

GARANİK HADİSESİ BAĞLAMINDA İBN TEYMIYE'YE GÖRE İSMET KAVRAMI: NEBEVİ METİNLERİN* NESHİ VE TEBDİLİ MESELESİ(I)

-The Concept of *Ismah*/Infallibility in the Context of the Satanic Verses Incident (*The qıssat al-gharaniq*) in Ibn Taymiyya; the Issue of Abrogation (*nash*) and Changing (*tabdil*) of the Prophetic Scriptures (I) -

Dr. Bünyamin Okumuş

Diyaret İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı

buokumus@gmail.com

Abstract: *With regard to prophethood and divine revelation this article will emphasize on the term of ismah/infallibility and abrogation of the prophetic scriptures on the basis of the satanic verses incident (the qıssat al-gharaniq) from Ibn Taymiyya's point of view on the one hand. And by given some consideration to the idea of Muslim Salafı scholars about the incidence, and the meanings of the word of abrogation (nash) this article will deal with the nesh/abrogation in the Qur'ân on the other. However, the issue of changing or substitution (tabdil) of the Prophetic Scriptures will be held on in the second essay.*

Key Terms: *Divine revelation, abrogation, satanic verses, infallibility of the prophets.*

Giriş

İlahî/nebevî vahyin Allah tarafından korunmuş olması teolojik bir okumayı gerektirirken bu vahyin peygamber tarafından tebliği meselenin olgusal boyutunu öne çıkardı. Hangi yönden olursa olsun, nihayetinde, vahiyle ilgili olan bu koruma İslâmî ilimlerin teşekkül sürecinde peygamberlerin günahattan masum oldukları kavramsal çerçevesinde “ismet nazariyesi”ne dönüştürüldü. Bu nazariyenin

* Bu makalede yazıya geçirilmiş ilahî vahiy kaynaklı metinlere karşılık kullanılan “nebevî metinler” tabiri İbn Teymiyye tarafından, *nusûsu'l-enbiya* adıyla kullanılmıştır. İbn Teymiyye'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre o, *nusûsu'l-enbiya* tabiriyle genellikle “Kur'ân, Kitab-ı Mukaddes ve bazen de mütevatir hadisleri kastetmektedir. (Bu tabirin kullanılışıyla ilgili olarak bk. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l akl ve'n-nakl*, Riyad 1391h., c. 1, s. 8, 19-20, 104; c. 7, s. 330; c. 8, s. 85, 279-280; *el-Cevâb es-Sahîh limen beddele Dine'l-Mesîh*, Riyâd 1414h., c. 3, s. 184, 240; c. 5, 129; *Mecmû'ul fetâvâ*, Riyâd 1991, c. 6, s. 257; C. 7, s. 487, 636; c. 8, s. 300; c. 22, s. 365.

şekillendiği tarihsel süreç “ilahî vahyin ismeti” meselesiyle doğrudan ilişkilidir. İlahî vahyin ismeti konu-sunun irdelenmesi bu vahyin peygambere inzali sürecini tetkik etmeyi gerektirir. Böyle bir inceleme ilahî vahyin Hz. Muhammed’e inzalinin ilk yıllarında vuku bulan “Garanik hadisesi”ni görmezlikten gelmeye imkân vermez. Bu hadiseye bağlı olarak ilahî vahyin ve peygamberlerin ismetinin ne anlama geldiğini izah ederken Kur’ân’da *nesh* meselesini; “nâsîh ve mensûh” tabirlerini de açıklamak gerekir. *Nesh* olgusuna bağlı olarak daha önceki *nusûsu'l-enbiya*/peygamber metinlerinin normatif değerini ve işlevini tanımlamak önem arzeder. Kitab-ı Mukaddes söz konusu edilince *nesh* tabiri mi yoksa tebdîl ve tahrif meselesi mi öne çıkar? Bu makalede Selefi görüş açısında peygamberlerin ismeti ve ilahî vahyin ismetinin ne anlama geldiği “Garanik ha-disesi” bağlamında ele alınacaktır. Yine bu görüş açısından *nesh* kavramı incelenecektir. Kur’ân-ı Kerim’in Kitab-ı Mukaddes ilişkisinde *nesh* olgusunun tartışılması ve Tevrat ve İncil nüshalarının tahrifi ve tebdili meselesine ise ikinci bir makalede yer verilecektir.

I-Peygamberî Vahyin İsmeti ve Garanik Olayı

Kur’ân, peygamberlere indirilen ilahî vahyin şeytanın müdahalesine karşı Allah’ın teminatı ve koruması altında olduğunu belirtir: **“Senden önce gönderdiğimiz hiçbir elçi ve peygamber yoktur ki, bir şey temenni ettiği zaman şeytan onun arzusuna vesvese karıştırmamış olsun. Allah şeytanın karıştırdığını nesheder, sonra Allah kendi âyetlerini sağlamlaştırır. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”**¹ Bu âyet ilahî vahyin Allah’ın teminatı ve koruması altında olduğunu tescil ederken, peygamberin arzu ve temennisinin harici müdahalelere açık olduğunu da gösterir. Daha da önemlisi ilahî vahyin inzali sürecinde Hz. Muhammed’in yüklenilen sorumluluğunun ağırlığıyla zihninde ya da düşünce dünyasında taşıdığı endişeleri ele verir. Zaten O, daha önceki peygamberler gibi, ilk defa ilahi vahye muhatap olduğunda bu olgunun kaynağı ve mahiyeti hakkında oldukça endişeliydi. Hz. Peygamber’in önce kendisini dinlemesi; sonra hadisenin mahiyetini tahkike yönelmesi, onun bir arayış içinde olduğunu da gösterir. Bu bakımdan söz konusu âyet aynı zamanda bu endişe ve anlam arayışına bir cevap niteliği de taşır. Şu âyetler Hz. Muhammed’in içinde bulunduğu bu hali teyit ederken ona ne yapması gerektiği konusunda yol gösterirler: **“Doğrusu, biz, sana sorumluluğu ağır bir söz indireceğiz.”** **“Acele edip dilini kıpırdatma. O vahyolunamı kalbinde toplamak ve onu sana**

¹ Hacc 22/52.

***okutmak bize düşer.” “Kalk da uyar” “Ey Muhammed! Öğüt ver, Rabbinin nime-
tiyle sen, ne kâhinsin ne de delisin.”***²

Diğer taraftan ilahî/nebevî vahyin kaynağı meselesi tebliğ edilenler açısın-dan da zihinleri öncelikle meşgul eden bir sorundu. Kur’ân’ın âlemlerin Rabbi’nden indirilmiş olduğuna inanmayanlar onu, Hz. Muhammed’e birilerinin öğrettiğini ya da bir sihir olabileceğini ileri sürüyorlardı.³ Buna karşın Kur’ân, kendisinin âlemlerin Rabbi’nden Hz. Muhammed’e indirilen şerefli bir elçinin sözü olduğunu, bir şâirin ya da bir kâhinin sözü olmadığını vurgulamıştır.⁴ Böylece Allah, peygamberlere indirilen vahyin Allah tarafından inzal edildiği konusunda önce peygamberi ve buna bağlı olarak da bu vahyin ulaştığı insanları ikna etmeyi amaç edinmiştir.

Bir beşer olması itibarıyla peygamber görevini yerine getirme endişesiyle her türlü girişim ve arayışlarında, dışarıdan gelebilecek etki ve uyarılara açık olması gayet doğaldır. İşte bu hal Hac 22/52. âyette “peygamberin temennisi ya da arzusu” olarak ifade edilirken, endişeye açık bir zihinde muhtemel şeytanî teşvişlerin Allah tarafından *nesh*/ilga edilip ilahî vahyin sağlamlaştırılmış olduğu vurgulanır. Bunun Kur’ân’da en dikkat çekici örneği Necm sûresinin 19-22. âyetlerinin tefsiri bağlamında müfessirlerin zikrettiği Garanik hadisesidir. Her ne kadar Garanik hadisesinin vuku bulmadığını ileri sürenler Hac sûresinin 52. âyetiyle Necm sûresinin ilgili ayetlerinin inzali sürecindeki kronolojik farka işaret etseler de bu husus hadisenin vuku bulmadığını açıklamaya yetmez. Zira bu âyet ister Necm sûresinin ilgili âyetlerinden hemen sonra, isterse daha sonra indirilmiş olsun önemli olan âyetin böyle bir olayın imkânı-na işaret etmesidir.⁵

² Müzzemmil 73/5; Kiyame 75/16; Müddessir 74/2; Tûr 52/29.

³ Nahl 16/103; Müddessir 74/24-25.

⁴ Hâkka 69/40-43.

