



T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

MUHÂSİBÎ'NİN KİTABU FEHMÎ'L-KUR'ÂN VE ME'ÂNÎHİ ADLI ESERİNDE
KUR'ÂN TASAVVURU VE NESİH TARTIŞMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Esmâ TOPAL

Tefsir Tezli Yüksek Lisans Programı

Haziran 2024



T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

MUHÂSİBÎ'NİN KİTABU FEHMÎ'L-KUR'ÂN VE ME'ÂNÎHİ ADLI ESERİNDE
KUR'ÂN TASAVVURU VE NESİH TARTIŞMALARI

Yüksek Lisans Tezi

Esmâ TOPAL

Tefsir Tezli Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Halil ŞİMŞEK

Haziran 2024

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Problemi	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları	11
4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	12
BİRİNCİ BÖLÜM	13
EBÛ ABDİLLÂH EL-HÂRİS B. ESED EL-MUHÂSİBÎ	13
1.1. Müellif ve Ailesi	13
1.2. Müellifin Sosyal Çevresi.....	19
1.3. Yaşadığı Dönem.....	30
1.4. Müellifin Eserleri	33
İKİNCİ BÖLÜM	37
KİTÂBU FEHMÎ'L-KUR'ÂN VE ME'ÂNÎHİ ADLI ESERDE KUR'ÂN TASAVVURU VE NESİH TARTIŞMALARI	37
2.1. Muhâsibî'nin Mukaddimesi: Teolojik Zemin	37
2.2.1. Allah'ın İsimlerinin ve Sıfatlarının Değişmezliği.....	45
2.2.2. Allah'ın Haberlerinin Değişmezliği	50
2.2.3. Allah'ın Kelâmının Değişmezliği	56
2.2.3.1. Değişim Atışması ve Zâhiri Anlama Farklılığı	61
2.2.4. Allah'ın Hükümlerinin Değişkenliği.....	67
2.3. Muhâsibî'ye Göre Nesih Çeşitleri.....	69
2.3.1. Resmin Kaldırılıp Hıfzın Korunması Hükümün Sünnet ile Sâbit Olması.....	69
2.3.2. Resmi ve Hıfzı Sâbit Olan Bir Hükümün Başka Bir Âyet İle Kaldırılması	72
2.3.3. Resmin, Hıfzın ve Hükümün Kaldırılması	73
2.3.4 Resmin ve Hükümün Kaldırılması Hıfzın Sâbit Olması	74
2.3.5. İlet Sona Erince Hükümün ve Resmin Kaldırılması	75
2.3.6. Sünnetin Kur'ân ile Neshi	79
2.3.7. İki Âyetin Birbirini Neshedip Etmediğinde İhtilaf.....	80
2.3.8. İhtilaf Sonrası Her İki Hükümün Farklı Manada Sâbit Olduğunda İcmâ.....	81
2.3.9. İhtilaf Sonrası İki Hükümden Birinin Diğerini Neshettiğinde İcmâ	83
2.3.10. İhtilaf Ardından İcmâ ve Yine İhtilaf.....	86
2.3.11. İlk Neslin İhtilafı Sonrakilerin Muhkem Olduğunda İcmâ Etmesi	87
2.3.12. Ümmetin İhtilaf Sonrası İcmâ Edememesi.....	91
2.3.13. Ümmetin İhtilaf Etmeden İcmâ Etmesi	93

2.3.14. Nesih ve Tahsis Arasında İhtilaf	100
2.3.15. Mensûhta İhtilaf Edilmesi	102
Değerlendirme	103
SONUÇ	109
KAYNAKÇA.....	112



MUHÂSİBÎ'NİN KİTÂBU FEHMÎ'L-KUR'ÂN VE ME'ÂNÎHİ ADLI ESERİNDE KUR'ÂN TASAVVURU VE NESİH TARTIŞMALARI

ÖZET

Araştırmada Hâris el-Muhâsibî'nin (öl. 243/857) hayatı ve *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde ağırlıklı olarak ele aldığı nesih konusu incelenerek müellifin hem Kur'ân'a hem de nesih olgusuna bakışı gözlemlenmiştir. Muhâsibî'nin, *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde neshi on beş çeşide ayırması dikkatimizi çektiğinden bunlar arasında ne gibi farklar ve benzerlikler bulunduğu, Kur'ân'ı anlamaya nasıl bir bakış kazandırdığı problem edilmiştir. Çalışmada metnin içerik analizi yapılırken, yazıda birçok tutarsızlık fark edilmiştir. Buna rağmen Muhâsibî'nin nesih konusuna tebdîl, beyân, ref', izâle, nakil, tahsis ve istisna açısından çok geniş bir perspektif kazandırdığı tespit edilmiştir. Ayrıca Muhâsibî'nin, haberlerde neshin caiz olmadığı ve Allah kelâmının değişmezliği görüşünü ısrarla vurguladığı ancak eser boyunca sistemli bir şekilde bu görüşlerin ilerlemediği de tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Usûlü, Kur'ân İlimleri, Hâris el-Muhâsibi, *Fehmu'l-Kur'ân*, Nesih/*Nesh*.

THE CONCEPTION OF QUR'ĀN AND *NASKH* DISCUSSIONS IN MUḤĀSIBĪ'S KITĀB FAHM AL-QUR'ĀN WA MA'ĀNĪHĪ

ABSTRACT

The life of Ḥāris al-Muḥāsibī (d. 243/857) and his work entitled *Fahm al-Qur'ān*, in which the subject of *naskh* is predominantly dealt with, were analysed in the research and the author's view of both the Qur'ān and the phenomenon of *naskh* was observed. Since it attracted our attention that Muḥāsibī's *Fahm al-Qur'ān* elaborated on fifteen types of *naskh*, the problem of what differences and similarities there are between them and what kind of perspective they bring to the understanding of Qur'ān has been problematised. During the content analysis of the text, many inconsistencies were noticed. Nevertheless, it was determined that Muḥāsibī brought a very wide perspective to the subject of *naskh* in terms of *tabdīl*, *bayān*, *raf'*, *izāla*, *naql*, *takhṣīṣ* and *istithnā'*. In addition, it has been determined that Muḥāsibī insistently emphasises the impermissibility of *naskh* in factual statements and news and the immutability of the word of God, but these views do not systematically progress throughout the work.

Keywords: Tafsīr, Tafsīr Methodology, Qur'anic Sciences, Ḥāris al-Muḥāsibī, *Fahmu'l-Qur'ān*, Abrogation/*Naskh*.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Problemi

Kur'ân âyetlerini açıklayan ve yorumlayan birçok müfessir, kaleme aldığı tefsir kitabında kendi tefsir usûlünü açıklamakta ya da araştırmacılar eseri inceleyerek müfessirin yöntemini tespit etmektedir. Günümüzde Tefsir usûlü başlığını taşıyan kitaplar, Kur'ân'ı anlamaya yardımcı ilimler olarak ulûmü'l-Kurân, tefsir tarihi ve Kur'ân tarihi konularına yer vermektedir. Ancak tefsir usûlü ve ulûmü'l-Kurân tabirlerinin neliği ve kapsamı tartışılır bir durumdadır. Zürkânî (öl. 1367/1948), ulûmü'l-Kur'ân tabirini kullanan ilk eserin Ali b. İbrahim b. Saîd el-Hûfi'nin (öl. 430/1038) *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân* adlı kitabı olduğunu söylemektedir. Ayrıca eseri, çeşitli Kur'ân ilimlerinin sunulduğu tefsirlerden bir tefsir olarak tanımlamaktadır.¹ Bu noktada tefsir, tefsir usûlü ve ulûmü'l-Kurân kitapları kesin sınırlarla ayrılmaz ve birbirinin alanlarına müdahildir. Literatürde tefsir kitaplarının yeri daha belirgin iken usûl ve ulûmü'l-Kurân kitaplarında bu durum söz konusu değildir.

5/11. yüzyıldan önce eserin başlığında tefsir usûlü veya ulûmü'l-Kur'ân tabiri geçmese bile içeriğinde bunlardan bahseden ilk eser Hâris el-Muhâsibî'nin (öl. 243/857) *Kitâbu Fehmi 'l-Kur'ân ve me'ânihî* adlı kitabıdır.² Ancak bu eserin tefsir usûlü veya ulûmü'l-Kur'ân kitabı olup olmadığı da tartışmalıdır. Dolayısıyla günümüzde tefsir usûlü ve ulûmü'l-Kur'ân tabirleri arasındaki problem, bu esere olan bakışı da etkilemektedir. O dönemde günümüz anlamında bir ulûmü'l-Kur'ân tabirinden bahsedilmese de Muhâsibî'nin eseri, bunların iç içe olduğu izlenimini vermektedir. Araştırmanın problemi ise Muhâsibî'nin eserinden, aşağıdaki sorulara cevap bulmaktır:

Muhâsibî, Kur'ân'ı anlarken izlenmesi gereken hangi kriterleri belirlemektedir? Anlama faaliyetinde sunduğu usûl ile ele aldığı ilimler arasında nasıl bir bağlantı kurmaktadır?

Kur'ân'ı anlamaya dair yazdığı eserin büyük bir kısmında nesihten (*nesh*) bahseden Muhâsibî için nesih ne ifade eder? O, neshi 15 çeşit olarak sınıflarken neleri dikkate almaktadır? Bu nesih çeşitlerini bir iki başlıkta toplamak mümkün müdür?

¹ Muhammed Abdülâziz ez-Zürkânî, *Menâhilü 'l-irfân*, thk. Ahmed Şemseddîn (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988), 1/36-37.

² Abdülhamit Birışık, "Ulûmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/133-134.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Muhâsibî; kelâm, hadis, tefsir, tasavvuf ilimleri ile ilgilenen çok yönlü bir âlim olduğundan hakkında birçok çalışma yapılmıştır ve hâlihazırda onu konu edinen yeni çalışmalar da devam etmektedir. Nitekim bunlardan biri olan bu araştırmada, Muhâsibî'nin *Kitâbu Fehmi'l-Kur'ân ve me'ânîhi* adlı eserini tefsir usûlü ve ulûmü'l-Kur'ân bağlamında incelemeyi amaçlıyoruz. Zira müellif, Kur'ân'ı anlamaya dair bir kitap kaleme alarak yaşadığı dönemde Kur'ân'a yönelik hatalı olduğunu düşündüğü yaklaşımlara cevap vermektedir. Bu bağlamda Muhâsibî'nin anlatısı üzerinden yaşadığı dönemde Kur'ân'a yönelik yaklaşımların da müzakere ve mütalaâ edilmesi, araştırmanın beraberinde tebellür eden bir başka amaç ve önem taşımaktadır.

Günümüzde ise Kur'ân âyetlerini anlarken tefsir ve te'vîlin neliği ve araçları tartışılır bir durumdadır. Başka bir tartışma ise Kur'ân'ı sadece salt kendi metninden anlama iddiasıdır. Kur'ân'ı anlamının usûlü ile buna yardımcı ilimler incelenirken ve tespiti çalışılırken amaç, Kur'ân'ın mesajının sahih bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayacak, yanlış anlamalara ve suistimallere set çekecek yöntem(ler)in keşfine katkı sağlamaktır. Ancak tarihte Kur'ân âyetlerinden kendi istediği anlamı çıkaranlar olduğu gibi hâlâ birçok okuyucu birçok söylemi Kur'ân'dan çıkarabilmektedir. Fakat Kur'ân'ın bütün bu söylemleri doğrulaması mümkün müdür? Herkes kendi anlama gücü nispetinde Kur'ân'a yaklaşırken ortak bir anlama usûlü, usûlleri, araçları ve göz önünde bulundurulması gereken öncül veriler var mıdır? Varsa nelerdir, yoksa bu tür araçlar geliştirilebilir mi? Örneğin, ulûmü'l-Kur'ân konularının başında gelen Mekkî-Medenî konusu, âyetlerin-sûrelerin hangi kategoride olduklarının tespiti neticesinde ve hitap ettiği kitle açısından farklı anlamalara müsaittir. Fakat hangi kategoriye ait olduğu tespit edildiğinde bu farklı anlamalara bazen tam olarak bazen nisbî olarak kısıtlama ve sınırlama getirme imkânı sağlanmakta, bu sınırlama ve kısıtlama sayesinde de bir metot tesis edilmiş olmaktadır. Benzer durum esbâb-ı nüzul bilgisi için ve/veya nâsîh-mensûh bilgisi için de geçerlidir. Örneğin nesih olgusu kabul edildiği takdirde, bir âyetin nâsîh ve bir başka âyetin de mensûh olduğunun tespit edilmesi, bu tür bir tespitin yapılmadığı durumların doğurduğu anlam kargaşasını ve kakofonisini sınırlamakta, anlamaya yönelik bir metot önermektedir. Bu minvalde, bu tür araçların ne olduğu ve bu araçlar üzerinde tarihsel olarak cereyan eden tartışma ve müzakerelerin incelenmesi, sonradan sistemleştiği ve paradigma oluşturduğu düşünülen verilerin doğuşu, gelişimi ve sistemleşene kadar geçirdiği evrelerin tekrar gözden geçirilmesi

son derece önem arz etmektedir.

Muhâsibî'nin söz konusu eserinde dikkatimizi çeken, eserinin girişinde duyguların Kur'ân'ı anlamadaki etkisine değinmesi ve bir Kur'ân algısı oluşturmasıdır. Nitekim o, bir metne yaklaşımadan önce ona karşı alınan tavrın veya oluşturulan algının usûldeki etkisini ve sonuçlarını gündeme getirir. Anlama ve yorumlama faaliyeti, kişinin sahip olduğu ön değerler/kabuller ile başlamaktadır. İnsan nasıl ki doğduğu anda bir aile-çevre-tarih içinde kendini buluyorsa yaşam boyu da bunların izlerini kendisinde taşımaktadır. Muhâsibî, Kur'ân'ı anlamak için başta Allah ve Kur'ân anlayışı üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca eserde ağırlıklı olarak nesih konusunu işlemektedir. Onun için Kur'ân'ı anlamada nesih, önemli bir yer tutar. Şu an itibariyle sahip olduğumuz bilgilere ve eldeki verilere göre, Kur'ân'da neshin mevcudiyeti İslâm'ın ilk asırlarında neredeyse herkes tarafından kabul edilirken 4/10. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden Mu'tezile âlimi Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (öl. 322/934) buna karşı çıkmasının ardından konu tartışılır olmuştur.³ Ayrıca Yusuf b. Hilâl es-Safedî (öl. 696/1296) de İsfahânî'ye bu konuda katılmış ve Kur'ân'da neshin varlığını reddederek, bunu kabul eden ulemaya muhalefet etmiştir.⁴ Günümüzde ise Kur'ân'da neshin olmadığı yönündeki görüş, artan sayıda bir taraftar bulmaktadır. Muhâsibî'nin inceleme konusu yaptığımız eseri ulûmü'l-Kur'ân'ın muhkem, müteşâbih, üslûbü'l-Kur'ân gibi konularını da ele almaktadır. Ancak araştırmamızda odak olarak nesih konusundaki tartışmalarına yer vermeyi tercih ettik. Bu tercihimizi yönlendiren farklı etkenler olsa da en önemlileri, nesih konusunun bu eserde ağırlıklı bir yerinin olması, asırlardır tartışmaya konu olmayan bu bahsin tekrar ve canlı müzakerelere konu olması ve de konunun en temel paradigmaların özünde yatan Kelâmullah'ın mâhiyeti ve günümüz tarihsellik ve tarihselcilik konularıyla bağlantılı olması ile ilişkilendirilebilir. Tabii, biz neshin direkt ve/veya dolaylı olarak ilişkili olduğunu düşündüğümüz bu konulara mümkün olduğu kadar uzak durmaya çalışacağız, fakat bu konulara tartışma zemini hazırlayan nesih gibi temel bir kavramın da erken dönemde hangi platform ve kapsamlarda ele alındığını tartışmakla yetineceğiz. Bu kısıtlamanın bir başka sebebi de derinlemesine bir araştırma yapabilmeyi gereğinden kaynaklanmaktadır, aksi takdirde konu kapsamı çok geniş bir içerik hâline gelecektir. Nesih hakkında elde edilecek sahips tarihsel bilginin direkt ve/veya dolaylı olarak ilişkili olduğunu düşündüğümüz mezkûr konulara sağlıklı bir tartışma ve müzakere zemini sağlayacağı gerçeği de izahtan vareste bir gerçektir.

³ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/580.

⁴ Enes Büyük, "Klasik Dönemde Kur'ân'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı", *Eskiye* 42 (2020), 885, 905.

Nihayetinde Tefsir usûlü ve Kur'ân ilimleri arasında girift bir ilişki olmakla birlikte aradaki bağlantıya iki yönlü bakarak kendilerine has bir dil geliştirilebilir. Genel ve özel kaideler usûle, bu usûl ile de ilimlere bakış ve yöneliş gerçekleşebilir. Müellifin tefsir usûlü ve Kur'ân ilimleri arasında oluşturduğu ilişkiyi çeşitli açılardan incelerken onun Kur'ân'a yaklaşımı ile anlamının basamaklarını nasıl oluşturduğunu izlemek, müellifin anlayışındaki bir ve ayrı noktaların tespitine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Muhâsibî'yi konu edinen tez çalışmalarına gelince bunlar Felsefe ve Din Bilimleri ana bilim dalında yoğunlaşmaktadır. Ayrıca müellif hakkında Tefsir, Hâdis ve Kelâm Bilim dalında tamamlanmış tez çalışmaları bulunmakla birlikte bu dallarda hâlâ devam eden çalışmalar da vardır. Müellifin çok yönlü bir âlim olması, günümüz çalışmalarında kendisini çok yönlü inceleme ihtiyacı oluşturmaktadır.

Tefsir bilim dalı bağlamında Muhâsibî hakkında tamamlandığı bilinen üç tez çalışması vardır:

a) 1989 yılında Emrullah İşler'in kaleme aldığı *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı* adlı çalışmadır. Bu tezin amacı Muhâsibî'nin, *Fehmu'l-Kur'ân*⁵ adlı eserinde orijinal fikirleri olup olmadığını ve eserin tefsir veya usûl kitabı olarak kabul edilip edilmeyeceğini ortaya koymaktır. İşler'in çalışması iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, Muhâsibî'nin ilmi muhitini, hayatını, şeyhlerini, rivâyetlerini, şahsiyetini, ekolünü ve eserlerini ele almaktadır. İkinci bölümde ise müellifin *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserini kaynaklar, mukaddime, Kur'ân ile ilgili hususlar ve usûl ile ilgili hususlar şeklinde dört başlıkta incelemektedir.⁶ Kur'ân ve usûlle ilgili hususlar başlıklarında Muhâsibî'nin ele aldığı konuları incelerken, bu konuların ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, es-Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Zürkânî'nin *Menâhilü'l-'irfân* ve Subhî es-Sâlih'in (1926-1986) *Mebâhiş fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserleriyle yer yer kıyaslamaktadır.⁷ Müellifin eserinde geçen hadis rivâyetlerini Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855), Abdullah b. Abdurrahman Dârimî'nin (öl. 255/869), Müslim b. Haccâc'ın (öl. 261/875), Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (öl. 275/889) ve Tirmizî'nin (öl. 279/892) eserlerinden tespit edip dipnota düşmektedir.⁸ Sonuçta tez, Muhâsibî'nin sadece nesih konusunda orijinal fikirlere sahip olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca İşler, her ne kadar

⁵ Muhâsibî'nin inceleme konusu yaptığımız eserin adı bundan sonra kısaca *Fehmu'l-Kur'ân* olarak geçecektir. Ancak belirtmeliyiz ki ileride eserler başlığında ele alacağımız üzere kaynaklarda Muhâsibî'nin eserinin altında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

⁶ Emrullah İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 42-45, 47, 49, 63, 107, 108, 111-114.

⁷ İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 69-71, 75, 79, 82, 100-104, 117.

⁸ İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 39, 48, 49, 51-53, 57.

Muhâsibî'nin neshin caiz olduğu ve olmadığı yerler konusundaki görüşlerine ve Mu'tezile'ye karşı vermiş olduğu cevaplara katılmakta ise de neshin çeşitlere ayrılması konusunda müellifin zikrettiklerine katılmaz. Üstelik İşler, müellifin eserinin tefsir veya usûl kitabı olmadığı kanaatine varmaktadır. Zira o, Muhâsibî'den sonra gelen usûlcülerin kendisinden hiç bahsetmemesini de buna delil göstermektedir. Nihayetinde İşler, Muhâsibî'nin Kur'ân'ı nasıl anlayabileceğimizi ve bunun için neleri bilmemiz gerektiğini izah eden değerli bir eser ortaya koyduğunu söylemektedir.⁹

Muhâsibî'nin, *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eseri âyetleri tefsir etmek amacıyla yazılmadığı için tefsir kitabı olmadığı noktasında İşler'e katılmaktayız. Ancak bir usûl kitabı olmaması konusunu tartışmaya açmak gerekir. Çünkü günümüzde müellifin bu eserinden, bazı ulûmü'l-Kur'ân konularını içeren ilk eser diye bahsedilmektedir. Ancak ulûmü'l-Kur'ân konularının sayısı hakkında kesin konuşmak mümkün değildir. İlk kaynak sayılabilecek bu eserde günümüzde söz edilen ulûmü'l-Kur'ân konularından birkaçı ile karşılaşmamız bu ilimlerin ilk çerçevesi hakkında bilgi vermektedir. Üstelik ulûmü'l-Kur'ân konularının hiçbirine yer vermeyen Kur'ân'ı anlamaya dair bir usûl kitabının varlığı ve imkânı da merak konusudur. Ayrıca İşler'in, Muhâsibî'yi kendinden sonraki âlimlerle kıyaslayarak değerlendirmesi anakronistik bir durumdur. Nitekim Muhâsibî'nin eserinin bir usûl kitabı olmadığını, sonra gelen usûlcülerin ondan bahsetmemesine bağladığı gibi onun belirlediği nesih çeşitlerini de sonraki âlimlerin üçlü nesih (hükümün neshi tilâvetin bekâsı, tilâvetin neshi hükümün bekâsı, hem tilâvetin hem hükümün neshi) tasnifine indirgemektedir.¹⁰ Dolayısıyla anakronik tavır, nesih konusunda Muhâsibî'nin orijinal fikirlere sahip olduğu değerlendirmesini muallakta bırakmaktadır. Nitekim İşler'in orijinallikle neyi ifade ettiği açık değildir. Belki de bu ifadesi, nesih konusunda öncü teorisyenlerden sayabileceğimiz Muhâsibî'nin bazı görüşlerinin, sonradan sistemleşen formülasyonlarda kendine yer bulamadığı şeklinde değerlendirilebilir.

b) 1996 yılında Adil Öksüz tarafından tamamlanan *Tefsir Usûlü Açısından Hâris el-Muhâsibî'nin Fehmu'l-Kur'ân'ı* başlıklı çalışma kayıtlarda geçse de, bu çalışmayı araştırmamız süresince elde etme ve inceleme fırsatı bulamadık.

c) 2020 yılında Atiye Akbaş'ın kaleme aldığı *Hâris el-Muhâsibî'nin Tefsiri ve Yöntemi* başlıklı çalışmadır. Akbaş'ın çalışması üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, Muhâsibî'nin hayatını, ikinci bölümde tefsir yöntemlerini kaynak açısından rivâyet, dirâyet, işâri, fikhî, lugavî ve ilmi tefsir çeşitleri şeklinde ele almaktadır. Üçüncü bölümde ise müellife

⁹ İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 116, 136, 138.

¹⁰ İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*, 116.

ait ulaşabildiği *Akil ve Kur'an'ı Anlamak, Helal Rızık ve Namazların Anlaşılması, Farzet ki Öldün (et-Tevehhüm), er-Ri'âye ve Risâletü'l-Müsterşidin* adlı eserlerinden, ikinci bölümde bahsettiği tefsir yöntemlerine dair örnekler ortaya koymaktadır. Akbaş, Muhâsibî'nin özellikle *Fehmu'l-Kur'an* adlı eserini, tefsir usûlü hakkında öncü kabul etmektedir.¹¹ Nitekim Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'an* adlı eserinde Kur'an'ı nasıl anlamalıyız sorusunu cevaplayarak bir tefsir usûlü ortaya koyduğunu düşündüğümüzden Akbaş'a bu noktada katıldığımızı ifade etmek isteriz. Akbaş, üçüncü bölümde müellifin Kur'an'ı anlamaya dair çizdiği usûlü kritik etmemekte ve deskriptif bir araştırma ortaya koymaktadır. Nitekim bunda Akbaş'ın, Muhâsibî'ye ait birçok eser üzerinden çalışmasını sürdürmesinin etkili olduğu tahmin edilebilir.

Öte yandan tarafımızdan yapılan bu araştırma ise tek bir eser üzerinde yoğunlaşmaktadır. Böylece Muhâsibî'nin, *Fehmu'l-Kur'an* başlıklı eserini ayrıntılı inceleyerek eleştirel bir gözle izlemeyi amaçlıyoruz. Ayrıca müellifin Kur'an'ı anlarken sadece ilimlerden bahsetmeyip, anlama faaliyetinin kendisi hakkında sunduğu fikirler dikkatimizi çektiğinden bu eseri inceleme ihtiyacı hissettik.

Muhâsibî'yi konu edinen birkaç makaleye de giriş kısmında değinmek gerekebilir:

a) Zülfikar Durmuş, "Hâris el-Muhasibî ve Fehmu'l-Kur'an'ı" adlı makalesinde Muhâsibî'nin söz konusu eserini içeriğinden dolayı Kur'an ilimleri alanında ilk ve orijinal eser olarak kabul etmektedir. Ayrıca eserin otantik bir yönü olarak, diğer tefsir usûl kitaplarında bu kadar ayrıntılı bir şekilde yer almayan Kur'an'ın anlaşılması konusunun, bu eserde çok doyurucu bir şekilde izaha çalışılmış olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, nesih konusunda eseri değerlendirirken okuyucunun kafasını bazen darmadağın eden birbirini tutmayan ifadelere rastlandığını ve nesih çeşitlerinde tutarsızlıklar olduğunu da söylemektedir. Ona göre kimi âyetler tahsis, kimileri de tedricilik bildirmektedir. Bu yüzden Durmuş, Muhâsibî'nin verdiği âyetlerde bir zorlama yaptığı kanaatini taşımaktadır.¹² Kur'an'ın anlaşılması konusunda Muhâsibî'nin eserinin girişi, Durmuş'a göre çok doyurucu izahlar içeriyor olsa da kanatimizce böyle bir durum söz konusu değildir. Zira Muhâsibî'nin, Kur'an'ı anlama faaliyetinde duyguların yerini incelemesi otantik olsa da öne sürdüğü düşünceleri subjektif bulmaktayız. Zaten Muhâsibî'nin kendisi de bu anlama felsefesinin hatadan korunamayacağını dile getirmekte ve eserin devamında bilinmesi gereken teknik konulara ağırlık vermektedir. Diğer taraftan Durmuş'un nesih hakkındaki değerlendirmesine kısmen katılmaktayız. Gerçekten de

¹¹ Atiye Akbaş, *Hâris el-Muhasibî'nin Tefsiri ve Yöntemi* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 91.

¹² Zülfikar Durmuş, "Hâris el-Muhasibî ve Fehmu'l-Kur'an'ı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2003), 115-145.

mezkûr eserde kafa karıştırıcı, tutarsız açıklamalarla karşılaşmak mümkündür. Ancak Durmuş'a göre tahsis veya tadrîcîlikle açıklanabilen örneklere Muhâsibî'nin farklı baktığını gözlemlemekteyiz. Zira bizce Muhâsibî, tahsis ve tadrîcîlikten habersiz değildir; sadece onun nesih kavramına bakışı çok yönlü ve karmaşıktır. Bu yüzden yaptığımız bu araştırma Muhâsibî'nin nasıl düşündüğünü çözümlenmeye çalışmaktadır.

b) İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlü’nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar –İbn Vehb ve Muhâsibî’nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil” adlı makalesinde, Muhâsibî'nin eserinin tefsir usûlü alanında yazılmış sistematik ilk eser olmadığını söylemektedir. O, tefsir usûlü alanında Abdullah b. Vehb'in (öl. 125/743) *el-Câmi'* adlı kitabını en eski eser olarak kabul eder. Yine de Muhâsibî'nin eserinin, henüz sistemleşmemiş usûle dair ilk kitaplardan olduğunu veya tefsir usûlü sahasında kapsamlı olmamak kaydıyla ilk eser olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir. Bunun yanında ona göre; Muhâsibî, kelimeler, fıkıh, tasavvuf hatta ahlaka dair konulara eserinde yer vererek alışılmışın dışında bir usûl kitabı ortaya koymuştur. Ayrıca Çalışkan, Muhâsibî'nin akılcı anlama ve çözümleme yöntemini Kur'ân'a uygulayan ilk kişi olduğunu söylemektedir. Nihayetinde Muhâsibî'nin muntazam açıklamalar ve analizler yaptığı nesih konusundaki görüşlerinin orijinal olduğunu İşler'e dayanarak aktarmaktadır. Bu makalede de nesih konusundaki orijinallikle ne ifade edildiği bizce net değildir. Zira Muhâsibî'nin etraflı olarak nesih teorisi sunduğu, bunun da Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği nesih teorisine genel anlamda yakın olduğunu söylemektedir. Ayrıca Muhâsibî ile Zerkeşî ve Suyutî gibi daha sonraki usûl müelliflerinin arasında anlayış ve konulara yaklaşım bakımından çok fazla bir fark olmadığını öne sürmektedir. Buna rağmen kendinden sonra usûl ve Kur'ân ilimleri ile uğraşanların ondan bahsetmemesini iki nedene bağlamaktadır. Biri, bu eserin alan dışı görülmesi ve yetersiz bulunması, diğeri de Muhâsibî hakkında siyasi ve fikri tartışmalar üzerinden söylentiler çıkması olabilir.¹³ Çalışkan'ın, Muhâsibî'nin eserini sistematik ve kapsamlı olmadığı gerekçeleriyle alandaki ilk eser olarak nitelmediği ancak yine de ilk olma özelliği atfettiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle herhangi bir alanda yazılan ilk eserin sistematik ve kapsamlı olmasını beklemenin doğru olmadığını düşünüyoruz. Yine belirtmeliyiz ki bu araştırma Muhâsibî'nin eserinin alanda ilk olup olmadığına dair bir tespitten ziyade bu eserin Kur'ân ilimleri veya genel olarak Tefsir usûlü alanına ait olup olmadığı üzerine eğilmektedir. Nitekim Çalışkan'ın çalışmasında ve daha başka çalışmalarda olduğu gibi eserler karşılaştırılarak ilk eser olma özelliği değişmeye açık bir tespittir. Ancak Muhâsibî'nin eserinin,

¹³ İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlü’nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar –İbn Vehb ve Muhâsibî’nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 55-74.

her ne kadar kendinden sonrakiler tarafından zikredilmemesi eserin alan dışı görülme ihtimaline bağlansa da Çalışkan, eseri Tefsir usûlü sahasında görmekte ve bu konuda biz de kendisine katılmaktayız. Fakat Muhâsibî ve ondan sonrakiler arasında bir benzerlik kurması ve çok fark olmadığını söylemesi daha fazla açıklamaya muhtaç gözükmektedir. Bu söz konusu eserin, alan dışı görülme ihtimalini zayıflatmaktadır. Ayrıca Çalışkan, Muhâsibî'nin nesih konusu üzerinde çokça durmasının, dönemindeki grupların yanlış fikirlerini çürütmek ve reddiye amaçlı olduğunu söylemekte ve nihayetinde Muhâsibî'nin İslam düşüncesindeki yorum felsefesinin gelişmesinde önemli bir şahsiyet olduğunu belirtmektedir. Ancak nesih çeşitleri hakkındaki orijinal fikirlerine değinmemektedir. Üstelik Muhâsibî'nin neshi, mahiyet ve hüküm açısından on dört kısma ayırdığını söylemektedir. Hâlbuki Muhâsibî, nesih için on beş başlık açmaktadır. Bu durum dikkatten kaçmış teknik bir yazım hatası olması muhtemeldir.

c) Christopher Melchert'in, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafîî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe" adlı çeviri makalesinde, bu isimler âmm-hâss ayrımı, neshin gayesi, vahiy türleri olarak Kur'ân ve sünnet, bu ikisi arasındaki nesih, neshe karşılık istisna, emirlere karşılık haberlerin neshi, nesih çeşitleri ve örnekleri arasındaki ilişki açısından ele alınmaktadır. Melchert, Muhâsibî'nin âmm-hâss kavramlarını neshin bir alternatifi olarak değil de neshin bir çeşidi olarak kabul ettiğini tespit eder. Neshin gayesi açısından Muhâsibî'nin neshi geniş anlamda emirlerle sınırlandırdığı ve burada başlıca kaygısının, hukuku belirlemeye yönelik olduğunun altını çizer. Nitekim Melchert, Muhâsibî'de vahiyden ve Hz. Peygamber'in emirlerinden bağımsız bir otorite olarak sahâbe uygulamasının yer bulduğunu ifade eder. Hatta Muhâsibî'nin fakihler arasındaki ihtilafları bir nesih çeşidi olarak sunmasını öne sürerek, fakihler arasındaki tartışmalarla pratik olarak emirlerin belirlenmiş olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak Melchert, Muhâsibî'nin lafız, hıfz ve hükmün değişmesine dair nesih çeşidinin hukukî vecibe ile zorunlu bir ilişkisi olmadığını söyleyerek bu durumu meseleleyi ele alıfta zayıf bir nokta olarak belirlemektedir. Zira büsbütün unutulmuş olan âyetlerin, emirler içerip içermediği bilinmemektedir. Üstelik bu durumda Allah kelâmının değişmediğini kabul etmek zor gözükmektedir. Anlaşılan Melchert, Muhâsibî'nin bir emrin neshedilmesinin kelamın tebdilini içermediği görüşünü tutarsız bulmaktadır. Ayrıca Muhâsibî'nin, Hz. Peygamber'in emri ve temsilini Kur'ân'dan daha alt derecede değerlendirdiğini ifade eder. Onun Kur'ân'ın sünneti veya sünnetin Kur'ân'ı neshedip etmediği meselesine açıkça temas etmediğini, ancak üstü kapalı olarak sünnetin Kur'ân tarafından neshedildiği görüşünde olduğunu söylemektedir. Ayrıca Muhâsibî'nin, nistan bağımsız bir şekilde Hz. Peygamber'in bir hüküm koyabildiği ve bunun Allah tarafından neshedildiği bir nesih kategorisi sunduğunu

ileri sürer. Melchert, burada Hz. Peygamber'in Allah'ın tevcihi ve yönlendirmesi dışında bir uygulama getirebileceği yönünde bir fikre işaret etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in Kudüs'e doğru namaz kılmasının farziyeti hakkında, Allah'ın açık bir hükmü olmadığını ifade eder. Ancak Muhâsibî'nin, icmâya başvurarak Allah'ın Kudüs'e yönelmeyi, Hz. Peygamber'in emri vasıtasıyla farz kıldığını söylediğini de belirtmektedir. Ayrıca Muhâsibî'nin haberlerde ve emirlerde nesih ayrımına dikkat ettiğini bunun yanında istisnayı da net bir şekilde nesihten ayırdığını ele almaktadır. Neshin on beş çeşidine gelince kategorileri karmaşık bulmakta ve örneklerin pek azının örtüştüğünü söylemektedir.¹⁴

Öncelikle Melchert'in ileri sürdüğü Muhâsibî'nin istisnayı, nesihten net bir şekilde ayırdığı fikrine katılmamaktayız. Zira Muhâsibî neshin on dördüncü bâbında bu konuyu açsa da net bir ayırım yapmaz. Ancak nesih çeşitlerinin karmaşık olduğu ve örneklerde tutarsızlıklar bulunduğu konusunda Melchert'e katılmaktayız. Amacımız bu karmaşanın içinden Muhâsibî'nin görüşlerine dair bazı tespitlere ulaşmaktır. Ayrıca Muhâsibî'nin, Kur'ân ve sünnetin birbirini neshedeceği görüşünde olduğu örneklerden anlaşılmaktadır; ancak Kur'ân ve sünnet arasında kaynak açısından bir derecelendirme yapıp yapmadığı tartışmalıdır. Aynı şekilde, Hz. Peygamber'in Allah'ın emri dışında bir hüküm getirdiğine dair işaret de tartışmalıdır. Zira Muhâsibî, Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e yönelmesinin herhangi bir nassa dayanmadığını söylemez; sadece Kitâp'ta nassı bulunmadığını belirtmektedir. Muhâsibî, -Melchert'in de sonradan belirttiği gibi- Hz. Peygamber'in emrinin, Allah'ın emrine dayandığı yönünde ümmetin icmâsı olduğunu ifade etmektedir. Bu konunun arka planında çok ciddi teolojik ve paradigmatik tartışmalar olduğu görülmektedir. Zira Muhâsibî, sünnetin de Kur'ân gibi vahiy olduğuna işaret etmektedir. Bu düşüncesini de icmâ ile desteklemektedir. Bunlar Muhâsibî için Kur'ân ve sünnetin paradigmatik açıdan eşdeğer olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Muhâsibî'nin âmm-hâss kavramlarını neshin bir alternatifi olarak değil de neshin bir çeşidi olarak kabul ettiği tespitine katılmaktayız. Zira Muhâsibî'nin nesih kavramını çok geniş bir anlamda kullandığı araştırma boyunca fark edilmektedir. Melchert'in hukuku belirlemeye yönelik bir kaygı olarak Muhâsibî'nin sahabe uygulamasına bilhassa âlimlerin icmâ ve ihtilafına epeyce yer verdiği görüşüne katılmak mümkündür. Ayrıca bu durum Muhâsibî için, nesih olgusunun her daim yaşanan ve yaşatılan bir vakıa olduğunu da düşündürmektedir.

d) Hekim Tay, "Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesih Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği" adlı makalesinde Muhâsibî'nin *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserini ulûmü'l-Kur'ân

¹⁴ Christopher Melchert, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe", çev. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 201-222.

alanında ilk sistematik eserlerden biri olarak kabul etmektedir. Muhâsibî'nin hükümlerde neshi on beş çeşide ayırdığını ve bunların Kur'ân'ın Kur'ân'ı, Kur'ân'ın sünneti ve sünnetin Kur'ân'ı neshettiğine dair tüm çeşitleri ihtiva ettiğini söylemektedir.¹⁵ Ancak Muhâsibî'nin nesih çeşitlerini, hükümlerle sınırlandırmadığını; zira neshin on beşinci bâbında haberlerde neshe dair ihtilafı örnekler sunduğunu belirtmek gerekir. Bunun dışında Tay'ın saydığı nesih çeşitlerinin, Muhâsibî'nin nesih tasnifinde ihtiva edildiğine katılmaktayız. Ancak sadece bunlardan ibaret olmadığı, Muhâsibî'nin neshe çok geniş baktığı ve başka nesih çeşitlerini de ortaya koyduğu görülmektedir.

e) Bilal Deliser, “Kur'ân İlimlerinde Üslûbü'l-Kur'ân Bilgi Alanının İlk Oluşumu: Haris el-Muhasibi ve Onun Başyapıtı el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân” adlı makalesinde Muhâsibî'den önce ‘üslûbü'l-Kur'ân’ kavramını kullanan olmadığını ve kendisinden sonra içerik olarak da bu konunun işlenmesine rağmen bu kavrama Zerkeşi'ye kadar rastlanmadığını tespit etmektedir. Ayrıca Deliser, Muhâsibî'nin açtığı çığırın yöntembilim anlayışına götürecektarza anlaşıldığını ve sürdürüldüğünü söylemenin zor olduğunu belirtmektedir. Çünkü çağdaş çalışmalarda Kur'ân üslupları olarak sıralanan; her seviyeden muhataba hitap etmesi, terğib ve terhib ile anlatımı, bilimsel gelişmeleri önceden haber vermesi vb. başlıkların, Muhâsibî'nin temelini attığı ve Zerkeşi'nin de çerçevesini çizdiği üslûbü'l-Kur'ân tanımına uymadığını söylemektedir.¹⁶ Araştırmamızda üslûbü'l-Kur'ân konusuna yoğunlaşmasak da belirtmeliyiz ki, Muhâsibî tâkdîm-te'hîr bahsine dair bir örneğinde bulutların birleştirilip üst üste yığıldığından bahseden en-Nûr 24/43. âyetteki doğa olayında sıranın tam tersi olduğunu söylemektedir. Zira ona göre bulutlar, aynı seviyede birleştirilmez; önce onlar üst üste yığılır sonra birleşik olarak yayılır.¹⁷ Burada üslûbü'l-Kur'ân konusuna Muhâsibî'nin sadece dil ve belağat açısından yaklaşmadığı görülmektedir. Üstelik o, Kur'ân'ın bilimsel açıklamalardaki önceliklere uyması gerektiğini de düşünmemektedir.

f) Son olarak Mehmet Salih Gecit'in “Hicrî 2. ve 3. Asırda Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımlar: İbn Küllâb, Kalânîsî ve Hâris el-Muhâsibî Örneği” adlı makalesine değinelim. Gecit, Muhâsibî'nin müteşâbih kavramı çerçevesinde kabul ettiği Kur'ân âyetleri taksimine dikkat çekmektedir. Bu ayrımlardan dolayı anlaşılmasında zorluk çekilen âyetleri Muhâsibî'nin

¹⁵ Hekim Tay, “Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesih Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 53-66.

¹⁶ Bilal Deliser, “Kur'ân İlimlerinde Üslûbü'l-Kur'ân Bilgi Alanının İlk Oluşumu: Haris el-Muhasibi ve Onun Başyapıtı el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân”, *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 2* (2019), 248-260.

