



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

NESHİN VARLIĞINI İNKÂR YOLUYLA HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİNİ REDDEDEN YAHUDİLERE CÜVEYNÎ'NİN CEVAPLARI

JUWAYNÎ'S ANSWERS TO THE JEWS WHO REJECTED THE PROPHETHOOD OF
MUHAMMAD BY DENYING THE EXISTENCE OF NASKH

İbrahim BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ibrahim.bayram@gop.edu.tr,
orcid.org/0000-0002-4752-0447

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Ağustos 2021/ 16 August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Kasım 2021/28 November 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 212-239.

Cite as / Atıf: Bayram, İbrahim. “Neshin Varlığını İnkâr Yoluyla Hz. Muhammed'in Nübüvvetini Reddeden Yahudilere Cüveynî'nin Cevapları [Juwaynî's Answers to the Jews Who Rejected the Prophethood of Muhammad by Denying the Existence of Naskh]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/ January 2021), 212-239.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



Öz

İslâm dünyasının en önemli âlimlerinden olan Cüveynî, ilmi kimliğini, diğer konuların yanı sıra mensubu olduğu dinin temel inanç ilkelerine aykırı görüşler ortaya koyan Ehl-i kitab'a karşı da izhar etmiştir. O, bu meyanda neshin imkânsızlığından hareketle Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddeden Yahudilerin konuyla ilgili argümanlarını da ele alıp çürütmeye çalışmıştır. Bu konuda önce neshin hakikatini ve yanlış olduğunu düşündüğü nesih anlayışını ortaya koymuş, peşi sıra Yahudilerin yaklaşımını ele almıştır. Neshin varlığını inkâr eden Yahudilerin bunu temel itibariyle akli ve şer'i gerekçelere dayandırdıklarını belirtmiştir. Ayrıca nesih anlayışının, Allah hakkında düşünölemeyecek olan bedâya benzediği, yine bu neshin O'nu ilk emir yahut yasağında sözünden dönme konumuna getirdiği, ayrıca bunda kulun maslahatının mefsedete çevrildiği gibi argümanlar ürettiklerini kaydetmiştir. Söz konusu kanıtları hususi mahiyette inceleyen müellif, onları ayrı ayrı cevaplandırma yoluna gitmiştir. Yahudilerin neshin cevazı önündeki engeller olarak gösterdiği hususları çözüme kavuşturmuştur. Bu şekilde ilkin neshin teorik plandaki imkânını kanıtlarken, sonrasında onun fiilen vuku bulunduğunu gösteren örnekler ile de pratik yansımalarını ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cüveynî, Yahudiler, Hz. Muhammed, Nesih.

Abstract

Juwayni, one of the most important scholars of the Islamic world, revealed his scientific identity, among other issues, against the Ahl Al-Kitab, who put forward views contrary to the basic belief principles of the religion he was a member of. In this context, he also tried to refute the arguments of the Jews who rejected the prophethood of Muhammad starting from the impossibility of naskh/abrogation. In this regard, he first revealed the truth of abrogation and the understanding of naskh, which he thought was wrong, and then discussed the approach of the Jews. He stated that the Jews who denied the existence of abrogation basically based it on rational and religious reasons. He also noted that they produced proofs that the understanding of naskh resembles the bada, which cannot be thought about Allah, that this abrogation makes him renege on his first commandment or prohibition, and that the maslaha of the servant is turned into harm in this. The author, who examined the evidence in question in a special way, chose to answer them separately. He resolved the issues that the Jews pointed out as obstacles to the permissibility of abrogation. In this way, he first proved the possibility of abrogation in the theoretical plan, and then revealed its practical reflections with examples showing that it actually took place.

Keywords: Kalâm, Juwayni, Jews, Hz. Muhammad, Naskh.

Extended Abstract

Juwaynî, one of the leading scholars of Ash'arî theology, is a scholar who waged an intellectual struggle against both other sects of creed and other people of faith. One of the belief systems that he targeted in this regard was Judaism. Another issue in which Judaism, which is the subject of criticism for its views contrary to tanzih in Islamic theology, was criticized was the issue of abrogation. Perhaps more accurately, the Jews' rejection of prophet Muhammad's prophecy by denying the existence of abrogation made them the target of theologians. One scholar who rejected the Jews on the basis of this approach was Juwaynî. In this regard, Juwaynî first revealed his own view of naskh and the naskh understanding that he opposed, and then discussed the attitudes of the Jews in question. He emphasized that abrogation should be understood as the abolition of a provision, and he opposed the Mu'tazila and some Ash'arî scholars with the thesis that they brought it to the form of takhsîs. After Juwaynî revealed his views on the truth of abrogation, he switched to the naskh approach of the Jews which was his main target.

Before refuting the views of the Jews denying abrogation and the arguments they used on this issue, the author revealed how they rejected abrogation. In this sense, he stated that they rejected abrogation mainly on the basis of mental and shariah impossibility. He also noted that they produced proofs that the understanding of naskh resembles the bada, which cannot be thought about Allah, that this abrogation makes him renege on his first commandment or prohibition, and that the maslaha of the servant is turned into harm in this. The author first discussed the rejection of abrogation with the claim that it contains mental impossibility. At this point, the author, who argues that there is no other rational situation between impossibility and possibility, stated that abrogation does not inherently contain an impossibility such as the union of two opposites.

In the second place, the author dealt with the claim or proof that abrogation cannot be accepted because it resembles bada. Here, the author, who first revealed the meaning of bada and said that it was formed depending on the knowledge that emerged later, stated that there was no such situation in naskh. He stated that Allah's knowledge pertains to all knowledge, including the judgment that will be abrogated and replaced, and therefore, there will be no such thing as bada for Him. Therefore, he stated that naskh and bada cannot be equated. At this point, the author especially emphasized that abrogation, unlike bada, does not bring any deficiency in the attribute of knowledge and will of Allah. The author also responded to the rejection of the abrogation with the thesis that it would make the first command of Allah a lie/backdown. By this, it is meant that more of the wajib will go to an opposite position. Responding to the relevant argument at this point, the author stated that wajib is the thing that is called "do" and prohibition is the thing that is called "abandon". Otherwise, he stated that obligatory is not an attribute of wajib. Thus, after the author stated that the order and prohibition were shaped according to the statement used and the news about him, he showed that only this news would have changed in naskh. Stating that the change of the news would not cause any contradiction, he noted that there was no reversal or lie that occurred due to abrogation.

Juwaynî, also examined the reason for the rejection of abrogation on the grounds that it would turn the maslaha into harmful. What is meant by this justification is that that benefit turns into a loss, since the command given by Allah for the benefit of His servants changes depending on the abrogation. At this point, the author states that the beneficial may change according to time, so what is beneficial for one period may be harmful for another period. The author here states that it would be wrong to think that a useful work will always maintain its quality in all times and places, therefore it cannot be accepted as correct to deny abrogation with the claim that it turns the beneficial into a harmful one. Lastly, Juwaynî examined the Jews' denial of abrogation on the grounds of sharia, based on prophet Moses' news that Judaism would remain the legitimate religion forever. Answering this claim in two ways, the author first stated that this news was proved to be false with the miracles that took place in the hands of prophet Jesus and prophet Muhammad. Therefore, he stated that this expression would not belong to prophet Moses. The author has shown that this news was not revealed during the time of the prophet Muhammad as the second evidence of his mistake. Finally, after the author answered

the objections of the Jews regarding the existence of abrogation, he noted that it was understood that their rejection of the prophethood of the prophet Muhammad, based on these claims, did not reflect the truth.

Giriş

Son ilahi dinin mensubu olan Müslüman ilim ehli, bağlı buldukları itikadî mezhep üzerinden muhalifi oldukları fırkalara eleştiriler yönelttikleri gibi, diğer inanç sistemlerine de tenkitler getirmiş, onların İslâm'ı yahut onun temel ilkelerini hedef alan veya bu prensipleri zedeleyen görüşlerine cevaplar vermişlerdir. Müslüman ilim adamları İslâm dininin neredeyse bütün iman maddeleri meyanında diğer inanç mensuplarıyla münazaaya girmişler, ilgili itikadî konularda çeşitli tartışmaların tarafı olmuşlardır. Bu iman maddelerinden özellikle tevhit temel müdafaa konusu olmuş, aksi fikirde olduğu düşünülen inanç gruplarına güçlü şekilde muhalefet edilmiştir. Bir diğer iman maddesini teşkil eden nübüvvet konusunda ise hedefte Brahmanlar'ın yanı sıra Yahudiler olmuştur. İlki, nübüvvet müessesesini inkâr, ikincisi ise Hz. Muhammed'in risaletini reddetmesi itibariyle İslâm ulemasının muhatabı konumunda bulunmuşlardır.

Sözü edilen Müslüman ilim adamlarından biri de sadece Eş'arî kelâmının değil, İslâm düşünce dünyasının da önde gelen âlimlerinden olan İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085) olmuştur. Belirtilen tasvire uygun olarak o, bu alanda yazdığı eserler üzerinden hem muhalifi olduğu itikadî fırkalara hem de diğer kimi din mensuplarına eleştiriler yönelmiş, ilkinde daha çok dakîkü'l-keîâm, ikincisine ise celîlü'l-keîâm konuları üzerinden muhalefet etmiştir. Onun ikinci alanda hedefine aldığı dinlerden biri de Yahudilik olmuştur. Bu din mensuplarının, Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddederken tuttukları “neshin imkânsızlığı” görüşünü, farklı veçheleriyle çürütmeye çalışmış, bunu yaparken, eserinin genel üslubu içerisinde onların bu konu bağlamında getirdikleri delilleri ele alıp onları cevaplandırma yoluna gitmiştir.

Cüveynî konuyla ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak *el-İrşâd* adlı eserinde ortaya koyar. Burada hem neshin hakikatine değinir hem de Yahudilerin neshi inkâr yoluyla Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddetmelerine yönelik çeşitli cevaplar zikreder. Bu yüzden işbu eser çalışmanın en önemli kaynakları arasında olacaktır. Cüveynî'nin daha kapsamlı kelâm eseri olan *eş-Şâmi'l'e* gelince onun eldeki nüshalardan yapılan baskılarında nübüvvet bahislerinin olmadığı görülmektedir. Bu meyanda devreye işbu eseri, başka bir kitaptan yararlanma cihetine gitmeden sadece orada yer alan uzun ibareleri kısaltma yoluyla ihtisar ettiğini söyleyen İbn Emîr el-Hâcc'ın (öl. 736/1335)¹ *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ibtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn* adlı eserini dâhil etmek mümkündür. Nitekim bu eserin tahkikini yapmış olan Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im de İbn Emîr el-Hâcc'ın kimi zaman Cüveynî'nin bazı ibarelerini şerh etse de burada yine Cüveynî'nin diğer bazı açıklamalarına yer verdiğini, bazı

¹ Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ibtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1/169.

hataları tashih ettiğini, bunları “dedim ki” ifadesiyle aktardığını, ancak ondan farklı müstakil bir kelâmî görüş beyan etmediğini zikretmektedir.² İşte bu eserde çok tafsilatlı olmasa da Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'nde konuyla ilgili zikrettiği görüşlerinin bir hulasası vardır. İbn Emîr el-Hâcc'ın ihtisar şekline bakıldığında buradaki ifadeleri doğrudan Cüveynî'nin görüşü şeklinde aktarmanın bir sıkıntı içermeyeceği anlaşılmaktadır. Bu yüzden işbu çalışmada, söz konusu ihtisarın içerisinde yer alan ifadeler, (İbn Emîr el-Hâcc'ın “dedim ki” ibaresiyle kendisine izafe ettiği dışındakiler) doğrudan Cüveynî'nin görüşü şeklinde aktarılacaktır.

