

E-ISSN: 2602-3253



ARTVİN ÇORUH
ÜNİVERSİTESİ
2007

AKADEMİK-US

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

YIL: 2019 CİLT: 3 SAYI: 2 / YEAR: 2019 VOL: 3 NUMBER: 2

1578

1578

AKADEMİK-US
ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Yıl/Year: 2019 Sayı/Issue:2
e-ISSN: 2602-3253

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
On Behalf of Artvin Coruh University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ (Dekan / Dean)

EDİTÖR

Doç. Dr. İsmail BAYER

Yazı İşleri Müdürü

Arş. Gör. Halil ARSLAN

Editörler Kurulu / Editors Board Doç. Dr. İsmail BAYER Dr. Tuba GÖRGÜN Arş. Gör. Halil ARSLAN Arş. Gör. Sema Nur UZUN	Editör Yardımcıları / Assts. Editor Arş. Gör. İsmail KURT Arş. Gör. Mehdi CENGİZ
Çeviri / Translation Arş. Gör. Sema Nur UZUN Arş. Gör. Mehdi CENGİZ Arş. Gör. İsmail KURT	Sayfa Düzenleme & Kapak Tasarımı / Page & Cover Design Kapak tasarımında kullanılan filigran Prof. Dr. Bilal SEZER'e aittir.

dergipark.gov.tr-akademik-us
Artvin Çoruh Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Hopa / ARTVİN

0466 215 10 77

Akademik-US yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz. Hakemler her yılın ikinci sayısında, birinci ve ikinci sayının hakemleriyle birlikte yayımlanır.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Recep Tayyip Erdoğan Ünü.

Prof. Dr. Casim AVCI
Marmara Ünü.

Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI
Yıldırım Beyazıt Ünü.

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Ankara Ünü.

Prof. Dr. Ali AYTEN
Marmara Ünü.

Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL
Marmara Ünü.

Prof. Dr. Adnan KOŞUM
Süleyman Demirel Ünü.

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Recep Tayyip Erdoğan Ünü.

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ
Trakya Ünü.

Prof. Dr. Mevlüt KAYA
Ondokuz Mayıs Ünü.

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR
Uşak Ünü.

Doç. Dr. Ali KARATAŞ
Sakarya Ünü.

Dergi Tarihçesi

2017 yılından bu yana yılda iki sayı olarak hem elektronik olarak (e-ISSN 2602-3253) yayınlanan hem de baskısı yapılan (p-ISSN 2587-0750) dergimizin son olarak 3. Cilt 1. sayısının basımı yapılmıştır. Dergimiz 3. Cilt 2. Sayı itibariyle sadece elektronik olarak yayınlanacaktır.

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS / المحتويات

Makaleler

Namık Kemal OKUMUŞ

Vahyin İlkesel Devamlılığı Ya Da Kitap İçi Neshin İmkânsızlığına Dair
On The Impossibility of Naskh in Qur'an or Principal Continuity of The
Revelation

حول ثبوت الأصول للوحي أو استحالة النسخ في القرآن
1-43

Tuba GÖRGÜN

Şerhu Mevâkifi 'n-Nifferi Bağlamında Afifüddîn Tilimsânî'nin "Edep" Anlayışı
Afifüddin Tilimsani's Understanding of Decency in the context of *Sharh al*
Mavaqif an-Nifferi

مفهوم الأدب عند عفيف الدين التلمساني في كتابه شرح مواقف النفري

45-59

Bilimsel Etkinlik Tanıtımı

Sümeýra Nalbant

İslamda Dini Düşüncenin Teşekkürü Üzerine Klasik Literatür Okumaları
2 – 5 Eylül 2019- Konya (KDO Yaz Programı)

61-66

Kitap Tanıtımı

Muhammet AYDIN

Dört Halifeyi Farklı Okumak-1: Hz. Ebu Bekir, Mehmet Azimli

67-71

Hakem Listesi

(Alfabetik İsim Sıralı)

Ahmet Özkan, Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, Bayburt.
Bahattin Turgut, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.
İsmail Bayer, Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin.
İsrafil Balcı, Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
Mehmet Nuri Güler, Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa.
Mehmet Onur, Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay.
Metin Yiğit, Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.
Mustafa Hayta, Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, Adana.
Nebi Gümüş, Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize.
Recep Bilgin, Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Hatay.
Recep Çetintaş, Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak.
Remzi Kaya, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, Bursa.
Resul Öztürk, Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
Yahya Suzan, Prof. Dr., Siirt Üniversitesi, Siirt.
Zeliha Öteleş, Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman.

AKADEMİK-US YAYIM VE YAZIM İLKELERİ

Yayım İlkeleri

1. Akademik-Us (Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi), yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergide yayımlanacak makaleler, alanında katkı sağlayan özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluşundan izin alınmak koşuluyla) sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri de kabul edilir. Makale ve çeviri türü dışındaki yazıların yayımlanmasına dergi yayın kurulu karar verir.
4. Yazıların 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üzerinde İngilizce başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelime ve makale sonuna “Kaynakça” eklenmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yayım ve yazım ilkelerine uymayan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
7. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
8. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu cevap gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir. İki hakemin olumsuz görüş bildirmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir olumlu, bir olumsuz görüş bildirilmesi durumunda, Yayın Kurulu raporların içeriğini dikkate alarak ya üçüncü bir hakeme gönderme ya da reddetmeye karar verebilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazılar hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir.

10. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazar(lar)a makalesinin yayımlandığı sayıdan bir adet gönderilir.
11. Yayımlanan çalışmaların bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayımlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise ya da yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
14. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları AÇÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

Yazım ilkeleri:

1. Dergide yayımlanması için gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Sayfa düzeni, A4 boyutunda kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 3 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Yazı biçimi, “Times New Roman” yazı stilinde, “11 punto”, “tek” satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Dipnotlar, aynı formatta “9 punto”; “tek” satır aralıklı olarak ayarlanmalıdır. Arapça ana metinler ve Arapça ibareler “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde “13 punto”, dipnotta ise “11 punto” olarak yazılmalıdır.
4. Kaynakça, yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.
5. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri ve yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı veya meşhur adı ve eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
6. Kaynak gösterimi İSNAD atıf sistemine uygun şekilde yapılmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. <https://www.isnadsistemi.org/section/isnad2/>

Editörden;

2017 yılından bugüne kadar, bu sayıyla beraber üç yılda 6 sayı yayınlanan *Akademik-us; Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* ilk sayıdan itibaren nitelikli yayınlar yapmak ve özellikle bölgenin dini birikiminin ortaya çıkarılmasını amaçlamıştır. Bunun için her biri ilahiyat alanının farklı disiplinlerinden araştırma makaleleri, kitap tanıtımları, bilimsel etkinlik tanıtımları, sadeleştirme ve tercüme olmak üzere kırk sekiz farklı yayına ev sahipliği yapmıştır. Bu kırk sekiz yayının on ikisi bölgenin âlimleri, eserleri ve dini meselelerini konu edinmektedir.

Kaliteli yayın faaliyetlerinin üniversitelerin önemli bir görevi olduğu bilinciyle kaliteli bir dergiye sahip olmanın bu görevimiz için iyi bir kapı olduğuna inanıyoruz. Bu maksatla dergimizin **TR Dizin**'de taranması için başvuru yapılmış olup süreç devam etmektedir. Üçüncü yılını dolduran dergimizin daha kaliteli ve yayın niteliğini arttırıcı değişikliklere heyecanımızı yitirmeden devam edeceğiz. Bunlarla beraber bölgemize olan ilgimizi devam ettirerek ilahiyat alanında referans bir dergi olma niyetimiz ve cehdimiz sürecektir.

Bugüne kadar dergimize emeği geçen editör, yazar, hakem gibi farklı katkıların yanında işin mutfağında derginin 'işçiliğini' sırtlayan editör yardımcısı, çevirmen ve benzeri işleri yüklenen arkadaşlarıma teşekkürü bir borç biliyorum. Nice sayılarda 'taş üstüne taş koymaya' devam etmek dileklerimle...

Arş. Gör. Halil ARSLAN

Vahyin İlkesel Devamlılığı ya da Kitap İçi Neshin İmkânsızlığına Dair

Namık Kemal Okumuş¹

Özet: Bilindiği gibi nesh konusu, Kur'an algımızı şekillendiren teknik bir örneklem sayılabilir. Bu yüzdendir ki sağlıklı bir vahiy tutumunun edimi adına Müslüman geleneğin nesh konusunda ne dediği hayli önemli bir noktada durmaktadır. Zira nesh denilince öteden beri Kur'an ve muhtemel çelişki olasılığının geleneksel tarafları üzerinde düşünmek durumundayız. Oysaki nesh olgusuna farklı bir yaklaşım sergilemekle bu bakış açısının hiç de doğru olmadığı kanaatine varmak işten bile değildir. Esasında bu konudaki yaklaşımların temelinde rivayetlerin dinleşme sürecinin tezahürleri yatmaktadır denilebilir. Aynı şekilde, Kur'an ölçeğinde eski şeriatların bazı hükümlerinin nesh yani iptal edilmiş olduğunun ifade edilmiş olması, vahiy anlamında birbirini destekleyip besleyen inzâl hâlinin doğal bir sürecine işaret eder. Bu yüzdendir ki olası bir nesh durumunda, her peygamber, kendisinden önceki bazı uygulamaların kaldırıldığına şahitlik edebilir. Fakat geleneksel algının yanında durduğu şekliyle, Kur'an ayetleri içerisinde bazı iptallerin olduğunu savunmak, öncelikli olarak te'vil, tefsir ve de rivayetlerin değinileriyle inşâ edilmiş olan kadîm bir yaklaşımdan bahsetmekteyiz. Doğal olarak, her tutum sahibi kişiler de bununla ilgili olarak kendi delillerini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada adı geçen tutumların değerlendirilmesinin yanı sıra, şeriatlar arasındaki neshin imkânını kabul etmek suretiyle, Kur'an ayetleri içerisinde herhangi bir neshin olamayacağı kabulünden hareket edilmiştir. Neticede ise nesh olarak görülebilecek olan bütün bildirimlerin aynı konunun farklı basamaklarına işaret ettiği kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Şeriat, iptal, çelişki, nesh.

¹ Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
namikkemal.okumus@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8573-4828

On The Impossibility of Naskh in Qur'an or Principal Continuity of The Revelation

Abstract: As is known, subject of naskh, can be considered a sampling technique that shapes our perception of Qur'an. That is why, on behalf of my act revelation of a healthy attitude, naskh in the Muslim tradition stands a very important point. Because of naskh is mentioned, all along, we have to ponder on the Qur'an and the traditional parties of the possibility of potential conflicts. However, it is not so difficult to arrive at the conclusion that this point of view is not true considering a different approach to the naskh cases. It can be said that on the basis of the approach to this issue is the process of the "rumors becoming the manifestations of religion". Likewise, the Koran scale expression that had been canceled some provisions of the old Sharia refers to a natural process of supporting each other in terms of nutrition revelation. This is why, in case of a possible naskh, every prophet himself can testify the removal of some previous application. But, as it supports the traditional perception to argue that some cancellations in the Koran verses, we are talking about an old approach built with primarily gloss, commentary and references to the rumor. Naturally, each owner of the each attitude reveals their evidence relating thereto. In this study, as well as the name of the evaluation of said attitudes, by supporting the possibility between Sharias for naskh, it's been accepted that there cannot be any naskh in Qur'an. Consequently, all of the notifications which can be seen as naskh, are the different steps of the same subject has reached the conclusion that pointed to.

Keywords: Sharia, naskh, contradiction, abrogation.

حول ثبوت الأصول للوحي أو استحالة النسخ في القرآن

ملخص: النسخ، كما يُعرف: قضية تقنية يمكن إدراجها ضمن العناصر التي تشكل إدراكنا للقرآن. ولذلك فإن موقف المسلمين القدماء أمام النسخ يأخذ حيزًا بالغ الأهمية باعتباره مستندا أساسيا لمفاهيم النسخ. فالنسخ، منذ زمن بعيد، يتطلب التفكير في القرآن واحتمال وجود التناقض في تأويلاته القديمة، بينما من السهل بمرور الاستدلال على خطأ هذا المنهج بمجرد تغيير في المنهج المتبع. وفي الحقيقة، يمكن تلخيص المشكلة القائمة خلف هذه الاتجاهات في اتخاذ بعض الروايات دليلاً. إضافة إلى ذلك، فإن إلغاء الشرائع القديمة واستبدالها؛ أي نسخها في القرآن يشير إلى الحالة الطبيعية لظاهرة الإنزال التي تتطابق مكوناتها الداخلية. وعلى هذا، فقد يرى بعض الأنبياء تغيير بعض سنن من قبله. لكن النسخ كما يكون الدفاع عنه غالباً تقليدياً لا يسمح لبناء منهج قديم متين تم تشكله بمساهمات التفسير والتأويلات والروايات. وفي هذا السياق يأتي الجميع بدليل للبرهنة على رأيه كما هو المتوقع. وقد قامت هذه الدراسة على تقييم الآراء المختلفة حيث تم الاعتماد على قبول مفاده أن النسخ بين الشرائع يجوز ومحتمل، بينما وقوع النسخ بين الآيات القرآنية لا يبدو ممكناً. وفي النهاية تم التوصل إلى الاعتقاد بأن كل ما يمكن إدراجه تحت عنوان النسخ تشير، في الحقيقة، إلى تدرج في سبيل إكمال مصلحة معينة.

الكلمات المفتاحية: الشريعة، الإلغاء، التناقض، النسخ

Giriş

Nesh konusu, başta İslâm'ın önemli dinsel metinlerinde olmak üzere, çeşitli kültür ve medeniyet ortamlarında ele alınmış ve üzerinde tefekkür edilmiş bir konudur. Bu yüzden nesh konusu, tarihsel süreç içerisinde Kur'an ve rivayet merkezli olmak üzere her dinsel unsurun paralelinde metin-bağlam-yorum üçgeninde değişik tezahürleri barındıran bir konu hüviyetine kavuşmuştur.² Bu konunun temellendirildiği malzemenin genellikle rivayet kültürü üzerinden tedâvüle çıkmış olması, esasında güvenilirlik problemini de gündeme getirmiş olmaktadır. Haddizatında nesh olgusunun bu tür rivayet malzemesi üzerinden bize kadar ulaşmış olması hususu, diğer bir bakış açısıyla, aynı metin içerisindeki çelişik durumlar olarak da yorumlanabilir. Ya da bu durum, aynı metin içerisinde zamansal olarak yapılan vurguların olası içeriklerinin gözden kaçırıldığına ya da bazı aşamalarının atlandığına dair bir kanaate de ulaşılabilir.

Tarihsel olarak nesh algımız hususunda, olması gereken ile olan arasında büyük bir anlam farkı bulunmaktadır. Zira bazı kişiler, hayatın akışının getirdiği zorunluluklar gereği neshin imkânını mâkul bulurken, bazı kişiler de rivayet malzemesi üzerinden Kur'an'ın bazı hükümlerinin nesh edildiğini kabul etmektedirler. Bunun yanında, bazı kişiler de neshi eski ve yeni risâletin bazı hükümlerinin değişimi ve bütünüyle yürürlüğünün durdurulması ilkesi üzerinden açıklamaktadırlar. Sağlıklı bir nesh algısının yerleştirilmesi için bu üç algının birleştiği temel bir nokta üzerinden konuya yaklaşmamız gerekmektedir. Kanaatimizce bu da Yüce Allah'ın ezeli ilminin mâhiyeti ve bu ilim üzerinden nâzil etmiş olduğu Kur'an'ın ebedîliği ilkesidir. Bu ilkedен hareketle ifade edebiliriz ki, Kur'an'a göre Kitap içi bir nesh olgusu asla mümkün değildir. Çünkü Kur'an vahyi, kendi şartları muvacehesinde çeşitli durumları betimleyen ayetler üzerinden tenzîl edilmiştir.

Diğer bir ifadeyle Kur'an, yaşanmakta olan her bir özel duruma ilişkin bazı hükümler ve de belirlenimlerde bulunmuştur. İlgili hükümler üzerinden mevcut durumun aktive edilmiş olması, aynı şartlar paralelinde

² Bilindiği şekliyle nesh olgusu, Müslüman kültürde işgal etmiş olduğu öneme binaen özellikle usûl kitaplarında büyük bir titizlikle işlenmiştir. Dahası, genellikle usûl ile meşgul olan İslâm âlimlerinin dışında bu konunun gerek tefsirlerde ve gerekse de diğer eserlerde sıklıkla işlendiği görülmektedir. Özellikle de metodoloji konularını işleyen eserlerin nesh konusuna geniş bir alan ayırdıkları da görülmektedir. (Bk. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 53-86; Şâtübî, *Muvafakât*, III, 97-112; Şafî, *er-Risâle*, 106-113). Nitekim İbn Abbas (ö.68/687) ve İbn Mes'ud (ö. 67/686), Bakara Suresi'nin 106. ayetinin tefsirini yaparken müteşâbih ayetleri mensûh, muhkem ayetleri ise nâsih olarak isimlendirmişlerdir. (Bkz. Taberî, *el-Câmiu'l-Beyan*, Beyrut 1988, I, 477; Kırcı, *agm*, s. 568).

hükümlerin genel olmasına engel teşkil etmez. Ancak verilen bir hükmün o olaya intibakı, durumu betimleyen özel şartlara haizdir denilebilir. Müslüman geleneğin nesh konusunda herhangi bir konsensüse ulaşamadığı görülmektedir. Bu durum, hem neshin imkânı konusunda, hem de nesh edilen ayetlerin sayısı konusunda geçerli bir hâldir. Ancak Müslüman düşünürlerinin büyük çoğunluğunun Kur'an'da neshin olduğuna kanaat getirdiklerini de rahatlıkla söyleyebiliriz.³ Yine bu yapının nispeten daha az bir kısmı ise, Kitap içi neshi reddederek, olası neshi şeriatlar arasındaki sınırlı bazı değişikliklere hasretmişlerdir. Kanaatimizce Kur'an'ın sâfiyetine de son derece uygun olan bu algının Müslüman âlimlerin genelinde neşvünema bulamaması, öncelikli olarak Müslüman algının rivayete bakış açısı üzerinden değerlendirilmesi gerekir. Devamında ise sorunun gerçek kaynağının kitap değil, yine eldeki rivayet malzemesinin niteliği ve birbirinden hayli farklı bildirimleri sebebiyledir.

1. Kavramsal Analiz

Nesh kelimesi, (ne-se-ha) fiil kökünden gelen bir mastardır. Bu şekli itibariyle Kur'an'da geçmez. Fakat Kur'an-ı Kerim'de bu kök kelimedenden türetilmiş olan başkaca dört kelime mevcuttur.⁴ Benzer şekilde nesh kelimesi, sözcük anlamı itibariyle 'kaydetmek', 'bir nesneyi kendisini takip eden bir başka nesne aracılığıyla izale etmek', 'ortadan kaldırmak', 'yok etmek' ya da 'gidermek' anlamına gelmektedir.⁵

³ Celeleddin Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Yy., 1978), 2: 44-57. Çalışmamızın amacı klasik nesh anlayışını olumsuzlama ve Kitap içi neshin olamayacağını tespit etmek olduğundan, doğal olarak nesh konusunda olumlu düşünce serdeden her çalışmaya değinmedik. Zira nesh konusunda oldukça külliyatlı bir tedvinatın olduğunu biliyoruz. Bu konuda yapılmış olan detaylı çalışmalar için bk: Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'ani'l-Kerim*, (1-2), (Darü'l-Yüsr, 2006); Remzi Kaya, *Kur'an'da Nesih*, (Bursa: Yy., 2001); *Kur'an-ı Kerim'de Nâsîh-Mensûh Ayetlerin Tespiti*, (Yy.; 1986); *Nesih Teorisi ve Muhtevası*; Ankara: İslami Araştırmalar Dergisi, (Ankara: 1987, C. 5), ss. 93-99; Davut İltaş, *Klasik Nesh Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

⁴ Bunlar; 'belge', 'nüsha' ve 'kopya' anlamında 'nüshatîha', şeklindeki kullanım (A'râf, 7/154); 'istinsah', 'yazma' ve 'çoğaltma' anlamındaki 'nestensihu' şeklindeki kullanım (Câsiye, 45/29); ve 'izale etmek', 'gidermek' anlamındaki 'nensah' ve 'nunsihah' şeklindeki kullanımlardır. (Bakara, 2/106, Hac, 22/52).

⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, (Beyrut: Dâru lhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 2005), 956; Allame İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, (Beyrut: Dâru lhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 14: 121; Râğîb İsfahânî, *Müfredât elfâzi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1992), 801; Muhammed Ali Tahanevî, *Keşşaf istilahâtî'l-fünûn*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984, 2: 1377. İmam Gazâlî ise neshi; 'önce gelmiş şerî bir nassın hükmünün daha sonra gelen başka bir şerî nass ile yürürlükten kaldırılmasıdır' diye tarif etmektedir. (Bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 60/İslâm Hukukunda Delillerle Yorum Metodolojisi, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1: 159.

Örneğin; güneşin gölgeyi, gölgenin güneşi ve saçtaki ağarmanın gençliği izale etmesi, ortadan kaldırması ya da gidermesi gibi. Bununla kimi zaman; ‘izale etme; ortadan kaldırma ya da giderme’ anlaşılır; kimi zaman ise; ‘sabit; payidar kılma’ ve kimi zaman da bunların her ikisi de anlaşılır. Örneğin dilde kullanılan ‘neshu’l-kitap’ tabiri ise genellikle ‘bir hükmün kendisini takip eden bir başka hüküm aracılığıyla izale edilmesi; ortadan kaldırılması ya da giderilmesi’ demektir.⁶ İstilahta ise; ‘bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmaktır.’ Bu açıklamayı başka ifadelerle tanımlarsak; ‘şer’î bir hükmün başka bir şer’î delil ile kaldırılması veya mukaddem tarihli bir nassın hükmünü muahhar tarihli bir nas ile değiştirmek’ veyahutta, ‘mukaddes bir metnin ilgası’ manasında kullanılır.⁷ Nesh kelimesi, Kur’an’da 4 yerde geçmektedir.⁸ Kavramın ilgili ayetlerde kullanıldığı şekliyle ifade edilmiş olan anlamları genellikle; nesh etmek; izale etmek, iptal etmek, kaldırmak,⁹ kaydetmek, yazmak, yazılı olan şey, nüshasını çıkarmak¹⁰ ve iptal etmek, kaldırmak anlamlarına gelmektedir.¹¹ Şu kadar var ki, nesh kelimesinin çeşitli türevlerinin kullanılmış olduğu bu ayetlerde Kur’an içi nesh olgusundan bahsedilmemektedir. Diğer bir ifade ile nesh kelimesinin türevlerini

⁶ İsfehâni, *Müfredât*, 801; Reinhart Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, (Beyrut: Librairie du Liban, 1991), 2: 674. Kavram, miras için de kullanılır. Mirasla ilgili kullanılan ‘münasehetün’ ifadesi, ‘*miras taksim edilmeksizin dururken, (ilk) mirasçıların (ölmesinin) ardından (sonrasında gelen) mirasçıların da ölmesi*’ demektir. (Bk. İbn Manzûr, *Lisân*, 14: 121; İsfehâni, *Müfredât*, 801, 1440). Devamla; ‘*tenasuhu’l-ezmineti ve’l-kurûni*’ ifadesi ise, ‘*bir kavimden sonra onların yerlerine başka bir kavmin geçmesi*’ demektir. Tenasühü savunanlar ise; ‘*şeriatın ispat ettiği; doğruladığı şekildeki bir dirilişi inkâr eden ve ruhların ebedî olarak cisimlere intikal ettiği batıl zannını savunan bir kavimdir.*’ Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 956; İbn Manzûr, *Lisân*, 14: 121; İsfehâni, *Müfredât*, 802, 1441.

⁷ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, (Beyrut: Yy., 1988), 240; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 1985), 122.

⁸ Bakara, 2/106; A’râf, 7/154; Hac, 22/52; Câsiye, 45/29.

⁹ Bakara, 2/106. İlgili ayette kullanılan türev kelimeler ‘nensah’ ve ‘nünsiha’ şeklinde geçmektedir. Bunların anlamları; “nensah/kaldırırız, iptal ederiz, kaldırmak... ‘nünsiha’ başka birisiyle değiştirmek, hükmünü kaldırmak, iptal etmek istersek/istediğimizde vb. anlamlara gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisân*, 14: 121; M. Fuad Abdalbâki, *Mu’cemu’l-müfrehes li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 698.

¹⁰ A’râf, 7/154; Câsiye, 45/29. Bu ayetlerdeki kullanımlar ise; ‘istensehe, yestensihu, istinsah’ yani ‘herhangi bir evrakın benzerini yapma ve çoğaltma’ anlamındaki ‘nushatün’ ile ‘nestsensihu’ yani ‘nüsha çıkardık, bir yere yazdık’ anlamındaki ‘yazmak’ ve ‘nüsha çıkarmak’ anlamlarına gelmektedir. (Bk. İbn Manzûr, *Lisân*, 14: 121; Mahmut Çanga, *Kur’an-ı Kerim Lugatı/Miftahu Kelimâti’l-Kur’ân/el-Mu’cemu’l-Müfrehes li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1994), 505.

¹¹ Hac, 22/52. Ayetteki kullanım ‘feyensahullahu’ şeklindedir. Yani Allah, onların müdahalelerini ‘silmiş, iptal etmiş ve etkisini kaldırmış’ anlamında dile getirilmiştir. Nesh kavramı, bu kullanım şeklinde genel olarak; ‘iptal ettik, iptal ederiz, kaldırırız ve engelleriz’ manasına gelmektedir.

kullanan Kur'an, bu iştilal üzerinden Kitap içi bir silme ve iptale imkân vermemektedir. Ya da Kur'an'ın kendi içerisindeki hüküm ve haberler üzerinde cârî olan bir iptal olgusuna kapı aralamadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Şimdi Kur'an'da geçen ve nesh olgusuna değinmekte olan kelimeleri kapsayan ayetlerin meallerini şöylece verebiliriz: “[Ey Peygamber!] Biz bir şeriatı kısmen değiştirmek veya onu tamamen kaldırmak istediğimizde, onun yerine daha mükemmelini veya en azından onu aratmayacak olanını getiririz. Bilirsin ki Allah her şeye kadirdir.”¹²

Ayette geçen ‘nensah’ kelimesinin; ‘neshederiz’ yani hükmünü ve yürürlüğünü kaldırırız, değiştiririz’ biçiminde gelmesi, hâlihazırda yapılmış olan şeyin eskiyi ‘değiştirmek, kaldırmak, izale etmek’ gibi anlamları bulunduğu delil sayılmalıdır. Bu anlamın sadece eski şeriatlar arasında değil, Kur'an içinde de olduğunu ileri sürenler, ilgili ayeti tamamen kendi bağlamı dışında ele almaktadırlar. Zira bu ayet, son çağrıya bütünüyle muhaliflerin itirazları üzerinden verilen bir cevap niteliği taşımaktadır. Çünkü ayetin bağlamı, siyak ve sibakı gereği ifade edilen durum, büsbütün Yahudi, Hıristiyan ve onların destekçisi konumundaki kâfirlerin gönderilen yeni vahye karşı aldıkları sert ve dışlayıcı pozisyondan bahsetmektedir. Bu bildirim üzerinden Yüce Allah, daha önce vahiy ve şeriat sahibi olan Yahudi ve Hıristiyanların ileri sürdükleri gerekçelerin haklı olmadığını, zira onlara gönderdikleri şeriatların da bir başka şeriatın sonra geldiğini, bunun da normal bir şey olduğunu kabul edilebilir bir tarzda açıkça söylemektedir. Doğrudan taraf olmadıkları hâlde kâfirlerin buna katılması ise ‘düşmanımın düşmanı dostumdur’ fehvası gereği yeni duruma itiraz etmeleri ve büsbütün karşı tarafta olmalarından kaynaklanmaktadır. Müslüman kültürünün bu ayet üzerinden giderek Kur'an içi nesh algısını oluşturması ise, belli zaman içerisinde gelmiş olan Kur'an vahyinin tutarlılığı ilkesi gereği kabul edilebilecek bir durum değildir.

¹² Mustafa Öztürk, ayetin yorumunda şunları söylemektedir. “Bu ayetteki *nesh* kelimesinin teknik anlamda nesh ile ilgisi yoktur. Diğer bir ifadeyle *nesh* kelimesi, burada Kur'an'daki bir ayetin hükmünü diğer bir ayetin kaldırması manasına gelmemektedir. Zira bu ayet, Yahudilerin Hz. Peygamber'e inanmayı ret gerekçesi olarak öne sürdükleri: “Bizim şeriatımız neshedilmemiştir.” şeklindeki iddialarına reddiye mahiyetindedir. (Bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Yy., ts.), 1: 654). Öte yandan Mushaf tertibine göre ilk olarak bu ayetin başında yer alan ve diğer birçok ayette de zikrolunan *elem ta'lem* (Bilmez misin?) hitabı, lafzen Hz. Peygamber'e, ama aslında umuma yöneliktir. Aynı hususiyet *elem-tera* (Görmedin mi?/görmez misin, bilmez misin?) hitabı için de geçerlidir. Ayrıca *elem-ta'lem* ifadesi özellikle bu ve devamındaki ayette “Bilmez misin?” anlamında değil, “Pekâlâ bilirsin” manasındadır. Bk. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1990), 1: 341, 343. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 50.