¹⁷ Hâris el-Muhâsibî, “Kitâbu Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânihî”, thk. Hüseyin el-Kuvvetî, *el-Akl Fehmu'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 481.

müteşâbih kapsamında zikrettiğini söylemektedir.¹⁸ Gecit'in, Muhâsibî'nin taksiminin genel başlığını müteşâbih olarak belirlemesine katılmaktayız. Ancak Muhâsibî'nin, müteşâbihe sadece anlaşılmasında zorluk çekilen âyetler olarak yaklaşmadığını belirtmek gerekir. Gecit yaptığı alıntılar dışında, Muhâsibî'nin birbirine benzeyen âyetleri ve mensûh âyetleri de müteşâbih kapsamında ele aldığı konuya eğilmemektedir. Fakat Muhâsibî'nin kullandığı ve kitabına isim olarak verdiği “*feh*”, kelimesine dikkati çekerek fehmetmek için te'vîl etmenin zorunlu hâle geldiğini ve insanların fehminin de birbirinden farklı olduğu gerçeğine yoğunlaşmaktadır. Görüldüğü üzere Muhâsibî ve *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eseri üzerinde araştırmacıların kapsam ve bulguları farklılık arz etmektedir. Bu durum, kanatimizce konunun tekrar ve daha ayrıntılı bir incelemeye alınmasını gerekli kılmaktadır.

3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Araştırma Muhâsibî'nin yazdığı *Fehmu'l-Kur'ân* eseri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca bu eserde nesih, muhkem, müteşâbih ve Kur'ân usûpları konuları başlıca yer alsa da nesih konusunun kitaptaki hacmi fazladır ve konu dikkat çekici bir içeriğe sahiptir. Bu yüzden bu araştırma da nesih konusuna ağırlık vermektedir. Muhâsibî'nin hem kendisine ait hem de onun hakkında birçok eser bulunması, araştırma açısından bir zenginlik sunmaktadır. Araştırma, çok az da olsa Muhâsibî'nin diğer kitaplarına atıf yapmakta, onun hakkında yapılan çalışmalar arasından ise daha çok tefsire dair araştırmalardan yararlanmaktadır.

Araştırmada müellifin âyetleri tefsir etmesinden (pratiğinden) örnekler bulunmakla birlikte onun tefsir usûlü ön plandadır. Ayrıca araştırma, klasik tek bir eser üzerinde inceleme yapmaya odaklandığından müellifin diğer eserlerindeki gelişimin ve değişimin izlenememesi çalışmanın sınırlılıklarından biridir. Dolayısıyla müellifin fikir dünyasından sadece bir kesitine şahit olmaktayız. Bu da müellifin hayatı boyunca kurduğu anlam dünyasının bütünü görmeyi sınırlandırmaktadır. Ayrıca belirtmelidir ki, Muhâsibî'nin eseri bir usûl ortaya koyduğuna dair bir ön izlenim sunmaktadır. Ancak bu noktada ne kadar sistematik bir yol haritası çizdiği merak konusudur. Araştırma da Muhâsibî'nin bu eserde izlediği yöntemin topografyasını çıkarmaya gayret etmektedir.

¹⁸ Mehmet Salih Gecit, “Hicri 2. ve 3. Asırda Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımlar: (İbn Küllâb, Kalânîsî ve Hâris el-Muhâsibî Örneği)”, *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-* (2019), 228-232.

4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Muhâsibî'nin yazma hâlinde olan *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eseri Hüseyin el-Kuvvetlî tarafından 1971 yılında tahkik edilmiştir. Ayrıca eser Kuvvetlî'nin değerlendirmesi ve Veysel Akdoğan'ın çevirisiyle birlikte *Akıl ve Kur'ân'ı Anlamak* adıyla basılmıştır. Dolayısıyla bu basım, Muhâsibî'nin *Mâiyyetü'l-aql ve ma'nâhu ve ihtilâfu'n-nâs fihi* ve *Fehmu'l-Kur'ân* adlı iki eserini ihtiva etmektedir. Araştırmamız, bu çalışma içinde ikinci eser olan *Fehmu'l-Kur'ân* üzerinedir ve bu tahkikli metni esas almaktadır. Ayrıca Muhâsibî'nin bu eserin geriye tek nüshasının kaldığı ve nüshanın da eksik olduğu belirtilmektedir.¹⁹ Araştırma ise yöntem olarak bu eserin içerik analizini yapmayı ve nitel araştırma aşamalarını takip etmeyi hedeflemektedir. Araştırmanın birinci bölümünde Muhâsibî'nin hayatı hakkındaki rivayetler kritik edilmekte ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilmektedir. İkinci bölümde ise Muhâsibî'nin eser girişi ve nesih konusu yer almaktadır. Muhâsibî'nin eserinde yer verdiği on beş çeşit nesih sınıflaması ayrı başlıklar altında ele alınarak, tasnif ve örnekler arasındaki ilişkinin tutarlılığı gözlemlenmektedir.

Araştırmada kaynak açısından başta müellifin kendi eseri esas alınmakta ve onun hakkında yapılan tezlere, makalelere yeri geldikçe müracaat edilmektedir. Ayrıca araştırma, müellifin hayatı için Ebû Abdîrahmân es-Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye*, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*, Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (öl. 562/1167) *el-Ensâb*, Zehebî'nin (öl. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm* adlı kitabı gibi başlıca biyografik eserlerden yararlanmakta, bu kaynaklardaki verileri kritik bir değerlendirmeye tâbî tutmaktadır.

¹⁹ Hâris el-Muhâsibî, *el-Aql ve Fehmu'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 7.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ ABDİLLÂH EL-HÂRİS B. ESED EL-MUHÂSİBÎ

1.1. Müellif ve Ailesi

Kendini hesaba çektiğinden Muhâsibî diye isimlendirilen²⁰ Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî için kaynaklarda el-Anezî,²¹ el-Basrî²² ve el-Bağdadî²³ nisbesi yer almaktadır. 165/781 yılında²⁴ veya 170/786 yılında Basra'da doğduğu,²⁵ 243/857 yılında Bağdat'ta vefat ettiği söylenir.²⁶ Çok genç yaşta ebeveyni ile birlikte Bağdat'a göçtüğü tahmin edilmektedir.²⁷ Ayrıca Bağdat'tan ayrılıp bir dönem Kûfe'de yaşadığı sonra tekrar Bağdat'a döndüğü bilinmektedir.²⁸ Kuvvetlî, Muhâsibî'nin Bağdat'tan ayrılışını Hanbelîlerin baskısına bağlar. Ayrıca Muhâsibî'nin, Bağdat'ta Mu'tezile'nin mutasavvıfları küçümseyerek baskı yaptığı zaman tasavvuf anlayışını gizleyerek bunu önemsemediğini ancak Hanbelîler hem mutasavvıfa

²⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Nureddin Şerîbe (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415/1994), 175; Tâceddin es-Sübki, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübra*, thk. Abdülfettâh M. el-Hulv – Mahmûd M. et-Tanâhî (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, ts.), 2/275; İzzettin İbnü'l-Esir el-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 3/181; Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1984), 11/151; Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Miftaḥu's-sa'âde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1455/1985), 2/283.

²¹ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, thk. Nureddin Şureybe (Suriye: Dâru'l-Kitabî'n-Nefis, 1406/1986), 56; es-Sübki, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübra*, 2/280; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1937), 351; Margaret Smith, *An Early Mystic Of Baghdad* (London: The Sheldon Press, 1935), 5.

²² İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 175; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârû Sâdır, 1398/1978), 2/57.

²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. İbrahim Zeybek – Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 1/326; Ebî Abdullîh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût - Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1469/2008), 13/110; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Ahmed Ahmed (Mısır: Mektebetü'l-Tevfikîyye, ts.), 257; Taşköprüzâde, *Miftaḥu's-sa'âde*, 2/283.

²⁴ Brockelmann, *GAL*, 351.

²⁵ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü muşannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1414/1993), 1/517; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 1/ 639; Margaret Smith, *An Early Mystic Of Baghdad*, 5.

²⁶ İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 175; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/431; el-Cezerî, *el-Lübâb*, 3/181; Ferîduddin Attâr, *Tezkiratü'l-evliyâ*, thk. Muhammed Edîb el-Câder, b.y., y.y., (1429/2008), 290; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *el-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Muhammed - Muhammed b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Şa'b, 1409/1989), 58; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Malayîn, 2002), 2/153; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 257; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 1/908; Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 56; Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Mısır: y.y, ts.), 1/64; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1410/1990), 10/345; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/151; Brockelmann, *GAL*, 351.

²⁷ Josef Van Ess, "Muhâsibî/al-Muhâsibî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1979), 8/507.

²⁸ Brockelmann, *GAL*, 352.

hem de kelim âlimlerine topyekün hucüma başlayınca göğsünün daraldığını, hatta eziyete de uğramış olabileceğini düşünmektedir. Üstelik Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) kendisine kızdığıının haberini alınca, onun kızdığı şeyden tevbe ettiğini söylediği ve ortalık duruluncaya kadar Bağdat'tan ayrılmayı uygun gördüğü bilgisini hiçbir kaynak göstermeden zikretmektedir. Muhâsibî'nin tekrar Bağdat'a dönmesi hakkında iki görüş sunmaktadır. Bunlardan biri Hanbelîler, Mu'tezile'yi devirmeyi tamamladığında ve mütekellimlerin peşini bırakıp sakinleştiklerinde dönmüştür. Yahutta İbn Hanbel vefat ettiğinde Muhâsibî'nin Bağdat'a dönmüş olabileceğini varsaymaktadır. Bütün bunlara rağmen Kuvvetli, o Bağdat'a dönmüş olsa bile İbn Hanbel'in öğrencileri çok mutaassıb ve ilimleri kıt olduğundan Muhâsibî'nin vefat edinceye kadar Bağdat'ta gizlenmeye devam ettiğini söylemektedir.²⁹ Muhâsibî ve İbn Hanbel arasındaki mesele ileride tekrar ele alınacaktır. Öncelikle Muhâsibî'nin ailesi hakkındaki verileri incelemek yerinde olacaktır.

Kaynaklara baktığımızda Muhâsibî'nin babasıyla olan tartışmasını ve ondan kalan mirası terk ettiğini anlatan iki rivâyet dışında ailesi hakkında bir bilgi göremedik. Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hatîb el-Bağdâdî, Sem'ânî ve Tâceddin es-Sübkî'nin (öl. 771/1370) aktardığı rivâyette Ebû Ali b. Hayrân, Muhâsibî'nin Bâbu't-Tâk'ta³⁰ yolun ortasında insanlar toplanmışken babasına annemi boşa, zira sen bir dindensin, o da başka bir dinden dediğini kaydetmektedir.³¹

Muhâsibî ve babası arasındaki tartışmayı gören Ebû Ali b. Hâyrân'ın anlatımından, olayın kalabalık bir ortamda gerçekleştiği ortadadır. İsfahânî'de bu rivâyet Ebû Ali b. Hayrân el-Fakîh ve Ebû Hasan b. Miksem kanalıyla aktarılır. Bağdâdî de bu rivâyeti İsfahânî'den aldığını söyler. Diğer iki müellif, bu rivâyet için bir kaynak belirtmezler. Ancak Sübkî, Bâbu't-Tâk'ın Bağdat'ta büyük bir bölge olduğunu not düşmektedir. Rivâyetin senedindeki iki isme baktığımızda birinin zühd, takva ve vera' sahibi fakih Ebû Ali Hüseyin b. Sâlih b. Hayrân el-Fakîh eş-Şâfi'î (öl. 320/932)³² diğerinin kiraat ve nahiv âlimi İbn Miksem el-Attâr (öl. 354/965)³³ olduğunu tahmin etmekteyiz. Zira bu isimlerde başka birilerini bulamadık. Nitekim

²⁹ Hüseyin el-Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî'nin Hayâtı ve Aklı Görüşü", *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 47-48.

³⁰ Bâb-u Tâk, Bağdat'ın doğu yakasında bulunan Tâk-ı Esmâ diye de anılan büyük bir mahalledir. Bu mahallede kitap satışı yapıldığı da söylenmektedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru'l-sâdir, 1397/1977), 1/308; Eroğlu, *Orta Çağ Bağdat'ında Bilginin İntikali*, 48.

³¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 10/75; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev medînetü's-selâm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1422/2001), 9/108; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/151; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübra*, 2/277.

³² es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübra*, 3/271; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/171; Ebû'l-Felâh Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdulkadir - Muhammed el-Arnût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1408/1988), 4/103; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/133.

³³ Tayyar Altıkulaç, "İbn Miksem el-Attâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/200.

rivâyetten olayın birden çok tanığı olduğu anlaşılrsa da tartışmayı İbn Hâyran'ın görmesi, ondan İbn Miksem'in duyup aktarması dışında bir bilgi yoktur. Eğer rivayetteki Ebû Ali b. Hayrân el-Fakîh, tahminimize göre Ebû Ali Hüseyin b. Sâlih b. Hayrân el-Fakîh eş-Şâfi'î (öl. 320/932) ise bu kişinin, Muhâsibî'nin (öl. 243/857) vefatından sonra yaklaşık 75 yıl daha yaşadığı anlaşılır. Ayrıca Muhâsibî'nin, babasıyla gençlik dönemlerinde tartıştığı tahmin edilmektedir. Kaba bir hesaplama bu tartışmanın, Muhâsibî (doğ. 170/786) 20-30 yaşlarındayken 190-200/806-816 yıllarında gerçekleştiğini varsayarsak İbn Hayrân'ın olayı gördüğü gün kaç yaşında olduğunu bilemesek de olaydan sonra 120-130 yıl daha yaşadığı ortaya çıkar. Bu durum, rivayette işaret edilen türden bir atışma ve tartışmanın gerçekliğini düşündürmektedir. Bunlar rivâyetin güvenilirliği konusunda bir soru işareti oluşturmaktadır. Üstelik Muhâsibî'nin ailesi ile ilgili rivayetlere yansıyan babasını tekfir edip etmediği meselesi, ileride göreceğimiz üzere biyografi yazarları arasında tartışmalı bir konudur.

Ailesi ile ilgili ikinci rivâyette Muhâsibî'ye, babasından yetmiş bin dirhem³⁴ ya da otuz bin dinardan daha fazla bir miktar miras kaldığı söylenir.³⁵ Ancak onun, bu mirastan hiçbir şey almadığı ve nihayetinde bir dirhem mala muhtaç olarak vefat ettiği bilinmektedir.³⁶ Kuşeyrî (öl. 465/1072), Kaderiyye³⁷ mensubu olan babasının mirasını vera'dan dolayı terk ettiğini söylese de rivâyetin sonunda din ayrılığının mirasa engel olduğunu anlatan rivâyete³⁸ yer vermektedir.³⁹ Burada babasının mirasını terk etmesinin altında yatan neden tartışma konusudur. Muhâsibî, Kuşeyrî'ye göre vera' nedeniyle geçimini mirasla sağlamak istemiyorsa, niçin farklı dine mensup kimselerin birbirine mirasçı olamayacağını bildiren rivâyet zikredilmektedir? Hz. Peygamber'den aktarılan miras engeli hadisi, bu durumun tekfirle ister istemez bir bağlantısı olduğunu göstermektedir. Yahut mirası, hadis gereği terk etmesi vera'dan görülebilir mi?

Muhâsibî'nin din eğitimine ilişkin görüşlerini konu edinen bir doktora çalışması, Muhâsibî'nin babasıyla kavga ettiği, anne ve babasının farklı mezheplerden olduğu bilgisine yer vermekle birlikte din ayrılığından bahsetmemektedir. Ancak Muhâsibî'nin eleştirilerinde ayrılıktan hoşlanmayan ve uzlaşmacı bir tavır takındığını dikkatlere sunar. Hatta bazı

³⁴ Kuşeyrî, *el-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 58; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/57.

³⁵ Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Kitâbu't-te'arrüf li-mezhebi e hli't-taşavvuf* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415/1994), 113.

³⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/151; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/57; el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/326; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/108.

³⁷ Kaderiyye, birbirine zıt iki düşünceyi ifade etmek için kullanılmıştır. Bunlardan biri her şeyi kadere bağlayan kaderci düşünce, diğeri ise insan davranışlarının sorumluluğu açısından kadere reddeden düşüncedir. İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64.

³⁸ "لا توارث أهل ملتين شينا" şeklinde bir rivâyet geçmektedir. Ancak Kuşeyrî'nin, bu rivayeti hatalı yazdığını düşünmekteyiz. Aslında rivâyetin "لا توارث بين أهل ملتين شتى" olması gerekiyor.

³⁹ Kuşeyrî, *el-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 57.

zümreleri bidat ehli sayarken bile onları ötekileştirme ya da tekfir etme amacı gütmeyen eleştirdiğini özellikle belirtmektedir.⁴⁰

İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) Muhâsibî'nin, babasını tekfir ettiği konusunda âlimlerin ihtilaf içinde olduklarını söyler.⁴¹ Kaynaklarda Muhâsibî'nin babasının Kaderî, Vâkıfî⁴² ya da Râfîzî⁴³ olduğu geçer. Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221), Muhâsibî'nin babasından kalan mirası reddedip beytü'l-mala göndermesinin delili olarak sunulan miras engeli rivayetine ilaveten Muhâsibî'den “Kaderiyye, bu ümmetin mecusileridir.” diye bir rivâyet aktarır.⁴⁴ Kuvvetlî, bu rivâyeti Muhâsibî'nin hayatının son dönemlerinde sûfiyye çevresine girdikten sonra aktardığı çok sayıda zayıf rivâyetten birine örnek olarak verir.⁴⁵ İbnü'l-İmâd (öl. 1089/1679) ise babasının Kaderî olmasından dolayı Muhâsibî'nin, mirası reddettiğini söyler.⁴⁶

Sübkî, aktardığı rivâyette Muhâsibî'nin babasının Râfîzî olduğuna yer verse de bu rivâyeti değerlendirirken Muhâsibî'nin Kaderiyye'yi tekfir edip etmediğini tartışmaktadır. Buradan Râfîzî ve Kaderiyye tabirlerini birbirinin yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Sübkî'ye göre Muhâsibî'nin sözlerinden Kaderiyye'yi tekfir ettiği sonucu çıkabilir. Ancak Muhâsibî'nin babasından kalan mirası onu tekfir ettiğinden ya da kendi vera'sından dolayı almadığı tartışmalı bir durumdur. Bu noktada Muhâsibî'nin babasından kalan mirası terk etmesinden dolayı tekfirin söz konusu olduğunu düşünen İbn Salâh'ın (öl. 643/1245) görüşüne yer verir. Ayrıca Muhâsibî'nin vera'dan dolayı mirası terk ettiğine dair diğer görüş de ihtimaldir. Bazıları bu görüşü Muhâsibî'nin karnına helal dışında bir şey girmemesiyle Allah'tan karşılığını aldığı şeklinde açıklamaktadır. Sonuç olarak Sübkî, var olan görüşler arasından İbn Salâh'a katılarak tekfir görüşünü tercih etmektedir. Zira Muhâsibî babasına, annesini boşaması konusunu açarak onu tekfir ettiğini göstermektedir. Ona göre, burada vera' söz konusu

⁴⁰ Ahmet Beken, *Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitime İlişkin Görüşleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 7-11.

⁴¹ İbnü'l-Mülakkın, *Ṭabakâtü'l-evliyâ*, 176-177.

⁴² Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/75; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/108; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/110; Ebü Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1410/1990), 206; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/151; “Vâkıfî, *ḥalku'l-kurân* konusunda sessiz kalanları ifade eder.” Salâhuddîn Halîl Aybek es-Safedî, *Kitabu'l-vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut - Turîkî Mustafa (Beyrut: Dârü İhyâ et-Türâs el-Arabî, 1420/2000), 11/198.

⁴³ Sübkî, *Ṭabakâtü'l-ş-şâfi'iyyeti'l-kübra*, 2/277; Râfîza kelimesi, üç grup için kullanılmıştır. Biri Zeyd b. Ali'yi (öl. 122/740), ilk iki halifenin meşruluğunu kabul ettiği için terkeden ilk İmâmîler'i, daha sonra ilk üç halifenin başa geçmesini doğru bulmayan bütün Şîileri, son olarak da bâtinî gruplar içinden Şîî unsurları taşıyan kimseleri ifade etmektedir. Mustafa Öz, “Râfîziler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 4/396.

⁴⁴ Attâr, *Tezkiratü'l-evliyâ*, 291.

⁴⁵ Kuvvetlî, “Hâris el-Muhâsibî'nin Hayâtı ve Akli Görüşü”, 52-53.

⁴⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'l-z-zeheb*, 3/197.

değildir.⁴⁷

Bir doktora çalışması, Muhâsibî'nin babasına karşı tavrını aktaran rivâyetlerde aşırılık olduğu kanaatine varmaktadır. Bu kanaati Muhâsibî'nin, *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde en çetin muhalifleri olan Mu'tezile ve Râfıza'yı bile tekfir etmemesiyle gerekçelendirir.⁴⁸ Ancak çalışmanın ilerisinde *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserin 333. sayfasına atıf yaparak Mu'tezile ve Râfıza aynı görüşte olsalar da Muhâsibî'nin Râfıza'yı tekfir edip, Mu'tezile'yi tekfir etmediğini dipnota düşmektedir. Üstelik Muhâsibî'nin bu davranışını, Mu'tezile'nin o dönemde iktidar ve muktedir olmasıyla ilişkilendirir.⁴⁹ Çalışmanın atıf yaptığı sayfaya baktığımızda Muhâsibî, Râfıza'dan bir grubun Allah'ın haberlerinde nesih olduğu iddiasını küfür olarak addetmektedir. Ayrıca aynı sayfanın dipnotunda *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserin muhakkiki olan Kuvvetlî, Mu'tezile'nin Allah'ın haberlerinde neshi caiz görmediğinin altını çizmektedir. Mu'tezile'nin düşüncesi, neshin sadece emir ve nehyde gerçekleştiğidir. Muhakkik, bu düşünceye Muhâsibî'nin de katıldığını eklemektedir.⁵⁰ Nitekim bahsi geçen doktora çalışması, Muhâsibî'nin başkalarını tekfir edip etmediği konusunda çelişik bir durum sunmaktadır. Üstelik nesih konusunda Râfıza ve Mu'tezile'nin aynı görüşte olmadığı muhakkik tarafından belirtilmekte iken, çalışmada bu husus dikkatten kaçmaktadır.

Muhâsibî'nin ailesiyle ilgili rivâyetler için Kuvvetlî'nin yorumuna gelirsek, o da bu rivâyetleri kabul edilmesi zor bulmaktadır. Zira Muhâsibî, ne Râfıza'yı ne de Mu'tezile'yi açıkça tekfir eder. Sadece, onların bid'at ve dalalet ehli olduklarını iddia eder ve yahutta görüşlerine odaklanıp onların iddiasının küfür olduğunu söyler. Ona göre, rivâyetlerde Muhâsibî'nin babasıyla tartışması ve ondan kalan mirası terk etme olayı gerçek olabilir ancak bu olaylardaki etken tekfir değil de vera' olmalıdır.⁵¹

Sonuç olarak tüm bu veriler ışığında Muhâsibî'nin babasını tekfir ettiğini söylemek güç gözükmektedir. Kalabalık bir ortamda gerçekleşen tartışmanın sadece tek bir tanığının olması, üstelik bu kişinin olayın üstünden 120-130 yıl daha yaşadığı bilgisi durumu iyice şüpheli bir hâle sokmaktadır. Diğer taraftan âlimlerin, Muhâsibî'nin babasını tekfir ettiği konusunda ihtilaf içinde olması da bu rivâyetin gerçekliği üzerinde düşündürmektedir. Şayet bu rivâyetleri doğru kabul edersek, her halükârda “Muhâsibî, hayatının bir döneminde ya da ömrü boyunca Kaderî, Vâkıfî ya da Râfizî olan kimseleri tekfir etmek ve miraslarını almamak

⁴⁷ Sübkî, *Ṭabakâtü 'ş-şâfi'iyeti'l-kübra*, 2/277.

⁴⁸ Akif Yıldırım, *Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneğinde Tefsir Usûlü ve İçeriği* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 4.

⁴⁹ Yıldırım, *Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneği*, 10.

⁵⁰ Muhâsibî, “*Fehmu'l-Kur'ân*”, 333.

⁵¹ Kuvvetlî, “Hâris el-Muhâsibî'nin Hayâtı ve Akli Görüşü”, 19-20.

gerektiği görüşündedir.” denebilir. Örneğin Tay’a göre, bu olaydaki Muhâsibî’nin tepkisi sahih İslam inancından uzak gördüğü gruplara karşı aktif bir şekilde mücadele ettiğini gösterir.⁵² Ancak rivâyette babasıyla olan iletişimini genellemek hataya sebep verebilir. Eldeki verilerin bütünlüğü, tekfir konusunu desteklememektedir. Ancak rivâyetlerden, nedeni kesin olarak bilinmemekle birlikte Muhâsibî’nin aile içinde bir problem yaşadığı açıktır. Başka bir makale ise Muhâsibî’nin kendisinin ve annesinin, itikadi olarak Kaderî olduğu için babasından/eşinden uzak kalmaya gayret ettikleri ve bu yüzden genç yaşta Bağdat’a taşındıklarından bahseder. Bu göçte aile çevresinden uzak kalma isteğinin yanında ilim öğrenme gayesinin de etkili olduğu söylenmektedir.⁵³ Ancak rivayetlerde Muhâsibî’nin babasıyla Bâbu’l-Tâk’ta tartıştığını görüyoruz ve bu yerin Bağdat’ta olduğunu da biliyoruz. Dolayısıyla makalenin, kaynak göstermeden öne sürdüğü bilgi ilmi açıdan geçersiz gözükmektedir. Ancak bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Belki de Muhâsibî ve babasının arası doğduğu Basra’da bile iyi değildir. Annesi ile ondan uzaklaşmak için Bağdat’a göçmüş ve babası da onların arkasından gelmiştir; rivayetlere konu olan tartışma da Bağdat’ta gerçekleşmiştir. Bunun gibi birçok ihtimal akla gelmekte ve dolayısıyla bunlar spekülatif olmanın ötesine geçememektedir.

Nihayetinde Muhâsibî’nin ailesi ile ilgili rivâyetler, babasıyla bağının tamamen kesilmesi üzerinde odaklanmaktadır. Rivayetlerdeki ortak noktayı dikkate alarak Muhâsibî’nin babasıyla olan bağını kişisel sebeplerden dolayı kestiğini düşünmekteyiz. Çünkü Muhâsibî, gerçekten babasının dinden çıktığı yönünde bir kanaate sahipse zaten fikhî hüküm gereği -hâkimin otoritesiyle- vera’ya gerek kalmadan miras hakkını kaybeder. Fakat kesinlik ifade eden böyle bir hüküm yoksa Muhâsibî’nin, babasının dinden çıktığından şüphe edip vera’yı da esas olarak mirası reddetme ihtimali vardır. Ne var ki Muhâsibî’nin, sokak ortasında kalabalık bir ortamda bırakın babasını, herhangi birine dinden çıktığına dair ithamda bulunması tarihi kişiliği ile uyumsuz gözükmektedir. Zira Muhâsibî’nin, yazıları dışında Mu‘tezile ile olan bir tartışması ve mihne döneminde işkenceye maruz kaldığı hakkında bilgi yoktur. Üstelik Hanbelîlerin baskısına karşı da tartışmacı ve çatışmacı bir tavırdan yana olmadığı görülmektedir. Ancak biyografi yazıcılığında Muhâsibî’nin toplum içinde alenen birini tekfir ettiğinin lanse edilmesi garip bir şekilde yüceltme amacından ötürü olabilir. Maalesef bu tavır, cesaret ve aktif bir mücadele şekli olarak yorumlanabilmektedir. Yahutta

⁵² Tay, “Kur’an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesih Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği”, 52.

⁵³ İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlü’nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar – İbn Vehb ve Muhâsibî’nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil -”, 63.

bu Muhâsibî gibi biri üzerinden Kaderî, Vâkıfî ya da Râfizî olan kimseleri tekfir etmek gerektiğini temellendirme çabasıdır. Nihayetinde Muhâsibî'nin ailesinden sonraki sosyal çevresini aktaran diğer rivâyetlere baktığımızda ise onun babası ile olan ilişkisini kestiği gibi, toplum ile olan bağını da zamanla kestiği veya bağının kesildiği göze çarpmaktadır.

1.2. Müellifin Sosyal Çevresi

Muhâsibî'nin ebeveynleri ile ilgili olan yukarıdaki rivâyetler dışında kaynaklarda kardeşi, eşi, çocuğu, akrabası kısaca kan bağı olan birisi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Yalnızca onun Ebû Abdullâh künyesinden, evlendiği ve Abdullâh adında bir çocuğu olduğu tahmin edilmektedir.⁵⁴ Sûfî biyografi yazıcılığını konu edinen bir makale, bu durumu tasavvufun özsel alana yaptığı vurguyla ilişkilendirir. Nitekim sûfî tabakât kitaplarında kişinin tasavvuftaki hâli ve makâmı dışındaki biyografik bilgilerin, birincil derecede önem taşımadığı açıklanmaktadır.⁵⁵

Kaynaklar Muhâsibî'yi, zâhiri ve bâtını bilen, her ikisini birleştiren biri olarak tanımlamaktadır.⁵⁶ İbnü'l-Mülakkın, Muhâsibî'yi zâhir ile bâtını toplayan evtâd biri olarak tanıtmaktadır.⁵⁷ Şa'rânî (öl. 973/1565) Muhâsibî'nin bâtını murâkabe ve ihlas ile düzelttiğini, Allah Teâla'nın da onun zâhirini mücadele ve sünnete uymakla süslediğini söyler.⁵⁸ İbnü'l-İmâd, onu hikmet ile konuşan zahid biri olarak tanıtır.⁵⁹ Ziriklî (öl. 1976) sûfî büyüklerinden, usûl ve muâmelâtta âlim, ağılatan bir vâiz olarak Muhâsibî'nin Bağdatlıların çoğunun hocası olduğunu aktarır.⁶⁰ Bu noktada Şa'rânî, Basra asıllı olan çoğu Bağdatlıın hocası olduğu ayrınısını vermektedir.⁶¹ Doğduğu Basra'da geliştirdiği sosyal ilişkilerin Bağdat'a göç ettikten sonra da devam etmesi olasıdır. Ayrıca Fıkıh, Tasavvuf, Hâdis ve Kelâm ilimlerinde Müslümanların imamı kabul edildiğinden ve mütekellimlerin çoğunun, Muhâsibî'yi

⁵⁴ Kuvvetlî, "Hâris el-Muhâsibî'nin Hayâtı ve Aklî Görüşü", 18.

⁵⁵ Selahattin Gölbaşı, "Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* İsimli Eserinin Sûfî Biyografi Yazıcılığı İçindeki Yeri Hâris el-Muhâsibî Örneği" *Türk Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (Mart 2022), 229.

⁵⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/105; -Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübra*, 2/275; Attâr, *Tezkiratü'l-evliyâ*, 290; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/151; Cezerî, *el-Lübâb*, 3/181.

⁵⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 175.

⁵⁸ Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübra*, 1/64.

⁵⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3/197.

⁶⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/153.

⁶¹ Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübra*, 1/64.

Sıfâtiyye'ye⁶² nispet ettiğinden bahsedilir.⁶³

Zehebî, Muhâsibî'nin doğru sözlü olduğunu belirtir ancak bazı eserlerine ve sufilığına karşı bir tavır alındığını aktarır.⁶⁴ Örneğin Ebû Zür'a er-Râzî'ye⁶⁵ (öl. 264/878) Muhâsibî'nin kitapları hakkında soru sorulduğunda ve bunlarda ibret olduğu söylenildiğinde o, Muhâsibî'nin kitaplarının sapkın olduğu ve sakınılması gerektiği cevabını vermiştir. Ayrıca kişinin hadis/eser ile kendini zenginleştireceğinden ve Allah'ın kitabından ibret almayan kişinin, bu kitaplardan da ibret almayacağını zikreder.⁶⁶ Bu rivâyetten Ebû Zür'a'nın, Muhâsibî'ye aşırı tepkili olduğu ortadadır. Zira ibret alma konusunda Allah'ın kitabı ile Muhâsibî'nin kitaplarını kıyaslaması ondan istenmemektedir. Rivayette Ebû Zür'a, Muhâsibî'nin kitapları hakkındaki olumlu bir eleştiriyi doğru bulmamakla birlikte kişinin öncelikle hadis ve Kur'an'ı Kerim ile ilgilenmesi gerektiğini vurgular. İlginç olan Massignon, Muhâsibî'nin kitaplarının yavaş yavaş ve sistemli bir şekilde dolaşımdan kaldırıldığını söyler. Üstelik Ebû Zür'a'nın, Muhâsibî'nin kitaplarını yasak kitaplar listesine ekleyen ilk kişiler arasında olduğunu belirtir.⁶⁷ Zafer Erginli de rivayette geçen tutumu açıklama ihtiyacı hissetmektedir. Ona göre, insanın imanı tartışılırken daha önce Mu'tezile tarafından ele alınan *hâtır*⁶⁸ konusundan Muhâsibî'nin de bahsetmesi Ebû Zür'a'yı kızdıran sebeplerden biri olabilir.⁶⁹ Kaynaklarda Muhâsibî ile birlikte Ahmed b. Hanbel'in adıyla sıkça karşılaşılmaktadır. Hatta Zehebî, Muhâsibî gibisinin nasıl bulunacağı ve ondan sonra gelenlerin de nasıl görüleceği konusunda yakınıken bu iki ismi kıyaslamadan edemez. Nitekim Muhâsibî kendi asrında insanların sözcüsü iken, Ahmed b. Hanbel gibi bin tane hadis

⁶² Sıfâtiyye, "İlâhî sıfatların Allah'a nisbet edilmesini benimseyenler." anlamındadır. Sıfâtiyye mensuplarının akaidde akla önem vermediği, Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarını te'vil etmediği ve bunları naslarda geçtiği hâliyle benimsediği bilinmektedir. Onlara göre "Aslını kabul, vasfını terk." prensibi ile Allah'ın sıfatlarının zâhirine inanmak ve mahiyetini anlamayı O'na havale etmek gerekir. İlyas Çelebi, "Sıfâtiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/503; Ancak Muhâsibî'nin akla önem vermediği Allah'ın sıfatlarını hiçbir zaman te'vil etmediği söylenemez.

⁶³ Sübkî, *Ṭabakâtü 'ş-şâfi' iyyeti'l-kübra*, 2/275; Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/327.

⁶⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/430.

⁶⁵ İslami ilimlerle yakından ilgilenen bir aileden gelen Ebû Zür'a'nın, ailesi yanında eğitim aldıktan sonra on üç yaşından itibaren hadis öğrenmek için Kûfe, Mısır, Şam, Cezîre, Bağdat'a seyahatlere çıktığı ve altı yüz bin hadis ezberlediği söylenmektedir. Otuz iki yaşına geldiğinde her gün mescidde hadis okutmaya başladığı ve hadiste otorite olduğu bilinmektedir. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Zür'a er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/274-275.

⁶⁶ Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/327; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/110.

⁶⁷ Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 170.

⁶⁸ Hâtır kelimesinin çoğulu olan havâtır, insanın istemsiz olarak zihnine ve/veya kalbine gelen duygular, düşüncelerdir. Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/523.

⁶⁹ Zafer Erginli, *İlk Süfîlerde Nefis Kavramı -Hâris el-Muhâsibî Örneği-* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 38.

imamının da onun çağdaşı olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Ebû Zür'a da hadis hafızı olarak anılmaktadır. Rivayetlerde bu iki ismin, Muhâsibî'ye karşı olumsuz bir tutum içinde olduğu anlatılmaktadır. Ayrıca Ebû Zür'â, 230/845 yılında Bağdat'a geldiğinde Ahmed b. Hanbel'in onu misafir ettiği ve tanıştıkları günden beri İbn Hanbel'in, onunla hadis müzakere etmeyi nâfile namaz kılmaya tercih ettiği bilgisi aralarında bir yakınlık olduğunu göstermektedir.⁷¹ Buradan Muhâsibî'ye karşı, bireysel tutumun bir grup hareketine dönüşmeye başladığı izlenimi doğmaktadır.

Neticede Muhâsibî'nin yaşadığı toplumda onun sözlerini dinlerken ağlayan, kitaplarını okuyup beğenen kimseler ile ondan sakınan ve kitaplarını sapık bulan kimseler bulunmaktadır. Sonuçta Muhâsibî'yi sevenin de sevmeyenin de bulunması gayet doğaldır. Ancak Zehebî'nin, insanların sözcüsü diye tanıttığı Muhâsibî'yi, İbn Hanbel gibi muhaddislerle kıyaslaması enteresan bir duruma işaret etmektedir. Bu, iki âlim arasında toplumda bir gerilim yaşandığını gösterir. Üstelik Muhâsibî'nin biyografisi için baktığımız kaynaklarda, İbn Hanbel'in isminin birçok yerde geçmesi, Muhâsibî'nin hayatında İbn Hanbel'in farklı bir etkisi olduğunu ifade etmekte, bu iki isim arasındaki ilişkinin ayrıntılandırılmasını gerekli kılmaktadır.

Kaynaklarda İbn Hanbel'in, Muhâsibî'nin Kelâm alanındaki kitapları ve görüşleri sebebiyle ondan hoşlanmadığı ve onunla ilişkisini kestiği geçer. Bundan sonra Muhâsibî'nin gizlendiği ve cenaze namazında ise ancak dört kişinin var olduğu rivâyet edilmektedir.⁷² Ayrıca Bağdâdî ve Sem'ânî, İbn Hanbel'in Muhâsibî'yi insanlardan uzaklaştırdığından bahseder.⁷³ İzzeddin İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233), bu durumu, halkın İbn Hanbel'e olan fanatizmine bağlar.⁷⁴ Zehebî ise bu hikâyenin münkatı' olduğunu söyler.⁷⁵ İbn Kesîr, "İmam İbn Hanbel'in Vefatı" başlığında imamın cenaze namazına birçok kişinin katıldığını aktarır. Son paragrafta Dârekutnî'den (öl. 385/995) "Bizim ve sizin aranızdan bidat ehlerinden bir cenaze geçtiğinde Allah, Ahmed'in bu konudaki sözlerini doğruladı deyiniz. Çünkü o kendi zamanında sünnet imamıdır" diye bir rivâyet nakletmektedir. Ardından İbn Hanbel'in cenaze törenine kıyasla, kadılar kadısı olan Ahmed b. Ebî Davûd'un (öl. 275/889), hareketleri ve düşüncelerinde kendini hesaba çekmesi, sorgulaması, zühdü, vera'sı ile Muhâsibî'nin ve son olarak Bîşr b. Gıyâs'ın (öl.

⁷⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/430-431.

⁷¹ Kandemir, "Ebû Zür'a er-Râzî", 10/275.

⁷² Cezerî, *el-Lübâb*, 3/181; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/57; Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/327; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/110.

⁷³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/109; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/151.

⁷⁴ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru Kütübî'l-ilmîyye, 1407/1987), 6/128.

⁷⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/430.

218/833) cenaze namazına çok az kişinin katıldığını eklemektedir.⁷⁶

Bu rivâyette, bir cenaze yanlarından geçerken ne olmuştur da İbn Hanbel'in sözlerini, Allah'ın doğruladığına kanaat edilmektedir? Doğrulan sözler ne hakkındadır? Ayrıca İbn Kesîr, neden İbn Hanbel'in vefatı konusunu ele alırken onun cenaze töreniyle diğer üç ismin cenaze törenini kıyaslama gereği duymaktadır? Müellif, cenazelerine az sayıda kişinin katıldığı bu kimseleri güzel özelliklerle ansa da neden İbn Hanbel'in onlardan daha çok sevildiğini anlatma isteği duymaktadır? İbn Kesîr'in bu tavrı, tutuculukla ilişkilendirilebilir mi? Diğer yandan bu tavır İbn Hanbel'in, toplumdaki karizmasının sarsıntıda olduğunu da düşündürebilir.

Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (öl. 968/1561) *Miftâhu's-Saâde*'sinde İbn Hanbel'in, Muhâsibî'ye karşı aşağıdaki sözleri zikrettiği geçmektedir.

'Vay haline! Önce onların sapkınlıklarından söz edip onlara cevap vermemiş miydin? Bidat ehlinin taleplerini sınıflandırıp insanlara taşımadın mı ve bunları tefekkür etmelerini sağlamadın mı? Bu şekilde onları fikir ve araştırmaya davet ediyorsun.' dedi ve yine dedi ki: "Kelâm âlimleri zenâdıktır."⁷⁷

İbn Hanbel ve Muhâsibî arasında açıktan bir görüşmenin olduğunu gösteren bu rivâyet dikkat çekicidir. Zira yaygın olan bir rivâyete göre iki âlim aynı evde misafir olmalarına rağmen yüz yüze gelmezler ve konuşmazlar. Uzun ve ayrıntılı bu rivâyette İbn Hanbel, İsmâil b. İshâk es-Serrâc'tan (öl. 313/925) Muhâsibî ve arkadaşları, onun evine geldiklerinde kendisini de çağırmasını ister. Ancak ev sahibinden, kendisini Muhâsibî'nin görmeyeceği bir yere oturtmasını söyler. Muhâsibî ve arkadaşları geldiklerinde ise yemek yedikten ve namaz kıldıktan sonra gece yarısına yakın bir zamana kadar sükût içinde otururlar. İçlerinden birisinin Muhâsibî'ye soru sormasıyla konuşma başlar. Muhâsibî konuşurken yanındakilerin başlarında sanki kuş var gibi dinlediği, onlardan bazısının ağladığı, bazısının haykırdığı anlatılır. Hatta Serrâc, İbn Hanbel'in onları dinlediği odaya çıktığında onun da ağladığını görmektedir. Onlar gittikten sonra ise İbn Hanbel, Serrâc'a bu kimseler gibisini bilmediğini ve hakikat ilminde bu sözler gibisini işitmediğini söylemektedir. Nihayetinde İbn Hanbel, onlarla arkadaşlık etmemesini tavsiye etmektedir.⁷⁸ Bağdâdi, bu rivâyetin olay örgüsünü biraz daha ayrıntılı anlatmaktadır. Bunun dışında, farklı olarak İbn Hanbel ev sahibine konuşmayı gizlice dinlemek için görülmeyeceği bir yere kendisini oturtmasını söylediğinde Serrâc

⁷⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/342.

