

## Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı

Enes Büyük

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

Trabzon/Turkey

enesby\_55@outlook.com

ORCID: 0000-0002-9619-9450

### A Commentator of Classical Period Who Rejected Naskh in the Qur'an: al-Şafadî's Approach to the Theory of Naskh

#### Abstract

Abrogation (naskh), as one of the most important issues in tafsir, has been discussed since the early periods. There is a consent on the existence of abrogation in Qur'an both in classical and modern studies. Abū Muslim al-İşfahānī (d. 322/934) is the only person to be mentioned to object to the consent on the existence of abrogation in Qur'an. Today, a new tafsir has been published in order to question this claim. A classical mufassir, al-Şafadî (d. 696/1296), rejects the existence of abrogation in Qur'an in his tafsir titled *Kashf al-asrār wa hatq al-astār* alongside with al-İşfahānī. He also mentions Muslims who completely reject abrogation since it requires badā (versatility or mutability of God) and al-Nawbakhtī (d. 310/922[?]) who thinks abrogation is not possible in Qur'an by restricting its existence to earlier holy books. In addition, according to our findings, 'Ubayd b. 'Umayr (d. 74/693[?]) from tābi'ūn is mentioned to have rejected abrogation. Therefore, it was understood that al-İşfahānī was not the only one to have rejected the existence of abrogation in Qur'an in the classical period.

Al-Şafadî reasons that abrogation is possible only between Qur'an and previous books. He bases this idea on the changes in the best interest (maşlahā) of those who are the addressee of decrees and the wisdom in Allah's actions: Provisions in the earlier books came in accordance with the best interest of those who dealt with them. Āyah (verses) that abrogated the provisions of the earlier books were revealed in accordance with the best interest of his addressees. As time passes and the addressees change, Allah may send different judgments, considering the best interest of his subjects. However, while al-Şafadî justifies the abrogation of previous books in Qur'an in this way, he does not think these justifications are possible for Qur'an verses. According to him, the duration of Qur'an's revelation is not long enough to necessitate a serious change in the best interest. On the other hand, al-Şafadî draws attention to the disagreements among those who claim there is abrogation among verses: While they claim some verses are abrogated,

---

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

**Geliş/Received:** 17 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 01 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

**Atıf/Cite as:** Enes Büyük, "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı", *Eskiyei 42* (Eylül/September 2020), 881-907. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.753962>

**Copyright** © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | [www.anilakademi.com](http://www.anilakademi.com)  
**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

some of them interpret those verses without resorting to abrogation. The most important reasoning that al-Şafadî puts forward while rejecting abrogation is the fact that to accept abrogation in Qur'an is to accept there is a disagreement in Qur'an. He explains the situation in the following way: When there is discrepancy between two verses on the same subject, abrogation is resorted. According to this, *nāsikh* and *mansukh* verses are contradictory verses in Qur'an. Accepting that there is *nāsikh* and *mansukh* in Qur'an means that there are contradictory verses in Qur'an. However, Allah rejected that there was conflict in Qur'an in an-Nisā 4/82 while he declared that no kind of superstition could approach him in Fussilat 41/42. Thus, al-Şafadî thinks that the claim of abrogation in Qur'an contradicts mentioned verses. However, those who accept abrogation do not see any contradiction between these verses and this claim.

In fact, the fact that al-Şafadî accepts abrogation in general while rejecting the claim of abrogation in Qur'an is problematic in itself: Justifying the change in provisions with the change in best interests requires an acceptance of abrogation both between Qur'an and earlier holy books, among Qur'an verses and after Qur'an. Because the change in best interests did not happen only between the period corresponding to the revelation of Qur'an and earlier books. This change happened both in the revelation period and the period between the revelation and today. However, al-Şafadî, thinking that abrogation is subject to the order of Allah, he does not think abrogation is possible after the revelation even though best interests change. Because, a new order from Allah is required in order for some verses to be accepted as *mansukh* after the revelation period. The fact that al-Şafadî rejects abrogation after the revelation period contradicts his earlier explanations. In fact, even though best interests have changed after the revelation period, if abrogation will not occur, it would not be a strong justification to explain abrogation in earlier periods with the change in best interest.

Al-Şafadî also refers to the difference of abrogation and *badā*, and states that it is important to know the best interest behind these two provisions. While the abrogation of provisions happens with the change in best interests known and supervised by Allah, the change in provisions happens with relevant best interests becoming known in later periods in *badā*. It is not possible to become known later in the knowledge of Allah.

Al-Şafadî also rejects the abrogation of Qur'an with hadith (*sunna*) and consensus (*ijmā*). According to him, it is not possible for hadith to abrogate the verse. Because, al-Şafadî thinks that this is only possible when hadith is equal or superior to verse. He thinks that the hadith cannot have such qualities since he forms a negative relationship with this possibility and the fact that verses come from *waḥy*. The fact that hadith is equal to verse nullifies both the prophethood of its bearer and the accuracy of that word. Moreover, al-Şafadî refers to the difference between "word of Prophet Muhammad" and "word of Allah" stating that hadith is not the same as verses. If the two were of the same quality, they both would be called the word of Allah. Similarly, al-Şafadî rejects the abrogation of verses with consensus reasoning that consensus is a word of mankind and that this kind of words cannot be of the same quality with the word of Allah. He also stipulates that the consensus should be achieved not between groups with same ideas but between foes, that is everyone from different sects, on the abrogation of consensus. This kind of consensus does not exist. In this way, after rejecting the claim of abrogation in Qur'an, in his *tafsir*, al-Şafadî tries to interpret the verses claimed to be abrogated, without the need for abrogation.

### Keywords

Tafsir, al-Şafadî, *Kashf al-asrār*, Naskh, Qur'an, al-İşfahānî, Controversy

## Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı

### Öz

Tefsir ilminin en önemli meselelerinden biri olarak nesh erken dönemlerden beri tartışılmıştır. Hem klasik hem de çağdaş araştırmalarda, Kur'an'da neshin varlığına dair ittifakın bulunduğu söylenir. Kur'an'da neshin var olduğu kabulüne itiraz eden kişi olarak da sadece Ebû Müslim el-İsfahânî'den (öl. 322/934) bahsedilir. Günümüzde, bu iddiayı sorgulamayı gerektiren yeni bir tefsir neşredilmiştir. Klasik dönem müfessiri olan Safedî (öl. 696/1296) *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* isimli tefsirinde İsfahânî'niyle birlikte kendisi de Kur'an'da neshi reddeder. O, ayrıca bedâ düşüncesini gerektirdiğinden dolayı neshi bütünüyle reddeden Müslümanlardan ve neshi sadece önceki kitaplara hasrederek Kur'an için mümkün görmeyen Nevbahtî'den (öl. 310/922[?]) de bahseder. Bunlara ilaveten tespitlerimize göre tâbînden Ubeyd b. Umeyr'in (öl. 74/693[?]) de neshi kabul etmediği nakledilir. Böylece Kur'an'da neshin reddedilmesi hususunda klasik dönemde İsfahânî'nin tek olmadığı anlaşılmıştır.

Safedî neshi sadece Kur'an ile önceki kitaplar arasında mümkün görür. Bunu da Allah'ın fiillerindeki hikmet ve hükümlere muhatap olanların maslahatlarındaki değişimlerle temellendirir: Önceki kitaplardaki hükümler, onların muhataplarının maslahatlarına uygun olarak gelmiştir. Kur'an'da önceki kitapların hükümlerini nesheden âyetler de onun muhataplarının maslahatlarına uygun olarak inmiştir. Zaman geçtikçe ve muhataplar değiştikçe Allah, kullarının maslahatlarını gözeterek onlara farklı hükümler gönderebilir. Fakat Safedî Kur'an'ın önceki kitapları neshini böyle temellendirirken, bu gerekçeleri âyetler için mümkün görmez. Ona göre Kur'an'ın nüzül süresi, ciddi bir şekilde maslahatların değişimini gerektirecek kadar uzun değildir. Öte yandan Safedî, âyetler arasında nesh bulunduğunu iddia edenlerin kendi aralarındaki ihtilaflarına dikkat çeker: Onlar bazı âyetler arasında nesh olduğunu iddia ederken onların bazıları o âyetleri neshe başvurmadan tevîl ederler. Safedî'nin Kur'an'da neshi reddederken öne çıkardığı en önemli gerekçe şudur: Kur'an'da neshin kabul edilmesi, Kur'an'da ihtilafın bulunduğunu kabul etmektir. O, bunu şöyle açıklar: Aynı konudaki iki âyet arasında tenakuz görüldüğünde neshe başvurulur. Buna göre nâsîh ile mensûh âyetler birbiriyle çelişen âyetlerdir. Kur'an'da nâsîh ve mensuhun bulunduğu kabul edilirse bu, Kur'an'da çelişkili âyetlerin olduğu anlamına gelir. Hâlbuki Allah en-Nisâ 4/82'de Kur'an'da ihtilafın bulunduğunu nefyetmiştir, Fussilet 41/42'de ise ona herhangi bir şekilde batılın yaşanmayacağını bildirmiştir. Safedî böylece Kur'an'da nesh iddiasının mezkûr âyetlerle çelişeceğini düşünür. Ancak neshi kabul edenler ilgili âyetlerle bu kabul arasında herhangi bir çelişki görmez.

Safedî'nin genel olarak neshi kabul edip özeldi Kur'an'ın kendi içinde nesh iddiasını reddetmesi temelde sorunludur: Hükümlerin değişimini maslahatların farklılaşmasıyla temellendirmek hem Kur'an ile önceki kitaplar arasında hem Kur'an'ın kendi âyetleri arasında hem de Kur'an sonrası dönemde neshin kabul edilmesini gerektirir. Zira maslahat değişimi sadece Kur'an ile önceki kitaplar arasındaki sürede gerçekleşmemiştir. Bu değişim hem nüzül döneminde gerçekleşmiş hem de nüzül döneminden günümüze kadar devam etmiştir. Ancak Safedî, neshi Allah'ın emrine bağlı gördüğünden dolayı nüzül sonrasında maslahatlar değişse bile artık neshi mümkün görmez. Çünkü nüzül döneminden sonra bazı âyetlerin mensuh kabul edilebilmesi için Allah'ın yeni bir emri gerekir. Safedî'nin nüzül sonrası nesh iddiasını bu açıdan reddetmesi önceki izahlarıyla uyumlu değildir. Zira nüzül sonrasında maslahatlar değişse bile nesh gerçekleşmeyecekse önceki dönemlerdeki neshi maslahat değişimiyle açıklamak güçlü bir temellendirme olmayacaktır.

Safedî nesh ve bedâ farkına da değinir, bu bağlamda her iki hükmün arka planındaki maslahatların bilinip bilinmemesine dikkat çeker. Hükmülerin neshi Allah tarafından bilinen ve gözetilen maslahatların değişmesiyle gerçekleşirken bedâda hükümlerin değişmesi onların ilişkili olduğu maslahatın sonradan bilinir hale gelmesiyle olur. Sonradan bilinir olmak ise Allah'ın ilminde mümkün değildir.

Safedî Kur'an'ın hadis (sünnet) ve icmâ ile neshini de reddeder. Ona göre hadisin âyeti neshetmesi mümkün değildir. Çünkü Safedî hadisin âyeti neshedebilmesini onun âyetle aynı veya ondan daha üstün olmasına bağlar. Hadislerin böyle nitelikler taşıyamayacağını düşünür, çünkü bunun vaki olmasıyla âyetlerin vahiy kaynaklı oluşu arasında ters bir orantı kurar. Hadis âyetle aynı değerde olursa bu, hem onu getirenin risaletini hem de getirdiği sözün doğruluğunu geçersiz kılar. Safedî ayrıca hadislerle âyetlerin aynı nitelikte olmadığı hususunda "Hz. Peygamber'in sözü" ile "Allah'ın sözü" tabirlerinin de farklılığına atıf yapar. Eğer ikisi aynı nitelikte olsaydı ikisine de Allah kelamı denirdi. Safedî benzer şekilde icmâ edilen görüşün de beşer sözü olduğunu ve böyle sözlerin Allah'ın sözüyle aynı nitelikte olamayacağını esas alarak icmâ ile âyetlerin neshine karşı çıkar. Yine âyeti neshedecek icmânın aynı görüşte olan gurupların değil hasımların, yani farklı mezheplerdeki herkesin ortak görüşü olması gerektiğini şart koşar ki böyle bir icmâ da mevcut değildir. Safedî böylece Kur'an'da nesh iddiasını reddettikten sonra tefsiri boyunca, aralarında nesh bulunduğu iddia edilen âyetleri, neshe gerek kalmayacak şekilde tevîl etmeye çalışır.