Bu aşamada *eş-Şâmil*'in ihtisarı olan mezkûr eserde konuyla ilgili bilgilerin maalesef oldukça sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Bu manada işbu muhtasar eserde Cüveynî, neshin varlığını inkâr etmek suretiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddeden Yahudiler ile neshin üzerinden konuşulması gerektiğini ve bu konunun usûl-i fıkıh bahisleri içinde ve (kelâmda) tadîl ve tecvîr babı altında işlendiğini zikretmektedir.³ Yine bu ihtisar çalışmasında konu ilerleyen bölümlerde neshi inkâr eden Yahudilere geldiğinde burada aynı bilgi tekrarlanmakta, bu meyanda hususi bir izah getirilmemektedir.⁴ Ancak aynı ihtisarın tadîl ve tecvîr babına bakıldığında muhtemelen bir ihtisar çalışması olması nedeni ile bu meyanda konuyla ilgili neredeyse hiçbir açıklama yer almamaktadır. Sadece ilgili bap altında yer alan hüsün ve kubuh meselesinde vacibin oluşumu ile ilgili bilgiler sadedinde nesihle bağlantısı kurulabilecek kısa bir izaha rastlanılmaktadır. Bu yüzden neshi inkâr yoluyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddedenlerle ilgili malumat açısından ne eldeki nüshaları ne de muhtasarı üzerinden *eş-Şâmil*'den çokça istifade etmek pek de kolay gözükmemektedir. Bununla birlikte ilgili ihtisar çalışmasında genel anlamda Yahudilerin, nübüvvetlerinin ispatı bağlamında Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed arasında yaptıkları ayrıma cevap mahiyetinde bir kısım bilgilerin bulunduğunu belirtmek gerekir. İşte bu meyanda ondan istifade edilecektir.

Öte yandan bu meseleyle ilgili olarak Cüveynî'nin usûl-i fıkıh eserlerinde de önemli bilgilerin bulunduğu görülür. Bunlardan *et-Telbîs*, Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) günümüze ulaşmayan usûl-i fıkıh eserinin özeti mahiyetinde iken, *el-Burbân fî usûli'l-fıkıh* ise otantik bir telifdir. Bu manada ikinci eser özgün bir kaynak pozisyonunda olduğu için ondan hem neshin hakikati hem de çalışmanın ana mihverini teşkil eden Yahudilerin nesih iddialarına cevaplar sadedinde önemli ölçüde istifade olunacaktır. Onun yine bu alandaki *el-Varakât* adlı küçük risalesinden de sınırlı şekilde yararlanılacaktır. Müellifin *Şifâ'ü'l-galîl* adlı dinler tarihiyle ilgili eserinden de yine cüzi olarak faydalanma imkânı elde edilecektir. Cüveynî'nin *el-Akâdetü'n-Niẓâmiyye* adlı risalesine gelince burada Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat babında sadece onun çeşitli mucizelerine temas edilmektedir. Yahudilerin neshi inkâr yoluyla son resulü reddetmeleri bağlamında bir görüşe, doğal olarak da ona yönelik bir cevaba değinilmemektedir. Müellifin *Lüma'u'l-edille* adlı akaid metninde de durum

² Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im, “Mukaddimetü'l-muhtasar”, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ibtisâri'eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1/169.

³ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ibtisâri'eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/779.

⁴ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ibtisâri'eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/791.

bundan farklı değildir. Bu yüzden mezkûr son iki risale genel anlamda çalışma boyunca temel bir kaynak pozisyonunda olmayacaktır.

Cüveynî'nin konuyla ilgili görüşlerini tafsilatlı şekilde açıkladığı *el-İrşâd* eseri üzerine yapılan şerhler de çalışma boyunca istifade olunan kaynaklar arasında yer alacaktır. Müellifin yine konuyu nispeten ayrıntılı şekilde incelediği *el-Burbân* eseri üzerine yapılan şerh sayısı ise sadece bir tane olup, orada da meseleyle ilgili oldukça sınırlı bir açıklama yapıldığı için ondan pek de istifade imkânı olmayacaktır. Öte yandan burada yine diğer Eş'arî kelâmcıların konuyla alakalı bir kısım izahları da Cüveynî'nin açıklamalarını teyit, zenginleştirme ve tamamlama gibi saiklerle çalışma boyunca kendisine yer bulacaktır.

Konu işlenirken, önce müellifimizin nesih anlayışına temas edilecektir. Bu noktada daha çok neshin mahiyeti hakkındaki görüşlerine ve bu hususta muhalefet ettiği Mu'tezile'nin ilgili nesih yaklaşımına dönük değerlendirmelerine yer verilecektir. Ardından onun nesih konusunda Yahudileri nasıl konumlandığına ve bu din mensuplarının Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed'in nübüvveti hususunda yaptıkları ayrıma yönelik cevaplarına değinilecektir. Sonraki aşamada onların neshin varlığını inkâr yoluyla Hz. Muhammed'in risaletini reddederken kullandıkları argümanlara ve bunlara dönük Cüveynî'nin verdiği cevaplara temas edilecektir.

1. Cüveynî'nin Nesih Anlayışı

Cüveynî, *el-Burbân fî usûli'l-fıkâh* eserinde neshin sözlükte ref/kaldırma anlamına geldiğini beyan ettikten sonra bu kullanıma “güneşin gölgeyi kaldırması” ifadesi üzerinden örnek verir.⁵ *el-Varakât* adlı muhtasar usûl eserinde ise neshin sözlük anlamları arasında izale etme ve nakletme manalarını zikreder.⁶ Peşi sıra onun ıstılahî tarifi hususunda farklı görüşlerin bulunduğunu söyleyip bunların bir kısmını nakleder. Onlara yönelik bazı eleştirilere yer verir. Bunların içerisinde Mu'tezile'ye nispet ettiği tarifler vardır. Bu manada Cüveynî neshi; “ilk hükmün devamiyeti şartının ortadan kalktığına açığa çıkmasına delalet eden lafız” şeklinde tanımlar. Burada Mu'tezile'nin yaptığı tarifi ise; “ilk lafzın delalet ettiği hükmün, artık gelecekte ortadan kalkacağına delalet eden lafızdır ki, kendisi olmasa (önceki) hüküm sabit kalacaktır” şeklinde aktarır.⁷

Bu konuda Kâdî Abdülecebbâr'ın (öl. 415/1025) yaptığı tanıma bakıldığında onun neshi; “şer'î delalet ile sabit olan hükmün mislini/benzerini, bir başka şer'î delille izale etmektir ki, o başka delil olmasa, (ilki) sabit kalır ve onun hükmü sürerdi” şeklinde tanımladığı görülür. Sonrasında getirdiği izah, Cüveynî'nin onlara izafe edeceği anlayışı destekler mahiyettedir. Bu anlamda Kâdî Abdülecebbâr'a göre sabit olan hükmün kendisi değil, onun

⁵ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burbân fî usûli'l-fıkâh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978), 2/1293.

⁶ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Varakât* (Riyad: Dârü's-Sâmi'î, 2. Basım, 1427/2006), 13.

⁷ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1294-1295.

benzeri kalkmaktadır. Zira ona göre hükmün kendisinin kalkması, işi nesih değil “nakz” pozisyonuna getirir.⁸ İşte Cüveynî'nin daha sonra Mu'tezile'nin önceki sabit hükmün kalkması anlayışını benimsemediği şeklinde yapacağı açıklamanın kaynağı bu tür tanım ve izahlar olsa gerektir.

Cüveynî *el-İrşâd* adlı eserinde de Yahudilerin nesih iddiasını geçersiz kılmak için onun hakikatini ana hattıyla izah etme mecburiyetinde olduğu ifadesiyle söze başlayıp, bu doğrultuda açıklamalar getirir.⁹ Bu manada ona göre neshi; “başka/önceki bir hitap ile sabit olan hükmün kalktığına delalet eden (sonraki) hitaptır ki, bu sonraki hitap olmasaydı, mensûh pozisyonuna düşecek olan hüküm yürürlükte kalmaya devam ederdi” şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu ifadeden anlaşıldığı üzere, nesihte, mutlaka sabit olan bir hükmün yürürlükten kalkma durumu vardır.¹⁰

Müellif *el-İrşâd* adlı eserinde de Mu'tezile'nin nesih anlayışını aktarır. Kimi Eş'arî âlimin de ona meylettğini ifade eder ve bu yaklaşımı eleştirir. Müellifin Mu'tezile'nin nesih tanımına yönelik tenkidi, onun nesih anlayışının kodlarını vereceği için bir önemi haizdir. Müellifin aktarımına göre Mu'tezile neshi, sabit bir hükmün kaldırılması değil, şer'î hükmün müddetinin bitmesi olarak görmektedir. Onlar neshi, zamanın tahsisi olarak değerlendirmektedir. Bu durumda şeriatın mutlak emrine muhatap olan mükellefin muhataplığından onun, ilgili hüküm ile teyit edilmesi anlaşılır. Bu noktada nesih devreye girdiğinde, (mensûh durumuna düşen) önceki ilgili lafızla sadece (nâsîh ile mensûh arasındaki) geçmiş dönemin murat edildiği ortaya çıkar.¹¹

Cüveynî, ilahi emir ile ilahi iradenin aynı doğrultuda olmasının zaruri olduğunu savunan Mu'tezile'ye cevap verirken neshi, bir hükmün sübut bulmasından sonra kaldırılması şeklinde açıklar. İlgili konuyla (ilahi emir ile ilahi iradenin aynı doğrultuda olma zarureti meselesiyle) bağlantılı bir kısım izahlardan sonra eğer burada Mu'tezile, nesih için, “bir hükmün refedilmesi değil, tahsîsî bir vecihle, ibadetin müddetinin sona ermesidir” şeklinde açıklama getirirse, bunun neshi ortadan kaldırma ve Yahudiler ile onlar gibi düşünen grupların görüşüne tutunma anlamına geleceğini söyler. Bu yorumuyla müellif, neshin varlığını inkâr

⁸ Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 584.

⁹ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950), 338-339.

¹⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339; Cüveynî, *el-Varakât*, 13. Tarifte aranan temel hususiyetlerinden biri olan “ağyârını mânî olma” durumuna uygun olarak mezkûr tanımdan çıkan hususların izahı için bk. Ebû Abdullah Celaleddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensarî Mahallî, *Şerhü'l-Varakât fi usûli'l-fıkâh*, thk. Hüsameddin b. Mûsâ Afâne (yy., 1420/1990), 159-160.

¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339.

yoluyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddeden Yahudilere karşı, Mu'tezile'nin ilgili nesih anlayışıyla (güçlü bir) cevap verilemeyeceğini ihsas etmiş olur.¹²

Müellif, *el-İrşâd* adlı eserinde neshi, tahsis pozisyonuna getirme anlayışını Mu'tezile'ye nispet ettiğinde, bunu kendi fikri olarak aktarırken; *el-Burbân* eserinde ise ona benzer ancak nispeten farklı bir muhteva içerisinde Bâkılânî'nin görüşü şeklinde zikreder. Burada, eğer nesih, lafzın manasını beyan şekline getirilirse, onunla tahsis arasında fark olmayacağı, sonuç itibarıyla de bu düşüncenin, neshi inkâr ile onu reddeden Yahudiler ve aynı yolu izleyen Şia'nın gulât koluna uyma anlamına geleceği yorumunu Bâkılânî'ye izafe eder. Cüveynî, *el-İrşâd*'da bu yorumu onaylar bir şekilde ortaya koyarken, *el-Burbân*'da, Bâkılânî'nin işbu görüşüne itirazi mahiyette bir şerh düşer. Bu meyanda neshi, tahsis şeklinde algılamının, Yahudilerin yoluna uyum olarak nitelenmesi hususuna karşı çıkar. Bunu da; neshi mutlak anlamda reddedenlerin, lafızların zamansal olarak tahsisine sıcak bakmamaları ile açıklar.¹³ Cüveynî'nin iki eserinde farklı değerlendirmeler yapması, açıkçası sonradan görüş değiştirdiğini ihsas etmektedir. Burada hangisinin son görüşü olduğunun bilinmesinin mezkur iki eserden daha geç dönemde yazılanın bilinmesine bağlı olduğu açıktır.