⁷⁷ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/138.

⁷⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/430; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübra*, 2/279; Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/327.

“Emredersiniz “*es-Sem‘u ve’t-tâ‘âtu leke*”, dedim ve buna Ebû Abdillâh’tan başlamak beni mutlu etti.” demektedir. Rivâyetin sonunda ise İbn Hanbel, “Onların hâllerinden övdüğüm/nitelediğim şeyler üzerine seni onların arkadaşı görmüyorum.” demektedir.⁷⁹ Zehebî, hikâyenin sahih ve senedinin münker olduğunu söyler; ancak İbn Hanbel gibi birisi hakkında bunun vuku bulmasını ihtimalden uzak görmektedir.⁸⁰

İbn Hanbel’in, Muhâsibî ile açıkça konuştuğu rivâyet ile Muhâsibî’yi gizlice dinlediğini gösteren rivâyet arasındaki fark dikkat çekicidir. Zira mihne olaylarında yönetime karşı direndiği bilinen İbn Hanbel’in,⁸¹ Muhâsibî’nin sözlerini dinlemek için gizlenmesi garip bir durumdur. Neden İbn Hanbel, Muhâsibî’nin gittiği bir yerde topluluğa neler anlattığını gizlice araştırmak istesin? Belki de Muhâsibî’nin korkup gerçek yüzünü gizlemesinin önüne geçmek için kendini gizlediği akla gelebilir. Ancak Muhâsibî’yi tanımlayan rivâyetler, onu sosyal hayatta içi ve dışı bir kimse olarak nitelerken buna gerek yoktur. Hatta bir rivâyette İbn Hanbel, bidat ehli saydığı kimseleri eleştirirken öncelikle onların düşüncelerine açıklık getirdiği ve araştırmaya sevk ettiği için Muhâsibî’yi eleştirmektedir. Konuşmalarında ve yazılarında karşı tarafın düşüncelerini bile açıkça ifade etmeye çalışan Muhâsibî’yi, İbn Hanbel’in gizlice dinlemesini gerektiren bir durum gözükmemektedir. Belki de İbn Hanbel, Muhâsibî ile yüzleşmek istemediğinden gizlenmektedir.

Rivâyetin sonunda Muhâsibî ve arkadaşları gittikten sonra İbn Hanbel’in sözleri, olayı daha da garipleştirmektedir. Zira rivâyette İbn Hanbel, Muhâsibî’nin sözlerini hakikat olarak nitelerken neden Serrâc’ı ondan uzaklaştırmak istemektedir? Sübkî, bu rivâyet için, geçmişte yaşayanlar arasında cereyan eden olayları derinlemesine araştırmadan, elinde bir delil olmadan bazılarının sözlerini, bazılarının aleyhine almamayı, ancak yorumlamaya ve düşünceyi geliştirmeye güç yetirebiliyorsan almayı ya da yaşananları mazur görmeyi tavsiye etmektedir. Ardından insanın, bunun için yaratılmadığını hatırlatarak onu ilgilendiren şeyle meşgul olmasını ve ilgilendirmeyen şeyi de bırakmasını söylemektedir. Sübkî, bunlarla meşgul olan kimselerin helâkından korkmaktadır. Zira onlar şerefli imamlar topluluğudur ve onların sözleri payandadır. Kişi, bu sözlerin bazılarını anlayamayabilir. Nihayetinde bize düşen, sahâbe arasında cereyan eden olaylarda susulduğu gibi âlimler arasında yaşanan olaylarda da susmak ve razı olmaktır.⁸² Ancak Sübkî, yazısının devamında, İbn Hanbel ve Muhâsibî arasındaki ilişkiyi değerlendirerek

⁷⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/109-110.

⁸⁰ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 1/430.

⁸¹ Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/27.

⁸² Sübkî’nin bu görüşü birebir Taşköprüzâde’nin *Miftaḥu’s-sa’âde* adlı eserinde geçmektedir. bk. Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Miftaḥu’s-sa’âde* 2/265.

kendi tavsiyesine uymamaktadır. Ona göre, İbn Hanbel uygun olmayan şeylerin cereyan etmesinden korktuğundan, kelâm ilmi hakkında konuşulmasının reddinde katıydı. Sübkî, ihtiyaç olmadıkça kelâm hakkında sessiz kalmanın daha iyi olduğu, ihtiyaç yokken bu konuda konuşmanın ise bidât olduğu görüşündedir. Muhâsibî de kendi zamanında, kelâmın meselelerinden bir şeyler konuşmaktadır. Ancak Sübkî, Muhâsibî'nin bunu ihtiyaç duyulduğunda yaptığı ve konuşmalarının hepsinin de bir amacı olduğu kanısındadır.⁸³

Sübkî'nin değerlendirmeleri kendi içinde bir çatışma yaşadığını düşündürmektedir. Her iki âlim hakkında olumsuz bir yorum yapmaktan kaçındığı ortadadır. Ancak geçmişte âlimler arasında cereyan eden bu konuda susmak yerine bir şeyler söylemek istediği de göze çarpar. Hatta Sübkî ve İbn Hâcer el-Askalânî'ye (öl. 852/1449) göre yukarıdaki rivâyetin sonunda İbn Hanbel'in, arkadaşlık konusunda Serrâc'ı engelleme nedeni aralarındaki makam farkıdır. Zira ikisi de Serrâc'ın, Muhâsibî ve arkadaşlarının makamındaki gibi davranmayı hakkıyla yerine getiremeyeceğini, eksik ve dar bir makamı olduğunu düşünmektedir.⁸⁴ Böylece onlar hem Muhâsibî'yi yüceltmekte hem de İbn Hanbel'i herhangi bir ithamdan kurtarmaktadır. Ne var ki İbn Hanbel, Muhâsibî'nin sözlerini hakikat görmekte ancak bu sözlerin sahibiyle arkadaşlık edilmesini doğru bulmamaktadır. Onun, hakikatin yayılması konusunda endişe duyduğunu düşünmek mihne gibi bir tarihi vakaya abes düşecektir. Zira tarihte İbn Hanbel, kendi düşüncelerini açıklamaktan ve hakikat bildiklerini yaymaktan kaçınmayan biridir. Serrâc'ın, Muhâsibî ile arkadaşlık edebilmesi için onunla aynı makamda olması gerektiği yorumuna gelince, bu İbn Hanbel'in de kendisini Muhâsibî'den aşağı bir makamda gördüğünü düşündürür. Zira başka rivâyetlerde İbn Hanbel'in, Muhâsibî'yi terk ettiği bilgisi elimizdedir. Dolayısıyla bu rivâyet kendi içerisinde tutarsız davranışlar sunduğu gibi diğer rivâyetlerle de çelişmektedir. Madem Muhâsibî'nin sözlerini hakikat gördü neden onunla arkadaşlık etmedi. Üstelik başka birinin de onunla arkadaşlık etmesini engelledi ve neden Muhâsibî'nin vefatıyla ilgili rivâyetlerde İbn Hanbel'in onu terk ettiği bilgisi biyografi kaynaklarınca tekrarlanmaktadır? Aslında bu rivayetler İbn Hanbel'in kendisini, Muhâsibî ile kıyasladığına işaret edebilir. Nihayetinde İbn Hanbel'in, Muhâsibî ile arkadaşlık etmek istememesi kişisel bir karardır ve doğaldır; ancak diğer insanların onunla arkadaşlık etmesini engellemesi gariptir. Bu durum Muhâsibî'nin sözleri ve tavırları ile insanları etrafına toplayabileceğine dair bir kaygısını gösterir niteliktedir. Belki de kendi konumunu sarsacağı düşüncesindedir.

Sonuçta Sübkî'nin ve İbn Hâcer el-Askalânî'nin yorumu, rivâyette aktarılan tutarsız

⁸³ Sübkî, *Tabakâtü 'ş-şâfi'iyeti'l-kübra*, 2/278.

⁸⁴ Sübkî, *Tabakâtü 'ş-şâfi'iyeti'l-kübra*, 2/279; Askalânî, *Tehzibü't-tehzib*, 1/327.

davranışa açıklık getiremez. İlginçtir ki, bu rivâyetin olay örgüsüne çok benzer bir rivâyet Şa'rânî'de daha farklı bir sahne ortaya koymaktadır. Şa'rânî'de İbn Hanbel'e, Muhâsibî hakkında iki kısımlı bir soru yöneltilmektedir. Bu, Muhâsibî'nin âyet ve hadisleri delil getirerek sufi ilimler hakkında konuşup konuşmadığı ile Muhâsibî'nin sözlerini anlamaksızın işitip işitmediği sorusudur. Rivâyette bu soruya Ahmed'in evet cevabını verdiği ve onun bir gece sabaha kadar Muhâsibî ile bulunduğu aktarılır. Devamında İbn Hanbel, Muhâsibî ve ashabının durumunu inkâr etmediğini söylemektedir. Onların durumunu anlatırken akşam namazını kılıp geldiklerinden, birlikte yemek yiyip ellerini yıkadıklarından, Muhâsibî oturduktan sonra ashabının da onun önüne oturduğundan, Muhâsibî'nin onlardan kendisine soru sormalarını istediğinden, onların riyâ, ihlâs ve birçok mesele hakkında soru sorduklarından, Muhâsibî'nin soruları âyet ve hadis ile cevapladığına şahit olduğundan, Muhâsibî'nin bir okuyucuya okumasını emrettiğinden ve okuma yapılırken onların ağladığından, haykırdığından ve sürekli iç çektiğinden, okuyucu sustuğunda Muhâsibî'nin hafif dualarla dua ettiğinden sonra namaza kalktıklarından ve sabahladıklarından bahseder. Nihayetinde İbn Hanbel, Muhâsibî'nin faziletini itiraf etmekte, sufilik hakkında bunun aksini işittiğini söyleyerek Allah'tan bağışlanma dilemektedir.⁸⁵

Kanaatimizce Şa'rânî'de geçen rivâyetin bütünlüğünde bir tutarsızlık gözüküyor. İbn Hanbel'in gizlice dinlemesi, önce övüp sonra onunla arkadaşlığı uygun görmeme gibi tutarsız davranışlar yoktur. Ancak Şa'rânî'nin *Tabakâtü'l-kübrâ* adlı kitabının, diğer biyografi eserlerinden sonra kaleme alındığı ve bu rivâyetin kaynağı hakkında bilgi vermediği görülmektedir. Esasında Muhâsibî ve arkadaşlarının bir evde toplanıp konuştuğu rivâyetlerde, İbn Hanbel ile ilgili iki farklı anlatımdan hangisi doğru olabilir? İbn Hanbel'in gizlendiği birinci anlatım ilk Bağdâdî'de, gizlenmediği ikinci anlatım sadece Şa'rânî'de geçmektedir. Her ikisi de kaynak belirtmez. Ancak birinci anlatım yaygın iken, ikinci anlatım pek göz önünde değildir.

Rivâyetlerde Muhâsibî ve İbn Hanbel arasında yaşanan problem genel itibariyle kelâm ve sufilik üzerindedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in sufilik hakkında olumsuz bir tutuma sahip olduğunu düşünmek zor gözükmektedir. Zira İbn Hanbel'in, sûfîlerden Bişr b. Hafî (öl. 227/841) ile olan özel dostluğundan ve Ma'rûf-i Kerhî (öl. 200/815-816 [?]) ile iyi anlaşmış olduğundan, üstelik her iki sûfînin de *halku'l-kurân* konusunda İbn Hanbel'in tarafını tuttuğundan bahsedilir. Muhâsibî'nin ise *halku'l-kurân* görüşünü benimsediği, ancak ehl-i

⁸⁵ Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/64.

hadîsinin baskıları sonucunda bu görüşünden döndüğü iddiası ortalıkta dolaşmaktadır.⁸⁶ Bu iddiaya göre Muhâsibî'nin üzerinde Ahmed b. Hanbel'in ve taraftarlarının baskısı, devlet yönetiminin uyguladığı mihneden daha etkili olmuştur denilebilir. Ya da Muhâsibî her iki tarafın baskısına rağmen yönetimi kendi bildiği yoldan eleştirmeye devam ederken İbn Hanbel çevresinden de uzak kalmayı tercih etmiştir. Nihayetinde devletin resmî ideolojisine karşı, Muhâsibî ve İbn Hanbel'in muhalefeti farklı yollardan olmuştur.

Rivâyetlere yansıyan kısımda İbn Hanbel ile ilgili birinci anlatım, durumun iki âlim arasında sadece bir görüş ayrılığı olarak kalmadığını, sosyal hayatı etkileyerek insan ilişkilerini yönlendirme ve kontrol etme şekline büründüğünü gösterir. Zira Muhâsibî'nin cenazesinde ancak dört kişinin bulunması konusunda, kaynaklar İbn Hanbel'in etkisine işaret etmektedir. Ne var ki İbn Hanbel'in, fikirlerini merak ettiği bir kimse ile yüz yüze gelmekten sakınan, arkasından hakikati konuştuğunu söylese de onunla arkadaşlığı tavsiye etmeyen bir davranış biçimi sergilemesi tarih ve biyografi kitaplarında Ahmed b. Hanbel hakkında aktarılan verilerin doğruluğuna gölge düşürmekte ve bu verileri sorgulamamıza sebep olmaktadır. Ayrıca rivâyetin sonunda tüm bu ağlama ve övgüden sonra bir anda İbn Hanbel'in arkadaşlık etmeyi uygun görmemesi akıllarda neden sorusunu doğurmaktadır. İkinci anlatımı ele alırsak, İbn Hanbel onun hakkındaki görüşünü değiştirdiğini ve bu konuda Allah'tan bağışlanma dilediğini itiraf etmektedir. O bu açıklamasıyla, Muhâsibî hakkında olumsuz algının kırılmasında etkili olacak bir konumda iken rivâyetlerde neden Muhâsibî'nin ömrünün sonunda toplumdan uzaklaştığı/uzaklaştırıldığı, cenaze namazında ancak dört kişinin bulunduğu bilgisi vardır? Bu durum Şa'rânî'de geçen rivâyet hakkında şüphe uyandırmaktadır. İbn Hanbel'in sûfilik ile problemi olmadığı ve Muhâsibî dışındaki sûfilerle yakın arkadaşlığından anlaşılmaktadır. Daha önce zikredildiği üzere bu sûfiler, İbn Hanbel ile Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda aynı fikirdeydi. Ancak Muhâsibî'nin, bu konudaki görüşünü tespit etmek zordur. İleride ele alacağımız üzere, Muhâsibî bu konuyu nesih bağlamında işlemektedir. Ancak önceden belirtmeliyiz ki Muhâsibî, *halķu'l-kurān* konusunu konuşmakta pek gönüllü değildir. Araştırmaya konu olan eserinde meseleyi kelamın değişmezliği üzerinden tartışmak ister. Zehebî'de ise Muhâsibî şayet lafız ve iman meselesi hakkında konuşmasaydı ona arkadaşlık eden bir topluluğun olacağından bahsedilir. Muhâsibî'nin kelam hakkında konuştuğundan, İbn Hanbel'in onu terkettiği bilgisi geçer. Ayrıca Zehebî, Muhâsibî'nin Bağdat'tan ayrılıp Kûfe'ye giderken İbn Hanbel'in kendisini kınadığı her

⁸⁶ Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 321-322.

şeyden tövbe ettiğine dair rivayet aktarmaktadır; ancak onun böyle bir tevbesinin olmadığını ve bunu, onun aleyhine bir şahitlik olarak gördüğünü belirtmektedir.⁸⁷ Birinci bölümün başında kaynak belirtmeden Kuvvetli'nin yaptığı yorumu hatırlarsak, Muhâsibî'nin görüşlerinden dolayı bir pişmanlık içinde olduğunu söylediği bilgiye ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Ancak Muhâsibî, Hanbelîlerin baskısından dolayı belki de takiyye yapmakta ve Bağdat'tan ayrılıncaya kadar zaman kazanmaktadır. Kuvvetli'nin ortalık duruluncaya kadar Muhâsibî'nin Bağdat'tan ayrılmayı uygun gördüğü ve Hanbelîler üstünlük sağlayınca geri döndüğü yorumu düşündürücüdür. Zira Muhâsibî'nin, İbn Hanbel'in kendisini kınadığı şeylerden tevbe etmesinin ardından yaşadığı yeri terketmesi, üstelik döndüğünde de gizlenmesi gerekmezdi. Melchert ise Muhâsibî'nin Kûfe'ye kaçtıktan sonra İbn Hanbel'in kendisine muhalif olmasına neden olan tüm görüşlerinden döndüğünü ilan ettiğini ancak İbn Hanbel'in onun pişmanlığını kabul etmediğini söylemektedir. Ayrıca Muhâsibî'nin pişmanlığının çok açık olmadığına da işaret etmektedir. Ona göre İbn Hanbel'in, Muhâsibî'yi suçlama nedeni kuvvetle muhtemel Kur'ân telaffuzu üzerinedir.⁸⁸ Nihayetinde Muhâsibî'nin pişmanlıktan ziyade İbn Hanbel ve onun taraftarları ile çatışmak istemediğini ve onlardan uzak kalmaya çalıştığını düşünmekteyiz. Hâlbuki Kuvvetli de Muhâsibî'nin düşmanlık ve ayrılıktan nefret ettiğini, kendisini savunmak için İbn Hanbel'e cevap vermeye yeltenmeyecek kadar uzlaşmaya meyilli birisi olduğunu tespit etmektedir.⁸⁹ Ancak bu uzlaşmanın, görüşlerinden tevbe etmesini içermediği kanaatindeyiz.

Sonuçta tarihi veriler İbn Hanbel ve Muhâsibî arasında kelâm konusunda bir problem yaşandığını göstermektedir. İbn Hanbel, Muhâsibî'nin ifade ettiği bazı düşüncelerden rahatsızlık duymaktadır ve bu durumu diğer insanlarla konuşmaktadır. Nitekim Muhâsibî'nin cenaze namazında ancak dört kişinin bulunduğu bilgisi o günün toplumunda İbn Hanbel'in etkili bir konumda olduğunu göstermektedir. Üstelik kendisi Muhâsibî'den iki yıl önce vefat

⁸⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 18/209; Daha önce de belirttiğimiz üzere Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl* adlı eserinde Muhâsibî'nin cenaze namazını ancak dört kişinin kıldığı rivayeti münkatı', İbn Hanbel'in gizlendiği rivayeti de uzak gördüğünü belirtmektedir. Ebu Gudde ise -Zehebî'nin bu açıklamasına dayanarak- Muhâsibî'nin *Risâletü'l-Müsterşidîn* adlı eserine yazdığı mukaddimesinde, onun cenaze namazını dört kişiden başka kimsenin kılmadığı bilgisinin sahih olmadığını ve bunun gerçekleşmesinin ihtimalden uzak olduğunu öne sürmektedir. Hâlbuki Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*'da bu rivayetleri aktarır ancak *Mîzânü'l-i'tidâl* eserindeki yorumları burada bulunmaz. Bu farklılıklara işaret etmekle birlikte, İbn Hanbel'in Muhâsibî'yi terkettiği rivayetin sahihliğinin tartışılmadığı, ulaştığımız kaynaklardaki bütün yazarların bunu kabul ettiği söylenmelidir. Nitekim bazen İbn Hanbel'e karşı savunmacı bir tutum sergilense de ulaştığımız kaynaklarda onun Muhâsibî'yi terketmesinin ve Muhâsibî'nin gizlenmek zorunda kalmasının nedeni/nedenleri üzerinde hep düşünülemediği görülmektedir. Abdülfettah Ebu Gudde, "Mukaddime", çev. Faruk Beşer, *Selefi Tasavvuf* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 20-22.

⁸⁸ Christopher Melchert, "Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri", çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Marife Dergisi* 5/3 (2005), 401.

⁸⁹ Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî'nin Hayâtı ve Akli Görüşü", 96.

etmiştir. Belki de Muhâsibî'nin cenaze namazına katılım engellenmiştir. Zira Sübkî, Abdullah b. Hafif'in (öl. 371/982) "Şeyhlerimizden şu beşine tâbi olun." diye saydığı isimler arasında Muhâsibî'nin isminin, ilk sırada yer aldığını aktarmaktadır.⁹⁰ Buna rağmen katılım engelinde İbn Hanbel takipçilerinin rolü olabileceği gibi, Muhâsibî'nin o günkü rejime karşı nesih konusunda yazdığı eleştiriler de etkili olabilir. İbn Hanbel'in, Muhâsibî'ye desteğini gösterdiği ve kendini eleştirdiği Şa'rânî'de geçen rivâyetin (ikinci anlatımın) hem tek kalmasından hem de daha sonraki bir dönemde kaleme alınmasından İbn Hanbel'in yanlışını itiraf edip etmediği söylenemez. Üstelik İbn Hanbel'in, kendi davranışını hatalı bulduğuna veya Muhâsibî hakkındaki düşüncelerinin değiştiğine işaret eden yeterli bir bilgi göremedik. Ancak Muhâsibî'nin vefatında dört kişinin bulunduğu bilgisinden İbn Hanbel'in iç dünyasını bilemesek de toplumda Muhâsibî'ye olan tavrında olumlu bir değişme yaşanmadığını düşünmekteyiz.

Zengin bir aileden geldiği, ailesinden ayrıldıktan sonra da hayatı boyunca mala karşı pek düşkün olmadığı ve pek yoksul yaşadığı bilinen Muhâsibî'nin yemeklerle olan ilişkisi de rivâyetlere yansımaktadır. Hatta Serrâc'ın evinde misafir olmalarına rağmen birbirlerini görmeyen İbn Hanbel, Muhâsibî ve ashabını ele alan rivâyette bile Muhâsibî'nin yemek konusunda aşırılıktan sakındığı görülür. Zira Muhâsibî, Serrâc'ın daveti üzerine ashabının çok olduğunu bu yüzden küspe ve hurmayı artırmamasını istemektedir.⁹¹ Bu durum Muhâsibî'nin sosyal hayatta aktif olduğu ve birçok arkadaş edindiği izlenimini verir. Ne var ki Muhâsibî'nin cenazesinde ashabından ancak dört kişinin bulunması, sosyal ilişkilerinde büyük değişiklikler yaşadığını düşündürmektedir. Ayrıca rivâyetlerde Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) arasında yaşanan bir olay, yemek konusunda aşırılık ve israftan kaçınma dışında başka bir duruma işaret etmektedir. Zira rivâyette Muhâsibî, Allah ile arasında bir alâmet sayesinde yemeğin helal mi haram mı olduğunu bildiğini iddia etmektedir. Rivâyete göre Cüneyd-i Bağdâdî, Muhâsibî'nin aç olduğunu fark edip bir şey yemesi için eve davet eder ve düğünden bir yemeği ona getirir. Cüneyd, Muhâsibî'nin ağzına bir lokma aldığını ve ağzında dolandırdığını sonra ise ayağa kalktığını ve lokmayı koridora atıp arkasına bakmadan koştuğunu söyler. Günler sonra Cüneyd, bu davranışının sebebini sorduğunda Muhâsibî "Şüphesiz açtım, yemeğin sırrını açmak ve kalbini korumak istedim. Ancak benim ve Allah arasında bir alâmet vardır ki o da şüpheli olan yemeği yutamıyorum, o gün de onu yutamadım. O yemek neredendi?" Cüneyd, kendisine yakın birinin evindeki düğünden getirdiğini söyler. Sonra Cüneyd, Muhâsibî'ye başka bir gün gelmesini teklif eder ve Muhâsibî teklifi kabul eder.

⁹⁰ Sübkî, *Ṭabaḳâtü 'ş-şâfi 'iyyeti'l-kübra*, 2/276; Kuşeyrî, *el-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 58.

⁹¹ Sübkî, *Ṭabaḳâtü 'ş-şâfi 'iyyeti'l-kübra*, 2/279; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/109.

Cüneyd “Sonra ona bize ait bir parça sundum ve o yedi.” demektedir. Rivâyetin sonunda Muhâsibî’nin ona “Fakire bir şey sunacaksan bunun gibisini sun.” dediği aktarılır.⁹²

Kaynaklar söz konusu rivâyeti, birkaç farklılıkla aktarır. Örneğin Zehebî’nin aktardığı bu rivâyette Cüneyd’in bir yakınının düğününden yemek getirmesi ile Muhâsibî’yi ikinci kez bir şeyler yemeğe davet ettiği ve onun yediği kısım yoktur.⁹³ Ebû Nuaym, Bağdâdî ve Sübkî’nin aktardığı bu rivâyette de yemek Cüneyd’in amcasının evinden gelmektedir. Ancak Muhâsibî’yi ikinci kez yemeğe davet ettiği ve onun yediği kısım burada da yoktur. Üstelik Cüneyd, Muhâsibî’nin ağzındaki lokmayı fırlattığını görmez, sadece yemeği çiğnerken birden kalkıp gittiğine şahit olmaktadır. Rivâyetin sonunda Muhâsibî, çiğnediği lokmayı Cüneyd’in evinin girişine attığını kendisi söylemektedir.⁹⁴ İlginç olan Muhâsibî, yemeği daha çiğnemediği önce onun şüpheli olup olmadığını fark etmemesidir. Zira başka bir rivâyete göre Muhâsibî, yemeğe elini uzattığında, yemekte bir şüphe varsa parmağındaki damarın hareket ettiği, bu durumda Muhâsibî’nin yemekten kaçındığı anlatılır.⁹⁵ Belki de açlık derecesi Allah ile onun arasındaki alâmeti etkilemektedir. Üstelik Muhâsibî kimin helal, kimin haram rızık kazandığını yemeği eline aldığı veya ağzına attığı anda bilmekte midir? Hissettiği işaretlerin Allah’tan olduğunu nasıl anladığı muallâktır. Ancak bu rivayetler Muhâsibî’nin açıklanamayan sezgisel bir bilgi alanını kabul ettiğine işaret etmektedir.

Muhâsibî’nin insanlara ve yemeklere mesafeli duruşunun yanında dışarı çıkıp dolaşmayı ve arkadaşı ile sohbet etmeyi seven bir tarafı da rivâyetlere yansımaktadır. Zira Cüneyd’i evden çıkmaya ikna ederek beraber yürüdükleri, Muhâsibî’nin ona aklına geleni sormasını istediği ve Cüneyd’in başta soracağı bir şey olmadığını söylese de ardından birçok soru sorup konuştukları anlatılmaktadır. Ancak Cüneyd, uzleti ünsiyet olarak gördüğünden Muhâsibî’nin, onu insanları görmeye ve yollara çıkarmasına karşı sitem eder. Muhâsibî de Cüneyd’in sürekli uzletim ünsiyetimidir demesine karşı tavır koymaktadır. Zira Muhâsibî’ye göre insanların yarısı yanına gelse, onlarda ünsiyet bulmaz. Diğer yarısı da ondan kaçsa, uzaklaştıklarından dolayı yalnız kalmaz. Farklı bakış açılarına rağmen birlikte sesli düşünme fırsatı yakalayan iki arkadaşın sohbeti, Muhâsibî eve döndüğünde yazıya geçirilecek birçok meseleye dönüşmektedir.⁹⁶

Yazıdan önce düşünceleri üzerinde konuşmayı seven Muhâsibî’nin lügat ve Kur’ân ilimlerini

⁹² İbnü’l-Mülakkın, *Tabakâtü’l-evliyâ*, 175-176; Attâr, *Tezkiratü’l-evliyâ*, 291-292; Kuşeyrî, *el-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 58.

⁹³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 13/111.

⁹⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 10/74-75; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/108; Sübkî, *Tabakâtü’s-şâfi’iyyeti’l-kübra*, 2/276.

⁹⁵ İbnü’l-Mülakkın, *Tabakâtü’l-evliyâ*, 176; Sübkî, *Tabakâtü’s-şâfi’iyyeti’l-kübra*, 2/277; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 2/58.

⁹⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 10/74.

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'dan (öl. 224/838) öğrendiği ve te'lif üslûbunun bu hocasına benzediği söylenir. Ayrıca eserlerinde birçok râviden haberler aktarmaktadır. Bu râviler arasında Huşeym b. Beşîr (öl. 183/ 799), Mervân b. Şucâ (öl. 184/800), Abbâd b. Avvâm (öl. 185/801), Veki' b. el-Cerrâh (öl. 197/812), Ali b. Âsım (öl. 201/816), Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî (öl. 204/819), Ebû Nu'aym el-Fazl b. Dukeyn (öl. 219/834), Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (öl. 235/849), Yahyâ b. Bukeyr (öl. 209/824), Abdullâh b. Bekr (öl. 208/823) ve Huceyn b. el-Müsennâ (öl. 185/801) gibi muhaddis kimselerden bahsedilmektedir.⁹⁷ Nihayetinde Muhâsibî'nin eserleri, ailesinin ve sosyal çevresinin izleriyle harmanlanırken yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve kültürel etkilerini de bünyesinde taşımaktadır.

1.3. Yaşadığı Dönem

Muhâsibî Basra'da doğup ömrünün çoğunu Bağdat'ta geçirmiş, Kûfe şehrini kısa bir dönem ziyaret edip yine Bağdat'a dönmüş ve vefatına kadar bu şehirden ayrılmamıştır. Onun yaşamı boyunca bu üç şehirde Abbâsîler iktidardadır. Abbâsî halifelerinden Hârûnürreşîd (salt. 169-193/786-809), Emîn (salt. 193-197/809-813), Me'mûn (salt. 197-217/813-833), Mu'tasım Billâh (salt. 217-227/833-842), Vâsık Billâh (salt. 227-232/842-847) ve Mütevekkil Alellâh (salt. 232-246/847-861) onun dönemindeki yöneticilerdir.

Hârûnürreşîd döneminde ilmi ve kültürel faaliyetleri desteklemek için Bağdat'ta kâğıt üretimi imalathanesi kurulması, Muhâsibî gibi yazmayı seven birisi için çok önemli bir icraat olduğu ortadadır.⁹⁸ Zira Mansur döneminde Beytülhikme'de başlayan tercüme faaliyetlerinin çeki düzen kazanması, Hârûnürreşîd döneminde kâğıda olan ihtiyacı artırmıştır. Me'mûn dönemine gelindiğinde Beytülhikme çok gelişmiş bir kuruma dönüşmüştür. Sadece halifelerin değil, Benû Musa kardeşler gibi halktan kimselerin de tercüme faaliyetleri için büyük paralar harcadıkları bilinmektedir.⁹⁹ Muhâsibî'nin tercüme faaliyetlerinden ne denli yararlandığı bilinmemektedir. Ancak İslâm çevresinde felsefi düşünceleri başlatanların başında geldiği fakat Yunan felsefesinin etkilerine maruz kalmadığı söylenmektedir.¹⁰⁰ Hârûnürreşîd'in ölümünden sonra ise oğulları Emîn ve Me'mûn arasında iktidar mücadelesi başlamıştır. Emîn başa geçince,

⁹⁷ Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî'nin Hayâtı ve Akli Görüşü", 13-17; İşler, *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'an'ı*, 15-16.

⁹⁸ Şerife Eroğlu, *Orta Çağ Bağdat'ında Bilginin İntikali* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 47.

⁹⁹ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/89.

¹⁰⁰ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Paris Yayınları, 1976), 16.

veziri Fazl b. Rebî'nin (öl. 208/823-24 [?]) etkisiyle kardeşini saf dışı bırakmak için uğraşmıştır. Kardeşi Me'mûn'un yanında ise daha sonra kendisinin veziri olacak İran asıllı Fazl b. Sehl (öl. 202/818) vardır. İki kardeş arasındaki taht mücadelesinin aslında bir Arap-İran çekişmesi olduğu anlatılır. Zira Abbâsî devletinin kurulma sürecinde gayri Arap unsurların üstünlük mücadelesi, Emîn döneminde tekrar canlanmaktadır.¹⁰¹

Emîn ve kardeşi Me'mûn arasındaki çatışma Bağdat şehrinde büyük hasara neden olmuştur. Bu mücadeleyi İran tarafı kazanmış, böylece Me'mûn başa geçmiş ve idare Merv'e taşınmıştır. Ancak Araplar, idarede İran unsurunun artmasına pek sıcak bakmamıştır. Nihayetinde Halife Me'mûn, idare merkezini Bağdat'a geri taşımak zorunda kalmış¹⁰² ve Arap-İran çekişmesinin devlete verdiği zararı önlemek için Türkleri üçüncü bir unsur olarak devlet idaresine dâhil etmiştir.¹⁰³ Ayrıca Me'mûn, Arap, İran ve Türk unsurları arasında dengeyi sağlamak dışında halkı Mu'tezile mezhebini benimsemeye zorlayarak *halku'l-kurân* görüşüyle tarafları belirlemek istemiştir. Ne var ki Beytülhikme'ye dört bir yandan kitaplar getirterek tercüme faaliyetleri destekleyen, kelâm ve felsefe alanında tartışmalara açık bir ortam sunan halifenin *halku'l-kurân* meselesini siyasi bir probleme dönüştürmesi toplumda büyük zarara yol açmıştır. Nihayetinde kendinden olmayanın yaşamasına hak tanımayan bir yönetime dönüşmüştür. Halife Me'mûn'un başlattığı *halku'l-kurân* fikrinin, herkesçe kabul edilme zorunluluğu Mu'tâsım ve Vâsık billâh dönemlerinde de devam etmiştir. Ne yazık ki *halku'l-kurân* tartışmalarının siyasete yansımaları ve/veya siyasete alet edilmesi, birçok insanın eziyete uğramasına ve öldürülmesine yol açmıştır. Nitekim Emevîlerde *halku'l-kurân* fikrinin kabul edilmesi iktidara bir başkaldırı iken, Abbâsîlerde iktidarın yanında olduğunu gösteren bir vaziyet kazanmıştır.¹⁰⁴ Vâsık hilafetinin sonlarına doğru mihne uygulamasından pişman olup vazgeçmiştir.¹⁰⁵ Böylece Mütevekkil Alellâh döneminde, Mu'tezile siyaseti bırakılmış ve *halku'l-kurân* görüşünü kabul etmeyenlere karşı uygulanan mihne son bulmuştur.¹⁰⁶

Araştırmaya konu olan Muhâsibî'nin yaşamı, Abbâsîlerin yükseldiği dönemden hızlı bir şekilde gerilemeye başladığı bir sürece şahit olmaktadır. Muhâsibî'nin devlet yöneticileriyle bir bağlantısı olmamıştır. Ancak devletin resmi mezhebi Mu'tezile'ye karşı reddiyeler yazmıştır.

¹⁰¹ Hakkı Dursun Yıldız, "Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/113.

¹⁰² Bozkurt, "Me'mûn", 29/102.

¹⁰³ Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 124-125.

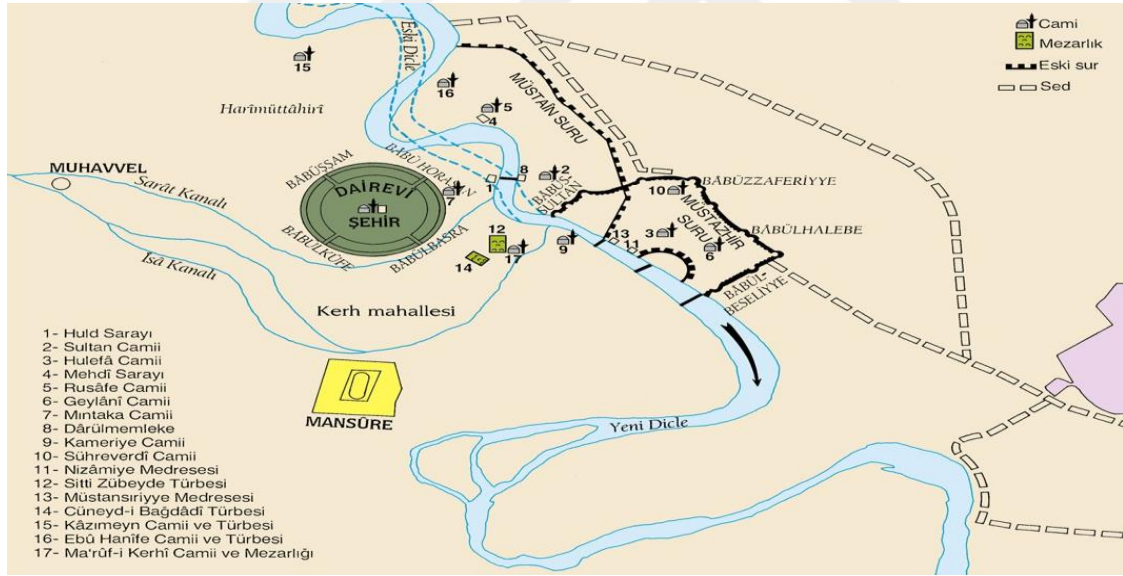
¹⁰⁴ Mahmut Yıldız, *Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Siyâsî, Sosyal ve İtikâdî Boyutu (Me'mûn Dönemi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 36-37.

¹⁰⁵ Kadir Kan, "Vâsık-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/548-549.

¹⁰⁶ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003), 222.

Eserlerinde toplumda gördüğü yanlış fikirleri eleştirmiştir. Kur'ân'ı anlamının anlamını ortaya koyduğu *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde bazı grupları eleştirmektedir. Devlet, *halqu'l-kurân* konusunda herkesi sorguya çektiği için Muhâsibî de sorgulanmış olsa gerektir. Ancak Muhâsibî, Mu'tezile'ye karşı reddiyeler yazsa da işkenceye maruz bırakıldığına dair bir bilgi yoktur. Kaynaklara göre Muhâsibî, sadece Ahmed b. Hanbel tarafından baskıya maruz kalmaktadır.

Muhâsibî'nin yaşadığı Bağdat Müslümanların, Yahudilerin, Hristiyanların, Mecusilerin ve Sâbiîlerin bir arada bulunduğu çok kültürlü kozmopolit bir şehirdir.¹⁰⁷ Böylece o, Bağdat'ta farklı din ve kültürden insanlarla birlikte yaşama fırsatı bulmuştur. Burada birçok ilimle ilgilenmiş, farklı grupları tanımıştır. Muhâsibî'nin sûfi çevrelerde eleştirdiği noktalar bulunmakla birlikte kendisi de ilk sûfilerden sayılmaktadır. Bağdat'ta sûfilerin, şeyhlerinden icazet aldıklarında iki veya üç renk içeren bir hırka giydikleri söylenir. Bu sûfilere, diğer insanlardan ayıran en belirgin özellikleridir. Hâlbuki o dönemde dışarıda renkli giyinmek, seviye düşüklüğü olarak yorumlanmaktadır. Zira ulemanın tavsiyesine göre asil bir adam, beyaz bir kıyafet giymelidir.¹⁰⁸ Bu durumu sûfilerin dert etmediği anlaşılmaktadır.



Bağdat şehrinde dört ana kapı bulunmaktadır. Bunlar; Basra, Kûfe, Şam ve Horasan kapılarıdır. Muhâsibî'nin Basra ve Kûfe kapılarından geçtiği ve Bağdat'ın doğu yakasındaki Bâb-u Tâk'ta bulunduğu rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in baskısı üzerine Kûfe'ye gittiği, onun ölümünden sonra yine Bağdat'a döndüğü görülür. Ancak Muhâsibî'nin, doğduğu Basra şehrini tekrar uğradığını dair bir bilgi yoktur. Üstelik ailesinin neden Basra'dan

¹⁰⁷ Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 129-130.

¹⁰⁸ Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 156.

ayrıldığı bilinmez ama Bağdat'ın o dönemde yerleşim için çok cazip bir mekân olduğu ortadadır. Muhâsibî'nin Bağdat'tan ayrılıp başka bir yer yerine Kûfe şehrini tercih etmesinde ise Kûfe kapısından Hicaz bölgesine ulaşılarak Hac bölgesine gidilmesi etkili olmuş olabilir.¹⁰⁹ Ayrıca Kûfe Kapısı tarafında, pek çok kitap dükkânının yer aldığı söylenir. Bağdat'ta ticaretin çok fazla geliştiği ve tüccarların elindeki malları satma konusunda hiçbir sıkıntı çekmediği Kerh bölgesi de Kûfe tarafındadır. Abbâsîler dünyanın birçok yerine seyahat edip, dışarıdan birçok çeşit ürün ithal etmektedir. Kendileri üretim yapsalar da şehirde ihracattan çok ithalat gelişmiş bir yapıdadır.¹¹⁰

Bağdat şehrinin tüketimde aşırılığa kaçtığı gözlemlenmektedir. Muhâsibî'nin ise arkadaşları ile Serrâc'ın evinde toplandığında hurma ve kûspe yedikleri rivâyette aşırılıktan hoşlanmadığı görülmektedir. Ancak Muhâsibî'nin mirası reddettiğini ve zengin bir hayat yaşamadığını bilsek de geçimini nasıl sağladığı muammadır. Ayrıca Muhâsibî'nin insanların yedikleri yemekleri hangi yoldan kazandıklarını bilmesi, bu dönemde onun için lütuf mudur külfet midir bilinmez. Bağdat'ta at yarışları, turnuvalar ve meydan okumalar için geniş yarış alanları vardır. Erkeklerle has değişik sporlar ve eğlenceler, kadınlar dâhil genel olarak halk tarafından icra edilmektedir. İlmî faaliyetler için geniş halk kitlelerine konuşma yapan kadınlar ve erkekler, çoğunlukla merkez camilerin içerisinde veya dışındaki kürsüleri kullanmaktadır.¹¹¹ Nihayetinde Bağdat'taki kozmopolit şehir hayatı, zenginlik ve ilmî faaliyetlerdeki destek birçok kimseyi buraya çekmiştir. Böylece Bağdat şehri, zamanla gelişen Beytülhikme'de astronomi, tıp, mantık, felsefe alanında yapılan çevirilerle geçmişten öğrendiklerini kendi tarzlarıyla harmanlayan birçok meraklı öğrencinin evi olmuştur. Muhâsibî'nin de bu şehri evi bildiği ve buraya düşkün olduğu hissedilmektedir. Zira siyasi ve sosyal baskılardan dolayı ayrılmak zorunda kaldığı şehre, gizlenerek yaşamak pahasına geri dönmektedir. Ömrünün çoğunu Bağdat'ta geçiren Muhâsibî'nin yaşadığı dönemi, Bağdat merkezli olarak ele aldıktan sonra eserlerini zikretmek uygun olacaktır.