Ancak geleneğimizde büyük bir çoğunluğun Kitap içi nesh olgusuna delil getirmiş oldukları ayetlerin başında bu ayetin gelmiş olması, şeriatlar arasında gerçekleşmesi muhtemel olan nesh konusunun kendi bağlamı dışında ele alınmış olduğuna delil sayılabilir. Nitekim bu eğilimin önemli bir temsilcisi olan İmam Mâtürîdî, ‘nesih ve hikmeti’ alt başlığı altında kendi düşüncelerini şöyle temellendirmektedir: “*Biz, bir ayeti nesheder, hükmünü ve kendisiyle amel edilmesini kaldırırsak veya unutturursak, yani kırâat ve tilâvetini terk edersek, ayetin tamamen kaldırılması caiz olduğu gibi hükmünün kaldırılıp metninin bırakılması da bazı sebeplere bağlı olarak caizdir... Zira nesih, fiilen vardır. Neshi inkâr eden, onun mâhiyetini bilmiyordur. Nesih, Yahudilerin ileri sürdüğü gibi bedâ değil, hükmün geçerliliğinin belli bir zamanda sonlandırılmasıdır. Hem ayetle amel etmek sevap olduğu gibi hükmü kalkan ayetle tilâvetin de sevabı vardır. Hükmün neshedilip de metnin bırakılmış olmasının ikinci yararı bu olabilir. Son olarak ise, ilk hüküm yani mensûh olan zorluk ile ikincisi yani nâsîh olan ise kolaylıkla olmasıdır... Nitekim Hz. Ömer’den gelen rivayetlerde Ahzâb Süresi’nin Bakara Süresi’ne denk olduğu ve Resûlullah ile yaşamış oldukları kendi dönemlerinde recm cezasının uygulandığı ileri sürülmektedir... Ona göre nesih sayesinde daha hayırlısını getiren Yüce Allah, bu konuda Kur’an’dan örnek verilebilecek pek çok uygulamaya da gitmiştir.*”¹³

Nesh kavramının türevlerinin geçmiş olduğu diğer bir ayetin anlamı ise şöyledir: “*Musa’nın öfkesi yatışınca yerdeki levhaları/taş tabletleri aldı. O levhalarda rablerinden saygıyla korkup çekinenler için bir rehber ve aynı zamanda rahmet olan hükümler yazılıydı.*”¹⁴ Görüldüğü kadarıyla nesh olgusuna delil getirilmekte olan bu ayette ise herhangi bir hükmün iptali ve ortadan kaldırılması anlamı değil, nüsha çıkarmak ya da çıkarılan nüsha anlamı kullanılmıştır. Nitekim ilgili ayette geçen kelime ‘*nushatiha*’ yani o nüshalarda, çoğaltılan, yazılan levhalarda’ anlamı bulunmaktadır. Bilindiği gibi Rabbi ile görüşmek için Sina Dağı’na giden Hz. Musa’nın İsrailoğullarına önderlik etmesi için ardında bırakmış olduğu kardeşi Hz. Harun, Sâmirî’nin önerilerine kanarak buzağı heykeli yapıp ona tapmalarına engel olamayınca, Hz. Musa’nın dönüşünü beklemiştir. Bir süre sonra dağdan dönen Hz. Musa, hoş olmayan bu manzarayı görünce çok öfkelenmiş ve üzerinde yeni almış olduğu ayetler yazılan elindeki taş levhaları yere fırlatıp ağabeyi Hz. Harun’un sakalına yapışarak ondan hesap sormuştur. İşte bu ayette anlatılanlara uygun olarak kullanılmış olan nüsha/levha kelimesi, aslına uygun olarak sonradan

¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, (Beyrut: Yy., 2004), 1: 78-79; *Te’vilâtü l-Kur’ân*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1: 225-227.

¹⁴ A’râf, 7/154.

yazılan belgeler demektir. Bunun bir diğer ifadesi ise, Hz. Musa'ya verilmiş olan o levhaların gerçek kayıtlarının bulunduğu Levh-i Mahfuz'daki yazılı şeylerdir. Bu itibardır ki, Hz. Musa'nın elinde olan nüshalar, asıl nüshanın bir kopyası olarak veya levhaların içindeki yazı ve nüsha olarak da ifade edilebilir. Zira Hz. Musa'nın öfkeyle yere fırlatıp sonra kaldırdığı o levhalarda yazılı olan şeyler, bütünüyle Levh-i Mahfuz'dakine muvâfık olan bildirimlerden oluşmaktadır. Yahut da eldeki levhaların asıllarını ifade eden gökteki levhalarda yazılanlar, Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda imla edilenle muvafık olan yazıdır.¹⁵

İçerisinde nesh kavramının türevlerini barındıran üçüncü ayetin anlamı ise şöyledir: “İşte bu bizim kayıt defterimiz; şimdi o size her şeyi eksiksiz ve fazlasız olarak söyleyecek. Çünkü biz yapıp ettiğiniz her şeyi ona kaydettik.”¹⁶ Bu ayette kullanılmış olan ‘nestensihu’ kelimesi ise daha ziyade; ‘kaydettik, yazdık, yaptıklarımızın kopyasını çıkardık’ anlamlarına gelmektedir. Nitekim yukarıda anlamları verilmiş olan ilk ayette verildiği şekliyle kullanılmış olan ‘iptal etme, kaldırma, değiştirme’ manaları, bağlam gereği daha ziyade geçmiş şeriatların bazı hükümleri ya da kendisini ifade etmektedir. Daha önce de dile getirildiği şekliyle ilgili ayet topluluğu, Yahudi ve Hıristiyanlar ile onların avanesinin iddialarına cevap teşkil etmektedir. Öyle ki muhatapların iddialarına cevap mâhiyetinde gelmiş olan nesh vurgusu, bu diyalog ortamında bağlama uygun olarak kullanılmıştır ve Kur’an’ın iç düzeniyle herhangi bir alakası da bulunmamaktadır.¹⁷ Bu pasajda dele getirilmiş olan esas vurgu, Kur’an’ın iniş keyfiyeti ile ilgili bir husustur. Mamafih Kitap içi nesh konusuna delil olarak ileri sürülen bu ayetin öncesinde Yahudi ve Hıristiyanlardan sonrasında ise onların dâvâ arkadaşları olan müşriklerden bahsedilerek, onların üzerinde durdukları iddialarının herhangi bir temeli olmadığı ve bu psikoloji altında onların verecekleri hükümlerin de büsbütün geçersiz olduğu dikkatlere sunulmaktadır. Ayrıca onların tuzaklarına karşı uyanık olunması da tavsiye edilmektedir.¹⁸ Haddizatında cedel mantığı gereği muhatabın ileri sürmüş olduğu delillerin çürütülmesi bağlamında ele alınması gereken bu diyalog süreci, tamamen soru-cevap

¹⁵ Çanga, *Kur’an-ı Kerim Lügati*, 505.

¹⁶ Câsiye, 45/29.

¹⁷ Muhammed Esed, bu pasajın (Bakara, 2/106) Kur’an içi bir neshten değil, Kitab-ı Mukaddes öğretisinin yerini Kur’an öğretisinin almasından bahsettiğini ileri sürmektedir. Bu durumu, yazdıklarını tashih için ikinci defa okurken bazı bölümlerini atan veya başkaları ile değiştiren herhangi bir yazara benzeten Seyyid Kutub, Kur’an’ın herhangi bir ayetinin neshedildiğini bildiren tek bir sahih hadisin olmadığını da ileri sürmektedir. (Bk. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), 30-31).

¹⁸ Bakara, 2/105.

şekli bir tarzda işlenmiş olmakla, âdetâ temellerin duruşmasına çevrilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de nesh kavramının 'iptal etmek, silmek ve ortadan kaldırmak' anlamlarına gelen bazı kullanımları mevcuttur. Ancak bu kullanımlarda yine Kitap içi herhangi bir iptalden bahsedilmemektedir. Mamafih bu bağlamda kullanılan ayetler de genel olarak; 'herhangi bir şeyin ortadan kaldırılması, engellenmesi' anlamında geçmektedir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'da nesh ifadesi ve türevlerinin kullanıldığı bu tür ayetlerde genellikle kelimenin diğer kök anlamlarından olan 'iptal etmek' ve 'çoğaltmak' lafzı kullanılmıştır. Bu ayetler şunlardır: "[Ey peygamber!] Biz senden önce de nice elçiler ve peygamberler gönderdik. O elçiler ve peygamberler, insanlara Allah'ın ayetlerini tebliğ etmek istedikleri zaman şeytan tabiatlı kimseler onların sözleri arasına başka sözler karıştırmaya çalışmışlardır. Fakat Allah, şeytan tabiatlı kimselerin karıştırmak istedikleri sözleri [tıpkı bir grup müşriğin Lat, Menat, Uzza hakkında söylediği övücü sözleri ayetlere karıştırmak istemesinde olduğu gibi] iptal etmiş, buna mukabil kendi ayetlerini sapasağlam muhafaza etmiştir. Allah, her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince yapıp edendir."¹⁹ Ayette geçen 'feyensahu' yani 'iptal eder' kelimesinin doğrudan faili Yüce Allah'tır. Yani Cenâb-ı Hakk, göndermiş olduğu vahyin sâfiyetini korumak için elçisine yardım etmektedir. Bu koruma sayesinde ki Kur'an vahyi, daha başlangıçta muhaliflerin iftiralardan ve tahriflerinden berî bir konumda yoluna devam edebilmiştir.

Kanaatimizce nesh konusu, öncelikle Kelâm âlimleri tarafından ilkesel tutarlılık bağlamında ele alınmalıdır. Bu itibardır ki, Kelâm âlimleri nezdinde tutarlılık ve çelişmezlik ilkesi gereği sağlam bir mantık örgüsü içerisinde ele alınmış olan bir nesh konusu, geleneksel algının tevârüs etmiş olduğu tutarsızlıklardan uzak bir kavramsal çerçeveye de kavuşmuş olacaktır. Nitekim böyle bir kurgu, ilk önce mevcut Kur'an'ın bütünlüğüne yönelik iç ve dış iftiralara cevap teşkil edebilecektir. Bununla birlikte Kur'an'dan beslendiği apaçık olan bir zihnin ürünü olan şu tanım, nesh algısı konusunda olan ve olması gerekenin esasında aynı şekilde cereyan ettiğini de haber vermektedir: "*Kelâm açısından nesih; 'Cenâb-ı Hakk'ın önceki peygamberlere indirdiği vahiylerde yer alan bir hükmü sonraki peygamberlerin vahiylerinden tamamen kaldırması veya yerine benzerini ikame etmesi' diye tanımlanabilir.*"²⁰ Kitap içi neshi kabul edenler ise genellikle bu algıya yabancı duran bir şekilde Bakara

¹⁹ Hac, 22/52.

²⁰ Bekir Topaloğlu; İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 246.

Sûresi'nin 106, Ra'd Sûresi'nin 39²¹ ve Nahl Sûresi'nin 101.²² ayetlerini kendi iddialarına delil olarak gösterirler. Ancak onların ileri sürmüş oldukları bu ayetlerin hiçbirini, doğrudan ve dolaylı olarak Kitap içi bir nesh veya iptal olgusuna işaret etmemektedir.

2. Klâsik Nesh Algısı ve Olası Alternatifler

Nesh kavramı; iptal etme, silme, ortadan kaldırma, önceden verilmiş olan bir hükmü değiştirme olayı anlamına gelmektedir. Nâsîh ise; silen, iptal eden ve hükmü kaldıran şey demektir.²³ Diğer bir ifadeyle nâsîh, önceden verilmiş olan bir hükmü kaldıran şer'î delil demektir. Mensûh ise; hükmü kaldırılan şer'î delil, yani silinen ve ortadan kaldırılan demektir.²⁴ Devralmış olduğumuz kavramsal durumun izahından kastımız, nesh konusundaki genel algının fikrî işlerliğini temin eden yapıyı görebilmek içindir. Zira Müslüman tasavvur, Kur'an içi neshi kabul ettiği içindir ki, nâsîh ve mensûh kavramlarını Kitap'ın ayetleri ile Resûl'un uygulamaları bağlamında ele almaktadırlar. Oysaki Kur'an'ın da işaret etmiş olduğu bir nesh olgusunda 'kitap içi' bir neshi hiçbir durumda bahsedilmez. Bu durumda, geleneğin tarif etmiş olduğu şekilde kavramsal içerik oluşturmak da mümkün değildir. Öyleyse gelinen bu durumda açıklıkla ifade edilmelidir ki, Kur'an'ın kurgulamış olduğu nesh algısı çerçevesi, mutlak surette yine kendisi tarafından çizilen bir devamlılığa da işaret etmektedir. O da, eski şeriatların bazı hükümlerinin mensûh, Kur'an

²¹ “Şüphesiz biz senden önce de birçok peygamber göndermiş, onlara da eşler ve çocuklar vermiştik. [Peygamber'in bir beşer/insan olmasını tuhaf karşılayan o müşriklerin mucize isteklerine gelince, onlar şunu iyi bilsinler ki] Allah'ın izni olmadıkça hiçbir peygamber mucize gösteremez. Kaldı ki her dönemde [peygamberleri, şeriatları tayin hususunda olduğu gibi] mucize gönderme hususunda da belirli bir ilahî hüküm vardır. Bununla birlikte Allah, dilediği hükmü/şeriatı/mucizeyi kaldırır, dilediğini daimi kılar. Bütün her şeyin bilgisi O'nun sınırsız ilminde mevcuttur.” (Ra'd, 13/38-39). Dikkat edilirse ilgili ayette; ‘yemhûllahu mâyeşâu ve yüsbitu’ ifadesi geçmektedir. Yani Yüce Allah, muhatapların istek ve itirazlarına göre değil, kendi iradesine göre iş yapmaktadır.

²² “Biz önceki kitaplarda/şeriatlarda yer alan bir hükmün yerine başka bir hüküm getirdiğimizde-ki Allah, hangi hükmü ne zaman indireceğini çok iyi bilir- o kâfirler, Peygamber'e, 'Bu dini sen uyduruyorsun.' derler. Yoo! Gerçek şu ki onlar, Allah'ın vahiy gerçeğini bilmiyorlar.” (Nahl, 16/101). Gerçek şu ki, bahsedilen ayette 'nesh' kavramı değil, 'beddelna' ifadesi geçmektedir. Yani bu ayetin; 'önceki şeriatlarda veya kitaplarda olan bir hükmün yerine bedel olarak başka bir hüküm getirdiğimizde...' anlamı bulunmaktadır. Bilindiği gibi bu ayet, Mekki bir ayettir. Doğal olarak bu ayetin hüküm anlamında Mekke döneminde nesh olgusundan bahsetmesi de mümkün değildir. (Bk. M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (İstanbul: Esra Yayınları, 1995), 98; *Kur'an'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh)*, (Konya: Selâm Yayınevi, 1987), 92.

92). Üstelik bu ayet, Yahudi ve Hıristiyanların devamı oldukları ileri sürdükleri vahiy geleneğinin yani genel anlamda İslâm Dini'ne olan aidiyetleri üzerinden dile getirilmiştir. (Furkan, 25/32).

²³ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 44-45; Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele*, 89.

²⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 44-45; Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele*, 89.

ayetlerinin ise nâsîh olduğu yönündeki kabuldür. Kur'an'ın nâsîh, diğer kutsal metinlerin ise mensûh olması şeklindeki bu tanımın dışındaki bir nesh olgusuna Kur'an, öteden beri yabancı durmaktadır.

Haddizatında Kur'an'da değinilmiş olan nesh olgusu, mutlak manada değişim ve iptal etme üzerinden giden bir şey de değildir. Onun gerekli bir pratiğinin olması demek, değişen şartların muvacehesinde hüküm verilebilmesini kolaylaştırmasıdır. Maslahatı koruyan ana ilkenin etrafında yapılmakta olan yorumlar, Kur'an'ın hükmünü iptal eden bir seçenek değildir. Ancak nesh olgusunun hüküm anlamında değişim ve iptal üzerinden giden bir yönü de bulunmaktadır ki, bunun sadece şeriatların değişimi üzerinden anlaşılması mümkündür. Kur'an'da İslâm Dini'nin ana ilkeleri üzerinden giden bir nesih algısına müsaade edilmemiş olması, süreç içerisinde elçilere gelmiş olan vahyin ortak ve birikimli yapısının korunması olarak görülmelidir. İslâm, bütünüyle tevhit dini olduğunu göre, elçiler üzerinden ara sıra gelen vahiyler, bu dinin ana omurgasını değişikliğe uğratan bir yapıda olamazlar. O yüzden, cüz'î miktarda da olsa, süreç içerisinde yapılmış olan değişikliklerin toplumsal durumu dikkate almak gibi bir zorunluluğu bulunmaktadır. Zira bazı toplumsal kümelere özel olarak konulmuş olan yasaklar, değişen ve gelişen koşullar üzerinden ilk hükmün şeklinin de değişimini mecbur kılmaktadır.

Oysaki geleneksel düşüncenin de kabul etmiş olduğu gibi, farklı şeriatlar arasında süreç içerisinde bazı uygulamaların yürürlüğünün durdurulması normal kabul edilmelidir. Hatta bu düşüncenin temsilcileri, haklı olarak eski şeriatların bazı uygulamalarının kaldırıldığını da ileri sürmüşlerdir.²⁵ Denilebilir ki, onlarla aramızdaki asıl fark, nesh konusunda aynı metin içindeki değişikliklerin olabilirliği tartışmasıdır. İki yaklaşım arasında neshin imkânı konusundaki benzer tutumlar, onun sınırları konusundaki belirsizlik üzerinden tartışma doğurur bir hâle gelmiştir. Yapılması gereken şey, nesh algısının Kur'an vahyinin sabitliği üzerinden irdelenmesidir. Oysaki durumun böyle olamadığı da bilinmektedir. Tabiidir ki, verilmiş olan hükme bina edilmiş olan şartlar ortadan kalkarsa, hükmün uygulaması da ertelenir, ancak hüküm ortadan kalkmaz. Şartların avdeti noktasında yine o hüküm devreye girer ve geçerli bir durum teşkil eder. Mesela içki ayetleri bunun en tipik örneğidir. Geleneksel algının Kitap içi neshe delil getirmiş olduğu o ayetler, birbirini nesh etmiş değildir. Mamafih içki ile ilgili olarak inmiş

²⁵ Hac Sûresi'nin 52. ayetinde geçen 'ayet' ifadesi, risâlet ve peygamberlik anlamına gelmekte olup, Kur'an cümlecığı demek değildir. Zira o dönemde itiraz edilen esas şey, gelen yeni tebliğler, yani risalet görevidir. (Bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 594).

olan ayetlerin mutlak surette farklı durumsallıkları işlediği ve her bir durum için farklı bir betimleme yaptığı söylenebilir.

Yukarıdaki çıkarımları dikkate alarak söyleyebiliriz ki, Müslümanların maslahatı gereği fetva veren kişinin durumu okuyarak görüş bildirmesi; bazen ‘tahsis’, bazen ‘geçici yasaklama’, bazen de ‘alternatif sunma’ şeklindeki tercihleri nesh kategorisi içerisinde ele almaması gerekmektedir. Kur’an’ın evrenselliğine katkı sunan bu yaklaşım, esas olarak hem genel manada insanların, hem de özel manada Müslümanların maslahatını korumak içindir. Beşer aklı tarafından atılan bu adımları, vahyin iptal edilmesi olarak değil, vahyin şartlara göre uygulanmasına örnek kabilinden sayabiliriz. Dahası kutsal metnin değindiği her konu, ilelebet mutlaklık da ifade etmez. Bilâkis kutsal metinler, bazı durumlarda şartlı durumları da ifade eder. Kaldı ki, Hz. Ömer’in zekât konusunda yaptığı şey, müellefe-i kulûb’un zekât hakkını iptal etmek değil, o dönemin şartları içerisinde bunun bazı kişilere sunumun gerekliliğini tartışmaktır. Öyle ki ayette bahsedilen zekât verilecek kişiler de,²⁶ belirli bir sıralama ve öncelik üzerinden değil, o gün için ihtiyaç sahibi kişileri ifade etmektedir. Bugün için yeni muhtaçlıklar ve muhtaç grupların çıkması ve onlara bu tercih üzerinden zekât dağıtımı yapılması, ayetin hükmünü iptal anlamına gelmez. Bize göre nesh konusunda her durumda göz önüne alınması gereken temel ilke, sonraki değişikliğin dayanmış olduğu ana ilkeler üzerinden atılan adımların bulunmasıdır. Gerisi ise kişilerin tercihleri ile şartların icbarına bağlı bir şeydir.

Metin içi tutarlılık ilkesi gereği neshi kendi özel şartları çerçevesinde algılayıp ‘geçici durdurma’ olarak kabul edebilirsek, işte o zaman kitabın hükümlerine yansımış genel bir iptalden değil, hükme dair özel koşullardan bahsetmiş oluruz. Zira yürürlüğe giren yasağa dayanak teşkil eden durumun ortadan kalkması hâlinde eski hükme irca olunmak esastır. Bu aşamanın nesh değil, ‘alternatif sunma’ ve ‘tahsis etme’ olarak algılanması daha doğru bir yaklaşımdır. Hatta bu durum, hem seçme hem de tedricilik olarak da görülebilir. Nitekim Hz. Peygamber’in Müslümanların ihtiyaç içerisinde oldukları fakirlik zamanlarında kurban

²⁶ “Allah’ın kesin hükmü uyarınca zekât malları, aslında fakirlerin, düşkünlerin, zekât mallarını toplayanların, kalpleri Müslümanlığa ısındırılacak kimselerin, hürriyetine kavuşmak için belli bir bedel karşılığında efendisiyle sözleşme yapan kölelerin, borçluların, Allah yolunda cihad edenlerin ve yolda kalmış ihtiyaç sahiplerinin hakkıdır. Allah, her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince yapıp edendir.” (Tevbe, 9/60). Muhtemeldir ki bu vurgu, Medine döneminde zekât mallarına göz koyan açgözlü bazı kişilerin onların üzerinde hak iddia etmelerini bertaraf etmek için nâzil olmuş ve hak sahiplerini ‘ihtiyaç sahipliği’ üzerinden yeniden tanımlamıştır.

etlerinin saklanması yasağı²⁷ ile kabirleri ziyaret etme yasağını²⁸ getirmiş olduğunu biliyoruz. Buna ilave olarak ifade edilebilir ki, aynı mantık çerçevesinde Hz. Ömer'in²⁹ ve oğlu Abdullah b. Ömer'in³⁰ Ehl-i Kitap hanımlarıyla evliliği yasaklama hükmü, yine Hz. Ömer'in kıtlık zamanında hırsızlık için konulmuş olan el kesme³¹ cezasını ertelemesi,³² sünnet olan teravih namazını cemaat ile kılma zorunluluğu getirmesi,³³ ilk dönemdeki gerekli şartlar sağlanmadığı için müellefe-i kulûb'a zekâtan pay ayırmaması,³⁴ benzer şekilde daha sonraki dönemlerde tâbiîn'in büyüklerinden tanınmış hadis ve fıkıh âlimi Ata b. Ebî Rebâh'ın (ö. 732) gayr-ı müslim kadınlarıyla evliliği yasaklaması gibi seçme uygulamalar,³⁵ ana hükmü iptal etme anlamında bir nesihten değil, bütünüyle özel şartlara hâiz ve geçici durumlar üzerinden verilmiş mevzî hükümlere örnek sayılmalıdır. Çünkü bahsedilen durumların hepsi de ebedî bir yasağı değil, yasağın dayandığı bir ilkeyi öne çıkarmaktadır.

Mu'tezilî düşünür Ebû Müslim el-İsfahânî, Kitap içi neshin imkânsızlığını ileri sürerken, bu konuda mâkul olan şeyin herhangi bir iptal değil, tahsis olması gerektiği üzerinde durmaktadır.³⁶ Nitekim o, Kur'an'da bahsedilen neshin, esas olarak metin içi bir silme şeklinde değil, eski ve yeni şeriatlar arasındaki değişimler üzerinden olabileceğini ifade etmektedir. Bu nedenle İsfahânî, 'Kur'an'da nesh yoktur, tahsis

²⁷ Müslim, "Cenâiz" 106; "Edâhi" 307; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 7; Tirmizî, "Edâhi", 14.

²⁸ "Kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Ama artık ziyaret edebilirsiniz." Bk. Müslim, "Cenâiz", 106; "Edâhi", 37; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 77; Tirmizî, "Cenâiz", 60; Nesai, "Cenâiz", 100.

²⁹ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1969), 1: 257.

³⁰ Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmu'z-zimmîyyîn ve'l-müste'mînîn fî dâri'l-İslâm*, (Bağdat: Yy., 1962), 343.

³¹ Mâide, 5/38.

³² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn*, (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1955), 3: 10; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 187.

³³ Şeyhzâde Abdurrahman Muhammed, *Mecmâu'l-enhur fî şerh-i multeka'l ebhur*, (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye, 1309), 1: 136.

³⁴ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid*, (Kahire: Mektebetu Külliyyâti'l-Ezher, 1966), 1: 266. Bilindiği kadarıyla Medine'nin önde gelen kişilerinden olan Safvan b. Ümeyye, Süfyan b. Harb, Ümeyye b. Hısın, el-Akra' b. Hâbis gibi bazı kişiler, kendilerine ganimetten büyük bir pay verilince 'bu din iyidir' demekte, az alınca ise 'bu din kötüdür' diye söylenmekteydiler. Bu durumu gören Hz. Ömer, bu kişilerin ganimet toplama hırsı üzerinden Müslümanlığına ihtiyaç kalmadığını düşünmüş olacak ki, böyle bir uygulamayı tercih etmiştir.

³⁵ İlhami Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 69.

³⁶ Fahrettin Râzî, *Tefsîr-i kebîr/Mefâtihu'l-ğayb*, (Mısır: Yy., ts.), 3: 225-234.

vardır' demektedir.³⁷ Devamında İsfahânî, kendi düşüncesini Bakara Sûresi'nin 106 ve Fussilet Sûresi'nin 42. ayetlerini yorumlarken açıkça ortaya koymaktadır.³⁸ Görüldüğü şekliyle Ebu Müslim, Kur'an-ı Kerim içerisinde iptal etme, silme ve unutturma babında herhangi bir nesh olgusundan bahsedilemeyeceğini üç aşamalı olarak dile getirmiştir. Ona göre Bakara Sûresi'nin 106. ayetinde bahsedilen esas şey, eski şeriatlar nezdinde yürürlükte olan bazı uygulamaların tedâvülden kaldırılmasıdır.³⁹ Bu itibarla, Tevrat'ta Yahudilere mahsus olmak üzere tahsis edilmiş olan Cumartesi yasağı ve Yahudilerin doğuya ya da batıya yönelerek ibadet etmeleri gibi bazı uygulamaların çeşitli sebeplere mebnî olmak üzere Kur'an vahyi üzerinden yürürlüğü durdurulmuştur. Dolayısıyla bütünüyle bu konuyla ilgili olduğu aşikâr olan ayetin Yahudilerin yapmış oldukları bu itirazlara cevap teşkil ettiğini söylemek, Kur'an açısından daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir. Dahası onun anlayışına göre nesh demek, istinsah etmek demektir. Yani Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'daki aslından istinsah ettirilmesidir. Oysaki bu ayetler, Kur'an'da neshin olduğuna değil, olması hâlinde daha iyisinin ikamesine delil olarak görülebilir.⁴⁰ Kur'an ve onun sahibi olan Yüce Allah, belirli bir projenin tahkimi adına sürekli yazıp çizen ve âdetâ müsvedde kullanan bir yapıdan kurtarılmalıdır. Onun yaptığı esas şey, kişisel ve toplumsal projesinin 'her adımını detaylandırarak planlamak' şeklinde gelişen bir vahiy sürecinin kontrol edilmesinden ibarettir. Geleneksel kültürde nesh diye anlaşılan durumun aslında 'basamakların ayrı ayrı planlanması' şeklinde algılanması hakikate daha uygun düşecektir.

Bu yaklaşıma örnek olması bakımından rahatlıkla ifade edilebilir ki, insanlığa gönderilmiş yegâne din olan Tevhid Dini'nin devamlılığı açısından bakacak olursak, bütün peygamberlerde mevcut olan namaz

³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2: 232; 3: 226, 227, 229; 5: 260; 6: 128; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu/Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 151.

³⁸ Bakara, 2/106; Fussilet, 41/42.

³⁹ Bu sebepledir ki İsfahânî, Râzî'nin de aktardığı gibi dinin temel esaslarda değil dönemsel olan bazı hükümlerinde nesh olabileceğini söylemektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 230, 233.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 229. Kitap içi nesh olgusunu kabul etmeyen diğer bir kişi olan Mustafa İslâmoğlu'na göre, ilgili ayetin geçtiği pasaj, açıkça Yahudilerin ilahî kelâma sirt çevirmelerinden bahsetmektedir. Bkz.: Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 37). İbn Âşûr'a göre de söz konusu ayetin bağlamı, yani 105 ve 107. ayetlerde bildirilenler ile nüzûl sebebi de bunu doğrulamaktadır. Bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 654, 655, 663; İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 37.

kılma emrinin hiçbir durumda nesh edilmediğini söyleyebiliriz.⁴¹ Belki şartlar gereği rekât ve vakitlerinin değişebildiği üzerinden bir ayarlanmanın yapılabildiği ileri sürülebilir. Bu da herhangi bir iptal anlamına gelmemelidir. Hatta bu gelişme, aynı kaynaktan beslenmiş olan şeriatların birbirini desteklediği ve temel esaslarda uyuştuğuna delil olarak sayılmalıdır. Öyleyse zaman içerisinde ilgasına hükmedilmiş olan ve Peygamberlerin ilgili kavme müstenid olarak bildirmiş olduğu bazı tebliğleri üzerinde gerçekleşmiş olan bir nesh olgusunun kabul edilmesi, hem tarihî gerçeklere, hem de Kur'an'ın devamlılık karinesine daha uygun bir yaklaşım olarak durmaktadır.⁴² Zira nesh olgusunun önemli bir vechesi de Yüce Allah'ın ilminin kesin ve değişmezliği ilkesidir. Süreç içerisinde olabilecek olan değişim ve gelişimleri zaman ötesinden görebilen Yüce Allah, ilke bazında nesh ve iptal olgusundan uzak durmaktadır. Ancak bazı konularda cârî olan değişim ve iptallerin pratik değeri olması ise ayrı bir konudur.⁴³ Bu yüzden, daha önce Yahudilerde var olduğu söylenmekte olan ve oruç gecelerinde kadına yaklaşma yasağı,⁴⁴ Hz. Muhammed devrinde neshedilmiş ve yasak sadece gündüzlerle sınırlandırılmıştır.⁴⁵ Her durumda dinin ayrıntılarında oluşan bu durum ise, benzer şekilde inanç esasları bağlamında asla gerçekleşmez özelliktedir. O nedenle, kutsal metinlerde bahsedilen nesh olgusu, büsbütün pratik bir olgu olması hasebiyle dinin temel esasları ve inanç ilkeleri alanında işler bir hâli

⁴¹ Kur'an'ın bildirdiğine göre öteden beri namaz kılan Peygamberler arasında Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Şuayb, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, İsrailoğulları, Hz. Harun, Hz. Zekeriyya, Hz. Yahya ve Hz. Muhammed bulunmaktadır. Bakara, 2/125; Âl-i İmrân, 3/39; Mâide, 5/12; Yûnus, 10/87; Hûd, 11/87; İbrahim, 14/37, 40; Meryem, 19/31, 55; Tâ-Hâ, 20/14; Lokman, 31/17.