İhsas edildiği üzere *el-Burbân* adlı eserinde nesih konusunda Mu'tezile'ye daha ılımlı yaklaşan Cüveynî, *el-İrşâd*'da onları güçlü şekilde eleştirir. Burada onlara izafe ettiği (önceki hükmün kaldırılmasını inkâr şeklindeki) nesih anlayışını şiddetle reddeden müellif, bu yaklaşımın aslında tam da neshi devre dışı bırakan bir görüş olduğunu savunur. Zira ona göre, muhataplarının bu anlayışında, nesih; tam da kuşatıcı olmayan önceki (mensûh) lafzın manasını açıklama ve âam olan lafzı tahsis etme konumuna gelmektedir. Bu noktada umum bildiren siygadan tahsis olunan da, işbu siygadan murat edilmemiş bir konumda bulunmaktadır.¹⁴ Diğer bir ifadeyle mensûh durumuna düşen lafızla, nâsîh kastedilmemiş olmaktadır.

Müellifin bu aktarımından anlaşıldığı kadarıyla, Mu'tezile neshi, tahsis pozisyonuna indirilmiş olmaktadır. İşte onun, Mu'tezile'nin söz konusu nesih görüşünün, neshi nesihlikten çıkarma anlamına geleceği şeklindeki ifadesinin altında yatan sebep budur. Müellif, burada muhataplarının görüşünün açılımını yaptıktan sonra aynı yaklaşımı benimsediğini söylediği, ancak isimlerini zikretmediği kimi Eş'arî ilim ehlini de işin içine katarak işbu nesih anlayışını çürütmeye çalışır. Bu noktada her iki grup için daha çok ilzami tarzda ayrı ayrı kanıtlara yer verir.¹⁵

Bu kanıtlara geçmeden önce müellifin, *el-İrşâd* adlı eserinde nesih konusunda Mu'tezilî anlayışa yöneldiğini söylediği, ancak ismini vermediği Eş'arî âlimlerin kimler olabileceğine dair bir öngöründe bulunmak uygun olur. Bu manada Cüveynî'nin *el-Burbân* adlı eserinde Ebû İshâk

¹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 245-246.

¹³ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1295.

¹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339.

¹⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339.

el-İsferâyî'nin (öl. 418/1027) neshi; “zamanın tahsîsi” şeklinde tanımladığını belirtmesine bakılacak olursa o, ilgili meyil sahiplerinden biri olarak İsferâyî'yi görüyor olsa gerektir.¹⁶ Zira müellif, Mu'tezile'nin de sonuç itibarıyla neshi tahsis pozisyonuna getirdiğini düşünmektedir. Bu bağlamda o, İsferâyî ile Mu'tezile arasında bir bağ kurmuş olmalıdır. Öte yandan Cüveynî'nin Mu'tezile'ye nesih anlayışı çerçevesinde nispet ettiği ibadet müddetinin sona ermesi şeklindeki ifade dikkate alındığında ise¹⁷ bu kez aynı ibareyi tanım mahiyetinde zikretmesi itibarıyla, Mu'tezilî düşünce doğrultusunda hareket eden Eş'arî âlimlerden biri olarak Abdülkâhir el-Bağdâdî'yi (öl. 429-1037-38) kastettiğini öngörmek mümkündür.¹⁸ Bu durumda Cüveynî'nin nesih konusunda Mu'tezilî anlayışa benzer görüş beyan ettiğini söylediği, ancak ismini vermediği zatlardan bir diğeri de Bağdâdî olmalıdır.

Cüveynî, mezkûr nesih anlayışını çürütme sadedindeki ilk delilini Mu'tezile'ye karşı getirir. Burada onların başka bir kabullerine atıf yapar. Buna göre onlar, gerekli olan beyanın, hitabın geldiği zamanın sonrasına ihtiyaç vaktine kadar tehirini caiz görmemektedirler. İşte bu noktada şayet nesih, mensûhu, yahut önceki lafız beyan olsaydı, işbu lafızdan sonraya kalmaması gerekirdi. Nasıl onlar tahsisin, o önceki âam lafızdan sonraya kalmasını kabul etmiyorlarsa, burada da nâsihin, mensuhtan sonraya kalmasını kabul etmemeleri gerekir.¹⁹

Bu izahıyla müellif, âam lafız ile muhassis arasında zaman farkını kabul etmeyen Mu'tezile'nin, tahsis olayına çevirdikleri neshin temel unsurları olan nâsih ile mensuhta da bu ikisi arasındaki zaman farkını kabul etmemesi gerektiğini, halbuki nâsih ile mensûh arasında zaman farkının malum olduğunu, dolayısıyla onların kabul ettikleri bu nesih anlayışının, kendi benimsedikleri başka bir kurala aykırılık içerdiğini belirtmiş olur.

Müellif, ikinci delilini ise kendi mezhebine mensup olup da nesih konusunda Mu'tezile ile aynı düşünen âlimlere karşı kullanır. Bu noktada onlara farz bir ibadetin, onu eda edecek vakit geçmeden nesih olunabileceğine dönük ortak kabullerini hatırlatır. İşte burada hem bu hükmü kabul edip hem de neshi önceki ibadet vaktinin bitmesini açıklama şeklinde anlamanın mümkün olmayacağını belirtir. Öte yandan yine hem kendisinin hem de Eş'arî ulemanın kabul ettiği üzere Hz. İbrâhim'in, ilk aşamada oğlunu kurban etme ile memur olduğunu, daha sonra bunun (uygulamaya girmeden) nesih olduğunu kaydeder. Burada emredilen işin/memûrun bihin kurban hazırlık türü fiiller değil, bizzat kurban olduğunu, dolayısıyla emrin bir hususa,

¹⁶ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1294.

¹⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 245-246.

¹⁸ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 226.

¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339-340. Cüveynî'nin burada Mu'tezile'ye nispet ettiği görüşü, Ebû Hüseyin el-Basrî'nin ifadesi teyit etmektedir. Buna göre bir beyanı, ihtiyaç vaktinden sonraya bırakmak câiz değildir. Zira bu durum, mükellefi, üzerine düşenin nasıl yapılması gerektiğini bilmeme pozisyonuna sokar. Bu ise muhal olduğu bilinen “teklîf-i mâ lâ yutâk”a sebebiyet verir. Bk. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkâh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâtü'l-Arabî, 1964), 1/342.

neshin başka bir hususa dönük olması gibi bir durum bulunmadığını, bu çerçevede nesh, memûrun bihin kendisine dönük olduğuna göre, bunu sağlamak için nesihte mutlaka ilgili hükmün/emrin kaldırılması gerektiğini kabulün zorunlu olduğunu belirtir.²⁰ Müellif bir diğer eserinde de aynı hususu teyit ile oğlunu kurban etme ile emrolunan Hz. İbrâhim'in bu emri uygulamadan önce onun nesh olunması olayını, Eş'arî ulemanın, filden önce neshin cevazına örnek mahiyetinde delil olarak kullandıklarını zikreder.²¹

Böylece müellif, ortada uygulamaya sokulmuş bir fiil yokken, neshi, o fiilin vaktinin bitmesi şeklinde izah etmenin doğru olamayacağını vurgulamış olur. Bunun üzerinden de söz konusu iki örnekteki ilgili iki hususu kabul eden bir anlayışın, neshi, önceki hükmün kaldırılması şeklinde görmek dışında bir çaresi bulunmadığını belirtmiş olur.

Bu konuyla alakalı *el-İrşâd* şârihlerinden Takiyyüddîn el-Mukterah ise (öl. 612/1215) Cüveynî'nin, neshi Mu'tezile gibi anlayan Eş'arî ulemaya dönük, üzerinden (kılınacak şekilde) vakit geçmeyen ibadetin neshedilmesinin muhal olacağı yönünde kullandığı argümanı eleştirir. Onun daha önce teklif-i mâ lâ yutâkı caiz görürken, şimdi kalkıp da bu tür bir işle kulun mükellef tutulmasını muhal addetmesinin, sıkıntılı olduğunu kaydeder. Yine Hz. İbrâhim'e dönük kurban emrinin, yerine gelmeden nesh olunması hadisesinin Eş'arî mezhebinde farklı düşünenlere karşı delil olarak kullanılmasını da yanlış bulur. Burada Hz. İbrâhim'in ilgili işi yapacak vakti olduğunu, mezkûr emrin henüz yerine getirilmemesinin, emrin, kurban etmeye taalluk etmesini imkânsız kıldığını söyler.²²

Görüldüğü üzere Eş'arî mezhebinde nesh hakkında farklı yaklaşımlar bulunmakta, bu meyanda Cüveynî'nin nesh anlayışında da dalgalanmaların olduğu göze çarpmaktadır. Onun konuyla ilgili olarak bir dönem Bâkılânî'nin görüşlerine daha fazla bağlı iken, bir dönem işbu görüşlere nispeten eleştirel yaklaştığı anlaşılmaktadır. Belirgin hakikat ise, onun Mu'tezile'ye isnat ettiği nesh yaklaşımına karşı çıkıyor olmasıdır. Burada onun işbu mezhebe dönük eleştirilerinde temel nokta onların neshi tahsis pozisyonuna getirdikleri olmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki müellif, neshe bu şekilde yaklaşmanın onu ortadan kaldırmaktan pek de bir farkı olmadığını düşünmekte, bunun ise neshi reddederek Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr eden Yahudiler karşısında Müslümanların elinin zayıflamasına sebep olacağını varsaymaktadır. Ancak her ne kadar Mu'tezile, Cüveynî'den farklı bir nesh anlayışı benimsemiş olsa dahi, sonuç itibarıyla onların nesh olgusunu kabul etmeleri, işbu mezhebin söz konusu yaklaşımları ile Yahudilerin yolundan gitmiş oldukları şeklindeki yorumu, en azından tartışmaya açık hale getirmektedir.

²⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 340.

²¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1305.

²² Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyn el-Mukterah, *Şerhü'l-İrşâd fî usûli'l-irîkâd*, thk. Nezihe Me'âric (Rabat: er-Rabitâtü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ; Merkezü'l-Ebi'l-Hasen el-Eş'arî, ts.), 2/819-821.

2. Cüveynî'ye Göre Yahudilerin Nesih Anlayışı ve Cüveynî'nin Bu Anlayışa Cevapları

Cüveynî, nesih hakkındaki görüşünü ve bu hususta farklı bir tavır sergileyen Mu'tezile ile burada onlarla aynı anlayışı benimseyen kimi Eş'arî ulemanın fikirlerini reddettikten sonra asıl hedefi olan Yahudilere geçer. Onların neshin imkânsızlığı üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetmelerine karşılık, neshin neden mümkün olduğuna dair açıklamalar getirir. Burada daha çok Yahudilerin neshin varlığını reddederken kullandıkları argümanlara yer verir, hemen ardından onları cevaplandırmaya çalışır. Ancak bunlara geçmeden önce Cüveynî'nin, Yahudilerin nesih karşısında nasıl pozisyon aldıkları ve genel anlamda Hz. Muhammed'in nübüvvetine nasıl baktıkları hakkında aktardıklarına yer vermek uygun olacaktır.