### Anahtar Kelimeler

Tefsir, Safedî, Keşfu'l-esrâr, Nesh, Kur'an, İsfahânî, ihtilaf

### Giriş

Ebû Ca'fer en-Nehhâs'a (öl. 338/950) göre sahâbe ve tâbiîn âlimleri nâsih ve mensuh âyetlerin bulunduğu konusunda ittifak etmişlerken bu hususta sonradan ihtilaf ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın kendi içinde neshin bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf eden sonrakilerin (*müteahhirîn*) bir kısmı öncekilerin (*mütekaddimîn*) yoluna tabi olmuşken bazıları da mü'minlerin yolundan ayrılmıştır.<sup>1</sup> Klasik dönemde Kur'an'da neshin varlığını reddedenlerin kimliği her zaman çok açık değildir. Müellifler nesihi meselesini ele alırken özellikle Kur'an'da neshi reddedenlerin bulunduğunu ifade eder ve sadece Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (öl. 322/934) atıfta bulunurlar. Bir araştırmada belirtildiği üzere bazı usul eserlerinde âlimler neshin olmadığı iddiasını isim belirtmeksizin değerlendirdiklerinde Ebû Müslim el-İsfahânî'yi kastederler.<sup>2</sup> Bazı müfessir ve usulcüler de açık bir şekilde, klasik dönemde âyetler arasında neshin bulunmadığını ilk ve tek olarak ileri süren kişinin Ebû Müslim el-İsfahânî olduğunu, onun haricinde ümmetin bu hususta icmâ ve ittifak ettiğini belirtirler. Örneğin İbn Kesîr (öl. 774/1373), Şevkânî (öl. 1250/1834) ve İbn Âşûr (öl. 1879-1973) neshin aklen ve naklen vaki olduğunu ve İsfahânî hariç Müslümanlar arasında bu konuda hiçbir ihtilafın bulunmadığını ileri sürerler.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensuh*, thk. Süleyman b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2009), 1/400.

<sup>2</sup> Davut İltâş, *Klasik Nesihi Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 158-161.

<sup>3</sup> Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 1/379; Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed İzv (Dimaşk:

Çağdaş araştırmacıların da bazıları aynı genellemeyi tekrar ederken<sup>4</sup> bazıları İsfahânî'nin haricinde başkalarının da bulunma ihtimaline işaret ederler.<sup>5</sup>

Klasik dönemde İsfahânî'den başka Kur'an'da neshin bulunmadığını savunan kimsenin olmadığına yönelik mezkûr iddiayı sorgulamayı gerektirecek düzeyde bazı kaynaklarda bilgilerin bulunduğu görülür. Erken dönem Haricî-İbâdî müelliflerinden Ebû Ya'kub Yusuf b. İbrahim el-Vercilânî (öl. 570/1174) fıkah usulü kitabında Yahudilerin nâsîh ve mensuhu reddettiklerini belirttikten sonra tâbîünden Ubeyd b. Umeyr el-Leysî'nin (öl. 74/693[?]) de bu görüşte (mezheb) olduğu bilgisine yer verir.<sup>6</sup> Bu konuda bilgi veren kaynaklardan bir diğeri yeni neşredilmiş bir tefsirdir. *Keşfu'l-esrâr* adlı tefsirin müellifi Yusuf b. Hilâl es-Safedî (öl. 696/1296) hem kendisi âyetler arasında vaki olduğu kabul edilen nesih iddiasını reddeder hem de İsfahânî'nin haricinde aynı düşünceyi savunan başka kimselerden bahseder. O, nesh konusunu ele alırken İsfahânî ve onun haricinde bazı kimselerin Kur'an'da neshin bulunmadığına dair açık deliller serdettiğini söyler. Konuyu işlediği kısımlarda İsfahânî'nin haricinde Kur'an'da neshi reddeden bir isimden daha bahseder. Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'dan (öl. 336/947)<sup>7</sup> naklederek Nevbahtî'nin (öl. 310/922[?])<sup>8</sup> şöyle dediğini aktarır: "Nesh, önceki peygamberlerin getirdiği hükümler hakkında vaki olmuştur. Hz. Peygamber'in getirdiği hükümlerin hiçbirinde nesh vuku bulmamıştır. Kur'an münezzel kitapların sonucusu, onun hükümleri de hükümlerin sonucusudur..."<sup>9</sup> Safedî yine Müslümanlar arasında bedâ olgusunu gerektirdiğini düşündüklerinden dolayı Kur'an'da veya önceki şeriatlarda hiçbir şekilde neshi kabul etmeyenlerin bulunduğunu da söyler.<sup>10</sup> Tespit edilen bu bilgiler, klasik dönemde Müslümanlar arasında hem Ebû Müslim el-İsfahânî'nin ilk olmadığını hem de onun haricinde benzer görüşü savunan ya

Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1999), 2/52; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn, ts.), 1/661-663.

<sup>4</sup> Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 3. Baskı, 1987), 1/840; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 8, 158.

<sup>5</sup> Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhîlü'l-'irfân fi 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zemerli (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1995), 2/147, 154; Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesih Problemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2018), 31; Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 212.

<sup>6</sup> bk. Ebû Ya'kub el-Vercilânî, *el-Adl ve'l-insâf fi ma'rifeti usûli'l-fıkah ve'l-ihtilâf* (Umman: Vuzâratu't-Turâs, 1984), 1/162. Vercilânî, Ubeyd b. Umeyr'in nisbesini التى şeklinde verir. Bu nisbe muhtemelen yanlıştır. Zira Zehebî, tâbîünden Ubeyd b. Umeyr ismini sadece el-Leysî nisbesiyle zikreder. Bk. Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru A'âmî'n-nübelâ*, thk. Memun es-Sağırçî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 4/157. Ayrıca bk. İsmail Albayrak, "İbâdî Tefsir Usulüne Genel Bir Bakış", *EKEV Akademik Dergi* 19/61 (2015), 51.

<sup>7</sup> İsmi geçen âlimin Belhli meşhur Hanefî fakihî olması muhtemeldir. bk. Muhyiddin el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muziyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Abdulfettâh el-Hulv (Kâhire: Dâru Hicr, 1993), 1/200-201, ayrıca 4. Dipnot.

<sup>8</sup> Bahattin Dartma, kesin olmamakla birlikte Nevbâhtî'nin Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa İbnü'l-Hasan en-Nevbâhtî eş-Şî'î (öl. 310/922[?]) olabileceğine işaret etmiştir. bk. Cemâleddin Yusuf b. Hilâl es-Safedî, *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 1/167, 11. dip.

<sup>9</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/163-164, 168.

<sup>10</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/169.

da bütünüyle neshi reddeden başkalarının da bulunduğunu açıkça ifade ederken, selefîn nesh konusunda ittifak ettiği yönünde Nehhâs'ın tespitini de tartışmalı hale getirir. Ancak onların konuya dair görüşlerinin detayları belirsiz kalırken Safedî'nin konu hakkındaki görüşlerinin *Keşfu'l-esrâr*'da yer aldığı görülür.

Kur'an'da neshin varlığını reddeden Safedî, nesih meselesini nasıl incelemekte, âyetler arasında vuku bulduğu iddia edilen nesih teorisini nasıl tenkit etmekte, bu çerçevede ilgili sorunlara ne tür cevaplar getirmekte ve mensuh addedilen âyetleri nasıl tefsir etmektedir? Bu sorular etrafında onun görüşleri öncelikle tasviri bir yöntemle ortaya konulacaktır. Ardından görüşleri, önceki ulemanın nesih ve ilgili sorunlara dair yaklaşımlarıyla mukayese edilerek benzer ve özgün yönler tespit edilmeye çalışılacaktır. Gerekli görülen yerlerde de tahlil ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

### 1. Safedî'nin el-Bakara 2/106. Âyeti Tefsiri

Safedî konuyu imkân verdiği ölçüde el-Bakara 2/106'ncı âyetin tefsiri bağlamında ele almıştır. Âyet şöyledir: “مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” Safedî bazı müfessirlerin bu âyeti Kur'an'ın kendi içinde neshin gerçekleştiğine delil kabul ettiklerini ve âyetteki umuma muhtemel lafzı umuma hamlederek anladıklarını söyler. Âyetteki umum içeren ifade “âyet” lafzıdır. Bu lafız hem Kur'an âyetleri hem de Allah'ın vahyettiği diğer sözleri, yani önceki kitaplarda bulunan âyetleri kapsar. O halde neshin vuku bulduğu “âyetler” hem önceki ilahi kitaplarda hem de Kur'an'ın kendi içinde bulunanlardır. Ancak Safedî'ye göre lafız ifade edildiği gibi bir yandan umuma diğer yandan da hâs bir anlama muhtemeldir. Lafız, Kur'an ve önceki kitapların âyetleri için nesih mümkün olduğunda âm, sadece önceki kitaplar için söz konusu olduğunda da hâs mana içerir. O, âyetin zâhirinden anlaşılan âm ve hâs manadan birini tercih ederken her iki mümkün anlamdan birinin, onu tercih etmeyi gerektiren herhangi bir delil olmaksızın esas alınmaması gerektiğini düşünür. O, aklın en iyi ve en doğru olanın önceliği bulunduğunu söyleyerek lafzı mutlak anlama değil, hâs anlama tahsis eder. Lafza hâs değil de âm anlam verilirse çelişki ve ihtilaf durumunun ortaya çıkacağını, eğer hâs anlam verilirse ortaya çıkacak işkal ve ihtilafın hallolacağını iddia eder.<sup>11</sup> Safedî'nin âm anlam verilirse ortaya çıkacağını ileri sürdüğü tenakuz, önceki kitaplarla Kur'an arasında değil, Kur'an'ın kendi içindeki âyetler için geçerlidir. O, tenakuz ve ihtilaf iddiasıyla zımnen en-Nisâ 4/82'inci âyete atıfta bulunur.

Safedî'ye göre “مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا” ifadesiyle Kur'an öncesinde nâzil olan kitaplara işaret edilir. Onlara işaretin delili ise bu âyetin siyak ve sibakındaki âyetlerdir. O halde âyet siyak ve sibakındakilerle birlikte okunmalıdır. Eğer buradaki nesihle Tevrat'ın neshine işaret edilmiyorsa Kur'an'ın bazı âyetlerinin diğer bazılarını neshetmesinde Yahudilere yönelik herhangi bir fayda bulunmaz. Zira onlar Kur'an'ın tamamını

<sup>11</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/159.

reddettikleri için Kur'an'ın bazı âyetlerinin birbirini neshetmesi Yahudiler ve Hıristiyanlar için bir anlam ifade etmez. Hz. Peygamber'in getirdiği âyetler, onların kitaplarında bulunanlardan daha hayırlı veya onların bir benzeri değilse bu âyetle Allah onlara herhangi bir delil getirmiş olmaz.<sup>12</sup>

Safedî'ye göre “مَا نَنْسَخْ” ifadesiyle lafzın değil hükmün kaldırılması kastedilir. “نَنْسَخُهَا” lafzı da hükmün kaldırılmasının tehir edilmesi anlamına gelir. Safedî bunu şöyle açıklar: İki dirhem karşılığında bir mal satın alınmak istendiğinde kişiye mal için her iki dirhemi de peşin olarak verip vermediği sorulur. O da birini peşin verip diğerinin verilmesini sonraki bir zamana tehir ettiğini söyler. Ödenecek miktarın sonraki bir zamana ertelenmesi gibi bir hükmün kaldırılması da sonraki bir zamana bırakılabilir. Buna göre âyetin takdiri, “Biz Tevrat ve İncil'in âyetlerinden birinin hükmünü her ne zaman kaldırır ya da kaldırılmasını tehir edersek...” şeklinde olur. “نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا” نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا” ise onlardan daha hayırlısını ya da onların benzerini Kur'an'da getirmek anlamındadır. Safedî, mezkûr âyetin anlamının bu şekilde olmasını, öncesinde geçen “مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ” (el-Bakara 2/105) âyetinde Allah'ın kafir olan Ehl-i kitaptan bahsetmesiyle gerekçelendirir.<sup>13</sup>

Yukarıdaki açıklamalarda iki husus dikkat çeker. Bunlardan biri mezkûr âyetin siyak-sibakıyla birlikte okunmasıdır. Âyetin önce ve sonrasında Ehl-i kitaptan bahsedildiği için burada da onlara bir reddiye olmalıdır. Bu reddiye de Ehl-i kitabın ellerindeki kitapların artık Kur'an'la mensuh olmasıdır. Aksi halde Safedî, buradaki neshin Kur'an'ın kendi içindeki âyetlerle ilişkilendirilmesinin hem yakın bağlamın ihlal edilmesiyle sonuçlanacağını hem de böyle anlaşıldığında burada Ehl-i kitap için bir reddiye bulunmayacağını düşünür. İkinci olarak Safedî'nin, neshin Kur'an'da da bulunduğu kabul edilirse bu durumun tenakuz oluşturacağını ileri sürmesi önemlidir. Zira aynı konudaki iki âyetin birbirini neshetmesi için hükümlerinin çelişik olması gerekir. Çelişik olmamaları ikincinin niçin indiğini anlamsızlaştırır. Bu hususa dair Safedî'nin açıklamalarına ve ilgili diğer âyetlere atıflarına sonraki başlıkta tekrar temas edeceğiz. O halde Kur'an'da nesh kabul edilirse, buradan onda birbiriyle çelişik âyet bulunduğu sonucuna ulaşılır. Bu sonuç da en-Nisâ 4/82'deki yargıyla çelişir.