⁴² Buna örnek olarak, Tevrat'ta geçtiği ileri sürülen ve neslin çoğalması için Hz. Âdem'in çocuklarının birbirleriyle evlenme olayı olarak bilinen uygulamanın daha sonra yasaklanmasını verebiliriz. Öyle görülüyor ki bu kanaat, sonradan oluşturulmuş İsrailî bir gelenektir. Zira Tevrat'ta ya da diğer bir ifadeyle Kitab-ı Mukaddes'te böyle bir bilgiye açıkça rastlanmamaktadır. Bahsedilen bilgi, belki de Talmud ve diğer dinsel metinlerin yorumlarında bulunmaktadır. Üstelik bu bilgi, sanki kesin bir hükümmüş gibi Müslüman gelenekte de sıklıkla kullanılmakta, hatta böyle bir evliliğin olabirliğine dair akıl yürütülmektedir. (Bk. İbn Kuteybe, *el-Maârif-Nebîler ve Sahabîler'in Sîreti*, (İstanbul: Şelale Yayınları, ts.), 20; İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 517). Şeriatlar arasındaki olası nesh konusunda verilen bu örnek, kabul edilebilir bir durumda değildir.

⁴³ Bunu destekler mahiyette denilebilir ki, Tevrat'ta bütünüyle Yahudilere ait bir hüküm olan Cumartesi yasağının İncil'de yani Hıristiyan şeriatında olmaması ve de bu uygulamanın yürürlükten kaldırılmış olması, şeriatlar arasındaki iptal kavramına destek veren önemli bir aşama olarak kabul edilmelidir. (*Kitabı Mukaddes*, Çıkış, Bab, 20, 8-11).

⁴⁴ M. Abduh; M. Reşid Rıza, *Menar Tefsiri/Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 2: 252.

⁴⁵ Abduh-Rıza, *Menar Tefsiri*, 2: 252.

bulunmamaktadır diyebiliriz.⁴⁶ Peygamberleri öteden beri devam eden bir tevhid zincirinin halkası olarak düşünürsek, bu durumun olmasının imkânı da ortaya çıkar. Tersine, aynı zincirin halkası olan elçilerin birbirlerini nakzeden uygulamalar içerisinde olması da düşünülemez.

Farklı bir bağlamda söylene bile Yüce Allah'ın koymuş olduğu kanunların beşer eliyle değişme ihtimaline set çeken şu ayet, esasında insana nesh konusundaki tasavvuru üzerinden eylemsel bir sınır da çizmektedir: “*Rabbinin kelimelerini değiştirebilecek kimse yoktur.*”⁴⁷ İster sıradan bir kişi olsun, isterse seçilmiş elçiler olsun kendisine gelen vahyi iptal etme, erteleme ya da işlevsiz kılma hakkı olmadığı gibi, Yüce Allah'ın bildirmiş olduğu tebliğin aynısını tekrar etmek durumundadır. Diğer bir ifadeyle hiç kimsenin kendisine gelen vahiyler üzerinde değişiklik yapma ve onun hükmünü kaldırma hakkı bulunmamaktadır.⁴⁸ Bu açıdandır ki, Kur'an'da bahsedilmekte olan nesh olgusunu özellikle de bu fikrî eğilim üzerinden algılamak durumundayız.

Tanrılık vasfı gereği koymuş olduğu kanunları sadece kendisi değiştirebilen Cenâb-ı Hakk, bu alanda elçileri dâhil olmak üzere hiçbir kimseye yetki vermemiştir.⁴⁹ Gelişen ve değişen şartlar mucibince, bütün peygamberlere tebliğ edilmiş olan temel ilkeler saklı kalmak üzere,⁵⁰ O'nun yapmış olduğu bazı değişimlerin bir sonraki elçinin tebliğinde belirginleşmesi ise, haddizatında muhtemel değişimin faili hakkında yeterli bilgi vermektedir. Bu uygulamanın da Kitap içi nesh olarak algılanmaması gerekmektedir. O kadar ki, mevcut rivayetlerin açtığı kapının neshin faili konusunda şüphe uyandırıyor olması, ilgili alandaki iptal yetkisinin tek taraflı olması konusunda bizleri ikna edici bulunmaktadır. Aksi takdirde Yüce Allah'ın kendi şeriatı konusunda belli oranda yetki devri yapıp, uygulayıcıların da söz sahibi olduğu değişik bir durumla karşılaşmamız işten bile değildir. Nitekim nesh algımızı inşa eden rivayetlere bakacak olursak, Müslüman âlimlerin ortalama bir rakamda anlaşılmadıklarını da yakından gözlemleyebiliriz. Mamafih âlimlerimizin bu konuda büyük bir farklılık içerisinde olması, Kitap

⁴⁶ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât/İslâmî İlimler Metodolojisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 3: 112. Şâtîbî, küllî esaslarda herhangi bir iptalin ya da neshin olmadığını söylemektedir. (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3: 112). Ayrıca o, neshin umumiyetle Medine Dönemi'nde indirilmiş olan ayetlerde olduğunu ve şeriatı yani dinin uygulamalı alanında mensûhun az olduğunu ileri sürmektedir. (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3: 97, 99). Ayrıca Şâtîbî, Selefin nesh anlayışının ise daha ziyade fer'i konularda olduğunu söylemektedir. (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3: 102).

⁴⁷ Kehf, 18/29.

⁴⁸ Bakara, 2/120; Mâide, 5/48, 67; En'âm, 6/106; Hicr, 15/94; Ahzâb, 33/2.

⁴⁹ Tahrîm, 66/1.

⁵⁰ Fussilet, 41/43.

hakkında kuşku uyandıran bir seçeneğin doğmasına da neden olabilecek bir tasavvur şeklidir.⁵¹ O kadar ki, Müslüman âlimlerin bazıları Kur'an'da nesh edilen ayetleri 3, bazıları 5,⁵² bazıları 20-21,⁵³ bazıları 60, 100,⁵⁴ bazıları 200⁵⁵ ve bazıları da 300⁵⁶ e kadar çıkarmaktadır. Tebliğ rakamı olarak 6236 ayetten ibaret olan bir metnin süreç içerisinde neredeyse 1/21'inin değiştiği ya da iptal edilerek hükmünün kaldırıldığını söylemek, hayli düşündürücü ve bir o kadar da tehlikeli bir iştir. Bunu savunanların Kur'an'a bu açıdan bakmadıklarını düşünmekteyiz.

Denilebilir ki, Müslüman gelenek, olasılığı mutlak olarak görülen nesh olgusu konusunda birbirini takip eden bazı aşamaları kabul etmiş gibidir. Diğer bir deyişle, Müslüman âlimlerin büyük bir yekûnu oluşturmuş oldukları tasavvur üzerinden nesh olgusunu imkânsız görmeyerek, neshin her çeşidine onay vermiş bulunmaktadırlar. Bu açıdan bakılacak olursa onlar, nesh konusunda genel olarak üç görüş etrafında fikir serdetmişlerdir. Bunlar: 1-Kur'an, Kur'an'ı neshetmiş ve bazı hükümler, bazı hükümlerle iptal edilmiştir.⁵⁷ 2-Hadis/sünnet Kur'an'ı neshetmiştir.⁵⁸ 3-Sünnet, sünneti neshetmiştir.⁵⁹ Bu üç algının da oturmuş

⁵¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 44-57.

⁵² Şah Velîyullah Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1987), 112-113; (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 63-67; Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*; (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 22.

⁵³ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 28, 44, 57; (İstanbul: 1987), 2: 62; Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, 22.

⁵⁴ Celal Kırca, *Nâsîh ve Mensuh*, "İslâmî Kavramlar" içinde, (Ankara: Yy., 1997), 569.

⁵⁵ Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, 22; Kırca, *Nâsîh ve Mensuh*, 569.

⁵⁶ "Kılıç ayeti" olarak bilinen Tevbe Sûresi'nin 5. ayeti, yaklaşık olarak 300 ayeti neshettiği söylenir. (Bk. Abdulcelil Candan, *Kur'an'ı Nasıl Anlamalı*, (İstanbul: Elest Yayınları, 2007), 68). Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'ye göre, Tevbe Suresi'nin 5. ayetinde geçen 'haram aylar' ifadesi, anlamı ve ifadeleri bu ayetle çelişen 114 ayeti neshetmiştir. (Bk. Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.), 1: 102). Ayrıca, Âlûsî, Tevbe Sûresi büyüklüğünde bir sûrenin indirilip daha sonra da neshedildiğini iddia etmiş ve Hz. Peygamber'e bunun gibi birçok sûrenin indiğini ve Hz. Peygamber'in onları unuttuğunu söylemiştir. (Bk. Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987), 1: 350).

⁵⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (Beyrut: Yy., ts.), 106, 112; Ankara: TDV Yayınları, 1997), 65. İmam Şâfiî'ye göre en güçlü nesih, bu tür uygulamadır. Onun anlayışına göre sünnet, Kur'an'ı nesh edemez. (Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 113).

⁵⁸ "Mirasçı için vasiyet yoktur" hadisi, (Bk. Buharî, "Vasaya", 6; Ebû Dâvûd, "Vasaya", 6, "Buyu", 88; Tirmizî, "Vasaya", 5). Bakara Sûresi'nin 180. ayetinde bildirilen vasiyet emrini nesh etmiştir denilmektedir. İmam Şâfiî ve Ebu'l-Ferec, sünnetin/hadisın Kur'an'ı nesh etmesi fikrini kabul etmemişlerdir. (Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 113). Nitekim İmam Şâfiî, sünnetin Kitab'ı nesh edemeyeceğini, onun nass bulunan konularda Kitab'a tâbi olduğunu ve Allah'ın mücmel olarak indirdiği şeylerin manalarını açıkladığını beyan etmiştir. (Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 65; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (İzmir: Anadolu Yayınları, 1991), 1: 284). Mamafih Celal Yıldırım'a göre sünnet, Kur'an'ı nesh edebilir. Zira ikisinin kaynağı da aynıdır. Çünkü ayetle hadisin ikisi de

olduğu ana kaide, Kur'an'da nesh olgusunun kabulü ilkesidir. Ancak bu durumun oldukça eksik bir tarafı da bulunmaktadır. İlkesel olarak Kur'an'ın eski şeriatları nesh etmiş olması durumunun da bir madde olarak eklemek gerekmektedir. Bize göre, nesh denilince anlaşılması gereken gerçek mana da budur. Daha önceleri, Kur'an'ın bazı hükümlerinin yine Kur'an'ın bazı hükümlerini neshetmiş olduğu algısının problemlili yönlerine değinmiştik. Esasında Kur'an'ın mutlaklığı konusunda büyük bir sorun teşkil eden bu maddeden başka, asıl sorun, ikinci maddede bildirilenlerdir. Çünkü kendisine tevdi edilmiş olan vahiyleri uygulayıcı üzerinden iptale mâruz bırakmak, hatta uygulayıcının böyle bir yetkisinin olduğunu savunmak, hayli sorunlu bir yaklaşımdır. Hatta bu durumun genel manada bize ulaşan bazı rivayetler üzerinden olması, ortaya güvenilirlik sorununu da çıkarmaktadır. Tarihsel olarak iki üç yüzyıl sonra kaleme alınan bir söz üzerinden Kur'an'ın neshedildiğini ileri sürmek, Müslüman tasavvurun hâlâ içerisinde çözemediği sorunun asıl kaynağı durumundadır. Aynı şekilde, neshin bölümlerinden kabul edilen üçüncü madde ise, genel bir neshi değil, zaman ve şartlara uygun olarak verilmiş olan kararları ifade etmektedir. Uygulayıcının neshine konu olan bu seçenek, aslında şartlar üzerinden değişen durumlara göre verilen yeni kararların ömrünün, o durumun ortadan kalkıp eski durumun avdet etmesi şeklinde betimlenmesi gerekir.

Yukarıdaki bölümlemenin eksik bir yapıyı imliyor olması, evveleminde Kitap ve sünnet algımızın da yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla da ki, bütünüyle sorunlu olan bu yaklaşım, gerek Kur'an ve gerekse de Peygamber uygulamaları hakkında yeniden düşünmemize neden olmalıdır. Yoksa sadece kendilerine verilmiş olan Kitap'a uymakla emrolunan elçilerin⁶⁰ bazı uygulamalarının Kitap'ın önüne geçirildiği bir algının yerleşmesi, işten bile değildir. Ne var ki, geleneksel din algısı, Kitap içi nesh konusunda üç değişik olgunun varlığından bahsetmektedir. Bunlardan ilki, Kur'an'da hükmü kaldırılmak suretiyle mensûh durumda olan ancak bu durumda bile metni bâkî kalan

Allah'ın hükmüdür. Sadece isimleri değişiktir. Nitekim zinadaki sopa cezasını sünnet kaldırarak recme çevirmiştir. (Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1: 284).

⁵⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 66. Sünnetin sünnet ile nesh edilebileceğini ortaya koyan kişilerden birisi de İmam Şâfiî'dir. Ona göre, Hz. Peygamber'in önceden konulmuş olan bir sünnetini ancak yine O'nun sonradan konulacak olan bir sünneti nesh edebilir. Hz. Peygamber'in sünnetiyle belirlediği bir hüküm konusunda Yüce Allah, O'na başka bir şey bildirirse, Peygamber, Allah'ın o bildirdiği şey konusunda (yeni) bir sünnet koyar. Böylece O, farklı olan önceki sünnetini nesh eden (yeni) bir sünneti bulunduğunu insanlara belirtmiş olur. Bu, Hz. Peygamber'in sünnetinde zikredilmiştir. (Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 66-67).

⁶⁰ En'âm, 6/50; A'râf, 7/203; Yûnus, 10/15; Ahkâf, 46/9.

ya da metni bâkî olmasına karşın o metinle bildirilen hükmün kaldırılıp mensûh olan ayetler bulunmaktadır. Kıblenin değişmesi⁶¹ ve içki konusu gibi uygulamalar,⁶² buna örnek verilmektedir. Buna mukabil yine bu algı sahiplerine göre Kur'an'da metni mensûh hükmü bâkî olan ya da hükmü bâkî metni mensûh olan ayetler de bulunmaktadır. Recm olayının varlığına delil getirilen ve bazı rivayetler üzerinden sağlaması yapılan ayet metni gibi. Onlara göre, Kur'an'da üçüncü bir nesh olgusu daha vardır ki, bu da, hem hükmü hem de metni mensûh olan ayetlerin olduğunu kabul eden anlayıştır.⁶³ Denilebilir ki, Peygamber uygulamaları eline ulaşmamış olan ya da hadis kitaplarını bilmeyen bir kavmin durumu nasıl olacaktır? Onlar, Kur'an'da olduğu hâlde mensûh olmuş olan ayetleri ya da olmadığı hâlde hükmü bâkî olan ayet ve uygulamaları nasıl bilebilecektir? Bilemediği durumlarda ise yine Kur'an'ın ifadeleri gereği kendilerinden sorumluluk kalkacak mıdır?⁶⁴ Yoksa bu Kitap, sadece Hz. Peygamber zamanındaki kişilere mi inmiştir? Veya Arapça bilmeyen kavimlerin bu uygulamadan haberleri nasıl olacaktır? Yüce Allah'ın hiçbir kimseyi hükmüne ortak yapmadığı bilindiğine göre,⁶⁵ geleneğin rasyonelleştirmiş olduğu bu durum izahı güç problemleri de doğurabilir.

Müslüman gelenekte Peygamber uygulamalarının Yüce Allah'ın emirlerini iptal edebileceğini söyleyen büyük bir kitlenin olması, süreç içerisinde bu durumun kendilerince oldukça rasyonel kabul edilebilecek olan bazı açıklamaların yapılabildiğini de göstermektedir. Nitekim bu zihniyetin en güçlü temsilcisi olan tâbiîn dönemi âlimlerinden Mekhûl (ö. 731); '*sünnet, Kur'an'a kâdîdır*'⁶⁶ demektedir. Ona göre, bu sözün gerçek anlamı; 'Kur'an, sünnetin açıklamasına ihtiyaç duyar', demektir. Pek tabiidir ki, belirli sınırlamalar koşuluyla bu söz, büsbütün yanlış değil, hatta doğru bir yaklaşımdır. Zira Peygamberler, kendilerine gelen vahiyleri hem açıklamak, hem de uygulamak durumundadırlar. Onların görevlerinden birisi de budur. Ancak bu sözün teknik olarak kabul edilebilir olması, sözün uygulamada bu şekilde anlaşılmasının garantisi

⁶¹ Bakara, 2/142-145, 149;

⁶² Bakara, 2/219; Mâide, 5/90, 91; Nahl, 16/67.

⁶³ Bu duruma örnek olarak verilen hadis şudur: "*Âdemoğlunun iki vadi altını olsa, üçüncüyü ister, onun gözünü toprak doyurur.*" (Tirmizî, "Kitabu'z-Zuhd", 27). Aynı hadis metni, Buharî'de: "*Âdemoğlunun bir vadi altını olsa, ikinciyi ister.*" şeklinde 'bir vadi' olarak geçmektedir. (Buharî, "Rikak", 10, 49). Ayrıca bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 127).

⁶⁴ Bakara, 2/233, 286, En'âm, 6/152; A'râf, 7/42; Mü'minûn, 23/62.

⁶⁵ Kehf, 18/26.

⁶⁶ Cemalettin Yusuf İbn-i Abdilberr, *Câmiu'l-beyâni'l-ilmi ve fadlihi/İlmi Taşımak ve Aktarmak İçin Gerekli Hususlar*, (İstanbul: Polen-Karınca Yayınları, 2015), 2: 234; Şâtîbî, *el-Muvâfakât/İslâmî İlimler Metodolojisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 4: 21, 51.

değildir. Müslüman gelenekteki şekliyle, Kitab'ı açıklamak durumunda olan sünnet, sadece açıklama yapmıyor, onun içerisinde olan bazı hükümlerini de iptal ediyor ve dahi içerisinde olmayan bazı hükümlerini ise ihdas ediyor. Yani onların tasavvurunda mündemiç olan sünnet ve hadis konumu, sadece Kitab'ı açıklamıyor, bunun yanında Kitab'a ekleme ve de çıkarma da yapabiliyor. Müslüman gelenekte hadis ile sünnetin aynı şey olduğu algısının tahkim edilmesinden sonradır ki, bu söz, 'hadis, Kur'an'a kadıdır' şeklinde anlaşılır olmuştur. Zira samimi bir şekilde bu algının peşini takip edenler ise, Kur'an'ın bazı hükümlerini hadis malzemesi üzerinden nesh edebilmişlerdir. Klâsik nesh olgusu denilen şey de bütünüyle bundan ibarettir.

Bilindiği gibi nâsîh ve mensûh olgusu, âlimin bilgi, birikim ve aklî yeteneğine göre değişebilen bir olgudur. Çünkü bazı âlimler, Kitap içi nesh olgusunu kendi çaplarında irdelemiş ve bakış açılarına göre bir sonuca varmışlardır. Nitekim Kitap içi nesh olgusunu kabul eden âlimlerin de ortak bir karara varamadıkları gözlemlenmektedir. Çünkü bazı âlimler, mensûh olduğunu kabul ettikleri ayetleri genel bir çelişki mantığı üzerinden görürken, bazıları ise aynı ayetleri Yüce Allah tarafından bildirilen farklılıklar üzerinden algılayabilmişlerdir. Bu sebeptendir ki, Kur'an'da cârî olduğu ileri sürülen nâsîh ve mensûh ayetler konusunda ortaya birbirinden çok farklı rakamlar çıkabilmiştir. Durumun nezaketini fark eden bazı âlimler ise, Kitap içi nesh olgusuna büsbütün yabancı durarak, kutsal metnin böyle bir değişimle değil, tedricilik ve alternatif sunma üzerinden anlaşılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kitap içi bir neshin imkânını kabul eden, sınırlayan ya da bütünüyle reddeden bu kişiler, aynı zamanda ayet ve hadislerin vürûd tarihleri ve esbâb-ı nüzûlleri konusunda da yüzde yüz kesin bir kanaate varamamışlardır. Dahası, bu konuda eldeki haberlerin birbirinden çok farklı olması da,⁶⁷ elde edilen bu çelişik sonucun tahakkukunu sağlamış gibidir. Öyleyse, Kitap içi nesh olgusunu kabul etmekle beraber, nesh edilmiş olan ayetlerin sayısı konusunda anlayamayan âlimlerin, ilkesel olarak durumu yeniden ele almaları gerekmektedir.

Kitap içi neshin imkânı konusunda büyük oranda 'olabilirlik' fikri üzerinden hareket etmiş olan geleneksel ulema, sahip olduğu kanaati desteklemek ve de haklı çıkarmak için bazı adımlar da atmıştır. Temel olarak Kur'an'da neshin varlığı için delil olarak sunulan bu adımlar, kendi içinde göreceli olsa da ilkesel bir tutarlılığa da sahiptir. Zira Kitap içi neshin imkânının kabulüyle birlikte bu algının dayandığı bazı ilkelerin de usûl anlamında ortaya konulması gerekmektedir. Usûlcülerin neshin

⁶⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 60-62.

olabilirliğini temin babında ileri sürmüş oldukları bu adımlar, genel olarak şu dört basamağı içermektedir. Bunlar: 1-Nâsîh olan ayet, mensûh olan ayetten sonra gelir. 2-Daha önce vârid olan ve yürürlüğü hâlâ devam eden herhangi bir hükmü kaldıran Kur'anî cümle, nâsîh ayet olarak kabul edilmelidir. 3-O güne dek işler olduğu hâlde gelen yeni bildirimle herhangi bir hükmü kaldırılan ayet ise mensûh ayettir. 4-Nasîh ve mensûhun geçerli olması için Kitap'taki metinler yani ayetler arasında mutlaka çelişki bulunmalıdır.⁶⁸ Usûl olarak, Kur'an'daki nesh edilmiş olan ayetleri tespit anlamında beşer akli tarafından geliştirilmiş olan bu adımlar, esasında Kur'an'da neshin olabilirliği gibi temel bir ön kabulden hareketle ortaya konulmuştur.

Geleneksel algının da kabul etmiş olduğu nesh olgusunun gerekliliği hususunda oldukça belirleyici olan bu tercih, rastgele bir kabul olarak değil, bilakis kendi içerisinde bazı işlem basamakları üzerinde tesis edilmiş gibidir. Kanaatimizce Kur'an'da neshin olabilirliği konusunda genel olarak rivayet kültürü üzerinden yapılan bu yönelim, öteden beri benimsenmiş olan bir görüşün haklılığı konusunda oldukça rasyonel sayılabilecek bir aşamayı da beraberinde getirmektedir. Binaenaleyh kendi içerisinde belirli bir tutarlılığa ve de aklî delillendirmeye kapı aralayan bu algının beşer zihninin ürünlerini önceleyen güçlü bir adım olarak vahyin bütünlüğü açısından ele alınması gerekmektedir. Eğer ki Yüce Allah tarafından seçilen son elçi üzerinden bizlere gönderilmiş olan metne bütünlük açısından bakacak olursak, o zaman usûlcülerin ortaya koymuş olduğu ve belirli ölçüde mâkûliyeti de bulunan bu adımların kitap içi bir neshin varlığına delil olmaması gerekmektedir. Eğer ki Kitap içi bir nesh olgusunun kaynağı Yüce Allah değil de metni yorumlayan âlimler olursa, o zaman râvî, âlim, mezhep imamı ya da müctehid, dinin kurucu iradesi yerine geçebilir.⁶⁹ Bu durumda beşer iradesi, Tanrı iradesini iptal, ilga yahut erteleme gibi sakıncalı bir noktaya varabilir ki, neshi kabul edenlerin geldiği bu nokta, hiçbir durumda kabul edilebilecek bir aşama değildir.

İfade edildiği üzere Kur'an içi nesh olgusunu kabul edenler, öncelikli olarak Bakara Suresi'nin 106. ayetini delil olarak öne sürmektedirler. Hâlbuki gerek bağlam ve gerekse de ifade biçimi olarak baktığımızda bu ayetin Kitap içi bir neshe delil teşkil edebilecek bir yönü bulunmamaktadır. Bütünüyle geçmiş şeriatların ilgası üzerinden yapılan

⁶⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 63-65.

⁶⁹ Mesela Suyûtî, bu konudaki düşüncesini açıklarken, ilk olarak kaldırılan zor hükmün hâlâ okunuyor olmasını, ilâhî lütfün görülmesi babında ele almaktadır. Yine o, mensûh olan bazı ayetlerin de Kur'an'da bulunmasını, '*Kur'an okumak sevaptır, bu yüzden kalmış olabilir*' sözleriyle açıklamaktadır. (Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 63).

bir itiraza cevap teşkil eden bu ayetin: “*Biz, daha hayırlısını, ya da benzerini getirmedikçe bir ayeti–şeriatı, delili, belgeyi, işareti... silmeyiz, neshetmeyiz, yürürlükten kaldırmayız veya unutturmayız.*”⁷⁰ şeklindeki bildirimini, basit bir nazarla hangi kontekste dile getirildiğini ortaya koyacak denli sadedir. Zira bu ayette belirtilen durum, Hz. Âdem’den itibaren devam eden bir tebliğ sürecinin olduğunu ve bu süre zarfında Yüce Allah’ın farklı kişiler üzerinden farklı vahiyler gönderdiğini,⁷¹ hatta bazen Cenâb-ı Hakk’ın önceki peygambere göndermiş olduğu vahiylerin bir kısmını değiştirip sonraki elçiye daha iyi ve de daha yararlısını indirdiğinden de bahsetmektedir.⁷² Gelişen ve değişen koşullar üzerinden elçilere tevdi edilen şeriatların değişimini öne çıkaran bu vurgu,⁷³ niçin Kur’an içi bir değişimin olabileceği fikri üzerinden anlaşılmalıdır? Hem ayet denilince, sadece Kur’an cümlecisi de anlaşılmalıdır. Geçmiş ümmetlerin kitaplarındakiler de ayet değil midir? Dahası, daha yeni indirilmeye başlanmış olan bir ayet, niçin unutturuluyor, ya da ortadan kaldırılıyor?⁷⁴ Sürecin tamamlanması ve değişikliklerin oturması niçin beklenmiyor da hemencecik yeni değişikliklere başvuruluyor? Kitap içi nesh olgusu üzerinden bu durumun izahı zor gözüküyor.

⁷⁰ Rağıb İsfehânî, neshi açıklarken, bu ayetin iki şekilde anlaşılabilirliğini söyler: a-Bir görüşe göre bu, ‘bir ayetle amel etmeyi izâle eder; ortadan kaldırır ya da giderir veya o (ayeti) kulların kalplerinden (uzaklaştırıp) değiştirsek/nuharrifü anlamındadır. b-Başka bir görüşe göre ise, ‘onu var eder, ve indirirsek...’ anlamına gelir. Kökeni ise, Arapların (‘Kitabın ya da yazının mücerret sûretini başka bir kitap ya da yazıya aktardım’ anlamına gelen ‘nesahtu’l-kitabe’ sözlerine dayanır. ‘Ma nense’hu’ sözü ise, ‘onu tehir eder ve indirmezsek’ anlamındadır. Yüce Allah, Hac Sûresi’nin 52. ayetinde ilk bölüm anlamında yani ‘iptal etme’ gibi bir kullanımı vardır. Yüce Allah, şöyle buyurmuştur: “[Ey Peygamber!] Biz senden önce de nice elçiler ve peygamberler gönderdik. O elçiler ve peygamberler, insanlara Allah’ın ayetlerini tebliğ etmek istedikleri zaman şeytan tabiatlı kimseler onların sözleri arasına başka sözler karıştırmaya çalışmışlardır. Fakat Allah, şeytan tabiatlı kimselerin karıştırmak istedikleri sözleri [tıpkı bir grup müşriğin Lat, Menat, Uzza hakkında söylediği övücü sözleri ayetlere karıştırmak istemesinde olduğu gibi] iptal etmiş, buna mukabil kendi ayetlerini sapasağlam muhafaza etmiştir...” (Hac, 22/52). (Bk. İsfehânî, *Müfredât*, 161-163). Kanaatimizce bu ayette yani Bakara Sûresi’nin 106. ayeti (ki kavram, burada ‘şeriat’ anlamında kullanılmıştır. (Bk. Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 50), ile benzeri kullanımlarda ifade edilmiş olan ‘ayet’ kavramı, tekil şekli üzerinden neshe imkân sağlamadığı rahatlıkla söylenebilir.

⁷¹ Nahl, 16/36; Mü’minün, 23/44; Mü’min, 40/5.

⁷² Bakara, 2/101.

⁷³ Yûnus, 10/47, 49; Hac, 22/67.

⁷⁴ Suyûtî’ye göre Kur’an’da mevcut olan nâsîh ayetler, Câhiliye devrinde İslâm’dan önceki dinlerde veya İslâm’ın ilk günlerindeki bazı hükümlerle ilgilidir. Bu yüzden, nâsîh ayetlerin sayısı da oldukça azdır. Nitekim bunlar; kiblenin değiştirilmesi, aşura orucu yerine ramazan orucu tutulması gibi ender hususlardandır. (Bk. Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmi’ul-ahkâmi’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1952), 2: 66; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 59, 63).

Bakara Sûresi'nin 106. ayetinde geçen cümlede ifade edilmiş olan ayet kelimesi, genel olarak şu anlamlara gelmektedir: “*Allah'ın varlığının ve söylediklerinin ispatı hükmündeki her şey, olay, vaka durum, bildiri, tespit, mucize, delil, işaret.*”⁷⁵ Bu itibarla gece ve gündüz de Allah'ın bir ayeti hükmündedir.⁷⁶ Hatta insanın kendisi de bir ayettir.⁷⁷ Bu gibi ayetlerde ifade edilmiş olan nesh olgusu ise, belli bir gerçekliğe de işaret etmektedir. Allah'ın cümlecikleri anlamındaki ayetler ise, ‘daha önceden konulmuş olan şu hükmü kaldırıyoruz’ diye bir ifadede bulunmamaktadır. Yani neshin olduğunu ileri sürenler, bu ayetlerde hükmün kaldırıldığına dair bir ibare gösteremezler. Öyleyse onların nesh dedikleri şeyler, sadece indî yorumlardan ibaret kalmaktadır. Bu terimi yani nesh olgusunu, ‘hükmü kaldırıyoruz’ ifadesi üzerinden anlayıp, ‘Kur’an’daki herhangi bir hükmü kaldırmak’ şeklinde insanlar takdir etmektedirler. Haddizatında çoğul anlamındaki ‘âyât’ lafzını da kullanan Kur’an, bazı durumlarda ise ayet lafzını bu manada kullanır.⁷⁸ Bu kullanımlarda açıkça görüldüğü gibi neshedilen şey, Kur’an cümlecığı değildir. Aynı şekilde bu tür kullanımlarda geçtiği şekliyle ‘ayet’ kelimesi, genel olarak ‘mucize, delil, belge, işaret, kesin işaretler...’⁷⁹ gibi olgusal anlamları dile getirmektedir.