1.4. Müellifin Eserleri

¹⁰⁹ Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 180.

¹¹⁰ Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 92, 182.

¹¹¹ Samadi, "Abbâsî Hâkimiyeti Döneminde Bağdat'ın Sosyal Ekonomik Hayatından Görüntüler", 248.

Muhâsibî hakkında bazı kaynaklar ona ait müstakil bir eser başlığı zikretmez.¹¹² Bazı kaynaklar ise yalnız bir eserinin adını zikretmekle yetinmektedir. Örneğin onun İbnü'n-Nedîm'de (öl. 385/995 [?]) *Kitâbü't-Tefekkür ve'l-i'tibâr*,¹¹³ Sülemî'de *Kitâbu'r-Ri'âye li-hukûkillâh*,¹¹⁴ Bağdadî, Sem'ânî ve İbn Hacer'de *ed-Dimâ'*,¹¹⁵ İbn Hallikân (öl. 681/1282) ve Sübkî'de *er-Ri'âye*,¹¹⁶ Kâtip Çelebi'de (öl. 1067/1657) *er-Ri'âye fi't-taşavvuf*¹¹⁷ başlıklı olmak üzere bir eserinin adı geçer. Ayrıca Sübkî, Hatîb el-Bağdâdî'den naklen Muhâsibî'nin eserlerinin iki yüze ulaştığını kaydetmektedir.¹¹⁸ Ancak Sübkî ve Hatîb, birbirinden farklı olarak tek eser zikretmektedir. Hatîb el-Bağdadî, *ed-Dimâ'* adlı eseri zikrederken Sübkî *er-Ri'âye* adlı esere yer verir. Gerçi Sübkî'nin, Hatîb el-Bağdâdî'nin hangi eserini kaynak aldığı bilinmemektedir. Bu durum Erginli için, Sübkî'nin mezhep asabiyetinin getirdiği bir savunma ve abartma sayılabilmektedir. Ancak Erginli, İbn Salâh (öl. 643/1245) ve Nevevî'nin (öl. 676/1277) de bu bilgiyi Hatîb'ten naklettiklerini eklemektedir. Hatta Muhâsibî hakkında araştırma yapan Kuvvetli'nin de Hatîb'e hamlederek Muhâsibî'nin eserlerinin iki yüze ulaştığı sözünü bu kaynaklardan naklen almış olmalıdır diye düşünür.¹¹⁹ Hâlbuki doğum yılı hicrî 727 olan Sübkî'den¹²⁰ daha önce bu sözün Hatîb'e hamledildiği ortadadır. Ayrıca Kuvvetli, bu bilgiyi Hatîb'e hamletmeden Sübkî'nin sözü olarak aktarmaktadır. Ancak Sübkî'nin eserini değil de Ebû Gudde'nin *Risâletu'l-Müstersidîn*'e yazdığı mukaddimeyi kaynak almaktadır.¹²¹ Sonuçta Hatîb'e atfen aktarılan sözün kaynağı şüpheli gözükmektedir. Ancak sonradan yapılan çalışmalar sayesinde Muhâsibî'nin yaklaşık otuz ve/veya kırka yakın eserinden bahsedilir olmuştur. Bu noktada araştırmacıların Muhâsibî'nin eserleri hakkındaki tespitlerine bakmak gerekir.

Kuvvetli, mukaddimesinde Muhâsibî'ye ait 14 eser adı zikreder. Bunlar sırasıyla *en-Neşâih* veya *el-Vaşâyâ*, *el-Halvet ve't-tenakkul fi'l-ibâdet ve derecâtü'l-âbidîn*, *Âdâbu'n-nüfûs*, *Risâletu'l-müstersidîn*, *et-Tevehhüm*, *Mâiyyetu'l-aql ve ma'nâhu*, *Fehmu'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l-ażamet*, *Kitâbu aḥkâmi't-tevbe*, *Fi'd-dimâ'*, *el-Mekâsib*, *el-Mesâil fi'z-zühd ve*

¹¹² Kelâbâzî (öl. 380/990), Kuşeyrî (öl.465/1072), Attâr (öl.618/1221) ve İbnü'l-Mülakkın (öl.804/1401) eserlerinde Muhâsibî'ye nispet edilen bir eser adı zikretmemişlerdir.

¹¹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 258.

¹¹⁴ Sülemî, *Ṭabakâtü's-şüfîyye*, 56.

¹¹⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/105; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/151; Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/327.

¹¹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/57; Sübkî, *Ṭabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübra*, 2/283.

¹¹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/908

¹¹⁸ Sübkî, *Ṭabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübra*, 2/276.

¹¹⁹ Erginli, *İlk Süfîlerde Nefis Kavramı -Hâris el-Muhâsibî Örneği-*, 49.

¹²⁰ Bilal Aybakan, "Sübkî, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/13.

¹²¹ Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî'nin Hayâtı ve Aklî Görüşü", 60.

gayrihi, *el-Mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih* ve *er-Ri'âye li-huķûķillâh*¹²² adlı eserlerdir. Muhâsibî'ye ait Ziriklî, 11 eser adı¹²³ Kehhâle, 4 eser adı zikretmektedir.¹²⁴ Kaynaklarda Muhâsibî'nin *er-Ri'âye* adlı eseriyle çok sık karşılaşılr ve eser başlıklarında birkaç farklılık göze çarpar. Nihayetinde bu eseri, Brockelmann ve Fuat Sezgin *Kitabu'r-ri'âye li-huķûķ Allah ve'l-kıyâm bihâ* şeklinde kaydetmektedir. Muhâsibî'ye ait Brockelmann'da 21 eserin,¹²⁵ Sezgin'de 32 eserin adı geçmektedir.¹²⁶ Gavin Picken, Muhâsibî'ye ait yayınlanan 18, atfedilen 2, el yazması hâlinde 11, kayıp 7 olmak üzere toplam 38 eserden bahseder.¹²⁷ Louis Massignon, Muhâsibî'ye ait 22 eser¹²⁸ Smith ise 25 eser zikreder.¹²⁹

MEB İslâm Ansiklopedisi'nde Josef van Ess Muhâsibî'ye ait 10 eser,¹³⁰ *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde Erginli, 22 eser listelemektedir. Erginli, günümüze ulaşmadığı için Muhâsibî'ye ait *Fehmu's-sünen*, *Kitâbü'd-Dimâ'* ve *Ahlâku'l-hakîm* adlı üç eseri liste dışında bırakır. Ayrıca ansiklopedi *et-Tefekkür ve'l-i'tibâr*, *Devâ'ü dâ'i'l-kulûb*, *el-Ba's ve'n-nüşûr* ve *Mu'atebetü'n-nefs* adlı eserlerin Muhâsibî'ye ait olmadığını belirtmektedir.¹³¹ 1976 yılında basılan "Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi" başlıklı bir doktora tezi Muhâsibî'ye ait günümüze ulaşan 28, kayıp 4 olmak üzere toplam 32 eser zikretmektedir.¹³² İslâm Felsefesi bilim dalında Muhâsibî'nin hayatı, eserleri ve fikirlerini araştıran bir yüksek lisans tezi ise Muhâsibî'ye ait 26 eser tespit etmektedir.¹³³ Muhâsibî'nin din eğitime dair görüşlerini araştıran bir doktora tezi Muhâsibî'nin günümüze ulaşan 18 eserini sıralar.¹³⁴ Tefsir usûlünün mahiyeti üzerine

¹²² Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî'nin Hayâtı ve Aklî Görüşü", 63-74.

¹²³ "Âdâbu'n-nüfûs, Şerhu'l-ma'rife, Mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih, el-Mesâil fi'z-zühd ve gayrihi, el-Ba's ve'n-nüşûr, Mâiyyetü'l-akl ve ma'nâhu ve ihtilâfu'n-nâs fihi, er-Ri'âye fi huķûķillah Azze ve Celle, el-Halvet ve't-tenakkul fi'l-ibâdet, Mu'atebetü'n-nefs, Kitâbu't-tevehhüm, Risâletu'l-müsterşidîn". bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/153.

¹²⁴ "et-Tefekkür ve'l-i'tibâr, er-Ri'âye fi'l-ahlak ve'z-zühd, er-Ri'âye li-huķûķillâh, Risâletu'l-müsterşidîn". bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 1/517.

¹²⁵ Brockelmann, *GAL*, 352.

¹²⁶ Sezgin, *GAS*, 1/ 640-642.

¹²⁷ Gavin Picken, *Spiritual purification in Islam: The life and works of al-Muhâsibî* (London: Routledge, 2011), 67.

¹²⁸ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: P. Geuthner, 1922), 213-214; Tarafımızca, bu eserin 1954 yılındaki orijinal yeni neşrine ulaşılammıştır. Ancak 1954 yılı İngilizce çevirisinde Muhâsibî'ye ait eserler listesinin 19'dan 22'ye çıktığı görülür. Eklenen kitaplardan biri de araştırmannın konusu olan *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserdir. bk. Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* çev. Benjamin Clark (Indiana: Notre Dame, 1997), 162-163.

¹²⁹ Smith, *An Early Mystic Of Baghdad*, 44-59.

¹³⁰ Ess, "Muhâsibî/al-Muhâsibî", 8/507-509.

¹³¹ Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/15-16; Erginli, doktora tezinde Muhâsibî'ye aidiyeti kesin olan 24, şüpheli olan 3, kayıp 4, diğer eserlerinin başka isimlerdeki tam ve eksik nüshası olarak 7 olmak üzere toplam 38 eser zikretmektedir. bk. Zafer Erginli, *İlk Süfîlerde Nefs Kavramı -Hâris el-Muhâsibî Örneği-* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 47-59.

¹³² Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 30.

¹³³ Şahin Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 16.

¹³⁴ Beken, *Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitime İlişkin Görüşleri*, 35.

araştırma yapan bir doktora tezi Muhâsibî için 32 eser zikretmektedir.¹³⁵ Nihayetinde Muhâsibî'nin eserlerinin sayısı hakkında çok çeşitli sayılar ortaya çıkmaktadır. Kaynaklardaki listeler incelendiğinde, araştırmacıların bir eserin Muhâsibî'ye ait olup olmadığı, kayıp tespiti ve farklı başlıklandırılması gibi nedenlerin sayıyı etkilediği görülmektedir. Örneğin *Mu'atebetü'n-nefs* adlı eser Sezgin'e göre Muhâsibî'ye ait, Erginli'ye göre Muhâsibî'ye ait değil, Aydın'a göre ise Muhâsibî'nin müstakil bir eseri olmayıp diğer kitaplarının nefis terbiyesiyle ilgili bölümlerinden seçmeler ihtiva etmektedir.¹³⁶ Klasik dönem bibliyografya kaynaklarında, Muhâsibî'ye ait bir tek eser adı geçerken daha sonra yapılan çalışmalarla bu sayının artması dikkat çekicidir. Daha önce zikredildiği üzere Massignon'un, Muhâsibî'nin kitaplarının yavaş yavaş ve sistemli bir şekilde dolaşımdan kaldırılmaya çalışıldığı iddiasını akla getirmektedir. Bu iddianın gerçekliği ve nedenleri tartışılabilir. Nitekim hem Muhâsibî'ye hem de kitaplarına karşı olumsuz bir tutumun varlığı rivayetlere yansımaktadır. Ancak yeni çalışmalarla onun eserleri gün yüzüne çıkarılmaktadır.

Araştırmanın konusu olan *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserin Muhâsibî'ye aidiyeti, 1954 yılında Massignon tarafından tespit edilmektedir.¹³⁷ 1971 yılında Kuvvetlî, Muhâsibî'nin *Kitâbu Fehmi'l-Kur'ân ve me'ânîhi* ve *Mâiyyetu'l-aql ve hakîkatu ma'nâhu* adlı iki eserini birlikte tahkik ederek *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* başlığıyla yayınlar. Bu çalışmada da *Fehmu'l-Kur'ân* diye kısaca zikredilen eserin tam adının, kaynaklarda bazen *Kitâbu Fehmi'l-Kur'ân ve me'ânîhi*¹³⁸ ya da *Fehmu'l-Kur'ân ve ma'nâhu* diye geçtiğinden bahsetmek gerekir.¹³⁹ Eserin başlığında tekil ya da çoğul kelime seçiminin gerekçesini yazarlar açıklamazlar. Görülen o ki Sezgin ve Kuvvetlî çoğul kelimeyi, onlardan sonrakiler ise tekil kelimeyi tercih etmektedir. Biz de araştırmamızda kullandığımız tahkikli eserde geçen başlığı tercih ettik.

¹³⁵ Yıldırım, *Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneğinde Tefsir Usûlü ve İçeriği*, 12-17.

¹³⁶ Sezgin, *GAS*, 1/642; Erginli, "Muhâsibî", 31/16; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 30.

¹³⁷ Ess, "Muhâsibî/al-Muhâsibî", 8/509.

¹³⁸ Sezgin, *GAS*, 1/ 642; Muhâsibî, "*Fehmu'l-Kur'ân*", 261.

¹³⁹ Erginli, *İlk Süfîlerde Nefis Kavramı -Hâris el-Muhâsibî Örneği-*, 52; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 26; Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, 20; Cengiz Tüccar, *Haris el-Muhâsibî'nin Kelâmi Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 34.

İKİNCİ BÖLÜM

KİTÂBU FEHMÎ'L-KUR'ÂN VE ME'ÂNÎHİ ADLI ESERDE KUR'ÂN TASAVVURU VE NESİH TARTIŞMALARI

2.1. Muhâsibî'nin Mukaddimesi: Teolojik Zemin

Muhâsibî, yazısına başlarken kitabı yazma amacından veya kitabın konusundan bahsetmez. Allah'tan yardım isteyerek, direk Allah hakkında konuşmaya başlar. Öncelikle Allah'ın ne olmadığını tanımlamaktadır. Ona göre Allah, kendisinden önce hiçbir şey olmadığı için sonradan meydana gelmiş (*muḥdes*), yaratılmış (*maḥlûk*) değildir. Belli bir süre ile sınırlı olmadığı için fânî, kendisine vâris olunan (*mevrûs*) değildir. Allah hakkında tenzihi bir dille konuşmaya başlayan Muhâsibî, devamında O'nun *el-Evvel el-Ḳadîm, ed-Dâim el-Kerîm* olduğunu söylemektedir. Muhâsibî, bu tanımlamayı yapsa da zihinlerin (*ezhân*), özlerin (*elbâb*) ve akılların (*uḳûl*) Allah'ı idrak etmedeki acizliğine değinir. Bilme konusunda insan acizliği karşısında Allah, gaybleri bilmede tektir; olmuşu, olanı, olmayanı ve olsaydı nasıl olacağını bilmede eşsizdir.¹⁴⁰

Allah'ın sıfatları ile Muhâsibî'nin kitabına başlaması, dönemindeki sıfatlar tartışmasına tepki olabilir. Ancak Muhâsibî bu bahsi kısa tutmakta ve devamında insanın varlık sebebini sorgulamaktadır. Aslında bu sorunun cevabı da Allah tasavvuru ile bağlantılıdır. Çünkü Allah kâinatı, ezelde yalnızlıktan korktuğu ve istediği düzenlemede insanların yardımına ihtiyaç duyduğu için yaratmamıştır. Allah'ın birliğinden/yalnızlığından hareket eden Muhâsibî, O'nun yalnızlıktan korkmadığı ve düzende yardıma ihtiyaç duymadığı yargısıyla olumsuzlama yapmaktadır. Bundan sonra Allah'ın isteğini, insanın O'na yönelip uymasıyla sevabı veya nankörlük edip şüphe etmesiyle cezayı hak eden bir düzen ile tasavvur eder. Allah'ın, Âdem ve zürriyetini özel olarak seçmesi, onların fitratlarına kabul edici akıllar (*el- 'uḳûl 'ur-raḍıye*), özler (*elbâb*) ve anlayış (*fehîm*) yerleştirip yaratmasıyla insan bir sözle/ahitle yükümlü olmaktadır. Bu yükümlülük, rasuller gönderilerek vurgulanmıştır. Rasuller, insanlara tanık oldukları zâhir âyetleri ve açık delilleri idrak etmelerini bildirmiştir.¹⁴¹

İnsanlar için zâhir ve açık olarak nitelenen âyetlerin ve delillerin üzerinde idrak/nazar vahye konu olmaktadır. Bunun yanı sıra Muhâsibî, insanlara açıklık sunan bu hitap yanında

¹⁴⁰ Muhâsibî, "Fehmî'l-Kur'ân", 263.

¹⁴¹ Muhâsibî, "Fehmî'l-Kur'ân", 264.

onlara kapalı kalan Allah'ın zâtı konusuna gözleri çevirir. Nitekim Allah, zâtını insanlara göstermez. Muhâsibî, Allah'ın sıfatlarını, sevdiği ve çirkin bulduğu şeyleri, Allah zâtî kelâmıyla konuşmadan hiç kimsenin bilemeyeceğini de eklemektedir. Bu bilgileri rasuller de bilemez aksi halde bu söylem, Allah gibi onların rabler olduğu iddiası taşır. Nitekim Muhâsibî'ye göre Allah, insanlara yaratılış gayesini bildirmeseydi O'na itaat edenlere ikram edeceğini, isyan edenleri zelil kılacağını onlar bilemezlerdi. Muhâsibî, peygamberler gönderilmesi ile insanların Allah'a karşı bir delilinin kalmadığını, mazeretlerinin kesildiğini ve gerekçelerinin kaldırıldığını açıklar.¹⁴² Dolayısıyla insanın Allah'ın sıfatlarına, sevdiğine ve çirkin bulduklarına, O'na itaat ederse sevaba, inkâr ederse cezaya müstahak olacağına dair bilgisizliği Allah kelâmı ile hitap edince ortadan kalkmaktadır. Ardından Muhâsibî, Allah'tan daha doğru sözlü olmadığını, O'nun sözlerini de kimsenin değiştiremeyeceğini¹⁴³ insana hatırlatıp, Allah'a ve O'nun vahyine güven duymasını ve adanmışlık içinde buna yönelmesini tavsiye eder.¹⁴⁴ Bu noktada Muhâsibî'nin, sadece aklın veya vahyin yeterli görülmesini eleştiriye açtığı ve ikisinin birlikteliğine vurgu yaptığı düşünülebilir.

Muhâsibî, kitabının girişinde akıl ve lübb kelimelerini birbiri yerine kullanır gözükmektedir. Akıl/lübb insana yerleştirilen ilk delil olmasına rağmen vahiy olmadan bilgi sahibi olamayacağı üç konu (Allah'ın sıfatları, O'nun sevdiği ve nefret ettiği şeyler, itaatle sevaba inkârla cezaya müstahak oluşu) vardır. Bunun yanı sıra akıl için; hikmet kaynağı, görüşlerin alıcısı, anlayışın keşfedicisi, gözlerin nuru, her bilginin sığınağı gibi nitelermelerde bulunur. Aklın bu nitelikleri, insanın bir fiil işlemeyden önce takdir etmesini ve varlığa gelmeden önce sonuçlarını bilmesini sağlamaktadır. Böylece akıl, insan uzuvlarının itaatte hızlı davranmasına veya çirkin gördüğü şeyde kendini sınırlamasına başkanlık eder.¹⁴⁵ Muhâsibî'ye göre vahiy olmadan aklın bilemeyeceği üç konu olduğuna göre akıl sınırlı bir bilgi kaynağıdır. Ancak kendisine gelen bilgiye göre nasıl hareket edeceğini belirleyen yine akıldır.

Muhâsibî, akıl ve vahiy dengesinde özel olarak seçilen kullarından bahsetmektedir. Bu kullar, akıllarıyla Allah sözünü anlayarak gözlerden gizli olana karşı kapasitelidir. Ancak Muhâsibî bu özel kulları da ikiye ayırmaktadır. İlki gayba iman ettikten sonra şüphe düşüncesiyle yüz çeviren kimselerdir. İkincisi gayba iman edip kalpleri ve bedenleri ile Allah için çalışan, tüm Müslümanların genelinden fazilet ve temizlik bakımından ayrılan kimselerdir. Muhâsibî'ye göre ikinci grup, Yûnus Sûresi'nin 57. âyetinde geçen hidayet ve rahmet vaadine

¹⁴² Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 265-266.

¹⁴³ en-Nisâ 4/122; el-En'âm 6/115; el-Kehf 18/27.

¹⁴⁴ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 266.

¹⁴⁵ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 266-267.

kendi çabaları ile değil, Allah'ın onlara lütfetmesi sayesinde ulaşmaktadır.¹⁴⁶ Ancak bu sınıflandırmanın, sadece teoriden ibaret olması mümkündür. Zira Muhâsibî'nin, yaşadığı dönemde genel olarak çevresine eleştirel yaklaştığı görülmekte ve vefatındaki yalnızlığı da bilinmektedir. Nitekim o, Mu'tezile'yi Kur'an ile ilgili yorumlarında tatmin edici bulmadığı gibi Selef düşüncesini de bunlara itirazdan başka yeni bir fikir ortaya koymada yetersiz bulmaktadır.¹⁴⁷

Sonuçta Muhâsibî, insanları akılları sayesinde Allah'ın seçimine veya özelleştirmesine nail olan iki grup belirlemiştir. İki grup arasındaki fark birinin adanmışlık içinde çok uzun süren düşünme evrelerini geçirmesidir. Muhâsibî de bu kimseler arasına girmeyi çok istemekte ve tavsiye etmektedir. Eğer bu sınıflamanın, Muhâsibî'nin yaşadığı toplumda temsili varsa araştırmaya konu olan eserin ikinci grup için yazılmadığı tahmin edilebilir. Zira Müslümanlar arasından Muhâsibî'nin temizlik ve fazilet bakımından ayırdığı bu grup için Kur'an'ı anlama probleminin mevzu bahis olmadığı söylenebilir. Gerçi kim oldukları açıklanmaz; ancak Muhâsibî'nin eserinde kaleme aldıklarının, bahsettiği kişilere dair gözlemlerine dayanması muhtemeldir. Ayrıca Muhâsibî'nin Kur'an'ın ve Kurrâ'nın faziletlerini ele aldığı uzun bir bölümün sonunda Kur'an'ı hıfzedenlere, öğrettikleri ve ders verdikleri Kitab'a göre rabbânîler olma¹⁴⁸ görevini yüklemesi dikkat çekicidir. Bu görevi; hukemâ, ulemâ ve fukahâ olmak olarak açıklamaktadır.¹⁴⁹ Dolayısıyla eserin girişinde bahsedilen bu sınıflamanın, Kur'an üzerinde yoğun mesai harcayan Kurrâ'ya yüklenen görev gibi ulaşılması/yapılması istenen bir hedef/yükümlülük olarak belirlendiği düşünülebilir.

Muhâsibî'nin eserinin hedef kitlesinin avam veya havâs ya da her ikisi olduğu tartışmalıdır. Araştırmada, belli bir hedef kitlesi belirlemeden yaşadığı topluma, kendi gördüklerine karşı aldığı tavrı anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Çünkü Kur'an'ın ahiretin gaybını haber vermede yeterli olduğunu¹⁵⁰ ve avam için onun delillerinin açık olduğunu

¹⁴⁶ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 267.

¹⁴⁷ Mustafa Yüce, "Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelâm Araştırmaları* 12/2 (2014), 278.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân 3/79.

¹⁴⁹ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 286-301.

¹⁵⁰ Muhâsibî'nin, Kur'an'ın ve Kurrâ'nın faziletlerinden bahsettiği bu bölümde Allah'ın kitabının yeterli olduğunu söylemesi ve Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in sözleri hakkında yerli yersiz konuşanların haberi kendisine geldiğinde çıkış yolu olarak Allah'ın kitabına sarılmak gerektiğini anlatan uzun bir rivayete yer vermesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda Asma Asfaruddin'in değerlendirmesi zikredilebilir. Zira o, eserlerdeki Fedâ'ilü'l-Kur'an bahislerini incelediğinde bunların Kurrâ'nın, ehl-i hadisün yükselişinden duydukları endişeye işaret ettiğini; Kur'an ezberleyenlere, okuyanlara, öğretenlere yüce bir statü atfeden rivayetlerin savunmacı bir ton taşıdığını düşünmektedir. Ayrıca bu fazilet edebiyatını dindarların, profesyonel alimlere (gramerciler, cedel âlimleri, fakihler ve genel olarak kelamcılar sınıfına) karşı tepkisi olarak yorumlamaktadır. Böylece onların, Kur'an'ın kendisinin yakından incelenmesinden elde edilen bilginin önceliği ve kendi kendine yeterliliği konusunda ısrar ettiğini, profesyonel âlimler tarafından geliştirilen organize, hiyerarşik bilgi sistemine çok az ihtiyaç duyduğunu

söylemektedir.¹⁵¹ Hatta yazısının ilerisinde Kur’ân okuyanlar, onu ve manalarını talep etmeyi ihmal ettikleri zaman, hikmetli söz söyleyen ve öğüt veren âlimlere ihtiyaç duyulduğundan bahseder. Aksi halde onlar da, hikmetli söz söyleyen ve takvâyı öğütleyen âlimlerden biri gibi olurlardı.¹⁵² Bu noktada Muhâsibî’nin, Kurrâ ile genel anlamda Kur’ân okuyanları kastetmediği anlaşılmaktadır. Ona göre Kurrâ vasfı, adanmışlık içinde geçen uzun düşünme süreçleri ile elde edilmektedir.

Muhâsibî, eserinde “Ben, Allah’ın kitabını nasıl anlarım?” sorusunu sormakta ve yine kendisi “Onu anlamaktan başka çaren olmadığını bilmelisin.” diye cevap vermektedir. Bu soru-cevap üslûbuna eserde ara sıra başvurmuştur. Ona göre, kişi eğer Kur’ân’ı anlamaktan yüz çevirirse, büyük bir tehlikenin kendisini beklediğini bilmesi gerekir. Anlamak, kurtuluşun tek yoludur. Bunun için tek harfini bile zayi etmeden okuyorum diyen kimse, ahlakında ve amellerinde Kur’ân görülmediği sürece onun tamamını zayi etmiş olur.¹⁵³ Muhâsibî, anlama fiilinden önce anlayan özne, anlanan nesne ve neden anlamak gerektiği üzerinde durmaktadır. Ayrıca anlamaya olan bakışı pragmatik bir düzlemde. Kişi anlayacağı kelâmın değerini bilmeli ve anladığında ulaşacağı yararı/aydınlığı fark etmelidir. Anlamaya karşı duygusal bir ön hazırlık oluşturan Muhâsibî, bu aşamada Kur’ân metninin yapısı (nesne) ve Kurrâ’nın yapısı/niteliği (özne) üzerinde durmaktadır.

Kur’ân’ın metin yapısı hakkında Muhâsibî’nin ilk dikkat çektiği husus onun müteşâbih ve mesânî bir Kitap olarak indirilmesidir.¹⁵⁴ Kur’ân, güzellik bakımından hiçbir şeye benzemeyen, müteşâbih olup ihtilaf bulunmayan ve mesânî olup manaların tekrarlandığı bir kitaptır.¹⁵⁵ Kurrâ ise haşyet duyarak derisinin ürpermesi, ağlaması ve Allah’ın zikriyle kalbinin mutmain olması ile nitelenir. Muhâsibî bu noktada, bu sıfatlarla nitelenen kimselerin hüznüleri ve umutları nasıldır diye merak eder. İnsanın neye hüznülendiği ve neye umutlandığı, hissettiği duygular anlamayı etkilemektedir. Anlamanın duygularla bağlantısı, acılar ve beklentiler sarmalıyla kurulmuş gibidir. Anlayan öznenin başka bir niteliği, ağlayarak secdeye

söylemektedir. Muhâsibî’nin, Kurrâ’nın faziletlerinden bahsetmesinin, ehl-i hadise karşı bir tepki olması muhtemeldir. Ancak kendisi de kelâm ile ilgilenen bir âlim olduğundan faziletleri ele almasının en önemli nedeni, yüceltmenin duyguları harekete geçirip anlama faaliyetini etkin kılmaya faydalı olduğu düşüncesi olmalıdır. Nihayetinde anlamayı duygusal ve pragmatik bir zeminde ele alsın da aşırı duygusallığı anlamaya engel görmesi ve insana bütünsel bakma çabası dikkate alınmalıdır. bk. Asma Afsaruddin, “The Fadâil al-Qur’ân Genre and Socio-Political Significance”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 106; Asma Afsaruddin, “In Praise of the Word of God: Reflections of Early Religious and Social Concerns in the Fadâ’il al-Qur’ân Genre”, *Journal of Qur’anic Studies* 4 (2002), 34-38.

¹⁵¹ Muhâsibî, “Fehmu’l-Kur’ân”, 271.

¹⁵² Muhâsibî, “Fehmu’l-Kur’ân”, 286-287.

¹⁵³ Muhâsibî, “Fehmu’l-Kur’ân”, 274-275.

¹⁵⁴ ez-Zümer 39/23.

¹⁵⁵ Muhâsibî, “Fehmu’l-Kur’ân”, 276-277.

kapanmaktadır.¹⁵⁶ Nitekim Muhâsibî, Kur'ân'dan önceki ilahi kitaplara muhatap olmuş toplulukların ağlayarak secdeye varmasını, kelâmı anlamının ve üzerinde düşünmenin bir sonucu olarak görmektedir. Muhâsibî, insanda dışa vurulan gözlemlenebilir hareketlerden yola çıkarak, anlama ve düşünme gibi soyut bir faaliyeti açıklamaya çalışmaktadır. Ancak Kurrâ'nın sayılan bu nitelikleri, her zaman ve herkeste aynı sonucun çıktısı mıdır? Anlamayan/anlayamayan insan da ağlamaz mı? Hüzünler ve umutlar, anlayan özne için ilk adım mıdır? Yoksa süreçte yanında hep bulunan duygusal yanı mıdır? Bu soruların cevabı bütünsellik kelimesinde aranabilir. Zira Muhâsibî'nin insana bir bütün olarak baktığını anlatan çalışmadan hareketle¹⁵⁷ diyebiliriz ki, onun anlama için duygusal ve bilişsel hazırlıklar sunması, insanın anlama sürecine bütünsel bakma çabasından olsa gerektir.

2.1.2. Anlamanın Öncülleri

Okuyucunun bir metni anlamasında ilk etkili unsur, metine ve yazarına olan bakış açısidir. Muhâsibî'ye göre kitaba olan bakış, onun yazarına olan tavır ile bağlantılıdır. Başlangıçta anlama çabasını, kurtulma ya da helak olma geriliminden doğan bir motive ile besleyen Muhâsibî, anlama ve sevgi arasında sıkı bir bağ kurarak insanı duygusal yönden anlamaya hazırlamaktadır.¹⁵⁸ Ona göre kardeşin, akrabasının, âlimin sözünü onlara olan muhabbetimiz oranında severiz, yüceltiriz, tekrar ederiz ve manalarını anlarız. Dolayısıyla sevginin miktarı, anlamanın derecesini artırmakta ya da azaltmaktadır. Ancak Muhâsibî başka yazısında, aşırı duygusallığa karşı da uyarılmaktadır. Zira sevgi ve nefret ifrata varırsa dengeli olmayı kısıtlar, akli bozar, bâtılı hak suretinde resmeder.¹⁵⁹ Nitekim duyguları dengeli tutmak, anlama ulaşmada etkili olacaktır.

Muhâsibî, anlamanın kişide oluşturduğu duruma örnek olarak el-Ferezdak'ın (öl. 114/732) amcası Sa'sa'a b. Muâviye'nin, zerre miktarı hayrın da şerrin de karşılığının görüleceğini bahseden ez-Zilzâl 99/7-8. âyetleri Nebî'den duyunca kendisi için yeterli olduğunu, bundan başkasını işitmesine gerek olmadığını söylediği rivayete yer verir. Muhâsibî, Müslüman bir çevrede doğmayan ve daha önce hiç Kur'ân duymayan bu bedevinin nasıl bir

¹⁵⁶ el-İsrâ 17/107-109; Meryem 19/58.

¹⁵⁷ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 35, 180.

¹⁵⁸ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 302.

¹⁵⁹ Hâris el-Muhâsibî, "Kitâbu ma'yyeti'l-akl", thk. Hüseyin el-Kuvvetli, *el-Akl Fehmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 233; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 150-151.

âyetle yetinip onu anlarken Müslüman bir çevrede doğan, Allah'ın kitabı kendisine öğretilen, onun tefsirini işiten, Nebî'den ve sâlih dostlardan hadisler yazan kişi başından sonuna kadar Kur'ân'ı okumasına rağmen anlamadığını sorgulamaktadır. Muhâsibî, bu problemin, anlamakla bir ilgisi olmadığını düşünmektedir. Ona göre kalbin, Kur'ân'ın anlamlarını talep etme ve onu anlama dışındaki şeylerle meşgul olması problemi yaratmaktadır. Bu hata, kişinin Allah'ın söylediklerine karşı az tâzim göstermesine ve O'nun kendisine olan rahmetini ihmal etmesine neden olmaktadır.¹⁶⁰

Kur'ân'ı anlamak için Muhâsibî, aklın Mevla'nın kelâmını anlama talebinden başka hiçbir şeye dağılmayacak şekilde anlamanın bağlanmasına/toplanmasına hazırlanması gerektiğini söylemektedir. Bunun için bakış Mushaf'ta, kulak tilâvette olmak üzere tüm uzuvlar anlamak için kullanılır. Kur'ân'ı anlama dışındaki her bir düşünce ve söz, akıldan engellenir. Böylece Mevla'nın kelâmını anlama talebi kuvvetlenir ve zihin arınır.

Muhâsibî, anlama sürecinde aklın ne kadar sürede hazırlanacağı konusuna da değinmektedir. Örnek olarak, bir saatten az süren bir oturuşta âyetleri dinleyen cin topluluğundan bir grubun¹⁶¹ Allah'ın kelâmına karşı "Susup, dinleyin" tepkisini vermeleri, aklın hazırlanması için uzun bir süreye ihtiyaç olmadığını gösterir. Onlar tek bir oturuşta dinledikleri âyetlerden sonra açık anlayışları (*fehmi beyyin*) ve kabiliyetli akılları (*'uķūlin zekiyyetin*) sayesinde sağduyu/muhakeme ile konuştular (*naṭakū bi'l- ḥūkm*).¹⁶² Muhâsibî, Allah'ın âyetlerini dinlerken kendi aralarında fısıldaşan zalimleri de¹⁶³ kötü bir örnek olarak zikreder ve bu ahlakın olmaması için kişinin çabalamasını tavsiye eder.

Muhâsibî Allah'ın, anlamayı samimiyetle isteyen kimsenin aklını kuvvetlendirmeyi üstüne alacağını söylemektedir. Anlamayanlar ise Allah'ın kelâmını duymalarına rağmen görmeyenlerdir. Allah, onlarda hayır olduğunu bilseydi, anlamalarını sağlardı demektedir. Buraya kadar Muhâsibî'nin anlama talebinde öncelikle samimiyete odaklandığı sonucu çıkmaktadır.

Nihayetinde Muhâsibî, eserine Allah'ı ve insanı tanımakla başlayıp insanın bilişsel ve duygusal yönüne dikkat çekmektedir. Eserde insanın anlama faaliyetine dair psikolojik tahlillerde bulunan Muhâsibî'nin, Kur'ân'ı anlama usûlüne farklı bir soluk getirdiği ortadadır. Böylece insan psikolojisi ve anlama faaliyetinin mahiyeti hakkında Muhâsibî'nin dikkat çekici bir giriş denemesi sunduğu söylenebilir. Ancak anlamama sorununu, samimiyetsizlik ile

¹⁶⁰ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 314-317.

¹⁶¹ el-Ahkâf 46/29-31.

¹⁶² el-Cin 72/1-2.

¹⁶³ el-İsrâ 17/47.

açıklamanın soruna çözüm sunmadığı da ortadadır. Muhâsibî de bunun farkında olacaktır ki, bu girişten sonra Allah'ın kelâmını anlamayı talep etmeden önce âyetler hakkında bilinmesi gereken konular olduğunun altını çizmektedir. Muhâsibî'ye göre Kur'ân âyetlerinden nâsihi, mensûhu, muhkemi ve müteşâbihi bilmeden anlamayı talep eden kimse mensûh bir âyetteki farzı vâcib kılma, muhkemi müteşâbih, müteşâbihi muhkem yerine koyma hatasına düşebilmektedir. Bunun için eserin devamında sırasıyla muhkem, müteşâbih, nesih ve Kur'ân üslûpları konularını ele alır. Ne var ki, Muhâsibî'nin kitabının sonu bilinmemektedir. Zira eserin muhakkiki, el yazmanın sonunda bir eksiklik olduğunu söyler. Bu yüzden Muhâsibî'nin kitabını nasıl bitirdiği, Kur'ân üslûpları kısmının devam edip etmediği veya başka kısımların varlığı şimdilik meçhuldür. Ancak eserin elimize ulaşan kısmında Muhâsibî'nin, kitabın yarısından fazlasını nesih konusuna ayırması dikkat çekicidir. Bunun dışında eserde muhkem, müteşâbih ve Kur'ân üslûpları konuları yer almaktadır. Araştırma ise eserde geniş bir biçimde ele alınan nesih konusunu detaylıca inceleyip kritik etmeye çalışmaktadır.

2.2. Muhâsibî'ye Göre Nesih/en-Nesh

Muhâsibî, nesih konusunu kitabının dördüncü kısmında “Neshi Caiz Olanlar ve Olmayanlar” ve altıncı kısmında “Hükümlerde Nâsîh ve Mensûh” başlıkları ile ele almaktadır. Beşinci kısımda ise Mu'tezile'ye karşı bir savunuya yer vermektedir. İki kısım arasında bu savununun yapılmasının konunun akışı gereği olduğu ortadadır. Zira dördüncü kısmın sonunda Allah'ın kelâmının değişmezliği bağlamında Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesini dile getirmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin devletin resmî görüşü olarak kabul ettiği bu meseleyi açtıktan sonra Mu'tezile'yi eleştirdiği başlıca bir kısım yazma ihtiyacı hissetmesi muhtemeldir. Nitekim Muhâsibî'nin genel tavrı öncelikle olmaması gereken üzerinde durmak, ardından uygun olanı açıklamak şeklindedir. Başlangıçta neshi caiz olmayanların; Allah'ın isimleri, sıfatları ve haberleri olduğunu söylemektedir. Muhâsibî'ye göre bunlarda neshi caiz gören kimsenin Allah'ın güzel isimlerinin, kötü isimlerle değişmesini; kâmil ve yüce sıfatlarının eksik, kusurlu ve sıradan olmasını; haberlerini iptal edip kendini yalanladığını kabul ettiği anlaşılır. Bunun neticesinde, o kimse kâfir olur.¹⁶⁴ Neshi caiz olanların ise; emirler, nehiyeler, hadler ve dünya ahkâmı ile ilgili cezalar olduğunu söylemektedir.¹⁶⁵ Kişiyi dinden çıkarmayan nesih,

¹⁶⁴ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 325.

¹⁶⁵ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 359.

sadece hükümlerdeki nesihdir. Zira Muhâsibî'ye göre nesih, Allah'ın ezelde dilediği, vakitleri farklı hükümleri -farklı zamanlarda geçerli olan hükümleri- ifade etmektedir.¹⁶⁶ Muhâsibî her zamanki gibi neshi caiz olanlardan önce, neshi caiz olmayanlara uzunca yer vermektedir. Kur'ân'daki âyetlerin te'vîlinde yapılan hataları eleştirirken doğru te'vîllerini de göstermektedir. Kitabının dördüncü ve beşinci kısmı genel itibariyle yaşadığı toplumda gördüğü birtakım anlama hataları üzerinedir.

Nesih konusunun başında Muhâsibî, öncelikle Kur'ân'ın emir ve nehiyelerini neshedecek başka bir kitap gelmeyeceğini belirtme ihtiyacı hissetmektedir. Ayrıca önceki kitapların Kur'ân'ı tasdik ettiğini ve Kur'ân'ın önceki kitapların tahrif edildiği gibi tahrif edilmeyeceğini, insanların onda eksiltme veya artırma yapmasının engellendiğini ifade eder. Böylece Muhâsibî'nin son Kutsal Kitap olma vasfının neshedilmemesi/değişmemesi ile birlikte, onun emir ve nehiyelerinin neshini caiz gördüğü söylenmelidir. Kur'ân'ın başka bir kitapla neshedilmeyeceğini, onun önünden ve arkasından batılın yaklaşmayacağını bildirilen Fussilet 41/42. âyet ile açıklar. Ona göre âyetteki “önünden” ifadesiyle Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kendinden öncekilere dair anlatılanlarda, “arkasından” ifadesiyle de daha sonra dünyada ve ahirette olacıklara dair anlatılanlarda hiçbir bâtılın olmadığı anlatılır.¹⁶⁷ Burada Muhâsibî'nin hem vahiy sürecinin korunmuşluğuna dikkat çektiği hem de neshi caiz olmayan haberler konusuna hazırlık yaptığı görülmektedir.