2.1. Cüveynî'de, Yahudilerin Hz. Muhammed Algısı

el-İrşâd adlı eserinde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat amacıyla gündemine temel itibariyle üç grubu alan Cüveynî, onun risaletini inkâr edenlerden bir bölümünün neshin mümkün olmadığını ileri sürdüğünü, ikinci topluluğun, onun mucizelerini reddettiğini, bir diğer grubun ise son peygamberin nübüvvetini Araplar ile sınırlandırdığını belirtir. Bu noktada gruplardan ilkini, Yahudilerin çoğunluğu, üçüncüsünü ise yine bu din mensuplarından olan İseviyye'nin teşkil ettiğini kaydeder. İkinci grup için özel bir isim zikretmez. Müellif, bu şekilde muhataplarını tayin ettikten sonra her birine ayrı ayrı cevaplar verir. Bu cevaplandırma aşamasında sıralamayı bozmaz ve öncelikle Yahudilerin genelini savunduğunu söylediği ilk iddiayı ele alır.²³ Cüveynî'nin isim zikretmediği ikinci grup hakkında Seyfeddîn el-Âmidî ise (öl. 631/1233), onların bir nevi temsilcisi mahiyetinde Hıristiyanların adını anmakta, buna, neshi ve peygamber gönderildiği fikrini benimseyen inanç sistemlerini ilave etmektedir.²⁴

Cüveynî *eş-Şâmil* eserinde de Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr edenler arasında ilk sıraya Yahudileri yerleştirdikten sonra onlarla neshin cevazı ve vukuu hususunda konuşmak gerektiğini söyler. Onların bir kısmının neshi aklen ve şer'an, bir bölümünün ise sadece şer'an nefiy yoluyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddettiklerini kaydeder. Yine onların bir kısmının Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn ve Hz. Yûşâ dışındaki tüm peygamberlerin nübüvvetini inkâr ederken, çoğunluğunun ise; Hz. İsa ve Hz. Muhammed haricindeki diğer peygamberlerin nübüvvetini kabul ettiklerini söyler. Nihayet Yahudilerden bir grup olan İseviyye'nin ise mezkûr son iki peygamberin nübüvvetini benimsemekle birlikte bunu sadece kendi kavimleri ile sınırlı tuttuklarını kaydeder.²⁵

²³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 338.

²⁴ Ebü'l-Hasen Seyfeddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 241.

²⁵ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/779-780.

Cüveynî *el-Burbân fî usûli'l-fıkıh* adlı eserinde de Yahudilerin nesh hakkındaki tavrını beyan sadedinde bir sınıflandırma yapar. Bu manada Yahudilerin neshi kabul etmediklerini, yine Şia'nın kimi gulât kollarının da bu hususta onlara uyduklarını kaydeder. Neshi reddeden Yahudilerin iki grup halinde incelenebileceğini, bu noktada çoğunluğunun bu işi aklen muhal addettiklerini, diğerlerinin ise onu şer'î boyut itibarıyla muhal gördüklerini söyler. Burada neshi imkânsız görenlerin tutundukları başka bir kısım gerekçelere daha değinir. Peşi sıra neshi şer'î anlamda reddedenlerin kanıtlarına yer verir. Nihayet, neshin fiilen vukuu anlamına geldiğini düşündüğü bir kısım örnekleri zikreder. Bu şekilde ilkin teoride neshin imkânını reddedenlerin itirazları/kanıtları ile onlara dönük cevaplarına, nihayetinde ise bu işin pratikte de karşılığı bulunduğu yönündeki açıklamalarına yer vermiş olur.²⁶

Cüveynî, *et-Telhîs'te* Yahudilerin bir kısmının neshi aklen imkânsız görüp, şer'an da bunun gerçekleşmediği fikrini savunduklarını belirtir. Bu kişilerin, Hz. Mûsâ'dan önceki peygamberlerin de Hz. Mûsâ gibi ibadet ettikleri görüşünü ileri sürdüklerini kaydeder. Yahudilerin diğer bir kısmının ise neshin aklen caiz olsa da şeriatın buna onay vermediğini savunduklarını zikreder. Bunların ise, Hz. Mûsâ'nın, kavmine, Yahudiliğin kıyamete kadar süreceğini bildirdiği fikrini benimsediklerini belirtir.²⁷ Buradan Yahudilerin neshe şer'an bir ruhsat olmadığına ittifak ettikleri, ancak aklen bu işin cevazında ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır. Her ne kadar işbu izahat, onların yer aldığı eserin ihtisar olmasından ötürü Cüveynî'nin kendi açıklamaları değilse de, onun Bâkîllânî'nin eserlerinden çokça istifade ettiği dikkate alındığında işbu izahı bir boyutuyla ona nispet etmek de mümkün olsa gerektir.

Görüldüğü kadarıyla Cüveynî'nin eserlerinde neshi aklen yahut şer'an reddedenlerin kimler olduğuna dair özel bir mezhep ismine yer verilmezken, Âmidî bunları özel grup ismiyle anmaktadır. Bu meyanda Âmidî, neshi aklen imkânsız görenlerin Şüm'uniyye; şer'an muhal addedenlerin İnâniyye olduğunu belirtir.²⁸ Ancak burada neshi aklen imkânsız görenlerin doğal olarak onu şer'î planda da muhal göreceklere bilgisini yeniden hatırlatmak gerekir.

Bütün bu görüşler ışığında kısa bir yorum yapıldığında Yahudilerin Hz. Muhammed'in evrensel bir peygamber olmadığı hususunda ittifak ettikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada onun sadece gönderildiği milletin peygamberi olduğunu savunanlar da azınlıkta kalmaktadır. Kahir ekseriyet onun herhangi bir şekilde peygamber olmadığına inanmaktadır. Yahudi kimliğini koruyan bir kişinin böyle bir tavır geliştirmesi de gayet olağan gözükmektedir. Zira hem kendi inancını korumak hem de Hz. Muhammed'i Yahudilere de gönderilmiş evrensel bir peygamber kabul etmek pek de yan yana bulunabilecek hususlar değildir. Onların bu konudaki en temel dayanaklarının ise neshin varlığını inkâr olduğu anlaşılmaktadır.

²⁶ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1300-1301.

²⁷ Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî-Büşeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 2/467-468.

²⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 341.

Cüveynî, *es-Şâmil* adlı eserinde ayrıca Yahudilerin, nübüvvetlerinin ispatı bağlamında Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed arasında yaptıkları ayrımı ve bu meyanda ilkinin peygamber kabul ederken, ikincisini bu konumdan uzaklaştırma şeklindeki tavırlarını da inceleyip, bu hususta onlara çeşitli cevaplar verir.

Cüveynî, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr eden Yahudilerin ilk aşamada onun nübüvveti hususunda bir tevatür bulunmadığı iddiasını ortaya attıklarını söyler. Bunun batıl bir fikir olduğunu düşünen müellif, nasıl yalan üzere ittifakını aklın kabul etmeyeceği sayıdaki bir topluluk Hz. Mûsâ'nın mucizelerini müşahade edip onları nakletti ve bu haberler daha sonraki zaman dilimlerine ulaştı ise, aynı durumun, Hz. Muhammed'in mucizeleri meyânında da gerçekleştiğini söyler.²⁹

Müellif bu aşamada işi soru/itiraz-cevap formuna sokar ve son açıklamasına dönük ilk itirazı aktarır. Bu manada “eğer durum (Hz. Muhammed'in risaletinin tevatüren ulaşması) belirtildiği şekilde olsa idi onun bu hali, tıpkı Müslümanların Hz. Mûsâ'nın risaletini bildikleri gibi, zaruri olarak bizim tarafımızdan biliniyordu” şeklinde bir itiraz getirilirse, buna bir cevabının olacağını söyleyen müellif, onu aktarmaya başlar. Aslında cevabını ilzami bir üslup içerisinde, muhataplarına başka bir soru yönelterek zikreder. Bu meyanda eğer Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın nübüvvetiyle alakalı haberlerin tevatür yoluyla aktarıldığı bilgisi doğru ise, Berâhime ve filozofların bu husustaki inkârcı tavırlarının nereye konulacağını sorar. Şayet buna, onların ilgili mucizeleri inkâr etmedikleri sadece, onları daha farklı bir şekilde algıladıkları yönünde cevap verilirse, bu cevabı kabul etmeyeceğini, zira her iki grubun da o mucizeleri mutlak anlamda reddettiklerini söyler. Bu hükmünü de; onların asânın yılanı dönüşmesini en güçlü muhallerden biri olarak görmeleri ile izah eder.³⁰

Müellif, soru cevap kalıbı üzerinden muhataplarının, Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etme anlayışlarını çürütme gayretini sürdürür. Bu manada son verdiği cevap üzerine, şayet Yahudiler, ifadelerini değiştirir ve Berâhime ile filozofların Hz. Mûsâ'nın mucizelerini bildikleri, ancak bir inatlaşma içerisine girerek bunu reddettikleri yönünde bir kelâm ederlerse buna; işte kendilerinin de (Yahudilerin) aynı şeyi Hz. Muhammed hakkında yaptıkları yönünde karşılık vereceğini belirtir. Şayet bu yorumuna karşılık Yahudiler, Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini üç ilahi din mensuplarının da kabul ettiği yönünde açıklama getirirlerse buna da bir cevabının olacağını söyleyip onu açıklar. Buna göre Berâhime, filozoflar ve Tabiatçılar da Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini inkâr hususunda birleşmişlerdir. İtibara alınması noktasında bu iki ittifaktan biri diğerine tercih edilir değildir. Öte yandan Hz. İsa'nın nübüvveti hususunda da muhtelif din ehli ittifak etmişlerdir. Bu durumda Yahudiler de Hz. İsa'nın nübüvvetini kabul durumundadırlar.³¹

²⁹ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/780.

³⁰ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/780.

³¹ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/780.

Cüveynî, Yahudilere dönük son cevabına onlar tarafından verilebilecek karşılığı da ele alır. Bu noktada şayet Yahudiler, teslîsi kabul ettiklerini gerekçe göstererek Hıristiyanların itibara alınmayacağını ileri sürerlerse; onlardan böyle bir görüşe meyletmeyen ve nübüvvet makamına tazim eden kimselerin de bulunduğu, kaldı ki mütevatir haber için haber veren kişide İslâm/Müslüman olma şartı aranmadığı şeklinde karşılık vereceğini belirtir. Müellif bu aşamada Yahudilerin, başka türden bir açıklamayla kendi durumlarının, diğer iki ilahi dinden farklı bir konumda bulunduğunu ihsas eder tarzda kendilerinin, Hz. Mûsâ'nın haberlerini bir zillet içinde, cizye verir pozisyonda iken aktardıkları şeklinde bir izah geliştirirlerse, buna da; Hıristiyanların Hz. İsâ'nın mucizeleri ve kimi Müslümanların da ilgili haberleri kâfirlerin esareti/hükümlerliği altında aktardıkları, bu durumda söz konusu haberleri de onların (Yahudilerin) kabul etmesi gerektiği şeklinde cevap vereceğini kaydeder.³²

Yahudilerin bu son gerekçeleri, kendilerinin Hz. Mûsâ'nın haberlerini zor şartlar altında aktarırken, diğer din mensuplarının, peygamberleri ile ilgili haberleri daha rahat bir atmosferde naklettikleri, bu manada o peygamberler hakkında oluşan tevatürlerin hepsinin aynı pozisyonda değerlendirilemeyeceğine yönelik olmalıdır. Bu hususta Bâkılânî'nin bir izahı aslında konuyu daha açık hale getirmektedir. Buna göre Yahudiler ilgili iddiaları üzerinden kendilerinin güçsüz bir konumda iken söz konusu haberleri aktardıkları, dolayısıyla buna (kılıç zoru gibi) bir şaibe karıştırmalarının pek de mümkün bulunmadığı, halbuki diğer kimi dinler için aynı durumun söz konusu olmadığını ihsas etmektedirler.³³ Cüveynî ise bu noktada, diğer dinlerde de az çok aynı pozisyonun olduğu, dolayısıyla buradan hareketle Yahudilerin, Hz. Mûsâ'nın risaletine dönük tevatürü daha imtiyazlı bir konuma getiremeyecekleri yönünde karşılık vermektedir.

İlgili soru cevap sürecinde konu, nihayet Hz. Muhammed'in nübüvvetinin en büyük delili olan Kur'an ile meydan okunup okunmadığı meselesine gelir. Bu noktada müellif, Yahudiler adına, Hz. Peygamber'in Kur'an ile bir tehdîye kalkışmadığı, sadece onu okuyup onunla amel ettiği ve bir muaraza talebinde bulunmadan etrafındakilere Kur'an'ın emir ve yasaklarını aktardığı şeklinde bir görüş/itiraz nakleder. Peşi sıra buna cevap verir. Ona göre Hz. Peygamber'in Kur'an ile meydan okuma hadisesi, dünyanın en uzak köşesine yayılacak kadar meşhur olmuş bir olaydır. Bu hususun açıklığı, onun için bir delil getirmeyi bile lüzumsuz kılar. Kur'an'da da bu muaraza talebi ve ona karşı konulmayacağına dair pek çok ayet bulunmaktadır. Bu iş, akıl sahibi için gizli kalmayan, şüphe de oluşturmayan bir durumdur.³⁴

³² İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/780.