Kur’an’da kavramsal olarak mevcut olan nesh olgusunu; ‘*Kur’an’da çelişki yoktur/olamaz*’ ilkesiyle birlikte ilâhî bildirim mahiyeti⁸⁰ üzerinden yeniden değerlendirmeliyiz. Zira ilkesel tutarlılığa dair Kur’anî yaklaşım gereği önümüzdeki gerçek manzara bundan ibarettir. Buna mukabil, geleneksel olarak usûlcülerin ortaya koyduğu şekliyle yürürlükte olan nâsih-mensûh ilkesi ise, ‘hükümde çelişki olmalıdır’ esası üzerinde yükselmektedir. Bu çelişik durumdan hareket eden bir kısım ulema, Kur’an’ın bazı ayetlerini diğer bazı ayetleriyle çelişik gördükleri için, bu durumun halli amacıyla nesh teorisini ileri

⁷⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 161-163.

⁷⁶ İsrâ, 17/12; Yâsîn, 36/37.

⁷⁷ Hicr, 15/29; Nahl, 16/4; Kâf, 50/16; İnsân/Dehr, 76/2; Abese, 80/18-20; Tîn, 95/4, 5; ‘Alak, 96/2.

⁷⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 161-163.

⁷⁹ Kur’an’da ‘ayet’ şeklinde gelen ve özellikle de Kur’an cümleciklerini ifade etmeyen kullanımlar olduğu görülmektedir. Nitekim bu durum, daha ziyade olgusal gerçekliklere işaret etmekte olup, Kur’an’ın bütününe yani cümleciklerine teşmil edilemez. O nedenledir ki, nesh yanlılarının kendilerine delil olarak almış oldukları ayetlerde geçen ‘ayet’ ifadeleri, Kur’an cümleciklerinden çok, Kur’an’ın haber vermiş olduğu durumlardan bahsetmekte gibidir. Daha önce ifade edildiği gibi bu durumlar, eski seriatlar olabildiği gibi, yaşayan olgular ve de tarihsel gerçeklikler de olabilir. (Bakara, 2/106, 118, 145, 211, 248, 259; Âl-i İmrân, 3/13, 41, 49, 50; Mâide, 5/114; En’âm, 6/4, 25, 35, 37, 109; A’râf, 7/73, 106, 132, 146, 203; Nahl, 16/11; Tâ-Hâ, 20/22; Şuarâ, 26/4, 8; Ankebût, 29/15, 35; Kamer, 54/2, 15; Nâziât, 79/20).

⁸⁰ Nisâ, 4/82.

sürmektedirler. Oysaki onların peşinen kabul etmiş oldukları gerçeği Kur'an, daha baştan reddediyor. Bu kişiler, bunu dikkate alıp çelişik olarak gördükleri şeylere farklı açıdan bakabilselerdi, bu açmazdan kolaylıkla kurtulabilirdiler. Peşinen hazır bir önyargıdan hareket eden nesh yanlıları, doğal olarak Kitab'ın çelişik bir durum arzeden bildirimleri olduğu tezini işlemektedirler. Mamafih bu algı sahiplerinin ileri sürmüş oldukları gibi, Bakara Suresi'nin 106. ayetinde bahsedilen nesh olgusu, 105. ayetin devamlılığı üzerinden ele alınabilseydi ya da iki ayeti de olgusal bir durumun parçası olarak görebilselerdi, bu ayetin Kitap içi neshten değil, şeriatlar arasındaki bir neshten bahsettiğini ve dolayısıyla de çelişik bir durum arzetmediğini kolaylıkla anlayabileceklerdi. O nedenle iki ayet de aynı kontekste ele alınca, burada bahsedilen durumun mevcut bildirimleri değil, daha önceki ayetleri kapsadığı yakından anlaşılır. Anlama dair temel ilkelerden olan siyak-sibak ilkesi gereği de durum büsbütün böyledir. Kur'an, nesh olgusuna bütünüyle kapalı da değildir. Sınırlı bir neshi Kur'an da kabul etmektedir. Bu algıya göre inanç ilkelerinde olmamak kaydıyla daha önceki şeriat ve ümmetlerin bazı uygulamaları konusunda nesh olgusunun işler olması mümkündür.⁸¹ Zira Nahl Suresi'nin 101. ayetinde belirtildiği gibi, herhangi bir şeriatın/ayetin yerine başka bir şeriat/ayet getirme seçeneği de öteden beri devam edegelen tenzîl faaliyetinin genel bir karakteridir. Mesela cumartesi yasağı, yenilen ve yenilmeyen bazı nesnelere, kible vb. gibi. Aynı şekilde, geleneksel algının yaptığı şekliyle, Kitap içi nesh olgusunu merkeze alıp Kur'an'ın güvenilirliği, tutarlılığı ve de kaynağının tartışılmaması gerekir.

Dahası, sadece eldeki rivayetler üzerinden giderek Kur'an içi bir nesh olgusuna kapı aralamak, sadece Kur'an'a değil, onun sahibi olan varlığa da eksiklik izafe etmek anlamına gelmelidir. Aynı zamanda hükmü ortadan kaldırdığı ileri sürülen ayetlerin yani Kitap'ta nesh edilen ayetlerin uygulama ve bilgi kaynakları, doğrudan Yahudi ve Hıristiyan geleneği olamaz. Hatta Müslüman geleneğinin ileri sürdüğü veçhile, savunulagelen nesh olgusunda unutulmuş veya unutturulan bazı ayetlerin olması durumu, hem vahyin hem de vahyi getirenin korunacağına,⁸² dair kesin hükmü de iptal etmektedir. Bu sonuç ise, hem elçinin eksiksiz tebliğ görevine, hem de vahyin evrenselliğine tamamiyle aykırıdır. Hâsıl-ı kelâm, eldeki rivayetler üzerinden tedavüle sürülen bu anlayış, Kur'an vahyinin korunmuşluğunu ortadan kaldırmakla kalmaz, rivayet ve kişisel sözler üzerinden Allah'ın mesajının tartışılması konusunu da gündeme

⁸¹ Mâide, 5/48; Nahl, 16/36.

⁸² Hicr, 15/9.

getirmektedir. Mamafih Yüce Allah'ın Kur'an vahyi ya da onu tebliğ eden şahıs için söylemiş olduğu: “Onu biz koruyacağız.”⁸³ teminatı üzerinden konuya yaklaşmamız gerekmektedir.

Klâsik ulemadan bazıları, Kur'an-ı Kerim'de mümkün olan nesh konusunu çelişki üzerinden değil, daha ziyade hikmet ve maslahata uygun görmektedir. Mesela bunlardan birisi olan Ebus-suûd Efendi, Kur'an içi neshi kabul etmekle kalmamış, bu uygulamayı insanlığın gelişimine daha uygun bir yaklaşım olarak görmüştür. Nitekim Ebussuûd, neshin cevazı konusunda herhangi bir şüphe duymayarak, bu olgunun imkânı konusunda şöyle söylemektedir: “*Biz hikmet ve maslahat gereği olarak bir ayetin lafzını, yahut hükmünü, yahut da her ikisini bedelli veya bedelsiz olarak kaldırırsak, mutlaka onun yerine, mevcut hâle göre kullar için fayda ve sevapta daha hayırlı, ya da fayda ve sevapta onun benzeri olan başkasını getiririz. Bu hüküm tam bir ayet veya daha fazlasına mahsus olmayıp fakat bir ayetin bir parçası için de geçerlidir. Sadece bir ayetin zikredilmesi, çoğunluk itibariyledir. Gördüğün gibi ayetin serahati, neshin caiz olduğuna delalet etmektedir. Nasıl caiz olmasın ki, şer'î hükümlerin çarkının döndüğü Kur'an ayetleri, hikmet ve maslahatlara uygun olarak nazil olmaktadır. Hikmet ve maslahatlar ise, tıpkı hayat şartları gibi zamana, hâllere, şahıs ve toplumlara göre değişmektedir. Nitekim bazen bir hüküm, bazı ahvâl ve şerait içinde hikmete uygun olduğu hâlde başka ahval ve şerait onun aksi hikmete uygun düşmektedir. Bu itibarla eğer nesh caiz olmamış olsa, hikmet ve hükümler arasındaki nizam bozulmuş olur.*”⁸⁴ Nitekim nesh yanlılarının kendi tercihlerine dair delil olarak kabul ettikleri şu ayet,⁸⁵ bütünüyle ilgili iddiaya muhalif bir durumu imlemektedir. Mamafih bu ayette söz konusu edilen nesh işlemi, ‘iptal etmek’ şeklinde değil; ‘bir şeye yazma, kaydetme, kopya çıkarma, nüsha çıkarma istinsah etme, çoğaltma’ anlamlarına gelmektedir.⁸⁶ Dahası, ilgili ayete kök anlamı üzerinden böyle bir anlam verilirse, o zaman ayetin

⁸³ Vâkıa, 56/77-80.

⁸⁴ Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi, *Ebussuûd tefsiri/İrşâd-ı aklı selîm ilâ mezâyây-i Kitâbi'l-Kerîm*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006), 1: 351-352.

⁸⁵ “...Bugün, dünyada yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz. İşte bu, bizim kayıt defterimiz; şimdi o, size her şeyi eksiksiz ve fazlasız olarak söyleyecek. Çünkü biz, yapıp ettiğiniz her şeyi ona kaydettik” Câsiye, 45/29.

⁸⁶ ‘Neshu'l-kitab’ ifadesi, kitabın ya da yazının mücerred suretini başka bir kitaba ya da yazıya aktarmak demektir. Bu (işlem), ilk sûretin izâle edilmesini ve ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Aksine örneğin mührün ya da damganın nakşının pek çok numara alınması gibi, (ilkine) benzer bir sûretin başka bir maddede sâbit, payidar kılınmasını gerektirir. İstinsah ise; bir nesneyi önceden neshetmek (kopyalamak) ve neshetmeye (kopyalamaya) ehil, muktedir olmak. Bazen; ‘neshun’ sözü de ‘istinsahun’ anlamında kullanılır. Bu meyanda Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “...Çünkü biz, yapıp ettiğiniz her şeyi ona kaydettik.” Câsiye, 45/29. (Bk. İsfehânî, *Müfredât*, 1440).

manası ‘yaptıklarınızın kopyasını çıkarıyoruz, kayıt altına alıyoruz’ demek olur. Bu durumda herhangi bir ‘iptal etme’ olgusundan değil, ‘kaydetme, kayıt altına alma ve belgeleme’ durumundan bahsetmiş oluruz. Hem, istinsah işleminde herhangi bir ayet, diğer bir ayetin yerini de alamaz.

Bilindiği gibi Kitap içi neshin olabirliği ya da olmuşluğu konusu, daha çok hadis rivayetleri üzerinden tahkim edilmektedir.⁸⁷ Toptancı bir yaklaşımla bu tür rivayetlerin bütünü reddetmek, ilmî bir yaklaşım olmayacağına göre, eldeki malzemenin Kitap üzerinden değerlendirilmesi gerekmektedir. Yine herkesin mâlumu olduğu kadarıyla, Kur’an’ı yani Kitab’ı anlamak, her Müslüman için farzdır. Kur’an ile muaheze edilecek olan insanın bu farzdan kaçması da mümkün değildir. Akıl, olgu, hadisler vb. gibi yardımcı kazanımlar ise Kitab’ı anlamamızı kolaylaştıran destek unsurlar mesabesinde. Ancak süreç içerisinde özellikle de hadislerin bazı kesimler nezdinde Kur’an’ı anlamının başat unsuru hâline getirildiği görülmektedir. Bu itibardır ki, Hz. Peygamber’in hayatın dinamikliği içerisindeki bazı kişisel tasarrufları,⁸⁸ sınırlı ve kendi şartlarına binaen geçici olarak nesh etme babında görülebilir ve de onun bu tercihleri değişebilir bir karakter arzedebilir. Yine onun durum ve vaziyete göre sakıncalı bulunduğu bazı şeyleri de geçici olarak yasaklaması, ertelemesi veya kaldırması da kalıcı nesh etme yetkisi anlamında bütünüyle iptal etme olarak görülemez. Zira elçinin yasağı koyma hikmeti gereği, fiilî durum olarak ortada daha büyük bir tehlike var demektir. Mesela, “*Sizi kabir ziyaretinden nehy etmiştim. Artık onları ziyaret edebilirsiniz*”⁸⁹ hadisi, kabir ziyaretleri üzerinden atalarına saygı duyan, çoklukla övünen, bir nevi kabirseverlik/putseverlik üzerinden dindarlık ölçüğü geliştiren

⁸⁷ Hz. Ayşe’den nakledildiği ileri sürülen rivayete göre : “*Bilinen on defa emzirme haramlık hükmü doğurur*” ayeti, Kur’an’ın içinde yer almaktaydı. Ancak daha sonra bu, ‘beş bilinen emme’ ayeti ile nesh edildi. Zira ona göre Hz. Peygamber vefat ettiği zaman onlar Kur’an ayetleri arasında okunmaktaydı. (Bkz. Müslim, “Radâ”, 24; İmam Mâlik, *Muvatta*, “Radâ”, 18; Tirmizî, “Radâ”, 3; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 10). Anlatılanlara göre, ilk önce nâzil olmuş olan ‘on emzirme’ ile gerçekleşen mahrumiyet durumu, daha sonra gelmiş olan ‘beş emzirme’ ayeti ile nesh edilmiştir. Aynı şekilde ‘beş emzirme’ durumu da tilâvet yönüyle nesh edildi. Ancak emzirmeyle ilgili haramlık hükmü bâkî kalmıştır. (Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 58; Osman Keskiöğlü, *Kur’an Tarihi*, (İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, ts.), 323-324).

⁸⁸ “*Resûlullah, üç vakitte namaz kılmamızı ve cenazemizi defnetmemizi yasakladı. Bu vakitler: Güneş doğmaya başladığı andan yükselineceye kadar. Öğleyin güneş tepe noktasına gelince, batıya meyledinceye kadar. Güneş, batıya meylettiği andan batıncaya kadar.*” (Bk. Müslim, “Musafirîn”, 293; Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 55; Tirmizî, “Cenâiz”, 41). Kerâhet vakitlerinde namaz kılmama olgusu da bunun gibidir.

⁸⁹ Müslim, “Cenâiz”, 106; Nesâî, “Cenâiz”, 100.

bunun da reklamını yapan insanların olduğu bir toplumsal öge ve de sosyal devrenin mevzî bir hükmü olarak görülmelidir.

Kur'an ayetlerinin yine Kur'an ayetleriyle nesh edilmiş olduğu konusunda bilindiği kadarıyla kesin deliller bulunmamaktadır. Bu tür değerlendirmeler, tamamıyla kişisel yorumlardan ibaret hükümlerdir. Öyle ki Kitap içi nâsîh ve mensûh olgusu konusunda sahîh bir hadis de tespit edilememiştir. Dahası, Hz. Peygamber, hiçbir durumda şu ayet nesh olmuştur dememiştir. Mevcut hadis malzemesinde de böyle bir ifade bulunmamaktadır. Yani Resûlullah; 'Yüce Allah, şu ayetin hükmünü kaldırdı' dememiştir.⁹⁰ Bu konuda kullanılan bütün malzeme, ya kişisel tercih ve yorumlar ya da eldeki bazı rivayetlere dayanılarak yapılan çıkarsamalardan ibarettir. Nitekim bu işlemin olduğunu değil de olabirliğini dâhi düşünebilmek, Kur'an'ın mevsûkiyeti açısından oldukça problemlili bir bakış açısidir. Kesinliği ilgili ravilerin durumları üzerinden sağlanan herhangi bir rivayete dayanarak Cenâb-ı Allah'ın sözünün ilgası, mevcut malzemenin hatalı olabilmesi seçeneği karşısında neye mal olabileceği iyice düşünülmalıdır. O nedenledir ki, eldeki bu malzemenin sahîh olma durumunda bile, mevcut rivayetin ayetin iptalini değil, farklı bir şeyi anlattığı kanaati üzerinden işlem yapılmalıdır. Haddizatında böyle bir hadis olsa bile, ilgili hadisin ayetten önce veya sonralığı değerlendirilmeli ve o konuyla ilgili kesinliği de tartışılmalıdır. Bu konuda olası durumları düşünen mezhep imamları, içtihat yaparak belli bir fikre de ulaşmışlardır. Bu yüzden nesh konusu, kelâmın ve de Kur'an'ın işlevsel olan bir seçeneği değil, bütünüyle günlük yaşamın değişkenlikleri üzerinde işlem yapan fıkhnın bir konusu olabilir.

Şahitlerin itirafları sayesinde ispatlanmış zina suçu konusunda ceza olarak ileri sürülen recm olayı, başlı başına problemlili bir rivayet alanıdır.⁹¹ Konunun Kur'an'dan delilini bulamayanlar,⁹² mevcut rivayetler üzerinden zina suçu konusunda cezaî işlem öngören ayetin nesh edildiğini ileri sürmektedirler.⁹³ Kur'an'da hükmü kesin olan böyle bir konu bile,

⁹⁰ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1: 279.

⁹¹ Geleneksel olarak kabul gördüğü şekliyle recm konusunda okunuşu mensûh olan ayet metni şudur: "İhtiyar erkekle ihtiyar kadın zina ederlerse, onları recmedin." (Bk. İbn Mâce, "Hudûd", 9; İbn Hanbel, 5: 132, 183; İmam Mâlik, *Muvatta*, "Hudûd", 10).

⁹² Zira Kur'an'da zina suçu için recm etme/taşlayarak öldürme cezası değil, ilgili kişilerin sopa ile tecziyesi vardır. Nitekim bu konuyla ilgili ayetin meali şöyledir: "[Ey Mü'minler!] Zina eden kadın ve erkekten her birine yüzer sopa/değnek vurun..." (Nûr, 24/2).

⁹³ Bazılarına göre bu ayet (Nûr, 24/2), Nisâ Suresi'nin 15 ve 16. ayeti ile nesh edilmiştir. Konuyla ilgili ayetlerin meali şöyledir: "[Ey Mü'minler!] Kadınlarınızdan sevicilik/lezbiyenlik yapanlar söz konusu olduğunda, bu çirkin fiili aranızdan dört kişinin şahitliğiyle ispat yoluna gidin. Eğer dört kişi şahitlik ederse o kadınlar ölünceye yahut Allah kendileri hakkında bir hüküm bildirinceye kadar onları evlerde göz hapsinde

eldeki rivayet malzemesi üzerinden yok sayılmaktadır.⁹⁴ Kitabı anlatanın Kitabın önünde görüldüğü bu algı, Yüce Allah'ın vahyi konusunda Müslümanın kafasının oldukça karışık olduğunu göstermektedir. Eldeki rivayetlere bakılırsa recm ile ilgili ayetlerin sadece Hz. Ayşe ile Hz. Ömer'den rivayet edilmiş olduğu görülmektedir. Hz. Ayşe'nin ifadesine göre bu ayetin yazılı olduğu belge, yatağın altında bulunuyordu. Resûlullah vefat edince onun cenaze işleriyle meşgul olurken eve giren bir keçi ya da koyun tarafından yenilmiştir.⁹⁵ Aynı rivayetin Hz. Ömer tarafından da ifade edilmiş olması,⁹⁶ sünnet ya da hadisler üzerinden Kur'an'ın nesh edilebileceğini savunan kişiler için belirli ölçüde bir delil de sayılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in doğrudan vahiy kâtibi olan ve sürekli olarak onun yanında bulunarak inen ayetleri yazan kişilerde bu ayetlerin olmaması, aynı gelenek tarafından hiç sorgulanmıyor. Dahası, Kur'an konusunda kılı kırk yaran etkin bir heyetin toplamış olduğu bir kitabın hâlâ eksik olduğunu ileri sürmek, akıl kâri bir iş de değildir. Haddizatında insan anlığı üzerinde belli bir etkinin makes bulması adına kullanılmış olan yer, gök, rüzgâr, çimlenme, canlıların oluşumu, insanın doğması vb. gibi gerçeklikler, ayet terimi üzerinden betimlenerek, herkesin algılayabileceği bir nesnel duruma da işaret etmektedir. Mamafih Kur'an'da geçen ayet terimlerini sadece 'Kur'an cümlecığı' olarak alırsak, bu gibi kevnî olguları imleyen ayetlerin de nesh olabileceği gibi bir yanlışa düşebiliriz. Pek tabiidir ki, bu ayetlerin nesh edilerek ortadan kalkması gibi bir durum söz konusu olamaz. Esasında hadis yani söz terimi,⁹⁷ sadece literal cümlecikler değil, Yüce Allah'ın olgusal gerçeklikler üzerine bina etmiş olduğu sözüdür de. Aynı şekilde Resûl'ün

tutin. İcinizden eşcinsel ilişkide bulunan erkeklere gelince, onların her ikisini de (kınamak, azarlamak ve hatta dövmek suretiyle) cezalandırın. Ama eğer tövbe eder ve kendilerini ıslah ederlerse üzerlerine gitmeyin...

⁹⁴ Evli kişilerin ispatlanmış zina suçunda ceza olarak recmi gündeme getiren rivayetlerden birisi şudur: "Allah, o (kadı)nlara bir yol halketti. Evliye evli, bekâra bekâr! Evliye yüz dayak. Sonra taşlarla recm. Bekâra yüz dayak ve sonra bir sene sürgün." (Bkz. Müslim, "Hudûd", 13).

⁹⁵ "Andolsun ki recm etme ayeti ve yetişkin kişiyi on defa emzirme (sebebi ile nikâhlamanın haramlığı) ayeti indi ve andolsun ki bu ayetler, tahtının altındaki bir yaprakta (yazılı) idi. Resûlullah (SAV) vefat edip biz O'nun ölümü ile meşgul olunca evde beslenen bir koyun (veya keçi odaya) girip o yaprağı yedi." (İbn Hanbel, 5:, 131-132, 183, 6:, 269; İbn Mâce, 1: 625, 1944).

⁹⁶ Buhârî, "Hudûd", 30-31; Müslim, "Hudûd", 15.

⁹⁷ Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın sözlerini yani hadislerini yine Yüce Allah'ın ayetleri olarak tanımlamaktadır. Mesela Câsiye Suresi'nin 6. ayetinde geçen 'hadis' yani söz tabiri, Yüce Allah'ın belli bir konuda ifade etmiş olduğu gerçeklikler olarak sunulmuştur. Belli bir kesime yapılmış olan itirazların cevabı mahiyetinde olan ve ilgili Sure'nin daha önce ifade edilmiş olan 4 ve 5. ayetlerinde de değinilen şey, Kur'an'ın sözlerinin yaşanılan hakikat ile bütünüyle uyum içerisinde olduğu gerçeğidir.

sözü de hadistir. Binaenaleyh bu ve benzeri ayetlerde geçen ‘söz/hadis’ tabiri, hem Yüce Allah’ın onayından geçmiş olan bilgiler anlamında, hem de akıl ve idrak yeteneğimiz sayesinde kavrayabileceğimiz olgusal durumlar, kevnî ayetler yani işaretler demektir.

3. Alternatiflerin Muhtemel İşaretleri: Esasında Olan Şey Nedir?

Kitap içi nesh olgusunu savunanların delil olarak sundukları en güçlü olay, içki konusundaki farklı bildirimlerdir. Hâlbuki bu kişiler, ilgili ayetleri nesh olgusu üzerinden değil, bahis konusu edilen olgunun farklı yönlerinden yapılmış bir aşama/basamak/değini olarak görebilselerdi, herhâlde kendi taraftarlarına daha büyük bir yardım yapmış olurlardı. Bununla birlikte bahsedilen ayetlerdeki vurguyu ilk hükmün iptali şeklinde değil, biyolojik bir olayın tedricilik yanına değinen ve de basamaklı bir değişimi öngören uyarılar şeklinde anlamamız gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, Kur’an-ı Kerim’de herhangi bir konudaki bildirimlerde o konunun farklı yönlerinin işlendiği ara bildirimler de bulunmaktadır. Bu durumda her basamak, bir önceki olgusallığı iptal etmez, bilakis farklı bir durumu izah eder. Denilebilir ki, içki konusunda değişik zamanlarda ifade edilmiş olan ve haramlığını öne çıkaran her bildirim, biyolojik olarak değinilmiş olan içkinin fonksiyonu büsbütün iptal etmemiştir. O yüzdendir ki, içki yani hamr olgusu, üzüm ve hurmanın şaraba dönüşmesi gibi sarhoş edici vasfının yanında, yalın anlamda bazı yararları da olan bir besin üzerinden betimlenmektedir. Kur’an’ın bu çeşit basamakları dikkate alarak yapmakta olduğu esas şey, klâsik manadaki nesh olgusu olarak kabul edilemez. Öyle ki içkinin dinen haram olması, besin değeri üzerinden onun bazı yararlarının olmasına engel teşkil etmez. Fakat Yüce Allah, onun yararlarını değil, zararlarını daha çok önemseyerek insanları bu durumdan uzaklaştırmak istemektedir. Hâsıl-ı kelâm, Yüce Allah katında zararı yararından çok olan her şey, içki ve kumar örneğinde olduğu gibi besin değil, zehir hükmünde kabul edilmiştir. Şimdi bu süreci betimleyen ve her biri farklı bir olgusallığa işaret etmekte olan ayetlere bakmak gerekmektedir: “*Öte yandan hurma ağaçlarının meyvelerinden ve asmaların üzümlerinden hem sirke, şıra gibi içecekler, hem de güzel yiyecekler elde edersiniz...*”⁹⁸, “[Ey Peygamber!] Sana sarhoş edici içkiler ve kumar/şans oyunları hakkında soruyorlar. De ki: ‘İçki ve kumarın insanlar için büyük zararları vardır. Gerçi bunlar (keyif almak, hoşça vakit geçirmek, kolay yoldan para kazanmak gibi) birtakım hazlar/menfaatler sağlar; fakat yol açtıkları zarar, sağladıkları

⁹⁸ Nahl, 16/67. Nitekim ayette bahsedilen ‘seker’ kelimesi; ‘sarhoşluk veren içecek’ olarak da anlaşılabilir. Bunun yanında genelde ‘meyve suyu’, özelde ise ‘sirke’ ve ‘şıra’ şeklinde de anlaşılabilir. (Bk. Öztürk *Kur’an-ı Kerim Meali*, 314).

hazdan/menfaatten çok daha fazladır.”⁹⁹, “Ey Mü’minler! Sarhoş edici her türlü içki, kumar ve şans oyunu putlar (ya da Kâbe’nin etrafına dikilen ve putperestliğin nişanesi olan taşlar) ve (önemli bir işe girişmeden önce o işin sonunun nasıl olacağına dair bir tür kehanette bulunmak için çekilen) fal ve kısmet okları, şeytan kaynaklı birer pisliktir. Bütün bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.”¹⁰⁰, “Şeytan, gerek sarhoş edici içkiler, gerekse kumar ve şans oyunları vesilesiyle aranızda düşmanlık, kin ve nefret tohumları saçmak ve böylece sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Böyleyken siz hâlâ bütün bu pis işlerden vazgeçmeyecek misiniz?!”¹⁰¹, “Ey Mü’minler! Sarhoş hâlde iken namaza yaklaşmayın. Dahası, ayılıp aklınız başınıza gelinceye/söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın...”¹⁰²

Denilebilir ki, Müslüman geleneğinin Kitap içi neshin imkânı konusunda olumlu noktada duran kısmı, yukarıda mealleri verilmiş olan ayetlerin hepsini ‘hüküm koyma’ bağlamında algıladıkları için bu bildirimleri nesh etme konusu üzerinden ele almışlardır. Aynı şekilde Müslüman kamuoyunun geneli, Mâide Suresi’nin 90. ayetinin içki ile ilgili olan diğer ayetleri nesh ettiğini ileri sürmektedir. Görüldüğü kadarıyla ilgili ayette içki içme konusunda kesin bir yasaklama ve kaçınmadan bahsedilmekle birlikte, içkinin nelere sebep olduğu da akli bir delillendirme ile ifade edilmektedir. Tartışmasız bir şekilde içki, Yüce Allah’a göre şeytan işi pisliktir. Bu ayet, durum tespiti yapmanın yanında içkinin haram olmasını da ifade eder. Dahası, şiddetle sakınılması gereken bir hüküm de bildirir. Ancak bu ayet, içki yapılan maddeler konusunda herkesin kolaylıkla şahit olabileceği bir durum tespiti yapmaz. Durum tespiti yapan ayetler Nahl Suresi’nin 67. ve Bakara Suresi’nin 219. ayetleridir. Mâide Suresi’nin 91. ayetinde ise içkinin verdiği kişisel ve toplumsal zararlardan bahsedilmekte ve bunlardan kaçınılması öğütlenmektedir. Nihayet Nisâ Suresi’nin 43. ayetinde ise, her ne olursa olsun namaz ibadetinin terkedilemeyeceği belirtilmekte, akabinde ise içki içilse bile, sarhoşluk geçince namaz kılma şartı getirilmektedir. Binaenaleyh Yüce Allah’a göre işlediğiniz günahların sizleri Allah’ı anmaktan alıkoymaması gerekmektedir ki, süreç içerisinde namazın kazanımı sayesinde başka içki olmak üzere her türlü fesattan kurtulabilesiniz. Namaz kılabilmenin şartı olan ‘sarhoşluk geçmesi’ ilkesi ise, içkinin biyolojik yapıya verdiği tahribatla birlikte ele alınmalıdır. Dahası bu vurgu, Kur’an okuma ve namaz kılmanın bütünüyle bilinç

⁹⁹ Bakara, 2/219.

¹⁰⁰ Mâide, 5/90.

¹⁰¹ Mâide, 5/91.

¹⁰² Nisâ, 4/43.

hâlinde yapılmasını ifade eder. İşte bu bilinç hâlini engelleyen her durum, ibadete engel bir sonuç olarak görülmektedir. Yoksa hüküm anlamında her durumda içki haram kabul edilmektedir. Buna karşın Müslüman, içki içse bile sarhoşluğu geçince namazını kılmalıdır.

İfade edilmelidir ki, bu ayette esas olarak içkinin haramlığına değil, sarhoşluk ve namaz ilişkisine değinilmiştir. Zira içkinin haramlığı konusu, başka bir ayetle düzenlenmiş bir gerçekliktir. Öyle ki bu ayetin indiği toplumda bahsedilen durum sıklıkla yaşanmaktaydı. Bugün de aynı durum yaşanır olmaktadır. Kur'an'a göre 'içki içmek', namaza engel bir durum değil, ama 'sarhoşluk' namaza engel bir durumdur. Bunun içindir ki, Bakara Suresi'nin 219. ayetinde içkinin biyolojik vasfından bahsedilerek, içki içmenin kişisel ve toplumsal maliyeti üzerinde durulmuştur. Neticede ise bu anlatım tarzı üzerinde ısrar edilerek, geleneğin algıladığı şekliyle Kitap içi bir nesh konusundan değil, bedensel ve ruhsal anlamda zararı yararından daha çok olan bir olguya vurgu yapılmaktadır. Hatta bu olgunun bedenlerdeki işlevsel hâline değinilerek şeytansı bir eylem tarzı olduğu belirtilmekte ve bu tercih sahipleri kazanımları üzerinden eleştirilmektedir. Bununla birlikte içki üzerinden kıyamete dek her kişi ve toplum için her zaman geçerli olabilecek bir durum tespiti de yapılmaktadır. Bu tespite göre namaz ve onun kazanımları, kalıcı bir değer olarak içki ve onun kazanımlarını ortadan kaldıracak etkin bir sürecin tetiklenmesini sağlamaktadır. Bu yüzdendir ki, içki içen kişiler bile hiçbir durumda namaz kılmaktan uzak durmamalı, namazın teknik şartlarını yerine getirdiğinde ise ibadetine koyulmalıdır. İçki gibi hem bedene, hem de sosyal ahlâka zarar veren bir tercihin kalıcı olmasını ortadan kaldıracak yegâne eylem, namaz kılma tercihidir. Bu tercihin bazı bahaneler üzerinden iptal edilmemesi gerekmektedir ki, sonunda içkiden tamamıyla kurtulma imkânından yoksun kalınmasın.

