığı o dönemde nesih fikri ilk Müslümanlar tarafından değişim olarak görülmemiş ve sonraki dönemlerdekine benzer tepkiler almamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de bazı âyetlerde zikredildiği gibi Allah yaratılmışların fiillerine göre kâinata müdahale etmeye devam etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu fiillerin bilgisini ezeli, Allah'ın müdahalesini ise hâdis kabul etmesi; bunun yanında ezelde Allah tarafından bilinmesine rağmen insanın fiillerinde özgür olduğunu savunması çelişkili görünmektedir. Bunun yerine Allah'ın özgür ve yaratılmış olan insanın seçimlerini varoluşsal bakımdan sınırsız mümkünler olarak bilmesinin ezeli, bu bilginin seçimlere bağlı olarak irade edilmesi ve yaratılmasının ise hâdis olduğu fikri neshin izahında daha tutarlı bir zemin gibi görünmektedir.

Öte yandan neshin en tartışmalı konularından biri hükmü bâki metni mensuh olduğu öne sürülen âyetlerdir. Neshi kabul eden kesim tarafından bu hususta gelen rivâyetler kabul görmüş ve nüzul döneminde bazı âyetlerin önce Kur'ân metnine dâhil olduğu halde sonrasında nesholunduğu için mushafa yazılmadığı ancak bu şer'î hükümlerin uygulamada bâki olduğu savunulmuştur. Kâdî Abdülcebbâr ise bu tür bir iddiayı reddederek bu rivâyetlerin Müslümanlar için kesin bilgi ifade eden Kur'ân metniyle alakalı şüpheleri beraberinde getireceğini ifade eder. Kur'ân dışı bir vahiy iddiasını ise kutsal metnin tahrifi iddiasına temel teşkil edebileceği ihtimaline karşı da mümkün görmez. Öte yandan Müslümanların sorumlu olduğu ve hesaba çekileceği bazı hükümlerin metnin nüzul döneminde kıraat edildiği halde mushaftan neshi, her işini hikmete uygun yapan ve yarattıklarının hayrını murat eden Allah Teâlâ'nın âdeti bakımından da açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın nesih savunusunda, neshin bedâdan farklı olduğunun izahı önemli bir yer tutmaktadır. Zira bedâ öncelikle aynı fiilin önce hasen görülüp emredilmesi, sonra ise kabih görülüp yasaklanması gibi Allah'ın ezeli ilminde bir değişiklik iddiasıdır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiilin zaman, mekân ve koşullar

değişmediği için hem kabih hem hasen olması imkânsızdır. Ancak nesihte söz konusunu olan aynı değil benzer fiillerdir. Öte yandan bedâ henüz gerçekleşmemiş bir olay hakkında iddia edilirken; nesihte bir hükümle önce amel edilir, maslahat değiştiği için neshedilir. Bedânın bir diğer farkı ise haberde vuku bulmasıdır; hâlbuki nesih sadece emir ve nehiyde vuku bulur.