## 2. Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı

Safedî nesh konusunda insanların hem lafız hem de onunla ilişkili hususlarda ihtilaf ettiklerini belirterek önce nesh lafzını izah eder. Onun tespitlerine göre nesh, 1) ortadan kaldırmak anlamında olup “Güneş gölgeyi kaldırdı”, “Rüzgar izi yok etti” ve “Yaşlılık gençliği yok etti” gibi cümlelerde kullanılır. Yine 2) arıların kovandaki balı, başka bir kovana taşımalarına da nesh denir. Safedî bir kitabın neshinin de bu anlamda olduğunu belirtir. Yani asıl kitaptaki bilgileri, başka bir kitaba nakletmek ve yazmak da nesihtir. Ancak Safedî, bir kitabın neshi ile bir kovandan başka bir kovana

<sup>12</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/158-159.

<sup>13</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/159.

balın neshinin her yönüyle aynı olmadığına dikkat çeker. Zira bal, ilk kovandan diğerine nakledilirken bütünüyle taşınır, yani ilk kovanda hiçbir bal kalmaz. Bir kitabın neshinde ise asıl kitaptaki bilgiler diğer kitaba taşınırken bunlar asıl kitapta yine kalmaya devam eder, oradan silinmez. Yine Safedî'ye göre güneşin gölgeyi kaldırması da esasen bir tebdildir. Bu, belli bir mekanda bulunan şeyin yerine gelen bir bedel olup balın neshi ve kitabın neshi gibi değildir. Rüzgarın izi mahvetmesi ve yok etmesi de önceki nesh anlamlarından farklıdır. Tüm bu açıklamalardan sonra el-Bakara 2/101'inci âyette geçen nesh, kitabın ve balın neshindeki gibi nakletme ya da güneş ışığının gölgenin yerini almasındaki gibi bedel anlamında değildir. Bilakis rüzgarın bir izi silip yok etmesindeki gibi ortadan kaldırmak anlamındadır.<sup>14</sup>

Safedî, lafzi yönlerine dair mezkûr izahın akabinde neshin keyfiyetiyle ilgili bazı sorunlardan bahseder. O, neshi, ortadan kaldırmak olarak kabul ettikten sonra, sabit olan bir hükmün kaldırılmasının mümkün olmayacağı yönünde bir karşıt iddiayı değerlendirir. Ona göre bu itiraz bir mugalatadır. Zira bir hüküm sabit olduğu halde ortadan kalkmaz, ortadan kalkan şey yani nesh, sübutun suretinin zail olmasıdır. Örneğin bir kabın sureti/şekli ne kadar sağlam yapılırsa, bu, onun suretini, onu kırarak bir sebep ortaya çıkmadıkça uzun ömürlü kılar. Diğer bir açıdan bakılacak olursa Safedî, Allah'ın önce cevherleri ve arazları yarattığına, daha sonra hikmeti icabı onlardan dilediklerini tekrar yok edebileceğine dikkat çeker. Bu durumda, "Onlar yaratıldığı için artık yok edilme imkanları yoktur" ya da "Madum iseler yaratılmalarına ihtiyaç yoktur" gibi itirazlar anlamsızlaşır. Bununla birlikte Safedî, önceki hüküm yenisiyle ortadan kalkarsa, öncekinin kabih, yenisinin de hasen olarak düşünülebileceğinden bahseder. Zira akıl, yeni bir hüküm öncekini kaldırıyorsa, yenisinin iyi eskisinin de kötü olduğunu zannedebilir. Ancak Safedî'ye göre bu çıkarım da doğru değildir, nesh hasen olan bir hükmün çirkin bir hükümle yer değiştirmesi anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin hasen ya da kabih olması iki yönden bilinir. İlkin, burada Allah'ın belirlemesi söz konusudur. Buna göre bir şey, bir vakitte veya bir şahıs hakkında hasen olurken diğer bir vakitte veya şahıs hakkında da kabih olabilir. İkinci olarak şeyler, özü itibarıyla ya hasen ya da kabih olur. Örneğin adalet, doğruluk, yalan ve zulüm böyledir. Bunlar daima mahiyetleri icabı hasen ya da kabih olduklarından dolayı zaten bunlarda nesh de söz konusu olmaz. Neshin ilişkili olduğu hasen ve kabih hükümler Allah tarafından muhatapların durumuna göre belirlendiğinden bu tür değişimlerde de herhangi bir problem yoktur. Eğer hükümler muhatapın içinde bulunduğu duruma göre belirleniyorsa "Bir hüküm hasen ise neden neshedildi, kabih ise neden getirildi" denilemez.<sup>15</sup>

Safedî olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğu, Allah'ın fiillerindeki değişimlerde de birtakım hikmetlerin bulunduğuna dikkat çeker. Diğer bir ifa-

<sup>14</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/159-160.

<sup>15</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/162.



deyle önceki zamanda hasen olan bir şeyin sonraki bir zamanda kabih olarak belirlenmesini, yani öncekinin mensuh sonrakinin de nâsih olabilmesini Allah'ın fiillerinde bulunan birtakım hikmetlere dayalı olarak açıklar. Fiillerindeki hikmet gereği Allah, farklı zamanlarda farklı hükümler gönderebilir. Safedî nesh meselesini açıklarken sıklıkla maslahatların değişimine atıf yapar. Önceki ve sonraki zamanların maslahatları farklılaştığından her bir maslahata uygun farklı hükümler gelir ve son hüküm ilkinin sübutunu ortadan kaldırır.<sup>16</sup> Maslahatların değişimine göre farklı hükümlerin nâzil olması da yukarı belirtildiği üzere Allah'ın fiillerinde bulunan hikmete dayalıdır. Safedî'nin önceki ve sonraki hükmün farklılaşmasını maslahat ve hikmet çerçevesinde açıklaması son derece önemlidir.

O, nesh meselesini bir yandan dönemler arasında maslahatların değişmesine bağlı olarak açıklarken diğer yandan da neshi mümkün kılan şeyin Allah'ın emri olduğuna dikkat çeker. Başka bir ifadeyle ikinci hükmün nâzil oluşunda maslahatın rolü bulunduğu kadar onu bağlayıcı kılan, Allah'ın emri olmasıdır. Ona göre söz gelimi Hz. Musa'nın üzerinde bulunduğu din, ancak Allah ona bu dini emrettiğinde sabit olmuştur. Bu dine bağlanmak, Allah'ın emri gelmeden önce söz konusu değilken, bağlılık emir ile vacip hale gelmiştir. Eğer itaat emre bağlıysa, Allah ikinciye yeni bir emir gönderdiğinde, bu, öncekine muhalif olsa bile artık yeni dini oluşturur ve ona itaat vacip hale gelir. Çünkü itaat edilecek şeyi din haline getiren, Allah'ın emridir. Öyleyse o, ne zaman emrederse, onun yeni emrine itaat gerekir. Din, sadece önceki bir emre ya da özel bir şeye itaat etmek değil, Allah'ın itaati emrettiği şeye ittibadır. Yahudiler örneğin şabat gününü, sırf bir gün olduğu için değil, Allah emrettiği için kutsal sayarlar. O zaman bir durumu din yapan şey, onun emre bağlı olmasıdır.<sup>17</sup>

Safedî neshin aklen ve naklen caiz oluşunu ise şöyle açıklar: Emirler arasındaki farklılık zamanlara göre maslahatların değişimine bağlı olduğundan ikinci emir ilk emri mensuh kılar. Çünkü aynı konuda ilk emrin nâzil olması bizatihi, ikinci emrin ona muhalif olmasını gerektirir. Zira maslahatlar değiştiğinden hükümler de değişir. Eğer ikinci hüküm öncekinin aynıysa onu tekrar inzâl etmeye ihtiyaç yoktur. O hüküm zaten vardır. Bu durum neshin aklen caiz oluşunun gerekçesidir. Safedî neshin şer'î olarak cevazını da Tevrat'tan bir alıntıyla temellendirir. Orada "Allah size bir nebi gönderecek... siz de ona kulak vereceksiniz"<sup>18</sup> ifadesi geçer. Eğer ikinci emrin öncekini neshedici bir özelliği bulunmazsa, o peygamberin getireceklerine kulak vermenin emredilmesi anlamsız olur. Allah devamla "Kim ona kulak vermezse ondan intikam alırım."<sup>19</sup> der. Bu alıntılar da neshin bulunduğu nakilden delilidir.<sup>20</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalar, Safedî'ye göre hikmet ve maslahatla ilişkisi, yanı sıra Allah'ın bir emri oluşu çerçevesinde neshin aklen ve naklen caiz olduğunu

<sup>16</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/161-163.

<sup>17</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/162.

<sup>18</sup> *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2009), Yasa'nın Tekrarı 18/15.

<sup>19</sup> Yasanın Tekrarı 18/19.

<sup>20</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/163.

ortaya koyar. Peki acaba o, caiz olan bu neshin hangi ilahi kitaplarda vuku bulduğunu düşünür? Yukarıdaki açıklamalar neshin Kur'an'da da bulunma ihtimalini akla getirirse de Safedî, el-Bakara 2/101'in tefsirinde açıkça neshi önceki kitaplara hasretmişti. O, önceki kitaplarla Kur'an arasındaki neshi nasıl açıklar ve hangi gerekçelerden dolayı Kur'an'dan neshi nefyeder? O, neshi önceki kitaplara hasrederken ve Kur'an'da niçin bulunamayacağını izah ederken Ebû Müslim el-İsfahânî ve isim belirtmediği bazı kimselere atıfta bulunarak onların değerlendirmelerinin yeterli olduğunu söyler.<sup>21</sup>

İsfahânî'nin şu sözünü aktarır: Bir kralın aynı fermanın içerisinde birbiriyle çelişen ya da birbirine muhalif olan hükümlerin bulunması aklen güzel değildir. Allah da kitabında ihtilafın bulunmasını nefyetmiştir. Durum böyle olmakla birlikte mütekellim, zamanın birinde bir konuda konuştuğunda, ondan sonraki bir zamanda aynı konuda farklı bir kelamla da konuşabilir. Allah'ın önceki sözleri karşısında Kur'an'ın durumu da böyledir. Öyleyse mütekellimin iki farklı zamandaki sözleri şu üç durumun dışına çıkmaz: ı) O, dili ya da ibareleri farklı olsa bile ikinci kelamında, ilk kelamındakilerin aynını/mislini söylemiş olabilir. ıı) Aynı şeyi değil de ikinci kelamında ilkinden daha aşağı bir şeyi dile getirebilir. Yahut da ııı) ikinci kelamı ilkinden daha hayırlı olabilir. Birinci durumda hangi dil ya da ibare kullanılırsa kullanılsın mana tektir ve burada nesih vaki olmaz. İkinci durumda, yani ilkinden daha aşağı bir söz söylerse o zaman bu ikinci kelama itibar etmemek maksada ulaşmada çok daha iyidir. Üçüncü durumda ise ikinci kelam, ilkinden daha hayırlı olduğundan maksadın elde edilmesinde daha etkindir. Bu ihtimallere göre ikinci sözün ibaresi ilk sözün ibaresinin ya benzeri/mislidir ya da bütünüyle ondan hayırlıdır veyahut da bazı yönleri hayırlı bazı yönleri de onunla aynıdır.<sup>22</sup>

Dikkat edilirse, ikinci söz ilkenden daha aşağı seviyede olursa ona itibar edilmesi gerektiği gibi Kur'an söz konusu olduğunda da bu ihtimal dikkate alınmaz. Buna göre (Allah'ın son sözü olan) Kur'an'ın, (ilk sözleri olan) önceki kitaplar karşısındaki durumu diğer iki ihtimale sahiptir. Birinci ihtimale göre Kur'an'ın bazıları önceki kitapların benzeri/mislidir. Bunlar adalet ve sadakat gibi özü itibarıyla iyi olan şeylerdir. Hiçbir zaman değişmeleri veya ihlal edilmeleri mümkün değildir, bu sebeple neshe konu olmadıklarından o değerler, önceki sözlerde nasıl geçmişse Kur'an'da da tekrar edilmiştir. İkinci ihtimale göre de Kur'an'da öncekilerden daha hayırlı âyetler bulunur. Zira bunlar neshin vuku bulduğu hükümlerle ilgilidir. Bu hükümler de zamandan zamana maslahatlar değiştiğinden değişebilir. Böylece Kur'an'da önceki kitaplarda neshedilenlerin daha hayırlısı getirilir. Safedî'ye göre, el-Bakara 2/101'de bahsedilen öncekilerden daha hayırlı ya da onların benzerinin getirilmesi böyle anlaşılmalıdır.<sup>23</sup>

Bir mütekellimin iki farklı zamandaki sözlerinin birbirlerine nazaran taşıdıkları niteliklere dair mezkûr ihtimaller Kur'an'ın kendisi için de düşünülebilir. Zira Kur'an da tek bir zamanda bir bütün olarak inmemiştir. Safedî aynı ihtimalleri Kur'an için

<sup>21</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/163-164.