Muhâsibî nesih konusunu, değişmeyenler ve değişenler üzerinden “*yürfe'-yübeddele-tebdîl*” kelimelerini kullanarak anlatmaktadır. Ayrıca mensûh ve nâsihi, Allah'ın vakitleri farklı hükümleri olarak açıklaması ise neshi “beyân” olarak da anladığını düşündürmektedir. Zira Hanefî usûlcülerin bu açıdan neshe “beyân” anlamı verdikleri akla gelmektedir. Genel olarak nesih için usûlcülerin ref', izâle, nakil, beyân, tebdîl anlamlarını dile getirdiği; bu anlamlar arasından hangilerinin hakikat, mecaz ya da müşterek olduğunu tartıştığı; ayrıca neshin, bedâ ve tahsis ile olan ilişkisini ele aldıkları bilinmektedir.¹⁶⁸ Muhâsibî ise eserinde neshi tanımlamaya dair bir tartışmaya girmez ancak bu tanımlamaların hepsine katıldığı söylenebilir. Zira o neshin üçüncü bâbında resmin, hükmün ve hıfzın kaldırılmasını dile getirerek ref' ve izâle anlamlarına işaret eder. Neshin birinci bâbında da resmin ve hıfzın kaldırılıp hükmün sünnet ile sâbit olmasını dile getirerek nakil anlamına işaret eder; zira hüküm değişmemekte, sadece sünnete nakledilmektedir. Ayrıca Muhâsibî de nesih bahsinde

¹⁶⁶ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 343, 360, 364.

¹⁶⁷ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 284-285.

¹⁶⁸ Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 13-44.

bedâ ve tahsise değinmektedir. Allah'ın isimleri, sıfatları hakkındaki âyetleri yanlış te'vîl edip, Allah hakkında bedâdan bahseden kimselere öncelikle bu âyetlerde nesih olmadığını, sonra ise neshin, bedâ anlamına gelmeyeceğini anlatmaktadır. Nesih ve tahsis arasındaki ilişkiyi ise örnekler üzerinden incelemektedir. Nihayetinde Muhâsibî'nin neshi, değişmeyen ve değişen konuların bilgisi üzerinden açıklaması, zihinde sürekli sâbiteler ve değişkenler ikilisini canlı tutmaktadır.

2.2.1. Allah'ın İsimlerinin ve Sıfatlarının Değişmezliği

Muhâsibî, Kur'ân'da nesih yanılıgına düşülen âyetler hakkında birçok örnek sunmaktadır. Öncelikle Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının nesih bağlamında yanlış te'vîl edildiğine temas eder. Örneklerde Allah'ın ilmi, iradesi, işitmesi ve görmesi, yüceliği/yüksekliği hakkındaki âyet gruplarını ele almaktadır.

Muhâsibî Allah'ın doğru ve yalan söyleyen kimseyi bileceğini, cihad edenleri ve sabredenleri belirleyeceğini bildiren Allah'ın ilmi ile ilgili birinci gruptaki âyetlerin,¹⁶⁹ Allah'ın bilgisinde (*isti'nâfi'l-ilm*) sil baştan yenilenme olduğu şeklinde te'vîl edildiğini belirtir. Ancak bu âyetleri bu şekilde kimlerin anladığını belirtmez. Ancak sıfatların değişmezliği konusu, Mu'tezile'ye bir eleştiri olabilir. Zira onlar Kur'ân'da Allah'ı niteleyen ve lügat anlamı açısından yaratılanlara benzediği izlenimini veren sıfat ve fiilleri te'vîl ederken tenzihe uygun bir yol izlenmesi gerektiğini düşünmekle birlikte, Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatlar kabulünü doğru bulmazlar. Ayrıca Mu'tezile, sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırmaktadır. Allah'ın zâtî sıfatlarını, zâtî ile aynı; fiilî sıfatlarını, Allah'ın zâtından ayrı hâdis sıfatlar olarak kabul etmektedir.¹⁷⁰ Muhâsibî ise Allah'ın sıfatları hakkında bu tür anlamaların, âyetlerin zâhirinden kaynaklandığına işaret etmektedir. Ancak Muhâsibî için Allah'ın sıfatlarını kabul etmek, Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatlar ve/veya Allah'ın zâtından gayri hâdis sıfatlar sonucuna götürmemelidir. Çünkü o sıfatların hâdisliğini kabul etmemektedir. Ona göre Allah'ın sıfatlarının hâdis olması, örneğin ilim sıfatınının değişmesi O'nun bilgisinde bir gelişme olmadıkça mümkün değildir; Allah ise bundan münezzehtir. Ayrıca Allah, insanın nasıl olacağını bilmeseydi, onu en güzel bir biçimde yaratamazdı ve bunun fitratta delili bulunmazdı.

¹⁶⁹ el-Ankebût 29/3; Âl-i İmrân 3/142.

¹⁷⁰ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/102; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/396.

Zira hiç kitap görmemiş kimse, asla tahmin ederek anlaşılır manalarda yazılmış bir kitap kaleme alamaz. Dolayısıyla bütün sanatlarda olduğu gibi insan görmeden, kendisine tarif edilmeden bir şeyi en güzel bir biçimde asla meydana getiremez. Ancak Muhâsibî'nin bu delili tartışılabilir, zira insan için her durumda bir örnek söz konusu olamaz. Ama yine de bir şeyler ortaya çıkarır ve ilk örneği oluşturmuş olur. Ayrıca doğuştan kör olan ressamın bulunması, örnek olmadan da insan beyninin kabiliyetleri hakkında düşündürür.

Muhâsibî fitrattan sonra bu âyetler için akıldan da delil getirilebileceğini söyler. Buna göre hikmetle bir şey yapan kimsenin, yine söz konusu işi bilinceye kadar yapmadığını vurgulamaktadır. Sonuç olarak âyetlerdeki “*leya'lemenne*” ve “*lemmā ya'lem*” ibarelerinde Allah'ın sonradan bilgi edinmesi söz konusu olamaz; burada insanın bilgi edinmesi ve durumu görmesi istenmektedir.¹⁷¹ Ayrıca Muhâsibî, insanın Allah'ın ezeli ilmini tasavvur ederken iki noktaya dikkat etmesini istemektedir. Birincisi; Allah'ın henüz olmamış bir şeyi bildiği söylenemez. İkincisi; Allah'ın olacak olanı bilmediği de söylenemez. Bunun nedeni, bir şey hiç var olmadığı hâlde mevcut olmasının imkânsızlığıdır. Ancak Allah, aynı anda mevcudu ve mevcut olmayanı bilmektedir. Belki de Muhâsibî, birincisi ile insan eylemlerinin önceden belirlendiği gibi bir düşünceye fırsat vermek istememektedir. İkincisi ile de Allah'ın ilmine bir noksanlık atfetmekten kaçınmaktadır. Muhâsibî bu iki noktayı açıklayabilmek için yine insan hayatına başvurmuştur. Ona göre Allah'ın ilmini anlamak için insanın birinin öleceğine, gecelerin sabahında gündüzün olacağına dair ileriye dönük bilgisine bakılabilir. İnsan bir şey yaratmadığı hâlde bütün bunları biliyorken, kadim ve ezeli olan Allah'ın yarattığı ölüm, gündüz ve diğer varlıklar hakkındaki bilgisini düşünmek gerekir. İnsanın bilgisi, bir şekilde sonradan kazanılmış iken Allah'ın bilgisinde sonradan meydana gelmiş bir irade yoktur.¹⁷²

Muhâsibî'ye göre âyetlerin zâhiri, onun tilâvetidir ve ibareleri anlamak için zâhiri bir okumanın yeterli olmadığı anlar vardır. Muhâsibî zâhiri okumalarda karşılaşılan sorunlar için fitrat, akıl ve Kur'ân'daki diğer âyetlere başvurmuştur. Onun genel tavrı, muhatap insan olduğu için, insana dönmektedir. Zaten hatayı yapan da insandır. Aslında Muhâsibî'nin sorun için sunduğu üç delilin hepsi de aklı (garîzî akıl, beyân aklı, basîret ve ma'rifet şeklinde aklın üç manasını)¹⁷³ ifade eder gibidir. Burada Muhâsibî'nin aklın mahiyetine dair yazdığı kitaba

¹⁷¹ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 337-338.

¹⁷² Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 339-341.

¹⁷³ “Aklın üç ma'nâsı vardır. 1. Çoğu insanda yaratılıştan gelen, kalp ve organların fonksiyonlarıyla bilinebilen garîzî akıldır. 2. Manaya isabet eden fehmdir, o dîn ve dünya ile ilgili işitilen, dokunulan, tadılan veya koklanan her şey için bir beyândır. 3. Ahirette ve dünyada fayda ve zarar veren şeylerin kadrini yüceltmekle sağlanan bâsiret ve ma'rifettir. Neticede aklın hakiki manası birincisidir. Diğer ikisi ise varlığını birinciye borçludur.” Muhâsibî, “Kitâbu mâ'iyeti'l-akl”, 201-213.

gönderme yapmaması ilginçtir. Gerçi kitaplarını kaleme aldığı sıra bilinmemekte, ancak ele aldığımız kitabında sadece akli hazırlamaktan bahsetmektedir. Aklın mahiyetini başka bir kitabında kaleme almayı tercih ederek Muhâsibî akıldan ziyade, bu kitabında anlama talebinin psikolojisinden ve pratiğinden bahsetmektedir.

Kur'ân'da Allah'ın isimleri ve sıfatları hakkındaki âyetleri anlarken neshin caiz olmayışı, nesih kelimesi ile -caiz olanlar için- sonradan meydana gelen herhangi bir değişikliğin ifade edildiği söylenebilir. Toplumda Allah'ın iradesi hakkındaki ikinci grup âyetleri¹⁷⁴ yanlış te'vîl edenlere gelince Muhâsibî, bunlar hakkında yine isim zikretmez. Ancak sünnet ehli olduğunu iddia eden bazı kimseler ve bidat ehlinden bazı kimseler olduklarına işaret etmektedir. Sünnet ehli olduğunu iddia edenler, bu âyetlerle kaderi ispatlamak için Allah'ın önce takdir ettiğini, sonra irade ettiğini söylemektedirler. Bu yüzden Kur'ân'daki “dilediğimiz vakit/dilediğimizde” ibarelerini Allah'ın takdir ettiklerini sonradan irade ettiği şeklinde anlamaktadırlar. Muhâsibî'ye göre vakitleri farklı olsa da öncesinin de sonrasının da Allah'ın ezeli iradesi olduğunu ifade etmek gerekir. Aksi halde takdir ve irade arasında öncelik ve sonralık ilişkisi kurarak iradenin hudûsu anlamını doğurmaktadırlar ki bu yanlış bir te'vîldir. Bidat ehli ise Allah'ın iradesini yaratmakla özleştirip, yaratılanlarla yaratmayı birbirinden ayırmakta ve yaratmayı sıfat olmaktan çıkararak âyetlerde iradesiz bir meydana gelmeden bahsetmektedir. Bu noktada sünnet ehlinin üslûp açısından, bidat ehlinin ise kendi ile çelişen tanrısız/kendi kendine bir evren işleyişi sunması açısından eleştirildiği anlaşılmaktadır. Nihayetinde Muhâsibî, söz konusu âyetlerdeki ibareleri “vakti geldiğinde” olarak anlamak gerektiğini söyler.¹⁷⁵ Allah vakti gelmeden önce dileyendir, vakti geldiğinde de dileyendir. Allah'ın dilemesi/iradesi olmaksızın bir şey meydana gelemez. O, sonradan meydana gelen ve değişen bir iradeden münezzehtir.¹⁷⁶ Muhâsibî te'vîlde hata yapmamak için, Allah'ın bedâdan/görüş değiştirmeden ve irade ettiklerinin değişmesinden yüce olduğunu temele alarak düşünmektedir.

Muhâsibî âyetleri anlarken genelde insanın fitratını, aklını, deneyimlerini göz önünde bulundurur. Ancak Allah'ın işitmesi ve görmesi ile ilgili üçüncü âyet¹⁷⁷ grubuna gelince ilk defa insanı bir kenara bırakmaktadır. Zaten te'vîlde hata yapanlar, insanın duyduğu ve gördüğü şeylerle onda bir anlayış meydana gelmesinden hareketle Allah'ın işitme ve görmesinde sonradan bir meydana gelmeden bahsetmektedir. Bu âyetlerin doğru te'vîli, işitilen

¹⁷⁴ el-Fetih 48/27; el-İsrâ 17/16; en-Nahl 16/40.

¹⁷⁵ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 343.

¹⁷⁶ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 341-344.

¹⁷⁷ eş-Şu'arâ 26/15; et-Tevbe 9/105.

ve duyulan her şeyin Allah'ın işitme ve görmesine gizli olmadığıdır. Muhâsibî, Allah'ın dediklerine kulların teslim olması gerektiğini söylemektedir. Allah, görülen ve işitilen şey meydana geldikten sonra kendisinde bir işitme ve duyma meydana geldiğini söylememektedir. O'nun dediklerinden işiten ve gören olduğunu, O'na hiçbir şeyin gizli kalmadığını anlamak gerekir.¹⁷⁸ Muhâsibî'nin, sıfatlar konusundaki tavrı hem olduğu gibi kabul edilmesi hem de tenzihe uygun bir tarzda te'vîl edilmesi arasında bir gerilimi hissettirir. Nitekim buradaki tartışma, Allah'a bir şeyin gizli kalıp kalmaması değildir; ancak o konunun bu şekilde kapatılması gerektiği düşüncesindedir.

Allah'ın yüceliğini/yüksekliğini anlatan dördüncü âyet grubunu¹⁷⁹ dalâlet ehlinde bazılarının, Allah'ın zatı ile her mekânda olduğu aynı zamanda da arşın üstünde olduğu şeklinde yanlış te'vîl ettiklerini söylemektedir. Böylece onlar bir mana tespit etmekte, sonra onu dil ile nefyetmektedir. Ancak bu nefyetme/olumsuzlama, tespit edilen manaya bir şey kazandırmamaktadır. Bu Hristiyanların üçü bir saymaları örneğine benzerdir. Onlar üçüne ibadet etmektedir. Sonra ise bunun şirk olmadığını söyleyerek üçe, bir manasını vermektedirler. Böylece onlar, sonraki sözleriyle şirki nefyettiklerini söyleseler de şirki manada din edinirler. Bütün bidat ehli, kâfir oldukları halde küfrü nefyeder ve ondan teberrî eder. Oysa Allah'ın yüceliği/yüksekliğini anlatan âyetlerin doğru te'vîli, O'nun zatının arşın, eşyanın, kulların üzerinde olduğu, yarattıklarının içine girmekten münezzeh olduğu ve sırların O'na gizli kalmadığıdır.¹⁸⁰

Muhâsibî Kur'ân'ı hatalı te'vîl edenlerin, âyetin zâhiri dışındakini reddedip yine de sözleriyle tilâvetin zâhiri dışına çıktıklarını söylemektedir. Şöyle ki onlar gizli konuşan iki, üç, dört, bundan fazla veya bundan az kişi nerede olursa Allah'ın da onlar ile bulunacağını haber veren âyetin¹⁸¹ zâhiri hakkında Allah'ın onların içlerinde olduğunu iddia etmektedirler. Hâlbuki âyetin zâhirinde “fi” değil, “me‘a” harf-i ceri geçmektedir; burada Allah'ın içlerinde değil de onlarla beraber bulunacağı haberi vardır. Zira bir şeyle beraber olan bir şeyin cismi, o şeyden ayrıdır. Bunların her biri zatıyla diğerinden ayrıdır, hepsinin konumu benzersizdir. Allah'ın şah damarından daha yakın olduğunu haber veren âyet¹⁸² hakkında ise O'nun şah damarının içinde olduğunu iddia etmektedirler. Muhâsibî, şah damarının içindekinin, şah damarından daha yakın olmasının mümkün olmadığını anlatır. Nitekim Allah'ın şah

¹⁷⁸ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 344-345.

¹⁷⁹ el-En'âm 6/18; Tâhâ 20/5; el-Mülk 67/16; Fâtır 35/10; es-Secde 32/5; el-Meâric 70/4; Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/158; Fussilet 41/38; el-İsrâ 17/42; el-A'lâ 87/1; ez-Zuhuf 43/84; Kâf 50/16; el-En'âm 6/3; el-Mücâdele 58/7.

¹⁸⁰ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 345-350.

¹⁸¹ Fussilet 41/22.

¹⁸² Kâf 50/16.

damarından daha yakın olması, O'nun ya şah damarının dışında ya da bir kısmı şah damarında bir kısmı onun dışında bedene doğru olduğunu akla getirmektedir. Ancak bu durum, Allah hakkında bir parçalanmayı gündeme getirmektedir; Allah ise bundan münezzehtir.¹⁸³ Ayrıca Muhâsibî, -Firavun'un yüksek bir kule inşa ettirdiği bildirilen el-Mü'min 40/36. âyetten hareketle- Firavun'un, Hz. Musa'nın ilahını göklerde aramasına da dikkat çeker. Eğer Hz. Musa, ona Allah'ın zatı ile her mekânda olduğunu söyleseydi Firavun yerde, evinde, bedeninde, her yerde Allah'ı arayacağı delilini öne sürmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî Allah'ın yücelik/yükseklik hakkındaki âyetlerin, tilâvetinin olduğu gibi kabul edilmesini ancak zâhirini oluş manasında anlamanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Örneğin alçak bir yerde toplanan bir topluluk, yüksek bir yerde de onları gözetleyen ve dinleyen birisi vardır. Yüksekteki kişinin "Ben sizinle beraberim, sizi görüyorum, konuşmalarınızı biliyorum" demesinin doğru olacağını söylemektedir. Diğer bir benzetmesi ise günlük dildeki bir kullanımdan yola çıkarak "Horasan'da kim var?" sorusuna "İbn Tâhir" diye cevap verildiğinden bahseder. İnsanlar İbn Tâhir, sadece bir yerde bulunduğu halde onun Horasan'ın emiri olduğunu söyler. Oysa soru, zâhirine göre oluş manasında ele alınsaydı, İbn Tâhir sadece bulunduğu yerin emiri sayılırdı; bu ise yanlış bir te'vîldir.¹⁸⁴

Allah'ın isimlerinde, sıfatlarında bir değişiklik ifade eden bu hatalı te'vîlleri kimin yaptığı konusunda Muhâsibî, açık konuşmasa da bunların Râfızîler ve Müşebbihe olduğu tahmin edilmektedir.¹⁸⁵ Nihayetinde Muhâsibî'nin, doğru ve yanlış te'vîli ayırt ederken kendisine ve çevresine dair gözlemlerine, diğer Kur'ân âyetlerine başvurduğu ortadadır. Yaptığı benzetmeler ve diğer âyetlerle kurduğu ilişkinin subjektif bir yanı olduğu söylenmelidir. Zira karşı taraf da, kendi gözlemlerine dayanmakta ve bakış açısına göre âyetler arasında ilişki kurmaktadır. Daha sonraki başlıklarda bunun birçok örneği görülmektedir. Bu öznellik karşısında Muhâsibî'nin tavrı, aklın sâbiteler belirlemesidir. İşin doğal tarafı, Kur'ân'ı anlarken değişen ve değişmeyi ya da doğru ve yanlış te'vîli belirleyen ortak ilkenin tespiti yine vahye, akla, insana, fitrata, çevreye dayanmaktadır. Bu noktada da belirlenen sâbitenin, neyi öncelediği önem arz etmektedir. Muhâsibî, bu dört grup âyeti doğru te'vîl etmek için "Allah'ın isimlerinde, sıfatlarında herhangi bir değişiklik olmaz." ve "Allah'ın zatı, insan biçimci tasavvur edilemez." sâbitesinden hareket etmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî yapılan te'vîlin, bu ilkeleri çiğneyeceğini fark ettiğinde geri durmaktadır. Bu

¹⁸³ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 353-354.

¹⁸⁴ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 352-356.

¹⁸⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 682-684.

durumda aklın belirlediği bir diğer husus “İnsan kapasitesini aşan durumda, te’vîl yapılmaz.” sâbitesidir. Nitekim Muhâsibî, Allah’ın işitmesinin ve görmesinin mahiyetini, aklın açıklayamadığını fark ettiği noktada, vahyi olduğu gibi kabul etmektedir. Burada ona göre aklın işlevi, Allah’a hiçbir şeyin gizli kalmadığını odak haline getirmesidir. Muhâsibî’de vahyi anlayan insan, durması gerektiği yeri de akıyla kavramaktadır. Nihayetinde aklın ya da vahyin öncelenmediği, akıl-vahiy ilişkisinde dengeli bir tutum sergilenmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

2.2.2. Allah’ın Haberlerinin Değişmezliği

Muhâsibî, Kur’ân’da haber bildiren âyetlerin neshinin caiz olmadığı görüşündedir. Ona göre bunun aksi, Allah’ın bildirdiği haberleri değiştirdiği iddiasını taşımakta ve “Allah’ın isimlerinde, sıfatlarında herhangi bir değişiklik olmaz.” ilkesine ters düşmektedir. Haberlerde neshin caiz olmadığına dair açıklamasını, âyetler çerçevesinde inşa etmektedir. Bu noktada savaşa çıkmaktan geri duran bir topluluğun, bir dahaki sefere Hz. Peygamber ile birlikte savaşa çıkamayacaklarını bildiren et-Tevbe 9/83. âyetini dile getirir. Ona göre bu topluluk, Hz. Peygamber’in bildirdiği savaşa katılmama haberini yalanlamak amacıyla daha sonra savaşa katılmayı talep etmektedir. Ardından Allah’ın el-Fetih 48/15. âyetle yapmaya çalıştıkları şeyin Allah’ın kelimasını değiştirmek olduğunu haber verdiğinden ve el-Kehf 18/27. âyetle O’nun kelimelerini değiştiremeyeceklerini bildirdiğinden bahseder. Nihayetinde bu örnek, Kur’ân’da neshedilen bir âyet olarak değil de haberlerde neshi iddia edebilmek adına istemediği halde savaşa katılmayı talep eden kimseleri konu edinmektedir. Daha önceki başlıkta Muhâsibî, yaşadığı dönemde Allah’ın isimlerinde, sıfatlarında neshi kabul eden kimselere işaret etmekteydi. Bu örnekte ise Muhâsibî, Hz. Peygamber’in bildirdiklerine karşı nüzûl döneminde bazı kimselerin haberlerde neshi, karşı bir iddia amacıyla kullandığını belirtmektedir.

Vahiy döneminde, neshin varlığı ve olgusal olarak doğal bir süreç içerisinde anlaşıldığı araştırmacılar tarafından sıklıkla dile getirilmektedir.¹⁸⁶ Zaten Muhâsibî’nin problem edindiği

¹⁸⁶ “Gerek sahabe arasında, gerekse Rasûlullah’ın koyduğu hükümlerde neshin icra edildiği bilinmektedir.” Remzi Kaya, “Nesih terimi ve Muhtevası”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 94; Ömer Dinç, *Taberî ve Mâturidî Tefsirlerinin “Nesih Meselesine Yaklaşımları Açısından” Mukayesesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 11-12; “Nesih anlayışının sahâbeden beri var olduğu rahatlıkla söylenebilir.” İtaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 130; “Kur’ân’da neshin var olup olmadığı tartışması, muteahhirûn döneminde başlamıştır. Mutekaddimûn ise varlığından söz etmiştir.” Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 64.

nokta neshin varlığı değil, neshin sınırlarının tespiti meselesidir. Araştırmacılar da Hz. Peygamber ve sahabe döneminde neshin kapsamının çok geniş olduğunu,¹⁸⁷ tabiun döneminde sınırlamalar getirildiğini ortaya koymaktadır.¹⁸⁸ Bu noktada neden neshi sınırlama ihtiyacı hissedildiği merak konusudur. Muhâsibî'nin verdiği bu örnekte, neshin varlığı Allah'ın kelâmını değiştirmek isteyen kimselerce kötüye kullanılmaya çalışıldığı görülmektedir. Aynı şekilde kiblenin değişmesi meselesinde, Yahudilerin de neshi Müslümanlara karşı bir iddia olarak sunduğu bilinmektedir. Hatta vahiy döneminde nesih olarak isimlendirilen ilk hüküm ve uygulama değişikliğinin kiblenin çevrilmesi olduğu tahmin edilmektedir.¹⁸⁹

Muhâsibî'nin, Allah'ın haberlerinde neshin caiz olmadığına dair sunduğu örnekle, kible değişimi örneğini bir araya getirdiğimizde ortak bir husus dikkatimizi çekmektedir. Nihayetinde bu iki örnek; vahiy dönemindeki Müslümanların hem haberlerde hem de hükümlerde, neshin varlığının bir çelişki içerdiğine dair eleştiriye maruz kaldıklarını göstermektedir. Burada Muhâsibî'nin verdiği örnekteki kimselerin amacı, haberlerde nesih olduğunu iddia ederek bir çelişki oluşturmak mıdır? Yoksa amaç neshin varlığının, bir çelişki olarak sunulması mıdır? diye sorarsak, Muhâsibî'nin birinci seçenektan yana olduğu ön görülebilir. Araştırmada Muhâsibî'nin, neshi haberlerde caiz görmeyerek yaptığı sınırlamayı Hz. Peygamber dönemine dayandırırken güçlü bir örnek sunduğu görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla sunulan örnek, Müslüman gözüken kimselerin içlerindeki niyeti ortaya koymaktadır. Bu kimseler Müslümanlarla birlikte vakit geçirdiklerinden, Hz. Peygamber ve sahâbenin nesih olgusu karşısındaki tutumlarını yakından gözlemlene imkânına sahip oldukları söylenebilir. Şayet kiblenin değişmesi konusunda Hz. Peygamber'in yüzünü birçok kez göğe çevirmesinden¹⁹⁰ zaten farklı bir emrin beklenen bir durum olduğu görülmektedir. Nitekim Beytü'l-Makdis'e doğru yönelmek Allah'ın emri olmasaydı, kiblenin değişmesi için Hz. Peygamber'in farklı bir ilahi emri beklemesi gerekmezdi. Bu noktada Muhâsibî, Nebî'ye Beytü'l-Makdis'e yönelmesini emreden Kur'ân'da bir âyet olmasa da bunun Allah'ın bir emri olduğunda

¹⁸⁷ Sahâbenin nesih ifadesini pek sık kullandığı hatta bunun çerçevesini mücmel olan bir âyetin tafsiline, umûmun tahsisine, mutlakın takyidine ve istisnâya kadar genişlettiği söylenmektedir. Talât Koçyiğit, "Kitap ve Sünnette Nesih Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1963), 108; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 124.

¹⁸⁸ "En erken dönemde nesih deyinince, sonrakiler gibi bizzat âyetlerde meydana gelen metinsel bir karşıtıktan çok yaşamda tecelli eden meselelerin tearuzu ve dönüşümü kastedilmekteydi. Neshin sınırlandırılmasında en köklü değişim eş-Şâfi'î'nin beyân teorisi olmuştur. Neshi teoride sınırlandıran gerçek aktör ise tutarlı bir teolojiye sahip olma endişesidir." Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, 143, 174, 183; Nesih konusunda kategorik bir ayırım, tabiun dönemine kadar müşahede edilmediği; dolayısıyla haber, emir ve nehiy içerikli âyetlerde neshin var olduğu bilinmektedir. Dinç, *Taberî ve Mâturidî Tefsirlerinin "Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından" Mukayesesi*, 18.

¹⁸⁹ Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, 28; Dinç, *Taberî ve Mâturidî Tefsirlerinin "Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından" Mukayesesi*, 6.

¹⁹⁰ el-Bakara 2/144.

âlimlerin icmâ ettiğiinden -neshin altıncı bâbında- bahsetmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî'nin, Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiy geldiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Nihayetinde Muhâsibî'nin haberlerde neshin caiz olmadığına dair örneğinde bahsedilen -Müslümanlar içinde yaşayan ancak niyetlerinin Allah'ın haber vermesi ile öğrenildiği- bu kimselerin, emirlerde değişimin ilk nesil için beklenen ve tecrübe edilen doğal bir durum olduğunu bildikleri tahmin edilebilir. Belki de bu yüzden savaşa katılma konusu üzerine eğildikleri ve nesih olgusunu haberler alanında tartışmaya çalıştıkları düşünülebilir. Ancak örnekteki savaşa katılmama, haber değil de emir olarak ele alınırsa haberlerde neshin caiz olmadığına dair sınırlama, işlevini kaybeder. Zira aynı örnek bu sefer, vahiy döneminde Allah'ın hükmünü ve/veya haberini değiştirmek amacıyla neshi kendi amaçlarına âlet etmeye çalışan kimselere işaret eder. Üstelik vahiy döneminde de Hz. Peygamber ve sahâbenin nesih olgusu üzerinden manipüle edilmeye çalışıldığı ve buna rağmen nesih için haberlerde ya da hükümlerde diye bir sınırlamaya gidilmediği sonucu çıkabilir. Ancak Muhâsibî için haberlerde neshi caiz görmek; nüzûl döneminde Allah'ın haberlerini nesih bağlamında yalanlamaya çalışan kimselerin amacına hizmet etmektedir. Muhâsibî, et-Tevbe 9/83, el-Fetih 48/15 ve el-Kehf 18/27. âyetler çerçevesinde nüzûl döneminden beri haberlerde neshin kabul edilmediğini ve bu iddianın vahiy yalanmak ile sonuçlandığını düşünmektedir.

Muhâsibî'ye göre Allah'ın haberlerini bildiren âyetler, nesih bağlamında yanlış te'vîl edilmektedir. Kendi döneminde bazı kimselerin bu âyetleri, umûm manasında anlamasının sorun teşkil ettiğini belirtir. Örneğin Firavun'un boğulmak üzere iken iman ettiğini haber veren Yûnus 10/90. âyetin, Firavun'un bedeninin kurtarılacağını bildiren Yûnus 10/92. âyetle neshedildiği iddia edilmektedir. Burada Muhâsibî bedeninin kurtarılmasını, umûm manasında ele almaya itiraz eder. Nitekim Allah'ın, Firavun'a dünya ve ahiret cezası verdiğini ve kendisi ile birlikte kavmini ateşe götüreceğini bildiren âyetler¹⁹¹ dikkate alınmalıdır. Zira Allah, Firavun'a azap edeceğini ve diğer insanlara onun öldüğünü göstermek için cansız bedenini kurtardığını haber vermektedir.¹⁹² Nihayetinde Muhâsibî, kendi döneminde Firavun ile ilgili âyeti kimin veya kimlerin yanlış te'vîl ettiğini söylemez.

İkinci bir örnek olarak Allah'tan başka tapılanların cehennemden yakıtı olacağını bildirilen el-Enbiyâ 21/98. âyetin, daha önce kendilerine güzellik takdir edilmiş olanların cehennemden uzaklaştırıldığını bildiren el-Enbiyâ 21/101. âyetle neshi zikredilir. Muhâsibî, bu iddiaya Ehl-i Sünnet'ten bazılarının katıldığını ancak bunda kasıtlı davranmadıklarını sadece manayı

¹⁹¹ en-Nâzi'ât 79/25; Hüd 11/98.

¹⁹² Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 335-337.

araştırmaktan gaflet duyduklarını ifade eder. Onlar âyetin Allah'tan başka taptıkları Uzeyr'in, meleklerin ve Mesîh'in cehennemin yakıtı olacağını haber verdiğini, ardından önceden kendileri için güzellik takdir edilenlerin cehenneme girmeyeceği haberi ile bunun değiştirildiğini söylemektedirler. Muhâsibî ise Allah'ın, dostları olan meleklerle, Uzeyr'e ve Mesîh'e azap etmeyi murat etmediğini belirtir. Enbiyâ 21/98. âyetteki haber hâss ifade ederken onlar âmm olarak anlayarak hata yapmaktadırlar. Bu durum, Allah'ın zulümlerine rağmen insanları bağışladığını bildiren er-Râ'd 13/6. âyetin hâss ifade etmesi gibidir. Çünkü Allah, tevbe etmeyen kâfirleri bağışlamayacağını daha önceden haber vermektedir.¹⁹³

Üçüncü örnek, meleklerin yerdekiler için bağışlanma dilediğinden bahseden eş-Şûrâ 42/5. âyetin, mü'minler ve tövbe edenler için meleklerin bağışlanma dilediğinden bahseden el-Mü'min 40/7. âyetle neshidir. Bu noktada Muhâsibî, Allah'ın ilk âyeti zâhiren umûm üzere bildirdiğini; aslında bu âyetin husûs ifade ettiğini söylemektedir. Yerdekilerden kasıt, tevbe edenlerdir ve melekler ancak tevbe edenlere mağfîret dilemektedir. Nihayetinde Muhâsibî, sadece Allah'ın razı olduğu kimselere şefâ'at edildiğini bildiren el-Enbiyâ 21/28. âyetle meleklerin sadece Allah'ın razı olduğu kimseye mağfîret dilediklerini belirtir ve örnekteki neshi kabul etmez. Muhâsibî son iki örneği, Kelbî (öl. 146/763)¹⁹⁴ ve ona tabi olan kimselerin iddiası olarak sunar. Bu Muhâsibî'nin döneminde Kelbî'nin görüşlerinin benimsendiği bir ekolün varlığı hakkında düşünebilir. Ancak Kelbî'nin görüşüne katılanlar arasında, Muhâsibî'nin Ehl-i Sünnet'ten bazı kimselerin ve Râfîzîlerin bulunduğu bilgisini vermesi ekolleşme ihtimalini düşürmektedir. Ancak Muhâsibî, kendi döneminde kasıtlı veya kasıtsız olarak dillendirilen bu hatalı te'villerin Kelbî'ye dayandığını nasıl tespit ettiği merak konusudur. Ayrıca bu örnek hakkında neshi caiz görenlerin, Allah yasaklayınca kadar Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'in inanmayan aile bireyleri için mağfîret dilediklerini öne sürme ihtimalinden bahseder. Muhâsibî, Râfîzîler'in böyle bir iddia ile karşılık verecekleri düşüncesinde olabilir. Zira Ehl-i Sünnet'ten bazılarının kasıtlı olmadıklarını, ancak araştırmaktan gaflet ettiklerini söyleyerek onları bir kenarda tutmaya çalışmaktadır. Bu noktada Muhâsibî'nin girişte bahsettiği söz sahibinin, söze karşı önceliği düşüncesi akla gelebilir. Yukarıda Muhâsibî'nin öne sürdüğü ihtimal, üçüncü

¹⁹³ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 356-357.

¹⁹⁴ "Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bısr Kelbî el-Kûfî, tefsir ve nesep âlimidir. Küfe'de Hicri 66 yılında doğduğu, 140 ya da 146 yılında orada vefat ettiği bilinmektedir. Küfe'de tefsir ve tarih dersleri verdiği, vali tarafından Basra'da da tefsir okutmakla görevlendirildiği söylenmektedir. Ayrıca Basra'daki derste, Tevbe Sûresi'ndeki bir âyet hakkında bilinenlere aykırı bir görüş ileri sürdüğü için öğrencilerin Kelbî'ye karşı çıktığı belirtilmektedir. Bu tartışmada Basra valisi Süleyman b. Ali'nin, öğrencilere müdahale ederek Kelbî'nin yazdığını şeylerin aynen kaydedilmesini istediği aktarılmaktadır. Ayrıca hadis otoritelerinin onun hakkındaki değerlendirmelerinin genellikle olumsuz olduğu söylenir." İsmail Cerrahoğlu, "Kelbî, Muhammed b. Sâib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/205-206.

hatalı te'vîl örneğinde kasıtlı olarak ısrar edenlerle zihninde bir tartışmaya girdiğini göstermektedir. Zihninde Allah yasaklayıncaya kadar peygamberlerin, inanmayanlar için mağfiret dilediğiyle ilgili itiraza, bunun nebîler için bir imtihan iken melekler için böyle bir imtihanın söz konusu olamayacağı şeklinde cevap oluşturmaktadır. Zira başta peygamber için mağfiret dilemesi konusunda ne emir ne de nehiy vardır, sonrasında yasak bildirilince Hz. Muhammed emire uymaktadır. Yoksa Allah önce mağfiret etmeyi emrediyor, sonra ise neshediyor değildir.¹⁹⁵

Muhâsibî'nin zihnindeki tartışma, karşı taraf için eş-Şûrâ 42/5 ve el-Mü'min 40/7. âyetlerin haber değil de hüküm bildirdiğini düşündürür. Zira ister melekler ister insanlar olsun Muhâsibî, mağfiret dilemeye emir ve nehiy açısından yaklaşmaktadır. Dolayısıyla Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde âyetlerin haber veya hüküm bildirmesi kararı, neshin tespitinde önemli bir aşamadır. Hatta ileride görüleceği üzere neshin çeşitlerini ele alırken Muhâsibî, bir örnekte âlimlerin haber bildiren âyetin hüküm içerebileceğine dair tartıştığına kısaca değinmektedir. Nihayetinde yanlış te'vîl edilen üç âyeti açıklamak için Muhâsibî, Kur'ân'daki diğer âyetlere ve tahsise başvurmaktadır. Muhâsibî bir âyetin haber bildirdiğine karar verdiyse, orada neshe alan bırakmamaktadır. Ancak âyetin hüküm ya da haber bildirmesi, tahsisi sınırlayan bir etken değildir. Bu durum tahsisin alanının, nesihten daha kapsamlı olduğu izlenimini vermektedir. Ne var ki Muhâsibî'nin nesih bâbları kısmında verdiği -bir âyetin hattının neshedildiği, hükmünün sünnet ile devam ettiği- örneklere bakıldığında, neshin onun için sadece hükümlerdeki bir değişiklik olmadığı görülmektedir. Söylenmelidir ki, Muhâsibî yaşadığı dönemde nesih ve tahsis arasındaki ihtilafın farkındadır. Bu yüzden neshin on dördüncü bâbına “mensûh veya genel bir kuralın özel bir istisnası olduğunda ihtilaf” başlığını vermektedir.

Muhâsibî neshin çerçevesini çizerken onun ne olduğundan önce ne olmadığını ifade etme gereği hissetmektedir. Muhâsibî'nin genel olarak bu üslûbu benimsemesinde, karşı tarafın iddialarına cevap verme ihtiyacının etkili olduğu görülmektedir. Bunun da arkasında, sâbiteleri/değişmezleri belirleme ve koruma gereği duyması bulunabilir. Nitekim nesihte, bedâ anlayışı¹⁹⁶ olmadığını altını çizmektedir. Ardında nesih olayında Allah'ın, ilk emri değiştirmek

¹⁹⁵ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 358-359.

¹⁹⁶ Bedâ Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarının değiştiğini ifade eden bir kelâm terimidir. Allah'ın haber verdiği olayın, tersi bir şekilde vuku bulabileceği iddiasını taşıyan bedâ görüşü, Şîa firkalarınca benimsenir. Bunlar dışındaki kimseler ise Allah hakkında bir noksanlık atfettiği için bedâyı reddeder. Avni İlhan, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290; “Bedâ kelimesi, Yahudiler tarafından Müslümanlara karşı bir savunu olarak da kullanılmıştır. Nitekim Yahudilere göre, Hz. Musa'nın şeriatının neshedildiğini söylemek Allah hakkında bedâ iddiasında bulunmaktır. Zira kıblenin çevrilmesi meselesinde, “Allah'ın emir ve yasaklarında bir değişme olmayacağı ve eğer böyle olursa Allah'ın ilminde bir çelişki oluşturacağı; çelişki barındıran bu sözlerin olsa olsa ancak Muhammed'in kendi uydurması olduğu” fikriyle karşılık vermişlerdir.” Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, 41.

için ikinci emri vermediğine dikkat çeker. Dolayısıyla ilkinin vakti bitince ikinci emir gelir ve nihayetinde her iki emirde hak, doğru ve hikmet üzeredir. Sadece iki hükmün vakitleri farklıdır. Kullara düşen vakti geldiğinde Allah'ın emrine teslim olmaktır. Nihayetinde Muhâsibî'nin, nesih teorisinde iki şartı öne sürdüğü düşünülebilir. Birinci mensûh olan âyet, hüküm içermelidir. İkincisi nâsîh olan âyet, zaman bakımından sonra olmalıdır. Ancak nesih tasnifindeki bâb başlıklarını ve örneklerini birlikte değerlendirdiğimizde; bu iki şartın geçerliliğini yitirdiği ve Muhâsibî'nin çizdiği nesih çerçevesinin geniş ve karmaşık olduğu görülecektir.

Muhâsibî, neshin ne olduğunu ve nasıl anlaşılması gerektiğine dair iki olay aktarmaktadır. Biri Allah'ın Hz. İbrahim'e önce oğlu Hz. İshak'ı, sonra ise koçu boğazlamasını emrettiği kurban olayıdır. Buradaki ilahi hitabın, hüküm içerdiği ve iki hüküm arasında zaman farkı bulunduğu görülür. Nitekim Muhâsibî, başından beri hükme ve bunun farklı zamanlarda Allah'ın dilemesi olduğuna vurgu yapmaktadır. Ancak burada ilk emrin gerçekleşmediği bilinmektedir. Muhâsibî bu durumu açıklarken Allah'ın, Hz. İbrahim ve oğlu İshak'ın teslim olmalarını ve koçun boğazlanmasını murat ettiğini söylemektedir. Eğer Allah, Hz. İshak'ın boğazlanmasını isteseydi muhakkak Hz. İbrahim onu boğazlardı. Çünkü Allah, sonra olmayacak bir şeyi haber vermez. Ancak olması kesin olan bir şeyin olacağını haber vermesi caizdir. Nitekim Hz. İbrahim'in oğlunu boğazlayacağına dair Allah'ın bir haberi bulunmaz; sadece emretmektedir ve işin başı da sonu da ancak Allah'ın bilgisindedir. Buna ilaveten Muhâsibî, Allah'ın önce Hz. Muhammed'e ve mü'minlere, müşriklerden uzak durmalarını ve eziyetlerine sabretmelerini sonra ise savaşmalarını emrettiğini misal getirir. Zira Allah, İslâm güçleninceye ve mü'minler Medine'ye hicret edinceye kadar uzak durmalarını ardından hicret edip güçlendiğinde mü'minlerin onlarla savaşmalarını murat etmektedir. Muhâsibî önceden emredilen bir şeyin yasaklanıp başka bir emir verilmesinin, önceden geçen bir iradeye dayandığını ve bunun kullar arasında da gerçekleştiğini söyler. Bu birinin, kölesine muhtelif iki vakitte yapılacak işleri emretmesi gibidir.¹⁹⁷ Fark edilirse Muhâsibî, kurban örneğinde Allah'ın dilemesini merkeze almakta ve ona uygun bir izah getirerek sadece emre teslim olmanın gereğini ortaya çıkarmaktadır. Ancak savaş emri örneğine geldiğinde, Allah'ın iki farklı emir vermesindeki maslahatı açıklamaya çalışmaktadır.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 360-362.