Yahudilerin neshi inkâr için öne sürdüğü Hz. Mûsâ'nın şeriatinin ebedî olduğunu beyanını ele alan Kâdî Abdülcebbâr, bu rivâyetin dil bakımından incelemesini yapar ve bu haberin hüccet değeri taşımadığını ortaya koyar. Müslümanların nübüvvetine iman ettiği Hz. Mûsâ'nın, Hz. Peygamber'i müjdelemesini de neshe delil göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Müslümanların Hz. Mûsâ'nın nübüvvetine ve şeriatinin nesholdüğüne aynı anda inanması mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr'ın Yahudilere karşı neshi savunmasında kullandığı bir diğer argüman ise Hz. Peygamber'in nübüvvetinin belli bir coğrafya veya topluluğa ait olmayıp evrensel olmasıdır. Zira hem vahiyle hem Hz. Peygamber'in ifadesiyle O'nun bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber olduğu ifade edilmiştir. Hal böyleyken Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın şeriatinin neshini inkâr etmeleri mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak İslâm düşünce geleneğinde ittifakla kabul edilmiş olan nesih, anlamca çelişik olduğu düşünülen bazı âyetlerin uzlaştırılması noktasında çözüm sayılmış ve Kâdî Abdülcebbâr gibi savunucuları tarafından maslahat zeminine oturtularak sağlam bir dayanak oluşturulmaya çalışılmıştır. Ancak bu tür bir söylem evrensel bir kitap olma iddiası taşıyan ve son kitap olduğu için asırlar sonrasına hitap eden Kur'ân-ı Kerîm için mümkün görüldüğünde, değişen zaman ve koşullar karşısında dinamik olan vahyin asırlar öncesi için ürettiği çözümleri günümüz Müslümanları için sunmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın nesih konusunda yaptığı açıklamalar, Kur'ân'ın peyderpey nâzil olduğu yirmi üç yıllık zaman diliminde yaşanan değişimlere dahi maslahat gereği hüküm değişimiyle mukabele edildiği neticesini doğurmaktadır. Ancak bu düşüncenin Kur'ân'ın evrensel olma ve kıyamete kadar ihtiyaca cevap verebilme iddiası ile çelişkili görünmesine açıklık getirilmemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdu'l-Aziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar alâ Usûli'i- Pezdevî* (thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1994.
- Adam, Baki, "Üzeyir", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 2012, XLII, s. 401-402.
- Akoğlu, Muharrem, "el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, III/8, (2005/2), s. 13-32.
- Aktepe, Orhan, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/23 (2011/1), s. 97-116.
- Altundağ, Mustafa, "Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18 (2000), s. 149-181.
- Arpa, Recep, "Şehristânî'nin Nesh Anlayışı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 32 (2014), s. 39-61.
- Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2016.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, 1. Baskı, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1996.
- Aydemir, Abdullah, "Mensûh Âyetler", *Diyanet Dergisi*, XXIV/4 (1988), s. 51-94.
- Aydınlı, Osman, "'Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi' ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (II)", *Dînî Araştırmalar*, IV/10 (2001), s. 37-52.
- Aydınlı, Osman, "'Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi' ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (I)", *Dînî Araştırmalar*, III/9 (2001) s. 45-62.
- Bakkal, Ali, "Kur'an'da Mensuh Âyetlerin Sayısı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1996), s. 33-74.
- Bakkal, Ali, "İmam Şafî'de Nesh Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1997), s.109-132.
- Buhârî, Alaaddin, *Risâle fi'l-İ'tikâd* (thk. Said Abdüllatîf Fûde), Kuveyt: Dâru'z-Ziya 2012.
- Bulut, Halil İbrahim, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şehy Müfîd*, 1. Baskı, Ankara: Araştırma Yayınları 2013.

- Cengiz, Lütfü, “Emeviler Döneminde Kader Problemi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, I/2 (2001), s. 107-127.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Elif Ofset 1979.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, es-*Sihâh Tâcü'l-Lüğa* (thk. Ahmed Abdülgafûr Attar), Beyrut: Dâru'l-‘İlim 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-‘İlmiyye 2002.
- Çetin, Rabiye, “Gazali’de İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010)
- Demir, Recep, “Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2012), s. 33-105.
- Demirci, Muhsin, “Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18 (2000), s. 111-119.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2013.
- Demirci, Muhsin, “Kur’ân Vahyinin Nüzul Keyfiyeti ve Korunması”, *Diyanet İlmî Dergi*, XLVI/1 (2010), s. 7-32.
- Ebû Hanîfe, Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh , “el-‘Âlim ve’l Müte‘allim”, *İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), 13. Baskı, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları 2017.
- Ebû Hilâl Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye* (thk. Muhammed İbrahim Selim), Kâhire: Dâru'l-İlim ve’s-Sekâfe ty.
- Ebû'l-Hasen el-Eş‘arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî el-Basrî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi 2005.
- Elik, Hasan, *Kur’ân’ın Korunmuşluğu Üzerine*, 3. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları 2009.
- Esen, Muammer, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Ankara: Araştırma Yayınları 2005.
- Ess, Josef van, “İslam Kelamı’nın Başlangıcı” (trc. Şaban Ali Düzgün), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLI (2000), s 399-423.