<sup>22</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/164.

<sup>23</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/164, 169.

söz konusu ederek şöyle açıklar: Birinci ihtimale göre yani önce inen ile sonra inen âyetlerin birbirlerinin benzeri olması faydasızdır. Çünkü ikincisi ilkinin aynısıysa birinci söz kendi başına yeterli olduğundan onu tekrarlayan ikincisine gerek yoktur. O halde Kur'an'da zikredilen âyetler, birbirlerinin bütünüyle benzeri şeklinde Kur'an'da mevcut değildir.<sup>24</sup> Safedî'ye göre esasen Kur'an âyetleri birbirlerinin benzerleridir. O, Kur'an'da hemen hemen tüm âyetlerin ikilleri (mesna) ve benzerleri (misil) olduğunu; mücmel, müşkil ya da müteşabih olanların mutlaka ikillerine ve benzerlerine göre anlaşılması gerektiğini söyler.<sup>25</sup> Ancak, âyetlerin ikilleri ve benzerleri olması onların bütünüyle aynı oldukları anlamına gelmez. Mutlaka aralarında nüanslar vardır ve farklılıklar bizlere ilave manalar verir. Böylece benzer âyetler birbirlerini tamamlar.<sup>26</sup>

İkinci ihtimale göre, yani ikinci söz ilkinden daha aşağı olursa, Safedî Kur'an'ın âyetleri arasında böyle bir şeyin söz konusu olmadığını söyler. Üçüncü ihtimalde ise zamanın ve maslahatların değişmesine göre hükümler de değişeceğinden bu durum Kur'an için de ihtilaf bulunduğunu gündeme getirir. Safedî, böyle olduğu (nâsîh-men-suh) düşünülen âyetleri tefsir ederken lafızların mefhumunu dikkate aldığı ve aralarındaki tenakuzu ortadan kaldıracak şekilde onları beyan ettiğini, haliyle Kur'an'da bu ihtimalin de mümkün olmadığını ileri sürer.<sup>27</sup> Safedî'yi üçüncü ihtimali Kur'an'dan nefretmeye götüren asıl sebep nâsîh ile mensuhun birbiriyle çelişmesidir. O, bu durumun ancak Kur'an'la önceki kitaplar arasında olabileceğini düşünür. Ona göre, bunun Kur'an'da bulunmamasını en-Nisâ 4/82'nci âyetin hükmü gerektirir: "Eğer Kur'an Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı, onda mutlaka birçok ihtilaf bulurlardı." Böylece Safedî, Kur'an'da neshin bulunduğunu kabul edenlerin Kur'an'da ihtilafın varlığını kabul ettiklerini söyler.<sup>28</sup>

Safedî, zamana göre maslahatların değişmesini dikkate alarak da neshin Kur'an'dan nefyedilmesini açıklamaya çalışır: Bu bağlamda şöyle bir itiraza yer verir: "Biz Allah'ın kelamını yine Kur'an'daki onun kelamıyla iptal ediyoruz. Çünkü o uzun bir zaman dilimi içinde nâzil oldu. İslam'ın başlangıcında Müslümanlar güçsüzdü. Onlar için ilk yıllarda muhtemel olmayanlar, sonraki yıllarda ortaya çıkabiliyordu. Sonra maslahat da önceki yıllardakinden başka ya da onun zıddına hükümleri gerektiriyordu. Tevrat'la Kur'an arasında muhtemel olduğu gibi bu, Kur'an'ın kendisi için de mümkündür. Zira öncekiler gibi bu da Allah'ın kelamıdır." Safedî bu itiraza cevap verirken, Kur'an'da neshin varlığını savunanların kendi aralarındaki ihtilafın varlığına dikkat çeker ve bu ihtilafın varlığını mezkûr itirazı reddetmek için yeterli görür. Ona göre imamların çoğu ve sahâbe, neshedilen âyetler konusunda ihtilaf etmiştir. Onların bazıları bir âyetin diğeriyle mensuh olduğunu düşünürken, bazıları da aynı âyetleri aralarında tenakuz ve ihtilaf oluşmayacak şekilde tefsir eder. Bu durumla ilgili olarak Safedî tefsir kitaplarında

<sup>24</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/160.

<sup>25</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/262, 315, 392, 443-444.

<sup>26</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/37, 237, 360.

<sup>27</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/160.

<sup>28</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/516; 2/281, 530.

yeterince örneğin bulunduğunu hatırlatır.<sup>29</sup> Safedî, mezkûr itirazın cevabı sadedinde ayrıca Allah'ın tek bir kitabında, tek bir resûle söylediği tek bir sözünün zâhiri ile batınının çelişmesinin mümkün olmadığını söyler ve Kur'an'a önünden ardından batılın yanaşamayacağını bildiren Fussilet 41/42'inci âyete atıf yapar. Eğer orada nesh bulunursa bunun, ona batılın bulaşmış olacağı anlamına geldiğini ilave eder.<sup>30</sup> Onun burada bahsettiği zâhir ve batının çelişmesi, onda ihtilafın ve batılın bulunmadığını ifade eden Fussilet 41/42 ve en-Nisâ 4/82'inci âyetlerin zâhiri ile bunlara rağmen âyetlerde nâsîh ile mensuhun bulunduğu düşüncesi olmalıdır. Devamla o, tebdil ve tahrifin meydana gelmesini mümkün kılan, Hz. Musa ve Hz. İsa ya da Hz. İsa ve Hz. Muhammed arasında geçen süre kadar uzun bir zamanda Kur'an'ın nâzil olmadığını söyler.<sup>31</sup> Dolayısıyla Kur'an'ın nâzil olduğu 23 yıl gibi bir zaman dilimini ciddi bir maslahat değişimi ve buna göre hükümlerin neshi için mümkün görmez.

Yukarıdaki açıklamalardan ortaya çıkan sonucu kısaca vurgulamak gerekirse, Safedî aklen ve naklen neshin mümkün olduğunu kabul ederek hükümlerin değişiminde maslahat ve hikmete atıf yapar. Diğer yandan hükümler nâsîh veya mensuh olurken onları mümkün ve bağlayıcı kılan şeyin Allah'ın emirleri olduğunu belirtir. Ancak neshin, Kur'an ile önceki kitaplar arasında vuku bulunduğunu düşünür. Kur'an'da neshin var olabileceğini kabul etmez. Bu bağlamda Safedî'nin, bir mütekellimin önceki ve sonraki kelamının birbirlerine nazaran sahip olduğu niteliklere dair dile getirdiği açıklamalar ve Kur'an ile önceki kitapları bunlara göre tahlili İsfahânî'ye ait olmalıdır. Ancak Kur'an'ın kendi içinde neshin caiz olabileceği varsayımını bu ihtimallere göre değerlendirmek de Safedî'ye ait görünüyor. Yanı sıra Safedî'nin neshi dönemler arasında değişen maslahatlara göre açıklamasının ve bu bağlamda Allah'ın hikmetine atıf yapmasının da İsfahânî'den farklılaşan yönü olduğu söylenebilir.

Safedî ve İsfahânî, Kur'an'da neshi kabul etmenin, ihtilafın varlığını kabul etmeye götürüleceğini ve bunun da bazı âyetlerle çelişeceğini düşünürler. Râzî, İsfahânî'nin konuya dair görüşünü aktarırken onun, Kur'an'a arkasından ya da önünden bir batılın yanaşamayacağını bildiren Fussilet 41/42'inci âyete atıf yaptığını nakleder.<sup>32</sup> Safedî ise onun görüşünü aktarırken açıkça en-Nisâ 4/82'inci âyeti zikretmese de onun, Kur'an'dan Allah'ın ihtilafı nefyettiğini söylediğini aktarır. Kendisi ise açıkça hem Fussilet 41/42 hem de en-Nisâ 4/82'inci âyetle nesh arasında irtibat kurarak nesh ihtimalini Kur'an'da mümkün görmez. Sonuçta Safedî neshin bir ihtilaf olduğu noktasında İsfahânî ile aynı kanaattedir. Kur'an'da nesh meselesini işleyen diğer usulcü ve müfessirlere bakıldığında özellikle en-Nisâ 4/82'nci âyet, âyetleri neshedenin yine Allah olduğu kabul edildiğinden genelde göz ardı edilen bir husustur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an'da neshin kabul edilmesinin en-Nisâ 4/82'inci âyetle tenakuz oluşturabileceğine Cessâs (öl. 370/981), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044),

<sup>29</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/166, 516.

<sup>30</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/166-167.

<sup>31</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/167.

<sup>32</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 3/249.

Pezdevî (öl. 482/1089) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) usul eserlerinde temas etmezler. Sadece Serahsî (öl. 483/1090[?]), sünnetle Kur'an'ın neshedilemeyeceği konusunda Şâfiî'nin (öl. 204/820) görüşünü aktarırken ona göre Kur'an ve sünnetin dinde hüccet olduğunu, o halde aralarında da çelişki olamayacağını ve bu hususta onun mezkûr âyete atıf yaptığını nakleder.<sup>33</sup> Serahsî ayrıca bir emrin aslen iyi olması durumunda nehiyle değiştirilemeyeceği iddiası bağlamında nesh-çelişki meselesine değinir. O, bu problemi hükümlerin muhataplarının durumları ve maslahatlarının değişmesine atıfla çözümler. Ona göre şartlar değişirse farklı hükümlerin gelmesi bir sorun oluşturmaz.<sup>34</sup> Onun bu açıklaması ileride değinileceği üzere Mâtürîdî'den mülhemdir. Bahsi geçen husus hakkında önde gelen tefsir eserlerine bakıldığında ise Taberî (öl. 310/923), Râzî (öl. 606/1210) ve Kurtubî'nin (öl. 671/1273) açıklama yapmadıkları görülür. Sadece Mâtürîdî (öl. 333/944) ve Cessâs'ın tefsirlerinde dikkat çeken bazı açıklamalar bulunur.

Cessâs, ihtilafı üç kısma ayırır. Birincisi, birbirlerinin bozulmasını ve iptal olmasını (fesad) gerektirecek şekilde iki şey arasındaki tenakuz ihtilafıdır. İkincisi, farklılık ihtilafıdır. Bu farklılık da iki şey arasında birinin gayet belîğ, diğerinin düşük ve değersiz olmasıyla tahakkuk eder. Cessâs her iki ihtilafın Kur'an'da bulunmadığını düşünür. Ona göre üçüncü çeşit ise uyum ihtilafıdır. Uyum ihtilafı da bir şeyin içerdiği tüm unsurların güzellik bakımından farklılaşmasıdır. Örneğin Kur'an'daki kıraat farklılıkları, âyetlerin uzunluk ve kısalıkları ile ahkâm konusunda nâsîh ve mensuhların bulunması böyledir.<sup>35</sup> Çok açık bir şekilde Cessâs, Kur'an'da nâsîh ve mensuhun çelişki değil, güzellik bakımından uyum oluşturduğunu düşünür.

Mâtürîdî ise Kur'an'ın önceki vahiyleri tasdik ettiğini bildiren el-Bakara 2/41'inci âyetten nâsîh ve mensuhun aralarında çelişki değil uyum olduğuna dair bir çıkarım yapar. Çünkü Ehl-i kitabın kitaplarındaki birçok hüküm ve şeriat bizim için neshedilmiştir. Eğer onlarla Kur'an arasında bir çelişki olsaydı Ehl-i kitap şöyle derdi: "Kur'an bizim kitaplarımızla çelişiyor, onlara uymuyor." Mâtürîdî, aynı şekilde Kur'an'da da nâsîh ve mensuh olduğunu, en-Nisâ 4/82'ye atıf yaparak nâsîhlerle mensuhların çelişki oluşturmadığını ifade eder.<sup>36</sup> Yine o, Kur'an'ın tasdik ediciliğinden bahseden el-Fâtır 35/31'inci âyetin tefsirinde bu konuya değinir: Ona göre Kur'an'la önceki kitaplar arasında iki açıdan uyum olur. Birincisi, haber konusundadır. Önceki kitapların tevhit, Allah'a ibadet ve kulluk gibi konularda içerdikleri haberlerin tamamına Kur'an'ın verdiği haberler uyar. İkinci olarak hükümlerdeki uyumdur. Eğer hükümlerde uyum varsa Kur'an'ın nâsîh, onların da mensuh olduğu bilindiğinden nâsîh ile mensuh arasında da bir uyum

<sup>33</sup> bk. Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afkânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/68-69.

<sup>34</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/58.

<sup>35</sup> Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1996), 3/182.