⁵ Burada Ilse Lichtenstadter’ın “A Note on the Gharaniq and related Qur’anic problems” (*İsrael Oriental Studies*, V. Tel Aviv University, 1975) makalesini zikretmek önemlidir. O bu makalesinde, Kur’ân’da *Nâsîh* ve *Mensûh*’un en dikkat çekici örneğinin Necm sûresinin 19-22. âyetleri olduğunu belirtir. Lichtenstadter, makalesinde Garanik hadisesinin tarihselliğini ve konuyla ilgili rivayetleri araştırmaz. O sadece etimolojik açıdan “garanik” kelimesinin ne anlama geldiğini ve bunun kültürel arka planını irdeler. Meleklerin dişil kabul edilmesinin Sami kültürüne aykırı olduğunu savunur. Necm sûresi bağlamında zikredilen Lât, Menât ve Uzza putlarının da ancak lafzî müennes olduklarını belirtir. Bununla ilgili olarak İslâm öncesi dönemlere kadar giderek kadın imgesinin, kız çocuklarının öldürülmesi ya da kurban edilmesinin kültürel yönlerini araştırır. Kur’ân’ın genel olarak insanların ve özel olarak da kız çocuklarının öldürülmesini lanetlemesini ve

İbn Teymiyye, Garanik hadisesine dair rivayetleri, bunlar “mursel” de olsa, bu hadisenin vuku bulduğuna dair delil kabul eder;⁶ Hac 22/52. âyette belirtildiği üzere Allah’ın şeytanın attığını nesh/ilga edip kendi âyetlerini sağlamlaştıracağını te-min etmesini nebevî vahyin ismetinin kanıtı olarak yorumlar. İlahî vahiy sürecinde şeytanın vahye müdahale etme gayreti ve zihinleri teşviş girişiminin ilga edilmesi an-lamında *nesh*, ilahî vahyin ismeti açısından önem arzeder. Şeytanın teşviş etme girişi-mine karşı Allah, âyetlerini sağlamlaştırmak suretiyle ilahî vahyin safiyetini korumuş-tur. Ancak bu hadiseyle ilgili rivayetleri savunmacı bir anlayışla reddeden sonraki Müslümanlar hadiseyi Hz. Muhammed ve ilahî vahyin güvenilirliğini yaralamak için uydurulan “en çirkin bir iftira” olarak nitelendirmişlerdir. Halbuki İbn Teymiyye’den çok önce İbn Cerîr et-Taberî⁷, Kadî İbn Arabî⁸ ve Zemahşerî⁹ olmak üzere İbn Hacer el-Askalanî¹⁰, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud Beğavî ve Suyûtî¹¹ gibi bir çok âlim eserlerine bakıldığında hadisenin tarihselliğine dair rivayet ve bilgilere yer veril-diği görülür. Cessâs, hadiseyi kabul etmekle birlikte bahis konusu olan cümleleri Hz. Peygamber mi yoksa şeytan tarafından mı telaffuz edildiği konusunda ihtilaf ol-duğunu zikreder.¹² İbn Kesîr, müfessirlerin birçoğunun bu âyetler bağlamında Gara-nik kıssasına yer

bununla ilgili âyetleri ele alır. “Gara-nik” teriminin, karşılaştırılmalar sonucunda onlara, bazı su kuşları şeklinde mana verilmesinin anlaşıl-dığını ortaya koyar. Ancak bu konuda hala çözüm bekleyen sorunlar vardır.

- ⁶ Mursel hadis, isnâdında sahabî râvisi düşmüş olan hadistir. Tabiun’dan olan bir ravinin sahabe’yi zikretmeden ya da sahabeyi atlayarak doğrudan doğruya Hz. Peygamber’e nispet ettiği hadistir. (Bk. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, Medine, 1972, s. 196; Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, Ankara 1980,s. 292).
- ⁷ Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'ul-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1987, c. XVII, s. 134.
- ⁸ İbn Arabî, Ebu Bekr Muhammed İbn Abdullah, *Ahkamu'l-Kur'ân*, Beyrut 1987, c. 3, s. 1299.
- ⁹ Zemahşerî, Mahmûd İbn Ömer, *El-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil*, Kâhire 1946, c. 3, s. 164-65.
- ¹⁰ Askalanî, İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, Beyrût 1996/1416h., c. 9, s. 368.
- ¹¹ Bk. Şimşek, M. Sait, “Şeytan Ayetlerine dayanak teşkil eden Garanik rivayetinin tarihi değeri” *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, Bahar 1993, s. 147-162.
- ¹² El-Cessâs, Ebu Bekir er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrût 1335h. C. 3, s. 246.

verdiklerini belirtir. Kendisi de bahis konusu hadiseye dair sahih bir rivayeti görmediğini; rivayetlerin tamamının *mursel* olduğunu kaydeder.¹³

Garanik hadisesine dair haberler *mursel* olsa bile, İbn Teymiyye'ye göre bu haberler bu hadisenin sabit olduğuna dair yeter kanıttır. Üstelik böyle bir hadisenin imk nna  yetlerle de işaret edilmiştir. İbn Teymiyye, Şeytan tarafından böyle bir girişimin iki şekilde olabileceği kanaatindedir: Birincisi, vahyin inzali sürecinde peygamberin zihnini karıştırmak. İkincisi, m nezzel vahyin anlamı konusunda zihinleri karıştırmak. Ona göre bu hadisenin sübutu, ilahî vahyin güvenilirliği ve masumiyetine bir kusur getirmez. Zira Şeytanın zihinlere ilka ettiği şüphe ve yanlış anlamaları Al-lah'ın hükmüyle ortadan kaldırması, vahyin masumiyetini/güvenilirliğini ve vahiy ko-nusunda peygamberin ismetini tescil eder. Her ne kadar Garanik hadisesine dair ha-berler *mursel* olsa bile, İbn Teymiyye'ye göre bu haberler bu hadisenin sabit olduğu-na dair yeterli kanıttırlar. Üstelik böyle bir hadisenin imk nna  yetlerle de işaret edil-miştir. Ancak bu hadisenin sübutu, gercekte, ilahî vahyin güvenilirliği ve masumiyeti-ne bir kusur değildir.  nk  bu olay Şeytanın, peygamberin ve insanların anlama, işitme ve konuşma melekelere teşviş etme girişiminin akim kaldığını gösterir.¹⁴

¹³ İbn Kesîr, Ebu'l Fid  İsmail İbn Ömer, *Tefs r 'l Kur' ni'l Az m*, Beyrut 1992/1412, c. 2, s. 367-370.

¹⁴ İbn Teymiyye'nin Garanik hadisesi konusundaki rivayetleri tahlil edişi bu konuda savunmacı ve red-diyeci anlayışların ortaya çıkışı, ona göre ilahî vahyin masumiyeti, peygamberlerin ismeti ve nesh me-selesi hakkındaki görüşleri için bk. Shahab Ahmed, "Ibn Taymiyyah and Satanic verses", *Studia Islamica* 87 (1998), s. 67-124.

Bu rivayetlere göre Mekke'de boykot sebebiyle sıkıntılı günler yaşayan Hz. Muhammed, bir çıkış yo-lu beklediği bir sırada müşriklerin bulunduğu bir ortamda Kâbe'de Necm süresini okurken *Lat*, *Uzza* ve *Menat* putlarının isimlerinin zikredildiği 19-20.  yetlere gelince, Şeytanın vahyi ya da fısıltısı ola-rak "Bunlar şüphesiz şefaatleri umulan yüce *garaniklerdir*" sözünü, g ya, telaffuz ederek ya da bu söz Şeytan tarafından oradakilere duyurularak veya Şeytan Peygamberimizin sesini taklit ederek orada bu-lunanlara *el-l t*, *men t* ve *el-uzza* isimli putları methetmiştir. Kureyş, Hz. Peygamber'in onların tanrı-larını methetmesinden oldukça memnun olmuş, Hz. Peygamber Necm s resinin son âyeti olan "Allah için secde edin ve O'na ibadet edin"  yetine gelince Kureyşli müşrikler de Müslümanlarla birlikte sec-deye kapandılar. Bunun  zerine Hz. Peygambere ve ashabına yapılan eziyet sona erdirildi. Fakat bu olay  zerine Cebrail, hemen Hz. Muhammed'e gelerek bu âyetlerin gercekte Őeytandan olduğunu bil-dirdi. Cebrail Şeytanın ilavelerini iptal ederek, Hac s resinin 52-54.  yetlerini Hz. Peygambere vahyet-ti: "Biz senden önce bir resûl ya da bir nebi göndermedik ki o bir Şey okuduğu/arzu ettiği (*temenna*) zaman,

İbn Teymiyye, “*Allah şeytanın karıştırdığını giderir, sonra Allah kendi âyetlerini sağlamlaştırır.*”¹⁵ âyeti hakkında iki görüşe dikkat çeker: Birincisi, bu konuda Seleften rivayet edilen haberler Kur’ân’a muvafıktır. İkincisi, müteahhirundan bu konudaki haberleri reddedenler, Necm sûresi bağlamında nakledilen “*bunlar yüce kuğulardır; onların şefaati umulur*”¹⁶ ilavesini tenkit etmişler ve bunun vuku bulmadığını söylemişlerdir. Bu grup böyle bir şeyin sabit olmadığını söylerken, bunu kabul edenler ise Hz. Peygamberin söz konusu ifadeleri telaffuz etmediğini, şeytanın orada bulunanlara böyle bir ses duyurduğunu söylerler. Ancak bu yorum sorunludur. Zira onlar, “*...bir şeyi arzuladığında şeytan onun arzusuna vesvese karıştırır*”¹⁷ âyetini nefsin konuşması olarak algıladılar. Seleften gelen görüşü benimseyenler ise söz konusu rivayetlerin hadisenin sabit olduğunu gösterdiğini, dolayısıyla Garanik olayını nakzetmenin mümkün olmadığını söylerler. Kur’ân’da Hac 22/52. âyetle bir-likte 53 ve 54. âyetler de böyle bir olaya delalet etmektedir: “*...Bu durum, şeytanın attığıyla, kalplerinde hastalık bulunan ve kalpleri kaskatı olan kimseleri bir sınava tabi tutmak içindir. Zalimler şüphesiz derin bir ayrılık içindedir.*” “*Ve bu kendileri-ne ilim verilenlerin Kur’ân’ın Rabbinden bir gerçek olduğunu bilip de ona inan-maları ve gönüllerini bağlamaları içindir. Allah inananları şüphesiz doğru yola erdştirir.*” Bu âyetlerin tefsiri konusundaki rivayetler, tefsir ve hadis kitaplarında mevcuttur ve bilinmektedir. Kur’ân’ın da tasvip ettiği gibi Allah’ın şeytanın attığını *nesh* etmesi ve âyetlerini sağlamlaştırması, âyetler hakkında meydana gelen şüpheyi gidermek ve hakkı batıldan temyiz etmek içindir. Bununla Allah’ın âyetleri başkasıyla karıştırılmamış olur.¹⁸

şeytan onun okumasına/arzusuna (*umniyyeti-hi*) bir şeyler katmaya teşebbüs etmesin. Ancak Allah, kalplerinde hastalık olanları ve kalpleri katılmış olanları -zalimler şüphesiz derin bir tefrika içindedirler- şeytanın attığıyla sınamak için şeytanın attığını iptal eder ve bunun yerine sağlam bir şe-kilde kendi âyetlerini inşa eder. –Allah, her şeyi bilen, her şeye hâkim olandır.- Bu, bunun, Rabbinden bir hakikat olduğunu kendilerine ilim verilenlere öğretmek içindir. Onlar O’na inanır ve kalplerini O’na bağlarlar. Allah da inananları doğru yola erdştirir.” Bunun üzerine Hz. Muhammed, şeytan âyetlerini reddettiğini açıkladı ve Kureyş tarafından yapılan zulüm yeniden başladı. (Shahab Ahmed, “Ibn Taymiyyah and Satanic verses”, *Studia Islamica* 87 (1998), s. 67-70.)