- Fahreddîn Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Halku'l Kur'ân* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Cîl 1992.
- Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî 1999.
- Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı* (trc. Adil Çiftçi), Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1997.
- Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1992.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İtikadda Orta Yol* (trc. Osman Demir), İstanbul: Klasik Yayınları 2014.
- Gezgin, Ali Galip, "Kur'ân'da "Nesh Problemi"ne Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIV/1 (2001), s. 49-67.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr B. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim Samirî), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl ty.
- Hamîdüddîn el-Ferâhî, Abdülhamîd b. Abdilkerîm Ferâhî Ensârî, *Müfredâtü'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ecmel Islahî), Beyrut: Dâru'l Garb el-İslâmî 2002.
- Hanbel, Ahmed b., *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* (thk. Dağaç el-Acemî), Kuveyt: Geras li'n-neşr ve't-tevzi' 2005.
- Hassan, Ahmed, "Nesh Teorisi I" (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Araştırmalar*, I/3 (1987), s. 105-109.
- Hatip el-Bağdâdî, *Târih-u Bağdâd, Târîhu Bağdâd* (thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001, XV, s. 165.
- el-Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* (thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 1998.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-Luğa* (thk. Remzi Münir el-Ba'lebekkî), Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luğa* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Dâru'l-Fikr 1979.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî, *Kitâbü'l-Hudûd fî'Usûl* (nşr. Muhammed es-Süleyman), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr 1994.
- İbn Meymûn, Delâletü'l-Hâirîn (thk. Hüseyin Atay), y.y., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye-Ankara Üniversitesi Basımevi, ts.
- İbn-i Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru's-Sahnûn 1997.
- İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.
- İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî, Ebü'l-Kâsım Alî b. Ca'fer b. Alî b. Muhammed es-Sıkillî es-Sa'dî el-Ağlebî et-Temîmî, *Kitâbü'l-Ef'al*, Âlimü'l-Kütüb ty.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 1991, III, s. 495-496.
- İlhan, Avni, "Bedâ", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 1992, V, s. 290-291.
- İltaş, Davut, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 1. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2016.
- İshâk, Ali Sivâh, *Mu'cemu'l-Musannefât'il-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad: Dârü'r-Rufâî 1984.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (thk. Muhammed el-'Îzâzî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2017.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Tenzîhü'l-Kur'ân* (thk. Hudr Muhammed Nabhâ), 1. Baskı, Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2008.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. İbrahim el-Ebyârî), VII, y.y., ty.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. Ebü'l-Âla' Afîfî), XIII, y.y., ty.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. Emin el-Hûlî), XVI, y.y., ty.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. Emin el-Hûlî), XVI, y.y., ty.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)* (trc. İlyas Çelebi), 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, I- II.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhît bi't-Teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî), Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyye el-Âmme ty.
- Karataş, Şaban, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, 1. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillah* (thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Bağdat: Müessesetü'r-Risâle 1998.
- Kâtip Çelebî, Keşfü'z-Zünûn, (thk. Muhammed Şerüfüddin), Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ty.
- el-Kefevî, Ebü'l Bekâ, *el-Külliyât* (thk. Adnan Derviş), Muhammed Mısırî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle ty.
- Koçyiğit, Talat, "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (1963), s. 93-108.
- Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan Yayınları 2011.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *Câmi'u'l-Ahkâm* (thk. Abdullah bin Abdülhasen et-Türkî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2006.
- Macdonald, Duncan Black, *Development of Muslim Theology*, New York 1903.
- Madelung, W, "Bada", *Encyclopaedia Iranica*, Newyork 1988, III, p. 354-355.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhid* (trc. Bekir Topaloğlu), 5. Baskı, İstanbul: İSAM Yayınları 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (ed. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Dâru'l-Mîzan 2005.