<sup>36</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/46.

olduğu anlaşılır. Kur'an'ın kendi içinde de nâsîh ve mensuh bulunur. Eğer nâsîh ile mensuh gerçekte bir ihtilaf olsaydı, Kur'an Allah'ın dışında başka birinden gelmiş olurdu. O, burada, nâsîh ile mensuhun çelişmediğine delalet bulunduğunu söyler.<sup>37</sup>

Mâtürîdî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere o da nâsîh ile mensuh arasında bir çelişki görmez. Onun bu konuda, önceki kitaplarla Kur'an arasındaki uyum ve tasdik sürecine dikkat çekerek yaptığı temellendirme önemlidir. Ancak belirsiz olan nokta nâsîh ile mensuh hüküm bakımından farklılaşmasına rağmen nasıl ihtilaf olarak görülmez? O, Allah'ın öncekilere maslahat gereği bir hüküm, sonrakilere de kendi maslahatları gereği başka bir hüküm vermesinin hikmetin dışına çıktığı anlamına gelmediğini düşünür. Aksine hikmetin dışına, bir kimseye aynı zamanda ve aynı konuda hem yapma hem de yapmama emrinin verilmesiyle gerçekleşeceğini söyler.<sup>38</sup> Bu durumda Allah öncekilere ve sonrakilere maslahatlarına göre farklı hükümler verebiliyorsa, bu, hikmetin gereği olduğu gibi bir çelişki değil insanların menfaatinin gözetilmesidir. Öte yandan her iki dönemde hükümlerin maslahatlara dayalı olarak gelmesi, maslahat-hüküm ilişkisi bakımından her iki dönemin hükmünün uyumlu olduğunu gösterir. Burada, sonuçları açısından farklılık içerse de nâsîh ve mensuh arasındaki uyumun, maslahatlara bağlılıkla sağlandığı anlaşılıyor.

Görüldüğü üzere Safedî ve İsfahânî Kur'an'da neshin kabul edilmesiyle özellikle en-Nisâ 4/82'nci âyet arasında bir tenakuz oluştuğunu düşünerek Kur'an'da neshi kabul edenlerden ayrışır. Nâsîh ile mensuh arasında çelişki/ihtilaf olduğunu, haliyle Kur'an'da neshin kabul edilmesinin onda ihtilaf bulunduğu anlamına geleceğini düşünerek de Cessâs, Mâtürîdî ve Serahsî'den farklılaşırlar. Zira onlara göre Kur'an'daki nâsîh ile mensuh Kur'an'a hâlel getirecek bir ihtilaf değil, uyum oluşturur. Öte yandan neshe konu olan âyetlerin farklı maslahatlar üzerine gelmesi de onları ihtilaf olarak görülmekten çıkarır. Bununla birlikte Safedî'nin, neshi önceki kitaplar için mümkün görmeye birlikte maslahat ve hikmet ilişkisiyle açıklaması onu, Mâtürîdî ile aynı noktaya taşır. Ancak Mâtürîdî Kur'an'ın önceki kitapları tasdik etmesinin kapsamına hem neshe konu olmayan haberleri hem de olan hükümleri dahil eder. Safedî'ye göre Kur'an'ın tasdik ettiklerinin sadece neshe konu olmayan haberler olduğu söylenebilir. Maslahatlara bağlı olarak değişen hükümlerde ise Kur'an ile önceki kitaplar arasında bir zıtlık bulunur. Bilindiği üzere nesh konusunda Hanefî-Mâtürîdî ve Mu'tezilî gelenek de nesh-maslahat ilişkisinden bahseder.<sup>39</sup> Neshi gerektiren durumu maslahatların değişmesiyle açıklarken Safedî mezkûr geleneklerden yana tavır koyar ve nesih hükümlerin maslahatlara dayalı olarak gelmesini yadsıyan Eş'arî geleneğe<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 4/181.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 1/46.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 1/46; Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994), 2/202; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî, 1964), 1/399, 401, 405; Serahsî, *Usûl*, 2/56.

<sup>40</sup> İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî- Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 2/464.

de karşı çıkar. Hükümlerdeki değişimde maslahatları gözetmeyen ve bu hususta Allah'ın yaptıklarının sorgulanamaz olduğunu ifade eden el-Enbiyâ 21/23'üncü âyete atıf yapanları eleştirir.<sup>41</sup>

Safedî'nin nesh-maslahat ilişkisini Kur'an ve önceki kitaplar için söz konusu ederken Kur'an âyetleri için mümkün görmediği ifade edilmişti. Zira maslahatlarda ve buna göre hükümlerde değişimi gerektirecek şekilde Kur'an'ın nüzülü uzun sürmemiştir. Bunu, maslahat-nesh ilişkisini kurarak neshi Kur'an için de mümkün görenlere yönelik bir cevap olarak ileri sürer. Bir diğer cevabı da mensuh addedilen âyetler hakkında onların ittifak edememeleridir. Onun ileri sürdüğü her iki cevap da yeterince ikna edici değildir. Zira Mekke ve Medine dönemleri, hatta Medine'nin ilk ve son yılları arasında ciddi derecede toplumsal şartların değiştiği bilinir. İslam'ın ilk olarak ortaya çıkmasından itibaren zamanla güçlü bir din haline gelmesinde, Müslümanların ise ictimai, siyasi ve iktisadi açılardan gelişmesinde 23 yıllık bir zaman dilimi azımsanmayacak bir süreçtir. İlk dönemlerden itibaren zamanla Müslümanların çeşitli tecrübeler yaşadıkları ve buna paralel olarak teşride parça parça inişin gözetildiği bilinir.<sup>42</sup> Diğer yandan mensuh âyetler hakkında ihtilafın bulunması, neshin Kur'an'da olmamasını gerektirmez. Zira bir şeyin keyfiyetine dair ihtilaf varlığının yokluğunu gerektirmez. Mensuh âyetler hakkındaki ihtilaf; bakış açılarının farklılığı, delillerin yetersizliği ya da mevcut olanların sübut sorunu taşıması gibi doğal nedenlere bağlanabilir.

Safedî'nin, Kur'an'da neshi gerektirecek kadar nüzülin uzun sürmediği iddiasını kabul edersek bu durumda onun bu tezine karşı şu ileri sürülebilir: Eğer nesh maslahatlara göre tahakkuk ediyorsa, nüzüle sonrasında maslahatların farklılaştığı uzun bir zaman geçmiştir. O halde bazı hükümler bu zaman diliminde mensuh kabul edilebilir. Hatırlanırsa Safedî, önceki hükmü nesh edip ikinci hükmü bağlayıcı kılan kaynağın Allah'ın emri olduğunu kabul ediyordu. Buna göre o, nüzülin sona ermesiyle artık neshin gerçekleşmeyeceğini düşünür. Ancak tutarlı bir nesih teorisi tüm zamanlar için neshin mümkün olmasını gerektirir. Zira neshi mümkün kılan zamanın ilerlemesi ve buna bağlı olarak da maslahatların değişmesi gösteriliyorsa bu temellendirme hem Kur'an öncesinde hem Kur'an'da hem de Kur'an sonrasında neshin kabulünü icab ettirir. Buna karşın nesh ve maslahat ilişkisi zorunlu görülüyorsa, bu durumda nesh açıklanırken maslahata atıf yapılması anlamsızlaşır. Eş'arî geleneğin ise Allah'ın fiillerinde ve nesh konusunda herhangi bir sebebe-maslahata atıf yapmaması onların nesh teorisini belli dönemlere tahsis etmelerini daha tutarlı kıldığı söylenebilir. Ancak onların bu yaklaşımı da teolojik bir sorun içerir: Önceki dönemde farklı, sonraki dönemde farklı hükümler getiren bir tanrının bunu neye göre yaptığı, dahası onun neye göre eylemlerde bulunduğu en azından ikna edici düzeyde aklen izah edilemedikçe güven veren bir tanrı tasavvuru da sunulamamış olur. Zira her an farklı davranabileceği, neye göre ve nasıl eylemlerde bulunacağı kestirilemeyen bir Tanrı güven verici bulunmaz.

<sup>41</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/169.

<sup>42</sup> bk. Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/43.

Son olarak Safedî ve ondan önce İsfahânî'nin Kur'an'da neshin kabulüne yönelttikleri en önemli eleştirinin, bu kabulün en-Nisâ 4/82'ye muhalefet oluşturacağı iddiası olduğu söylenebilir. Nitekim her iki hüküm arasında neshin kabul edilebilmesi için aynı konudaki hükümlerin kendi aralarında tenakuz oluşturması gerekir. Aynı konuda birbirlerine zıt hükümler içerdiğinden iki hüküm arasında neshe gidilir. Bu durum iki âyetin ihtilaf ettiği anlamına gelir. Bu âyetler arasında neshin kabul edilmesi Kur'an'da ihtilafın bulunduğu sonucuna götürecektir, bu sonuç da en-Nisâ 4/82 ile zâhîren çelişmiş olacaktır. Kur'an'da nâsîh ve mensuhu kabul etmenin onda ihtilaf bulunduğu anlamına geleceğini ileri sürerken İsfahânî ve Safedî ile diğer ulemanın ihtilaf olgusuna farklı bakışları açıklar: Hükümlerin değişiminde maslahata atıf yapan özellikle Mâtürîdî, Mu'tezile ve Hanefîlere göre neshe konu olan hükümlerin değişiklik göstermesi, ilişkili oldukları şartlar çerçevesinde değerlendirildiğinde bir ihtilaf olarak görülemez. Hükümler, ilişkili oldukları şartlardan bağımsız bir şekilde zahiren kendi aralarında değerlendirildiğinde ise İsfahânî ile Safedî'ye göre bir ihtilaf olarak kabul edilir. Öte yandan neshe konu olan âyetlerde hükmün kaldırılması ya da müddetinin sona erdiğinin beyan edilmesi, çelişki kavramını aşacak genişliktedir. Diğer bir ifadeyle hükmün kaldırılması veya bitiş süresinin beyanı esnasında yeni gelen hüküm öncekiyle bir zıtlık veya "farklılık" içerebilir. Bu, nâsîh ile mensuh arasındaki ilişkinin her zaman çelişki açısından oluşmadığı anlamına gelir. Sözelimi Hz. Peygamber'in kadınlarla evlenmesini haram kılan âyet ile (el-Ahzâb 33/52) ona evlenmeyi helal kılan âyet (el-Ahzâb 33/50) arasında nesih bulunduğu kabul edilirse<sup>43</sup> burada haram-helal gibi açık bir çelişkidenden bahsedilebilir. Ancak zina yapan kadınlara ceza olarak ev hapsini getiren âyet (en-Nisâ 4/15) ile seksen celde cezasını getiren âyet arasında nesih kabul edildiğinde<sup>44</sup> buradaki hükümlerde çelişkilikten değil farklılıktan bahsedilebilir. Her iki hüküm diğer örnekteki gibi bir zıtlık içermez, sadece hükümleri farklıdır. İlk hüküm nâzil olduğu bağlama daha uygunken, ikinci hüküm de nâzil olduğu sonraki zamanın bağlamına daha uygundur, denilebilir. Böylece her iki hüküm arasında hem bir çelişkilik bulunmadığı hem de maslahatlara uygun olarak farklılaştıkları düşünülerek ikisi arasında bir ihtilaf bulunmadığı kabul edilebilir. Bu açıklamalara göre ihtilaf kavramını zıtlığı ve farklılığı kapsayacak genişliğe hasredersek ya da hükümlerin ilişkili olduğu bağlamlardaki maslahat değişimini göz ardı edersek ancak İsfahânî ve Safedî'nin eleştirileri tümüyle haklılık kazanabilir.

### 2.1. Nesih ve Bedâ Farkı

Safedî *bedâ* lafzının dilde iki anlamı olduğunu belirtir. Birincisi keşf ve zuhurdur. Örneğin meâlen "Allah tarafından hesap etmedikleri şeyler karşılına çıkmıştır (bedâ)"<sup>45</sup> âyetinde lafız bu anlamda kullanılmıştır. Diğer bir anlamı ise pişmanlık arız

<sup>43</sup> Buradaki nesh iddiası için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/224.

<sup>44</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/240.