¹⁵ Hacc 22/52.

¹⁶ تلك الغرائيق العلى وإن شفاعتها لترتجى

¹⁷ Hacc 22/52.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’ul-fetâvâ*, c. 10, s. 291, bk. s. 289-92.

İbn Teymiyye, Őeytanın attığının kalpleri kararmış ve kalplerinde hastalık olanlar için imtihan vesilesi kılınmasının nefisteki gizli bir konuşmayla değil, ancak insanların açıktan işitmesiyle olacağını belirtir. Neshin bu çeşidiyle olan imtihan, nes-hin diğer çeşitleriyle olan imtihan cinsindedir. Bu demektir ki neshin birinci çeşidi vahyin korunmuşluğunu tasdik eder. Neshin, diğer ikinci çeşidi ise peygamberin dođ-ruluğuna delalet eder, onun *hevasına* uymaktan uzak olduğunu gösterir. Zira önce em-redilenin sonra hilafıyla emredilmesi durumunda her ikisi de Allah'tan olduğundan bu durum peygamberin tasdiki demektir. Peygamberin kendinden bir Őey söylemesi du-rumunda ikincisi yani *nāsıh* olan Allah'tan, Allah'ın neshedip kaldırdığı yani *mensūh* olan ise Allah'tan değildir. Bu da peygamberin sıdkına ve sözünün doğruluğuna delalet eder. Hz. Aiře'nin dediği buna bir örnektir: "*Őayet Muhammed ilahı vahiyden bir Őey gizleseydi, Őu âyeti gizlerdi:*" "**Allah'ın açığa çıkaracağı Őeyi nefsinde gizliyor-dun. İnsanlardan ekiniyordun; oysa Allah'tan ekinmen daha uygundu**"¹⁹ Bu ve diğer âyetler peygamberin ilahi vahiy konusunda korunmuş, tebliğinde de sadık ve masdūk olduğunu gösterir. Bu yüzden onların bu konuda yalanlanması mutlak kfr gerektirir.²⁰

¹⁹ Ahzâb 33/37.

²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmū'ul-fetâvâ*, c. 10, s. 289-92.

Bu itibarla neshin, vahyin inzali ve inzal sürecine bağlı olarak teolojik boyutu ne çıkar. İnsanlar ma-sum olmadığı gibi zihin ve gönül dünyaları her türlü etkiye açık, iman ve algı düzeyleri farklı farklıdır. Dolayısıyla konu bir iman meselesi olarak da bireylerin idrakıyla yakından ilgilidir. İbn Teymiyye, Hacc 22/51-54. yetleri bağlamında insanları üç sınıfta mütalaa eder: Kalpleri taş gibi kas katı olanlar, kalplerinde hastalık bulunanlar, kalpleri iman ile mutmain olanlar. Kalpleri taş gibi sert, kuru ve kaskatı olanlar imana açık ve meyilli değillerdir. Onlara ilmin de artık bir tesiri yoktur. Hastalıklı ve zayıf kalpli kimsenin kalbinde ise hakikat ya daima varlığını korur; kalbin yumuşaklığı sebebiyle yok olmaz ya da bu yumuşaklık, zayıflık ve çözülmeyle birlikte olur. nc kısımdaki kimsenin kal-bi, bilen ve merhamet sahibi olan kalbe benzer. Bu kalp merhametin bir eseri olarak katı kalpli olmak-tan; ilim yoluyla da hastalıktan kurtulmuştur. Zira hastalık Őek ve Őüpheyle ortaya çıkar. Bunun için âyette katı ve hastalıklı kalp sahipleri dışında kalanlar ilim, iman ve gönülden boyun eğmekle nitelen-dirilmiştir: "**Bu, kendilerine ilim verilenlerin Kur'an'ın Rabbinden sana bir gerçek olduğunu bilip de ona inanmaları ve gönüllerini bağlamaları içindir.**" (Hacc 22/54). Bu yet, ilmin imana delalet ettiğine delildir. Bu itibarla bazı mütekellimlerin zannettiği gibi ilim ehli, iman mertebesinden uzak değildir. Aksine, Yüce Allah'ın buyurduğu gibi (Bk. Nisa 4/162, Rm 30/56.) onlar ilimle birlikte imana da sahiptir: Böylece Kur'an'ın hakikat olduğunun bilinmesinin ilmi olduğu kadar iman ile de alakalı olduğu ortaya çıkar. İman kalple ilgili bir hadise olup

Shahab Ahmed, Garanik hadisesinin reddi konusunda serdedilen savunmacı gayretlerin ortaçağda ismet kavramıyla birlikte ortaya çıktığını ve hadisenin iki açıdan reddedildiğini belirtir: Birincisi böyle bir hadisenin kabul edilmesi, Kur'ân metni-nin eksiksiz olduğu konusunda şüpheyi mahâl verdiği için ilahî vahyin inzali bağlamında yanılmazlığın teolojik ilkesine aykırıdır. İkincisi, söz konusu rivayetler sahîh kabul edilemez. Zira rivayetlerin *sened* zincirleri hadis usûlüne göre kusurludur. Bu iki bakış açısının gereği olarak rivayetler ya reddedildi ya da ismet nazariyesine uygun bir yolla yeniden yapılandırıldı. Şöyle ki bu rivayetler, Hz. Peygamber'in şeytan âyetlerini telaffuz ettiğini söyleme yerine, söz konusu ifadelerin Hz. Peygamber'in se-sini taklit ederek âyetleri seslendirenin inkârcılardan bazıları ya da şeytan olduğu an-lamında *te'vil* edildi.²¹ Halbuki ilk rivayetlerin hiç biri hadiseyi bu şekilde takdim et-mez. Nazariyenin izin verdiği ölçütlerde sorunlu metinlerin onarım süreci *te'vil* ola-rak kavramlaştırıldı. Bu süreç, ilk dönem kaynaklarında yer alan şeytan âyetleri hak-kındaki hadisenin tarihselliğini *isnad* tahlilinin metodolojik ilkesi ve *ismet* kavramı-nın teolojik ilkesi bağlamında kesin olarak inkâr eden 14-15/20. yüzyıl *ulemas*ının fi-kir birliği ile kabul ettiği durumdan açıkça farklıdır. Bugün bu ilkeler, çağdaş ehl-i sünnetin bilgi felsefesinde, birbirine benzer bir yapıda, şeytan âyetleri hadisesinin reddinin itiraz edilemez bir nazariye halini alması ve bir müslümanın inançlarının, ge-nel kabulden farklı olarak, doğruluğunu araştırmaya çağırmaktan kaçınmak gibi iki önemli hususu ortaya

kalp endişe ve vesveseye açıktır. Bu en-dişe ve şüphe ancak ilmi istidlallerle giderilebilir. (İbn Teymiyye, et-Tefsîr, c. 2, s. 88-90.)

²¹ Muhammed Hamidullah, konuyla ilgili olarak şöyle bir yorum yapar: Söz konusu ifadelerden Hz. Peygamber tarafından asla telaffuz edilmediği gerekçesiyle müfessirlerce reddedilen “Acaba bunlar gerçekten ulu tanrılar mı? Ve onların araya girip şefaatte bulunmalarından ümidvar olunur mu?” kıs-mını orada bulunanlardan birisi, asıl metin bir sual takısı içermediğinden, buna rağmen soru şeklinde okunması gerekirken, şeytani bir düşünceyle sual şeklinde değil de vurgulayarak olumlu bir kipte oku-muştur. Bunun üzerine Hz. Muhammed'in kendi tanrılarını methettiği zehabına kapılan putperestler de Hz. Peygamber ile birlikte secdeye kapandılar. Bu olayın yankısı Habeşistan'a kadar varınca orada bulunan Müslüman mültecilerin bir kısmının geri dönmesinde etkili olmuştur. Bu iyimserlik havası kaybolunca Hz. peygamber olayları büyük bir üzüntüyle öğrendi. Gelen yeni bir vahiyle (Necm 53/19-23) durum düzeltilmiş ve bunlar iki manaya gelebilen âyetlerin yerini almıştır. (Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980, c. I, s. 118-119)

çıkardı.²² Bu anlayış gerek ehl-i sünnet ekolünün gerekse diğer itikadî, fikhî ve siyasî ekollerin teşekkülüyle birlikte mümin bireyi mezhepler ağı çer-çevesinde örülen duvarlar içine hapsederek fikri cevvaliyeti öldürdü. Artık iman esas-ları bir tahkik konusu değil, mezheplerin belirlediği ilkelere göre test edilen bir taklit konusu oldu.