- Mustafa, İbrahim, Ziyat, Ahmet, Hamit Abdülkadir, Muhammed en-Neccar, *el-Mu'cemu'l-vesît, Dâru'd-Da'vet ty.*
- Mustafavî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *et-Tahkîk*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'İlmiyye 1983.
- Necmeddîn Neseî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkandî, *Talebetü't-Talebe*, Bağdat: Mektebtü'l-Müsennâ 1893.
- Nekrî, Abdünnebî bin Abdürresul el-Ahmedî, *Düsturu'l-Ulema'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye 2000.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, 6. Baskı, Ankara: Divan Kitap 2013.
- Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul: İz Yayıncılık 2003.
- Özdemir, Metin, "Problematik Boyutlarıyla Kader Meselesi", *İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'alesi*, 2. Baskı, İstanbul: Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi 12-13 Aralık 2009.
- Özdeş, Talip, *Kur'an ve Nesh Problemi*, 2. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları 2018.
- Özdeş, Talip, "Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIV/1 (2001), s. 39-48.
- Özsoy, Ömer, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, IX (1996), sy. 1-2-3-4, s. 135-143.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, 5. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)* (trc. Abdülbaki Güneş), Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları 2012.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Tefsîru Râgıb* (thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî), Mısır 1999.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Kitâbü'l-İ'tikâd* (thk. Cemâl Muhammed Lokmân) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü's-Şeria, Mekke, 1401-1402)
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (thk. Yusuf Şeyh Muhammed), Beyrut: Mektebtü'l-Asriyye 1999.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *Mâturîdiyye Akâidi* (trc. Bekir Topaloğlu), 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1982.

- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Ravâi 'u'l-Beyân*, Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye 2013.
- Seyid Şerif Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1983.
- Sülün, Murat, "Allah Geleceği Bilir mi? Sorunsal Çerçevesinde Kur'an'ın Genel İlâhî İlim Telakkisine Aykırı Âyetlerin Yorumu", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 19 (2004), s. 31-62.
- Murat Sülün, "en-Nâsîh ve'l-Mensûh", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 2006, XXXII, s. 407-408.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (thk. Abdulfettah Kibbara), Beyrut: Dâru'n-Nefâis 1999.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Kitâbu'l Musâraa* (trc. Aygün Akyol, Aytekin Özel), 1. Baskı, İstanbul: Lîtera Yayıncılık 2010.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn, *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. Emir Ali Mehnâ), Beyrut: Darü'l-Ma'rife 1993.
- Şensoy, Sedat, "Tağyîr", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 2010, XXXIX, s. 376-377.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 6. Baskı, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2016.
- Şimşek, Said, "Kur'an'da Nesh Problemi", *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, 3-5 Şubat 1995, s. 118-128.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu'l-Akâid* (trc. Talha Hakan Alp), 3. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınevi 2017.
- Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini-Ahlaki Kavramlar* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayıncılık 2012.
- Tümer, Günay, "Din", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 1994, IX, s. 312-320.
- Türcan, Selim, *Neshin Problematik Tarihi*, 1. Baskı, Ankara: Otto Yayınları 2017.
- Türcan, Talip, "Şeriat", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 2010, XXXVIII, s. 571-574.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul: Sarkaç Yayınları 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, Çetin, Abdurrahman, "Âyet", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 1991, IV, s. 241-244.

- Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 1997, XV, s. 371-375.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İlim”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 2000, XXII, s.108-109.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kelâm”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları 2002, XXV, s.194-196.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, İstanbul: Zehra Veyn ty.
- Yıldırım, Arif, “Kelimî Açıdan Tevrat ve İncil’de Tahrif Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (2006), s. 11-26.
- Yıldız, Abdullah, “Serahsî’nin (483/1090) Hadis Anlayışı-II: Nesh ve İhtilâfû’l-Hadisle Alakalı Meseleler”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (1999), s. 255-298.
- Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, Kuveyt: Vüzâratü’l-İ’lâm ty.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki ‘an Gavamizi’t-Tenzîl*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî 1986.
- Zerkeşî, Bedreddin Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Ebu’l-fazl İbrahim), Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye 2011.
- Zeyd, Mustafa, en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Mısır 1987.