<sup>45</sup> ez-Züimer 39/47.



olmasıdır. Birinin yaptığı işe karşı pişmanlık duyulduğunda “Bende falancanın durumu hakkında pişmanlık oluştu/ortaya çıktı” denir. Bu cümledeki pişmanlık anlamı da ilk anlama dayanır. Her ikisinin arasındaki fark şudur: İlk anlamda bedâ, öncesinde herhangi bir şey gerekmezsiniz salt bir ortaya çıkıştır. İkinci anlamda ise bedâ, önceden geçen bir durumla ilgili ortaya çıkıştır. Öyle ki o durumun maslahatı önceden bilinemezken daha sonraki bir zamanda bilinir hale gelir. Bu durumda ona dair bir pişmanlık ortaya çıkar.<sup>46</sup>

Safedî neshin bedâyı gerektirdiği düşüncesini tenkit ederken bedâdan kastedilen anlamın yukarıda belirtilen ikinci anlam olduğunu düşünür. Buna göre bedâ, önceden maslahatı bilinmeyen bir durum hakkında sonradan maslahatın bilinmesi sebebiyle bir pişmanlığın ortaya çıkması ve hükmün değiştirilmesidir. Böylece ilk hüküm ile sonraki hüküm farklılaşmaktadır. Hatırlanırsa nesh de önceki hükümle sonraki hükmün değişmesini ihtiva eder. Bu açılardan ikisi birbirine benzediğinden neshin bedâyı gerektirdiği ileri sürülmüştür.<sup>47</sup> Ancak Safedî nesh ile bedâ farkının burada ortaya çıkmadığına dikkat çeker. Ona göre nesh ve bedâyı ayıran nokta her iki hükmün de arka planındaki maslahatların bilinip bilinmemesindedir. Ona göre bedâ durumunda hükmün maslahatı önceden bilinemezken sonradan bilirdiği için bu durum öncekinden farklı hüküm vermeyi intaç eder. Nesh ise böyle değildir. Önceki yani mensuh olan hükmün de nâsîh olan hükmün de Allah tarafından bilinen ve gözetilen maslahatları vardır. Örneğin bir insanın ölümü de yaşamı da her iki zamana itibarla bir maslahata dayalıdır. Bu durum aynen fiillerde olduğu gibi hükümler için de geçerlidir. Nesihte hükümlerin değişmesi bilinen ve gözetilen maslahatların değişmesiyle gerçekleşirken bedâda hükümlerin değişmesi onların ilişkili olduğu maslahatın sonradan bilinir hale gelmesiyle olur.<sup>48</sup>

Safedî nesh-bedâ farkını açıklarken bir de insanın bilgisiyile Allah’ın ilmini ayırt eder: Bir insanın olmadan önce olacak şeyi bilememesi, o şeyi Allah’ın da bilemediğini, fakat onun ilminde bulunmayan bir şeyin ona sonradan zâhir (bedâ) olduğunu gerektirmez. Bilakis mahlukâtına karşı latif olan ve onların ahvalini bilen Hakîm Teâlâ, şer’î/dini emirleri insanların maslahat ve menfaatine uygun olacak şekilde değiştirir. Haliyle ister nesihte isterse de bedâda olsun, maslahatların değişmesi ya da bilinir hale gelmesi Allah’ın ilminde değişimi ortaya çıkaracak durumlar değildir. Bunlar hâdis olanlara özgüdür. Safedî bunu, hekimlik mesleğindeki tecrübelerine dayanarak çok açıklayıcı bir örnekle izah eder. Doktor hastasına, hastalık evresinde bir ilacı içmesini emreder. Ancak iyileştikten sonraki zamanda da o ilacı içmesini yasaklar. İlacın alınmasını ve terk edilmesini gerektiren durum, hastanın sıhhatindeki değişimdir, yoksa bu değişim doktorun zatında meydana gelmez.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/163.

<sup>47</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/161.

<sup>48</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/163.

<sup>49</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/161.

Nesih ve bedâ ayırımına dair Safedî'nin yaptığı bu açıklamalar usul literatüründe de görülür. Hanefî ve Mu'tezilî usul eserlerinde Allah'ın, neshi gerektiren hükümleri maslahatlara/sebeplere göre vaz ettiği ifade edilir. İlk hükmün neshini gerektiren ikinci hükmün bilgisi (sebeup/maslahat) sonradan Allah için bilinir olduğundan dolayı ikinci hüküm gelmiş değildir. Allah'ın ezeli-ebedi ilminde bir değişim olmayıp o, insanları imtihan etmek ya da onlara uygun olanları gözetmek için zaman içinde farklı hükümler gönderebilir.<sup>50</sup>

## 2.2. Hadisle ve İcmâyla Kur'an'ın Neshi Sorunu

Safedî, ilkinin hükmünü kaldırmaya yeterli olmayacak türden âyetlerle, mefhumuna göre amel edilmesi gereken birçok âyetin mensuh olduğunu zannedenlerin şaşırtıcı olduğunu söyler. Sonraki âyetler, önceki âyetlerin hükmünü kaldırmaya yetmediğinde neshi savunanlar, öncekinin mensuh olduğunu ispatlamak için Kur'an dışında fıkıh veya hadis gibi başka kaynaklara başvururlar. Bu durum da Allah'ın, nâsîh ile mensuh içerdiğinden dolayı çelişkili bir kitap indirdiğini ve o kitabı da kullarının başka kaynaklara dayanarak tamamladığını gerektirir. Safedî böyle yapanlar arasında hadisle Kur'an'ı nesh edenleri gösterir.<sup>51</sup>

O, hadis lafzıyla sünneti hemen hemen aynı anlamda kullanmakla birlikte, hadisin Kur'an'ı neshedemeyeceğine dair şu âyete atıf yapar, meâlen “Bizim huzurumuza geleceklerini ummayanlar, ‘Bize bundan başka bir Kur'an getir ya da bunu değiştir’ dediler. De ki ben onu kendiliğimden değiştiremem.”<sup>52</sup> Safedî'ye göre hadisle âyetlerin nesh olabileceğini iddia edenler bu âyet üzerinde dursalardı, Peygamberin Kitab'ı nesh etmesini Allah'ın ondan nefyettiğini anlayabilirlerdi.<sup>53</sup>

Safedî bu bağlamda mezkûr iddiayı savunanların bir deliline yer verir. Onlar şöyle söyler: Hz. Peygamber, bir söz söylerken bunu kendi aklından söylemezdi. Onun sözleri de vahye dayalı olup Allah, “O, kendi hevasından konuşmaz”<sup>54</sup> buyurur. Safedî bu âyeti karşı delil olarak getirenleri, Allah'ın sözünü anlamamakla suçlar. Çünkü ona göre bu âyette, Rasûlullah'ın âyetleri tebliğ etmesinden bahsedilmektedir. Önceki Peygamberlere olduğu gibi ona da vahyedilmiş ve o da kendine ne vahyedilmişse onu insanlara tebliğ eder. Safedî bu bağlamda Hz. Peygamber'in söylediklerinin tümünün

<sup>50</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/398-399; Serahsî, *Usûl*, 2/56. Cüveynî hüküm-maslahat ilişkisi yerine nesh-bedâ farkını Allah'ın ilminin değişme kabul etmeyecek şekilde ezeli-ebedî oluşuyla açıklar. Gazzâlî de bu farkı Allah'ın ilminin değişmezliğiyle açıklamanın yanı sıra ilk hükmün kesintiye uğramasında şartının kesilmesinden de bahseder. bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/463-464; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfiz (Cidde: eş-Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, t.s.), 2/43-44.

<sup>51</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/164.

<sup>52</sup> Yunus 10/15.

<sup>53</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/165.

<sup>54</sup> en-Necm 53/3.

vahiy mahsulü olmadığını söyler ve ayrıca onun “Ben de bir beşerim” sözüne atıf yapar.<sup>55</sup> Ona göre eğer Hz. Peygamberin sözü vahiy ise onun sözlerine “Peygamberin sözü”, Kur'an'a da “Allah'ın sözü” demenin bir anlamı kalmayacağını söyler.<sup>56</sup>

Safedî, âyeti neshettiği düşünülen hadisle âyet arasında zaman bakımından üç tür ilişki ihtimalinden bahseder. Buna göre hadis ı) ya âyetten önce, ıı) ya sonra ııı) ya da âyetle aynı zamanda söylenmiştir. İlk duruma göre eğer hadis âyetten önce söylenmişse, onun neshedeceği âyetin sonradan gelmesinin bir anlamı yoktur. Çünkü bu durumda nâsîh olan hadis, önceden gelmiş, fetva ve hüküm de ona göre zaten verilmiştir. İkinci ihtimale göre hadis sonradan söylenmiş de olabilir. Bu durumda da şöyle bir sonuç ortaya çıkar: Bir kral kendi sözünü taşıyan elçisini bir topluluğa gönderir. Kral, elçinin getirdiği sözün benzerini getirmeye kimsenin güç yetirememesini de elçinin doğruluğuna ve onun getirdiği sözün sıhhatine delil yapar. Ancak elçinin, taşıdığı sözün bir benzerini kendisinin söylemesi, ilk olarak taşıdığı sözün sıhhati hususunda kendisinin doğruluğunu iptal eder. Eğer elçi, taşıdığı sözden daha hayırlısını söylediğini iddia ederse bu da ikinci olarak kralın sözünün manasını ve hükmünü bozup amel edilmesini iptal eder. Hâlbuki elçi, hiç kimsenin bir benzerini getiremeyeceği ve önünden-ardından hiçbir batılın yaşamayacağı bir sözle kralın kendisini gönderdiğini iddia etmişti. Buna göre hadis sonradan gelmiş olsa bile âyeti neshedecek nitelikte değildir. O halde geriye âyetin gelişi ile hadisin söylenişinin aynı zamana tekabül etmesi kalmaktadır ki Safedî bunu da imkânsız görür.<sup>57</sup>

Safedî, yukarıda zikredilen ikinci ihtimale göre sünnetin/hadisın âyetlerle ne aynı değerde ne de onlardan daha üstün olduğunu düşünür. Sünnetin âyeti neshedebilmesini böylece onun âyetle aynı veya ondan daha üstün olmasına bağlar. Sünnetin böyle nitelikler taşıyamayacağını düşünür, çünkü bunun vaki olmasıyla âyetlerin vahiy kaynaklı oluşu arasında ters bir orantı kurar. Sünnet âyetle aynı değerde olursa bu, hem onu getirenin risaletini hem de getirdiği sözün doğruluğunu geçersiz kılar. Aksi durumda ise hem risaletin hem de getirilen sözün doğruluğu devam eder. Safedî'nin sünnetle âyetlerin aynı nitelikte olmadığı hususunda “Hz. Peygamber'in sözü” ile “Allah'ın sözü” tabirlerinin de farklılığına dikkat çekmesi önemlidir. Eğer ikisi aynı nitelikte olsaydı ikisine de Allah kelamı denirdi. Safedî bu ayrımla sünnet ile Kur'an'ın aynı olmadığını söylemiş olur. Böylece o, sünnetle Kur'an'ın mensuh olabileceğini kabul eden önceki ulemaya da muhalefet etmiş olur. Ayrıca onun, önde gelen ulemayı kendi delil getirdiği âyetleri anlamamakla itham etmesi de dikkat çekicidir. Onun karşıt delil olarak ileri sürdüğü âyetler ve “Allah'ın kelamı” ile “Resûlullah'ın kelamı” ayrımı usul eserlerinde değerlendirilir. Örneğin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Serahsî ve Gazzâlî sünnetle neshin mümkün olduğunu söyledikten sonra mezkûr âyetlere yer verirler. Onlara göre ilgili âyetler Hz. Peygamber'in sünnetinin vahye dayandığını, onun sözlerinin kendiliğinden olmadığını gösterir. Diğer bir ifadeyle, o kendi nefsinden değil, Allah'ın bildirmesiyle yeni hükümler getirebilir. Bu durumda Allah'ın kelamı vahy-i metlûv iken Resûlün

<sup>55</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/191.

<sup>56</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/165.

<sup>57</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/165.

kelamı da vahy-i gayrı metlûvdür. Esasında biri Resûlün sözü, diğeri de Allah'ın sözü şeklinde iki ayrı kelam bulunmayıp her ikisi de tekbir kaynağın sözleridir. Aralarındaki tek nüans ibarelerinin farklı olmasıdır.<sup>58</sup>

Kaynaklarda İmam Şâfiî ile Hâricilerin de mütevatir olsa bile sünnetle Kur'an'ın neshini kabul etmedikleri nakledilir.<sup>59</sup> Hâricîlerin gerekçeleri belirtilmese de Şâfiî'nin sünnetle Kur'an'ın aynı kaynağa dayandığından her ikisi arasında bir çelişkinin olmayacağını, haliyle sünnetin onu neshedemeyeceğini düşündüğü ifade edilir.<sup>60</sup> Bu bilgilere göre klasik dönemde sünnetle Kur'an'ın neshini reddeden tek kişinin Safedî olmadığı anlaşılır.