Kitap içi neshin olduğuna dair olumlu kanaat serdedenlerin ileri sürdükleri bir diğer konu ise kıblenin değişmesi olayıdır. Haddizatında kıblenin değişmesi yani kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harâm'a çevrilmesi olayı da böyle bir algı üzerinden yani nesh olgusu bağlamında temellendirilmektedir.¹⁰³ Oysaki ilgili toplumsal düzeyde yaşanmış bir gerçeklik olan bu fiilî durum, onların ileri sürmüş oldukları seçeneği onaylayan bir yapıda değildir. Zira Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere her din mensubunun bir kıblesi olmalıdır ve de olmuştur.¹⁰⁴ Doğaldır ki, etkin bir toplumsal unsur olan Müslümanların da bir kıblesi bulunmalıdır. Ancak bu iş için Müslümanların tehlikeden kurtulup kişisel ve toplumsal

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi'ul-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 66.

¹⁰⁴ Bakara, 2/148.

görünürlüklerinin ortaya çıkması beklenmiştir. Mekke Dönemi'ndeki siyasal ve toplumsal yapının buna imkân vermediği bilinmektedir. O yüzden, Mekke'nin zor ve çetin şartlarında Hz. İbrahim'in geleneğine uyularak kişisel bir tercih yapıldığı görülmektedir. Geçici bir tercih olan bu durumu yasallaştıran bir ayet de bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle, Mekke Dönemi ve Medine Dönemi'nin ilk yıllarını kapsayan bu uygulama, büsbütün elçinin vahiy dışı kişisel tercihi olarak görülmelidir.

Dahası, bu dönemler için kiblenin Kudüs yani Mescid-i Aksâ olacağına dair bir ayet de yoktur ki, kiblenin düzenlenmesini temin eden yeni ayet, o eski hükmü kaldırmış olsun. Bilindiği kadarıyla, nesh olgusuyla doğrudan ilişkilendirilebilecek şekilde Kur'an'da namazları daha önce Ehl-i Kitab'ın kiblesine doğru kılma emri de bulunmamaktadır. Ayet üzerinden değişen bu durum, Hz. Peygamber'in kişisel tercihi ya da Kur'an vahyi olmayan farklı bir uyarı veya tercih üzerinden olmuş olabilir. Veya Ehl-i Kitab'ın müşriklerden daha yakın bulunması üzerinden gidilerek ortak bir tercih de olmuş olabilir. Ancak aşağıda mealini vermiş olduğumuz Bakara Suresi'nin 144. ayetinde belirtilen durum, açık bir kible tahsisinden bahsetmektedir: “[Ey Peygamber!] Biz senin [belki bir vahiy gelir ümidiyle] yüzünü sık sık göğe çevirip durduğunu görüyoruz. [Artık gönlün rahat olsun]; işte şimdi seni memnun edecek kibleye yöneltiyoruz. Bundan böyle [namaz kılarken] yüzünü Mescid-i Harâm'a [Kâbe'ye] çevir. [Ey Mü'minler!] Siz de nerede olursanız olun, [namaz kılmak üzere] yüzünüzü/yönünüzü Mescid-i Harâm tarafına çevirin. Geçmiş dönemlerde vahye muhatap kılınanlar [Yahudiler ve Hıristiyanlar] kible ile ilgili değişiklik hükmününün rablerinin/Allah'ın emriyle gerçekleştiğini gayet iyi bilirler. Allah onların yapıp ettiklerinden bihaber değildir.”¹⁰⁵

Benzeri hükümler, aynı Sure'nin 149, 150 ve 151. ayetlerinde de tekrar edilmektedir. Mesela: “[Ey Peygamber!] Nereye gidersen git, [namaz kılmak üzere] yüzünü/yönünü Mescid-i Harâm'ın bulunduğu tarafa çevir. Şüphesiz ki bu, rabbinden gelen bir emirdir. [Bilin ki] Allah, yapıp ettiklerinizden bihaber değildir.”¹⁰⁶ ilâhî ifadesi, kible tayininde yeni bir toplumsal gerçeklikle birlikte öncekinden farklı bir aşamaya geçildiğine işaret etmektedir. Ancak daha önce söylendiği gibi bu yeni hükmün kaldırmış olduğu eski bir bildirim de bulunmamaktadır. Hem Kur'an'a göre Kâbe yani Mescid-i Harâm'ın kible olması Müslüman çoğunluk için gerçek ve fiilî bir durumdur. Zira Kur'an, bu yeni dönemde daha önce tercih edilen ve müntesipleri vahiy almış olan Yahudi ve

¹⁰⁵ Bakara, 2/144.

¹⁰⁶ Bakara, 2/149.

Hristiyanların kiblelerinin tercihini artık onaylamamıştır. Kendisi yeni bir kible seçerek, bu kadîm unsurlarla olan dinî, siyasî ve kültürel bağını koparmıştır. Bu sebeptendir ki, bozulan tevhidin yeniden ikamesinden sonra Ehl-i Kitap, yeni kibleye uymayacak, hatta onlar, birbirlerinin kiblelerine de uymayacaktır.¹⁰⁷ Buna karşılık olarak, daha önceleri Mescid-i Aksâ ya da Kudüs'ün kible olarak seçilmesi emri, herhangi bir ayetle sabit olmadığı içindir ki, bu değişiklik, Kitap içi bir nesh olgusuna delil teşkil edebilsin. Bilindiği kadarıyla Medine toplumunda etkin bir konumda olan Yahudilerin bazı eleştirileri Hz. Muhammed'i aşırı derecede üzdüğü için böyle bir yol tercih edilmiştir.¹⁰⁸ Hz. Muhammed'in daha önce tercih etmiş olduğu ilk kible ise,¹⁰⁹ geleneksel bir yönelim olarak Hz. İbrahim veya başka peygamberlerin tercihlerinin onayı üzerinden gerçekleşen bir seçim idi.¹¹⁰ Hz. Peygamber de bu geleneği devam ettirmiştir. Zira bir duvarın tuğlaları gibi genel bir bütünlük üzerinden anlaşılması gereken Peygamberlik,¹¹¹ tevhidi anlamda devamlılık demektir.

Kitap içi neshin imkânı konusunda delil getirilen bir diğer ayet ise, kişiler daha hayattayken yapacakları vasiyet ile ilgili olan durumları düzenleyen ayettir. Nesh taraftarlarının bağlamından kopararak öncelikli olarak mirasın dağıtımı ile ilgili olan ayetler üzerinden¹¹² ve daha sonrasında ise bu konuyu düzenleyen bazı hadisler¹¹³ üzerinden nesh edilmiş olduğunu ileri sürdükleri ilgili ayetin meali şöyledir: “[Ey Mü'minler!] Size şu da farz kılındı: İçinizden biri ölüm döşeğine düşerse ve geride bırakacağı bir malı da varsa, ana-babasına, akrabasına örf ve teamüle uygun şekilde vasiyette bulunmalıdır. Bu, Allah'a itaatsizlikten sakınanlar için ifası zorunlu bir mükellefiyettir.”¹¹⁴ Görüldüğü kadarıyla Kur'an-ı Kerim, sosyal barışın temini ve mülkün adaletli dağıtımı için

¹⁰⁷ Bakara, 2/145.

¹⁰⁸ Bakara, 2/142-143.

¹⁰⁹ Haddizatında ilk kible tercihinin bu devamlılığın bir eseri olarak kişisel bir seçim olması, eşyanın tabiatına da uygun bir eğilimdir. Her peygamberin kendisinden önceki elçilerin bazı tercihlerini takip etmesi, başlı başına nebevî bir gelenek olarak algılanmalıdır.

¹¹⁰ Bakara, 2/146.

¹¹¹ Buharî, “Menakıb”, 16.

¹¹² Nisâ, 4/11-13, 176.

¹¹³ Allah Resûlü, Veda Hutbesi'nde buyurdu ki: “*Cenâb-ı Hakk, her hak sahibine hakkını vermiştir. Vâris için vasiyet etmeye gerek yoktur...*” (Bk. Ebû Dâvud, “Büyû”, 90). Hadisin bir başka versiyonunda ise: “*Allah Teâla, her hak sahibine hakkını verdi. Bu sebeple vârislerden biri lehine vasiyet yoktur.*” (Bk. Tirmizî, “Vesaya”, 5; Nesâî, “Vesaya”, 5; Ebû Dâvud, “Büyû”, 90).

¹¹⁴ Bakara, 2/180. Vasiyet etmenin gerekliliği ile ilgili diğer ayetler için bk. Bakara, 2/240, 281; Nisâ, 4/11, 12; Mâide, 5/106, 107; Ahzâb, 33/6.

vasiyet kurumunu işler hâle getirmektedir. Ona göre kişiler, servetleri üzerinde yaşamları süresince belli bir tasarruf yetkisine sahiptirler. Onların bu tasarruf yetkisine uyulmalıdır. Eğer ki kişiler, vasiyet haklarını kullanmadan ölürlerse, malları olası mirasçıları arasında yine Kur'an'ın belirlemiş olduğu ölçülerde dağıtılır.¹¹⁵ Bu açıdandır ki, vasiyet etme olgusu, Kur'anî bir farz olarak bilinmektedir. Kanaatimizce oldukça yanlış anlaşılan bir şekilde Kur'an'ın bu açık emri; *'vârise vasiyet yoktur'*¹¹⁶ hadisi ve bir kısım ulemanın icması üzerinden iptal edilmektedir.¹¹⁷ Hâlbuki vasiyet veraset işlemlerinden önce gelir. Yani kişiler ölünce önce vasiyetleri yerine getirilir ve kalan malları da vârisleri arasında belli oranda dağıtılır. Eğer ki kişi, vasiyet yapmadan ölmüşse, onun malında hakkı olan varisler için vasiyet etmesine de imkân ve de gerek yoktur.¹¹⁸ Zira Yüce Allah, hak sahipleri için bu oranları belirlemiştir.

Kur'an'da nesh olduğunu ileri süren tarafların delil olarak ileri sürmüş oldukları bir diğer ayet ise, Enfâl Suresi'nin 39. ayetidir. İlgili ayetin meali şöyledir: *"Ey Mü'minler! İnancınıza yönelik baskı ve zulüm ortadan kalkıp, din tam manasıyla Allah'ın oluncaya, yani insanları inançlarından dolayı hesaba çekip cezalandıran kimse kalmayınca, insanlar inançlarından dolayı sadece Allah'a karşı sorumlu oluncaya kadar o baskıcı zalimlerle/müşriklerle savaşın. Eğer onlar, saldırganlıktan, inançlarından dolayı insanlara baskı yapmaktan vazgeçerlerse siz de herhangi bir saldırı teşebbüsünde bulunmayın. Şüphesiz Allah, onların yaptıklarını görmektedir. Yok, eğer size saldıracak olurlarsa bilin ki Allah, sizin yâr ve yardımcınızdır. O ne güzel yâr, ne güzel yardımcıdır."*¹¹⁹ Bu ayet üzerinden hareket eden nesh taraftarları, mü'minlere sürekli bir savaş izninin verildiği inancı hâkimdir. Hâlbuki kendi şartları muvacehesinde cârî olan bu özel durum, tamamıyla saldırgan bir hale verilecek olan cevabı, yani karşı tarafın saldırısı anında savaşın sürdürüldüğü bir durumu ifade etmektedir. Esasında ayetin devamında da belirtildiği gibi, İslâm inancına göre bu durumda bile barış, yani savaşmama durumu asıldır. O yüzden, toplumsal barışın temini için her daim barışın çareleri aranmalıdır. Zira böyle durumlarda yine barışın tercih edilmesi anlamında söylediklerimizi tedarik eden şu ayet, özellikle böyle bir tutumun sağlıklı olduğuna açıkça ışık tutmaktadır: *"[Ey*

¹¹⁵ Nisâ, 4/11-12.

¹¹⁶ Ebû Dâvud, "Vasiyet", 6.

¹¹⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 60.

¹¹⁸ Aynı şekilde, bu konudaki kesin hüküm olarak kabul edilebilecek olan temel şey, 'eğer vasiyet edilmeden önce ölüncüye dağıtım Kur'an'ın belirlediği şartlara göre yapılır' ilkesi olmalıdır.

¹¹⁹ Enfâl, 8/39-40.

Peygamber!] O kâfirler/düşmanlar, barışa yanaşırlarsa sen de barıştan yana ol ve her daim Allah'a güven. Şüphesiz O, her şeyi iştir, her şeyi bilir. *[Ey Peygamber!]* Onlar, barış teklifiyle seni aldatmak isterlerse bil ki Allah, yâr ve yardımcı olarak sana yeter. Nitekim O, seni kendi yardımı ve mü'minlerle desteklemektedir.”¹²⁰

Ancak yukarıda mealini verdiğimiz ayete göre her daim savaş hâlini desteklemek mümkün değildir. Yüce Allah'ın bildirdiğine göre mü'minlere açık bir saldırı olursa bu koşullarda belirli şartlar muvacehesinde savaşa çıkılabilir. O yüzden, İslâm Dini için ana prensip toplumsal barıştır. Buna mukabil olgusal durum ise, saldırı anında mecburî sonuç olarak savaşın ihtimal dâhiline girmesidir. Yoksa barış ayetinin mensûh olduğunu ileri sürenlerin iddia ettikleri gibi bu emir, savaşı asıl hüküm yerine koymamaktadır. Müslüman için olağandışı şartların gelişmemesi hâlinde aslolan barıştır. Fakat sürekli barışı koruyacağım diye pasif kalıp mazlum duruma düşmenin de kabul edilebilecek bir yanı bulunmamaktadır. O zaman ise, haksız yere ve zalimce saldıran tarafı yurtlarınızdan kovuncaya kadar ya da adaletsizlik ve zulmü ortadan kaldırmaya kadar onlarla savaşın. Yine de saldırgan taraf siz olmayın ve onların ülkelerine haksız yere saldırmayın. Savaşma amacınız kendinizi korumak, adaletsizliği gidermek ve de saldırganlığı önlemek olsun. Bu sebeple her daim barışı koruyup kollayan Müslümanlar için savaş konusundaki genel hüküm ise, size saldırı olursa kendinizi koruyun emridir. Bu durumda bile savaş emri barış ilkesini nesh etmez. İki seçeneğin de masada olması kaydıyla, gelişen koşullara göre Müslümanların tavır takınması esastır.

Kur'an-ı Kerim'de nesh edilmiş ayet olabileceğini savunanların iddialarını desteklemek için delil olarak öne sürdükleri bir konu da, mü'minler ile kâfirlerin savaşlarında üstünlük ve galibiyet oranlarını ifade eden ve bazı ayetlerde oldukça farklı bir tarzda işlenmiş olan sayılardır.¹²¹ Öncelikli olarak bu ayetlerin meâllerini verelim ki, ilgili ayetlerde görünürde bir iptal etme olgusundan bahsedilmiş midir, daha yakından görme fırsatımız olsun: “[Ey Peygamber!] Mü'minleri savaş hususunda cesaretlendir. Nitekim içinizden çıkacak dirençli ve cesur yirmi kişi, iki yüz kâfiri yenebilir. Yine içinizden çıkacak yüz dirençli yiğit, kâfirlerden bin kişiyi yenebilir. Çünkü o kâfirler, Allah yolunda savaşıp can vermenin anlamını bilmeyen bir gürühtür.”¹²², “Allah, içinde bulunduğunuz durum itibarıyla sorumluluğunuzu hafifletti; çünkü sizde zaafiyet bulunduğunu gördü. Ancak bu durumda yine de içinizden dirençli ve cesur yüz kişi iki

¹²⁰ Enfâl, 8/61-62.

¹²¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 61.

¹²² Enfâl, 8/65.

yüz kâfiri yenebilir. Bu vasiyette bin kişi de Allah'ın izniyle kâfirlerden iki bin kişiyi alt edebilir. [Bilin ki] Allah, zor zamanlarda sabredenlerle beraberdir."¹²³

Nesh taraftarlarının iddiasına göre Enfâl Suresi'nin 65. ayeti, yine aynı Sure'nin 66. ayeti ile nesh olmuştur.¹²⁴ Hâlbuki ilgili ayetleri okuduğumuz zaman göreceğiz ki, bu ayetler, birbirinden tamamen ayrı iki durumu imlemekte ve iki durumda da geçerli olan farklı basamak ve niteliklerden bahsetmektedir. İlk ayette, Müslümanların moral motivasyonları yerinde olup savaşılmaya engel bir eksiklikleri olmayınca kâfirlere olan nisbeti 1'e 10, yani 20'ye 200 veya 100'e karşı 1000 olmaktadır. Müthiş bir moral motivasyon sağlayan bu durum, mü'minlerin kendilerine olan güvenlerini tazelemektedir. Aynı şekilde 1/10 şeklinde ifadelendirilmiş olan bu oran, bütünüyle müminlerin dirençli ve cesur olduğu zamanlar için belirlenmiş temsîlî bir orandır da. Bunun yanında aynı Sure'nin 66. ayetinde bildirilen 1'e karşı 2, yani 100'e karşı 200 veya 1000'e karşı 2000 oranı ise, sıkıntılı ve problemliler için verilen bir orandır. Ancak bahsedilen her durumda bile, yine inananların bir derece daha cesur ve dirençli oldukları ifade edilerek, müminlerin düşman karşısında bir adım önde olmaları temin edilmektedir. Bütünüyle nesh olgusunun dışında değerlendirilmesi gereken bu ayetlerde bildirilen diğer bir konu ise, başarının nisbet, oran ve kaliteyle ilgili olmasının yanında, bu gibi farklı bildirimler üzerinden yapılmış olan güven aşılması sayesinde de gerçekleşeceğine olan vurgudur. Her iki ayet de Müslümanın sayıca güçlü olan düşman karşısında olası direnç hâline değinmektedir. Bu durumda daha baştan 1'e 10 ya da 1'e 2 bir psikolojik fark üzerinden mücadeleye girmek, inananların Allah'ın yardımını üzerlerinde hissetmeleri için açık çek gibi sunulmuştur. Savaş ortamı içerisinde ifade edilen bu oranlar, kişileri, bölükleri ve de küçük çapta orduları dile getiren rakamlar üzerinden anlatılmaktadır ki, orduyu oluşturan kişiler, gördükleri güç karşısında etkisiz kalmassınlar. Yani Müslümanlar, 1 kişi olduğunda da galibiyete inacak, 20 kişi olduğunda da, hatta 1000 kişi olduğunda da inacaktır. Bu ayette 20 sabırlı kişinin 200 kâfiri yenmesi veya 1/10 üstünlükten bahsedilmesi, aynı şekilde 100 sabırlı kişinin 1000 kâfiri yenmesi ile desteklenerek, nice az topluluğun çok olan topluluğa galip gelebileceğini anlatmak içindir.¹²⁵

Bunun yanında bu şartların asgarisi sağlandığında bile 1'e 2, yani sabreden 100 kişi 200 kâfire üstün gelebilir denilerek, oldukça minimize edilen bir güçten dahi yine galibiyetin çıkabileceğine değinilmektedir.

¹²³ Enfâl, 8/66.

¹²⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 61.

¹²⁵ Bakara, 2/249.

Herhangi bir çatışmada sayıca az olan 1000 kişi sayıca daha çok olan 2000 kişiye galip gelebilirse, ayet üzerinden motive edici bir güç olarak belirlenmiş olan bu oran, ‘karşınızdaki düşmanı gözünüzde çok büyütme’ anlamına gelmektedir. Buradaki temel ilke, Yüce Allah’ın sünnetullahı çerçevesinde inanç ve sabrın zafere götüren bir etken olduğudur.¹²⁶ Zira zafere inanan ve güçlülere sabreden kişi, daha az hata yapar ve daha dirençli olur. Davalarında kararlı olanlar, her daim daha güçlü olurlar. Zaaf az olduğunda kişisel ve toplumsal irade yükselir ve maddî-manevî güç artar. Zaten ayetlerde de ifade edildiği veçhile, kişi ve toplumlarda zaaf varsa, galibiyeti getiren oran da düşmektedir. Yani bu durumda bile en azından iki kişiye galip gelebilirsiniz denilerek, Müslümanların motivasyonu yüksekte tutulmaktadır.

Bütün bunlardan sonra söylenebilir ki, Kitap içi neshin cevazı konusunda benzer kanaatleri taşıyan düşünürler, özellikle Bakara Suresi’nin 106. ayetini açıklarken genel bir ezber üzerinden paralel algıları taşıdıkları görülmektedir. Nitekim onlara göre, Kur’an’da iki türlü nesh bulunmaktadır. Bunlardan birisi, geçmiş kitapların Kur’an’la nesh edilmiş olması; diğeri ise, Kur’an’ın kendi içinde bazı ayetlerin hükümlerinin kaldırılmış olmasıdır. Bu kişiler, ilkesel olarak Kur’an içi neshi caiz görmekle beraber, bu kabullerini detaylandıran ve de farklılaştıran bazı açıklamalar da yapmışlardır. Mamafih Kitap içi nesh olgusunu kabul edip, ancak bunu açıklama tarzı olarak daha modern algıları öne süren düşünürlerden birisi çağdaş âlimlerden Seyyid Kutub’tur. Zira Seyyid Kutub, Kur’an’da nesh edilmiş olan ayetlerin bulunabileceğini düşünenlerden birisi olmakla beraber, bu kabulünü oldukça farklı bir şekilde açıklama cihetine de gitmiştir. Kutub’un çağımızda İslâmî düşüncenin gelişmesine hatırı sayılır bir katkı sunmuş olan kişilerin başında gelmesine rağmen ne yazık ki geleneğin kabullerini kökten sorgulayamamıştır. Ancak o, ilgili ayetin tefsirinde geleneksel kabulün ispat metodundan ayrılarak, şöyle bir farklılıktan bahsetmektedir. *“Biz, bir ayetten neyi nesh eder veya unutturursak... Risâlet devresinde muhtelif hâllere göre İslâmî hükümlerde meydana gelen kısmî tadilatlar, hem insanlığın hayrı, hem de tekâmül prensibinin icabıdır. Bu, insanlık tarihi boyunca gelişecek olan hayatî tekâmülün gerektirdiği büyük bir hayrın tahakkuku esasına mebnidir... Allah, ayetini nesh ederek nisyan*

¹²⁶ “[Ey Mü’minler!] Uhud savaşında yara aldık diye cesaretinizi yitirmeyin ve asla üzülmeyin; zira her zaman üstün olan sizsiniz; çünkü siz, mü’minsiniz.” (Âl-i İmrân, 3/139) ve benzer şekilde: “...Hâlbuki asıl güç, kudret ve izzet Allah’a, elçisine ve mü’minlere mahsustur...” (Münafikûn, 63/8). İlgili ayetler bağlamında inananların üstün olması seçeneğine bir de şu açıdan bakmak gerekir kanaatindeyiz.

denizine gömdüğü vakit, şüphesiz ki o, nesh ettiği ayetten daha hayırlısını veya benzerini getirir!..”¹²⁷

Gelinen bu noktada nesih konusunda geleneksel kurguyu kabul edip kendi görüşünü haklı çıkarmak için hiç de ilgisi olmayan bir yasal durum üzerinden fikir serdeden ve çalışma süresince defaatle bahsedilen mezkûr algıya örneklik etmesi bakımından şu pasajı aktarmak istiyoruz: “Demek ki nesih, yalnız Kur’ân-ı Kerîm’in bazı ayetleri arasında değil, Kur’ân’la diğer semavî kitaplar arasında da meydana gelmiştir. Varlık âleminde de sürekli bir nesih vardır. Eşyada tecelli eden değişiklikler birbirini takip etmekte, mevsimler değişmekte, birinin yerini diğeri almakta, her mevsime ait meyve ve sebzeler birbiriyle nesih yarışını sürdürmektedir. Belli kanunlarla günler ve geceler uzayıp kısalmakta, yeryüzündeki eski medeniyetlerin yerini yeni medeniyetler almakta, teknolojide çok süratli ilerlemeler ve değişiklikler olmaktadır. Böylece varlık âleminde bir belgenin yerine başka bir belge geçmekte, bir hükmün yerini başka bir hüküm doldurmaktadır. Bütün bu değişikliklere ışık tutan, onların inkişafına paralel bir yükselme grafiği çizen Kur’ân-ı Kerîm artık bu özelliğiyle ebediyete uzanacağını, mensûh olmayacağını, sadece nâsih olarak kalacağını ilan ediyor; taşıdığı ilmî esaslarla bunu ispatlıyor.”¹²⁸

Sonuç

Vahyin tutarlılığı gereği kitap içi nesh olgusunun bütünüyle Kur’an’a yabancı bir işlem olduğu kanaatini taşımaktayız.¹²⁹ Ancak bu kanaatimiz şu anlama da gelmemelidir: Gerek farklı toplumsal kümeler nezdinde, gerekse de seçilmiş olan elçilerin bazı uygulamaları konusunda nesh anlamına gelebilecek pratikler de bulunmamaktadır. Esasında bizler, bahsedilen bu alanlarda bazı değişimlerin, yasaklama veya izinlerin olduğunu şiddetle savunmaktayız. Bize göre Kur’an’ın yakınında durduğu nesh olgusu da bütünüyle bu olgusal durumdan ibaret bir tercihtir. Kanaatimizce bahsedilen bu alandaki değişimler de, ya yeni mesaj üzerinden, ya da peygamber sünneti üzerinden uygulanmaktadır. İlkesel

¹²⁷ Seyyid Kutub, *Fizilâl-il-Kur’an*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1997), 1: 215-216.

¹²⁸ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 1: 281.

¹²⁹ Farklı bir bağlamda kullanılmış olsa da Kitap içi neshi kabul edenlerin Kitap’ın ayetleri konusunda kafalarının oldukça karışık olduğu görülmektedir. Bu kişilerin Kur’an’ı parçacı yaklaşım üzerinden anlamaya çalışması, neticede birbirini nakzeden ya da ortadan kaldıran bildirimlerin olabileceği sonucuna götürmüştür. Nesh olgusu ise bu açmazdan kurtuluşun bir aracı olarak görülmüş ve problemi çözeceğine kanaat getirilmiş olan bu zihinsel aparata dört elle tutunmuştur. Bir anlamda kendi işlerini (Enbiyâ, 21/93; Mü’minün, 23/53), diğer bir anlamda ise Kur’an üzerinden dinlerini parça parça yapmak (En’âm, 6/159; Rûm, 30/32) şeklinde anlaşılabilir bu yaklaşım tarzı, aynı metin içerisindeki çelişik durumun olabileceği kurgusundan ileri gelmektedir.

olarak ayetlerin tahkim etmediği konulardaki değişimler, yine ayetler üzerinden veya uygulayıcının tercihleri üzerinden hayata geçirilmektedir. Kur'an'ın tercih etmiş olduğu değişimler için buna nesh denilebileceği gibi, elçilerin sürece dokunan tercihleri, yasak veya izinleri şeklindeki seçimlerine de nesh diyebiliriz. İşbu durumdur ki, sürece dokunan elçileri sadece postacı konumunda görmemizi engellemekte ve onları yaşayan Kur'an/Kitap konumuna yükseltmektedir.

Kanaatimizce neshin aynı metin içerisinde olduğu iddialarına cevap teşkil edecek ve tarihsel anlamda Müslüman tasavvurun olumladığı nesh olgusu hakkında Kur'an'ın bütünlüğünü koruyan en doğru ifade, şu açıklamada gizlidir: *“İddia edilen klâsik nesih örneklerinin inkârcılar için hiçbir anlamı yoktur. Ne kâblenin değiştirilmesi, ne eşi ölen bir kadının eşinin evinde kalış süresi, ne savaşlarda mü'minlerin sayısı, ne de Hz. Peygamber ile görüşmede sadaka takdimi. Aslında bu konular Kur'an'ın alternatif sunma sisteminin veya bazı hükümlerin bazı özel şartlara tahsis edilmesinin birer örneği olarak algılanmalıdır. Bunların hiçbiri kitap ehlinde kâfir olanları ve müşrikleri ilgilendirmemektedir. Buradan anlaşılıyor ki mesele Kur'an'da herhangi bir ayetin hükmünün bir başka ayetle kaldırılması değil, yeni bir elçilik görevi verilmesi veya önceki dinlerdeki bazı hukukî düzenlemelerin Kur'an'da kaldırılabilmesinin haber verilmesidir. Ayetin sonunda Yüce Allah'ın kudret sıfatının hatırlatılması, ayetteki neshten maksadın Kur'an ayetleri arasındaki bir hükmün iptali olmadığını da ortaya koyar mahiyettedir. Medine döneminin ilk Sûresi olan Bakara Suresi'nde iddia edildiği türden bir hükmün iptalini gerektirecek bir tecrübe de henüz yaşanmamıştı ki onunla ilgili bir hükmün iptali söz konusu olsun.”*¹³⁰

Kur'an'daki metinler arasında olası bir neshi ya da iptali kabul edecek olursak, herkesin nesh anlayışına uygun olarak bir Kur'an'ımız ve de hükmümüz olacaktır. Daha doğrusu, bu durumda Kur'an'ı kişisel anlamda nesh edilen ayetlerin üzerinden yorumlamamız gerekecektir. Bu eğilim, bizi metni anlayan değil, metni inşa eden etkin bir zihinsel yapının olabileceği sonucuna götürür ki, bu netice, bir anlamda kurucu metin oluşturabilen insan olgusuna kapı aralamak anlamına da gelebilmektedir. Allah'ın sözünün beşer yorumu üzerinden tatil edilmesi olan nesh uygulaması, bir anlamda Yüce Allah'ın bazı yetkilerinin alınarak insanlara verilmesi anlamına da gelebilmektedir. Bu akıbetten kurtulmanın tek çaresi, Kur'an metni üzerinde oynamamak ve de metni olası bağlamı ile nüzul ortamı içerisinde anlamaya çalışmaktır. Görüldüğü kadarıyla Kur'an'ı ve onun hükümlerini kendi bağlamı dışında algılama

¹³⁰ Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, 594, 595.

eğilimi,¹³¹ sadece geleneksel ulemeda bulunmamakta, bazı çağdaş yorumcularda da böyle bir eğilimin olduğu görülmektedir. Nitekim şu ayette geçen ahlâkî bildirimleri mensûh kabul edip, kendilerince bir ibadet algısı oluşturanların varlığı da bilinmektedir: “*İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimselere gelince, Allah onlara hak ettikleri mükâfatı eksiksiz verecektir. [Bilin ki] Allah, zalimleri/kâfirleri sevmez.*”¹³²

Kaynakça

Abduh, Muhammed; Rıza, M. Reşid. *Menar Tefsiri/Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*. (1-14), Trc. Harun Ünal, Mehmet Erdoğan, Niyazi Beki, İbrahim Tüfekçi, Rahmi Yaran, İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.