Shahab Ahmed, İslâm'ın ortaçağ sürecinde bu iki ilkenin otoritesinin henüz tesis edilmemiş olduğuna dikkat çeker.²³ Bu dönemde özellikle temel entelektüel ilgi-si teolojik ve hukukî olmayan birçok sünnî âlim, ya şeytan âyetlerinin tarihselliğini kabul etmiş ya da hadiseye kayıtsız kalmıştır. Buna ilaveten bu âlimlerden birçoğu da *ismet* ve *isnad* konularına hiçbir atıfta bulunmaksızın bu hadiseyle ilgilendi. Bununla beraber İbn Teymiyye'nin doğumuna takaddüm eden yüzyılda bu hadisenin reddi, pek yaygınlaştı. 6/12. yüzyılın meşhur âlimlerinden ikisi, Endülüslü maliki fâkih Kadı İyaz el-Yakubi ve Farslı Şafi'i ilahiyatçı ve fâkih Fâhru'd-Din er-Râzî, akıl ve nakle ya da ismet ve isnad ilkelerine dayanarak şeytan âyetleri konusunda teferruatlı ve ol-dukça etkileyici reddiyeler yazdılar. Râzî *İsmet el-Enbiyâ* konusunda yazdığı eserini Kur'ân'da peygamberlere nispet edilen günahları *te'vil* yoluyla açıklamaya tahsis etti. Aralarında ismet kavramı esas olmak üzere Hz. Muhammed'in insanüstü nitelikleri-nin bir sunumu olan *eř-Şifa*'adlı eseriyle meşhur Kadı İyaz da söz konusu eserinde Maliki âlimlerinden Bekir b. Muhammed b. Ali el-Kuşeyri'nin Garanik hadisesine dair ifadelerini benimseyerek zikreder. Kuşeyri bu hadiseyle ilgili rivayetleri nakle-den tefsîr âlimlerini ehl-i heva

²² Shahab Ahmed, "İbn Taymiyyah and Satanic verses", *Studia Islamica* 87 (1998), s. 71-72. Shahab Ahmed, *Liva el-İslam* dergisinin daveti üzerine Kahire'de 3 Mayıs 1966'da gerçekleştirilen ve Mısırlı birçok seçkin din âliminin de katıldığı ve Şeytan âyetlerini sorgulamaya tahsis edilen bir çalışma toplantısında katılımcıların *ismet* ve *isnada* dayanarak bu hadisenin tarihselliğini güçlü bir şekilde reddettikten sonra şu neticeye varmış olduklarını hatırlatır: "*Garanik kıssası*, zındıkların Yüce Kur'ân'a karşı uydurdukları bir masaldır." Toplantıya katılan âlimlerden biri de ortaçağa ait basılmış İslamî eserlerin yeniden gözden geçirilmesini ve hadiseye dair zikredilenlerin tasfiye edilmesini önermiştir. (Bk. "*Nadwat Liwa al-Islâm: qıssat al-gharaniq*", *Liwa al-Islâm*, 20/6 (safir 1386/Mayıs 1966), s. 373-386; ve 20/7 (Rebiulevvel 1386/Haziran 1966), s. 430-442, 442. sayfada.)

²³ Shahab Ahmed bu tespitin ismet nazariyesinin II. yüzyıldan beri bir inanç ilkesi olarak inşa edildiği kabul eden ve Garanik hadisesini reddeden Şia'ya uygun düşmediğini belirtir. Bu tespit sadece Sünni düşüncenin gelişimiyle ilgilidir. (bk. Shahab Ahmed, a.g.m. 15. dipnot.)

ve tarihen sabit olduğunu kabul edenleri de *mülhidler* olarak nitelendirir. Hanbelî mezhebinin hicrî 5. ve 6. yüzyılı önemli şahsiyetlerinden Ali İbn Akil el-Bağdadî ve Ebu'l Ferac Abdurrahmân İbnü'l Cevzî hadiseyi *te'vil* yo-luyla reddettiler. İbnü'l-Cevzî hadiseyi, Farslılar/Acemler tarafından başvuru olan “ina-nılmaz hikâyelere ve tahrif edilmiş açıklamalar” a dair tefsîr kitaplarında zikredilen bir örnek olarak nitelendirir. Bu örnekler ışığında rahatlıkla denebilir ki İbn Teymiyye'-nin zamanında şeytan âyetleri hadisesinin tarihselliğini inkâr Müslüman âlimler arasında büyük çoğunlukla kabul edilir hale gelmişti ve bunu ehl-i sünetin reddedilmez bir anlayışı olarak ortaya koymak için gayretler sarf edilmekteydi.²⁴ Ülkemizde bu reddiyeci geleneği savunan merhum Ahmed Hamdi Aksekili, İsmail Cerrahoğlu ve Sabrı Hizmetli gibi âlimleri de eklemek gerekir.²⁵

II-Peygamberlerin İsmeti

Allah, tarihî süreçte insanları uyarmak ve öğüt vermek amacıyla, insanlar arasından elçiler seçmiş ve vahyettiği hükümlerin insanlara tebliğ edilmesini onlara önemli bir görev olarak yüklemiştir.²⁶ Bu görevi yerine getirirken peygamberler yine insanlar tarafından engellenmeye çalışılmış, tehdit edilmiş ve hatta öldürülenler de olmuştur. Bu itibarla ismet ya da peygamberlerin masûm olması, ancak, risalet göre-vini icra ederken karşılaştıkları engellere karşın, Hz. Musa ve İsa örneklerinde oldu-ğu gibi, Allah tarafından verilen güven anlamına gelir. Kur'ân, Hz. Muhammed'in elçilik göreviyle ilgili olarak Allah'ın teminatını hatırlatır: **“Ey Peygamber! Rabbin-den sana indirileni tebliğ et; eğer yapmazsan onun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur”**²⁷ İbn Teymiyye bu âyetin, Hz. Muhammed'in hiçbir şeyi gizlemeden emredildiği gibi elçilik görevini yerine

²⁴ Shahab Ahmed, “İbn Taymiyyah and Satanic verses”, *Studia Islamica* 87 (1998), s. 73-74.

²⁵ Bk. Aksekili Ahmed Hamdi, “Hatemu'l-Enbiyâ hakkında en çirkin bir isnadın reddiyesi” sadeleştirilen, M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâmî Araştırmalar*, c. 6, sayı: 2, 1992, s. 125-141; c. 6, sayı: 3, 1992, s. 199-207; Cerrahoğlu, İsmail, “Garanik meselesinin istismarcıları” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIV, Ankara 1981, s. 69-91; Şimşek, M. Sait, “Şeytan Ayetlerine dayanak teşkil eden Garanik rivayetinin tarihi değeri” *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, Bahar 1993, s. 147-162; Hizmetli, Sabri, “Garânik meselesi üzerine” *İslâmî Araştırmalar*, c. 3, sayı: 2, 1989, s. 40-58.

²⁶ Nisâ 4/163; Yûnus 10/2; Ra'd 13/30; Şûrâ 42/7, 13, 52; Tevbe 9/128; Kâf 50/2; Sebe 34/43; Arâf/63, 69.

²⁷ Mâide 5/67.

getirdiğine delil olduğunu belirtir. Yalan söylemenin risaletin doğasına aykırı olması gibi Allah'ın vahyettiğini gizlemek de risaletin doğasıyla örtüşmez. Bu itibarla peygamberler risaletle ilgili bir şeyi gizlemekten ve bu konuda yalan söylemekten masûm oldukları müslümanlarca bilinir.²⁸ Allah'tan haber verdikleri hususlarda peygamberlerin *masûm* olduğuna dair diğer din mensupları da ittifak içindedir. Peygamber Allah hakkında, ancak gerçeği söyler, yalan konuşmaz; hiçbir şekilde Allah'a karşı yalan beyanda bulunmaz. Her kim, Allah'a karşı tek kelime dahi olsa yalan ve iftirada bulunursa, yalan söylemiş ve iftira etmiş olur; o kimse yalancılardan akibetine müstahaktır. Allah şöyle buyurur: ***“Eğer o resûl Bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı; Biz onu kuvvetle yakalar-dık, sonra onun şahdamarını koparır-dık. Hiçbiriniz de buna engel olamazdı.”***²⁹

Bu âyetlere istinaden İbn Teymiyye, Allah'ın elçi olarak görevlendirdiği ve mesajını onun aracılığıyla insanlara ulaştırdığı peygamberin tamamen güvenilir olduğuna dikkat çeker. Eğer elçi, Allah'a karşı bir kelime dahi iftira etse ve yalan beyanda bulursa, o kitap Allah'ın kitabı; o mesajı getiren de Allah'ın elçisi olmaz. Bir kimsenin söylediklerinin birçoğu doğru, ancak bir kısmı yalan ise o kimse yalancı olarak nitelendirilir. Yalancı biri ise elçi olarak görevlendirilmez.³⁰ Anlaşılan o ki burada peygamber, ilahî bir güç tarafından bahşedilmiş ve kutsanmış bir kimlikle değil, insani kimliğinden kaynaklanan muhtemel zafiyetlerle birlikte tasvir edilmiştir. Bununla beraber elçilik görevinde peygamberin hem kendi iç dünyasında hem de toplum nezdinde doğruluğuna ve güvenilirliğine dikkat çekilmiştir. Kur'ân, bu elçilik görevinde, Hz. Muhammed'e sabır, metanet ve hoş görü tavsiye etmekle birlikte onun peygamberlik sürecinde yeri geldikçe psikolojik ahvalini, arayış ve tavrını tenkit ve tehdit ederek uyardığı da bir gerçektir: ***“Bize karşı başka bir şeyi uydurman için, sana vahyettiğimiz şeyden, az kalsın seni caydıracaklardı. O zaman seni dost edineceklerdi. Eğer, biz seni sağlam tutmasaydık, andolsun, az da olsa onlara meyledecektin. O durumda, sana hayatta ve öldükten sonra azabı kat kat tattır-dık. Sonra bize karşı bir yardımcı da bulamazdın.”***³¹

²⁸ İbn Teymiyye, *Mes'ele Sıfatullahi Teâlâ ve uluvvihi ala halkıhi*, Mısır, 1926, s. 188. (Mecmûatür-resâil ve'l-mesâil içinde)

²⁹ Hakka 69/44-47. O, burada Şûrâ 42/ 24; Nahl 16/ 101-102 ve Yunus 10/ 15-16. âyetleri de zikreder.

³⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 3, s. 495-97; *el-Cevâb es-Sahîh*... c.3, s. 398, 1414h.,Riyad.

³¹ İsrâ 17/73-75.