³³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Tembîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957), 173.

³⁴ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/781. Müellif, *Lüma'u'l-edille* adlı akaid risalesinde de Kur'an'ın icaz vasfını aktarırken onun meydan okumasına hususi şekilde atıf yapar ve buna hiçbir şekilde karşılık verilemediğini beyan eder. Bk. Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâidi akâidi eblî's-sünne ve'l-cemaa*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987), 125.

Müellif, Yahudilerle yapmış olduğu tartışmayı buraya kadar getirdikten ve nihayet kendi fikri doğrultusunda Hz. Muhammed'in nübüvvetini Kur'an mucizesi üzerinden ispat ettikten sonra, münazarayı bitirir. Aslında o bu münazarasının bir nevi formülünü *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* risalesinde vermektedir. Bu meyanda ilahi dine mensup olup da Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr edenlerle konuşulurken, onların son peygambere yönelik karalama içerikli ifadelerini, nübüvvetine inandıkları kişi üzerinden onlara döndürülmesi gerektiğini söyler.³⁵ İşte müellif, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed'in nübüvvetlerinin ispatı bağlamında Yahudilerle tartışırken de bunu yerine getirmektedir. Bu hususta Ebû Hâmid el-Gazzâlî de (öl. 505/1111), Yahudilerin Hz. İsâ ve Hz. Muhammed hakkındaki (mucize vb.) haberleri reddettiklerinde aynı tavrın onların Hz. Mûsâ hakkındaki sözlerine gösterileceğini, bu durumda onların bundan bir kaçış yolu bulamayacaklarını ifade ederken³⁶ aynı tavrı sergilemiş olmaktadır.

2.2. Cüveynî'nin Neshi Reddeden Yahudilere Yönelik Cevapları

Cüveynî'nin, neshi reddeden Yahudilerin tutundukları gerekçeleri zikretme aşamasında bunları bir sistem dâhilinde aktardığı dikkate alındığında aynı sistemi bu başlık altında da kullanmak uygun olacaktır. Bu hususta daha sistemli bir izah biçiminin yukarıda zikri geçen *el-Burbân* adlı eserinde yer aldığı görülmektedir. Bu meyanda başlıklandırmayı oradan hareketle teşkil etmek, konuyla ilgili diğer kimi eserlerinde yer verdiği izahatı da onunla mezcetmek, müellifin yaklaşımını daha açık hale getirecektir.

2.2.1. Neshi, Aklen İmkânsız Görmeleri İtibariyle Reddeden Yahudilere Cevapları

Müellif, *el-Burbân* eserinde neshi reddeden Yahudilerin, çoğunluğunun bu durumu işbu neshin aklen imkânsızlık içerdiği üzerinden temellendirmeye çalıştıklarını söyler. Peşi sıra buna cevap verir. Ancak bu cevabında hususi bir kanıt kullanmak yerine, ilgili düşüncenin geldiği anlamı ortaya koymaya çalışır. Bu meyanda neshi, vukuunun imkânsızlığı üzerinden muhal addetmenin, bedîhiyyâtın inkârı anlamına geleceğini söyler. Halbuki neshin vukuuna yönelik imkânın zarurî olarak bilindiğini kaydeder. Bunun dışında bir izah getirmez.³⁷

Cüveynî, bu hususta *el-İrşâd* adlı eserinde ise Yahudilerin, aklen imkânsız gördükleri için neshi reddettikleri şeklinde bir görüş paylaşmazsa da, bu fikri hedefleyerek ona cevap mahiyetinde daha ayrıntılı açıklamalar getirir. Yine bu cevabını ilk sıraya koyar. Bu meyanda ilgili cevap yahut delilinde imkân ve muhaliyet kavramlarının içeriğinden yararlanır. Buna göre cevaziyet ile muhaliyet arasında başka makul bir derece yoktur. Muhaliyetin, bu pozisyonda olmasında çeşitli vecihler söz konusu edilebilir. Bu manada cinslerin değişmesi, iki zıddın içtimâ gibi örneklerde görüldüğü üzere kimi şeyler özünden/nefsinden dolayı muhal olur. Bu noktada meseleyi nesih ile bağlantılı hale getiren müellif, nehyedilen bir işin

³⁵ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992), 71.

³⁶ Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 128.

³⁷ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1300.

emredilmesinin, özünden dolayı muhaliyet içermeyeceğini, böyle bir işi tasavvur etmenin pekâlâ mümkün olduğunu söyler. Yasaklanan işin daha sonra emredilen pozisyona gelmesinin özünde muhal olmadığı aşikâr olunca, bunun muhaliğini kalkıp da başka bir kısım işler üzerinden izah etmenin doğru olmayacağını kaydeder.³⁸

Bu noktada Cüveynî diğer işler ile kastını açıklar bir izah geliştirir ve bu manada neshin ilahi sıfatların şanına hanel getirmeyeceğini vurgular. Ona göre neshe onay vermek, ilahi sıfatları, kendi hakikatinden uzaklaştırılmaz. Nesih, ne ilim ne de irade sıfatının değişmesi anlamını tazammun eder. Bu durumda neshin varlığı hem özü itibariyle hem de başka bir sebep nedeniyle muhal olmamış olur.³⁹

Bu konuda *el-İrşâd* şârihlerinden İbn Meymûn da (öl. 567/1171), şayet nesih iki zıddın içtimaı gibi imkânsız olsa, bunun zaruri bir ilim şeklinde bilineceğini, zaruri ilimlerin idraki hususunda akıl sahiplerinin birleştiklerini, halbuki neshin muhaliği konusunda Müslümanların Yahudilere muhalefet ettiklerini söyler. Böylece mezkûr iddiayı dile getiren Yahudilere olan muhalefetin onların neshin aklen imkânsız olduğu fikrini hükümsüz bıraktığını söylemiş olur.⁴⁰ Bu konuda bir diğer *İrşâd* şârihi Takiyyüddîn el-Mukterah da bir kişinin kölesine emrettiği bir işi daha sonra ondan kaldırmasının doğallığından hareketle, neshin imkânına çıkarım yapar. Özü itibariyle muhal olan bir işin hiç kimseden vuku bulmayacağını hatırlatarak, bir efendinin kölesine yönelik söz konusu tutumunun, neshin cevaziyetini gösterdiğini belirtir.⁴¹

2.2.2. Neshi, Allah Hakkında Bedâyı Gerektireceği Teziyle Reddeden Yahudilere Cevabı

Müellif, hem *el-İrşâd* hem de *el-Burbân* eserinde konuyla ilgili malumat aktarır. Bu noktada müellif mezkûr ilk eserinde kendi görüşü doğrultusunda bir hüküm verip, neshin ne özü ne de başka bir sebep itibariyle muhal olduğunu dile getirirse de, bu izahı zihindeki tüm sualleri ortadan kaldırmadığı için, gelebilecek bir itirazı hususi şekilde ele alıp ona da cevap verir. Burada Yahudiler adına ilgili itirazı aktarır. Bu itirazı “Allah’ın (kendisinden münezzeh olduğu) bedâ ile tavsifini gerektireceği teziyle neshi inkâr edenlerin bu reddi, neye dayanarak kabul edilmemektedir?” şeklinde formüle eder. Peşi sıra ona cevap vermeye başlar. İlk aşamada bedânın hakikatine değinir. Buna göre bedâ tabiri, daha önce olmayıp da sonradan oluşan, kuşatamadığı bilgiyi daha sonra elde eden kişinin ilimden istifadesi için kullanılır. Bu kişinin durumunu ortaya koymak için “onun için iş zahir oldu” gibi bir ifade istimal edilir. Bu tabir bazen de bir işe ehemmiyet verip sonra da bu verdiği önemden pişman olan kişi için kullanılır.⁴²

³⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 340-341. Cüveynî'nin, Bâkîllânî'nin usûl-i fıkıh eserini ihtisar ettiği çalışmasında da muhal ile caiz arasında aklen başka bir derece bulunmadığı hususu teyit edilir. Bk. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, 2/470.

³⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 341.

⁴⁰ Ebû Bekr İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekkâ (Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987), 575.

⁴¹ Muzaffer el-Mukterah, *Şerhü'l-İrşâd*, 2/823.

⁴² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 341.

Müellif, bedânın içerdiği anlamları ortaya koyduktan sonra bu manaların nesih için söz konusu olup olamayacağını ele alır. Ona göre, bedânın mezkûr anlamlarının hiç birisi nesih için söz konusu değildir. Allah'ın ilmi, tüm malumata, olduğu/olacağı hal üzere taalluk eder. O'nda başta olmayıp da sonradan ortaya çıkan duruma göre teceddüt etmiş bir ilim mevzu bahis değildir. Müellif, bu noktada irade sıfatı için de ayrı bir açıklama getirir. Onu Eş'arî anlayış doğrultusunda açıklar. Buna göre ilahi irade ilahi emre göre şekillenmez. Bu bağlamda, Allah'ın dilemediğini emretmesi, emretmediğini dilemesi mümkündür. Bütün bu izahat ise O'nun için bir bedânın söz konusu olamayacağını gösterir.⁴³

Neshin özü itibariyle muhal olmadığı gibi, başka bir sebebe mebni de muhal olmadığını savunan müellif, izahatını daha çok ikinci durum üzerine yoğunlaştırmaktadır. Buradaki ilgili muhtemel sebep olarak da neshin ilahi sıfatlar için bir sıkıntı oluşturup oluşturmayacağı hususunu gündeme almaktadır. Bu noktada ilahi sıfatların kendisine, belki daha doğru bir ifadeyle kemalatına zarar geleceği iddia olunabilecek sıfatlar meyanında da ilim ve irade sıfatlarına değinmektedir. Allah'ın ilmi, nesih de dâhil olmak üzere her şeyi kuşattığı ve neshi de içine alacak şekilde malumata taalluk ettiği için, neshi kabul etmenin bu ilahi sifata zarar vermeyeceğini belirtmektedir. Mu'tezile'den farklı olarak Ehl-i sünnet nazarında Allah'ın iradesi, kâfirin küfrü, fasıkın fiskını da kuşatıp, bu meyanda O'nun herkese emrettiği imanı ve örneğin namazı herkes hakkında dilemediği, dolayısıyla iradesi emrinden farklı olabildiği için nesih, dolayısıyla bir hükmün daha sonraki zaman diliminde ortadan kalkması, bu irade sıfatına da zarar vermemektedir. Böylece Allah'ın emir ve nehyi, kullarının onlara riayet edip etmemesi bağlamında iradesinden bağımsız olunca nesih, önceki ilahi emir veya yasağın değişmesi gibi bir durum oluşmakta şeklindeki iddia, anlamını yitirmiş olmaktadır. Dolayısıyla irade, emri ve nehyi kuşatıcı bir özellik olduğundan nesihle çelişmemektedir.

Takiyyüddîn el-Mukterah da bedâ ile neshi aynı şekilde mütalaa etmenin yanlışlığına atıfta bulunur. Bu meyanda her türlü eksiklikten uzak olan Allah'ın, bütün malumatı, bir emrin teveccühünü, emrin vaktini, neshin zamanını bildiğine işaret ile, böyle bir varlık hakkında daha önce zahir olmayan bir şeyin zuhuru anlamına gelen bedâ gibi bir durumun söz konusu edilemeyeceğini belirtir.⁴⁴ Bir diğer *İrşâd* şârihi olan İbn Bezîze et-Tûnisî de (öl. 673/1274) bedânın, öncesinde bulunmayan bir ilim ve keşfin vukuu anlamı taşıdığına işaret ettikten sonra ilmi bütün malumata taalluk eden, bu meyanda nâsih ve mensûhu bilen, hikmetinin gereği, iradesinin tahsisi doğrultusunda dilediği zaman hüküm koyup dilediği zaman kaldıran Allah hakkında böylesi bir halin (bedâ) mümkün olmayacağını söyler.⁴⁵ Allah'ın nâsihi ve mensûhu bildiği için O'nun hakkında bedâdan bahsedilemeyeceği vurgusu

⁴³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 341.