Abdülbâkî, M. Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'an'il-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.

Albayrak, Hâlis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine/Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1992.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin. *Rûhu'l-meâni fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. (I- XXX), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.

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

Atik, M. Kemal; Bardakoğlu, Ali; Kırca, Celal; Polat, Selahattin; Toksarı, Ali. *İslamî Kavramlar*. Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.

Buharî, Ebu Abdullah İsmail. *el-Câmius-Sahîh*. (I-VIII), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Candan, Abdulcelil. *Kur'an'ı Nasıl Anlamalı?* İstanbul: Elest Yayınları, 2007.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrut: Yy, 1988.

Çanga, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Lügati/Miftahu kelimâti'l-Kur'an/el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1994.

¹³¹ Bilindiği gibi Kitab'ı parçalamak ve eldeki parçalardan kendileri için işlevsel olanları devşirmek suçlaması, evveleminde mü'minlerin değil, Hıristiyan, Yahudi, müşrik ve münafıkların eylemlerini haber vermektedir. Aynı Kitap'tan işlerine geleni alıp, işlerine gelmeyen de görmezden gelmek, çıkar üzerinden metinle ilişkiye girmek demektir. Müslüman geleneğin tıpkı Yahudiler gibi yapmadığını bilsek de (Bakara, 2/85) doğrudan İsrailoğullarına hitap etmekte olan bu gibi ayetlerin çevresel vurgularını da büsbütün göz ardı edemeyiz. Nitekim işlerine gelen ayetlerin hükümlerini icrâ edip, diğerlerini te'vil ederek tahrif eden Yahudiler üzerinden yapılan eleştirinin 'Kitab'a sarılmı' yani 'Kur'an'a uyun' (Bakara, 2/41) şeklinde bir ahlakî ilke üzerinden ikâme edilmiş olması da son derece önemlidir. Esasında 'Kitab'a sarılmak', onun hükmüne uymaktır.

¹³² Âl-i İmrân, 3/57.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Dihlevî, Şah Velîyyullah. *el-Fevzu'l-kebir fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1987; *el-Fevzu'l-kebir*. Trc. Mehmet Sofuoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Dozy, Reinhart. *Supplément aux Dictionnaires Arabes*. (I-II), Beyrut: Librairie du Liban, 1991.
- Ebû Dâvut, Süleyman. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*, (I-VIII), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990.
- Ebussuûd Efendi, Şeyhülislâm. *Ebussuûd tefsiri/İrşâd-ı aklı selîm ilâ mezâyây-i Kitâbi'l-Kerîm*, (I-XII), Trc. Ali Akın, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı/Meal-Tefsir*. Trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- Gazâlî, Ebû Hamid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. (I-II), Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.; *el-Mustasfâ/İslâm Hukukunda Delillerle Yorum Metodolojisi*. (I-II), Trc. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Güler, İlhami. *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitabu'l-ayn*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (I-XXX), yy., ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Muhammed. *İ'lâmu'l-muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn*. (I-IV), Mısır: Matbaatu's-Saade, 1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. (I-IV), Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1969.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah ed-Dîneverî. *el-Maârif-Nebîler ve Sahabîler'in Sîreti*. Trc. Hasan Ege, İstanbul: Şelale Yayınları, ts.; *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: Yy, 1972; *Hadis Müdafası*. Trc. M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.
- İbn Manzûr, İmam Allame. *Lisânu'l-arab*. (I-XVIII), Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidayetu'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid*, (I-IV), Kahire: Mektebetu Külliyyâti'l-Ezher, 1966.
- İbn-i Abdilberr, Cemaleddin Yusuf. *Câmiu'l-beyâni'l-ilmi ve fadlihi/İlmi Taşımak ve Aktarmak İçin Gerekli Hususlar*. Trc. Mahmut Varhan, Ali Yücel, İstanbul: Polen-Karınca Yayınları, 2015.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'an*. (I-IV), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

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

İsfahânî, Râğıb. *Müfredât el-fâzıl-Kur'ân*. thk. S. Adnan Dâvûdî, Beyrut: Daru'ş-Şâmiyye, 1992. *Müfredât/Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Trc. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an/Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

Karagöz, İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Kaya, Remzi. *Kur'an'da Nesih*. Bursa: Yy., 2001; *Kur'an-ı Kerim'de Nâsîh-Mensûh Ayetlerin Tespiti*. 1986; *Nesih Teorisi ve Muhtevası*. İslamî Araştırmalar Dergisi, C. 5, ss. 93-99; Ankara 1987.

Keskioğlu, Osman. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, ts.

Kırca, Celal. *Nâsîh ve mensuh*. “İslâmî Kavramlar” içinde, Ankara: Yy., 1997.

Kitabı Mukaddes/ Eski ve Yeni Ahit/ Tevrat, Zebur ve İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmi'ul-ahkâmî'l-Kur'ân*. (I-XX), Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1952.

Kutub, Seyyid. *Fizılâl-il-Kur'an*. (1-16), Trc. M. Emin Saraç; İ. Hakkı Şengüler; Bekir Karlığa, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1977.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm/Te'vilâtü ehli's-sünne*. (I-V), Beyrut: Yy, 2004; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2105.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Haccac. *el-Câmiu's-sahîh*. (I-III), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nesâî, Ebû Adurrahman Ahmed. *es-Sünen*. (I-VIII), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Okumuş, Mesut. *Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)*, “Tefsir” kitabı içinde, edt. M. Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Okuyan, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali/Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014. *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu/Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Rahman, Fazlur. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. Trc. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.

Râzî, Fahrüddin. *Tefsîr-i kebîr/Mefâtihu'l-ğayb*, (I-XXXII), Mısır: Yy, ts.

Suyûtî, İmam Abdurrahman Celaleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (I-II), Beyrut: Yy, 1978; *el-İtkân/Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, (1-2), Trc. Sâkîp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Beyrut: Yy, ts; *er-Risâle/İslâm Hukukunun Kaynakları*. Trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara 1997.

Şâtîbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât/İslâmî İlimler Metodolojisi*. (1-4), Trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Şeyhzâde, Abdurrahman Muhammed. *Mecmâu'l-Enhur fî Şerh-i Mülteka'l-Ebhur*. (I-II), İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye, 1309.

Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Esra Yayınları, 1995; *Kur'an'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh)*. Konya: Selâm Yayınevi, 1987.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. (I-XV), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

Tahanevî, Muhammed Ali b. Ali. *Kitâb Keşşaf Istilahâti'l-Fünûn*. (I-II), İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. (I-V), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Türkçe Sözlük. Ankara: TDK Yayınları, 2005.

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. (I-XIV), İzmir: Anadolu Yayınları, 1986.

Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî'l-Kur'ani'l-Kerim*. (1-2), Darü'l-Yüsr, 2006.

Zeydan, Abdulkerim. *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minîn fî Dâri'l-İslâm*. Bağdat: Yy., 1962.

Zülâoğlu, Fevzi. *Yolumuzu Aydınlatan Kur'anî Kavramlar*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2010.

Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî Bağlamında Afifüddîn Tilimsânî'nin "Edep" Anlayışı

Tuğba Görgün¹

Özet: Afifüddîn Tilimsânî (ö. 690/1291) Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) düşüncesini tâkip eden Ekberî ekolün önemli isimlerinden biridir. Tam adı Ebü'r-Rebî' Afifüddîn Süleymân b. Şemseddîn Ali b. Abdillâh Kûmî Tilimsânî'dir. Afifüddîn Tilimsânî olarak bilinir. Cezayir'in Tilimsân şehrinde 610/1213 tarihinde doğmuştur. Tilimsânî'nin tasavvufî görüşlerinin genel anlamda ele alındığı eserinin *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî* olduğu gözlemlenmiştir. Genel olarak da Tilimsânî'nin eserlerinde *el-Mevâkıf* adlı eserin müellifi olan Abdülcebbâr Nifferî'nin (ö. 354/965) tahkîk tavrını benimsediği görülmektedir. Bundan dolayı müellifimiz tasavvufî konularda kendisi gibi Ekberî geleneğin temsilcilerinden farklı bir usûl ile problemleri incelemiştir. Tilimsânî'nin eserlerinde takip ettiği bu usûl, farklı boyutları olmakla beraber üç basamaklı olup ilim, mârifet ve mârifetin ötesi olan vakfeden oluşur. Bu çalışma, Tilimsânî'nin kendine özgü olarak oluşturduğu söz konusu üçlü tasniften yararlanarak, tasavvufun doğuş döneminden itibaren üzerinde önemle durulan edep kavramının manevî seyirdeki yerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışma Tilimsânî'nin belirli bir anlam çerçevesinde sıklıkla kullanılan bazı kavramları söz konusu bu anlam çerçevelerinin ötesinde ve kendine özgü bir sistem dâhilinde açıklamasını göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Afifüddîn Tilimsânî, Ekberîyye, Edep, Seyr u Sülûk.

Afifuddin Tilimsani's Understanding of Decency in the context of *Sharh al Mavaqif an-Nifferî*

Abstract: Afifuddin Tilimsani (d. 690/1291) is one of the important names in the school of Akbarî that follows Muhyiddin Ibn al-Arabi (d. 638/1240). His full name is Abur-Rabi' Afifuddin Suleiman b. Shamseddin Ali b. Abdillâh Kûmî Tilimsânî. He is known as Afifüddîn Tilimsânî. He was born in 610/1213 in the city of Tilimsan in Algeria. It is observed that the main

¹Dr. Arş Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tugbagorgun@artvin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2374-6855

mystical thought of Tilimsânî reflected in his work called *Sharh al-Mavâqif an-Nifferî*. In general, it is seen that Tilimsânî in his works adopted the attitude of verification (*tahkeek*) of Abdulabbâr Nifferî (d. 354/965), the author of *al-Mavâqif*. Therefore, our author as influenced by Abduljabbar Nifferî has examined the problems of Sufism in a different methodology from the representatives of the Akbarî tradition. Having different dimensions, this method followed by Tilimsânî in his works consists of a three-step foundation with knowledge, ingenuity and standing beyond knowledge. This study aims to reveal the place of decency concept which has been emphasized since the birth of Sufism in the spiritual course by making use of the trilogical classification that Tilimsânî has created in its own way. The study is important in that it illustrates some of the commonly used concepts of Tilimsânî within a specific meaning, beyond those meaning frameworks and within a unique system.

Keywords: Sufism, Afîfüddîn Tilimsânî, Akbariyya, Decency, Mystical journey

مفهوم الأدب عند عفيف الدين التلمساني في كتابه شرح مواقف النفري
الخلاصة: يعتبر عفيف الدين التلمساني (المتوفي في 690 هـ/1291 م) واحداً من الاسماء المهمة في المدرسة الأكرية، والذي تابع افكار محي الدين بن العربي (المتوفي في 638 هـ/1240 م). اسمه الكامل هو ابو الربيع عفيف الدين سليمان بن شمس الدين علي بن عبدالله الكومي التلمساني. ويُعرف بـ عفيف الدين التلمساني. ولد في مدينة تلمسان في الجزائر سنة 610 هـ / 1213 م. وقد لوحظ بأنه قام بشرح الآراء الصوفية بشكل عام في تلمسان في كتابه شرح مواقف النفري. ويلاحظ بصورة عامة ان التلمساني قام في اعماله بتبني اسلوب التحقيق لعبد الجبار النفري (المتوفي في 354 هـ / 965 م) مؤلف كتاب *المواقف*. لهذا السبب، قام مؤلفنا ببحث المسائل الصوفية بأسلوب مختلف عن نظرائه من ممثلي التقليد الأكرية. تتكون هذه الطريقة التي اتبعها التلمساني في أعماله من ثلاثة خطوات هي العلم والمعرفة والوقف الذي يتجاوز المعرفة، بالإضافة الى ما لهذا الاسلوب من ابعاد اخرى. يهدف هذا البحث الى الاستفادة من التصنيف الثلاثي المذكور الذي ابتكره التلمساني بطريقته الخاصة، للبت في مفهوم الأدب الذي يستحوذ على اهمية بالغة منذ ولادة الصوفية ومكانته في المسار الروحي. يعتبر هذا البحث مهماً من حيث انه يوضح بعض مفاهيم التلمساني الشائعة الاستخدام ضمن اطار معنى محدد، وعرضها في شرح يتجاوز اطار المعنى المذكور هذا، وضمن نظام فريد من نوعه.

الكلمات الدالة: الصوفية، عفيف الدين التلمساني، الأكرية، الأدب، السير والسلوك

Giriş

Afifüddîn Tilimsânî'nin (ö. 690/1291) tam adı Ebü'r-Rebî' Afifüddîn Süleymân b. Şemseddîn Ali b. Abdillâh Kûmî Tilimsânî'dir. Cezayir'in Tilimsân şehrinde 610/1213 tarihinde doğmuştur. Aslen Berberî olup Tilimsân'ın batı kesiminde yerleşmiş olarak bulunan Kûme kabilesinin Benî Âbid kolundandır.² Tilimsânî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) düşüncesini tâkip eden vahdet-i vücûd anlayışına bağlı muhakkik bir sûfidir. Tilimsânî aynı zamanda Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) öğrencilerindendir ve Konevî ile Tilimsânî'nin hoca-talebe ilişkileri uzun yıllar devam etmiştir.³ Dolayısıyla Tilimsânî'nin tasavvufî görüşleri Konevî'nin düşünce sistemini anlamamıza katkı sağlaması bakımından önemlidir.

Genel itibariyle tasavvufî hayatta birçok hayır ve faziletin kaynağı olan edebe uygun davranış geniş bir uygulama alanı bulmuş edebî çeşitli tanımları, yorumları ve tasnifleri yapılmıştır. Şöyle ki, edep kavramı sözlükte "Esas, kural, ahlâk, saygı, terbiye, incelik ve nezaket"⁴ gibi anlamlara gelir. Tasavvuf terminolojisinde ise, sâlikin ifrat ve tefrit arasındaki sınırı koruması olarak anlamlandırılmıştır.⁵ Nitekim ilk sûfilerden Ebû Hafs Haddâd (ö. 260/874), tasavvufun edepten ibaret olduğunu söylerken, Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) edebî "kendini tanımak", Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), "hased ve düşmanlıktan uzak durmak ve sırları korumak" olarak tanımlamıştır. Sehl b. Abdullah (ö. 283/896) ise Allah'a ihlasla ibadet etmek için nefsin edeple kahredilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶

² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lam*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), (Beyrut: Dâru'l-Gaybi'l-İslâmî, 2003), XV, 654; a. mlf, *el-İber fî Haberi Men Gaber*, (thk. Ebû Hâcer Muhammed Zaglul), (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), III, 372-373; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (nşr. Ahmed Ebû Mülhim, vd.), (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1932), XIII, 345; M. Abdürraûf Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), (Kahire: ts.), 79; Afifüddîn Tilimsânî, *ed-Dîvân*, (thk. Yûsuf Zeydân), 2. Baskı, (İskenderiye: Dâru'ş-Şurûk, 2008), I, neşredenin girişi s. 11.

³ Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 89; Safedî, *Kitâbu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 408.

⁴ İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan Zeyyât, Hamid Abdülkâdir, Muhammed Ali Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (Tahran: El-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), I, 9; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcacı Yay, 2012), 116.

⁵ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), 4. Baskı, (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 46.

⁶ Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Bevâzin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (trc. Süleyman Uludağ), 5. Baskı, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 372-376.

Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî Bağlamında Afifüddîn Tilimsânî'nin "Edep" Anlayışı

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini tâkip eden Ekberî ekolün önemli isimlerinden biri olan Afifüddîn Tilimsânî'nin tasavvufî görüşünde de edep kavramının önemli bir yeri vardır. Tilimsânî manevî mertebeleri düşük olan sâliklerden başlayarak manevî dereceleri yüksek olan sâliklerdeki edebî tezâhürlerini, herhangi bir karışıklığa mahal vermemek için derecelendirme yoluyla ifade eder. Şöyle ki, Tilimsânî edep kavramını kendine özgü olarak oluşturduğu üçlü tasnifi kullanarak açıklar.

Afifüddîn Tilimsânî'ye göre, üçlü tasnif, aşağıdan yukarıya doğru başka bir deyişle süflî olandan ulvî olana doğru; ilim, mârifet ve vakfedir. Müellifimiz ilim⁷ mertebesinde olanları "âlim" olarak adlandırır. Burada âlim kavramı genel anlamda tasavvufta kullanılan, "Allah'ın, kendi zâtını, sıfatlarını, fiillerini ve isimlerini, yani bunların tecellîlerini yakîn yolu ile temaşa etme mertebesine çıkardığı kimseler" değildir. Tilimsânî'ye göre, âlim, seyr u sülûkun henüz başlangıç aşamasında bulunan, sadece farz ibadetleri yerine getiren, azamî ölçüde şeriat kurallarına uyan, Hakk'ı bulunduğu mertebenin düşüklüğünden dolayı sadece ilim olarak okuduğu kitaplardan, çevresindeki ilmi sohbetlerden işittiği kadar bilen, herhangi bir manevî tecrübesi bulunmayan, kalbindeki perdelerden dolayı hicâb⁸ ehli olarak adlandırılan, yani neredeyse manevî mertebesi bulunmayan, sadece Hakk'ı bilmeye/tanımaya çalışan iyi niyetli fakat cahil kuldur.⁹

⁷ Tilimsânî'ye göre ilim, Allah'a doğru seyrin başlangıç safhasını oluşturur.

⁸ Hicâb, sâlik ile murâdî arasına giren engel, âşıkî sevgilisinden ayıran perdedir. Bu perde, kalbe yerleşen ve hakikatlerin orada tecellî etmesine engel olan sûretler ve maddenin izleridir. Sûfiler, maddî kirlere ve nefsanî pisliklerden arınan kalbin gayb âleminin bazı hususlara vakıf olacağına inanırlar. Bu pas ve pisliklere hicâb ve perde adını verirler. Kalbinde perde olduğu için hakikatî göremeyenlere mahcûb (perdeli) derler. Mahcûb, manevî ve ilahî gerçekleri doğru biçimde göremez, bunun sağlıklı bilgisine de sahip olamaz. (Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 168.); Kâşânî ise hicâbı/perdeyi "Âlemdeki sûretlerin kalbe yansıyor, derinleşmesi ve her yanı kaplamaları" olarak tanımlamıştır. Ona göre, böylelikle perdelerin karanlıklarının birikmesiyle nûranîliği kaybettiği için kalpte hakikatlerin tecellisine dair arzu kalmaz. Bu nedenle varlıkların yaygın bir şekilde kalpte bulunması ve onda derinleşmesi kalp için *perde* ve *pas* diye isimlendirilmiştir. (Bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 200-201.)

⁹ Tilimsânî'nin âlim için kullandığı câhil sıfatı bir şey bilmeyen anlamında değildir bilakis Hakk'ı müşahede yoluyla bilme derecesine yükselmemiş sadece ilim yoluyla yani okuyarak öğrenmeye çalışan kimse anlamındadır. Bu kimseler Hakk'ı tanımaya yönelik manevî tecrübeye erişememiş (düşük derecede bulunan) olmalarından dolayı Onu sadece yaratıklarından/mâsivâdan yola çıkarak bilirler. Bu durumu Tilimsânî "ilim, masiva ile

Müellifimiz, sâlikin sülûkünü ilallâh, billah, fillah safhalarında ancak edeple sülûk etmesi sonucunda doğru yola erişebilmesinin mümkün olacağına dikkat çekmiştir. Ona göre, sülûkun ilallâh safhasında bulunanlar ilim mertebesinde yer alan âlimlerdir. Tilimsânî âlimlerin “ilallâh”da Allah karşısındaki edeplerini dua bağlamında ele almıştır. Şöyle ki, âlimler ilim ile amel eden kimselerdir. İbadetleri arasında ise dua önemli bir yere sahiptir. Tilimsânî’ye göre, bu mertebede bulunarak dua edenin öncelikle edepten nasibi, Allah’la birlikte, Allah’tan istemek, O’nu çağırarak ve O’ndan ihtiyaç duyduklarını talep etmektir. Bu, sâliklerin “ilallâh”da Allah karşısındaki edepleridir. Bu kimseler, hikmete erişiren ilim ile amel eden kimselerdendirler. Dolayısıyla bu taifeden olan, yani bütün âbid/ibadet edenlerin amaçları, Hakk’ın bu hitâbına mazhar olmaktır. Ancak Tilimsânî’ye göre, âbidler bu durumda havâslarına nispetle avâmdırlar.¹⁰

İlim makamındaki âbidlerin üstündeki makamda yer alanlar ise “billah” ile sülûk edenlerdir. Tilimsânî’ye göre, bunlar ilim mertebesinde daha yüksek olan mârifet mertebesinde yer alanlar olup ârif¹¹ olarak adlandırılırlar. Müellifimize göre ârifler, âlimlere göre biraz daha üst mertebededirler. Genel anlamda tasavvufta ârif “Keşf ve müşahade yoluyla, yani manevî ve ruhî tecrübelerle Allah hakkında zevkî ve vecdî bilgilerle sahip olan, kendi varlığından fâni, Hak ile bâki”¹² olan kimsedir. Fakat sûfimize göre, ârif henüz yukarıda yer alan sıfatlara/donanıma henüz sahip olmuş değildir. Zira bu tanımlar müellifimize göre, ârifin mertebesinde daha yukarıda bulunan vakfe ehli için geçerlidir. Nitekim Tilimsânî’nin tasavvuf anlayışında ârif, kurb-ı nevâfil hadisinde ifade edilen farz ibadetlere ilaveten sıklıkla yerine getirilen nâfile ibadetlerle Hak Teâlâ’ya yaklaşan sâliktir. O, ilahî sıfatların tecellîsi ile Hak ile iştirip görmesi sonucu tecrübî bilgi edinir.¹³ Tecrübî bilgiyi edinme sürecinde ârif Hakk’a karşı

ilgili idrâk düzeyinde kalmaktır.” diyerek ifade eder. Müellifimize göre bu durum acınası bir haldir ve sâlikin bu düşük merhaleden bir an önce kurtulması için farz ibadetlerine ek olarak nâfile ibadetler yapması gerekir.

¹⁰ Afifüddin Süleyman b. Ali Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, Süleymaniye Ktp., Köprülü Fazıl Ahmed Bölümü, nr. 785; (thk. Cemâl Merzûkî), (Kahire: Merkezu'l-Mahrûse),155.

¹¹ Ârif, sûretlerin bazılarının kaybolduğu bazılarının kaldığı kimsedir ve havâslardan sayılır. (Bk. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 159.)

¹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 44.

¹³ Ârifin marifet mertebesinde edinmiş olduğu tecrübî bilgi, müellifimize göre derece bakımından (vakfe ehlinin tecrübî bilgisine göre) zirvede yer almaz. Çünkü onun bilgisi sadece Hakk’ın isimleri hakkında olup doğrudan Hakk’ın kendisi ve zâtı hakkında değildir. Onlar fenâyâ ermiş olsalar da kendilerinde kalan sûretlerden dolayı -yani tamamen Hakk’ın varlığında kendi benliklerini kaybetme derecesine

edepli olmalıdır. Müellifimize göre, ârif Allah Teâlâ'ya karşı edebi gereği üzerinde gâlip olan Allah'tan, sadece Allah ile/billah iştiğal olmayı talep eder. Bu makamla ilgili olarak Tilimsânî şu örneği verir: Ebu Yezid'e (ö. 234/848) "Ne istiyorsun?" diye sorulmuştur. O da "İstememeyi istiyorum." diyerek cevap vermiştir. Müellifimiz "bu durumda ârif özür, dilek için talep de bulunsaydı, bu onun için bir eksiklik/kayıp olurdu" der.¹⁴

Mârifetin edebini, "ârifî sülûkündan alikoymayan durumunu muhafaza etmesi, sahih rivâyetlerde yer alan hâlini koruması, yani kendini bölmemesidir"¹⁵ diyerek tanımlayan Tilimsânî'ye göre, ârif seyrin üst mertebesindeyken Hak'tan gelen hâtırını bölmezse, daha üst mertebeye yükselir ve bunda herhangi ihtilâf bulunmaz.¹⁶ Nifferî bunu "Mârifetin başı, seni kısımlara ayırmayan hâlinin muhafazasıdır."¹⁷ ifadesiyle dile getirir. Mârifette edebe ilişkin Nifferî başka bir yerde şöyle demiştir: "Şâyet bir şeye senin kendinden/hatırından dolayı riâyet edersen, bu mârifet değildir ve sen de mârifetten değilsindir/mârifetten bir nebze sende yoktur."¹⁸ Tilimsânî ise bu ifadeyi "şâyet kalp bir şeyin önemine bakar ise ve bu o şeyin sebebiyle olmuşsa, o zaman şey'iyet¹⁹ mahlûkatla ilgilidir. O da mâsivâdır" diyerek şerh eder. Sûfimiz, bu durumda sâlik için seyrden şüpheye düşmesinin söz konusu olabileceğinden bahsederek "hicâbda olmak hayırdandır" der. Bu "o (mâsivâ ile ilgili şeyler) mârifetten değildir." denilerek ifade edilmiştir. Çünkü mârifet, sadece Hak Teâlâ ile alâka kurmaktır, ilim ise mâsivâ ile alâka kurmaktır. Zaten bu özelliğiyle mârifet ilimden ayrılır. Zira kalp kendisinden dolayı bir şeyin önemi ile alâka kurduğunda, sâlike mârifetle ilgili işâret olmaz. Çünkü bu onun hazzında/nasibinde gayriyetin/mâsivânın bâki kalması demektir ve zikredildiği üzere mahlûkatla ilgilidir.²⁰ Dolayısıyla bu kalbin sahibi mârifet ehlinde değildir. Tilimsânî'ye göre, burası önemlidir. Şöyle ki, şâyet ârifin defalarca Hak ile alâka kurması câiz olsaydı, Hak Teâlâ'nın şuhûduna ulaştığında, mahlûkatla ilişki kurması câiz olurdu. Fakat ârif sûretlerin bazılarının kaybolduğu bazılarının kaldığı kimsedir. Dolayısıyla

yükselmediklerinden- kısmen mahcûb olsalar da Tilimsânî'ye göre, edepten nasipleri vardır.

¹⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 155.

¹⁵ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 159.

¹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 159.

¹⁷ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 158.

¹⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 159.

¹⁹ Şey'iyet, İbn Arabî de Allah'tan başka her şey anlamına gelir. (Bk. Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 461.

²⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 159.

ârif fenâyâ erer ve havâslardan sayılır.²¹ Ârifin mâsivâ ile alâka kurması edebî dışına çıkması anlamına gelir.

Tilimsânî'ye göre, âriflerin matlûb karşısında uymaları gereken edep ise Allah Teâlâ dışındakilerle alâka kurmaktan uzak durmalarıdır. Çünkü bu yasaklık mârifetteki mâsivânın tamamını kuşatır. Nitekim Hak Teâlâ mârifet makamında yer alan herkese bunu bildirir.²² Nifferî ârifin matlûb için söz konusu olan edebîni "Sende mârifet üzere cem olan her şey, mârifettendir."²³ ifâdesi ile belirtmiştir. Bir başka yerde Nifferî'nin, "Şâyet kendine intisap edersen, kendini intisap ettiğin şeye aitsindir, bana değil. Şâyet herhangi bir sebebe aitsen, ona aitsindir, bana değil."²⁴ ifâdesi Tilimsânî'ye göre, hikmetin zâhiri olan (hikmetin açık göstergesi olan) edeptir. Çünkü Hak Teâlâ dışındakilerle alâka kurma durumu gerçekleştiğinde varılacak hedefe asla nispetle (Hak dışında bir bağ ile)²⁵ ulaşamaz. Ancak Hakk'a direkt ulaşılır. Bundan dolayı Hakk'a ulaşmada sebep söz konusu değildir, başka bir ifade ile sâlik Hak Teâlâ'ya ulaştıran sebebi görmemelidir. Bundan kasıt mâsivâdan arınmaktır. Çünkü sâlik ancak Hakk'ın huzurunda onunla dolar. Dolayısıyla mâsivâdan arınmak sebeple olmaz ancak Hakk'ın huzurunda olur. Böylece sünnet²⁶ uygulanmış olur.²⁷

Tilimsânî, mârifet ehlinin edebine, Nifferî'nin "Mârifeti ardında bırak ki, nesepten -mâsivâ ile bağlantıdan- hurûç edesin. Vakfede benimle daim ol ki, sebepten hurûç edesin."²⁸ ifâdesini şerh ederken geniş yer verir. Buna göre, sâlik vakfe makamına yükseldiğinde mârifete sadece tecellî eşlik eder. Çünkü mârifet nesebin ayrılmasıdır yani sâlikin mâsivâdan kısmen kopmasıdır. Şöyle ki, sûfimize göre, sebebin temeli zaten ilim makamındadır. Mârifet makamında da ondan bakiye kalır. Tilimsânî'ye göre, mârifetten uzaklaşan/yükselen kimse, görünenin ötesindeki sebepten

²¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 159.

²² Müellifimiz bunun, Hak'tan olduğunu, Hak Teâlâ'nın mârifetinden olmadığını belirtir. (Bk. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 160.)

²³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 159.

²⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 160.

²⁵ Nispet, Arapça'da bağ, ilgi anlamına gelir. Tasavvuf terminolojisinde ise sâlikin bağlı olduğu hal olup, o bu hal ile tanınır. Nispet iki türdür: Hak nispeti ve halk nispeti. Halk kaybolunca Hak, Hak kaybolunca halk ortaya çıkar. Halk için yapılan halka, Hak için yapılan Hakk'a nispet edilir. (Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 278.)

²⁶ Tilimsânî, sünnet kavramını, Hakk'ın ibadet açısından oluşturduğu gelenek olarak değerlendirir. (Bk. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 181.)

²⁷ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 160.

²⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 160.

de tamamen uzaklaşır.²⁹ Nifferî bunun akabinde şöyle der: "Hak Teâlâ bana şöyle dedi: Benden gayrısını talep edersen, mârifetini, beni inkâr eden münkirlerin kabrine defnet."³⁰ Tilimsânî'ye göre, burada mârifet ehline özgü edep, mârifet makamında bulunan mâsivânın itibarını, yani kısacası hakikatte mâsivânın değerinin olmaması açıklanarak ortaya konmuştur. Buna göre, mârifet makamının sahibi olan kimseye bu makamda nasib olarak bâtil galip gelecek olursa ancak o zaman Hak'tan başkasından talepte bulunması söz konusudur. O zaman ise sâlikin mârifeti def olunmuş/reddolmuş, seviyesi de inkâr edenlerin seviyesine düşmüş olur. Tilimsânî, burada mârifet ehlinden olup da Hak'tan başkasından talepte bulunanların ve sebeplere bağlananların davranışlarına, mârifetin edebine aykırı olmasından dolayı itiraz eder. Çünkü mârifet ehli adâba dikkat etmeli, sebeplerden uzaklaşmalı ve Vehhâb'ın ihsan ettikleri karşısında kibirden uzak durmalıdır.³¹

Mârifet ehli için edebin gereklerini Nifferî şu şekilde de ifade eder: "Allah bana şöyle ilham etti: Eğer sivâ³² ve mârifeti cem edersen, mârifeti mahveder, mâsivâyı sabit kılarım. Senden sivâyı terk etmeni talep ediyorum ve sen sâbit kıldığın şeyi asla terk etmeyeceksin."³³ Tilimsânî'ye göre daha önce bahsedildiği üzere, bu kimse ârifdir. Zira ârifin mârifet mertebesine ulaştıktan sonra mâsivâyı istemesi ve mâsivâ ile bir araya gelmesi mârifet ve edebin kusurlarındandır. Bunun yaptırımları daha öncede ifade edildiği üzere, mârifetin mahvolması/kaybolmasıdır. Fakat ârif mâsivâyı yakın olmayı, mârifetin mahvına tercih etmez. Çünkü o bu duruma güç yetiremeyecektir. Sûfimize göre, Nifferî'nin yukarıdaki ifadesinde ârife yönelik herhangi bir ikna etme ya da cezalandırma

²⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 160.

³⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 160.

³¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 161.

³² Es-sivâ kavramı, Allah'tan başka her şey anlamındadır. Nifferî'nin düşüncesi hakkında araştırmalar yapan Muhammed Tîb gibi bazı araştırmacılar bu ıstılahı kullanma noktasında Nifferî'nin orijinal bir tarafına dikkat çekerler. Zira onlara göre Nifferî, bu kelimeyi Arapça'da belirlilik takısı olan harf-i târif (elif-lam) ile *es-sivâ* şeklinde ilk kez kullanan sûfidir. Muhtemelen, Nifferî söz konusu *sivâ* lafzını bu şekilde kullanarak Arapçada bir istisna edati olmasının ötesinde bir isme dönüştüren ilk kişidir. Tüm bunlardan daha önemlisi Nifferî'nin ıstılahlaştırdığı bu lafzı tasavvufî görüşlerinin merkezine aldığı kavramlardan biri yapmasıdır. (Bk. Muhammed Tîb, *Vahdetü'l-Vücûd fi'l-Tasavvufî'l-İslâmî*, (Beyrut: Dârü't-Taliati, 2008), 94; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı Abdülcebbar en-Nifferî'ye Göre Vakfe*, (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 115.

³³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 161.

kastedilmemiştir. Aksine hakîkate³⁴ ulaşma amacıyla manevî yolculuğa çıkmış ve mârifet mertebesine ulaşmış olan ârifin, içinde mâsivâyâ yakınlık duymasının, mârifetinin mahvolmasına/kaybolmasına yol açacağı yani mertebe bakımından oldukça aşağıya düşeceği ârife hatırlatılmıştır.

Görüldüğü üzere müellifimiz, mâsivâ ile mârifetin bir arada bulunamayacağını, aksi halde mâsivânın olduğu yerde mârifetin ortadan kalkacağını belirtmiştir. Tilimsânî bunu "İki hakîkat tek cihetten bir araya gelmez. İkisini bir araya getirmek ancak bulunduğu mertebeden aşağıya doğru inme aşamasındaki sâlikin vehminden ibarettir. Onun için de zaten zikredilen yaptırım tahakkuk eder." diyerek ifade etmiştir. Zira ona göre mâsivânın sübûtu (sâlikteki varlığı) gizli şirk olarak da ifade edilmiştir.³⁵

Tilimsânî'ye göre, seyr u sülûkta âlimin ve ârifin buldukları mertebenin edeplerinin gereklerinden bir başkası da bunların mahcûb/perdeli olduklarını kabul ederek, tek başlarına seyr u sülûkta olmaya hazır olmadıklarını anlayıp şeyhe ihtiyaç duyduklarını açıkça belirtmeleridir.³⁶ Çünkü bu kimseler, mâsivâ ile ilişkilerinin bulunmasından dolayı (yani henüz Hakk'ı tam anlamıyla müşahede etme düzeyine ulaşamamaları sebebiyle, ancak mâsivâdan yola çıkarak O'nu anlama/idrâk etme düzeyinde kaldıklarından) kendilerinde sûret kalan kimselerdir. Nitekim Tilimsânî, sâlikin mâsivâ ile alâkanın bulunması durumunu sülûktan çıkmaya sebep olacak bir "hastalık" olarak değerlendirir. Bu hastalığın "devâsî" ise sâlikin söz konusu hastalıktan dolayı Allah Teâlâ'ya "şikâyetçi" olmasıdır. Ona göre, Allah'a şikâyette bulunmak, mâsivâdan alâkayı kesmek ve günahından istiğfar etmiş olmaktır. Bu durumda sâlik sanki mâsivâ ile alâka kurmaktan ayrılmıştır ya da ayrılmak üzeredir. Tilimsânî bu hali "sâlikin edebi" olarak nitelendirir. Nitekim Allah Teâlâ'ya giden yol; ilim ve amel ile iç içe olmaktan başka bir şey değildir. Ayrıca müellifimiz, sâlikin kalbinin Allah ile alâkalı olmasının, idrâk bakımından yükselerek Hakk'a yaklaşacağı kapıyı bulmuş olmasına işaret olduğunu belirtir.³⁷

³⁴ Hakîkat, Hakkın her şeydeki gerçek fail ve o şeyi ayakta tutan olması anlamında Rubûbiyeti müşahededir. (Bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 216.)

³⁵ Müellifimize göre, sâlikte mâsivânın varlığı demek, sâlikin çevresinde yer alan Hakk'ın yaratıklarına bakarak Hakk'ın varlığını anlamasıdır. Bu tasavvufa oldukça düşük bir derecedir. Hedeflenen mertebe Hakk'ı yaratıklarından yola çıkarak bilmek, tanımak yerine Hakk'ı, kulun kalbine gönderdiği ilhamlarla tanımaktır. (Bk. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 161.)

³⁶ Tilimsânî, söz konusu "mahcûb" ifadesiyle ilim makamında ya da marifet makamında olan kimseleri kastetmiştir.

³⁷ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 156-157.

Sâlikin Hakk'a yakın olmak için mâsivâ ile alâkasını kesmesini sülûktaki edep kapsamında değerlendiren Tilimsânî, sâlikin bunun Hak Teâlâ'ya nezaketinden dolayı yaptığını ifade eder. Şöyle ki, sâlik iyice düşünüp taşındığında sülûktaki asıl hedefinin Hakk'a yakın olmak olduğunu fark ederek bunun ancak mâsivâdan uzaklaşmakla mümkün olacağını anlar ve bunun gereğini yapar. Öte yandan kulun bu samimi davranışına karşılık Allah Teâlâ bu kimseyi şüphelerden muhafaza eder. Şüphelerden muhafaza olmak ifadesi, sâlikin kalp ile ilişikisinin ifadesidir. Zira bu durumda sâlikin kalple imtihanı ortaya çıkar. Tilimsânî, bu imtihanı "belâ" olarak vasıflandırır. Nitekim sâlik Hak Teâlâ'yı mülâhazasından dolayı mâsivâ ile alâkasını kesenlerdense; ya ihsan makamını tasdik etmekte ya da kevnlerin/mâsivânın bazı sûretlerinin mahv olduğu makamda açık şekilde bulunmaktadır.³⁸ Müellifimiz, bu aşamadaki edebi "haddi bilmek" olarak tanımlamıştır. Burada hadden kasıt, kulun sülûktaki makamının neresi olduğunu bilmesidir. Nitekim sâlimiz makamların en yüksekinde, sâlikin Allah'ı sanki görüyormuş gibi ibadet etmek olan ihsan makamının üzerinde yer alan "Allah'ın makamı"ndan bahseder. Diğer kaynaklarda ise bu makamdan genelde söz edilmez. Müellifimiz ihsan makamının üzerinde bulunan bu makamda cüzlerin ayânen tecellî ettiğini ve burada olma hâlinin Allah Teâlâ ile mevcut olmak demek olduğunu ifade eder. Ona göre, zikir edilen bu mevcut olma hâli mertebelerin zuhûru biçimindedir.³⁹

Tilimsânî'nin ilim, mârifet ve vakfeden oluşan üçlü tasnifinde, mârifet makamının üstündekiler vakfe makamının ehli olan vâkıflardır. Tilimsânî'ye göre, vâkıflar nasipleri "fillahda" olan sâliklerdir ve mertebelerinin edepleri gereği Allah Teâlâ'dan herhangi bir şey talep etmezler. Çünkü onlar için talepte bulunmak alay konusudur. Nitekim Allah'tan talep etmenin alay konusu olması, onların nasiplerinden dolayıdır. Zira onlar Allah'ı tam anlamıyla idrâk ettiklerinden (külli müşahede)⁴⁰, O'nun yarattıklarına her şeyi vermiş olduğunu anlarlar ve

³⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 157.

³⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 157.

⁴⁰ Tilimsânî, müşahede kavramını eserinde derecelere ayırır. Müşahede kavramını genelde ârifler için kullanırken, Hakk'a âriflerden daha yakın olan vâkıfların/insân-ı kâmilin müşahedesinin daha ulvî olduğunu belirtmek için "külli müşahede" kavramını kullanır. Müellifimiz aynı derecelendirmeyi rû'yet kavramı içinde yapar. Şöyle ki, ârif için sadece rû'yet kavramını kullanırken, vakfe ehli/vâkıf için "açık rû'yet" kavramını kullanır. Açık rû'yet kavramı, sâlikin perde arkasından Hakk'a olabilecek en yakın halini ifade eder. Buna örnek olarak Tilimsânî peygamberimizin (sav) miraç hadisesinde Hak Teâlâ ile olan yakınlığını verir.)

sanki kullarına bazı şeyleri eksik vermiş hissine kapılarak talepte bulunmayı edebe aykırı bulurlar. Çünkü müellifimizin deyimiyle Allah onlara tam anlamıyla hidâyet etmiştir. Yani Hakk'ı müşahede de sâlikin ulaşabileceği en yüce mertebeye yine O'nun nasip etmesiyle erişmişlerdir. Ancak burada mecâz da vardır. Şöyle ki, mecâzın yönü, onları küçümsenen/alay edilenlerin benzerini yapıyor olmalarından dolayıdır. Nitekim fâilin fiilinin faydalı sonuçlar doğurduğu görülmediğinde, fiili alay konusu yapılarak küçümsenir.⁴¹ Burada da Hakk'ı görmesi/idrâk etmesine rağmen O'ndan talep de bulunanlar, fiillerine nispetle küçümsenmektedirler. Diğer taraftan Tilimsânî, makamlara itimat etmenin hallere itimat etmemenin de edep gereği olduğunu ifade eder. Ona göre, hal sahibine örnek ârifdir; ârif değişen halleri olduğunu, yani hal sahibi olduğunu bilen kimsedir. Hal sahibinin ise edepli olması gerekmektedir. Onun edebi ulaştığı hallere itimat etmemesidir. Zira ancak sabit makamlara itimat edilir. Tilimsânî'ye göre, makam sahiplerine örnek Hakk'ın Cemâl ve Celâl isimlerinin tecellî ettiği kimselerdir.⁴²

Müellifimiz, Cemâl isminin tecellî ettiği kimselerin Hakk'ın nimet verici vasfını gördüklerini ifade eder. Dolayısıyla onlara göre edep, sâlikin her halükarda nimet içinde olduğunu bilmesidir. Bu bağlamda Nifferî'nin Cemâl isminin tecellî ettiği kimselerden bahsederken kullandığı "Eğer nimet vericiyse, nimeti bul." ifadesini Tilimsânî, "sâlik Allah Teâlâ'yı Cemâl âleminde görürse, Allah Teâlâ'nın kendisine nimet veren olduğunu da görür" diyerek şerh etmiştir. Ona göre, Hakk'ın kul tarafından nimet verilen olarak görülmesi bizzat Hakk'ın hoşuna gider. Çünkü lezzet veren her şey Hakk'ın alâmetidir ve bilhassa gerek Hakk'ın kayyûmiyeti gerekse Cemâl isminin zuhûrunun da göstergesidir. Yahut "Allah'tan başka fâil yoktur." sözünün tasarrufunun yansımasıdır. Müellifimize göre, bu ve bunun benzerlerini apaçık görmek çoğunlukla sâlike ait olmayan durumdur.⁴³ Fakat Hak ehlinin dostluğuna vâsıl olanlar meşru sınır dâhilinde buna ulaşmışlardır. Tilimsânî, Hakk'ın nimet verici olduğunu gören sâlikin özel bir rahmete erişmiş olduğunu ifade eder.⁴⁴

Hakk'ın Celâl isminin tecellîsine mazhar olanlar ise yeis/bâs halinde olduklarında da Hak tarafından nimetlendirildiklerini idrâk eden kimselerdir. Müellifimize göre, onların bu idrâke uygun davranmaları buldukları makamın edebinden dolayıdır. Öte yandan, Celâl isminin

⁴¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 156.

⁴² Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 162.

⁴³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 157.

⁴⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 157.

tecellî ettiği kimselerin bir kısmı ilim makamındakilerden iken diğer bir kısmı ise mârifet makamının ehлиндendirler.⁴⁵ Tilimsânî bunların değişik vakitlerde ve değişik ülkelerde insanların yanında onlar tarafından tanınmaksızın toplanmış olduklarını belirtir. Zira onlar, üzerlerindeki Celâl âleminin galebesinden dolayı âlemden kopmuşlardır. Fakat onlar bâs'ta da Hakk'ın nimetini görmüşlerdir.⁴⁶ Görüldüğü üzere Tilimsânî'ye göre, Cemâl isminin tecellisine mazhar olanlar Hakk'ın nimet veren olduğunu görürlerken, Celâl isminin tecellisine mazhar olanlar yeis halinde de nimetlendirildiklerini idrâk edenlerdir. Tilimsânî, kulda bir araya gelen her şeyin (Celâl ve Cemâl isimlerinin tecellileri) Allah'tan olduğunu bilmesini ise "edebin toplamı" olarak tanımlar ve bunun "nasip" olduğunu belirtir. Nitekim sûfimize göre, sâliki Hak'tan ayıran her şey bâtıdır. Hak ve bâtı nasıl bilebiliriz diyenlere ise iltifat edilmemelidir. Çünkü gerçekten de Hak Teâlâ, bizim sandığımız, hakkında yollarımızın ayrıldığı, hak konusunda bizi bir araya getirmiştir. Diğer taraftan müellifimiz batılın amacının ise ilmi delil kılmak, vecdden uzaklaşmak ve şevke ihtiyaç duymamak olduğunu belirtir. Öte yandan müellifimiz, toplulukların büyük bölümünün Hak'tan talepte bulunmayı bıraktıklarını belirterek bu topluluklardan sakınılması gerektiği konusunda uyarıda bulunur.⁴⁷ Ayrıca Tilimsânî'ye göre, dünya hayatına razı olmak hicâbın/perdenin yoğunluğundandır. Bundan daha kötüsü ise dünya hayatı ile tatmin olmaktır.⁴⁸ Diğer taraftan Tilimsânî vâhdâniyetin nurlarıyla kalplerin Hak Teâlâ'yı idrâk etmesi ve O'na tutunması konusunda uyarır ve buna kulları teşvik eder. Onun tembihinin nedeni, Hakk'ın vâhdâniyetinin nurunun ve irfanî hitâbının tecelliyâtını tâlibin kalbinde bulmasının, Hakk'a itimat etmesi konusundaki edebin gereği olmasındandır.⁴⁹

Sonuç

Tasavvufta sâlikin Hakk'ın rızasını kazanmak için beşerî sıfatlardan fânî olma, Hakk'ın isimleri ve sıfatlarıyla ahlâklanma sürecinde edep kavramı önemli bir yer tutar. Ekberî ekolün önemli isimlerinden biri olan Afîfüddîn Tilimsânî de nefsin kemâle ulaşması sürecinde Allah rızasına yönelik her türlü hareket ve davranışında edebe çok önem verir, edebi birçok yönden eserinde inceler. Tilimsânî sâliklerdeki edebî tezâhürlerini

⁴⁵ Tilimsânî'ye göre, ikinci makamın ehlerinden olanlara Mısır'da vefat eden Şeyh Hazrecî Mağribî örnektir. (Bk. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 157.)

⁴⁶ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 157.

⁴⁷ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 158.

⁴⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 179-180.

⁴⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 180.

kendine özgü olarak oluşturduğu üçlü tasnifi kullanarak açıklar. Bu tasnif süflî olandan ulvî olana doğru; ilim mertebesinde bulunanların edebi, mârifet mertebesinde olanları edebi ve mârifet mertebesinin üstünde yer alan vakfe makamının ehli olan vâkıfların edebidir.

Müellifimiz, sâlikin sülûkunun ilallâh, billah, fillah safhalarında ancak edeple sülûk etmesi sonucunda doğru yola erişebilmesinin mümkün olacağına dikkat çekmiştir. Ona göre, sülûkun ilallâh safhasında bulunanlar ilim mertebesinde yer alan âlimlerdir. Tilimsânî, "Allah'a doğru seyrin başlangıç safhası" olarak tanımladığı ilim mertebesinde olanları "âlim" olarak adlandırır. Ona göre, âlim, seyr u sülûkun henüz başlangıç aşamasında bulunan, sadece farz ibadetleri yerine getiren, azami ölçüde şeriat kurallarına uyan, Hakk'ı müşahede yoluyla bilme derecesine yükselmemiş sadece ilim yoluyla yani okuyarak ve yarattıklarından/mâsivâdan yola çıkarak öğrenmeye çalışan, neredeyse manevî mertebesi bulunmayan, sadece Hakk'ı bilmeye/tanımaya çalışan iyi niyetli fakat Hakk'ı tanımaya yönelik manevî tecrübeye erişememiş olmalarından dolayı cahil olarak nitelendirilen kuldur. Bu durumu Tilimsânî "ilim, masiva ile ilgili idrâk düzeyinde kalmaktır." diyerek ifade eder. Müellifimize göre bu durum acınası bir haldir ve sâlikin bu düşük merhaleden bir an önce kurtulması için farz ibadetlerine ek olarak nâfile ibadetler yapması gerekir. Tilimsânî'ye göre ilim mertebesinde bulunanların edebinin gereği, Allah'la birlikte, Allah'tan istemek, Onu çağırarak ve O'ndan ihtiyaç duyduklarını talep etmektir.

Afifüddin Tilimsânî'ye göre ilim makamındaki âbidlerin üstündeki makamda yer alanlar ise "billah" ile sülûk edenlerdir. Tilimsânî ilim mertebesinden daha yüksek olan mârifet mertebesinde yer alanları ârif olarak adlandırır. Müellifimize göre ârifler, âlimlere göre biraz daha üst mertebededirler. Nitekim Tilimsânî'nin tasavvuf anlayışında ârif, kurb-ı nevâfil hadisinde ifade edilen farz ibadetlere ilaveten sıklıkla yerine getirilen nâfile ibadetlerle Hak Teâlâ'ya yaklaşan sâliktir. O, ilahî sıfatların tecellisi ile Hak ile işitip görmesi sonucu tecrübî bilgi edinir. Fakat ârifin mârifet mertebesinde edinmiş olduğu tecrübî bilgi, müellifimize göre derece bakımından (vakfe ehlinin tecrübî bilgisine göre) zirvede yer almaz. Çünkü onun bilgisi sadece Hakk'ın isimleri hakkında olup doğrudan Hakk'ın kendisi ve zâtı hakkında değildir. Onlar fenâyâ ermiş olsalar da kendilerinde kalan sûretlerden dolayı -yani tamamen Hakk'ın varlığında kendi benliklerini kaybetme derecesine yükselmediklerinden- kısmen mahcûb olsalar da Tilimsânî'ye göre, edepten nasipleri vardır. Seyr u

sülûkun "billah" safhasında yer alan âriflerin edeplerinin gereği ise Allah'tan, sadece Allah ile/billah iştigal olmayı talep etmektir.

Tilimsânî'ye göre, seyr u sülûkta âlimin ve ârifin buldukları mertebenin edeplerinin gereklerinden bir başkası da bunların mahcûb/perdeli olduklarını kabul ederek, tek başlarına seyr u sülûkta olmaya hazır olmadıklarını anlayıp şeyhe ihtiyaç duyduklarını açıkça belirtmeleridir. Çünkü bu kimseler, mâsivâ ile ilişkilerinin bulunmasından dolayı (yani henüz Hakk'ı tam anlamıyla müşahede etme düzeyine ulaşamamaları sebebiyle, ancak mâsivâdan yola çıkarak O'nu anlama/idrâk etme düzeyinde kaldıklarından) kendilerinde sûret kalan kimselerdir.

Tilimsânî'nin ilim, mârifet ve vakfeden oluşan üçlü tasnifinde, mârifet makamının üstündekiler vakfe makamının ehli olan vâkıflardır. Tilimsânî'ye göre, vâkıflar nasipleri "fillahda" olan sâliklerdir ve mertebelerinin edepleri gereği Allah Teâlâ'dan herhangi bir şey talep etmezler. Çünkü onlar için talepte bulunmak alay konusudur. Nitekim Allah'tan talep etmenin alay konusu olması, onların nasiplerinden dolaydır. Zira onlar Allah'ı tam anlamıyla idrâk ettiklerinden (külli müşahede), O'nun yarattıklarına her şeyi vermiş olduğunu anlarlar ve sanki kullarına bazı şeyleri eksik vermiş hissine kapılarak talepte bulunmayı edebe aykırı bulurlar. Çünkü Hakk'ı müşahede de sâlikin ulaşabileceği en yüce mertebeye yine O'nun nasip etmesiyle erişmişlerdir. Burada Hakk'ı görmesi/idrâk etmesine rağmen O'ndan talep de bulunanlar, fiillerine nispetle küçümsenmektedirler.

Sonuç itibarıyla Tilimsânî'nin düşüncesinde edep, tasavvufî eğitimde uyulması gereken temel ilkelerden birisidir. Ona göre her hâlin, her makâmın bir edebi vardır. Dolayısıyla edebe uygun davranışın tezâhürleri de sûfilerin buldukları makama göre farklılık gösterir.

Kaynakça

- İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan Zeyyât, Hamid Abdülkâdir, Muhammed Ali Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Tahran: El-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Münâvî, M. Abdürraûf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fi Haberi Men Gaber*, (thk. Ebû Hâcer Muhammed Zaglul), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Tilimsânî, Afifüddîn Süleyman b. Ali, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, Süleymaniye Ktp., Köprülü Fazıl Ahmed Bölümü, nr. 785; (thk. Cemâl Merzûkî), Kahire: Merkezu'l-Mahrûse, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lam*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dârü'l-Gaybi'l-İslâmî, 2003.
- Tilimsânî, Afifüddîn, *ed-Dîvân*, (thk. Yûsuf Zeydân), 2. Baskı, İskenderiye: Dâru'ş-Şurûk, 2008.
- Tîb, Muhammed, *Vahdetü'l-Vücûd fi't-Tasavvufî'l-İslâmî, fi Dav'i Vahdeti't-Tasavvufî ve Târihiyyetihî*, Beyrut: Dârü't-Taliati, 2008.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, (trc. Süleyman Uludağ), 5. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Kâşânî, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), 4. Baskı, İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı Abdülcebbâr en-Nifferî'ye Göre Vakfe*, İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Hakîm, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

İslam'da Dini Düşüncenin Teşekkülü Üzerine Klasik Literatür Okumaları

2 – 5 Eylül 2019- Konya (KDO Yaz Programı)

Sümevra Nalbant¹

İslam medeniyetinin bizlere bırakmış olduğu devasa eserleri günümüzde anlamak ve anlamlandırmak adına İslam düşüncesinin ilk dönemlerindeki âlimlerini ve bu âlimlerin kaleme almış olduğu kurucu metinleri ilim talebelerine ulaştırmayı ve öğrencilerle bu metinler üzerinde mütalaa etmeyi hedef edinen Klasik Düşünce Okulu, bu kapsamda alanın ilgililerine yönelik olarak ikinci yaz programını Konya'da düzenledi. Konya Büyük Şehir Belediyesi'nin, Konya Okulu'nun katkılarıyla hazırlanan bu programa Türkiye'nin dört bir yanından yüz küsur akademisyen katıldı. Program dört gün boyunca Kelâm, Felsefe, Tasavvuf ve Usulü Fıkıh oturumları ve münazaraları ile akşamları gerçekleştirilen yazı atölyeleri ile katılımcılara büyük faydalar sağladı. Şimdi programa dair alınan kısa notlar ile okurlara bu programı tanıtmak istiyoruz.

02.09.2019 Pazartesi günü başlayan programın açılış konferansını Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü ve Büyükelçi Doç. Dr. İbrahim Kalın verdi. "Varlık, İdrak ve Tefekkür" başlıklı konuşmasında Kalın, kavramların etimolojisine, terim anlamlarına ve günümüzdeki değerlerine değinerek gelenek ve modernite mukayesesi çerçevesinde insanların özellikle de Müslüman bir kimsenin dünya görüşü hakkında önemli bilgiler paylaştı. Burada notlarımız arasında aktarmak istediğimiz bir nokta da Kalın'ın özgürlük kapsamında bahsettiği anlamlılık düşüncesidir. Gelenek ve modernitenin insanın tercihi konusunda yaklaşımını mukayese eden Kalın, geleneğin anlamlı bir özgürlük çerçevesinde insanın seçimi ile birlikte tercih edilen şeyin mahiyeti ile ilgilenirken; modernitenin bireye yalnızca seçim hakkı vermesini, tercih ettiği şey hakkında fikir beyan etmediğini, dolayısıyla tercih edilen şeyin özgürlük kapsamında değerlendirmedeğini vurguladı. Bu husus bizim kısıtlı idrakimiz çerçevesinde kayda değer bir mesele olarak görülmektedir. Bugün insanların hatta Müslümanların en büyük problemlerinden birinin de sanırım özgürlük meselesinin sınırları konusunda yaşandığı herkesçe ifade edilecektir. Kalın'ın konuşmasında insanın bütünlük sorununu ele alan iki eser tavsiyesini de aktarabiliriz; Ahmet Hamdi Tanpınar'a ait Huzur ve Mahur Beste Romanı.

¹ Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, [sumevara.nalbant@erdogan.edu.tr](mailto:sumevra.nalbant@erdogan.edu.tr). ORCID: 0000-0003-1406-8607

Birinci günün ilk semineri Hayrettin Nebi Güdekli tarafından verildi. Güdekli, klasik metinler ışığında Kelam ilminin tedvin sürecinin ilk üç asırlık bölümünü özetledi. Çok sistematik bir kurgu çerçevesinde ilerleyen seminerin şemasını şu şekilde özetleyebiliriz; İlk yaşanan “mürtekeb-i kebre” problemi; bundan doğan mümin tanımını ortaya çıkarmıştır. Böylece mesele “iman nedir?” soruna dönüşmüş olmaktadır. İmanın tanımı problemi kulların fiilleri meselesini doğurmuş bu konu da tabiatıyla Allah’ın sıfatları tartışmalarını gündeme getirmiştir. Çünkü insanın fiilleri, özgürlüğü hakkında konuşmak bizleri, Tanrının bilgisi, iradesi ve kudreti hakkında konuşmaya götürmektedir. Böylece ilk asırlarda yaklaşık olarak hicri 75-150 yıllarının özgürlük ve Tanrının sıfatları meselesine hasredildiği görülmektedir. Daha sonraki dönemdeki tartışmalar ise ekoller çerçevesinde kurumsallaşarak epistemoloji ve metodoloji konusuna taşınmıştır. Kısaca ifade edilen bu gelişmenin ayrıntılarını yayınlanacak olan videolar vasıtasıyla görülebilir.

Birinci günün ikinci seminerini “el- İbâne’den el-İktisâd’a Kelâmın Serüveni” başlığıyla Osman Demir, Güdekli’nin bıraktığı yerden Gazali’ye taşıyarak dinleyicilere sundu. Demir daha ziyade sunumunu, İktisâd’ın genel sistematığı çerçevesinde şekillendirerek dört temhid ve dört kutub şeklinde anlattı. Bu kapsamda başlıklarda ifade edilen konular, ekollerin yaklaşımları temel kitaplar esas alarak bizlere aktardı. Pek çok önemli bilgiyi mukayese ve analiz ederek anlatan Demir’den tuttuğumuz birkaç nattan örnek vermek istiyoruz. Örneğin Demir, İslam’a dair ortaya gelen metinleri kurucu ve taşıyan metinler şeklinde ayırmaktan bahsetti. Dolayısıyla metinleri bu çerçevede değerlendirmek, orijinalliğini ve önemini ortaya koymada bizlere yardımcı olacaktır. Eserlere karşı bir başka yaklaşım şekli olarak da yazar ve eseri değerlendirirken iki nokta üzerinde durmamızdı. İlk olarak bir müellifi ve telifini yaşadığı dönem içerisinde değerlendirmek gerektiği; ikinci olarak da yazarın hayatını göz önünde bulundurmamak, yaşadığı değişimleri fark edebilmek ve eser yazım kronolojisini takip edebilmek. Hocadan duyduğumuz bir cümleyi de şuraya iliştmek istiyoruz; “İhya, İslami ilimler eleştirisi olan bir kitaptır”. Sizler de kitabı bu gözle okuyarak yeniden değerlendirebilirsiniz.