Bu âyetler, zımnen peygamberin masûm olmadığını onun bir insan olarak her ihtimale açık olduğunu gösterir. Bunun için ona görevinin önemini hatırlatarak bir hataya düşmemesi için ikaz eder. Zira âyetlerin ifadesi peygamberlerin çok doğal ve çok muhtemel tavır ve tepkilerinin ipuçlarını verir. İlahî vahyin tam merkezinde bulunan peygamberin üzerine yüklenen görevin ağırlığına rağmen, eğer bu vahiy peygamberi muhtemel hatalara karşı ikaz ve tehdit ediyorsa sorumluluk verilen masûm bir peygamberden değil, tamamen insan bir peygamberden bahsedilebilir. Söz konusu âyetlerin tebliğ görevinin aksatılmaması gerektiği konusunda peygamberi uyarmasının akla getirdiği ilk husus, diğer fiilleri bir yana, tebliğ görevinde dahi peygamberin özgür irade sahibi olduğudur. Bu sebeple peygamberi, fiillerinde “masûm” kabul etmek irade hürriyetlerini yok saymak olur. Böyle bir durumda peygamberin insanlardan olması da anlamsız hale gelir. Oysa inkârcıların meleklerden bir peygamber gönderilmesi temennisini Kur’ân reddetmiştir. Cebrail örneğinde olduğu gibi melekler ancak, ilahi mesajı peygamberlere taşıyan elçiler olarak görevlendirilmişlerdir.³²

Peygamberler, kendilerine indirilenin tamamını tebliğ etmekle mükellef olmalarına rağmen, Yüce Allah bunun sorumluluğunu peygamberin iradesine, azm ve kararlılığa bırakmamıştır. Nitekim Yunûs peygamberin elçilik görevini yerine getirmekten imtina ettiğini Kur’ân haber verir.³³ Onun bu cüreti, peygamberlerin irade hürriyetine sahip oldukları gibi beşeri zafiyetler sebebiyle hataya ve günaha düşebileceklerinin de bir ifadesidir.³⁴ Hz. Yunûs örneği, bir diğer açıdan, Allah’ın bir kimseyi elçi olarak seçmesi durumda bu görevin her halükârda yerine getirilmesinin gerektiğini; bu görevden geriye dönüşün olmadığını gösterir. Mâide 5/67. âyet tebliğ görevinin önemini Hz. Muhammed’e hatırlatmakla birlikte vahiy ve vahyin tebliği konusunda Allah’ın teminatını da ifade eder. Bu bakımdan peygamberlerin ismeti onların potansiyel olarak günah işlemekten masûm oldukları anlamına gelmez. Ancak peygamberlerin kasti olarak günah işlediklerini iddia etmek de peygamberliğin doğasıyla örtüşmez. Hz. Muhammed’in doğru sözlülüğü ve dürüstlüğü ile temayüz

³² Burada açıklamak gerekir ki Fussilet 41/14; Furkân 25/7, 20-21; Müminûn 23/24; En’âm 6/50, 111, 158; İsrâ 17/95. âyetlere bakıldığında Allah’ın meleklerden bir peygamber göndermediği ortaya çıkar. Hacc sûresi 75. âyetteki “*Allah meleklerden resuller seçer*” beyanı ise meleklerin ilahî vahyi peygamberlere ulaştırmak üzere “elçi” olarak görevlendirilmelerini ifade eder. (Bk. Nahl 16/2; Şûrâ 42/51; Hûd 11/69-81).

³³ Enbiyâ 21/87-88; Sâffât 37/139-148.

³⁴ Bk. Köksal, M. Asım, *Peygamberler Tarihi*, c. 2, Ankara 2004, s. 147-59.

etmesi onun fiillerinin masûm olduğu anlamına gelmediği gibi Hz. İbrahim'in hasta olmadığı halde **“Ben rahatsızım”**³⁵ demesi onun yalan söylediği anlamına gelmez.

İbn Haldûn peygamberlerin ismetini ya da masumiyetini kendilerine vahiy gelmeden önce de güzel ahlaka ve zekâya sahip olmaları, bütün kınanan ve pis olan şeylerden kaçınmaları olarak tanımlar. Bu itibarla ‘ismet’ özelliğini peygamberliğin alametlerinden biri olarak kabul eder. İsmet niteliğine sahip olmakla birlikte peygamberlerin, dine ve ibadete çağırmaları gibi insanları iffet sahibi olmaya; yani güzel ahlak sahibi, namuslu ve doğru, dürüst olmaya davet etmeleri de peygamberliğin alametlerindedir. Hz. Muhammed'in doğruluğunun yakınları tarafından tasdik edilmesi, başka bir delile gerek kalmadan, peygamberliğinin öncelikli delillerindedir. Ebu Sufyan ve Bizans kralı Heraklius arasında geöen konuşmada Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatına delil getirilen şeyin mucize değil, namaz, zekât, sıla-ı rahim ve iffetli olmanın emredilmesi olduğuna dikkat öeken İbn Haldûn, burada iffetin ismet anlamına geldiğini belirtir.³⁶ Bu itibarla peygamberliğin niteliklerinden biri olarak kabul edilen ismet, peygamberin iffetli, güzel ahlaklı, feraset sahibi, doğru sözlü, güvenilir ve erdemli olması anlamlarına da gelir.

İbn Teymiyye de ‘iffet’ kelimesine atfen olmasa da ismet kavramını peygamberin ahlaki bir niteliği olarak tanımlar. Allah, insanlar arasından ahlak bakımından en dürüst ve en mükemmel olanını peygamber olarak seçmiştir.³⁷ Allah, meleklerden ve insanlardan elçiler seçtiğini Kur’ân’da haber vermiştir.³⁸ Âyetteki seçme kelimesinin “tasfiye” yani temizlemek, arındırmak kelimesinden geldiğini hatırlatan İbn Teymiyye, elçinin seçilmiş bir kimse olduğuna dikkat öeker. Kur’ân’da **“Allah, elçiliğini kime vereceğini daha iyi bilir”**³⁹ buyrulmaktadır. Bu âyette işaret edildiği gibi Allah, elçinin tayininde kimin bu göreve daha layık olduğunu en iyi bilendir. Bütün insanların elçilik şartını taşıması imkânsızdır. İbn Teymiyye, elçilik görevine liyakati gerektiren güzel ahlak sahibi olma özelliğini Hz. Muhammed'in şahsında izah eder. Hz. Hatice, Hz. Muhammed'in sahip olduğu ahlaki erdemlerden hareketle Allah'ın elçisi olduğu konusunda onu ikna etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Ebü Sufyan ve Heraklius arasındaki konuşmada da elçiliğin şartı olarak Allah'a ibadet ve ahlakî değerler öne çıkarılmıştır. Bununla beraber Hz. Musa, İsâ ve Mu-

³⁵ Sâffât 37/89.

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut, 1996, s. 95-96.

³⁷ İbn Teymiyye, *el-Cevâb es-Sahih* (R), c. 3, s. 498; (M), c. 2, s. 259.

³⁸ Bk. Hacc 22/75.

³⁹ En’âm 6/124.

hammed'de görüldüğü gibi, Allah bir kimseyi elçi olarak seçtiğinde onu, elçi olarak seçilmeden önce kendisinde olmayan bir kısım sıfatlarla da tafdil eder.⁴⁰

Bu nitelikler, bir yönüyle irade ve ceht yoluyla kazanıma dönüşür; diğer yönüyle, mucizeler gibi, tamamen Allah vergisi bir tafdildir. Peygamberin elçilik göreviyle ilgili olarak ismet mefhumu, Allah'tan haber verdiği hususlarda peygamberin sözünün tamamen doğru ve doğrulanmış olduğunu ifade eder. Peygamberin şahsiyetiyle ilgili olarak ise ismet kavramı, elçiliğin doğası gereği peygamberin yalan konuşmaması, güzel ahlak ve erdem sahibi bir kişiliğe sahip olması anlamına gelir. Buna rağmen ismet kavramına “peygamberin günah işlemekten masûm” olduğu anlamı yüklenip, peygambere bir kutsiyet atfedilerek beşer üstü bir kimlik giydirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bu mesele Kelâm ilminin temel sorunlarından biri haline gelmiştir.

III-Nesh Meselesi

Cürcânî, *neshin* sözlükte, izale etmek, nakletmek, kaldırmak ve tebdil etmek anlamına geldiğini kaydeder. *Nesh* bir terim olarak “geçerliliğini yitirmiş olan hükmün yerine gerekli olan yeni bir hükmü getirmek için önceki hükmün dayandığı şerî delilin şerî bir delille kaldırılması” şeklinde tarif edilir.⁴¹ Bu tarif Kur'ânî bağlamda tahlil edildiğinde ilahî vahyin ismetiyle çelişir. Ancak Cürcânî, *neshin* bizim ilmimize göre tebdil, Allah'ın ilmine göre de hükmün müddetinin beyanı anlamına geldiği kaydı düşerek bu çelişkiyi şu şekilde gidermeye çalışır: Şeriatta *nesh*, hüküm sahibinin şerî hükmün sona ermesini açıklamasıdır. Allah katında hükmün sona ermesinin ne anlama geldiği malumdur; ancak bizim bilgimize göre hükmün sona erdiğini bildiği-miz *nâsîh* ile hükmün devamlılığı ve kalıcılığı söz konusudur. Bizim hakkımızda ise bu husus bir tebdil ve değiştirme demektir.⁴² Cürcânî'nin *neshin* insanî ve ilahî olmak üzere iki yönüne işaret etmesi önem arzeder. Buna göre *nesh*, biri teolojik, diğeri ise olgusal olmak üzere iki açıdan değerlendirilebilir. Kur'ân'da *nâsîh* konusunda bu iki yönün ayırt edilmesi gerekir.⁴³

Nebevî vahyin inzali sürecinde *nesh*; istisna, tahsis, muhkem ve müteşabih, bir âyetin bir başka âyet tarafından tefsîr edilmesi anlamlarında vahiy hadisesinin

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhâc es-Sünne*, c. 3, s. 110; *et-Tefsîr*, c. 4, s. 226-27.

⁴¹ El-Cürcânî, Ali İbn Muhammed, *Kitâbu 't-tarîfât*, ts. s. 240.

⁴² El-Cürcânî, Ali İbn Muhammed, *Kitâb 't-tarîfât*, ts. s. 240.