⁴⁴ Muzaffer el-Mukterah, *Şerhi'l-İrşâd*, 2/823.

⁴⁵ Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî İbn Bezîze et-Tûnisî, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*, thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheyli (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014), 527.

Ehl-i sünnet'e has değildir. Bu meyanda aynı vurguyu örneğin Mu'tezile'nin önemli kelâmcılarından olan Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'de de (öl. 319/931) görmek mümkündür.⁴⁶

Cüveynî, *el-Burbân* adlı eserinde de şayet bedâya sebebiyet vereceği teziyle nesih muhal addedilirse buna da bir cevabının bulunduğunu söyleyip onu zikretmeye başlar. Öncelikle Allah'ın, bedâ gibi bir durumla tavsif edilmekten yüce olduğunu beyanla, kendilerinin de bu hususta bir sıkıntıları olmadığını ihsas eder. Ancak neshin bedâ olduğu şeklindeki fikrin, hakikati yansıtmadığını söyler. Peşi sıra bu hükmünün izahını yapar. Buna göre, eğer burada bedâ ile, Allah'ın ilminde bulunmayan bir hususun -sonrasında- O'na aşikâr olması gibi bir anlam murat ediliyorsa, nesihte böyle bir durum söz konusu değildir. Zira Allah, ezelde de hali hazırda olanların ayrıntılarını bilmektedir. O halde, nesih ile bedâyı bir tutmak doğru olamaz.⁴⁷

Öyle anlaşılmaktadır ki Yahudilerin neshi inkâr ederken tutundukları en güçlü dallardan biri onun bedâya neden olacağı hususudur. Nitekim Gazzâlî bu konuda onların neshi reddetme gerekçesi olarak zikrettiği iki gerekçeden ilkinde, Ebü'l-Feth eş-Şehristânî ise (öl. 548/1153) aktardığı tek gerekçede sadece bu maddeye yer vermektedir.⁴⁸ Açıkçası, ilim sıfatı kemal noktasında olan bir varlık için bedâ gibi bir durumu söz konusu etmek, işbu sıfatın layığıyla anlaşılmadığını hatıra getirmektedir. Şayet böyle bir eksik idrak olmadığı halde yine de neshin bedâya sebebiyet verileceği iddia ediliyorsa, bunu, Yahudilerin, kendi şeriatlarını koruma içgüdüsü dışında bir madde ile izah etmek zor gözükmemektedir.

2.2.3. Neshi, Allah'ın İlk Emrini Yalan/Allah'ı İlk Emrinde Sözünden Dönme Pozisyonuna Getireceği Teziyle Reddeden Yahudilere Cevabı

Müellif, önceki itirazları cevaplandırdıktan sonra neshi reddedenlerin bu meyanda ortaya attıkları bir başka delil yahut itirazı da gündemine alır. Bu itiraza göre Allah'ın vacip kıldığı şey, vacip olduğunu haber verdiği şeydir. Bu noktada eğer O, vacip kıldığı şeyi yasaklar ve *onun yasak olduğunu haber verirse*, ilk haber (emrettiği iş), bu (ikinci) durumun hilafına bir şekilde gerçekleştiği için uydurma/yalan/sözden dönme pozisyonuna gelir. Bu ise muhaldir.⁴⁹ Dolayısıyla bu muhale sebebiyet veren nesih de muhaldir.

Cüveynî, hayal ürünü olarak nitelediği bu delili/itirazı aktardıktan sonra ona cevap vermeye başlar. Buna göre vücubiyet, vacibin sıfatı değildir. Bir şeyin vacip olmasının manası, onun hakkında “yap” denilmiş olmasıdır. Bu manada Allah, bir şeyin vacipliğini ve yasaklığını haber verdiğinde bunun anlamı; onu emrettiğini ve yasakladığını haber vermesidir. Bu durumda Allah'ın bir şeyi emrettiğini haber vermesi ile onu *yasakladığını haber vermesi* arasında bir çelişki mevzu bahis değildir. Dolayısıyla ilgili haberleri veren varlık, o iki haberden

⁴⁶ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meabû uyûnü'l-mesâil ve'l-cenâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018), 268.

⁴⁷ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1301.

⁴⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-îtikâd*, 127; Ebü'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Faûr (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993), 1/251.

⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 341-342.

hangisini verirse, diğerine sadık olmamak ile nitelenemez.⁵⁰ Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus da “yasak olduğunu haber vermek” ile “yasakladığını haber vermek” arasındaki farktır. Bu durum hüsün ve kubhun aklî mi şer'î mi olduğu konusundaki tartışma ile ilgilidir.

Müellif, hüsün kubuh konusunu işlerken de benzer şekilde bir izah geliştirir. Bu manada vacip ve haram ile, Allah tarafından hakkında “yap” ve “terk et” denilen hususun murat olduğunu söyler. Bir fiilin hakikatte tekellüften sonra da öncesi gibi olduğunu belirtir. Vacip kılındıktan sonra haram edilen bir işin her iki konumda da zati sıfatı itibariyle değişmediğini belirtir. Hüsün ve kubhun, hakiki bir sıfat olmadığını, bir hakikat altında toplanamayacağını, akli bir ölçütle tarif edilemeyeceğini, belki onların ilkini, şeriatın failini över, ikincisini, şeriatın failini yerer şekilde varit olduğu iş olarak açıklamanın mümkün olduğunu kaydeder.⁵¹ Müellifin işbu izahı konuyla bağlantılı hale getirildiğinde fiil, özü itibariyle hüsün ve kubhun konusu olmadığı için, o fiilin emri ile nehyi, bir sıkıntıya sebebiyet vermez.

Müellif bu noktada itiraz sahiplerinin algısını da ortaya koymaya çalışır. Bu manada onların vucubiyeti, vacibin bir sıfatı olarak gördüklerini kaydeder. Bu ifadesiyle onların ilgili itirazı da bu algıları üzerinden ortaya koyduklarını ihsas etmiş olur. Halbuki müellife göre vucubiyet vacibin bir sıfatı değildir. O vucubiyet, tamamen ilahi emir, bu emir ise habere bağlı olarak oluşmaktadır. Dolayısıyla ortada bir şeyin kendi özünden dolayı vacip olması gibi bir durum yoktur.⁵² Bu noktada devreye giren *el-İrşâd* şârihi İbn Meymûn, vucubiyetin vacibin bir sıfatı olması halinde ortaya atılan itirazın haklı olacağını, gerçekten de bu durumda bir hulfün/sözden dönmenin gerçekleşeceğini, ancak söz konusu anlayış (vucubiyetin vacibin bir sıfatı olması) yanlış olunca, itirazın da bir anlamının kalmadığını beyan eder.⁵³

Cüveynî, *el-Burbân* adlı eserinde bu maddeyi hem itirazın sunulduğu hem de onun cevaplandırılışı bağlamında nispeten daha değişik bir şekilde aktarır. Bu itiraz maddesine göre, eğer nesih kabul edilirse, bu durumda hüsün pozisyonunda olan ilk emredilen iş (neshe bağlı olarak daha sonra) içerdiği kubuhluk nedeniyle yasaklanan iş konumuna gelir. Bu ise, o işin, ilk hakikatinden çıkması anlamına gelir.⁵⁴

Müellif, Yahudiler adına ilgili itiraz yahut kanıtı bu ifadelerle aktardıktan sonra buna hüsün ve kubhun tespiti üzerinden bir cevap verir. Bu meyanda hüsün ve kubhun fiillerin hakikati, zatlarının taşıdıkları sıfatlardan hareketle tespit edilemeyeceğini belirtir. Kaldı ki nesih hakkındaki tartışmaların, muhaliflerin özü itibariyle iyi yahut kötü gördükleri hususlar üzerinde değil akıl sahiplerinin ilgili ayrıntıların ancak şeriat tarafından ortaya konulabileceğini düşündükleri meseleler üzerinde cereyan ettiğini belirtir. Dolayısıyla bu meselede muhalif

⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 342.

⁵¹ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/742-744.

⁵² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 342.

⁵³ İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, 576.

⁵⁴ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1300.

pozisyonunda olan kişilerin kendilerince iyi yahut kötü tespitinde bulunup da bunun üzerinden kanıt getirmelerinin konuyu tartışma dışına çıkarmak olduğunu ihsas etmiş olur.⁵⁵

Bu konuda Takiyyüddîn el-Mukterah da, iyi olan bir işin, her daim aynı surette kalması gerektiği gibi bir mantık üzerine kurulu olan söz konusu itirazı cevaplandırır. İyi olan bir işin zamanın değişmesine bağlı olarak ilgili vasfını yitirmesinin önünde bir mâni bulunmadığını belirten müellif, bir vakitte salah olan bir işin başka bir zaman diliminde pekâlâ bu durumdan uzaklaşabileceğini kaydeder. Allah'ın, bir emrin hükmünün devamiyeti halinde onu ifa etmenin sekteye uğrayacağını, bu durumun kulların salahına olmayacağını, şeriatların değişip, kullarına her vakit yeni emirler gönderildiğinde ise bunun onların maslahatını temin edeceğini bileceğini söyler. Burada enteresan bir tespit de yapan müellif, işbu sebepten ümmetlerin ilk tabakalarının sonraki gelenlerden daha hayırlı, dini sorumluluklarını yerine getirme konusunda daha hassas olduklarını kaydeder.⁵⁶

2.2.4. Neshi, Kulların Maslahat ve Mefsedetlerine Taalluku İtibariyle Reddeden Yahudilere Cevabı

Müellifin *el-Burbân* eserinde yer verdiği bu maddeye göre Yahudiler neshin muhaliğini savunurken onun, kulların maslahat ve mefsedetine taallukunu gerekçe göstermektedirler. Bundan anlaşıldığı kadarıyla nesihte hüküm değiştiğinden ilkinde kullara maslahat olan hüküm, son (değişmiş) halinde kullar için bir mefsedet pozisyonuna gelmektedir. Müellif, öncelikle bu yorumun ilahi hüküm açısından kendilerince kabul edilir bir düşünce olmadığını belirtir. Peşi sıra sonraki dönem için ahkâmın değişmesinde bir maslahat bulunmasının da gayet mümkün olduğunu kaydeder. Bu noktada bir kavim ilahi ahkâma uymada gevşeklik gösterdiğinde, Allah'ın onlara yeni bir hükümle yeni bir elçi gönderdiğini söyler. Müellif nihayet buraya kadar zikredilen bütün maddeleri hesaba katarak, ilgili cevap ve açıklamaların neshin aklen imkânsız olduğu görüşünü yıktığını belirtir.⁵⁷

Cüveynî'nin, *et-Telbîs*'te ilgili itirazı benzer şekilde aktardığı görülür. Bu itiraza göre, eğer nesih kabul edilirse, istenen, istenmeyene; maslahat mefsedete dönüşür. Buna verilen cevapta ise şeriatların irade meselesine taalluk etmediği, bunda maslahatların itibara alınmadığı belirtilir. Bu ifadenin izaha muhtaç ise de burada ona imkân bulunmadığı kaydedilir.⁵⁸ Bu cevaptan, ilahi iradenin hiçbir şekilde bir kayda tabi tutulmayacağı hususunun vurgulanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Cüveynî meseleyi bu noktaya getirdikten, konuyla ilgili itirazı cevaplandırdıktan sonra genel bir yargıya da atıf yapar. Bu manada söz konusu açıklamaların neshin aklen cevazı önünde bir engelin bulunmadığı hususunu ispat ettiğini, aklen caiz olan bir konuda ise şer'î delaletin bulunması önünde bir maninin kalmadığını kaydeder. Böylece şer'î olarak da neshin imkânına ve vukuuna yönelik delil getirmenin mümkün olduğunu ihsas etmiş olur. Müellif

⁵⁵ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1300.