¹⁹⁸ Araştırmada, örnekler arasındaki bu farkı görmemizi sağlayan Selim Türcan'ın "*Neshin Problematik Tarihi*" adlı kitabıdır. Zira o, neshin ilk nesil için Allah'ın kudreti ve dilediğini seçmesi olarak anlam bulduğunu; mushaflaşma sürecinden sonra ise Allah'ın ilmi ve hikmetli iş yapması çerçevesinde ele alındığını anlatmaktadır. bk. Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, 137-160.

2.2.3. Allah'ın Kelâmının Değişmezliği

Muhâsibî, Allah'ın kelâmında neshin caiz olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Neshi caiz olmayan Allah'ın isimleri, sıfatları, haberleri konularına ilaveten kelâmın değişmezliğinden bahsetmesi Mu'tezile'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığını iddia etmesi ile doğrudan bağlantılıdır. Ancak en başta Muhâsibî'nin, Allah'ın haberlerinin değişmezliği konusunda bir önceki başlıkta zikrettiğimiz el-Fetih 48/15. âyeti, Allah'ın kelâmının değişmezliği konusunda tekrar gündeme getirdiği söylenmelidir. Bu âyet çerçevesinde Hz. Peygamber ve sahâbe arasında içlerindeki gizleyerek yaşayan kimselerin, Hz. Peygamber'i yalanlamak adına haberlerde neshi kanıtlama arzusunda olduklarından bahsetmektedir. Muhâsibî, âyette zikredilen değiştirilmek istenen Allah kelâmını; “Allah'ın savaşa katılmayacaklarına dair sözü/haberini” olarak açıklamaktadır.¹⁹⁹ Nitekim haberlerde neshin, ilk dönemden beri caiz olmadığını bu açıklama üzerine inşa eder. Araştırma Muhâsibî'nin, el-Fetih 48/15. âyette geçen “*kelâmulâh*” ibaresini Allah'ın haberlerine tahsis ederek, neshin haberlerde caiz olmadığı söylemini geliştirdiğini tespit etmektedir. Ancak Muhâsibî'nin neshe olan bakışının daha bir karmaşık hal aldığı noktalar karşımıza çıkmaktadır. Zira Muhâsibî, dalâlet ehlinin bir grup ile Allah'ın haberlerinde ve övgüsünde neshin caiz olmadığı, hükümlerinde caiz olduğu konusunda birleştiklerini söylemektedir. Ancak Allah'ın kelâmının değişmezliği konusuna gelince farklı düşündüklerini belirtmektedir. Bir noktada Muhâsibî'nin Allah'ın kelâmını, Allah'ın haberleri olarak açıklaması ve her ikisinde neshi caiz görmemesi tutarlı gözükür. Bu durumda karşı tarafın, Allah'ın kelâmı ve haberleri arasında ayrım yaptığı farz edilir; zira birinde neshi kabul etmekte, birinde kabul etmemektedirler. Muhâsibî, ikisi arasında bir ayrım yapmadığına göre neshin caiz olduğu hükümler konusunu Allah'ın kelâmı dışında tuttuğu söylenebilir mi? Yahut biri çıkıp Muhâsibî'nin haber olarak ele aldığı âyetin hüküm içerdiğini söylerse durum ne olur? Zira Allah'ın savaşa katılmayacaklarını haber verdiğini değil de katılmalarını yasakladığına dair bir nehiy olarak da bu âyet anlaşılabilir. Dolayısıyla Muhâsibî, Allah'ın kelâmını değiştiremeyeceklerinden bahseden âyetlere dayanarak neshi haberlerle sınırlama çabasıdadır. Ancak aynı çabayı gösteren karşıt grubun, Allah'ın kelâmında değişmeyi kabul etmesi Muhâsibî için kabuledilemez bir bakış açısıdır.

Muhâsibî, Allah'ın kelâmında neshi caiz gören dalâlet ehlinin, gerekçe olarak Kur'ân'ın

¹⁹⁹ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 365.

mahlûk olduğunu öne sürdüklerini söylemektedir. Bu grubun, Mu‘tezile olduğu, *halku’l-kurân* görüşünden bellidir. Bir ihtimal Muhâsibî’nin yaşadığı dönemde bu görüşte olan herkese hitap ettiği düşünülebilir²⁰⁰ fakat haberlerde nesih olmayacağı konusunda birleşilmesi bu grubun Mu‘tezile olduğunu gösterir. Buna rağmen Muhâsibî, sadece dalâlet ehli -onlar-nitelemesinde bulunmakta; Mu‘tezile ibaresine yer vermemektedir. Hâlbuki Muhâsibî kitabının altıncı kısmında, “Mu‘tezile’den bir kısım bid‘at ehli” dediği kimseler ile te’vîl noktasında yaşanan çatışmayı ele almaktadır. Bu durumda o, özellikle Mu‘tezile ibaresinden kaçınmakta mıdır? Yoksa kimleri kastettiği açık olduğu için zikretme gereği duymamakta mıdır? Muhâsibî’nin eleştirilerini ve uyarılarını, bir şahsa yöneltmeden bi‘dat ehli, dalâlet ehli, hak ehli, sünnet ehli gibi nitelermeler ve görüşler üzerinden sunduğu fark edilir. Eserde grup adı olarak ise sadece Râfızîlerden bir fırka, Mu‘tezile’den bazıları ve Hâricîler geçmektedir. Genel olarak eleştirilerinde; karşı tarafın iddiasının batıl ya da küfür olduğunu, te’vîlde cahillik yaptığını, haktan uzaklaştığını söylemektedir.²⁰¹ İddia ve te’vîl üzerinde durarak kişiyi inanç noktasında nereye götüreceğine dikkat çekmektedir. Nihayetinde Muhâsibî’nin kimleri kastettiği, üstü kapalı da olsa kendi dönemindeki insanlar tarafından anlaşılır olmalıdır. Hem bu sebeple hem de doğru bulmadığından eserde hiç kimseye karşı dinden çıkma konusunda direk bir ithamda bulunmamaya özen gösterdiği söylenebilir. Ancak eserde zâhiri anlama farklılığından bahsederken Mu‘tezile’nin adını rahatlıkla zikreder; Allah kelâmının değişmezliği konusunu tartıştığı kimseleri ise sadece “dalâlet ehlinde bir grup” olarak niteleyerek tartışmayı sürdürmektedir. Burada açık olmasına rağmen Mu‘tezile’nin adını anmaktan kaçınması, kullandığı üslûbu biraz değiştirmesinden kaynaklı olabilir. Zira Allah kelâmının değişmezliği konusunu tartışırken bunu inkâr edenin kâfir olduğunu ve bir mü’minin bunu diyemeyeceğini söylemektedir.²⁰²

Muhâsibî’ye göre dalâlet ehli, Allah kelâmının değişmesi bağlamında zikrettikleri *halku’l-kurân* görüşünü, bir âyetin neshedilmesi veya unutturulması neticesinde daha iyisinin veya benzerinin getirileceğinden bahseden Bakara 2/106. âyete dayandırmaktadır. Onlar için bir kısmı, bir kısmından hayırlı olan şey mahlûk olmaktadır. Ayrıca hayırlı olan bir şeyin fazla, diğerinin de eksik olduğunu ileri sürerler. Üstelik âyetteki “...mislini getiririz” ibaresini te’vîl ederken misli olan şeyin de mahlûk olacağını söylemektedirler. Muhâsibî onlara cevap

²⁰⁰ Mu‘tezile dışında Kur’ân’ın yaratılmışlığı görüşünü Hâricîlerin, Cehmiyye’nin ve Şîa’nın kabul ettiği bilinmektedir. Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*, 192; Yusuf Şevki Yılmaz, “Halku’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 17/371.

²⁰¹ Muhâsibî, “Fehmu’l-Kur’ân”, 333, 364-369, 384.

²⁰² Muhâsibî, “Fehmu’l-Kur’ân”, 366-367.

olarak, âyette kolaylık ve rahatlık bakımından mislinin getirileceğini söylemektedir. Bu durum, el-Kasas 28/84 ve en-Neml 27/89. âyetlerde iyilikle gelen kişiye bundan daha hayırlısının verileceğinin söylenmesi gibidir. Burada kişi tevhide benimsediği için iyilikle gelmiş olur ve bu hayırdan elde edeceği bir nasibi olacaktır. Nitekim ona tevhidden daha hayırlısının verileceği kastedilmemektedir. Muhâsibî, Allah'ın emirleri arasında daha hayırlı, daha faziletli, daha eksik, daha yüksek gibi nitelermelerde bulunan kişinin kâfir olacağını söylemektedir. Zira böyle yaparak Allah'ın kelâmını küçümsemiş, eksik ve kusurlu olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Muhâsibî, âyetlerin kendi aralarındaki değerini belirlemekten ziyade kullar arasında emirlerin daha kolay, daha rahat olduğu gibi nitelermeler yaparak te'vilde izlenmesi gereken üslûba dikkat çeker. Onun için Kur'ân'dan kolay geleni okumayı emreden el-Müzzemmil 73/20. âyetin, gecenin bir kısmı hariç kalkıp Kur'ân okumayı emreden el-Müzzemmil 73/2. âyetten daha hayırlı ve daha faziletli olduğunu iddia etmek, ilk kelâmın daha eksik ve daha düşük olduğunu söylemek olur ve kişi bu durumda kâfir olmaktadır. Hâlbuki bu âyetlerin te'vilde gözetilmesi gereken üslûp; gece kalkıp namaz kılmayı terk etmedeki serbestlik, bize vâcib olmasından daha rahat ve kolay geleceğidir.²⁰³

Muhâsibî'nin, Bakara 2/106. âyetteki “*âyetin*” ibaresine “*kelâmulâh*” anlamı vermeyi sakıncalı bulduğu söylenmelidir. Ona göre Allah, kelâmını kendi kelâmı ile neshetmez. Dalâlet ehli, bunun aksini iddia ederek manada cahillik etmektedir. Muhâsibî “*âyetin*” ibaresini, sadece hüküm olarak anlamaktadır. Dolayısıyla âyette anlatılan; Allah'ın bir emri, başka bir emriyle neshederek iki emrinin yerlerini değiştirmesidir. Nitekim ilk kelâmını, ikinci kelâmıyla neshettiğini söylemek; söylediği şeyden dönmektir ve bu yalancılıktır. Nâsîh ve mensûh âyetin, her ikisi de Allah kelâmıdır, haktır ve kulların her ikisinin Kur'ân'dan olduğuna iman etmesi vaciptir. Buna iman eden kimse mü'min, bunu inkâr eden kimse ise kâfir olur. Bu âyetlerin Kur'ân'dan düşmesi, okunmaması caiz değildir. Zira nass iptal edilmemiş, farziyeti kaldırılmıştır. Nâsîh ve mensûh arasındaki fark sadece hükümdür. Muhâsibî neshedilenlerin ve değiştirilenlerin hepsinin, yapılması caiz ve vacip olmayan hükümler olduğuna dikkat çekmektedir.²⁰⁴ Ancak Muhâsibî, neshin birinci bâbında -ileride göreceğimiz üzere- recm âyetinin hattının Kur'ân'dan neshedildiğini, hükümünün ise sünnet ile sâbitlendiğini söylemektedir. Bu durum Muhâsibî'nin her nesih örneğinde, artık yapılması gerekmediği için değiştirildiğine dair bir hikmet arayışına gitmediğini göstermektedir. Nitekim Muhâsibî, kimi zaman Tanrı'yı kudret sahibi, dilediğini yapan olarak kimi zaman da

²⁰³ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 368-369.

²⁰⁴ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 363-367.

ilim sahibi, hikmetle dileyen olarak tasavvur etmektedir. Muhâsibî'nin bu tavrı, hikmeti açıklayıp açıklayamadığı durumlara göre değişmektedir. Ayrıca dikkatimizi çeken bir diğer husus Muhâsibî'nin, tilâvetin neshedilmediği ancak hükmün neshedildiği görüşü ile neshin birinci bâbı arasında bir uyumsuzluk bulunmasıdır. Zira hükmü sünnet ile sâbit olan recm âyeti, artık tilâvet edilmemektedir. Anlaşılan Muhâsibî, Kur'ân'ın iki kapak arasında toplandığı Mushaf'taki âyetlerin tilâvetinde neshi kabul etmemekte ve geçmişten tevarüs eden metnin otantikliğini korumaktadır. Sadece ilahi hitabın devam ettiği nüzûl döneminde, tilâvetin neshini doğal karşıladığı görülmektedir. Fakat ileride ele alacağımız neshin beşinci bâbında Kur'ân'da tilâvet edilmesine rağmen, illet sona erince resmin kaldırıldığı âyetlerden bahsetmesi çelişki oluşturmaktadır.

Nihayetinde Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde ısrarla Allah kelâmının değişmediğini vurgulamaktadır. Onun için *halku'l-kurân*, Allah kelâmının değiştiğini iddia etmek için öne sürülen bir görüştür. Ancak bu eserde, kendisinin “*mahlûk*” kelimesine dair bir açıklaması yoktur. Hâlbuki bir ansiklopedide Muhâsibî'nin, Mu'tezile'nin aşırı soyut akılcılığına karşı çıktığı; *halku'l-kurân* konusunda ise Kur'ân harflerinin yaratılmışlığını öğretirken Söz'ün yaratılmamış sadeliğini kabul ettiği ifade edilmektedir.²⁰⁵ Ne var ki bu çıkarımın dayanağı hakkında bir kaynak gösterilmemektedir. Başka bir ansiklopedi ise kaynak belirterek Muhâsibî'nin döneminde, Kur'ân harflerinin yaratılmışlığı hakkında âlimlerin konuştuğunu anlatır; Muhâsibî'nin de Kur'ân'ın mana itibarıyla kadîm, lafızları ve insanların okuyuşu açısından yaratılmış olduğunu öne sürerek bu meseleyi çözmeye çalıştığı söylenir. Nihayetinde bu bilginin, Muhâsibî'nin İbn Küllâb (öl. 240/854 [?]) ve Kerâbîsî (öl. 248/862) ile olan bağlantısından dolayı öne sürüldüğü görülmektedir.²⁰⁶ Melchert ise Muhâsibî'nin *lafziye*²⁰⁷ mensubu olduğuna dikkat çeker ve bunu Zehebî'de geçen Muhâsibî'nin lafız ve

²⁰⁵ Roger Arnaldez, “Al-Muhâsibî”, *The Encyclopaedia Of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: E. J. Brill, 1993), 7/467.

²⁰⁶ Bu bilgi için Sübkî'nin *Tabakat*'ı, Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-İ'tikâdât*'ı ve İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) *Mecmû'atü'l-resâil*'i kaynak gösterilmektedir. Yusuf Şevki Yılmaz, “Halku'l-Kur'ân”, 17/372-373; Sübkî'nin eserinde, Kerâbîsî'nin Kur'ân telaffuzunun *mahlûk* olduğu görüşüne Muhâsibî'nin ve başkalarının katıldığı geçer; İbn Hanbel'in ise bunu bid'at gördüğü ve iki dudak arasından çıkan lafzın da kadîm olduğunu savunduğu ele alınır. Râgıb'ın eserine baktığımızda, iktibas edilen sayfalarda Muhâsibî'nin adı geçmez. Ancak İbn Küllâb'ın *halku'l-kurân* görüşüne aldanan ilk kişi olduğu ve bunu yeni baştan geliştirip hazırlayarak fitneye sebebiyet verdiği bahsedilir. İbn Teymiyye'nin eserinde ise İbn Küllâb'tan Hâris'e kadar uzanan bir takım görüşler yüzünden Muhâsibî'ye Küllâbiyye hakkında, İbn Hanbel'in insanları uyardığı geçmektedir. Sübkî, *Tabakatü's-Şâfi'iyyeti'l-kübra*, 2/119; Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, thk. Şemrân el-İclî (Beyrut: Dâru'l-Eşrâf li't-Ticâre, 1988), 172-173; Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-resâil ve'l-mesâil li İbn Teymiyye* (b.y.: el-Mektebetü's-Şâmile Rabit el-Kitâb, 2021), 170.

²⁰⁷ Kur'ân lafızlarını ve lafzın tilâvetini mahlûk olarak kabul eden kimseler için kullanılan bir ifadedir. Yusuf Şevki Yılmaz, “Lafziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/48.

iman hakkında konuştuğuna dair bir rivayete dayandırır.²⁰⁸ Ayrıca Muhâsibî'nin bir ara Mu'tezileye yakınlaştığı ancak Hanbelîler'in baskısından dolayı vazgeçtiği gibi doğrulanamayan bir iddiadan bahsedilir.²⁰⁹ Bir çalışma ise bu yakınlaşmayı, Muhâsibî'nin *halku'l-kurân* görüşünü bir ara benimsediği şeklinde açıklamaktadır.²¹⁰ Açıklamanın kaynağına gidersek bu çıkarımın, çok dolaylı olduğu söylenmelidir. Zira bu yakınlığa başka açılardan da bakılabilir. Örneğin Muhâsibî'nin Mu'tezile ile Allah'ın haberlerinde neshin caiz olmayacağı konusunda birleştiklerini söylemesi²¹¹ veya kınanmasına rağmen Mu'tezile'yi eleştirmek için onların görüşlerine eserlerinde yer vermesi akla gelebilir. Ne var ki Muhâsibî, kendi davranışlarını muhasebeye çektiği için de kınanmıştır. Zira birçok sufînin ve İbn Hanbel'in, insan davranışlarını yargılama rolünün yalnızca Tanrı'ya ait olması nedeniyle bu muhasebeyi tehlikeli buldukları söylenir. Ancak Muhâsibî'nin muhasebesinin öznellik ile sınırlı olmadığı bilinmelidir ki o akli ve felsefi tanımlarla kendisini yargılamakta daima Kur'an metinleri ve Peygamberlik gelenekleri üzerinde düşünmeye dalmaya güvenmektedir.²¹² Neticede Muhâsibî, Mu'tezile tarafgirliğinde ya da *halku'l-kurân* konusunu konuşmakta pek gönüllü değildir. Nitekim o, eserinde "mahlûk" ifadesinden ziyade meselenin merkezinde yer alan Allah kelâmının değişip değişmemesini tartışmak ister. Yukarıda lafız konusunda ansiklopedilerden aktardığımız bilgiler, Muhâsibî'nin günlük konuşmalarında yaratılmışlık bahsini açtığına işaret etse de yazısında bu konuyu açmadığı ortadadır. Söz konusu eserinde ise Allah kelâmının değişmeyeceğini ve bunu iddia edenin kâfir olduğunu dile getirir. Lakin bu durum, sadece neshin caiz olmadığı konuları Allah kelâmı olarak kabul etme problemi doğurmaktadır. Ayrıca belirtmeliyiz ki Muhâsibî, "mahlûktur, değildir" tartışmasına girmese de kelâmın ezeli olup olmadığı meselesi, tartışmada bir değer kaybetmez. Belki de onun, Allah'ın kelâmının değişmediğini, ancak hükümlerinin değiştiğini ısrarla vurgulaması nası kaybolan, yok olan, iptal edilen bir âyet olmadığı dolayısıyla hükmü değişen âyetin ezelde Allah'ın kelâmı olarak sâbit olduğu düşüncesine bağlanabilir. Nitekim Muhâsibî'nin dediği

²⁰⁸ Melchert, "Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri", 393-410; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 18/209.

²⁰⁹ Erginli, "Muhâsibî", 31/13.

²¹⁰ Bu açıklama için dipnota Erginli'nin yazdığı "Muhâsibî" maddesi ve ez-Zehebî'nin "*Mizânü'l-i'tidâl*" adlı eseri düşünülmektedir. Ancak Erginli, doğruluğu tespit edilemese de sadece bir yakınlaşmadan bahsetmektedir. Zehebî'de ise belirtilen sayfada böyle bir ifadeyi bulamadık. Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 321-322.

²¹¹ "Muhâsibî ve Mu'tezile'nin, Allah'ın haberlerinde neshi caiz görmemesi kendi dönemlerinde bedâ anlayışına karşı erkenden geliştirdikleri iyi bir formülasyondur. Bu nedenle haberlerde nesh olmayacağı ilkesi, Ehl-i Sünnet kelâmında net bir yer bulmaktadır. Bu fikir, bir bakıma Müslüman toplumun ilk dönemdeki sınırsız ve kategorisiz nesh telakkisinin bazı bilginler eliyle ama yeni bir çehreyle geri dönüşü olarak görülebilir." Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, 154-158.

²¹² Arnaldez, "Al-Muhâsibî", 7/467.

gibi mensûh da nâsih de sadece vakitleri farklı hükümlerdir. Ne var ki Muhâsibî'nin, neshin hem hükmü hem metni mensûh kategorisini kabul ettiğini hatırladığımızda -üstelik bunların haber veya hüküm bildirdiği de bilinmemektedir- Allah kelâmının değişmezliğini neye dayanarak öne sürdüğünü açıklamak zordur; zira bu noktada kelâmın değiştiği görülmektedir.

2.2.3.1. Değişim Atışması ve Zâhiri Anlama Farklılığı

Muhâsibî, kitabının altıncı kısmında Mu'tezile'den bazı bidat ehli ve biz dediği, iki taraf arasındaki karşılıklı ithamları ele alır. Bidat ehli dediği tarafın, karşısındaki "biz" zamirini hak ehli²¹³ olarak nitelemektedir. Muhâsibî'nin anlattıklarına göre iki taraf birbirini Allah'ın haberlerinde ve sıfatlarında neshi kabul ile itham etmekte ve kınamaktadır.²¹⁴ Ne var ki Muhâsibî, öncesinde Mu'tezile ile Allah'ın haberlerinde ve sıfatlarında neshi olmayacağına birleştiklerini ancak Allah'ın kelâmının değişmezliği konusunda anlaşmazlığa düştüklerinden bahsetmekteydi. Bu kısımda ise Mu'tezile'den bazılarının Allah'ın haberleri ve medhi/sıfatları konusunda neshi kabul ettiğini söylemektedir. Neticede Mu'tezile içinde birbirinden çok farklı düşünen gruplar olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Muhâsibî de Mu'tezile'den bazıları diyerek bir ayrım yapmaktadır.

Bidat ehli ve hak ehli arasındaki atışma, âyetlerin zâhirini anlamadaki farklılıklardan doğmaktadır. Muhâsibî bu atışmada her iki tarafın da iddialarına yer vermektedir. Öncelikle bidat ehlinin, hak ehline karşı iddialarını ve getirdikleri delilleri saymaya başlamaktadır.

Bidat ehli, hak ehlinin;

- 1) Allah'ın ahirette görüleceğini söyleyerek Allah'ın sıfatlarında neshi kabul ettiğini,
- 2) Büyük günah işleyenlerden bazılarının bağışlanacağını söyleyerek Allah'ın katile, içki içene, haksız yere yetim malı yiyene azap edeceğine dair haberlerinde neshi kabul ettiğini iddia etmektedir.

Hak ehli de bidat ehlinin;

- 1) Allah'ın ahirette görülmeyeceğini söyleyerek kıyastan uzaklaştığını,
- 2) Büyük günah işleyen hiç kimseyi Allah'ın bağışlamayacağını söyleyerek âyetlerin zâhirinin dışına çıktığını,

²¹³ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 384.

²¹⁴ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 370, 372, 381.

3) Hak ehli için söylediklerine asıl kendilerinin düştüğünü iddia etmektedir.

Her iki tarafın âyetlere yaklaşımı farklı olsa da birbirlerini aynı konularda itham etmeleri ilginçtir. Muhâsibî, yaşanan sorunun âyetlerin zâhirinin dışına çıkılmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Örneğin Allah'ın sıfatlarında nesih yapıldığı iddiası, Allah'ın görülmesi konusunda gündeme gelmektedir. Bidat ehli, gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini ahirette de bu durumun değişmeyeceğini düşünmektedir. Eğer değişim söz konusu olursa Allah'ın yediren ama yedirilmeye ihtiyacı olmadığını bildiren el-En'âm 6/14. âyette ve ne uykusunun geldiğini ne de uyduğunu bildiren Bakara 2/255. âyette kendisi hakkında verdiği haberlerin de ahirette değişmesi caiz olurdu. Muhâsibî, hak ehli olarak bu iddianın açık bir delili olmadığını söylemektedir. Ona göre, bu iddianın sahipleri kıyastan uzaklaşmaktadır. Muhâsibî, bu iddianın aksine Allah'ın sıfatlarında ve haberlerinde neshi kabul etmediklerinin altını çizmektedir. Her iki tarafın da, aynı âyetlere farklı anlamlar vermesi problem oluşturmaktadır. Muhâsibî kimi tartışmaları çok uzun ve karmaşık bir şekilde ele almaktadır. Anlamadaki farklılıkların, her iki tarafın Tanrı tasavvurlarından kaynaklandığı fark edilir. Nitekim bir taraf Allah'ın sözünde durması gerektiğini, diğer taraf ise Allah'ın kudretini ön plana çıkarır. Ancak nihayetinde farklı açıklamalar yapılsa da birbirlerine karşı ithamlarda bulunsalar da Muhâsibî, ortak düşündükleri noktaları ortaya çıkarma çabasıdadır.²¹⁵ Buna imkân bulamadığında ise karşı tarafa düşünme şekillerini değiştirmelerini ve hatadan dönmelerini; aksi halde kendilerini, başkaları için iddia ettiklerini yapar halde bulacaklarını söyler. Nitekim ahirette Allah'ın görülüp görülemeyeceği konusunda iki taraf arasında ortak bir nokta bulamaz. Ona göre bidat ehli kıyastan uzaklaşırken, hak ehli ahirette Allah'ın görüleceğini söyleyerek doğru bir kıyas yapmaktadır. Ancak karşı tarafın düşünme şeklini açıklayıp, hak ehlinin yaptığı kıyası ortaya koymaması bir eksiklik olarak yorumlanmalıdır.

İkinci tartışma, Allah'ın günahkârları affedeceği veya azap edeceği konusundaki

²¹⁵ Muhâsibî âyetlerin zâhirini, âmm ve hâss olarak açıklarken bir âyetin başı ve sonu konusunda iki taraf arasında çıkan bir tartışmaya değinir. Âyetin metnine yer vermeden, muvahhidlerden bağışlamayı dilediği kimseleri istisna eden âyet diye bahsetmektedir. Buradan Âl-i İmrân 3/129. âyet hakkında konuştuğu anlaşılmaktadır. Tartışmada bidat ehli bu âyetin başının günaha ısrar edenler, sonunun da tevbe edenler hakkında olduğunu iddia etmektedir. Muhâsibî, âyetin başı ve sonu diye bir bölüştürme olursa, çok çeşitli anlamlara geleceğini ifade etmekle yetinir ve âyete bir bütün olarak bakar. Ancak âyet baştan sona tevbe edenler hakkında olamaz zira hiç kimse Allah'ın şirkten tevbe edenleri bağışlamayacağını ve günahlarından tevbe edenlerden dilediğini bağışlayacağını söyleyemez. Bu yüzden Muhâsibî, âyetin baştan sona günaha ısrar eden muvahhidler hakkında olmasını doğru kabul etmektedir. Nitekim Allah şirkte ısrar ederek öleni bağışlamayacağını ve günaha ısrar eden muvahhidlerden dilediğini bağışlayacağını haber vermektedir. Ancak onların âyetin sonunun tevbe edenler olduğu iddiasına katılmadığını ve bu iddia ile kafalarına göre hareket ettiklerini söylemektedir. Örnekte âyetin başı ile kastedilen "Dilediğini bağışlar dilediğine azap eder" kısmı, sonu ile de "Allah bağışlayandır, merhamet edendir" kısmı olabilir. Aslında Muhâsibî'nin aktardığı hak ve bidat ehli arasında âyetin başı sonu tartışması, ortak fikirde olduklarını gösterir. Nitekim tartışmada her iki taraf da Allah'ın tevbe eden kimseyi ve günaha ısrar edenlerden dilediğini bağışlayacağını ifade etmektedir. Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 370-377.

haberleri üzerinedir. Hak ehli Allah'ın şirki asla affetmeyeceğini, onun dışında dilediği kimseyi bağışlayacağını bildiren en-Nisâ 4/48. âyeti dile getirir. Bidat ehli ise Yahudi ve Hristiyanların kendilerini Allah'ın oğulları ve sevgili kulları olarak gördüğü, Allah'ın ise sıradan kullar olduğunu bildirdiği el-Mâide 5/18. âyetin sonunda geçen Allah'ın dilediğini affedeceği, dilediğini cezalandıracağı ifadesinden hareketle Yahudi ve Hristiyanlardan Allah'ın dilediğini affedeceğini iddia eder. Bu iddianın, hak ehline karşı bir itiraz olarak öne sürüldüğü tahmin edilebilir. Zira başta bidat ehlinin, büyük günah işleyenlerin affedilmeyeceği tezini savunduğu hatırlanmalıdır. Muhâsibî bu itiraza, -şirkin dışındaki günahlar istisnası gibi- Yahudi ve Hristiyanları istisna tutmanın kıyas ve temyizde haddi aşmak olduğu cevabını verir. el-Mâide 5/18. âyet için Muhâsibî, Allah'ın Yahudi ve Hristiyanlardan dilediğini bağışlayacağını söylemediği, affedilmenin herhangi bir kavme hâss kılınmadığı ve âyetin umûm ifade ettiği açıklamasını yapar. Zira Allah şirki affetmeyeceğini, kâfirleri cezalandıracağını haber vermektedir. Bağışlanma konusundaki istisnalar, ancak Allah'ın hâss haberleri ile bilinmektedir. Bu noktada Muhâsibî tövbe edip doğrudan sebat gösteren kimselerin bağışlanacağını bildiren Tâhâ 20/82. âyet ile Allah'ın dilediğini bağışlayacağını, dilediğine azap edeceğini bildiren Âl-i İmrân 3/129. âyeti ele almaktadır. İlk âyet Allah'ın, tevbe edenleri bağışlayacağına dair hâss haberdir. İkinci âyet ise günaha ısrar eden muvahhidler için hâss haber olarak anlaşılmalıdır. Bunun gerekçesi; Allah'ın şirki asla affetmeyeceğinin umûm haber ve bunun dışındaki günahlardan dilediğini affedeceği, dilediğine azap edeceğinin husûs haber olmasıdır. Zira şirkten sonra geriye ya günaha ısrar eden ya da günahtan tevbe eden kimseler kalmaktadır. Ancak Allah ilk âyetle tevbe edenleri bağışlayacağını bildirirken ikinci âyette günaha ısrar edenlerden kimleri affedeceğini, kimlere azap edeceğini bildirmemektedir.²¹⁶ Muhâsibî bu sefer hak ehlinin nasıl düşündüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim başta sorunun, âyetlerin zâhirinin dışına çıkılmasından kaynaklandığını söyledikten sonra ikinci tartışmada da zâhirle ne kastettiğini açıklamadan bırakması abes olurdu.

Muhâsibî'ye göre, bir âyetin zâhirinin umum veya husûs bakımından hangi kategoride olduğunun bilinmesi gerekir. Ayrıca bir âyetin zâhiri, umum ile uyumlu olsa da manasının umum ve husûs açısından farklı olabileceğine dikkat çeker. Anlaşılan Muhâsibî, zâhirin dışına çıkıldığını ya da âyetin zâhirinde diretilmediğini söyleyerek bidat ehlinin tahsisi anlamadığını ifade etmektedir.²¹⁷ Bidat ehlinin ise hak ehlinin açıklamalarını tahsis olarak görmediği

²¹⁶ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 373-377.

²¹⁷ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 372, 377.

ortadadır. Muhâsibî bu yanlış anlaşılmayı düzeltmeye çalışsa da bidat ehli, hak ehlinin haberlerde neshi caiz gördükleri iddiasında ısrarcıdır. Zira bu, Muhâsibî'nin kendini açıklamak için epey çaba sarfettiğinden anlaşılmaktadır.²¹⁸ Nihayetinde görülmektedir ki, her iki taraf da bahsettikleri âyetlerin Allah'ın haberleri olduğunda ortak düşünmektedir. Ancak Muhâsibî ileride gelecek olan "Hükümlerde Nâsîh ve Mensûh" kısmında neshin birçok çeşidi olduğunu bazılarının umûm, bazılarının husûs ifade ettiğini zikretmesi gariptir.²¹⁹ Zira neshin olduğu yerde tahsisten bahsetmesi, tutarsız bir durum gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla Muhâsibî hem haberlerde hem de hükümlerde tahsise geniş bir alan açıp neshi ise sadece hükümlerle sınırlamaya çalışırken neden neshin birçok çeşidi arasında tahsisin bulunduğunu dile getirdiği merak konusudur. Zira bu durumda Muhâsibî'nin haberlerde tahsis olduğuna dair açıklamalarını, nesih olarak düşünmenin önünde bir engel gözükmemektedir. Böylece Muhâsibî'nin haberlerde neshin caiz olmayacağına dair sınırlamasında bir açık olduğu fark edilmektedir.

Nihayetinde Muhâsibî'nin eserinin altıncı kısmında her iki taraf, vaîd âyetler konusunda tartışmaktadır. Muhâsibî, karşı tarafı haberlerde tahsisi anlamadığı için eleştirmektedir. Karşı taraf ise diğer tarafın Allah'ın sıfatlarını ve haberlerini değiştirdiklerini iddia etmektedir. Muhâsibî bu iki taraf dışında, ümmetin bir kısmının da büyük günah işleyenler ile ilgili vaîdlerde sadece müşriklerin kastedildiği görüşünde olduklarını haber verir. Onlar bu

²¹⁸ Muhâsibî, karşı tarafın delilini çürütmek, onların sözleri arasındaki çelişkiyi göstermek ve yanlışlarını kendilerinin fark etmesini sağlamak istemektedir. Bidat ehli el-Mülk 67/8-9. âyeti cehenneme girenlerin hepsinin Allah'ın âyetlerini yalanlayanlar olduğu, el-Leyl 92/15-16. âyeti de Allah'ı yalanlamayan ve sırt çevirmeyenlerin cehenneme girmesinin yasaklandığı şeklinde te'vil etmektedir. Muhâsibî, bidat ehli ile farazi bir konuşma oluşturmaktadır. Buna göre bidat ehli el-Mülk 67/8-9. âyetleri te'vil ederken, Allah'ı ve Rasûlünü ikrar eden büyük günah sahiplerinin hepsinin cehenneme girmeyeceğini iddia ederek kendi söyledikleriyle çeliştiler ve Allah'ın haberlerini yalanladılar. Yine el-Leyl 92/15-16. âyet hakkındaki te'villeri ile de her türlü günahı işlese de tasdik edenlerin cehenneme girmemesini gerekli kıldılar. Onlar Allah'ın va'di hakkındaki âyetlerde büyük günahlardan sakınan muvahhidlerin kastedildiğini söylerlerse, tilâvetin zâhiri dışına çıktıkları söylenir. el-Mâide 5/27. âyeti öne sürmeleri ise kendi aleyhlerinedir. Zira şirkten sakınan herkese muttakî ismi verilir. Bu da, şirk dışında Allah'ın herkesi affedeceği anlamına gelmektedir. Nihayetinde Muhâsibî bidat ehli ve hak ehli arasında kurduğu diyalog ile bidat ehlinin iddialarının kendilerine döndüğünü ve hak ehli için asılsız ithamlar olduğunu göstermeyi hedefler. Allah'ın zalimleri sevmediği ve onlar için sürekli bir azap olduğunu haber veren âyetler ile Hz. Mûsâ, Hz. Yûnus ve Hz. Âdem'in zulmettiğini haber veren âyetler göz önüne alındığında bidat ehli vaîd âyetlerinde nebîlerin, tevbe edenlerin ve büyük günahattan sakınanların kastedilmediğini söylemektedir. Biri çıkıp bidat ehline, tevbe edenlerin bağışlanacağını haber veren âyetin sadece Nebî'nin ashâbına hâs kılındığını söylese, âyette bütün tevbe edenlerin kastedildiğini söyleyerek karşılık verirler. İşte bunun gibi hak ehli de Allah'ın şirkin dışında ısrar ederek ya da etmeyerek herhangi bir günah işleyenleri kastettiğini söylemektedir. Ayrıca Muhâsibî, en-Nisâ 4/31. ve Tâhâ 20/82. âyetin zâhirinden, küçük günahlarından tevbe etmese de büyük günahlardan sakınan kişiyi Allah'ın bağışlamayı murat ettiğini bidat ehline anlatmaktadır. Bidat ehli de ancak büyük günahlardan tevbe edenlerin bağışlanacağını iddia etmektedir. Burada büyük günahlar konusunda ortak hassasiyet gösterecekler de büyük günah işleyenlerden Allah'ın dilediğini bağışlayacağı konusunda bir ayrışıp birleşir gözükmemektedirler. Neticede Muhâsibî, bidat ehlinin zâhirin dışına çıktığını ve şirkin dışındaki bütün günahları istisna eden âyetin umûmunu terk ettiklerini saptamaktadır. Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 379-383.

²¹⁹ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 398.

görüşlerini, mü'minlere mağfîret edileceğini haber veren âyetlere²²⁰ dayandırır. Muhâsibî bu üçüncü tarafın iddiası ile Hâricîlerin büyük günah işleyenlerin kâfir olduğu iddiası arasında fark görmez. Muhâsibî, bunların delilinin olmadığını, herkesin hak ehlinin görüşüne dönmesini söyler; aksi halde batılları iddia eden kimseler olacakları yönünde uyarmaktadır. Nihaî olarak Muhâsibî, bu gruplara görüşlerinin Kitâb'a, sünnete ve ümmetin icmâsına aykırı olduğunu kabul ettirinceye ve onlar hak ehli ile birlik oluncaya kadar sözlerinin manasını sormaya devam edeceğini ifade eder.²²¹

Hak ehlinin, Allah'ın kesin olarak haber verdiklerine göre görüş ileri sürdüğünü söyleyen Muhâsibî, karşı tarafları birlik olmaya -hak ehlinin görüşüne- davet etmektedir. Hak ehlinin görüşü; Allah'ın inkârcılara azap edeceğini, tevbe edenleri bağışlayacağını bilmek ve şirkin dışındaki günahlarda muvahhidlere istisna yapacağına susmaktır. Muhâsibî'nin bu tavrı, Mürcie'nin büyük günah işleyenleri Allah'a havale edip davranışın sorumluluğu hakkında konuşmamasına benzemektedir. Zira onlara göre de Allah bu kimseleri dilerse affeder dilerse cezalandırır.²²² Ayrıca Muhâsibî'nin, sahâbe arasında dökülen kan hakkında *Kitabu'd-Dima'* adlı bir eser yazdığı ve bununla birçok müellifin beğenisini kazanırken birçoğunu da öfkelenirdiği söylenir.²²³ Ne yazık ki bu eser kayıp olduğundan, içeriği bilinmemektedir. Buna rağmen Muhâsibî'nin büyük günah meselesi hakkındaki görüşünü, araştırmamızın konusu olan eserden takip edebilmek, kayıp eser hakkında bir ön fikir oluşturmaktadır.

Muhâsibî kendi görüşü dışındaki gruplara (Mu'tezile'ye, Hâricîlere ve hiçbir mü'minin ahirette azap görmeyeceği görüşünde olan -ve Hâricîlerle eşdeğer gördüğü- üçüncü tarafa) evet hayır soruları yönelterek iddialarının sonuçlarına dikkat çekmeyi çalışmaktadır. Ne var ki soru dalgası hataları kıyıya vurarken, cevaplar kendinin de aleyhinde gözükür gibidir. Allah'ın haberlerini anlamada karşı tarafa yönelttiği sorular;

- Kullardan hiçbirini, büyük günahtan veya büyük günahtan sakınarak küçük günahtan yoksun olduğunu gördünüz mü?
- Büyük günah işleyen ve tevbe etmeden ölen kimsenin, cehenneme girmesi kesin midir?
- Öldükten sonra azap edileceğini bilen birinin, azap edilmekten korkması caiz midir?

²²⁰ el-Ahzâb 33/47; el-Hadid 57/19.

²²¹ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 384-385.

²²² Sönmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-43.

²²³ Kuvvetli, "Hâris el-Muhâsibî'nin Hayâtı ve Aklî Görüşü", 51.

Büyük günahlardan sakınan birinin, Allah'tan korkması caiz midir?

• Henüz tevbe etmemiş ve günahında ısrarcı olan birinin, Allah'ın bağışlamasını ümit etmesi caiz midir? Büyük günahlardan sakınıp küçük günahlar işleyen veya büyük günahlardan sakınan birinin, Allah'ın bağışlamasını ümit etmesi caiz midir? Büyük ve küçük günahlardan sakınan birinin, Allah'ın kötülüklerini örtmesini ümit etmesi caiz midir?