Safedî, sünnette olduğu gibi icmânın da Kur'an'ı neshedemeyeceğini söyler. Onun ifadelerine göre bazı kimseler Kur'an ve sünnetin icmâ ile nesh olduğunu kabul ederler. Onların icmâ dedikleri şey de Kur'an ile çelişen bir şey üzerindeki icmâdır. Safedî bu bağlamda iki gruptan bahseder. İlk asırdan sonra Müslümanların bir grubu delillere göre Kur'an'a uyan şeyler üzerinde icmâ etmiştir. Onların icmâsı delile dayalı olup Kur'an'a da muvafakat ettiği için bir hüccettir. Onların bu icmâsı, Kur'an ile çelişen bir şey üzerine diğer grubun yaptığı icmânın aksinedir. Kur'an'a muhalif yapılan bu icmânın sahipleri sadece kendilerinin Müslüman olduğunu zanneder. Hâlbuki diğerleri de Müslüman olup onlar da farklı bir icmâda bulunurlar. Kur'an'ı neshedecek bir icmâdan bahsedilecekse bu, bir şey üzerinde icmâ eden ve ihtilaf eden iki farklı grubun icmâsı değil her iki muhalif grubun da hep birlikte bir icmâsı olmalıdır. Diğer bir ifadeyle Safedî, hısımların değil hasımların icmâ etmesinden bahseder. Sonuçta böyle bir icmâ da bulunmadığından Kur'an'ı neshedecek bir icmâdan bahsedilemez.<sup>61</sup>

Safedî icmâyla neshin imkânını reddederken dikkat çektiği ikinci bir husus, neshedecek icmânın insan görüşü/kelamı olmasıdır. Bir icmânın Kur'an'ı neshetmesi demek, insan sözünün Kur'an'ın ya bir benzeri ya da ondan daha hayırlı olduğu anlamına gelir. Safedî ister peygamber olsun isterse de sıradan bir insan, hiçbir beşerin sözünün onun dengi veya ondan daha hayırlı bir söz olamayacağını ifade eder. Bu iddiada bulunan kimselerin de el-Bakara 2/106'nci âyeti hakkıyla anlayamadıklarını düşünür. Çünkü âyette Kur'an'ın bir benzerini veya ondan daha hayırlısını getirebilmek sadece Allah'a nispet edilmiştir, bunu kavramış olsalardı Kur'an'ı neshedecek bir görüş üzerinde icmâ etmezlerdi.<sup>62</sup> Safedî icmâ ile nesh konusunda da önceki usulcülerin çoğuyla aynı görüşü paylaşır. Zira onlar da hem zannî bir delil olduğundan hem de nüzûl sonrasında ortaya çıktığından dolayı icmâ ile neshi câiz görmezler. Çünkü nüzûlden sonra neshin olmayacağını kabul ederler.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/423, 427; Serahsî, *Usûl*, 2/72-73; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/102-103.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/106-107.

<sup>60</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/67-69.

<sup>61</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/165.

<sup>62</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/166.

<sup>63</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/432; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/105. Serahsî bazı hanefî usulcülerin icmâyı kati delil olarak gördüklerinden dolayı onunla Kur'an'ın nesh olabileceğini kabul ettiklerinden bahseder. Kendisi ise icmâyla neshi reddeder. bk. Serahsî, *Usûl*, 2/66-67.

### 3. Safedî'nin Mensuh Kabul Edilen Bazı Âyetleri Tefsiri

Kur'an'da neshe konu edilen yerlerden biri el-Bakara 2/180'inci âyettir: "Sizden birine ölüm geldiğinde, eğer geride mal bırakacaksa anne-babaya ve akrabalara uygun bir şekilde vasiyette bulunması farzdır. Bu, muttakilerin yapması gereken bir sorumluluktur." Safedî âyetin bazı kimselere göre miras âyetleriyle, bazı kimselere göre de hadisle mensuh olduğunu zikreder. Ancak âyeti hakkıyla anlayan kişinin buradaki nesh iddiasını reddedeceğini ve Allah'ın miras taksimini yaptıktan sonra söylediği "(Bu taksim) yaptığımız vasiyet ve borç yerine getirildikten sonradır"<sup>64</sup> sözünü delil getireceğini ifade eder. Bu âyete göre eğer kişinin vasiyeti varsa önce onun yerine getirilmesine yönelik emirle amel edilir, ardından kalan malların taksimi için de miras âyetlerine başvurulur.<sup>65</sup>

Safedî'nin açıklamalarına göre bazı insanlar vasiyet yapmadan ya da borç bırakmadan ölürken bazıları yabancıya ya da bazı akrabalara vasiyette bulunurdu. Allah da mezkûr vasiyet âyetiyle ölümü gelip çatmış kişilerin mal bırakacaksa vasiyet yapmalarının vücubiyetini ve bu emri ihmal etmemeleri gerektiğini bildirir. Âyetin ifade ettiği ilk mana budur. İkinci mana ise bu vasiyetin marufa uygun şekilde önce anne-babaya, ardından da akrabalara yapılmasıdır. Allah bu emrin yerine getirilmesini de muttakilerin bir sorumluluğu yapmıştır. Safedî Kur'an lafızlarının bazen gizli (takdir) bazen de açık (tefsir) bir şekilde geldiğini, açık şekilde geldiğinde âyetten muradın belirgin şekilde ortaya çıktığını söyledikten sonra bu âyet ile onu neshettiği düşünülen miras âyetleri arasındaki farka dikkat çeker. Bu âyette hitap henüz ölmemiş miras bırakacak kişiyedir. Miras âyetlerinde ise hitap, miras bırakarak ölen kişinin varislerinedir. Allah buradaki âyette miras bırakacak kişinin kendisine vasiyeti farz kılarken, miras âyetlerinde de önce onun yaptığı vasiyetin yerine getirilmesini isteyip sonrasında da kalan mirasa varis olanların haklarını taksim eder. Çünkü kişinin vasiyetiyle tüm mirası tükenmediğinden dolayı vasiyetten sonra kalan malın da adil bir şekilde taksim edilmesine ihtiyaç duyulur. Bu durumda da kalan mirasın taksimi için miras âyetleri devreye girer. Bu açıklamalarından sonra Safedî her iki âyetin konusu ve hitabının farklı olduğunu düşünerek burada herhangi bir neshin bulunmadığını, her iki âyetle de ayrı ayrı amel edilmesinin gerekliliği belirtir.<sup>66</sup>

Safedî, en-Nisâ 4/12'deki "...vasiyet yerine getirildikten sonra" ifadesine atıfla el-Bakara 2/180'inci âyette anne-babaya ve akrabaya vasiyet hükmünün hala geçerli olduğunu söylerken ne vasiyetin oranıyla ilgili hadislere ne de anne-baba ve akrabalar arasında mirasa varis olanlar veya olmayanlar şeklinde bir ayrıma gider. Eğer öyleyse kişi, ölmeye önce mirasa varis olan anne-babaya veya akrabalara da vasiyette bulunabilir. Kendilerine vasiyet edilen bu kişiler de miras bırakan kişi öldükten sonra mirastan hem vasiyet gereği paylarını hem de ayrıca miras âyetleriyle kendilerine düşen hisseleri alabilirler. Dikkat edilirse Safedî vasiyetin oranından da bahsetmez.

<sup>64</sup> en-Nisâ 4/12.

<sup>65</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/219, 434.

<sup>66</sup> Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/219-220.

Buna göre de kişi ölmeden önce hiç mal bırakmayacak şekilde mirasa varis olsun olmasın belli kişilere malını vasiyet edebilir. Öldükten sonra da mirası sadece vasiyete harcamı varislere veya bazılarına herhangi bir miras da kalmayabilir.

Safedî'nin bu izahları âyet hakkındaki diğer yorumlardan farklıdır. Onun da belirttiği gibi bu âyet çoğunluğa göre ya miras âyetleriyle ya da Hz. Peygamber'in "Varise vasiyet olmaz"<sup>67</sup> hadisiyle mensuh kabul edilir. Âyetin bu delillerle mensuh olduğunu düşünen ulemaya göre en-Nisâ 4/12'de "... vasiyet yerine getirildikten sonra" ifadesindeki vasiyetle mirasa varis olamayan kimselere yapılan vasiyetler kastedilir.<sup>68</sup> Bu durumda el-Bakara 2/180'inci âyette bahsi geçenler de mirasa varis olanlar kabul edilir. Onların hisseleri de miras âyetleriyle zaten taksim edilmiştir. Klasik dönemde diğer bazı âlimler ise âyetin tümüyle mensuh olmadığını düşünür. Onlara göre de el-Bakara 2/180'inci âyette bahsedilen akrabaların kapsamına hem mirasa varis olanlar hem de olmayanlar girer. Miras âyetleri mirasa varis olanları neshetmişken, varis olmayan diğer akrabalara vasiyet yapabilmeyenin hükmü devam eder.<sup>69</sup>

Ebû Müslim el-İsfahânî ise âyette tümünden nesh iddiasını reddedip buna dair getirdiği iki önemli izah şöyledir: a) Vasiyet hükmüyle miras âyetleri bir çelişki içermez. Kişi mirasa varis olan yakın akrabalara ayrıca vasiyette bulunabilir. Mirasa varis olanlara vasiyet edilmişse, onlar hem vasiyetten hem de mirastaki hissesinden pay alabilirler. b) Miras âyetleri bu âyeti tahsis de etmiş olabilir. Çünkü kölelik, katillik ya da din farklılığı gibi sebeplerden dolayı yakın akrabalarından mirasa varis olamayanlar bulunabilir. Miras âyetleri bu âyeti, onun kapsamına giren yakın akrabaların mirasa varis olanlarından ve olmayanlarından sadece varis olmayanlara tahsis etmiş olur. Buna göre kişi; köle, gayr-i müslim ya da katil olma gibi sebeplerden mirasa varis olamayan anne-baba veya diğer yakın akrabalarına vasiyette bulunabilir.<sup>70</sup> İsfahânî, zikrettiği ikinci açıklamayla, klasik dönemde âyetin bütünüyle mensuh olmadığını kabul eden âlimlerle hemen hemen benzer bir düşünceyi paylaşmış olur. Safedî ise İsfâhânî de dahil olmak üzere yukarıdaki görüşlerin tamamından farklılaşır. Öncelikle o, âyette hiçbir şekilde nesh olmadığını kabul ederek çoğunluğa muhalefet eder. Mirasa varis olanlar ve olmayanlar ya da yakın akrabalarından varis olanlar ve olmayanlar şeklinde herhangi bir ayrıma gitmediği için de hem İsfahânî'den hem de âyetin hükmünü bütünüyle mensuh kabul etmeyen diğer ulemeden ayrışır. Çünkü ona göre kişi, yakın olsun uzak olsun ya da mirasa varis olsun olmasın âyette zikredilen herkese vasiyette bulunabilir. Çünkü âyetteki lafızların delaletleri bunu gerektirecek şekilde açıktır, yani tahsis edilmiş değildir.

İnceleyeceğimiz bir diğer örnek ise el-Bakara 2/234. âyettir: "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler. Süreleri dolunca kendileri hakkında yapacakları meşru işlerden dolayı size bir sorumluluk yoktur. Al-

<sup>67</sup> Tirmîzî, "Vesâyâ" 5.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/68.

<sup>69</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/67.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/66.

lah yaptıklarınızı bilir.” Safedî âyette geçen “süreleri dolunca kendileri hakkında yapacakları meşru işler” ifadesini iki şekilde açıklar. Burada bahsedilen işlerden biri evlilik, diğeri de Allah’ın kendilerine mubah kıldığı üzere evden marufa uygun şekilde çıkış yapmalarıdır. Safedî devamla tertip sırasına göre daha önce bulunmasına rağmen bu âyetin el-Bakara 2/240’inci âyeti nesh ettiği iddiasına yer verir. Âyet meâlen şöyledir: “Öldükten sonra arkalarında eşler bırakacak olanlar, eşleri için engel çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerini vasiyet etsinler.” Safedî’nin ifadelerine göre bu âyet mensuh kabul edilmiştir, çünkü ölenlerin ardında bıraktıkları kadınların iddeti dört ay on gündür. Âyeti mensuh addedenler âyetteki bir yıla kadar vasiyet edilecek geçimin, iddet ya da iddete delalet eden bir süre kıldığını zannederler. Böyle zannettiklerinden dolayı da âyeti anlayamamışlardır. Hâlbuki âyette Allah, “Ölümü gelenlerin anne-babaya ve akrabalarına vasiyet yapmaları gibi ölecek erkeklerin de kadınları için vasiyette bulunmalarını onlara farz kıldık” der. Böylece Allah, ölecek kişinin, ölüm esnasında yapacağı genel vasiyetin birini eşine yapmasını emretmiştir ki bu vasiyet de onun ölüm anından bir yıla kadar evinden, aletlerinden ve çeşitli menfaatlerden yararlanmasını, kendi rızası olmadan da evden zorla çıkarılmamasını içerir. Böyle bir vasiyeti gerektiren durum da kadının evlenmeyi istememesi, yaşının büyük olması ya da kendine uygun koca bulamaması gibi ihtimallerin olmasıdır. Kocasının ona yaptığı bir yıllık vasiyetine kadın isterse uyar istemezse dört ay on günü doldurunca evden ayrılır. Bir yıla kadar evde kalma hakkı bulunduğundan dolayı da o istemedikçe kimse onu evden zorla çıkaramaz. Tüm bunlara göre kocanın eşine yaptığı bir yıla kadar vasiyet, onun geçimini sağlamasıyla ilgili bir menfaat olup kadının ne iddeti ne de iddetinin süresidir. Çünkü iddet ve süresi, değişmesi caiz olmayan bir emirdir, kim buna riayet etmezse günahkâr olur. Safedî yaptığı bu izahlarla her iki âyet arasında herhangi bir nesh durumunun bulunmadığını ifade eder.<sup>71</sup>

Safedî’ye göre her iki âyetin konusu birbirinden farklıdır. Biri menfaatten yararlanmayla ilgili vasiyetten bahsederken diğeri de iddet süresini tayin eder. Bir yıla kadar geçim için yapılan vasiyet iddet süresi olarak algılanmamalıdır, çünkü iddetin süresi bellidir ve değişmez. Onun izahlarındaki bir diğer önemli husus, Allah’ın ölecek kişiye bir yıla kadar geçim için vasiyette bulunmasını emretmesidir. Bu vasiyet de el-Bakara 2/180’inci âyette emredildiği üzere kişinin ölüm anında yapacağı genel vasiyetin bir kısmını oluşturur. Eşe vasiyet yapmak farz kılınmışken kadın ise bu vasiyete uymada muhayyerdir. İsterse zorunlu iddet süresini doldurunca evden çıkar ve evlenir, istemezse bir yıla kadar kocasının yaptığı vasiyetten yararlanmaya devam eder, kimse de ona engel olamaz. Safedî’nin ilgili âyetleri tefsir tarzı hem İsfahânî’nin hem de diğer ulemanın yorumlarından farklılıklar içerir.