⁵⁶ Muzaffer el-Mukterah, *Şerhü'l-İrşâd*, 2/823-824.

⁵⁷ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1301.

⁵⁸ Cüveynî, *Kitâbü't-Telbîs*, 2/470-471.

burada, neshin neden önceki sabit hükmün kaldırılması şeklinde görülmesi gerektiğinin de bir imasını yapar. Bu noktada nesih işbu mana üzerine alınıp onlara neshin, “sabit olmayan bir şeyin açıklanması” şeklinde bir anlam kapısı açılmadığında Yahudilerin işinin iyice zora gireceğini, ya da diğer bir ifadeyle, bu konuda verdiği cevabın onları daha güçlü şekilde köşeye sıkıştıracağını ihsas eder.⁵⁹ Böylece neshin niçin kendi anladığı şekilde algılanması gerektiğinin de bir izahını yapmış olur.

2.2.5. Neshi, Şer'an İmkânsız Olduğu Teziyle Reddeden Yahudilere Cevabı

Cüveynî neshin varlığını inkâr hususunda Yahudilerden bir grubun, temelini İbnü'r-Ravendî'den (öl. 301/913-14) aldıklarını söylediği bir itirazı da gündemine taşır ve ona cevap verir. Bu itiraza göre nesih, Müslümanlar katında caizdir. Ancak onlar aynı zamanda kendi şariatlarının kıyamet kopuncaya kadar geçerli olacağını ileri sürmektedirler. Bu konuda kendilerinden bir delil istendiğinde, peygamberlerinin, İslâm'ın kıyamet anına kadar geçerli din olacağını haber vermesini kanıt olarak kullanırlar. O halde Yahudiler de Hz. Mûsâ'nın kendilerine Yahudiliğin sonsuza kadar geçerli olacağı bilgisi verdiğini söylemektedirler. Bu durum icma ile tasdiklenen bir bilgi konumundadır.⁶⁰

Bu itiraza yer veren bir diğer Eş'arî kelâmcısı ve Cüveynî'nin çağdaşı Abdurrahman el-Mütevellî de (öl. 478/1086) onu benzer bir şekilde aktarır. Bu meyanda Yahudilerin, Müslümanların ilgili iddia ve delillerine karşılık kendilerinin de aynı pozisyonu kendi din ve peygamberleri adına iddia edeceklerini, bu manada Hz. Mûsâ'nın, Yahudiliğin kıyamete kadar meşru din olacağı, kendinden sonra peygamber gelmeyeceği haberini verdiğini savunacaklarını belirtmektedir.⁶¹

Cüveynî, *el-Burbân* eserinde bu itirazı kısmi bir değişikliklerle benzer şekilde aktarır. Bu manada neshin şer'î anlamda muhaliyet içerdiği görüşünü savunan kimi Yahudi grupların, Hz. Mûsâ'nın kendilerine bu dinin (Yahudiliğin) kıyamete kadar ebedi (meşru) din olacağı haberini verdiğini iddia ettiklerini söyler. Yine onların, Müslümanlar kendi dinlerinin ebediliği hususunda iddia ettikleri durumu hangi yoldan biliyorlarsa, kendilerinin de (Yahudilerin) kendi dinlerinin ebediliği bilgisine benzer şekilde ulaştıklarını ifade ettiklerini kaydeder. Böylece Müslümanlar, İslâm'ın kıyamete kadar süreceği bilgisini Hz. Muhammed'e dayandırdıkları gibi Yahudilerin de dinlerinin ebediliği bilgisini Hz. Mûsâ'ya izafe ettiklerini söylemiş olduklarını ihsas eder.⁶²

Bu iddiayı batıl olarak müellife göre, onu iki yönden çürütmek mümkündür. Buna göre eğer onların bu hususta naklettikleri bilgi sahih olsaydı, doğru; doğru olsaydı, hak olur ve Hz. İsa ile Hz. Muhammed elinde bir mucize gerçekleşmezdi. Halbuki işbu iki

⁵⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 342.

⁶⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 543.

⁶¹ Ebû Saîd Abdurrahmân el-Mütevellî, *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1987), 157.

⁶² Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1301-1302.

peygamberden sadır olan mucizeler, Yahudilerin yalan söylediğini göstermektedir. Müellif bu noktada mezkûr iki peygamberin mucizelerine ta'n edilecek olursa, onlara da aynı şekilde davranılıp, aynı durumu Hz. Mûsâ'nın mucizeleri için gündeme getireceklerini söyler.⁶³

Müellif, *el-Burbân* eserinde bu itirazı daha sade şekilde cevaplandırır. Buna göre şayet mezkûr iddia doğru olsaydı, Hz. Mûsâ'nın dinini kaldıran Hz. İsâ ve sonrasında Hz. Muhammed elinde bir mucize zuhur etmezdi. Eğer bu noktada Yahudiler, mezkûr son iki peygamberin mucizesini inkâra kalkıştırlarsa, söz, nübüvvetin tespitine gelip dayanır. Burada onların Hz. Mûsâ sonrası mucizeleri inkâr yolunun, Hz. Mûsâ'nın mucizesini reddedenlerin inkâr yolundan farkı kalmaz.⁶⁴ Dolayısıyla onların ilgili tavrının zararı bir şekilde kendilerine de dönmüş olur.

Cüveynî'nin, Bâkılânî'nin usûl-i fıkıh eserini ihtisar ettiği çalışmasında ise daha farklı bir vurgu dikkat çeker. Bu meyanda orada, söz konusu iddiaya, ilk aşamada, Yahudilerin kendi dinleri için ortaya attıkları bu ebedilik hususiyetinin, Hz. Mûsâ'dan önceki şeriatlar için de pekâlâ ileri sürülebileceği üzerinden cevap verileceği belirtilir. Sonrasında yine son iki ilahi din peygamberinin elinde zuhur eden mucizelerin, Yahudilerin naklettikleri ilgili haberin sahih olmadığını gösterdiği vurgulanır.⁶⁵ Bâkılânî'nin bir eserinde de Hz. Muhammed'in, kendisine muhalefet eden dinleri neshettiği söylenirken, bu husus, onun nübüvvetinin sübutu ve sözlerinin çıkması üzerinden teyit edilir.⁶⁶

Bu konuda *el-İrşâd* şarihi İbn Bezîze de Yahudilerin iddia ettikleri mezkûr habere muarız pozisyonda Hz. İsâ ve Hz. Muhammed elinde zuhur eden ve ilgili şartları taşıdığı için i'caz vasfına sahip olan mucizelerin varlığına bağlı olarak bir tercihten bahseder. Bu meyanda ilgili mucizeleri aklî, söz konusu haberleri naklî bir konuma getirerek, aklî olanın naklî olandan evla, diğer bir ifadeyle tercihe daha layık olduğunu kaydeder.⁶⁷ Cüveynî'nin *el-Burbân* eserinin şarihi olan Şemseddin el-Ebyârî ise (öl. 618/1221) bu konuda, son iki ilahi dinin peygamberi elinde zuhur eden mucizelerin artık, neshin cevazı değil, fiilen vukuuna delil pozisyonunda olduğunu söyler. Bir peygamberin, kendinden önceki elçinin beyan ettiği ahkâma aykırı haber getirmesinin de yine neshin fiilen gerçekleştiğini gösterdiğini ilave eder.⁶⁸

Bu hususta Yahudilerden neshi şer'an reddedenlerin Hz. Mûsâ'nın, kendi şeriatının nesih olunmayacağına dönük haberini delil olarak kullanmalarına ve bunun mütevatir olduğunu iddia etmelerine karşı Kâdî Abdülcebbar ise daha farklı bir yol izler. Bu meyanda o, ilgili haberden "elinde mucize zuhur etmeyen" kişi maksut ise bir sıkıntı olmayacağını, ancak "elinde mucize zuhur eden" kişi de buraya dâhil edilirse, bunun Hz. Mûsâ'nın

⁶³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 543-544.

⁶⁴ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1302.

⁶⁵ Cüveynî, *Kitâbü't-Telbîs*, 2/471.

⁶⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikadühü ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 59.

⁶⁷ İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, 528.

⁶⁸ Şemseddin Ali b. İsmâil b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan el-Ebyârî, *et-Tabkâk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burbân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Ali b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1434/2013), 4/515.

nübüvvetine de zarar vereceği için söz konusu haliyle ilgili haberin kabulünün mümkün olmayacağını söyler.⁶⁹

Cüveynî, ilk cevabının ardından söz konusu iddiaya dönük ikinci yanıtını da aktarır. Buna göre şayet, Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın verdiği iddia ettikleri haberin aslı olsaydı, bunun Hz. Peygamber döneminde yaşayan Yahudiler tarafından dile getirilmesi en beklenen iş olurdu. Zira malum olduğu üzere o dönem Yahudileri, Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr hususunda çok büyük gayrete sahiptiler. Nitekim onlar, bu sebeple Tevrat'taki Hz. Muhammed övgüsünü tağyir ederek değiştirdiler. Bu noktada şayet, gerçekten Tevrat'ta Yahudiliğin ebediliğine dair tevili kabul etmeyecek kesinlikte bir ifade olsaydı, bunun peşine düşülür ve dile getirilirdi. Halbuki ne Hz. İsa ne Hz. Muhammed döneminde böylesi bir tez ortaya atılmıştır. Bu noktada Cüveynî, böyle bir iddia ileri sürülmemesinin bir nevi sebebi mahiyetinde bir gerekçe de aktarır. Ona göre böyle bir sav ortaya atılsaydı iddia sahiplerinden bu meyanda ilgili haberin nakli istenirdi. İşte bu türden bir ifade aktaramayacak olmalarından ötürü bu dönemdeki Yahudiler böylesi bir iddia ortaya atamamışlardır. Bütün bu durumlar ise, şimdiki söz konusu iddiaların uydurma olduğunu göstermektedir.⁷⁰

Müellif, *el-Burbân* eserinde de konuyla ilgili malumat aktarır. Burada farklı bir hususa daha temas eder. Buna göre Yahudilerin kendi dinleri hakkında ortaya attıkları bu iddia, apaçık bir hakikat olsaydı, onu Hz. Peygamber döneminde ortaya koyar, yayarlar ve kendileri için en güçlü sığınak yaparlardı. Böyle bir şey yaptıklarında ise, o haber mütevatir şekilde yayılırdı. Zira böylesi mühim bir hususun, gizlenmesi mümkün olmaz, pek çok kişi onu naklederdi.⁷¹ Nitekim Bâkîllânî de söz konusu haberin mütevatir olması halinde, bu malumatın Hz. Mûsâ'nın varlığının bilinmesi gibi aşikâr olması gerektiğini vurgulayarak aynı hususu teyit eder.⁷²

Bu konuda Takıyyüddîn el-Mukterah ise ilgili açıklamayı zenginleştirir. Bu meyanda o dönemdeki Yahudilerin Kur'an'ın, Tevrat ve İncil'de geleceği yazılı bulunan ümmi peygamber ifadesini,⁷³ Ehl-i kitab'ın Hz. Peygamber'i öz oğulları gibi tanıdıkları yönündeki hitabını⁷⁴ işittiklerinde, buna; kendilerinde böyle bir haberin bulunmadığı şeklinde tepki vermediklerini, sadece o kişinin işbu zat (Hz. Muhammed) olmadığını iddia ettiklerini kaydeder.⁷⁵ Bu hususla alakalı bir görüşünde Cüveynî de Kur'an'ın hiç tartışma götürmez şekilde Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in geleceğinin bildirildiği haberini verdiğini söyleyerek aynı hususu teyit etmiş olur.⁷⁶ Burada Fahreddîn er-Râzî ise (öl. 606/1210)

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 579-580.