Muhâsibî, bu sorulara verilen olumlu veya olumsuz cevapları Allah'ın haberlerine olan güven veya şüphe ile doğrudan bağlantılı kabul eder. Muhâsibî'ye göre korku ve ümit, şüpheden kaynaklanmaktadır. Zira büyük günahlardan sakınan biri, Allah ona bağışlanma ve Cenneti vadettiği halde, Allah'ın kendisine azap edeceğinden korkarsa Allah'ın sözünü yalanlamadığından ve vaadinden dönmediğinden emin olmadığını gösterir. Yahut Allah'ın, tevbe etmeyen kişiyi affetmesini ümit etmek, Allah'ın vaîdinden ve doğru söylediğinden şüphe etmektir. Ayrıca bu Allah'ın vaîdinden dönmesini ummaktır. Bütün bunların üzerine Muhâsibî, yukarıda zikrettiği şeyler caiz olsaydı, erkek ve kadın olmayı ümit etmenin de caiz olacağını söylemektedir. Buraya kadar Muhâsibî, Mu'tezile'ye hak verir edâsiyla konuşmasını sürdürmektedir. Ancak sona doğru, bu sorular için muvahhidlerin büyük günahtan sakınmaktan, bazı küçük büyük günahlarda veya her ikisinde ısrar etmekten yoksun olmadıkları cevabını verir. Nihayetinde batıl iddialarla Allah'ın bütün kullarına korku ve ümidi haram kılan kimselere, insanın bu ikisinden de yoksun olamayacağını söyleyerek ters köşe yapar. Anlaşılan Muhâsibî, yakîn bilgide de korku ve ümit olabileceğini söylemeye çalışmaktadır. Aksi halde büyük günah sahibi affedilmeyeceğini bildiği için ümidini kesmiştir, zaten affedileceğine inanması küfür olacaktır; küçük günah sahibi de daha dünyada iken affedilmiştir. Böylece her ikisi için ahirette af ve bağışlama geçersiz olmaktadır. Muhâsibî tüm bu iddialar ile karşı grupların Kitâb'ın, sünnetin ve icmânın dışına çıktığını söyler.²²⁴ Ne var ki burada Muhâsibî, Allah'ın sözüne güvenmeyip hayatı boyunca ümit ve korku içinde ilerleyen bir insan profili çizmektedir. Nitekim o, karşı tarafın argümanları arasında korku ve ümide dair bir açık bulmaktadır. Ancak kendisi de bu akıl yürütme ile Allah adına bir güvensizlik sorunu oluşturmaktadır. Belki de Muhâsibî'nin ümit ve korku argümanı, "Muhâsibî" olarak nâm salmasına uygun yorumlanmalıdır. Zira kul, Allah'ın sözüne dair güven içindedir; onun ümit ve korkusu her daim bu söze uygun davranıp davranmadığı noktasında kendini hesaba çekerken devreye girmektedir. Ayrıca Muhâsibî, cahili ve âlimi ile bütün ümmet kıyamette Nebî'nin şefâ'atinden ümit ederken bidat ehlinin bunu da caiz

²²⁴ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 389.

görmediğini belirtmektedir. Onlara göre Allah'ın Cennete gireceğini vadettiği kişinin zaten şefâ'ate ihtiyacı yoktur. Üstelik Allah'ın azap etmeyi haber verdiği büyük günah sahibi için Nebî'nin şefâ'at etmesi, onlar için Allah'ın vaîdini yalanlamasını ve sözünden dönmesini istemektir. Nihayetinde bidat ehlinin, Allah'ın isyan edenlere cehennemi vadettiğini ve hiç kimseyi istisna etmediği iddiasını Muhâsibî geçersiz bulur. Zira bidat ehli, vaîd âyetlerin zâhirini her ne kadar umûm olarak kabul etse de bu âyetlerde rasûllerin, tevbe edenlerin ve küçük günah işleyenlerin kastedilmediğini belirtmektedir. Hak ehli de şirk dışında Allah'ın büyük günah işleyenlerden dilediğine azap edeceğinde, dilediğini bağışlayacağına hâss habere dayanmakta ve Allah'ın durduğu yerde durduklarını söylemektedir. Sonuç olarak Allah'ın isimlerinde, sıfatlarında ve haberlerinde nesih kararının âmmı hâss, hâssı âmm yapma hatasından kaynaklandığı ileri sürülmektedir.²²⁵

2.2.4. Allah'ın Hükümlerinin Değişkenliği

Muhâsibî'nin yaşadığı toplumda Kur'ân'da neshin varlığı kabul edilmekte ve neshin geçerli olduğu hükümler tartışılmaktadır. Hak ehli, neshin sadece hükümlerde olduğunu ve Allah'ın vakitleri farklı iki hükmü ezelde irade ettiğini söylemektedir. Ancak Allah'ın ezelde irade ettiği bu hükümler hakkında ihtilaf ve icmâ ettikleri birçok yer vardır. Muhâsibî, nüzûl yerini bilerek âyetin nâsîh veya mensûh olduğu ihtilafının çözüleceğini söylemektedir. Bu yüzden öncelikle Mekkî ve Medenî sûreleri bilmek gerektiğinin altını çizmektedir. Ümmetler ve çağlardan bahseden, “Ey insanlar!” diye başlayan sûrelerin, Mekkî olduğunu; bir hadd veya farîza ihtiva eden, “Ey iman edenler!” diye başlayan sûrelerin, Medenî olduğunu rivayetlerden aktarır. Ayrıca Medenî sûrelerin listesini veren rivayetleri ele almaktadır.²²⁶ Ardından Bakara 2/106. âyette geçen “Biz herhangi bir âyeti nesheder veya unutturursak” ifadesi için Mücâhid'in “Resmini/hattını sâbit bırakırız, hükmünü değiştiririz.” yorumunu, “Ondan daha hayırlısını yahut onun mislini getiririz.” ifadesi için Katâde'nin “Bunda hafifletme, ruhsat, emir ve nehiy vardır.” yorumunu aktarmaktadır. Ancak Muhâsibî'nin, her zaman nesih örneklerinde bir hikmet arayışına girmediği görülmektedir. Muhâsibî'nin nesih tasnifindeki on beş bâb şunlardır;

- 1) Resmin Kitâp'tan kaldırıldığı, hıfzın kalplerden kaldırılmadığı, hükmün

²²⁵ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 386-393.

²²⁶ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 394-397.

Nebî'nin sünneti ile sâbit kılındığı nesih

- 2) Resmin Kitâp'ta sâbit kaldığı, hükmün başka bir âyetle kaldırıldığı nesih
- 3) Resmin Kitâp'tan, hıfzın kalplerden kaldırıldığı ve hükmün de kaldırıldığı nesih
- 4) Resmin ve hükmün Kitâp'tan kaldırıldığı, hıfzın kalplerde kaldığı nesih
- 5) Hükmün illetten dolayı olup illet sona erince, resmin ve hükmün kaldırıldığı nesih
- 6) Allah'ın Kitâbı'nda nassı bulunmayan bir fiili, Nebî'nin yapması ya da ümmetine emretmesi sonunda Allah'ın, Kitâb'ında indirdiği bir hükümle onu neshetmesi ve böylece hükmün Kitap'ta sâbit kılındığı nesih
- 7) İki âyetten birinin diğerini neshedip etmediği konusunda ihtilaf edilen nesih
- 8) İki âyetten birinin diğerini neshedip etmediği konusunda ihtilaf edilmesi, daha sonra iki hükmün iki farklı manada sâbit olduğu konusunda icmâ edilmesi
- 9) Muhammed ashâbının iki âyetten birinin diğerini neshedip etmediğinde ya da iki hükmün de sâbit olup olmadığında ihtilaf etmesi sonrası Nebî'nin sünnetine dayanarak tâbiûn ve sonrakilerin nesih olduğunda ve bazı hükümlerin değiştiğinde icmâ etmesi
- 10) Âlimlerin bir âyetin neshinde icmâ ettikten sonra nâsîh âyetin neyi vacip kıldığında ihtilaf etmeleri, ardından nâsîh ve mensûhta icmâ etmeleri ancak bundan başkasını neshedip etmediğinde ihtilaf etmeleri
- 11) Nebî'nin ashâbından ilk neslin, iki âyetten birinin diğerini neshedip etmediğinde ihtilaf etmeleri, sonradan gelen âlimlerin âyetlerden birinin muhkem olduğunda icmâ etmesi
- 12) Ümmetin başı ve sonu iki âyette bulunan bir âyetin iki tarafından birinin diğerini neshedip etmediğinde ihtilaf etmesi ve iki sözden birinde icmâ edememeleri
- 13) Ümmetin nâsîh ve mensûhta icmâ etmesi ve bunda ihtilaf etmemesi
- 14) Nesih olduğunda veya genel bir kuralın özel bir istisnası olduğunda ihtilaf edilmesi
- 15) Mensûh olduğunda ihtilaf edilmesi²²⁷

Kuvvetlî, Muhâsibî'nin nesih tasnifindeki ihtilaflı konuları tek maddede toplandığında geriye kalanların tilâveti ve hükmü mensûh, tilâveti sâbit hükmü mensûh, tilâveti mensûh hükmü sâbit âyetler şeklinde üç maddede ele alınabileceğini söylemektedir.²²⁸ Fakat ihtilaflar

²²⁷ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 398-475.

²²⁸ Hüseyin el-Kuvvetlî, "Şerh ve Telhîs", *el-Akl Fehmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 258.

dışında nesih konusunu bu üç maddeye indirgemek, Muhâsibî'nin nesih tasnifinde bir bâbı dışarıda bırakabilmektedir. Neshin altıncı bâbı Hz. Peygamber'in bir uygulamasının, Kur'ân'daki bir âyet ile neshedildiğini ele almaktadır. Burada mensûh edilen, bir uygulamadır, tilâveti yoktur. Dolayısıyla uygulamanın hükmü mensûhtur, ancak tilâvetin sâbitliği veya mensûhluğu konuşulamaz. Ayrıca Muhâsibî'nin nesih tasnifindeki bâb başlıklarından, sadece beş bâbın ihtilafı olduğunu geriye kalan on bâbın başlığında ihtilafın yer almadığı görülmektedir. Araştırma neshin on beş bâbı altında zikredilen âyetlere numara vererek, içerik ve bâb başlıkları arasındaki uyumu incelemektedir. Böylece eserde kaç örnek bulunduğunu görmek, bunlar arasındaki benzerlikleri, farkları ve çelişkileri tespit etmek kolaylaşmaktadır.

2.3. Muhâsibî'ye Göre Nesih Çeşitleri

2.3.1. Resmin Kaldırılıp Hıfzın Korunması Hükümün Sünnet ile Sâbit Olması

Neshin birinci bâbında, Kitâp'tan resmi kaldırılan, kalplerden hıfzı kaldırılmayan, Nebî'nin sünneti ile hükmü sâbit kılınan neshe dair on örnek yer almaktadır.²²⁹

1. "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألْبَتَةً"
2. "لا ترغبوا عن آبانكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبانكم"
3. "ولو أن لابن آدم واديين من مال لابتغا إليهما ثالثاً"
4. "إنا أنزلنا هذا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة"
5. "اللهم إنا نستعينك ونستهديك ونستغفرك"
6. "أن بلغوا إخواننا أنا قد لقينا ربنا فرضي عنا ورضينا عنه"

Muhâsibî yukarıdaki ilk dört örneğin recm emri, babayı inkâr etmeme, helal olmayan bir şeyi istemede aşırı hırsı yasaklama, malı namaz ve zekâtı ikame etmek adına kullanma gibi hükümler içerdiğini anlatmaktadır. Artık resmi kaldırılan bu âyetlerin, hükmünün sünnet ile sâbit olduğunu söylemektedir. Ancak beşinci ve altıncı örneğin, bir hüküm içermediği görülmektedir. Bu noktada ise Müslümanların, namazlarında kunut duasını okuduklarını söylemesi, bir açıdan âyetin uygulamadaki sâbitliği sayılabilir. Ne var ki "Kardeşlerimize ulaştırım ki; Biz Rabbimize kavuştuk, O bizden razı oldu, biz de O'ndan razı olduk" şeklindeki altıncı örneğin, sünnette nasıl sâbit olduğu açık değildir. Nihayetinde Muhâsibî, bu âyetlerin Allah'tan olduğuna delâlet eden hadisler olduğunu belirtir. Ancak bu örneklerin, elimizdeki

²²⁹ Araştırmada genelde Muhâsibî'nin eserindeki örnek sırası takip edilmektedir. Ancak konu akışı gereği bâblar altındaki bazı örnekleri kendimize göre bir sıralamaya tabi tuttuğumuzu belirtmek isteriz.

Mushâf'ta neden resmi bulunmadığına değinmez. Buradaki mensûh âyetlerin hepsinin, bir hüküm içerdiği söylenemez; fakat bir şekilde sünnette var olmaya devam ettikleri görülmektedir.

7. Hz. Peygamber'in mü'minlere yakınlığını ve eşlerinin de mü'minlerin annesi olduğunu bildiren el-Ahzâb 33/6. âyette önceden "O, onların babasıdır" ifadesinin geçtiği, sonrasında ise neshedildiği söylenir. Muhâsibî burada Nebî'nin biyolojik olarak ümmetin babası olmasının söz konusu olmadığını, babalık ile velâyetten bahsedildiğini belirtir. Nesih ile birlikte Hz. Peygamber'in ümmetine olan babalık velâyeti düşmektedir. Ne var ki bu ifadenin hüküm içerip içermediği tartışılabilir. Yalnız burada mensûh olan ibarenin, sünnette devam eden bir durum olmadığı açıklanmaktadır. Bu yüzden örnek, bâb başlığı ile uyumsuzdur. Fakat aynı örnek tekrarlandığı, resmin ve hükmün kaldırıldığı ancak hıfzın korunduğu neshin dördüncü bâbına daha uygundur. Muhâsibî'nin, örneği dalgınlık veya dikkatsizlikten dolayı yanlış bâb altında zikrettiği düşünülebilir. Ancak nesih bâbları içinde tekrara düştüğü tek örnek bu değildir. Hatta bazen aynı örneğin bir bâbta mensûh iken diğer bâbta nâsîh âyet olarak ele alındığı görülmektedir.

8. Allah'ın ve meleklerin, Nebî'ye salât ettiğini bildiren el-Ahzâb 33/56. âyette öncesinde "nebî" yerine "ilk saf" ibaresinin geçtiği söylenir. Burada neshedilen "ilk saf" ibaresinin hüküm bildirip bildirmemesi bir yana, ilk saftakilere salât etmenin sünnetle devam etmesi söz konusu edilmemektedir. Zira ibare değişmiş ve yerine "nebî" ibaresi Kur'ân'da tilâvet edilir olmuştur. Hâlbuki neshin ilk bâbının, hükmü sünnet ile devam eden âyetleri kapsamaması gerekir. Dolayısıyla örnek, bu bâb başlığıyla uyumlu değildir. Nihayetinde "ilk saf" ibaresinin sadece hafızada kaldığı görülür. Aslında Muhâsibî'nin bu örneği, resmin ve hükmün kaldırıldığı hıfzın sâbit kaldığı neshin dördüncü bâbında zikretmesi daha uygun olurdu.²³⁰

9. Namazı ve orta namazı kılmayı emreden Bakara 2/238. âyette öncesinde "orta namaz" yerine "ikinci namaz" ibaresinin geçtiği söylenir. Bu konuda iki rivayet vardır. Biri âyetteki "ikinci namaz" ifadesinin neshedilip hükmünün sünnet ile devam etmesi, diğeri "ikinci namaz" ifadesinin hükmünün tamamen kalkması üzerinedir. Buna göre açıklanmasa da artık âyette "orta namaz" ile başka bir şey ifade edilmektedir. Nihayetinde resmin kaldırılıp hafızada korunması açısından örneğin birinci bâba uygun gözüktüğü ancak hükmün sünnet ile sâbitliği konusunun tartışmalı olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Muhâsibî'nin bu örneği ihtilafli bâblarda zikretmesi gerekirdi.

²³⁰ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 398-401.

10. Allah yolunda hakkıyla cihad etmeyi emreden el-Hacc 22/78. âyette öncesinde “hakkıyla” yerine “ilk seferinde cihad ettiğiniz gibi” ifadesinin geçtiği söylenir. Burada Muhâsibî, resmin Kur’ân’dan kaldırıldığı ancak cihad hükmünün sâbit olduğunu belirtmektedir.²³¹ Ne var ki âyet cihad emri ile başlamakta ve bu emir neshedilen ibare olmasa bile aynı âyette zaten sâbittir. Nihayetinde örnekteki hükmün, hem Kur’ân hem de sünnet ile devam etmesi, Muhâsibî’nin resme dair her türlü farklılığı nesih olarak tanımladığını düşündürmektedir. Zira örnekte nesih cihadın, ilk seferde olduğu gibi daha sonra ise hakkıyla yapılması üzerinedir.

Neshin birinci bâbında, bazı örneklerin bâb başlığı ile uyumsuz olduğu görülse de Muhâsibî’nin neshe olan bakışında birkaç nokta tespit etmek mümkündür. Zira onun, mensûh âyetin her zaman bir hüküm içermesi -kunut duası gibi- ve neshin gerçekleşmesi için bir âyetin yerine başka bir âyetin getirilmesi şartını aramadığı görülmektedir. Üstelik bu bâbta Muhâsibî’nin, nesih örneklerine dair bir hikmet arayışına girmemesi dikkat çekicidir. Ayrıca bâbtaki bazı örnekleri²³² Hz. Osman, mushafları tek Mushaf haline getirmeden önce Hz. Âişe’nin (öl. 58/678) veya Übey b. Kâ’b’ın (öl. 33/654 [?]) mushaflarında yer alan âyetler olarak zikretmektedir. Bu durumda sahabe içtihadını, neshin bilinmesinin muteber yollarından biri olarak kabul ettiği söylenmelidir.²³³ Ayrıca bu bâbta Muhâsibî’nin bir hükmün, Kur’ân’dan sünnete nakledildiğini ifade etmesi Kur’ân ve sünnet arasında hiyerarşik bir fark ortaya koyup koymadığını düşündürmektedir. Üstelik ilk örnekte artık sünnet ile devam ettiğini söylediği recm âyetinin, neshin on üçüncü bâbında Kur’ân’daki yüz celde cezasını evliler açısından neshettiğinden bahsetmektedir. Muhâsibî’ye göre Kur’ân ve sünnetin birbirini neshettiği anlaşılacakla birlikte hükmün değişmeden bu ikisi arasında geçiş yapması düşündürücüdür. Bu noktada neshin nakil anlamı bariz bir şekilde ortaya çıksa da Muhâsibî’nin Kur’ân ve sünnetin kaynaklığı bağlamında hiyerarşik bir paradigma belirlediğini tespit etmek zor gözükmemektedir. Hatta kimi zaman icmâ, neshin on birinci bâbında görüleceği üzere Kur’ân ve sünnetteki bir hükmün aksine karar verebilen bir mekanizma görevi üstlenebilmektedir. Nihayetinde araştırmamızın kapsamını aşsa da nesih bâblarına devam etmeden önce belirtmeliyiz ki, Muhâsibî’nin ümmetin birliğini dile getirerek nesih hakkındaki son noktayı koymasının dönem içinde ne kadar geçerli olduğunun tespitine ihtiyaç vardır. Nitekim sadece kendi görüşünü desteklemek ve okurlarını ikna etmek için icmâ

²³¹ Muhâsibî, “Fehmu’l-Kur’ân”, 402.

²³² Sekizinci ve onuncu örneklerin Hz. Âişe’nin mushafında; ikinci, beşinci ve dokuzuncu örneklerin Übey b. Kâ’b’ın mushafında geçtiğini belirtmektedir. Muhâsibî, “Fehmu’l-Kur’ân”, 400-401.

²³³ İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 88.

faktörünü kullanıp kullanmadığını bilemiyoruz.

2.3.2. Resmi ve Hıfzı Sâbit Olan Bir Hükümün Başka Bir Âyet İle Kaldırılması

Neshin ikinci bâbında resmin Kitâp'ta sâbit kaldığına, hükümün başka bir âyetle kalktığına dair on üç örnek geçmektedir.

1-12. Muhâsibî, on iki âyeti²³⁴ ardı ardına zikredip bunların hepsinin neshedildiğini söylemektedir. Dipnottaki ilk dokuz âyet, ileri bâblarda tekrar karşımıza çıkacağından burada şimdilik bâbta bu âyetleri nesheden başka bir âyetin zikredilmediğine dikkat çekip, örneklerin bâb başlığı açısından uyumsuzluk ifade ettiğini belirtmek gerekir.

13. Savaşmayan ve barış teklif eden kimselerin aleyhinde davranmayı yasaklayan en-Nisâ 4/90. âyet hakkındadır. Muhâsibî bu âyetin buldukları yerde öldürmeyi emreden en-Nisâ 4/89, Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyenlerle savaşmayı emreden et-Tevbe 9/29 ve zulme uğradıkları için savaşmaya izin veren el-Hacc 22/39. âyetler ile neshedildiğini söyler.²³⁵ İlk on iki örnek için tek bir nâsih âyetten söz edilmez iken son örnekte üç nâsih âyet olması garip kaçmaktadır. Üstelik örnek, on üçüncü bâbta iki kez daha zikredilir. Ancak iki yerde de âyeti nesheden, nâsih âyetler farklıdır. Muhâsibî eserinde en-Nisâ 4/90. âyetin mensûh olduğunu vurgulamakla birlikte nâsih âyet konusunda çeşitli görüşler sunmaktadır. Nesh başlığı altında üç kez tekrarlanan en-Nisâ 4/90. âyet hakkındaki farklı nâsih âyetler gündeme gelse de her birinde son hükümün yine savaş olduğu görülmektedir. Muhâsibî'nin eserinde tekrar eden başka örnekler de vardır. Ancak bu âyetin geçtiği üç yerde farklı bilgilere yer vermesine rağmen çelişkili bir veri sunmaz. Zira âyet hepsinde mensûhtur ve hükmü savaş emreden veya savaş izin veren nâsih âyetlerle kaldırılmaktadır.

Neshin ikinci bâbında, zikredilen mensûh ilk on iki örneğin sehven bu bâba yerleştirildiği varsayılabilir. Zira Muhâsibî, birinci bâbta görüldüğü üzere bedelsiz neshi kabul etmektedir. Buna göre bu âyetleri nesheden, nâsih âyet/âyetler zikretmemesi sadece bâb başlığı açısından garipsenir. Mensûh olan on üçüncü örneği, Muhâsibî'nin birkaç kez tekrarlaması yaşadığı dönemde bu konunun çok konuşulduğunu düşündürmektedir. Eser boyunca fark edilir ki, artık savaşmama ve barıştan yana tavır yerini fetih anlayışına bırakır.

²³⁴ Bakara 2/240; el-Enfâl 8/65; en-Nisâ 4/15; Bakara 2/228; et-Talâk 65/4; Bakara 2/180; ez-Zuhruf 43/89; en-Nisâ 4/80; el-Mâide 5/42; el-En'âm 6/112; el-İsrâ 17/54; el-Gâşiye 88/22.

²³⁵ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 403-404.

İleride ele alacağımız üzere Muhâsibî savaş konusunda neshin dokuzuncu ve on birinci bâblarında bir iki örnek daha zikretmektedir. Ancak bu konuyu en fazla on üçüncü bâbta - ümmetin nâsîh ve mensûh olduğunda icmâ ettiği, bu hususta ihtilaf bulunmadığı âyetler başlığıyla- gündeme getirmektedir.

2.3.3. Resmin, Hıfzın ve Hükümün Kaldırılması

Neshin üçüncü bâbı resmin Kitâp'tan, hıfzın kalplerden kaldırıldığı ve dolayısıyla hükmü de kalkan iki örneğe yer vermektedir.

1. Ahzâb Sûresi'nin, Bakara Sûresi kadar olmasıdır. Bu Ahzâb Sûresi'nden iki yüz on üç âyetin silindiği anlamına gelir. Ayrıca silinen bu âyetler yerine başka âyetler geldiği farz edilse bile bunların neler olduğu muammadır. Dolayısıyla önceki ve sonraki hüküm arasında, kolaylık ve ruhsat açısından kullara daha hayırlısının getirilmesi kriterini aramayı da mümkün kılmaz. Üstelik bu âyetlerin hüküm veya haber bildirdiği de bilinmemektedir.

2. Başlı başına Tevbe Sûresi kadar olan bir sûre hakkındadır. Bu da yüz yirmi dokuz âyetin silindiği anlamına gelir. Neshedilen bir sûreden hafızada kalan ise sadece tek bir cümledir;

”إن الله سيؤيد هذا الدين بقوم لا خلاق لهم“²³⁶

Rivayete göre gece kalkan bir adam, sûreyi okumaya güç yetiremez ve başka birine danışır; o da okuyamaz. Bunun üzerine Nebî, onun dün neshedildiğini söylemektedir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz Arapça ifadeden sonrası hafızadan silinmektedir. Rivayetin sonunda, Allah'ın dilediğini sildiğini, dilediğini bıraktığını bildiren er-Ra'd 13/39. âyeti zikretmektedir. Nitekim resmi, hıfzı ve hükmü hep birlikte kalkan âyetler, Allah'ın silmeyi dilediği âyetlerdir.²³⁷ Böylece hafızada kalan bir cümle dışında örneklerin, bâb başlığı ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Neshin üçüncü bâbında, Muhâsibî rivayetlerden hareketle Allah'ın mü'minlerin hafızasından sildiği böylece metnin ve hükümün kaldırıldığı bir nesih çeşidi belirlemektedir.

²³⁶ Bu cümleyi *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserin mütercimi Veysel Akdoğan “Allah bu dini, henüz yaratılmamış bir kavimle destekleyecektir.” şeklinde çevirmektedir. Ancak cümledeki “*lâ halâk*” ifadesinin en bilinen ve yaygın manalarının “nasipsiz, hayırsız, değersiz” olduğunu belirtmek gerekir. Böylece mezkûr rivayette, kastedilen Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğu, nasipsiz/hayırsız/değersiz bir insan ve/veya kavim ile dahi nihayetinde bu dini müeyyet kılabileceğinin vurgulandığı söylenmelidir. bk. Hâris el-Muhâsibî, *Akıl ve Kur'ân'ı Anlamak*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2020), 387.

²³⁷ Muhâsibî, “*Fehmu'l-Kur'ân*”, 404-407.

Vakıada Hz. Peygamber'e ve ashâbına âyetler unutturulmaktadır. Ancak unuttuklarını, unutmamaktadırlar. Muhâsibî, er-Ra'd 13/39. âyetle Allah'ın meşîetine vurgu yapmaktadır. Nihayetinde insan, unuttuğunu da unutabilirdi; bu durumda ise kudreti tasavvur etmesinin anlamı kalmazdı denebilir.

2.3.4 Resmin ve Hükümün Kaldırılması Hıfzın Sâbit Olması

Neshin dördüncü bâbı resmin ve hükümün Kitâp'tan kalktığı, hıfzın kalplerde kaldığı neshe dair iki örneğe yer vermektedir.

1. Hz. Âişe'den (öl. 58/678) gelen "Allah'ın indirdiği şeyler içinde, ancak on emzirmede mahremiyetin gerçekleşeceği vardı." rivayetidir. Ancak Muhâsibî, eserinde yer verdiği bu rivayetin güvenilirliğini sorgulamaktadır. Zira emzirme konusunda, âlimlerin bir veya beş emzirme arasında ihtilaf ettiğini, üstelik hiç kimsenin beş emzirmeden fazlasını konuşmadığını söylemektedir. Hatta ümmetin on emzirme hükmünün Kitâb ve sünnette şart kılınmadığında icmâ ettiğini belirtmektedir. Bu durumda neden Muhâsibî, böyle bir bâb ve örnek ele almaktadır? Nitekim rivayetin güvenilirliğini sorgularken, hafızada sâbit kalan bir âyet olarak neshin çeşitleri arasına alması düşündürücüdür. Hâlbuki ilk bâbta zikrettiği tilâveti mensuh, hıfzı ve hükmü sünnette sâbit olan âyetlerin Allah'ın indirdiklerinden olduğuna delâlet eden hadislerin varlığını dile getirmekteydi. Ancak söz konusu mensûh âyetler de sadece rivayetlere dayanmaktadır. Muhâsibî'nin aktardığı rivayetlerin isnad kritiği ayrı bir çalışmada ele alınabilir. Fakat burada söylenmelidir ki Muhâsibî'nin rivayetlere yaklaşımında, âlimlerin icmâsının önemli bir yeri vardır.

2. Nebî'nin ümmetine olan -velayet açısından- babalık görevinin neshi hakkındadır. Bu örnek, Nebî'nin babalık görevi sünnet ile devam etmediği için neshin birinci bâbına uygun değildi. Bu bâbta ise el-Ahzâb 33/6. âyette neshedildiği söylenen "O, onların babasıdır." ifadesi hakkında iki yeni bilgi daha verilir. Biri söz konusu âyetin, Hz. Muhammed'in içlerinden birisinin babası olmadığını bildiren el-Ahzâb 33/40. âyetle neshi, diğeri ise bu nesihle bugün ümmetin icmâ etmesidir.²³⁸

Neshin dördüncü bâbında, ilk örnek bâb başlığına uygun gözükmele birlikte Muhâsibî'nin beş emzirmeden fazlasını daha önce kimsenin bahsetmediği bilgisi bir sorun teşkil eder. Zira kimse bahsetmediyse nasıl hafızalarda kalmaktadır. Bu durumda örneklerin,

²³⁸ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 407-408.

Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde dilden dile dolaştığı tahmin edilebilir. Bu yüzden olmalıdır ki, âlimler on emzirme olmadığı konusunda icmâ etmektedir. Anlaşılan, Kur'ân ve sünnette yeri olmayan ancak etrafta asılsız olarak dolaşan bilgiler konusunda âlimler bir ittifak oluşturmaktadır. Muhâsibî belki de eserinde bu örneğe yer vererek, bir yanlış düzeltmek ve toplumu haberdar etmek istemektedir. Bu tahmin, Muhâsibî'nin neshi kendi döneminde uygulanan bir faaliyet olarak gördüğünü de düşündürmektedir. İkinci örnek ise bâb başlığı ile uyumlu gözükmektedir. Zira hem resminin hem de hükmünün kalktığı, ancak hafızalarda Hz. Peygamber'in ümmetin babası olarak kaldığı ortadadır. Bu durumda Hz. Peygamber'in bir baba olarak görülmesinin, problem olarak bazı hukuki sonuçlar doğurduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden Muhâsibî'nin, neshin birinci bâbında velâyet açısından bir babalık vurgusu yaptığı düşünülebilir. Nihayetinde bu örnek birinci bâbta uyumsuz, dördüncü bâbta uyumlu dursa da Muhâsibî'nin neshe olan bakışı hakkında birkaç ipucu verebilir. Zira ümmetin, Hz. Peygamber'e karşı baba duygusu hissetmesi doğal bir durumdur. Muhâsibî bu durumun Kur'ân'a da konu olduğunu düşünmektedir. Nitekim el-Ahzâb 33/6. âyette önceden "o, onların babasıdır" diye bildirilirken, daha sonra el-Ahzâb 33/40. âyetle bu neshedilmektedir. Anlaşılan metni ve hükmü neshedilse de Hz. Peygamber'i baba gibi görme kalplerde hıfzedilmeye devam etmiştir. Muhâsibî'nin neshe dair açtığı bu bâb, nesih olgusunun hem kendi dönemindeki canlılığını hem de sahâbe dönemindeki duygusal ve zihinsel varoluşunu anlatan dikkat çekici bir tasnif sunmaktadır.

2.3.5. İlet Sona Erince Hükmün ve Resmin Kaldırılması

Neshin beşinci bâbı hükmün illetten dolayı olup illet sona erince, resmin ve hükmün kaldırıldığı beş örneğe yer vermektedir. Ancak neshedildiği söylenen hiçbir âyetin resmi kaldırılmış değildir; Kitâb'ta resimleri sâbittir. Dolayısıyla tilâvet edilmeye devam eden âyetlerdir. Böylece örneklerin, bâb başlığındaki kriterleri tam karşılamadığı görülür. Fakat Muhâsibî'nin resmin kaldırıldığına dair açıklaması, elinde farklı bir Kur'ân olup olmadığını da düşündürebilir. Ne var ki bu, Kur'ân'ın otantikliğine dair tarihi vakıya ters düşmektedir. Ayrıca bu bâbın, neshin üçüncü bâbı ile çok benzer olduğu söylenebilir. Zira orada da resmin, hıfzın ve hükmün kaldırılması mevzu bahis edilmektedir.

1-2. Kendilerine göç eden kadınlar için tarafların mehir ödemesini gerektiren el-Mümtehine 60/10-11. âyetlerin hükmünün, Mekke'nin fethiyle birlikte son bulması

hakkındadır. Artık ne kâfirler ne de mü'minler kendilerine gelen kadınlar için herhangi bir şey vermeleri vacip değildir. Zira Mekke'deki kâfirler ile barış yapılmış ve hicrete gerek kalmamıştır. Muhâsibî böylece bu hükmün neshedildiğini ve Allah'ın Kitâbı'nda bizim için bir hükmü kalmadığını söylemektedir.²³⁹

3. Nebî'nin, nifâklarını gizleyenler için yetmiş kez bağışlanma dilemesini yasaklayan et-Tevbe 9/80. âyetin, onların asla bağışlanmayacağını bildiren el-Münâfikûn 63/6. âyetle neshi konu edilir. Muhâsibî, birinci âyet hakkında Nebî'nin ve amcasının farklı yaklaşımlarına değinen bir rivayet aktarır. Âyet indiğinde Nebî'nin amcası, yeğenine artık münafıklar için bağışlanma dilememesini söyler; zira Allah bu âyetle onlar için duayı yasaklamaktadır. Nebî ise rivayette Allah'ın yetmiş kere dua etmesini yasakladığını ancak yetmişten fazlasını yasaklamadığını söylemektedir.²⁴⁰ Nebî'nin, Allah'ın emrine karşı gelmesinin hatta emri yanlış anlamasının mümkün olmadığı dikkate alınırsa bu rivayeti Muhâsibî'nin nasıl değerlendirdiği merak konusudur. Neticede Muhâsibî, rivayet hakkında olumsuz bir eleştiride bulunmamaktadır; bu da rivayeti güvenilir kabul ederek eserine yer verdiğini düşündürmektedir. Ayrıca mü'minlerin, insanların kalbini bilemeyeceği sebebiyle bu yasaklamanın sadece Nebî için olduğunu söyler. Zira münâfikların kimliği konusunda Allah'tan vahiy alan ancak Nebî'dir. Fakat rivayette Nebî'nin, Allah'ın yetmiş kez dua etmeyi yasakladığı ama daha fazlasını yasaklamadığı şeklindeki açıklaması anlamada lafızcılığı gündeme getirebilir. Ne var ki hem Tevbe Sûresi'nde hem de Münâfikûn Sûresi'nde Allah, onları affetmeyeceğini bildirmektedir. Buna rağmen Nebî istiğfarda bulunmayı, münâfiklar için istiğfar edip etmemesinin bir şey ifade etmediği bildirilince bırakmaktadır. Böylece istiğfar muhayyerliği, illet ortadan kalkınca neshedilmektedir. Muhâsibî, mü'minlerin ise zahirde İslâm gözükken herkes için istiğfarda bulunması gerektiğini, bu âyetin sadece Nebî için olan bir hüküm değişikliği ve bir yasaklama olduğunu söylemektedir.

Bu örnekte Muhâsibî, sadece Hz. Peygamber için geçerli bir hükümden ve dolayısıyla bu hükmün neshedilmesiyle, sadece Hz. Peygamber için geçerli olan bir nesihten bahsetmektedir. Bu durum Muhâsibî için nesih dışında Kur'ân'da, sadece Nebî'nin uyduğu, mü'minleri ise hüküm açısından bağlamayan âyetlerin varlığına işaret edebilir. Nitekim münafıkların kimliğini sadece Hz. Peygamber bildiği için mü'minler, onun kimlere istiğfar etmekten menedildiğini bilmemektedir. Ancak âyetlerle vakıadan haberdar olmaktadır.

4. Nebî ile görüşmeden önce sadaka verilmesini emreden el-Mücâdele 58/12. âyetin,

²³⁹ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 409, 413.

²⁴⁰ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 410-411.

ardından gelen el-Mücâdele 58/13. âyetle sadaka vermeyenlerin bağışlandığı ve bu emrin neshedildiği hakkındadır. Muhâsibî bu örneği eserinde iki kez zikretmektedir. Örnek, âyetin resminin kaldırılmaması ve ortadan kalkan bir illet olmaması açısından bu bâba uygun gözükmez. Ancak ikinci kez geçtiği, nâsîh ve mensûhta icmâya dair neshin on üçüncü bâbına uygun bir örnektir. Nitekim Allah, Nebî ile özel görüşme karşılığında kullarını sadaka ile yükümlü tutmakta ve başka bir âyetle sadaka karşısında kulların endişeye düştüklerini bildirerek bu yükümlülüğü kaldırmaktadır. Muhâsibî, Nebî ile sadaka vermeden görüşen mü'minlerin tevbelelerini Allah'ın kabul ettiğini söyler. Muhammed'den sonra da bir nebî yoktur ve o da vefat etmiştir. Onun için söz konusu âyetin hükmü de kalmamış, geçen geçmiştir.

5. İman edenlerin sınanmadan bırakılmayacaklarını bildiren el-Ankebût 29/1-2. âyetler hakkındadır. Bir rivayete göre, hicret âyeti emredildiğinde savaş söz konusu değildi, ancak hicret yolunda bu âyetler nazil oldu ve mü'minlerin yolda sınavdan geçirileceği bildirildi. Bunun üzerine mü'minler ahitleşerek kendilerini takip eden müşriklerle çarpıştılar. Onlardan bazıları öldürüldü, bazıları da kurtuldu. Ardından en-Nahl 16/110. âyeti ile Allah'ın hicret eden, mücadele eden ve sabreden kimselerin yanında olduğu ve çarpışmadaki sonuçlar için Allah'ın affedici olduğu bildirildi. Muhâsibî'nin aktardığı bu rivayet, tarihi veriler açısından problemlili gözükmektedir. Nitekim mü'minler hicret yolunda, inen âyetlerden nasıl haberdar olmaktadır? Hâlbuki Hz. Peygamber'in ve Hz. Ebû Bekir'in birlikte sessizce Medine'ye hicret ettiği bilinmektedir. Ayrıca mü'minler ve müşrikler arasındaki ilk savaşın Bedir Gazvesi olduğu ve hicret ederken gerçekleşmediği de açıktır. Muhâsibî ise bu rivayet hakkında âlimlerin ihtilafa düştüğünü belirtir ve buna rağmen bu tür örneklerin, neshin beşinci tasnifine uygun olacağı düşüncesindedir. Âlimlerin görüşlerine gelirse bazıları, hicret ilk emredildiğinde savaşa girmeden hicret edenler için bir ruhsat varken ikinci âyetle savaştan dönme ruhsatı kalmadığını ve ilk emrin neshedildiğini söylemektedir. Bazıları da hicret âyeti nâzil olduktan sonra, savaşı emreden ikinci âyet hükme ek bir hüküm getirmiştir; burada nesih söz konusu değildir.²⁴¹ Bu örnekte hicret âyeti ile hangi âyetin kastedildiği belli değildir; ancak neshedilen hükmün hicret etme emri olduğu anlaşılmaktadır. Nesheden hüküm de açık değildir. Zira hicret anında indiği söylenen âyetlerde sadece sınanacakları haber verilmektedir.

Olayı tekrar bir gözden geçirelim; Allah, mü'minlere savaş yerine, önce hicreti emretmektedir. Hicret edip kaçarlar, müşriklerin onlara yetişmesi bir çarpışmayı doğurmuştur; bunun ise Allah'ın bir sınaması olduğu Ankebût Sûresi'ndeki âyetlerle haber

²⁴¹ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 411-412.

verilmektedir. Savaşmalarının ardından ise Allah'ın yaptıklarını bağışlayacağı bildirilmektedir. Birinci görüşü ele aldığımızda bazı âlimler, sahâbe için artık hicret emrinin kaldırıldığını ve savaşın emredildiğini söylemektedir. Bu görüşe göre, Hz. Peygamber'in hicret etmemesi gerekirdi. Üstelik savaş emri varsa neden sonradan bağışlandıkları bildirilsin ki! İkinci görüş ise tutarlı gözüktür; zira hem hicret emri hem de hicret ederken –gerektiğinde– savaşmaları ek bir emir olarak açıklanmaktadır.

Nihayetinde Muhâsibî'nin, bu tür örnekleri neshin beşinci bâbına dâhil etmesinin amacı illete bağlı olarak bir hükmün değişmesini göstermektir. Daha önce de Muhâsibî, Müslümanların hicret etmeden önce müşriklerden uzak kaldıklarını ve eziyetlere sabrettiklerini; hicretten sonra ise güçlendiklerinin ve savaşmalarının murat edildiğini söylemektedir. Ancak rivayette mü'minlerin müşriklerden kaçarken çatışmayla sınanmaları olayı, illetin güçlenme olarak açıklanmasına uymamaktadır. Bu durum, nesih kararında illet tespitinin önemli bir yere sahip olduğunu gösterir.

Sonuçta Muhâsibî'nin, neshin beşinci bâbında verdiği örnekler için resmin kaldırıldığını ifade etmesi vakıaya uygun değildir. Hâlbuki Allah'ın kelâmının değişmezliği konusunda Mu'tezile ile tartışırken neshedilen âyetlerin Kur'ân'dan düşmesinin, okunmamasının caiz olmadığını söylemektedir. Bu tepki, yaşadığı toplumda böyle bir iddianın varlığını sorgulatabilir. Ancak kendisinin de bilmesine hatta caiz olmadığını söylemesine rağmen neden bu ifadeyi kullandığı cevapsız kalmaktadır. Nihayetinde Muhâsibî'nin nassın iptal edilmediği, farziyetin kaldırıldığı görüşünü temel almak gerekir. Bâb başlığındaki tuhaflık bir yana hükmü olmayan resmi, nasıl anlamamız gerektiği hakkında Muhâsibî'nin ne düşündüğü tespit edilebilir mi?