⁴³ Arpa, Enver, *İbn Teymiyye 'nin Kur'ân anlayışı*, s. 185-86.

da-ha çok olgusal yönüne işaret etmekteydi. Hac 22/52. âyette ise teolojik boyut öne çık-maktadır. Bu âyette *nesh* kelimesi ilahî vahye muhtemel harici müdahaleleri ilga et-mek, silmek, yok etmek anlamında vahyin ismetiyle ilgilidir. Necm sûresinin 19-22. âyetleriyle ilgili olarak zikredilen Garanik hadisesi, gerçekte Hac 22/52. âyette ifade edildiği üzere, bir yönüyle vahyin ismetine örneklilik teşkil ederken, diğer yönüyle *nesh* kavramının teolojik boyuttan olgusal alana geçişini ve anlamını açıklar. Zaten ilahî vahye harici ya da şeytanî bir müdahalenin Allah tarafından nesh/ilga edileceği-nin farkında oldukları için Selefi âlimler, Garanik hadisesinin vuku bulmuş olmasını vahyin ismeti konusunda bir sorun olarak görmemişlerdir. Zira Allah, vahyettiğini *nesh/ilga* etmez; ancak yeni bir vahiyle âyetlerini tahkim ya da tefsir eder. Sonraki dönemlerde ise *nesh*, âyetlerin bir kısmının hükmünün, bir kısmının metninin ve bir kısmının da manasının ilga edildiği anlamında bir nazariyenin doğmasına yol açtı. Halbuki klasik *nesh* nazariyesi Hz. Peygambere kadar ulaşmadığı gibi bu anlamda *mensûh* âyetlerin bulunduğu dair Hz. Peygamberden gelen bir haber de yoktur.⁴⁴

Ebû Zeyd, vahyin inzali sürecinde *nesh*'in “vahiy ile olgu arasındaki diyalektiğin en güçlü delili” olarak algılandığını belirtir. Ebû Zeyd, bu anlayışa rağmen, daha sonraları yeni bir kavramsal çerçevenin çizilmesiyle inşa edilen *nesh* nazariyesinin tartışma konusu edilmekten kaçınılan iki sorunu ortaya çıkardığına dikkat çeker. Bi-rincisi, Kur'ân metninin Levh-i Mahfuzda ezeli ve ebedi olarak mevcut olduğuna dair yerleşik ve yaygın inancın *nesh* ile uzlaştırılabilmesi sorunu. İkincisi ise “Kur'ân'ın bazı kısımlarının insan hafızasınca unutulmuş olduğu vehmini uyandıran birtakım ri-vayetler.”⁴⁵ Bu itibarla Kur'ân âyetleri arasında “metni baki, hükmü mensûh” daha da önemlisi “hükmü baki, metni mensûh” şeklindeki klasik söylemlerin bir değeri ve anlamı olmadığı ortaya çıkar. İnşa ettikleri *nesh* nazariyesine Kur'ân'da temel arayanla-ra karşın, Kur'ân'da mensûh âyetlerin olmadığını savunanların bu görüşü, Kur'ân metninin Levh-i Mahfuz'da ezeli ve ebedi olarak korunduğu inancıyla örtüşür. Buna rağmen konunun anlaşılması için teolojik açıdan değil de, bir diyalektik olarak insan bilgisi açısından değerlendirmek önem arzeder.

⁴⁴ Hasan, Ahmad, “Nesh Teorisi” çev. Mehmet Paçacı, İslâmî Araştırmalar, sayı 3, Ocak 1987, s. 108.

⁴⁵ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi hitabın tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara 2001, s. 148, 168.

Bakara 2/106. âyette ilahî vahyin belli bir amaçla teolojik boyuttan olgusal bo-yuta geçişteki dönüşüme işaret edilir: **“Biz bir âyeti nesh/ilga etmeyiz veya erteleme-yiz; fakat ondan daha iyisini veya benzerini getiririz.”** Bu âyetin indiriliş sebebine bakıldığında hadisenin bu iki bağlamda cereyan ettiği anlaşılır. Yahudiler, Müslü-manların Kâbe’ye yönelmelerine haset ettikleri için bu konuda İslâm’ı kınadılar; “Muhammed ashabına bir şey emrediyor, sonra da onu yasaklıyor. Öyleyse bu Kur’ân onun tarafındandır. Bunun için bir kısmı bir kısmıyla çelişiyor” dediler. Bunun üzeri-ne Allah, **“Biz bir âyetin yerini başka bir âyetle değiştirdiğimizde...”**⁴⁶ âyetini ve **“Biz bir âyeti nesh/ilga etmeyiz...”**⁴⁷ âyetini indirdi. Kurtubî *nesh* kelimesinin Arap dilindeki iki anlamından bahisle meseleyi öncelikle teolojik bağlamı itibarıyla izah eder. Birinci manaya göre *nesh* nakil demektir; bu, bir kitaptan bir kitaba nakletmek demektir. Bu itibarla Kur’ân’ın tamamı *mensûh* olur; yani ‘Levh-i Mahfuz’dan dünya semasındaki ‘Beyt-i İzza’ye indirilmesi anlamına gelir. Bu mananın **“Biz Yaptıkları-nızı şüphesiz kaydediyorduk”**⁴⁸ âyetinde ifade edilen *nesh* ile ilgisi yoktur. Zira bu âyet, “yazılmasını ve meydana çıkmasını emrederiz” anlamına gelir.⁴⁹

İkincisi, *nesh* iptal ve izale etmek anlamına gelir. Bununla ilgili olarak lügatte *nesh* iki şekilde açıklanır: Bir manaya göre *nesh* güneşin gölgeyi yok etmesi gibi bir şeyin iptal edilip yok edilmesi ve onun yerine başka bir şeyin ikame edilmesidir. Zira güneş gölgeyi giderip yerine geçmiştir. Bakara 2/106. âyetde *nesh* bu anlamda zikre-dilmiştir. Burada hatırlatmak gerekir ki bu yok etme, Hac sûresinin 52. âyetinde işaret edilen bağlamla da ilgilidir. Bu durum, Allah’ın bir önceki âyetini bir sonra vahyettiği âyetle iptali anlamına gelmez. Nitekim Kurtubî, Sahih-i Müslim’de geçen **“Peygam-berlik ancak, tenâsüh eden bir hadisedir...”**⁵⁰ hadisini zikrederken burada geçen “tenâsüh” kelimesine peygamberlikle ilgili olarak “bir durumdan diğer bir duruma de-ğişim; yani ümmetin işlerinin de-ğişimi” anlamını verir. Bu hadiste kullanılan “tena-süh” kelimesinin *nesh* kökünden gelmiş olması ve anlam olarak kemale ve zevale doğru bir dönüşümü ifade etmesi önem arzeder. Bu bağlamda Kurtubî, İbn Fâris’in şöyle dediğini nakleder: **“Nesh bir kitabın neshidir. Bir emirle**

⁴⁶ Nahl 16/101.

⁴⁷ Bakara 2/106.

⁴⁸ Câsiye 45/29.

⁴⁹ Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *El-Câmi li ahkâmi'l-Kur’ân*, Beyrût 1988, c. 2, s. 42-43.

⁵⁰ لم تكن نبوة قط إلا تناسخت (Müslim, *Sahih*, Kitabu’z-Zühd ve’r-Rekâik, 53/14.)

indirilen âyetin sonra başka biriyle neshedilmesi gibi nesh, daha önce amel edilen bir emrin başka bir olu-şumla zeval bulması demektir. Bir şeye halef olan her şey o şeyi fesheder. Onun için güneş gölgeyi, ihtiyarlık gençliği yok etti denir. Varislerin tenasühü ise bir vereseden sonra bir veresenin ölmesidir; Mirasın aslı ise bakidir ve taksim edilmemiştir. Zama-nın ve asırların değişimi de böyledir.”⁵¹

Bu ifadelerden anlaşılan *nesh* bir şeyin başka bir şeyle yok edilmesinden ziyade, zeval bulan bir olgunun ya da sürecin yerine yenisinin inşa edilmesidir. Mirasta olduğu gibi güneşin gölgeyi yok etmesi, gençliğin ihtiyarlığa ermesi bir sürecin kemâl ile zeval bulmasıdır. Mirasçılar değişse de miras artarak devam etmektedir. Bu bakımdan *nesh* tamamen bir değişim ve gelişim sürecine bağlı olarak yeniden bir yapılanma söz konusudur. Bu yapılanmada belli bir tekâmül sürecine bağlı olarak ilahî hükümler yeniden inzâl edilerek güncellenmiştir.

Kurtubî'nin *nesh*'in anlamı konusunda ikinci olarak işaret ettiği *nesh*; lügatte bir şeyin yerine başka bir şeyi ikame etmeden o şeyi izale etmek anlamına gelince bu, “rüzgâr izleri neshetti” denilmesi gibidir. İşte Allah'ın “**Allah şeytanın karıştırdığını giderir**”⁵² âyetinde ifade edilen budur. Yani Allah, şeytanın attığını yok eder; Kur'ân-'da onun bir bedeli okunmaz ve yer almaz.⁵³ Şeytanın ilka ettiğini Allah'ın hükmüyle ilga etmesi hem *nesh* meselesi, hem de vahyin korunmuşluğu açısından konunun ni-rengi noktasını teşkil eder.

İbn Teymiyye “**İlimde derinleşmiş olanlar ‘Ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır’ derler**”⁵⁴ âyetinin kendilerine ilim verilenlerin, Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir hakikat olduğunu bildikleri gibi onların *müteşâbih* hakkında da “**Ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır**” dediklerini haber verdiğini belirtir. İlim sahiplerinden başkaları için her iki durumda da şüphe ve tereddüt söz konusudur. Burada söz, *müteşâbih* hakkında olup şeytanın ilka ettiğini Allah'ın hükmüyle neshetmesi ve ken-di âyetini sağlamlaştırması anlamındadır. Bu durumda İbn Teymiyye *muhkem*'in şey-tanın attığını Allah'ın neshetmesi anlamına geldiğini; neshin ise Allah'ın teşri kıldığı-nı değil de, şeytanın karıştırdığını gidermek anlamına geldiğini belirterek şöyle der:

⁵¹ Kurtubî, *El-Câmi Li Ahkami'l-Kur'ân*, c. 2, s. 43.