⁷⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 344.

⁷¹ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1302.

⁷² Bâkîllânî, *Kitâbu't-Tembîd*, 178.

⁷³ el-Arâf 7/157.

⁷⁴ el-Bakara 2/145.

⁷⁵ Muzaffer el-Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd*, 2/827.

⁷⁶ Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Şifâü'l-galîl fî beyâni ma vakaa fi't-Tevrât ve'l-İncîl mine't-tebdîl*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-Türâs, 1398/1978), 29.

enteresan bir çıkarımda bulunur. Tevrat'ta geçen ve beklenen nebi ihsası yapan ifadenin, bizzat bu kitabın neshe kapı açtığını belirtir.⁷⁷

Burada İbn Bezîze ise oldukça farklı bir hususa işaret eder. Bu meyanda son iki ilahi dinin peygamberinin gösterdikleri mucizelerin, Yahudilerin ilgili haberini geçersiz kıldığını beyandan sonra bu haber doğru olsa bile onun katilik bildirmeyeceğini savunur. Bunu da ilgili kaynaklarda geçtiği üzere Buhtunnasr'ın Yahudileri katlettiğinde onların mütevatir haber nakli için gereken sayının altına düşmeleri ile izah eder.⁷⁸

Cüveynî, ilgili cevapların neshin aklen ve şer'an cevaziyetini ortaya koyduğunu beyandan sonra artık bir de işin doğrudan pratik kısmına yönelik açıklama getirir. Bu konuda daha çok neshi reddeden Müslümanlara dönük bir kısım örnekler kullanır. Müellifin ifadesiyle bu örnekler, neshin varlığına kanıt mahiyetindedir. Ona göre eğer burada doğrudan neshin cevazına delil getirmek istenirse, en kestirme yol olarak, ilkin Hz. Mûsâ'dan sonra Hz. İsâ'nın vuku bulan mucizeleri zikredilir. Sonraki aşamada, şeriatın ilk döneminde helallığı sabit olan içkinin peşi sıra haramlığı üzerine icmanın gerçekleşmesi örneğine tutunulur. Bunları neshi reddeden Müslümanlara karşı kullanmak mümkündür. Yine onlara Hz. Muhammed'in getirdiği dinin şeriatında yer alan pek çok kuralda Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'nın dinlerine göre değişikliklerin gerçekleşmesini de hatırlatmak gerekir. Hem neshi inkâr etme hem de peygamberleri tasdik etmenin bir yolu yoktur. Müellif, bu noktada son yorumunun, en kuvvetli şekilde ikna edici bir güce sahip olduğu mülahazasıyla konuyla ilgili sözlerini bitirir.⁷⁹

Bütün bu yorumlarıyla müellif, Yahudilerin neshi şer'an reddetme şeklindeki fikirlerini temellendirme adına kullandıkları ilgili haberin, oldukça geç bir dönemde ortaya atılmasının ona dair şüpheleri doğal olarak harekete geçirdiğini ihsas ettiği gibi, onun gerçekten söylendiğinin kabulü halinde, doğacak sıkıntılara da işaret etmiş olur. Hz. Mûsâ'nın dilinden aktarıldığı iddia edilen haberin, son iki ilahi din peygamberi elinde zuhur eden mucizelerce tekzip edilir bir pozisyona düşmesinin, başka bir kapı bırakmaksızın, onun sıhhatini mutlak şekilde reddini gerektirdiğini göstermiş olur. İsmet sıfatına sahip olan bir peygamberin verdiği haberin sıhhati hususunda şüphe yokken, onun doğru çıkmaması, doğrudan o peygamberin nübüvvetini sıkıntılı hale getireceğine, kimsenin de buna rızası olmadığına göre, ilgili haberin uydurma olduğunu ifade dışında -ilgili sıkıntıdan kurtaracak bir teville başvurulmadığı müddetçe- başka bir seçenek yoktur. İşte müellif de bir Müslüman olarak başka bir seçeneği kabul edemeyeceği yerde doğal olarak söz konusu haberin Yahudilerce sonradan üretildiğini ispatlamaya çalışmıştır. Açıkçası mensubu bulunulan dinden bağımsız şekilde objektif bir tavırla hareket edildiğinde de başka makul bir seçeneğin olmadığını kabul etmek gerekir.

⁷⁷ Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *en-Nübüvât ve ma yeteallaku bih*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü İbn Zeydün; Kahire: Dârü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1406/1986), 40.

⁷⁸ İbn Bezîze, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd*, 528.

⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1303.

Sonuç

İslâm dininin en önemli uleması arasında bulunması, ilmi müktesebatının daha çok itikadî konulardan teşekkül etmesi itibariyle, mensubu bulunduğu dinin temel inanç ilkelerine aykırı olan görüşler karşısında bigâne kalamayacağı aşikâr olan Cüveynî, tam da kendisinden bekleneceği şekilde bu türden düşünce ve yaklaşımlara karşı sessiz kalmamış, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını tahrif ettiklerine dair eser yazdığı gibi, ilgili din salıklarının İslâm'ın iman esaslarıyla bağdaşmayacak görüşlerini de çürütme faaliyetine girişmiştir.

Cüveynî'nin Yahudilerle girdiği temel tartışma mevzularından biri de onların inkârcı bir tavır sergiledikleri nesih konusu olmuştur. Muhtemelen, Yahudilerin kendi dinlerinin teyidi için bir vasıta olarak kullandıkları neshi inkâr tutumunun olası gerekçelerine, belki daha doğru bir ifadeyle bu hususta getirdikleri kanıtlara temas etmiş, bunları tek tek cevaplandırma yoluna gitmiştir. Konu, Hz. Peygamber'in reddine gerekçe yapılmısa, muhtemelen Cüveynî'nin pek de dâhil olmayacağı bu meselede, müellif, Yahudilere karşı daha güçlü bir şekilde cevap verme isteğini de hesaba katarak neshin, mutlaka bir önceki hükmün kaldırılması şeklinde algılanması gerektiği üzerinde durmuştur. İşbu mücadeleye zarar vereceğini düşündüğü nesih anlayışı kendi itikadî fırkasına mensup olan ilim ehli tarafından savunulduğunda da buna tepki vermekten çekinmemiş, bu noktada Mu'tezile'ye eleştiri seviyesine çıkmasa da bir reaksiyon göstermiştir.

Yahudilerin neshi reddetme hususunda belki de en zayıf gerekçeleri olan akli muhaliyet iddiası, herhalde bu zafiyeti nedeniyle Cüveynî tarafından uzun uzadıya cevaplandırılmamıştır. İnsanın gündelik hayatından pek çok örnekle imkânına rahatlıkla çıkarım yapılacak, bu manada özü itibariyle muhaliyet barındırmadığı kanıtlanabilecek olan nesih hakkında böylesi bir iddia, daha çok duygusal bir karakterle izah olunabilecek bir tezdirdir. Dini muhafaza hisleriyle beslenen bu iddianın, mutlaka aynı duygulara sahip olsa dahi Yahudilerin en azından bir kısmı tarafından savunulmaması; onun akl-ı selîme uygun bulunmaması ve zafiyet içermesi ile açıklanmasını herhalde mazur gösterecektir.

Yahudilerin neshin reddi mahiyetinde delil olarak kullandıkları gerekçelerden biri de, onun ilahi sıfatların kemalatıyla uzlaştırılmasının pek de mümkün olmadığı bedâya sebebiyet vereceği hususu olmuştur. Bu noktada Cüveynî başta olmak üzere Ehl-i sünnet uleması nesih ile bedânın aynı çerçeveye oturmayacağı minvalinde açıklamalar getirmişlerdir. İlmi ve iradesi belirli kıstaslara tabi olan, dolayısıyla da bu sıfatları kendisine çizilen alanın dışında tezahür etmesine imkân bulunmayan bir varlık için neshin bedâdan bir farkı olmadığı iddiası, tartışmaya açık olsa da, bu sıfatları hiçbir kayda bağlı olmayan Allah için, kendi içinde çeşitli hikmetler barındıran neshin, O'nun ilmîni ve iradesini sıkıntıya sokacak bedâ ile aynıleştirilmesi doğru bir tavır olmasa gerektir.

Neshin, hüsnün kubha, maslahatın mefselete dönüşmesi anlamını tazammun edeceği teziyle reddedilmesi de, açıkçası hüsnün ve kubhun bu niteliğini kendi özünden almadığı, ilahi fiillerin hiçbir maksat ile talil edilemeyeceği anlayışını benimseyen bir fırkaya mensup olan

Cüveynî tarafından çok da sıkıntı edilecek bir husus olmasa gerektir. Kaldı ki hüsün ve kubhun akli olduğunu savunan Mu'tezile'de dahi, bir zaman için maslahat olan hususun başka bir zaman diliminde farklı bir pozisyona evrilebilmesi, Yahudilerin, hiçbir şekilde değişmeyecek bir hüsün-kubuh, maslahat-mefsedet anlayışı üzerine bina ettikleri itirazın genel anlamda cevaplandırılmasını kolaylaştırmaktadır.

Yahudilerin neshi reddederken kullandıkları şer'î argüman ise, realiteye uymayan, uyduğu farz edildiğinde ise, Hz. Mûsa'nın risaletini tehlikeye sokan bir görünüm arz etmektedir. İşte bu yüzden inancının gereği Hz. Mûsâ'yı Hz. Muhammed gibi bir peygamber olarak görme durumunda olan Cüveynî, söz konusu haberin, içerdiği şüpheleri ve açmazları dile getirmiş, bu noktada mülhit olarak tanınan İbnü'r-Râvendî'nin ismini ortaya atarak da bu haberin zaten Yahudilerin arasında dahi ilk aşamada kendi kendine konuşulmadığını ihsas etmiştir. Bütün bu izah ve yorumlarıyla müellif, neshin inkârı üzerinden kendilerince Hz. Muhammed'in risaletini reddetmeye çalışan Yahudilerin ortaya attıkları şüphe bulutlarını dağıtmak istemiştir. Bunda muhatabı olan Yahudileri ne kadar ikna ettiği bilinemezse de, bir Müslüman ilim adamı olarak görevini ifa ettiği tartışmasız bir hakikattir.

Kaynakça

Abdülmün'im, Cemâl Abdünnâsır. "Mukaddimetü'l-muhtasar". *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im. 2 Cilt. 1: 167-169. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfeddîn. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîlâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdülatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usulü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.

Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihû ve lâ yecüzü'l-ceblu bib*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.

Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Kitâbü't-Tembûd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usûli'l-fık'h*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burbân fî usûli'l-fık'h*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 3 Cilt. Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü't-Telbîs fî usûli'l-fık'h*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî-Büşeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Luma'u'l-edille fi kavâidi akâidi eblî's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Şifâü'l-galîl fi beyâni ma vakaa fi't-Tevrât ve'l-İncîl mine't-tebdîl*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1398/1978.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Varakât*. Riyad: Dârü's-Sâmi'î, 2. Basım, 1427/2006.

Ebyârî, Şemseddîn Ali b. İsmâil b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan. *et-Tabkâk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burbân fî usûli'l-fık'h*. thk. Ali b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1434/2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Bezîze, Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî et-Tûnisî. *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*. thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014.

İbn Emîr El-Hâcc, Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî. *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.

İbn Meymûn, Ebû Bekr. *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekkâ. Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve meabû uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.

Mahallî, Ebû Abdullah Celaleddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensârî. *Şerhü'l-Varakât fî usûli'l-fık'h*. thk. Hüsameddin b. Mûsâ Afâne. yy., 1420/1990.

Mukterah, Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyn. *Şerhü'l-İrşâd fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Nezihe Me'âric. 2 Cilt. Rabat: er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ; Merkezü'l-Ebi'l-Hasen el-Eş'arî, ts.

Mütevelli, Ebû Saîd Abdurrahmân. *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1987.

Râzî, Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *en-Nübüvvât ve ma yeteallaku bih*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü İbn Zeydûn; Kahire: Dârü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1406/1986.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993.