Çoğunluğa göre kocanın eşine vasiyet yapması hem el-Bakara 2/234’üncü âyetle hem de miras âyetleri ve Hz. Peygamber’in hadisiyle mensuttur. Kadın, kocası öldükten sonra zaten mirastan pay alacağı için ayrıca ona vasiyete gerek yoktur. Bu görüşe karşın erken klasik dönemde her iki âyet arasında neshin bulunma-

<sup>71</sup> Safedî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/273-274.

diğini düşünen bir müfessirden de bahsedilir. Mücahid'den (öl. 103/771) nakledildiğine göre o, her iki âyetin hükmünün de baki olduğunu savunur. Şöyle ki kadın kocasının yaptığı bir yıla kadarlık vasiyetten yararlanmayı isterse el-Bakara 2/240'ıncı, aksine iddeti dolduktan sonra evden ayrılmayı isterse el-Bakara 2/234'üncü âyetle amel eder.<sup>72</sup> İsfahânî'ye göre de kadın muhayyer olmakla birlikte neshin bulunduğu iddia edenler vasiyet yapmanın hükmünü Allah'a nispet etmişlerdir. Daha açıkça, onlar âyeti, Allah ölecek kişiye vasiyeti emretmiştir, şeklinde anlarlar. Ancak İsfahânî, vasiyet hükmünü kocaya nispet eder ve âyeti "Eğer kocası vasiyet ederse" şeklinde yorumlar. Çünkü cahiliyede erkekler eşlerine, bir yıla kadar geçimleri için vasiyette bulunurlar ve kadınlar da bir yıl iddet beklerlerdi. Allah el-Bakara 2/240'ıncı âyette hükmün böyle olmadığını ifade eder.<sup>73</sup> Safedî her iki âyet arasında neshin bulunmadığı konusunda Mücahid ve İsfahânî ile aynı düşünürken, vasiyet emrini verenin bizatihi Allah olduğunu ve bir yıla kadar menfaat vasiyetinin iddet süresiyle ilgili olmadığını kabul ederek de İsfahânî'den farklılaşır.<sup>74</sup>

Her iki örnekten anlaşılacağı üzere Safedî neshe konu edilen âyetleri, kabul ettiği nesh teorisine uygun şekilde yorumlar. Ona göre nesh sadece Kur'an ile önceki kitaplar arasında vuku bulur. Bununla birlikte âyetler arasında neshin kabul edilmesi de Kur'an'da çelişki sorunu ortaya çıkaracağı için neshe konu edilen âyetler aralarındaki tenakuz giderilerek yorumlanmalıdır. Diğer bir açıdan Kur'an âyetleri birbirlerinin ikilleri ve benzerleri olduğundan onlar birbirleriyle çelişmek yerine birbirlerini tamamlarlar, o halde tüm âyetler benzerleri dikkate alınarak birbirleriyle uyumlu şekilde tefsir edilmelidir. Bu sebeple Safedî neshe konu edilen âyetleri birbiriyle çelişki yerine uyum oluşturacak şekilde yorumlamış, bu süreçte onların benzerlerini dikkate almıştır.

### Sonuç

Safedî nesh problemini hem teorik hem de pratik düzeyde ele almış, neticede neshi sadece önceki kitaplara hasretmiş ve Kur'an âyetleri arasında da mümkün görmemiştir. Bu sonuca göre klasik dönemde Ebû Müslim el-İsfahânî'yle birlikte kendisi de Kur'an'da neshin varlığını reddetmiştir. O, ayrıca bedâyi gerektirdiği için tümünden neshi reddeden ve yine Kur'an'da neshin olmadığını söyleyen Nevbahtî gibi başka Müslümanların da bulunduğu bilgisine yer vermiştir. Bununla birlikte bizim tespitlerimize göre Vercilânî tâbînden Ubeyd b. Umeyr el-Leysî'nin de Kur'an'da neshi kabul etmediğini nakletmiştir. Bu verilerden klasik dönemde neshi reddeden başka kimselelerin bulunduğu açıkça anlaşılabilir. Birlikte İsfahânî'nin bu hususta tek kaldığı ve icmâya muhalefet ettiği gibi iddialar da revize edilmelidir. Diğer yandan nesh konusu sadece sünnî kaynaklar üzerinden değil şîî ve özellikle de hâricî literatür üzerinden de incelenmelidir.

<sup>72</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/170.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/170-171.

<sup>74</sup> Safedî'nin neshe konu edilen diğer âyetlere dair tefsir örnekleri için bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/233, 236-237, 251, 290, 365, 2/26-31, 280-281, 507; 4/98, 118, 313.



İsfahânî, Safedî ve onlar gibi düşünen kimselerin nesh konusunda şaz kaldıkları ve çoğunluğun icmâsına zarar veremeyecekleri ileri sürülebilir. Fakat burada çoğunluk ifadesinin sorunlu olduğuna dikkat çekilebilir. Zira nesh konusundaki icmâ iddiası sadece sünnî kaynaklar üzerinden ortaya konulmuştur. Burada İslam geleneği ya da İslam ümmetini oluşturan Müslümanların tümünü sünnî literatürün temsil etmediği, örneğin şîî literatürün de önemli bir yekun oluşturduğu hatırlanmalıdır. Sünnî literatür de bütünüyle günümüze ulaşmış değildir. Kimileri tarih içinde yok olup gitmişken kimleri de yeni yeni gün yüzüne çıkarılmaktadır. Safedî tefsiri bunun bir örneğidir. Bu durumda mevcut eserler üzerinden varılan sonuçlar daima eksik ve sorunlu olacaktır. Yanı sıra geçmiş hakkındaki bilgilere de kitap yazan veya telif işleriyle uğraşan ulemanın eserleri üzerinden ulaşmaktayız. Klasik dönemde telif işleriyle uğraşan ulema kadar ya da onlardan daha fazla sadece tedrisle meşgul olan binlerce âlim vardır. Onlar da geleneğin birer parçasını oluştururlar. Hâlbuki eser telifiyle meşgul olmadıklarından dolayı onların neler ve nasıl düşündükleri ya bütünüyle bize meçhul kalacak ya da eser telifiyle meşgul olanların onlara dair verdikleri bazen eksik veya hut yanlış bilgilerden ibaret olacaktır. O halde sadece mevcut eserler üzerinden geleneğin bir konudaki düşüncesine dair genelleyci ya da indirgeyici yargılar daima eksiktir.

Safedî'nin nesh meselesini ele alırken yaptığı açıklamaları ve delilleri hemen hemen İsfahânî'nin izahlarıyla aynıdır. Kendisi de açıkça onun söylediklerine ilave yapmaya gerek olmadığını söylemiştir. Ancak dönemler arasındaki nesh olgusunu maslahatların/sebeplerin değişmesine ve Allah'ın fiillerindeki hikmete atıf yaparak açıklaması İsfahânî'de görülmez. Yine el-Bakara 2/106'yı tefsir ederken siyak-sibak uyumunu esas alması da farklı bir durumdur. Fakat İsfahânî'nin görüşlerinin yer aldığı kendi eseri günümüze ulaşmadığından tam bir mukayese de mümkün değildir. Safedî ve İsfahânî Kur'an'da neshin varlığını reddederek bunu kabul eden ulemaya muhalefet etmiştir. Onların en önemli delili de neshe konu olan âyetlerin kendi aralarında çelişik hükümler içermesidir. Kur'an'da neshin varlığı kabul edilirse bu durum, onda çelişkili âyetlerin bulunduğu anlamına gelir. Allah en-Nisâ 4/82'de Kur'an'da çelişki iddiasını reddettiğinden dolayı Kur'an'da da nâsîh ve mensuh âyetler bulunamaz. Onlar nâsîh ile mensuhu çelişki götürken özellikle Cessâs, Mâtürîdî ve Serahsî çelişki olarak görmez. Diğer usulcülerin de nesh konusunu işlerken en-Nisâ 4/82'yi dikkate almamaları, nesh olgusuyla bu âyetin herhangi bir sorun oluşturmadığını düşündükleri şeklinde açıklanabilir.

Safedî'nin neshi bir yandan maslahatlara göre açıklaması diğer yandan da Allah'ın emrine bağlaması bizce sorunludur. Çünkü hükümler maslahatlara göre değişirse nüzûl sonrasında da maslahatlar değiştiğinden âyetlerin bazıları mensuh kabul edilmelidir. Safedî hükmün mensuh olabilmesini Allah'ın emrinin bulunmasına bağlasa da teori bir yönüyle maslahat olgusuna dayandığından yine de problemlidir. Çünkü maslahat değişimini merkeze almak Allah'ın nüzûl sonrasında da vahiy gön-

dermeye devam etmesini gerektirir. Maslahatların değişimi bunu gerektirir. Eğer Allah nüzûlün sona ermesiyle daha vahiy göndermeyecekse hükümlerin değişmesini maslahata bağlamanın da bir anlamı kalmaz. Dolayısıyla maslahata dayalı nesh açıklaması onun hem önceki kitaplarda hem Kur'an'da hem de sonraki dönemlerde vaki olmasını kabul etmeyi gerektirir. Nesh açıklanırken de herhangi bir sebebe veya hikmete atf yapılmayıp Allah'ın hükümlerinin sebebinin bilinmeyeceği kabulüne yaslanmak da dini, imkân ölçüsünde ussal olmaktan çıkarır. Özellikle modern zihinden, nedeni bilinmeyen bir emri kabul etmesini ve ona göre hayatını düzenlemesini istemek son derece zordur.

Nesh teorisi açısından bakıldığında Safedî'nin, sünnetin ve icmânın âyetleri neshetmesini reddetmesi de kendi içinde tutarlıdır. Çünkü onun hükmünü kaldıracak nitelikte yeni hüküm verebilecek tek varlık Allah'tır. Onun haricinde ne Peygamber ne de başka birisi Allah kelamının bir benzeri ya da ondan daha hayırlı olacak düzeyde bir söz söyleyemez. Söylediği kabul edilirse Safedî bunun, Kur'an'ın ilahiliğine halel getireceğini kabul etmiştir. O, Hz. Peygamber'in beyan göreviyle teşri görevini de ayırt etmiş, onun Kur'an haricinde ya da ondan bağımsız bir şekilde âyetlerdeki hükmü iptal edecek yeni hükümler getirmesini kabul etmemiştir. Safedî nesh teorisine uygun şekilde bazı neshe konu edilen âyetleri aralarında ihtilaf oluşmayacak şekilde tefsir etmiştir. Bu tefsirde onun hem İsfahânî'den hem de diğer müfessirlerden farklılaşan yönlerinin bulunduğu tespit edilmiştir.

#### 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.*

#### Yazar / Author

Enes Büyük

#### Kaynakça

- Albayrak, İsmail. "İbâdî Tefsir Usulüne Genel Bir Bakış". *EKEV Akademik Dergi* 19/61 (2015), 31-62.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûl'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî, 1964.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşmî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Karnhâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *et-Telhîs fi usûl'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî- Beşîr Ahmed el-Ömerî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz. 4 cilt. Cidde: eş-Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, t.s.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cüz. Tunus: Dâru Sahnûn, ts.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed. 8cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2009.
- Kureşî, Muhyiddin. *el-Cevâhiru'l-muziyye fi tabakâti'l-hanefiyye*. thk. Abdulfettâh el-Hulv. 5 cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1993.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Süleyman b. İbrahim. 3 cilt. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 2009.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesih Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Râzî, Fahriddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Safedî, Cemâleddin Yusuf b. Hilâl. *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. thk. Bahattin Dartma. 5 cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Serahî, Şemsüleimme. *Usûl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afkânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2015.
- Şevkânî, Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*. thk. eş-Şeyh Ahmed İzv. 2 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1999.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Vercilânî, Ebû Ya'kub. *el-Adl ve'l-insâf fi ma'rifeti usûli'l-fikh ve'l-ihtilâf*. 2 cilt. Umman: Vuzâratu't-Turâs, 1984.
- Zehebî, Muhammed. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. thk. Memun es-Sağircî. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed Zemerli. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 2 cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 3. Baskı, 1987.