⁵² Hac 22/52.

⁵³ Kurtubî, *El-Câmi Li Ahkami'l-Kur'ân*, c. 2, s. 43.

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/7.

“Allah, muhkemi bazen müteşâbih mukabili; bazen da mensûh mukabili kullanılmıştır. Mensûh tabiri, selefin ıstılahında genel olanın özelleştirilmesi, mutlak olanın sınırlandırılması⁵⁵ gibi tercih edilen görüşe muarız olan her zahirin zahiri manasının terk edilmesidir. Zira bu müteşâbih iki anlamı taşıması muhtemel olan müteşâbihtir. Mücmel olan da buna dahildir; çünkü mücmel müteşâbihtir. Müteşâbihin tam olarak uygulanması, ondan murad edilmeyen zanna dayalı mânanın kaldırılmasıdır. Hükümü kaldırılan müteşâbih de böyledir. Bu durumda, Kur’ân’ın anlamı hakkında şeytanın atmış olduğu şeylerin yok edilmesinin tamamı nesh olmaktadır. Bu itibarla onlar şöyle diyorlardı: ‘Nâsihi mensûhtan ayırt edebildin mi? Nâsihi bilen muhkemi de bilir. Buna bağlı olarak, ‘muhkem ve müteşâbih’ denmesi gibi ‘muhkem ve mensûh’ denmesi de doğrudur.⁵⁶

İbn Teymiyye, muhkem ve müteşâbih konusunda iki görüşten birinin bazı müfessirlerin ıstılahında olduğu gibi “**Sonra Allah kendi âyetlerini sağlamlaştırdır**” âyetinde ifade edildiği üzere bütün âyetlerin muhkem olarak kabul edilmesi olduğunu belirtir. “**Elif, Lâm, Râ. Bu, her şeyden haberdar olan hikmet sahibi Allah’ın katından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonrada açıklanmış bir kitaptır.**” “**İşte bunlar hikmetli kitabın âyetleridir,**”⁵⁷ âyetleri de bu görüşü teyit eder. Lâkin “**Ondaki âyet-lerin bir kısmı muhkem olup diğerleri de müteşâbihtir**”⁵⁸ âyetinde belirtildiği gibi Kur’ân âyetleri iki kısım kılınmıştır. İbn Teymiyye, müteşâbih âyetlerin şeytanın teşviş edip de Allah’ın neshettiği değil, doğrudan Allah’ın indirdiği âyetler olduğunu belirtir. Böylece o, muhkemin Kur’ân’da bazen müteşâbihe karşılık geldiğini ve hepsinin Allah’ın âyetlerinden olduğunu ifade ederek iki görüş arasını cemedir. Diğer taraftan muhkem, bazen de, şeytanın teşviş etmiş olduğu şeyi Allah’ın neshetmesi anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda muhkemi, mutlak mânada Allah’ın neshet-tiği şeyin mukabili olarak kabul edenler, Allah bir âyeti önceden indirmiş olsa da, Hacc 22/52. âyetteki “**Allah, nesheder**” “**Allah kendi âyetlerini sağlamlaştırdır**” ifadelerinin zahirine uyarak ‘bu âyet muhkemdir; mensûh değildir. Mensûh, muhkem kılınmaz’ demişlerdir.⁵⁹

⁵⁵ Âmm’ın tahsis ve mutlak’ın takyid edilmesi gibi.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 2, s. 90-91; *El-İklil fi’l-Müteşâbih ve’t-Te’vîl*, (Mecmûatü’r-Resâil’l-Kübrâ, içinde), Mısır, 1966, cüz. 2, s. 6-8.

⁵⁷ Hûd 11/1; Yûnus 10/1.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/7.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 2, s. 91-92; *El-İklil fi’l-Müteşâbih ve’t-Te’vîl*, (Mecmûatü’r-Resâil’l-Kübrâ, içinde), Mısır, 1966, cüz. 2, s. 6-8.

İbn Teymiyye, muhkeme karşılık olan bu üç mânaya dikkat çekerek şu yorumu yapar: Muhkem âyetler bazen tenzilde yani indirilen ilahi vahiyde şeytanın teşviş ettiği şeye karşılık olarak yer alır. Allah, katından indirilen muhkemi sağlamlaştırmıştır. Yani onu, benzerlikten dolayı başkasıyla karışmaktan temyiz etmiş; sınırlandırmış, ondan olanı, ondan olmayandan ayırmıştır. İstılahı anlamda neshi şerî bir hükmün ilga edilmesi olarak kabul edenlere göre ise sağlamlaştırma bazen tenzilin ipkasında söz konusu olur; ya da Selefin görüşüne benzer şekilde şöyle denebilir: Onlar, ister bir hükmün, isterse zahirinin delaleti kaldırılmış olsun ilga edilen her şeyi nesh olarak isimlendiriyorlardı.⁶⁰

İbn Teymiyye'ye göre *nâsîh* ve *mensûh* kelimelerinin diğer bir anlamı da Kur'ân âyetlerinin bir kısmının diğer bir kısmından üstün ya da daha önemli olmasıdır.⁶¹ Ancak İbn Teymiyye, "***Biz bir âyeti nesh/ilga etmeyiz veya ertelemeyiz; fakat ondan daha iyisini veya benzerini getiririz.***"⁶² âyetini zikrederek Selefin bu âyetteki 'daha iyisi' tabirinin tefsiri hakkında bir tartışmaya girmediğini belirtir. Bu âyetteki *nünsi-hâ* kelimesi hakkında iki meşhur kıraatin olduğuna dikkat çekerek, âyeti tefsir eder. Birincisi çoğunluğun 'nisyan/unutma' masterına dayanan kıraatidir. İkincisi ise İbn Kesir ve Ebû Amr'ın kelimeyi hemzeli olarak 'tehir etme/erteleme' anlamındaki kıraatleridir.⁶³

Müfessirlerin çoğu birinci okunuşa göre Allah'ın Kur'ân'dan tehir ettiği şeyden maksadın kalplerden izale etmek suretiyle çer'î bir kaldırma olduğu kanaatinde-dirler; zira bu konudaki haberlerde olduğu gibi Kur'ân'ın bazısı nesholunur bazısı da unutturulur. Tilavet edilen mensûhun aksine Allah'ın unutturduğu, hükmü ve tilaveti nesholunandır. Öyle ki Allah, neshettiği ya da unutturduğu âyetlerin daha iyisini veya benzerini getireceğini haber vermiştir. Bu görüşü savunanlardan bir grup, bir âyeti neshetmenin o âyetin okunuşunun ve yazılışının terk edilmesi ve hükmünün de neshedilmesi anlamına geldiğini söyler: Unutturulan şey, ortadan kaldırılan şeydir; o

⁶⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 2, s. 92-93; *El-İklil fi'l-Müteşabih ve't-Te'vil*, s. 6-8.

⁶¹ İbn Teymiyye göre, Allah'ın zatından bahseden âyetler -mesela, Fatıha ve İhlâs sûrelerindeki âyetler, Bakara sûresindeki *âyet'ül-kürsî* (Bakara 2/255)- yaratıklardan haber veren ve onların hallerini zikreden âyetlerden -mesela, "Ebû Leheb'in elleri kurusun, kendisi de yok olsun" (Mesed 111/1)- daha faziletlidir. (İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 7, s. 280; *Der'ü Teâruz*, c. 4, s. 15; Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, Ankara, s. 188)

⁶² Bakara 2/106.

⁶³ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 7, s. 280-81.

okunmaz.⁶⁴ İbn Teymiyye, burada, ‘unutturulan âyetler’ ve ‘hükümü ve yazılışı ortadan kaldırılan âyetler’den ne kastedildiğine dair Hz. Peygamber, sahabe ve Mucahid gibi müfessirlerden örnekler verir. Onun burada bir kanaat belirtmeksizin sadece rivayetleri nakletmesi dikkat çekmektedir.⁶⁵

İkinci okunuşa göre ise âyette geçen *nunsi-hâ* kelimesinin *en-neseu* ‘tehir etmek’ anlamına geldiği hususunda İbn Teymiyye, Selefin iki görüşte olduğunu belirtir. Birincisi, bir gruptan rivayet edildiğine göre Süddî şöyle demiştir: Âyetteki ‘unutma’, tutma; ya da ‘tehir etme’ şeklindeki okuma ise unutturma değil, terk etme anlamındaki tehiridir. Bu durumda **“daha iyisini getiririz”** ifadesi “neshedilenin daha iyisini ya da terk edilenin bir benzerini getiririz” demektir. İkinci yoruma göre de, birinciye benzer şekilde İbn Abbas, **“Biz bir âyeti nesh/ilga etmeyiz veya ertelemeyiz** ibaresinin **“Biz bir âyeti değiştirirsek ya da terk edersek, onu kaldırmayız; **“daha iyisini ya da benzerini getiririz”** anlamına geldiği kanaatindedir. Bu görüş sahipleri âyetin birinci kıraatine göre verilen manadan hareketle unutturmanın, yanlarında bırakmak veya terketmek anlamına geldiğini söyleyenlerdir. Zira unutmak, terk etmek demektir. İbn Teymiyye üçüncü bir görüşe göre de âyetteki ‘unutturma’nın *neshetmek* suretiyle onunla amel etmenin tehir edilmesi anlamına geldiğini söyler. O, doğru olanın ikinci görüş olduğunu belirtir.⁶⁶ Seleften nakledilen bir diğer görüşe göre de âyetteki **“Biz bir âyeti nesh/ilga etmeyiz”** ifadesinin **“size indirdiğimiz âyetin****

⁶⁴ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 7, s. 281-83.