03.09.2019 Salı günü programın ikinci günü Felsefe oturumları ile devam etti. İlk oturumda Eşref Altaş genel bir çerçeve çizerek felsefe tarihinden bahsetti. Öncelikle Yunan felsefesinden başlayan Altaş, İslam’ın geldiği dönemde Antik felsefe mirasçılarının durumunu ve felsefenin Müslüman topraklarda başlangıç serüvenine değindi. Burada dikkat çekici noktalardan biri, İslam’ın felsefi anlamda karşısında otorite sayılacak bir muhatabının olmadığı fikri idi. Nitekim İslam Yunan felsefe mirasını almış, yorumlamış, tekrar mirasçılara tanıtarak geri vermişti. Fakat İslam

felsefesi doğduğunda ne Bizans'ta ne Suriye taraflarında yaşıyan Süryanilerde ne İran topraklarında büyük felsefeciler bulunmuyordu. Tabiri caizse düşünce meşalesi sönmüş, felsefi birikim tarihi süreci itibariyle aktarılyordu. Felsefi tartışmaların ateşini yakan Müslümanlar olmuşlardı. Bu derse dair bir başka not da ilk Müslüman Arap filozof Kindi'ye dairdir. Kindi, Mutezile çevresinde ortaya çıkmış bir isimdir. Dolayısıyla onun tartıştığı bütün konular Mutezilenin gündemi etrafında şekillenmiştir. Daha sonra konular önemini yitirince onun düşünceleri de ortadan kalkmıştır.

İkinci günün ikinci semineri İbrahim Halil Üçer'e aitti. Programın en ağır seminerlerinden biri olduğunu da söyleyebiliriz. Üçer, spesifik olarak İbn Sina'nın burhan teorisinden bahsetti. Onun konuşmasının dikkat çekici yanlarından birisi de sunumuna 16. yüzyılda inşa edilmiş bir camii kubbesinde var olan bir yazı ile başlaması oldu. Üçer, bu yazıda İslam medeniyetinin toplumu ile birlikte ulaştığı seviyeyi gösterdi. Yazı metni şu şekildedir: "Kalbin gökyüzüne doğan ilk şey hikmet yıldızıdır, sonra ilim ayıdır, sonra marifet güneşidir. Hikmet yıldızı ile eşyanın hakikati, ilim ayı ile mana alemi, marifet güneşi ile tüm varlıkların Efendisi'nin makamı müşahade edilir." (Çankırı'da Kanun Sultan Süleyman tarafından inşa ettirilmiş olan Sultan Süleyman Cami'sinde bulunmaktadır). Üçer, Burhan teorisini daha sonra Batı medeniyetine sunduğu katkılarıyla birlikte ayrıntılı bir şekilde hazırlamış olduğu bir sunumla anlattı. Bu anlamda merak eden konu ilgililerine yine yayınlanacak olan videoyu izlemelerini tavsiye ediyoruz.

04.05.2019 Çarşamba günü programın üçüncü günü Tasavvuf seminerleriyle devam etti. Bu çerçevede ilk seminer Abdullah Kartal tarafından verildi. "Gazzali Öncesi Metinler Çerçevesinde Tasavvufun Teşekkülü" adlı konuşmasında Kartal, Gazali'ye kadar geçen dönemde tasavvufun teşekkül evrelerini anlattı. Tasavvufu zühd dönemi, Gazali ve İbn Arabi öncesi dönem ile Gazali ve İbn Arabi sonrası dönem olmak üzere üç kısma ayıran Kartal, konuşmasında daha ziyade ikinci kısımdan bahsetti. Kartal, zühd ve tasavvuf dönemlerinin birbirinden farklı şeyler olduğunu ifade etti. Tasavvuf hareketi fıkıh ve hadis ilimlerine tepki olarak çıkmış, bu ilimlerin bıraktığı boşluğu doldurmaya aday bir ilimdir. Konuşmacı, bu dönemde özellikle ilk dönemde yetişen âlimlerin daha sonraki alimlerden farklı olarak o dönemde hakim olan eğitim sürecinden geçtiğini söyledi. Mutasavvıflar, Ebu Hanife'nin fıkha dair yaptığı "kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilme" tanımına karşı çıkarak fıkıhın kişinin tüm hayatını kapsayan bir metodoloji olmadığını savunmuşlardır. Buradan da hareketle kendi epistemolojilerini oluşturarak ilim (salt bilgi) ve marifet (bilgi ile amel) ayrımı yapmışlardır. Bu ayrım epistemolojik bir ayrımdan değil, ontolojik bir problemten doğmaktadır. Dolayısıyla onlar, bilmeyi

esas olarak görmemişler, dönüşmek, dönüştürölmek problemini temel almışlardır. Tabi burada yapılan bu ayırım bazı suiistimalleri de beraberinde getirmiştir. Bu, yani bilgi metodolojisi meşru mu değil mi? Hakikate dair sunulan sınırsız bir alan kötüye kullanmaya sebep olur mu? Sufi şathiyelerin genel İslami söyleme karşılık sorun oluşturması gibi meseleler gündeme gelmeye başladı. Hallac-ı Mansur'a kadar çığ gibi büyüyen bu problemler neticede tasavvuf muhaliflerinin şiddetli tepkisine yol açtı ve Hallaç'tan sadır olduğu söylenen şathiyeye isnatları onu idama götürdü. Burada bir ayrıntıyı da bizimle paylaşan Kartal, Hallac'ın idamına karar veren kurula Maliki ve Hanefilerin temsilci gönderirken Hanbeli ve Şafiilerin temsilci görmediğini de paylaştı. Sonuçta bu ölüm mutasavvıflara "Dilimize sahip çıkmazsanız sonunuz böyle olur" mesajını vermiş oldu. Bu olaydan sonra Kartal'a göre iki seçenek kalmıştı; sufiler ya tepkiye tepki ile karşılık verecek ve marjinalleşeceklerdi ya da uzlaşma yolunu takip edeceklerdi. İkinci yolu tercih eden sufiler, bu dönemden sonra daha ılımlı bir dil kullanmışlardır. Örneğin Serrac, fikhı zahir ve batın olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre sufiler de fakihler gibi istinbat yaptıklarını iddia etmişler, kendilerinin kalbi işlerde istinbat yaptıklarını söylemişlerdir. Yani kalbi istinbat, mananın kalbe dolmasıyla hüküm vermeyi ifade etmekteydi. Serrac'a göre tasavvuf, dini şeri bir ilimdir. Diğerlerinden farkı kalbi isinbat alanı olan ihsandır. Kısaca ifade etmeye çalıştığımız bu konuşmanın da daha kapsamlı halini görmek için KDO'nun sitesine yüklenecek videonun izlenmesini öneriyoruz.

Üçüncü günün ikinci tasavvuf semineri Ekrem Demirli tarafından verildi. Tasavvuf ilminin Gazali öncesi ve sonrasına değinen Demirli genel anlamda yaygın olan tasavvuf anlayışına karşı biraz farklı bir sufi anlayıştan bahsetti. Bu kapsamda tasavvufun meşruiyetine yani ilim olmasına yönelik eleştirilerden bazılarına değinerek bunlara cevap verdi. Zerkeşi'nin Burhan'ında tasavvufi tefsire yönelik olarak "Sufilerin işaret dedikleri şeyler vardır. Bunlar bir çeşit çeşnidir, hoştur" sözünü aktaran Demirli, bunun bilimi yok etmek, yaşanan mücadeleleri görmemek anlamına geldiğini ifade etti. Bu çerçevede tasavvufun bir dini bilim olduğunu buradan doğan tarikatların ise bundan ayrılması gerektiğini belirtti. Demirli'ye göre "Tasavvuf hal ilmidir" demek, tasavvufun ilim olmadığını tekit etmektir. Tasavvufun bilgiye fikhın ve kelamın özellikle de Mutezile'nin baktığı gibi bakmadığı, onlar gibi soğuk bir dilden ziyade daha sıcak bir dil kullandığını söyleyen konuşmacıya göre tasavvuf ontolojik bağı esas almaktadır. Bilgi ve amel kalbin durumuyla birleştirilmektedir. Mesela bir sufi için akıl sahibi olmak kişinin zekasını kullanmasının yanında kibirli olmamasını da gerektirmektedir (Bunu Haris el-Muhasibi'nin el-Akl kitabına dair olan dersten hareketle örnek

veriyoruz). Mesela Demirli'ye göre fenafillah "burhani" kesin bilgiye ulaşmaktır. Yine Demirli'ye ait Hicaz ve Post Hicaz kavramlarına da değinmek isteriz. Buna göre Hicaz muhatapları, ilim anlayışı, siyaseti farklı iken Post Hicaz sonrası hem muhatap hem siyaset hem ilim anlayışı ve ilim dili değişmiştir ve değişmek mecburiyetindedir. Bizim bu seminerden aldığımız çarpıcı notlar bunlardan ibarettir. Meraklıları için yayınlanacak videoları izlemelerini tavsiye ediyoruz.

05.05.2019 Perşembe günü program Fıkıh usulü seminerleriyle devam etti. Fıkıh usulü konuşmaları "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer Dini İlmlerle İlişkisi: Cessâs'ın Entelektüel Mirası Üzerine" başlığı etrafında gerçekleştirildi. Bu çerçevede ilk seminer Abdurrahim Kozalı tarafından verildi. Fıkıh usulü tarihine kısaca değinen Kozalı, ilk dönem fıkhi tartışmaların niteliği, er-Risale'nin yazımı, Hanefi-Şafiilerin beyan-rey, haber, icma ve bilgi teorisi hakkında görüşlerinin mukayesesi gibi meselelerde bilgi vererek konuşmasını tamamladı. Aldığımız notlardan bazılarını istifadenize sunmak istiyoruz. Bu bağlamda Kozalı fıkıh ve fıkıh usulüne dair temel bir bilgi olarak öncelikle fıkım yani fıkhi tartışmaların, fetvaların ortaya çıktığını (h. 1 ve 2. asır) daha sonra bu verilerden hareketle fıkıh usulünün (h. 4. asır) meydana geldiğini belirtti. İlk dönemde de belirli bir usul olduğunu söyleyenlere karşı da burada bir melemeden bahsedilebileceğini, h. 4. asırdan önce fıkıh usulünün ilmen ve disiplin düzeyinde olgunluğa erişmediğini ifade etti. Bu durumu mukayese etme adına İmam Şafii ve Cessas'ın eserlerinin incelendiğinde yöntem farkının açıkça görülebileceğini söyledi. Kozalı, İmam Şafii'nin Risale'yi yazmasının sebebi olarak tarihsel arka plana dair ilginç bir bilgiyi de bizimle paylaştı. Buna göre İmam Malik'e talebelik ettiği dönemden ders halkasından arkadaşı olan Basra kadısı Abdurrahman b. Mehdi (198) İmam Şafii'ye bir mektup yazıyor ve bölgedeki Mutezilelere cevap veremediğini kendisine bu konuda yardımcı olmasını istiyor ve bunun üzerine İmam Şafii Risale'nin ilk halini kaleme alıyor. Mektupta bahsi geçen konular da şunlar; Kur'an'ın ahkam ayetleri, bu ayetlerle ilgili rivayetler, icmanın hüccet oluşu ve nasih-mensuh ayetler. İmam Şafii bu eserde rey yerine beyan teorisini kurmuş, icmayı ve Arap dili ön plana çıkarmıştır. Ona göre bir sahabe bütün sünnet bilgisine sahip değildir ama sünnetin bütün bilgisi ümmette bulunmaktadır. Aynı şekilde Arap dilinin de tüm bilgisi tüm Araplarda mevcuttur. İmam Şafii bu iki noktada Hanefilere meydan okumakta hem kendi Araplığını, dile hakimiyetini öne çıkarmakta hem de tikel olarak her hadisi bilgi kategorisinde üst düzeye çıkarmaktadır. Hanefi ve Şafiilerin bilgi teorisi mukayesesi ve daha fazla bilgi için okuyucuyu yayınlanacak videolara yönlendirmek istiyoruz.

Dördüncü günün ikinci fıkıh usulü ve programın son semineri Hasan Hacak tarafından verildi. İlk olarak Temel İslam bilimlerini tasnif eden Hacak, Tefsir, Hadis ve Tasavvuf ilimlerini kurucu ilimlerin dışına çıkararak Fıkıh, Fıkıh Usulü, Kelam ve Dil İlimlerinden ayırdı. Bu kapsamda Usulü Fıkıh ve Kelam ilimlerinin dış mihraklara karşı bir yanıt olarak dine girişi temellendirme ilmi olarak tanımladı. Cassâs'ın el-Fusûl fi'l-usûl adlı eserini de değinen konuşmacı eserin ilk teknik anlamda yazılan bir usul eseri olduğunu ve mütekellim metodu ile yazıldığını ifade etti. Bu çerçevede Hacaklı, Risale'nin Fusûl ile Fusûl'un de Mustasfâ ile anlaşılıp anlaşılmadığının sağlanabileceğini de ekledi. Hacak, İslami önermelerin h. 150-200'lü yıllarda tamamlandığını belirtti. Usulün ve Kelamın temellendirme vasfına yönelik olarak Husun ve kubuh (iyilik-kötülük) meselesini temellendirmeden dine girişin mümkün olmadığını söyledi. Eş'ari mezhep temsilcileri olan Eş'ari, Gazali, ve Razi'nin bu konuda makbul bir cevap veremediğini ifade etti. Biz buradan yine hocamızdan hareketle şunları da ekleyelim. İmam Ebu Hanife de dahil olmak üzere ilk dönem Hanefilerin çoğu Mutezile ve Mürciedir. Bunun karşısında Eş'ari'nin %100 cebriye olduğunu söyleyen Hacak Gazali'nin bu anlayıştan geri döndüğünü fakat Razi ile tekrar bu zihniyete geri döndüğünü düşünmektedir. Bir başka mesele olan haber teorisi ile ilgili Hacak "şayet bir din haber üzerinden yürüyorsa haber teorisine mahkum" olduğunu belirterek mütevatir haber teorisinden de bahsetti. Yine Cessâs'ın eserine atıfla onun Hanefi, Mürcie ve Mutezili olmasına değinerek eserinde Allah'ın yapması caiz olan şeyler ve olmayan şeyler olarak fiilleri ikiye ayırdığını bu çerçevede vacip, mümkün (caiz), mümteni (haram) terimlerini kullandığını zikretti. Bizim konuşmadan sunabileceğimiz kesitler bunlardır. Ayrıntılı bilgi için yine yayınlanacak vidoların izlenmesini tavsiye ediyoruz.

Programa dair şunların da eklenmesi gerekmektedir: Program her seminerin sonunda gerçekleştirilen muhadaralarla dinleyiciye bilgileri pekiştirme ve tartışma ortamı sundu. Program aralarında ve yemeklerde hem saygıdeğer hocalarımızla hem de kıymetli meslektaşlarımızla tanışma, kaynaşma ve bilgi alışverişinde bulunma imkanına erişti. Yine akşamları Ekrem Demirli Hocamız tarafından yapılan yazı atölyeleri ile akademik çalışmaları değerlendirme ve yapılacak çalışmalara karşı önemli bir zihni hazırlık sürecini gerçekleştirme fırsatı hasıl oldu. Nitekim "yazı yazmak sizi yetiştirir" diyen Ekrem Demirli Hocamızın teşvikiyle yazdığımız bu tanıtım yazısını sizlere sunuyor bundan sonraki dönemlerde gerçekleşecek Klasik Düşünce Okulu yaz kamplarında buluşmayı temenni ediyoruz.

Dört Halifeyi Farklı Okumak-1: Hz. Ebu Bekir, Mehmet Azimli

Ankara Okulu Yayınları. İstanbul 2018. 191 sayfa.

Muhammet Aydın¹

İslam Tarihi alanındaki eserleriyle bilinen Mehmet Azimli'nin önemli bir eserinin tanıtımını arzu ettik. Azimli'nin önceki eserlerinde olduğu gibi İslam Tarihi geleneğinde bazı ezberlerin tartışıldığı ve sorgulandığı yöntemi/metodu bu eserde de devam etmektedir. İlk planda bu eserin sadece tarih alanını ilgilendirdiği düşünülse de daha geniş perspektiften bakıldığında başta Kelam, Mezhepler Tarihi ve Dinler Tarihi olmak üzere diğer disiplinleri de ilgilendirdiği görülmektedir. Zira Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Peygamber sonrası ilk halife olduğu hatırlandığında onun halifelige seçilmesinde Sakife gölgeğinde yaşanan gelişmeler, Sünnilerle Şiiler nezdinde günümüzde popülerliğini korumaktadır. Dolayısıyla halifelikle ilgili tartışmalarda Hz. Ebu Bekir'in dönemi disiplinler açısından önemini korumaktadır. Söz konusu döneme ilişkin yeni çalışmaların insan-siyaset-yönetim, İslam-siyaset, İslam-toplum gibi meselelerde farklı pencereler açacağını beklemek mümkündür.

Azimli eserini giriş ve dört bölümden oluşturmaktadır. Giriş kısmında Sahabe kavramı üzerinde durulurken ilk bölümde Ebu Bekir'in İslam öncesi hayatı ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise halife seçilmesi irdelenmekte, üçüncü bölümde merkeze karşı yürütülen isyanlar masaya yatırılmakta ve son olarak dördüncü bölümde fütihat konusu aydınlatılmaktadır. Burada hemen şunu not etmekte fayda vardır. Üçüncü bölüm içerisinde "Kur'an'ın toplanması" konusuna temas edilmektedir. Kanaatimizce bu konu muhtevası itibariyle müstakil bir bölüm şeklinde yer alsaydı sistematik açıdan daha uygun olurdu. Kitabın tanıtımına geçebiliriz.

Giriş kısmında yazar sahabe konusuna değinmektedir. Çünkü Peygamberin vefatıyla birlikte "Sahabe çağı" denilen bir döneme girilmiştir. Bu dönem Hz. Peygamber'in çevresindeki insanların; İslami anlayış ve yaşamlarını, Hz. Peygamber'in yolunu takip ettirmelerini göstermesi bakımından önemli olduğu gibi daha sonraki asırlar üzerindeki tesirleri ve Müslümanların düşünce ve tefekkür hayatlarına etkileri bakımından da son derece önemlidir. Sahabe tanımı ve algısı önemlidir zira tanım üzerinden sahabenin dindeki konumu gündeme getirilmektedir. Yazara göre sahabeyi anlama konusunda en büyük problem, sahabenin hepsinin adil olduğu; her şeyiyle örnek oldukları; onlara hatalı

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD, maydin@gumushane.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0099-9024.

denilemeyeceği, bu şekildeki bir ifadenin zındıklık olduğu, onları tenkit etmenin Kur'an'ı yalanlama ve reddetme olacağı, onların yanlışlarının içtihat hatası olacağı için yine de sevap kazanacakları iddia edilmiştir.² Azimli bu algıya rivayetlerden referansla cevaplar vermektedir. Şöyle ki, Kur'an ifadesi ile mala tamah edip Hz. Peygamber'i minberde yalnız bırakıp giden ve ayetle azarlanan, Uhut'ta ganimet peşinde koşup mağlubiyeti getiren sahabilerdir. İçlerinde büyük günahlardan; zina, hırsızlık, yalan söylemek, masum kadınlara – hatta müminlerin annesi Hz. Aişe'ye- iftira atmak, haksız yere katl yapmak, Kur'an ifadesiyle fasıklıkla suçlananlar bulunmaktadır.³ Dolayısıyla insan/olgu gerçeğinden hareketle rivayetleri yeniden değerlendirerek daha sağlıklı sahabe algısına ulaşmak gerekmektedir. Aksi takdirde “sahabenin dini otorite olarak benimsenmesiyle birlikte bilgi/ilim, esas niteliğini değişmezliğinden almaktadır. Bu, bilginin kutsallaştırılması bir bakıma ideolojik hale getirilmesi faaliyetidir. Bilgi kutsallaştırılırsa bilgiye dayalı hegemonyalara da alt yapı sağlanmış olur.”⁴

1. Bölüm: İslam Öncesi Hayatı: Ebu Bekir hakkında rivayetlerin genel bir değerlendirilmesi sadedinde şu yorumda bulunmaktadır. Şia'nın, yüceltme ve olduğundan büyük gösterip diğer sahabenin fevkine çıkarma gayreti ile Hz. Ali lehine birçok rivayet uydurmasına karşılık, karşı grup da Hz. Ebu Bekir'i ön plana çıkarma gayreti içerisinde olmuş ve onun hakkında birçok abartılı rivayetlerin nakledilmesine sebep olmuştur. Bunlar siyasi ve mezhebi/ideolojik rekabet gayretleriyle uydurulan rivayetlerdir ve gerçeği yansıtmamaktadır. Ardından yazar tarihsel ve nesnel Ebu Bekir algısından mitolojik ve menkıbevi Ebu Bekir'e rivayetler üzerinden nasıl ulaşıldığını örneklerle temellendirmeye çalışır: “Hz. Peygamber: Allah, Hz. Ebu Bekir'in hata işlemesini murat etmez.” dedi. “Ey Ebu Bekir! Ümmetimden cennete ilk girecek sensin.” “Ehli cennetin efendilerine bakmak isteyen Ebu Bekir ve Ömer'e baksın.” “Eski kitaplarda Hz. Ebu Bekir'in halife olacağı yazılıdır.” Bir siyasal rivayete daha yer verelim. “Peygamber bir defasında Ebu Bekir, Ömer ve Osman ile birlikte Uhut dağına çıkmıştı. Orada buldukları sırada dağ onları salladı. Bunun üzerine peygamber: Ey Uhut! Sabit ol! Bil ki senin üstünde bir peygamber, bir siddik ve iki de şehit bulunmaktadır. Buyurdu.” Azimli, siyasal tutumların rivayetlere yansıyan örneklerinden birinde Abbasi-Şia rekabetinin izlerini sezmektedir. Ona göre Hz. Ebu Bekir hakkında övgü

² Azimli, Mehmet, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 18.

³ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 18-19.

⁴ İşcan, Mehmet Zeki, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*, Kitap yayınevi, İst. 2015, 91.

maksatlı rivayetlerin uydurulmasının baş amillerinden biri Abbasi iktidarındır. Abbasilerin ehl-i beyt mensupları ile giriştikleri mücadele sebebiyle Abbasi çağının yazarları halifenin düşmanları Alioğullarına karşı dengeleme siyaseti gereği Hz. Ebu Bekir'i ön plana çıkarma gayretinde bulunmuş olmaları oldukça muhtemeldir.⁵

2. Bölüm: Halife Seçilmesi: Yazar konuya önemli bir saptamayla başlar. Hilafet kurumunun temeli ilk defa Hz. Peygamber'in vefatı sonrası Sakife'de atılmıştır. Hilafet kavramı da bu olaydan sonra ortaya çıkmıştır. Dört halife döneminde yapılan bu müessese dini temellere değil, tarihi gerçeklere ve dönemin siyasal örfüne uygun olarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Çünkü dinin temel verileri içinde yönetim biçiminin nasıllığı konusunda detaylı bilgi mevcut değildir.

Ensarın gerçekleştirdiği Sakife toplantısına muhacirlerden katılan üç zat hakkında yazarın yaptığı tespitin nesnel/gerçekçi yorum mu yoksa bir temenni mi olduğunu tam kavrayamadık. Zira tarihte bir şekilde gerçekleşen hadiselerin öyle değil de böyle olsaydı tarzında yorumlamanın, insan, toplum ve tarihin iç dinamikleriyle bağdaştığını söylemek zor gözükmektedir. Hele tarihi zorunlu bir alan olarak değil imkanlar alanı olarak değerlendirdiğinizde ön görülemeyen bir biçimde hadiselerin gerçekleşmesi de aynı oranda olası görünmektedir. Yazarın yorumu şu şekildedir: “Doğrusu Sakife'ye giden üç kişi⁶ sahabeler arasında Hz. Peygamber'in istişare ve görevlendirmelerde bulunduğu önemli insanlardı. O dönemin şartlarını düşündüğümüzde bu üç sahabinin sıra ile halife olması kadar güzel ve dönemin şartlarına uygun bir şey olamazdı. Eğer üçüncü halife Hz. Ebu Ubeyde olsaydı İslam toplumu muhtemelen yüzyıllar süren mücadelelere tesir eden Haşimi-Emevi rekabetinden kurtulmuş olurdu.”⁷ Dönemin şartlarını ve Arapların cârî siyasal örflerini hesaba kattığımızda Haşimi-Emevi rekabetinin kısa süreliğine olsa da ertelenmesi düşünülebilir ancak bu rekabetin ve yerleşik siyasal alışkanlıkların tamamen silinmesi ne kadar mümkün olurdu?

Yazarın ekollerin sağlam kaynak kriteri yapmadıklarından kendi işlerine ve anlayışlarına uygun rivayetlerini kullandıkları şeklindeki tespitleri önemlidir. “Sünni kaynaklara da girmiş Şia'nın görüşlerine karşı Hz. Ebu Bekir'i savunmak, hilafetin onun hakkı olduğuna vurgu yapmak, dahası hilafetin nass yoluyla Hz. Ali'ye değil de Hz. Ebu Bekir'e bırakıldığını ispatlamak üzere her çeşit yola başvurulmuştur. Buna göre Fatiha 6-7; Nisa 69; Maide 54; Tevbe 100; Nur 55; Fetih 16; Haşr 8 ayetleri

⁵ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 43.

⁶ Kendilerine atıf yapılan kişiler Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebu Ubeyde b. Cerrah'tır.

⁷ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 62.

Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin delilidir. Aslında bu tür iddiaların sahipleri için söylenebilecek en doğru şey, ayetleri kendi siyasi ve mezhebi görüşlerine göre yorumlamalarıdır.”⁸

3. Bölüm: Merkeze Karşı İsyanlar: Yazar isyan sebepleri olarak dini zayıflık, kabilesel rekabet, bağımsız yaşam ve ekonomik sebepleri sıralarken; ilk halife döneminde kaynaklarda temas edilen kimi suçlara ilişkin ağır cezalandırmaların Arap savaş örfü çerçevesinde ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Konuyla ilgili uygulamaları tarihsel koşullar ekseninde değerlendirirken şu çıkarıma da yer verir: “Sonuç olarak Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in uygulamalarında insanı yakmak suretiyle öldürmek gibi olayların olmaması ve bu tür eylemlerin Hz. Peygamber’den sonra gerçekleşmesi nedeniyle *sahabe toplumunun her yönüyle örnek alınacak model bir toplum değil, ancak genel anlamda kendilerinden ibret alınacak bir toplum kesiti* olduğunu söyleyebiliriz.”⁹

Ardından Azimli Kur’an’ın toplanması ve tertibi konularında bazı spekülatif noktalara değinmektedir. Ona göre “tefsir usulcülerinin ve hadis şarihlerinin yaptığı tasnifin anlamı, şu an elimizdeki mushafta, Hz. Peygamber’e inen bir kısım ayetlerin yer almadığı ve bize ulaşan Kur’an’ın sahabenin hatırlayıp yazabildiklerinden oluşan vahiyler olduğudur.”¹⁰ Azimli’ye göre bu düşünceyi klasik ulemanın çoğu benimsemektedir. Ancak her ne kadar klasik ulemanın çoğunun bu düşünceyi benimsediği söylene de bu iddianın Kur’an’ın mevsukiyeti hakkında zihinlerde oluşturacak muhtemel bazı şüphelerin izalesine yönelik açıklamalara da yer verilmeliydi. Nitekim vahyin korunmuşluğuyla ilgili referans ayeti olan Hicr Suresi 9. ayeti hakkında, ayette dile getirilen korumanın Allah tarafından değil de insan tarafından gerçekleştirildiği savunulmaktadır. “Sahabe Hz. Peygamber’den duyduklarını ve hatırlayabildiklerini yazıya geçirmişler ve böylece bize ulaşmasını sağlamışlardır. Bunun sağlanmasındaki en önemli avantaj Arapların sözlü geleneğe hakim olmaları ve ezber olayının yaygın olmasıdır. Ayrıca Hz. Peygamber’den bir iki asır sonra kâğıdın İslam dünyasında rahat bir şekilde kullanılmaya başlanması Kur’an’ın korunmasını kolaylaştırmıştır. Bu durum sadece Kur’an’ın değil o dönemde yazılan birçok klasik eserin de korunmasını sağladı.”¹¹

4. Bölüm: Fütihat: Yazar fütihat sebeplerine dini, siyasi ve ekonomik olmak üzere üç ana başlıkta temas eder. Psikolojik ve

⁸ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 63.

⁹ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 93 ve 103.

¹⁰ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 128.

¹¹ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 138-9.

antropolojik açıdan bu konuya değinirken şu tespitlerde bulunmaktadır. İlk halifeler, Ridde savaşları sırasında mağlup olup gururları incinen Arapların zihinlerini, bu mağlubiyetin etkisinden kurtarmak ve onların gayretlerini yeni bir yöne teksif etmek istediler. Bununla Ridde harpleri sırasında savaşın meydana getirdiği bazı istenmedik olayların intikamını alma düşüncesini ortadan kaldırmak istiyorlardı. Ayrıca bu savaşlar sırasında Müslümanlara savaş açmış ve bu yüzden onlara karşı mahcup durumdaki Araplara kendilerini ispatlamaları için fırsat vermek istiyorlardı. Yine eskiden beri yağma kültürü ve kan davaları ile meşgul olan bu insanlar arasında Arabistan'da kaldıkları zaman ortaya çıkabilecek kan davalarını önleyebilmek için bu insanlar topraklarından alınarak hiç vakit geçirmeden kuzeye yönlendirildi.¹² Ancak başka sebeplerden söz edilse de dini sebep baskın boyuttadır. İlk dönem fetihlerinin en önemli nedeni olarak dinin muharrık gücü vurgulanmalıdır. Çünkü İslam'da savaşa izin veren ayetler, zulmü engellemeye yönelik emirlerdir. Kaldı ki, bu konudaki beyanlar, sadece Müslümanların zulme uğraması kaydına bağlanmamış, ezilen bütün insanları kurtarmak gibi bir boyutu da içererek Müslümanlardan sadece ezilen Müslümanların değil, hiç bir din kaydı olmaksızın yeryüzündeki bütün ezilenlerin kurtarılmasını istemektedir.¹³

Sonuç olarak Azimli'nin eseri Hz. Peygamber sonrası sahabe'nin ilk siyasal tecrübeleri olması hasebiyle hem sahabe algımız hem de siyaset doktrinlerini anlama adına oldukça önemli açılımlar sağlamaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla yazar eserini inşa ederken gelenekteki her rivayete yer vermekte ve bunları objektif bir biçimde değerlendirmeye çalışmaktadır. Aksi takdirde disiplinlerimizin genelde hataya düşmelerinin temel nedeni rivayet malzemesine sağlam metodolojiyle bakılmaması ve her ekolün/mezhebin/ideolojin kendi eğilimleri doğrultusundaki rivayetlere yer vermeleri ve diğerlerini görmezden gelmeleridir. Dolayısıyla rivayetlere yaklaşma bakımından da bilimsel etiğe riayet ettiği söylenebilir. Eser İslam siyaset felsefesi/teorisi hakkında düşünen ve araştıran her okura hitap etmektedir. Bu kitap kültür ve düşünce hayatımız bakımından değerli bir çalışmadır.

¹² Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 152.

¹³ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Anlamak 1: Hz. Ebu Bekir*, 157-8.