⁶⁵ Enver Arpa, bu rivayetleri İbn Teymiyye’nin benimsediği şeklinde algılayarak “genellikle analitik bir yaklaşım sergileyen mütefekkirimiz nesh konusunda onun genel fikriyatıyla bağdaşmayacak bir ta-vırla, âyette geçen *insayı* Hz. Peygamberin gece nazil olan bazı âyetleri gündüz unuttuğu şeklindeki rivâyetlerle izah etmiştir.” demektir. (Arpa, Enver, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*, s. 187.) Oysa belirtildiği gibi İbn Teymiyye, unutturmanın ne anlama geldiği konusunda ilk döneme dair rivâyetleri sadece nakletmektedir. Bunların tasvibi veya reddi konusunda, açık bir tavır sergilemeyip sükût etmektedir. Bunun sebeplerinden biri Arpa’nın da belirttiği gibi onun analitik bir yöntemi benimseme-sidir. Analitik yöntemin gereği, bir konuda bütün rivâyetleri öncelikle serdetmek daha sonra da bunla-rın tahliline geçmektir. İkinci bir sebep, onun rivâyetlere bağlılığı ve bu rivâyetlerin ona göre sahih ol-masıdır. Buna rağmen bu rivâyetler onun nesh konusundaki anlayışıyla örtüşmediği için o, söz konusu âyetteki *nünsi-hâ* kelimesinin “unutturmak” değil de “tehir etmek” anlamını tercih etmiştir. (Bk. İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 7, s. 284-85)

⁶⁶ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 7, s. 284-85.

hükümünü kaldırmayız” manasındaki; “*ya da tehir edersek*” yani inzalini geriye bırakır, terkeder indirmeyiz tefsirinin doğru olduğunu söyler.⁶⁷

Bu açıdan Selef, Kur’ân âyetleri arasında bir çelişki görmediği gibi neshi il-ga ve iptal anlamına da almazlar. İbn Teymiyye, Selefin âyetler arasında teâruzu ancak, bir âyetin diğer bir âyeti tefsir ya da *nesh* etmesi veya Hz. Peygamber’in sünneti tarafından açıklanması olarak kabul ettiklerini belirtir. Dolayısıyla *nesh* olgusal anlamda bir tefsir ya da *te’vil*/yorum bilimdir. Zira Resûlullah’ın sünneti Kur’ân’ı açıklar, örnek getirir ve tabir eder. Bir başak açıdan Selefe göre “*nesh*, her bir âyetten murat edilmeyen veya zahirinin delalet etmediği batıl bir mânayı ortadan kaldıran genel bir isimdir.” Selefin bir kısmı ortadan kaldırılan şüphe ve yanlış anlamaları *nesh* olarak isimlendirmiştir. Bunun aslı, âyette âyetin işaret etmediği bir mâna olduğunu zannedenlerin zihinlerine şeytanın ilka ettiğini, Allah’ın hükmüyle kaldırmasıdır. Bu, “*Allah’a gücünüzün yettiği kadar saygılı olun*”⁶⁸ âyetinin “*Allah’a gereği gibi saygılı olun*”⁶⁹ âyetini neshetmesi ve “*Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar sorumluluk yükler*”⁷⁰ âyetinin “*İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker. Ama dilediğini bağışlar ve dilediğine azap eder. Allah’ın gücü her şeye yeter*”⁷¹ âyetini neshetmesi gibidir.⁷²

Bu âyetler itibarıyla *nesh* bir âyetin diğer bir âyeti tefsir etmesi anlamına geldiği açıktır. Öyleyse bu âyetler arasında bir çelişki olmadığı gibi bu âyetlerden birini *nâsih*, diğerini *mensûh* addetmek doğru değildir. İbn Teymiyye, bu âyetlerden nesh edildiği söylenen Bakara 2/284. âyetinin Allah’ın kemal sıfatları ve tevhidini, Allah’ın cüziyâtı ve külliyyâtı bildiğini, bunlarla birlikte şeriatların, nübüvvetin ve ahiretin; sevap ve ikabın hakikatini ispat ettiğini belirterek, âyetin muhkem olduğunu ve âyette neshin söz konusu olmadığını söyler. Bu âyetin, daha sonraki âyetle nesh edildiğini söyleyen Selefin bundan kastı ise âyetin mânasını ve maksadını açıklamaktır. Selef, ‘istisna’yı *nesh* olarak isimlendirdikleri gibi Selefin dilinde bu açıklama da *nesh* olarak adlandırılmıştır.⁷³

⁶⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 7, s. 284-85.

⁶⁸ Tegabun 64/16.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/102.

⁷⁰ Bakara 2/286.

⁷¹ Bakara 2/284.

⁷² İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 1, s. 121-22; c. 2, s. 90-91.

⁷³ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, c. 3, s. 98.

V-Sonuç

Kur'ân'da *nesh* bir yönüyle ilahî vahyin peygambere indirildiği süreçteki metafizik boyutla, diğer yönüyle de nebevi vahyin insana dönük olgusal yönüyle ilgilidir. İlgili âyette belirtildiği gibi Allah şeytanın ilahî vahye müdahalesini ya da şeytanın teşvişlerini *nesh/ilga* eder; kendi âyetlerini ise tahkim eder. Bu bağlamda *nesh*, ilahî vahyin inzali sürecinde Allah'tan olmayanlara karşı ilahî vahyin korunması, bir başka ifadeyle muhtemel şeytanî sızmaların imha edilmesidir. Dolayısıyla *nesh*'in bu yönü tamamen teolojik bir olgu olup bir önceki vahyedilen şerî hükmün bir sonraki vahiyle iptal edilmesi ya da *nusûsu'l-enbiya*/peygamberlerin metinlerinin tebdili, tahrifi ve ilgası anlamına gelmez. *Nesh*, her bir âyetten murat edilmeyen veya zahirinin delalet etmediği batıl bir mânayı, şüphe ve yanlış anlamaları ortadan kaldıran genel bir isimdir. Bunun aslı âyette, âyetin işaret etmediği bir mânâ olduğunu zannedenlerin zihinlerine şeytanın ilka ettiğini, Allah'ın hükmüyle ortadan kaldırmasıdır. Bu itibarla *nesh* Allah'ın teşri kıldığını değil de, şeytanın karıştırdığını gidermektedir.

Olgusal yönden ise *nesh* kavramı Selefin görüşlerinden hareketle İbn Teymiyye'nin izah ettiği gibi birden fazla anlamda kullanılmıştır:

1- Selef, Kur'ân âyetleri arasında her hangi bir tearuzun söz konusu olmadığını benimsemiştir. Bu bağlamda *nesh* âyetler arasında bir ihtilaf değil, ancak bir âyetin diğer bir âyet tarafından tefsir edilmesi söz konusudur. Diğer taraftan sünnetin âyeti neshetmesi de söz konusu değildir. Bu mânada *nesh* bir âyetin diğer bir âyet ya da Hz. Peygamber tarafından açıklanması demektir.

2- Selef, bazen de 'istisna'yı *nesh* olarak isimlendirmiştir. Bir âyetin, daha sonraki bir âyetle neshedildiğini söyleyen Selefin bundan maksadı, âyetin mânasını ve maksadını açıklamaktır.

3- İlk dönem müfessirleri, *muhkem*'in *nâsîh*, *müteşâbih*'in de *mensûh* olduğunu belirtmişlerdir.

4- *Nesh* unutmak, unutturmak ya da bir âyetin hükmünü ilga etmek değil, bir âyetin inzalini tehir etmek veya inzali tehir edilen âyetin benzerini ya da daha iyisini indirmektir.

Binaenaleyh Kur'ân'da bir âyetin hükmünün, metninin ya da anlamının ilgası söz konusu değildir. *Nesh*, bir âyetin diğer bir âyetle tefsir edilmesi anlamına geldiği gibi sünnetin, Kur'ân'dan herhangi bir âyetin hükmünü, metnini ya da anlamını geçersiz kılması da söz konusu değildir. Zira sünnetin âyeti neshetmesi, ancak o âyetin Hz. Peygamber tarafından açıklanması, tabir edilmesi ve uygulanması anla-

mına gelir. Mesela, eğer *nesh*, istisna ve Allah tarafından verilen bir hükmün müddetini beyan anlamına alınırsa, şeriatlarda bunun örnekleri vardır. şeriatlarda *mensûh* olarak kabul edilen hususların istisna anlamını içermesi bu hükümlerin, gerektiğinde uygulanabilirliği demektir.

Bu durumda *nesh* meselesine Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân'ın; dolayısıyla *nusûsu'l-enbiya*/peygamber metinlerinin yorumu ile ilgili olarak dikkat çekmek daha doğru olur. Meseleyi bu yönüyle yani nesnelliği itibarıyla tartışmak zor değildir. Zira belirlenen tartışma alanı, ya indirilmiş vahyin somut metinleri ya da onların yorumuyla ilgilidir. Ancak konu ilahî metinlerin inzal süreciyle ilgili olarak tartışıldığında *nesh* meselesinin teolojik kavramasal boyutunu izah insanın bilgi alanı dışındadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu sürecin teolojik boyutta cereyan etmiş olması; yani *neshin* Allah'ın bilgisiyle ilgili olmasıdır. Bu itibarla Allah'ın ilmine konu olan bir şeyle insan bilgisine konu olan indirilmiş âyetler hakkındaki kavramsal tanım ve çerçeve birbirinden farklıdır. Bu fark, filozofların açıklamaya çalıştığı ulvî/ay üstü âlemlerle süflî/ay altı âlem arasındaki farkın anlaşılmasından daha öte bir boyuttadır. Bu bakımdan Allah'ın kemal sıfatlarının bir gereği olarak kelamında bir çelişkinin olması muhtemeldir. Ancak olgusal boyutta indirilmiş bir âyetin hükmü, yerini, yeni bir âyetin inzaliyle daha iyisine terk etmiş olmakla birlikte kendi değerini ve hükmünü de korumaktadır. Bu durumda Kur'ân'ın muhatabı insan, ilahî vahyin maksadı da kendi öğretileri doğrultusunda bir birey inşa etmek olduğundan *nesh* tekâmüle doğru giden bir değişimi ifade eder.