Muhâsibî, neshin beşinci bâbına kadar hep resmin kaldırıldığı örnekleri ele almaktadır. Altıncı bâbtan sonra da nesihteki icmâ ve ihtilafları konu edinmektedir. Beşinci ve altıncı bâblarda ise karşımıza “Hükmü olmayan resim.” ve “Resmi olmayan hüküm.” çıkmaktadır. Muhâsibî, beşinci bâbta “Hükmü olmayan resim.” bağlamında illeti gündeme getirmektedir. Altıncı bâbta “Resmi olmayan hüküm.” bağlamında sünneti gündeme getirmektedir. Her ikisi arasında hiyerarşik bir ilişki kurmamaktadır. Onun için resmi olmayan sünnetin ya da resmi olan Kur'ân'ın hükümleri kaynak açısından aynı değerdedir. Ancak yaşadığı dönemde Kur'ân'ın yaratılmışlığı tartışmasının, resmi olmayan hükmün anlamını sorgulamaya neden olduğu görülmektedir. Araştırma eserindeki tüm tutarsızlıklara rağmen, Muhâsibî'nin nesih anlayışına dair birçok ipucu tespit etmektedir. Muhâsibî için, hükmün kaldırıldığı resmin sâbit bırakıldığı âyetlerin ne ifade ettiği ancak tüm nesih bâbları ele alınca bir nebze cevap

bulmaktadır.

2.3.6. Sünnetin Kur'ân ile Neshi

Neshin altıncı bâbı Allah'ın Kitâbı'nda nassı bulunmayan bir fiili, Nebî'nin yapması ya da ümmetine emretmesi sonunda Allah'ın, Kitâbı'nda indirdiği bir hükümlerle onu neshettiğine dair beş örneğe yer vermektedir. Örneklerin hepsi de bâb başlığı ile uyumludur.

1. Nebî'nin ve mü'minlerin Beytül-Makdis'e yönelerek namaz kılmasının, Mescid-i Harâm'a yönelmeyi emreden Bakara 2/144. âyet ile neshedilmesi hakkındadır. Bazıları Nebî'nin Beytül-Makdis'e yönelerek namaz kılmasının, nereye dönülürse Allah'ın zâtının orada olacağını bildiren Bakara 2/115. âyete dayandığını söylemektedir. Muhâsibî ise Allah'ın Kitâbı'nda bu emre dair bir nass bulunmadığını ve Nebî'nin uygulamasının bu âyete dayandığı görüşünde icmâ olmadığını belirtir. Ancak Nebî'ye bunu emreden Allah olduğunda icmânın varlığının altını çizmektedir.

2. Nebî'nin amcası için istiğfarda bulunmasının, müşrikler için bağışlanma dilemeyi yasaklayan et-Tevbe 9/113. âyetle neshi hakkındadır. Aynı durum, müşrik akrabaları olan mü'minler için de geçerlidir.

3. Nebî'nin ve mü'minlerin farz namazlarda konuşmasının, Allah'ın huzurunda huşû içinde durmayı emreden Bakara 2/238. âyetle neshi hakkındadır. Rivayetler namazda konuşulma gibi bir olayın gerçekleştiğine işaret etmektedir. Ancak Muhâsibî, rivayette âyetin tam olarak bu nedenle nâzil olup olmadığını açıklamadığını belirtmektedir.

4. Nebî ve mü'minlerin Ramazan gecelerinde uyuduktan sonra bir şey yiyip içmeyi ve cinsel ilişkide bulunmayı kendilerine haram etmelerinin, bunları helâl kılan Bakara 2/187. âyetle neshi hakkındadır. Muhâsibî, Allah'ın rahmet olarak bu hükmü kaldırdığını, çünkü onlardan bir kısmının bunları yapmakta olduğunu bildirdiğini söyler.

5. Nebî ve mü'minlerin namaz için birbirlerini davet etmesinin, Abdullah b. Zeyd el-Ensârî'nin gördüğü ezan rüyasını da teyit eden ve namaza çağrılmadan bahseden el-Mâide 5/58. âyetle neshi hakkındadır.

Neshin altıncı bâbında, Muhâsibî'nin zikrettiği bütün örnekler sünnetin, Kur'ân ile neshini ifade ettiğinden bâb başlığı ile uyum içindedir. Nihayetinde resimleri bulunmasa da Nebî'nin yaptığı ve ümmetine emrettikleri de Allah'ın emirlerine tâbidir.²⁴² Bu noktada

²⁴² Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 413-415.

Muhâsibî'nin Bakara 2/106. âyetteki “âyet” kelimesini, nasıl anladığı hatırlanmalıdır. O, “âyet” kelimesinin -kesinlikle Allah kelâmı olarak açıklanmasına karşı çıkmakla birlikte- Allah'ın hükmü anlamına geldiğini ifade eder. Bu hükmün, resminin olması veya olmaması bir şey değiştirmez.

2.3.7. İki Âyetin Birbirini Neshedip Etmediğinde İhtilaf

Neshin yedinci bâbında Muhâsibî, öncelikle mensûh olsun ya da olmasın ihtilaf edilen âyetin cevaz ve ihtiyat üzere kullanılmasında icmâ edildiğinin ve kesinlik ifade etmediğinin altını çizmektedir. Bâb, iki âyetin birbirini neshedip etmediğinde ihtilaf edilen üç örneğe yer vermektedir.

1. İki kız kardeşle evlenmeyi yasaklayan en-Nisâ 4/23. âyetin, evli kadınlar dışındakileri helâl kılan en-Nisâ 4/24. âyetle neshi hakkındadır. Muhâsibî, bu örnek için sadece “Bir âyet onu helal kıldı, bir âyet haram kıldı.” rivayetine yer verir. Böylece iki kız kardeşi nikâhlamak bir âyetle haram kılınırken, diğer âyetle evli kadınlar dışındaki kardeşlerle nikâhlanmanın helal kılındığı ileri sürülmektedir. Örnekte ayrıyeten başka bir görüş zikredilmediği gibi icmâ da dile getirilmemektedir. Nihayetinde Muhâsibî'nin sınıflandırmasına dayanarak, örnek ihtilaflı kabul edilebilir. Buna göre örnek, bâb başlığıyla uyumlu olsa da bu konuda bir ihtilafın bulunması şaşırtıcıdır.

2. Zalimler topluluğunun âyetleri alaya alıp bunlar hakkında ileri geri konuştuğu vakit, mü'minlerin konu değişinceye kadar onlarla oturmayıp uzak durmasını emreden el-En'âm 6/68. âyetin, âyetleri alaya alanlarla birlikte oturdukça kişinin onlara benzeyeceğinden bahseden ve oturmayı bir kez daha yasaklayan en-Nisâ 4/140. âyetle neshi hakkındadır. Her iki âyette de söz konusu kimselerden uzak kalmanın emredildiği görülmektedir. Burada neshe konu olan kısmın ne olduğu açık değildir. Sadece ikinci âyetin, kişinin birlikte oturduğu kimselerle bir tutulacağı ikazını emre dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Muhâsibî ise ilk âyetin Mekke'de, ikinci âyetinde Medine'de nâzil olduğunu belirtir ve herhangi bir ihtilaftan veya icmâdan bahsetmez.

3. Boşanmış olan eşi ma'rûf ile faydalandırmadan bahseden Bakara 2/241. âyetin, birleşmeden boşanan eşe belirlenen mehrin yarısını vermeyi emreden Bakara 2/237. âyetle neshi hakkındadır. Muhâsibî bazılarının bu neshi kabul ettiğini, bazılarının ise reddettiğini söyler. Burada neshi kabul etmeyenler, her iki âyetin ayrı hüküm bildirdiği düşüncesindedir.

Onlara göre boşandıktan sonra dileyen eşini faydalandırır, dileyen faydalandırmaz; vacip olan faydalandırma ise birleşmeden boşanan eşe karşı mehrin yarısını verme yükümlülüğüdür. Son olarak Muhâsibî, faydalandırma konusunun talak, iddet ve miras âyetleriyle neshedildiğine dair bir bilgi de aktarmaktadır. Bu bâbın son örneğinde ihtilaf konusunu açık bir şekilde zikreden Muhâsibî, bâb başlığına uyumlu bir örnek sunar. Zaten açıkça ihtilaf olduğunu zikretmese de bâba verdiği başlıktan, gelecek örneklerde ihtilaf olduğunu beyan etmektedir.²⁴³

Neshin yedinci bâbındaki örneklerin hepsi, bâb başlığı ile uyumludur. Muhâsibî, neshin yedinci bâbından itibaren ümmetin nesih konusundaki ihtilafına ve icmâsına dair örnekler sunmaktadır. Bunlardan önce âlimlerin, nesih hakkındaki icmâların hepsinin cevaz ve ihtiyaç üzere olduğunda birleştiklerini hatırlatmaktadır. Anlaşılan Muhâsibî, bir hükmün âlimlerin icmâsı ile neshedileceği görüşündedir. Bu durumda, illet tespiti önem arz etmektedir. Ayrıca hükmü mensûh resmi sâbit olan âyetlerin daha sonra âlimlerin, cevaz ve ihtiyaç üzere tekrar uygulanabileceği yönünde icmâ edebilmesine de işaret etmektedir.

2.3.8. İhtilaf Sonrası Her İki Hükmün Farklı Manada Sâbit Olduğunda İcmâ

Neshin sekizinci bâbı, iki âyetten birinin diğerini neshedip etmediğinde ihtilaf edilen daha sonra iki hükmün de iki farklı manada sâbit olduğunda icmâ edilen üç örneğe yer vermektedir.

1. Boşandıktan sonra kadının üç âdet süresince iddet beklemesini emreden Bakara 2/228. âyetin, birleşmeden boşanan kadın için iddet süresi olmadığından bahseden el-Ahzâb 33/49 ve âdet görmeyen ile âdetten kesilmiş kimsenin üç ay iddet beklemesini emreden et-Talâk 65/4. âyetle neshi hakkındadır. İlk âyet, neshin ikinci bâbında geçmekteydi; ancak nâsîh âyet bilgisi orada yoktu. Bu bâbta ise âyetin neshinde âlimlerin ihtilaf ettikleri, ardından âyette nesih olmadığı yönünde icmâyâ vardıkları anlatılır. Böylece el-Ahzâb 33/49. âyet birleşmeden boşanan kadınlardan iddeti kaldırma, et-Talâk 65/4. âyet de âdetten kesilmiş ve âdet görmeyen kadınların iddetinin üç ay olduğu yönünde iki özel hüküm içermektedir. Dolayısıyla Bakara Sûresi'nde emredilen üç âdet süresince bekleme iddeti, kendileri ile ilişkide bulunup da âdet gören kadınlara tahsis edilmektedir. Bu şekilde açıklama bâb başlığı ile uyumlu gözükmektedir. Ne var ki Muhâsibî, Bakara 2/228 ve et-Talâk 65/4. âyetleri neshin ikinci bâbında mensûh âyet olarak zikretmektedir. Burada ise husûs bildiren âyetler olarak ele alır

²⁴³ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 415-419.

ve iki hükmün de iki farklı manada sâbit olduğunda icmâ edilen bâb altına yerleştirilir. Bu iki âyet için hem mensûh olduğu hem de hükümlerinin sâbit olduğu şeklinde iki farklı açıklama çelişki arz etmektedir.

2. Nebî'nin namazda, Allah'ın unutkan olmadığını bildiren Meryem 19/64. âyeti okurken sesini kısıtması sonra yükselttiği rivayet hakkındadır. Burada müşriklerin, Nebî'nin Kur'ân okumasını duyup Kur'ân'ı ve onu getireni sövmesi üzerine, namazda sesi ne çok yükseltip ne de çok kismadan ikisinin ortasını gözetmeyi emreden el-İsrâ 17/110. âyetin nâzil olduğu haber verilir. Ancak açıklamada ne nesih ne de ihtilaf gözükmektedir. Buna rağmen Muhâsibî, bugün ümmetin namazda sesini yükseltme, kulakların duyabileceği oranda kısma konusunda ve namazda gösteriş yapmanın caiz olmadığına icmâ ettiğini söylemektedir. Rivayetlerde Nebî'nin sesini bazen kısıtması bazen de yükselttiği sonucu çıkmakta ve durum vahye konu olmaktadır. Üstelik bâb başlığında zikredildiği gibi iki âyetten birinin diğerini neshettiği bir durum yoktur ki hüküm iki farklı manada sâbit olsun. Diyelim ki el-İsrâ 17/110. âyet nâsîh, o zaman mensûh âyet hangisidir? Aslında örneğin, sünnetin neshine daha uygun olduğu düşünülebilir.

3. Boşandıktan sonra ne kadar çok mehir verilse de bunun eşten geri alınmamasını bildiren en-Nisâ 4/20. âyetin, kadının boşanmak için erkeğe ödeme yapabileceğinden bahseden Bakara 2/229. âyetle neshi hakkındadır. Muhâsibî bu örnekte bir icmâdan bahsetmez ve âlimlerin iki görüş üzerinde durduğunu aktarır. Bazı âlimler, bu iki âyet arasında neshin varlığını kabul etmektedir. Bazı âlimler de bu iki âyetin birbirinden farklı iki özel hükmü içerdiğini kabul etmektedir. Bu hükümlerden ilki, yüklerle mehir verilse bile zulüm ve haksızlıkla onu geri almamak gerektiğidir. İkinci hükümde erkeğin boşanma karşılığında, verdiklerini fidye olarak kadından geri almasıdır.²⁴⁴ Bu örnekteki ihtilaf, icmâ ile sonlanmadığı için bâba uygun düşmemektedir.

Neshin sekizinci bâbı, ihtilaf sonrası nesih olmadığına icmâyâ varılan âyetleri konu edinmektedir. Bu durum Muhâsibî'nin nesih çeşitleriyle birlikte nesih konusundaki tartışmaları da sınıfladığını gösterir niteliktedir. Sonuçta bütün örnekler bâb başlığı ile uyumsuzdur. Zira ilk örnekte çelişik bilgi vardır; ikinci örnekte herhangi bir ihtilaf, üçüncü örnekte de icmâ yoktur. Üstelik Muhâsibî'nin tahsis ve nesih arasında nasıl bir ilişki kurduğuna dair ipucu da bulunmamaktadır. Nihayetinde bâb başlığı örneklerde nesih olmadığını ön gördüğü için, sadece husûs bildiren âyetlerin, farklı manalarda sâbit olduğundan bahsetmek mümkündür.

²⁴⁴ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 419-423.

2.3.9. İhtilaf Sonrası İki Hükümden Birinin Diğerini Neshettiğinde İcmâ

Neshin dokuzuncu bâbında, Muhammed ashâbının iki âyetten birinin diğerini neshedip etmediğinde ya da iki hükmün de sâbit olup olmadığında ihtilaf etmesi sonrası, Nebî'nin sünnetine dayanarak tâbiûn ve sonrakilerin, nesih olduğunda ve bazı hükümlerin değiştiğinde icmâ ettiklerine dair yedi örnek yer almaktadır.

1. Eşleri vefat edenlerin dört ay on gün iddet bekleyeceğinden bahseden Bakara 2/234. âyetin, hamile kadınların iddetinin doğum yapıncaya kadar sürdüğünden bahseden et-Talâk 65/4. âyetle neshedilmesi hakkındadır. Bu noktada eşi vefat eden hamile kadının iddetinin dört ay on gün ya da doğum yapana kadar olması tartışmalıdır. İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), çocuğun doğumuna kadar, Utbe b. Mes'ûd ise iki iddet süresini beklemeyi emreden hükmü, nâsîh olarak kabul etmektedir. Onlar, bu konuda en son nazîl olan âyete göre görüş bildirdiklerini iddia ederler. Muhâsibî ihtilaf sonrasında ümmetin, hamile kadının iddeti hakkında sâbit bir hükme vardıklarını, böylece kadının iki iddet süresinin sonunu beklemesine gerek olmadığı yönünde icmâ ettiklerini haber verir. Ancak neshin ikinci bâbında et-Talâk 65/4. âyetin neshedildiği söylenir. Üstelik sahâbe, bu örnekte ihtilaf yaşarken neden Hz. Peygamber'in sünnetine dayanarak bir hükme varamadığı merak konusudur. Büyük olasılıkla Muhâsibî, bu bâbta sahâbe kavlindeki farklılıkları daha sonraki ümmetin icmâ ile çözmesini kastetmektedir. Ancak sünnetten neye dayanarak karara varıldığı belli değildir. Nitekim eserde et-Talâk 65/4. âyet hakkında sunduğu çelişik bilgiler icmâ hakkında düşündürmektedir.

Muhâsibî, et-Talâk 65/4. âyeti en son bu bâb altında ele almaktadır. Âyet, eserde üç yerde geçmektedir. Üç noktayı birlikte değerlendirdiğimizde, tutarsız sonuçlar çıktığı ortadadır. Zira ilk geçtiği ikinci bâbta âyete mensûh, daha sonra sekizinci bâbta tahsis, son olarak da dokuzuncu bâbta nâsîh açısından yaklaşmaktadır. Âyetin mensûh olduğu bilgisi bir kenarda tutulursa bu âyet, Muhâsibî için nesih ve tahsisin ne ifade ettiğine dair ipucu verebilir. Nitekim o, husûs ve umûm bildiren âyetler arasında hem tahsis hem nesih ilişkisi kurmaktadır. Şöyle ki; eşleri ölen kadınların dört ay kadar beklemesi emri umûm, eşleri ölen kadınlardan hamile olanların doğuruncaya kadar beklemesi husûs bir emirdir. Muhâsibî, hamile kadınlar için dört ay kadar bekleme emrinin neshedildiğinde icmâ olduğunu ele aldığına göre; umûm emrin, husûs ile neshedildiğini kabul etmektedir. Hamileler açısından hükmün kalkması söz konusudur. Buradan boşanan ancak hamile olmayan kimseler için

Bakara 2/234. âyetin hükmünün devam ettiği çıkarılır. Zira Muhâsibî'nin bâb başlığına göre bu âyetin neshedildiğinde icmâ oluşmaktadır; buna rağmen hükmünün devam ettiği ön görülebilir. Nitekim diğer bâblardaki örnekler, Muhâsibî'nin neshi hükmün ebediyen kaldırılması olarak kayıtlamadığını gösterir. Bununla birlikte Müslümanlar için, Kitâp'ta bir hüküm ifade etmeyen âyetler olduğunu da ifade etmektedir. Ayrıca dikkat çekici bir diğer bilgi, Muhâsibî'nin tahsisi sadece haberlerle sınırlamamasıdır. Nitekim hükümlerde de tahsise gittiği ortadadır. Fark ise tahsiste her zaman umûm ve husûs unsuru bulunmaktadır. Nesihte, hükmü kaldıran bir âyetin bulunması gerekmez. Hatta resmin kaldırılıp, hükmün sadece uygulamada devam etmesi bile bir çeşit nesih olarak görülmektedir.

2. Sahip olunan cariyeleer dışında evlilerle evlenmeyi yasaklayan en-Nisâ 4/24. âyet neshe konu edilmektedir. Muhâsibî, burada evli olan câriyenin efendisi tarafından nikâhlanması hakkındaki görüş ayrılıklarından bahseder. Bazıları satılan câriyenin nikâhının düştüğü görüşündedir, bazıları da câriyeyi satın alanın nikâhlayabilmesi için öncelikle câriyenin kocasından boşanması gerektiği görüşündedir. Sahâbilerden Ömer, Osman, Ali, Abdurrahmân b. Avf (öl. 32/652) ve Sa'd'a (öl. 55/675) göre, savaş esiri olan câriyeler dışında bir câriyenin kocası varsa -üstelik her ikisi zimmî bile olsa- efendisinin onu nikâhlanması söz konusu olamaz. Muhâsibî büyük sahâbilerin icmâ ettiği aynı hususlarda bugün ümmetin de icmâ ettiğini söylemektedir. Ayrıca câriyenin satılması ile nikâh akdinin düşmeyeceği konusunun sünnet ile de sâbit olduğunu belirtir. Bunun için Hz. Âişe'ye satılan Berîre'nin kocasından ayrılmadığını gerekçe gösterir. Açıklama, bâb başlığının aksine -birkaç ihtilaf dışında- sahâbilerin icmâ ettiğini ifade eder. Buna göre ümmet, sahâbenin icmâsını devam ettirmektedir. Ancak örnekte anlatılan cariyeleer ile ilgili istisna da evli kadınlarla evlenmenin haram kılınması da aynı âyetin konusudur. Üstelik tartışma, istisnânın bütün evli cariyeleer veya evli savaş esiri olan cariyeleer şeklinde iki yorumu üzerine çıkmaktadır. Yoksa burada istisnadaki cariyeleer ifadesinin neshedilip evli kadınlarla evlenme yasağının nâsih bir hüküm olduğu söylenmemektedir. Görülen o ki, Muhâsibî'nin örneği birçok açıdan bâb başlığı ile uyumsuzdur. Fakat Muhâsibî'nin, nesihte tâbiûn ve sonrakilerin icmâsından bahsettiği bâb içinde istisnaya yer vermesi, onu da neshe dâhil edip etmediğini hakkında düşündürmektedir. Eğer istisnayı da nesih olarak kabul ettiği tespit edilirse, bu durum daima nesihte zaman bakımından sonralık aramadığını gösterir.

3. *İsti'zân* âyetinin neshi hakkındadır. Muhâsibî bir âyet metnine yer vermez; ancak başka bir eve girerken mü'minlerin kendilerini tanıtip izin alması gerektiğini bildiren en-Nûr 24/27-28. âyetlerden bahsediyor olmalıdır. Önceden neshedildiği düşünülse de bugün

âlimlerin bu âyetin sâbit olduğunda icmâ ettiklerini söyler. Ancak bâb, nesih olduğunda icmâ edilmesi başlığını taşımaktadır. Buna rağmen örnekte nesih olmadığı yönünde bir icmâdan bahsedilir. Ayrıca Muhâsibî, bazı âlimlerin izin istemenin neshedildiğini ve kapı çalmanın izin istemek anlamına geleceğini düşündüğünü ancak bunda icmâ olmadığını belirtir. Nihayetinde ihtilaf sonrası âyetin sâbitliğinde icmâyâ varılmaktadır. Dolayısıyla bâb başlığı ile uyumsuz bir örnektir.

4. Dinde zorlama olmadığını bildiren Bakara 2/256. âyetin, -el-Hacc 22/39. âyeti gibi-savaşa izin veren benzer âyetlerle neshi hakkındadır. Bazıları bu nesih örneğini kabul ederken, bazılarına ise cizye verdikleri takdirde zımmet ehlini İslâm'a girmeye zorlamanın olmadığını kabul etmektedir. Muhâsibî bu durum için Hz. Ömer'in (öl. 23/644) bir Rum gencini İslam'a davet etmesi ve onun bunu reddetmesi üzerine dinde zorlama olmayacağına söylediği rivayeti delil olarak kullanır. Ancak örnekteki ihtilaf, herhangi bir icmâ ile sonlanmaz. Bu durum örneğin, bâb başlığı ile uyumlu olmadığını gösterir.

5. Mü'minler kendi sorumluluklarına dikkat ettikçe, yoldan çıkanların kendilerine zarar veremeyeceğinden bahseden el-Mâide 5/105. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları bu âyetin zımmet ehli ile savaşı, neshettiğini kabul etmektedir. Böylece önceden, zımmet ehli ile savaşılması gerektiğini düşündükleri çıkarsanabilir. Bazıları ise âyetten, ahir zamandaki mü'minlerin emredilen iyiliği yapmayıp kötülükten kaçınmadığını anlamaktadır. Dolayısıyla nesih olduğunu kabul etmezler. Onlara göre âyette mü'minlerin, iyiliği birbirine emrettiği ve kendileri de kötülükten sakındığı müddetçe sapkınların zararından korunacakları bildirilmektedir. Nihayetinde Muhâsibî, âyetin neshedildiği yönünde bir icmâdan söz etmediğinden örnek, bâb başlığı ile uyumsuzdur.

6. Hz. Peygamber'in, çağrısına karşılık vermeyenlerle artık ilgilenmemesini bildiren ez-Zâriyât 51/54. âyetin, inananlara öğüt vermeye devam etmesini bildiren ez-Zâriyât 51/55. âyetle neshi hakkındadır. Bir rivayete göre mü'minler, ilk âyetle Nebî'nin, kendilerinden yüz çevirdiğini sanıp üzürlüler; ardından 55. âyetin geldiği haber verilir. Muhâsibî bazılarının burada neshi kabul etmediğini söyler. Onlara göre âyetler, Nebî'nin kâfirlere yüz çevirip mü'minlere hatırlatma yapmasını emretmektedir. Buradan diğer bazılarının da neshi kabul ettiği anlaşılır. Böylece Muhâsibî, sadece ihtilafı ortaya koymaktadır. Örneğin neshedildiği yönünde bir icmâdan bahsetmediği gibi açıklamasında neshin kabul edilmediği daha ön plandadır.

7. Meleklerin yerdekiler için bağışlanma dilemesinden bahseden eş-Şûrâ 42/5. âyet hakkındadır. Muhâsibî, âlimlerin çoğuna göre âyetteki "yerdekiler" ifadesinin mü'minlere has

kılındığını ve meleklerin kâfirler için bağışlanma dilemesinin söz konusu olmadığını söylemektedir. Ayrıca meleklerin mü'minler için bağışlanma dilediğinden bahseden el-Mü'min 40/7. âyetle örneğin açıklığa kavuştuğunu belirtmektedir.²⁴⁵ Örnekte âlimlerin çoğunluğunun görüşünden bahsetmesi, bir icmâ çağrışımı yapsa da açıklamada icmâ mevzu bahis edilmez. Üstelik aynı örnek neshin on beşinci bâbında ihtilaf edilen mensûh âyetler kapsamında ele alınmaktadır. Ancak Muhâsibî, eş-Şûrâ 42/5. âyeti daha öncesinde Allah'ın haberlerinin değişmezliği bağlamında ele aldığı, âyette neshin olmadığını ve âyetin husûs ifade ettiğini söylemektedir. Buna rağmen hem neshin dokuzuncu hem de neshin on beşinci bâbında aynı âyetin örnek olarak geçmesi gariptir. Nihayetinde örneğin, bâb başlığı ile uyumlu olmadığı söylenmelidir.

Neshin dokuzuncu bâbında, Muhâsibî ihtilaf sonunda Nebî'nin sünnetine dayanarak tâbiûn ve sonrakilerin hükmün değiştiğine dair icmâyâ vardıkları bir nesh türü formüle etmektedir. Ancak bâb başlığındaki kriterleri karşılayan bir tane bile örnek geçmez. Buna rağmen Muhâsibî'nin neshin anlayışına dair birçok ipucu içerdiği söylenmelidir. Öncelikle neshin altıncı bâbından farklı olarak, neshin tâbiûn ve sonrakilerin içtihadına yer açmaktadır. Altıncı bâbta Hz. Peygamber'in emri ile Kur'ân'ın neshini ele alırken, burada sünnete dayanarak âlimlerin neshe dair icmâ oluşturduklarından bahsetmektedir. Ayrıca onun için neshin, tahsis ve istisna anlamına da gelebildiği, bunlardan çok farklı unsurlarda içerdiği gözükmektedir.

2.3.10. İhtilaf Ardından İcmâ ve Yine İhtilaf

Neshin onuncu bâbında âlimlerin bir âyetin neshinde icmâ ettikten sonra nâsih âyetin neyi vâcip kıldığında ihtilaf etmeleri, ardından nâsih ve mensûhta icmâ etmeleri ancak bundan başkasını neshedip etmediğinde ihtilaf ettiklerine dair tek bir örnek zikredilmektedir.

1. Muhâsibî, âlimlerin icmâsı ile inandığı halde hicret etmeyenlere karşı velâyetin olmadığından bildiren el-Enfâl 8/72. âyetin, yakınlıkta akrabalığı önceleyen el-Enfâl 8/75. âyetle neshedildiğinden bahseder. Bâb başlığına göre bu icmâdan önce bir ihtilaf yaşandığı öngörülür. Nihayetinde icmâ etseler de Allah'ın isimlerini belirttiği akrabalar dışında mirastan kimlerin pay alabildiğinde tartışmaktadırlar. Irak ehli, isimleri belirtilen akrabalar paylarını aldıktan sonra kalanın isimleri belirtilmeyen akrabalara yakınlık oranında pay verilmesi

²⁴⁵ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 423-428.

gerektiği görüşündedir. Mâlik (öl. 179/795) ve Medine ehli ise isimleri belirtilen akrabalar mirastan paylarını aldıktan sonra kalana Müslümanların varis olduğu ve beytü'l-mala aktarılması gerektiği görüşündedir. Muhâsibî, sahâbe arasında Ömer, Ali ve İbn Mes'ûd gibi birçok kimsenin birinci görüşte olduğunu; Zeyd b. Sâbit'in (öl. 45/665) de ikinci görüşte olduğunu söylemektedir.²⁴⁶ Nihayetinde örnek bâb başlığı ile uyumlu gözükmektedir. Ayrıca Muhâsibî'nin, sahâbe görüşlerini zikretmesi, Medine ve Irak ehlinin görüşlerinin de onlara dayandığını göstermek amacıyla olsa gerektir. Örnekte âlimlerin yaptığı ikinci faaliyetin de nesih olayına dâhil edilmesi ilgi çekicidir. Zira âlimler bir hüküm değişikliğinin sonuçları üzerine tartışmaktadır. Muhâsibî de âlimlerin içtihadını, bir nesih olarak açıklamaktadır. Üstelik hem sahâbenin hem de ondan sonraki âlimlerin içtihad ile ikinci bir nesih olup olmadığına dair farklı görüşler sunmaları bir nesih ihtilafı olarak tasnif edilmektedir. Bu durumda Muhâsibî için Müslümanlar, her daim var olan bir nesih olgusu içinde yaşamaktadır.

2.3.11. İlk Neslin İhtilafı Sonrakilerin Muhkem Olduğunda İcmâ Etmesi

Neshin on birinci bâbında Nebî'nin ashâbından ilk neslin, iki âyetten birinin diğerini neshedip etmediğinde ihtilaf etmeleri, sonradan gelen âlimlerin âyetlerden birinin muhkem olduğunda icmâ etmesine dair sekiz örnek zikredilmektedir.

1. Zina edenle ancak zina eden birinin veya bir müşriğin evlenebileceğinden bahseden en-Nûr 24/3. âyetin neshi ilk neslin ihtilafına konu olmaktadır. Muhâsibî, bu âyet hakkında Hz. Âişe ve İbn Mes'ûd'dan rivayetler aktarır. Bir rivayete göre her ikisi de bu âyetin neshedilmediğini, bu yüzden zina eden kadımla yalnızca zina eden erkeğin evlenebileceği görüşündedir. İbn Mes'ûd'a bu konunun sorulduğu başka bir rivayette ise Allah'ın tövbeleri kabul ettiğini bildiren eş-Şûrâ 42/25. âyeti okuduğu söylenir. Muhâsibî bu durumu ilk görüşün aksi olarak yorumlamaktadır. Nitekim tevbe edenler için âyetin hükmünün mensûh olduğu; zina eden erkeğe ve kadına had uygulansa ve tevbe edip durumlarını düzeltseler Allah'ın onları affedeceği söylenmektedir. Bir grup ise en-Nûr 24/3. âyetin, evli olmayanların köle ve cariyeler ile evlendirilmesini bildiren en-Nûr 24/32. âyetle neshedildiği görüşündedir. Onlara göre zina edenler hakkındaki hüküm, evlenmeyenleri evlendirin emri ile neshedilmektedir. Bu gruba karşı İbn Abbâs, her iki âyette de nesih olmadığı cevabını verir. Ona göre âyetlerde Allah, evlenmeyi haram kılmamakta sadece zanileri evlenilmeyecek olarak

²⁴⁶ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 428-430.

vasıflandırmaktadır. Böylece en-Nûr 24/3. âyet, zinayı haram gören müslüman veya helal gören müşrik zanilerin ancak birbiri ile evlenebileceğini bildiren özel bir hüküm içermektedir. Bir grup ise sadece birbiri ile zina yapan iki kişinin evlenebileceğini söylemektedir. Muhâsibî ilk nesildeki bu ihtilafların ardından bugün ümmetin en-Nûr 24/3. âyetin hükmünün kalktığına icmâ ettiğini ifade etmektedir. Zira ümmet evvelinin haram, sonunun helal olduğu gerekçesiyle zina yapan kadınla, zina yapan ya da yapmayan bir erkeğin evlenmesinde bir sakınca görmemektedir.²⁴⁷ Açıklamaya göre en-Nûr 24/3. âyet mensûh ise muhkem olan âyet hangisidir? Nihayetinde Muhâsibî'nin, bedelsiz neshi kabul ettiği bilinmektedir. Ancak bâb başlığında, sonradan gelen âlimlerin âyetlerden birinin muhkem olduğunda icmâ etmesinden bahsedilmektedir. Örnekte bu âyet dışında birileri eş-Şûrâ 42/25. âyeti, birileri de en-Nûr 24/32. âyeti zikretmektedir. Her iki âyetin nâsih âyet bağlamında örnekte yer alması, muhkemin bunlardan biri olduğunu düşündürür. Fakat âlimlerin icmâ ettikleri âyet, mensûh hakkındadır. Nâsih âyet hakkında ise iki farklı görüş vardır. Açıklamaya göre âyetin neshedildiğinde birlik olsa da nâsih âyet konusundaki farklı yaklaşımlar örneğin, bâb başlığı ile uyumsuz olduğunu göstermektedir.

Neshin on birinci bâbının, ihtilaf edilen iki âyetten birinin muhkem olduğunda icmâ başlığını taşıması, diğer âyetin mensûh olduğunu düşündürür. Buna göre indirilen ilk âyet muhkem ise örnekte direk neshi olmadığı söylenebilir. Ancak sonra gelen âyet muhkem ise bu ilk âyetteki hükmün değiştirildiğini ifade eder. Bâb ve örnekler arasındaki uyumda, bu kıstası dikkate almak gerekecektir.

2. Alışverişte şahit tutulmasından bahseden Bakara 2/282. âyetin neshi hakkındadır. Bu âyetin neshedilmediğini kabul eden Hz. Ömer'in, alıp satım işlemlerinde her zaman bir şahit bulundurduğu rivayet edilir. Diğer görüş ise Bakara 2/282. âyetin, birbirine güven duyuluyorsa güvenilen kimsenin borcunu ödemesini emreden Bakara 2/283. âyetle neshedildiğidir. Muhâsibî bugün âlimlerin ikinci görüşte icmâ ettiklerini söyler. Ayrıca Nebî'nin şahitsiz bir at satın aldığı rivayeti delil getirir. Mensûh âyet, malların emniyetini kontrol etmek gerektiğine dair Allah'tan bir delil olarak yorumlanır. Nâsih âyet ise alışverişte şahitliğin vacip olmadığı ve gerektiğinde birbirine güvenerek de alışveriş yapılabileceği şeklinde anlaşılır. Örnekte bir mensûh ve bir nâsih âyetin geçmesi, üstelik nesihte icmâdan

²⁴⁷ "Mâturîdî dışında içtihatla ya da insanların ameli terk etmesi ile neshin gerçekleşeceği fikrinin daha önce ele alınmadığı ve tartışılmadığı ifade edilir." Dinç, *Taberî ve Mâturîdî Tefsirlerinin "Nesih Meselesine Yaklaşımları Açısından" Mukayesesi*, 101; Muhâsibî'nin yazdığı eserde ise içtihatla neshi, bir fikir olarak öne sürülmekten ziyade âlimlerin uyguladığı bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhâsibî'nin kitabı, içtihadla neshi açısından, Dinç'in araştırmasına katkı olabilecek, yenilik getirecek veriler içermektedir.

bahsedilmesi bâb başlığındaki muhkem kriterini sağlamaktadır. Zira nâsîh âyetin, muhkem olduğu söylenebilir. Dolayısıyla örnek bâb başlığı ile uyumlu gözükmektedir.

3-4. Haram aylarda savaşı yasaklamakla birlikte, fitnenin adam öldürmekten daha kötü olduğunu bildiren Bakara 2/217. âyetin neshi hakkındadır. Bu âyetin neshedilmediği ve Nebî'nin haram aylarda kendisiyle savaşılmadıkça savaşmadığı söylenir. Başka bir görüş ise âyetin, müşriklerin bulunduğu yerde öldürülmesini emreden et-Tevbe 9/5. âyetle neshedildiğidir. Ayrıca rivayette Tevbe Sûresi'ndeki âyetin, haram aylara saygı göstermeyi emreden el-Mâide 5/2. âyeti de neshettiği belirtilir. Böylece ister haram aylara hürmet etsin, isterse de hürmet eder gibi gözüksün bütün müşriklerin teslim oluncaya kadar ya da Kitap ehli cizye verinceye kadar onlarla savaşmaya izin verildiği söylenir. Ancak başka rivayet ile Mâide Sûresi'nden herhangi bir âyetin neshedilmediği belirtilmektedir. Sonuç olarak Muhâsibî, haram aylarda ve diğer zamanlarda savaşmanın helal olduğunda ve buna itaat edilmesi gerektiğinde ümmetin icmâ ettiğini haber verir. Açıklamaya göre Bakara 2/217 ve el-Mâide 5/2. âyetler mensuh, et-Tevbe 9/5. âyet de muhkem olmaktadır. Nihayetinde örneklerde âyetlerden birinin muhkem olması kriteri sağlandığından bâb başlığı ile uyumlu gözükür. Ayrıca belirtmeliyiz ki, Mâide Sûresi'nde mensûh âyet bulunmaması bilgisine Muhâsibî'nin olumsuz bir eleştiri getirmemesi, bu sûreye dair bâblar altında geçen örnekleri sorgulamaya neden olmaktadır.

5. Kişinin içinde gizlediği veya açığa vurduğu şeylerden dolayı hesaba çekileceğinden bahseden Bakara 2/284. âyetin neshi hakkındadır. Rivayetlerde İbn Ömer (öl. 73/693) bu âyetin neshedilmediği ve mü'minler içlerinden geçirdikleri şeylerden bile hesaba çekileceği görüşündedir. İbn Abbâs ise bu âyetin, kişinin gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutulmayacağını bildiren Bakara 2/286. âyetle neshedildiği görüşündedir. Ayrıca İbn Abbâs, âyetlerin nüzûl nedenine değinir ve sonuçta Müslümanların vesveseye engel olamadıklarını söyler. Bazı hadisçiler, bu âyetin Allah'ın bir haberi olduğunu ve haberlerde neshin caiz olmadığını belirtir. Bazı âlimler bir haber de olsa, âyetin bir hükmü gerektirdiği cevabını verir. Sahâbe arasındaki görüş farklılıklarına rağmen bugün ümmet, söz konusu âyetin neshedildiğinde icmâ etmektedir. Açıklamaya göre Bakara 2/284. âyet mensûh, Bakara 2/286. âyet de muhkem olmaktadır. Nihayetinde örnek bâb başlığına uygundur.

6. Miras taksimi sırasında şayet varis olmayan yakınlar, yetimler ve ihtiyaç sahipleri bulunursa onlara da pay verilmesini bildiren en-Nisâ 4/8. âyetin neshi hakkındadır. Muhâsibî örnekteki neshi kabul eden ve etmeyen kimseler olduğundan bahseder. Burada neshi kabul edenler âyetin öşür ve öşrûn yarısıyla ya da zekâtla neshedildiği söyler. Öşür konusu, En'âm

6/141. âyetteki “hasat günü” ibaresi ile açıklanmaktadır. Zekât konusu ise biraz karmaşıktır; zira bazı rivayetlerde âyetin muhkem olup zekâtı kastettiğini bazısında da zekâtla neshedildiği zikredilir. Nihayetinde bugün âlimler, mirasın ehline ait olduğu, taksim yaparken hazır bulunan yetim ve yoksullara mirastan pay vermenin vacip olmadığı, yine de bağış yapmak istenirse yapılabileceği görüşünde icmâ etmektedir. İcmâyâ göre örnekte nesih olmadığından, bâb başlığında yer alan âyetlerden birinin muhkemliği kriterini aramak gereksizdir. Dolayısıyla örnek bâb başlığı ile uyumsuzdur.

7. Ebeveynlere ve akrabalara vasiyet etmenin gereğinden bahseden Bakara 2/180. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları mirastan pay sahibi olanlara vasiyetin yasak olması nedeniyle âyetin neshedildiğini öne sürer. Onlara göre pay sahibi olmayanlar için mirasın üçte birini vasiyet etmek vaciptir; onlardan bir kısmına göre ise bunda gönüllülük esastır. Bir topluluk da akrabalardan dilediğine üçte bir oranında vasiyet edebileceğini söylemektedir. Nihayetinde Muhâsibî, insanların çoğunluğunun âyetin neshedilmediği yönünde karar kıldığını belirtmektedir. Çoğunluğa göre âyet kâfir köle, akraba ve ebeveynler ile mirasta payı olmayan Müslüman akrabalar için vasiyette bulunmayı bildirmektedir. Bugün ümmetin icmâsı ise âyetteki emrin farz olmadığı ve dileyenin nafîle olarak vasiyette bulunabileceğidir. Anlaşılan icmâ ile hükmün kategorisi belirlenmekte ve âyetin neshedilmediği görülmektedir. Neshin on birinci bâbına göre âyetlerden birinin muhkem olduğunda icmâ edilmesi gerekmektedir. Ancak nesih olmadığı yönündeki icmâyâ birlikte örnekte, tek âyete yer verilmektedir. Üstelik aynı örnek, neshin on üçüncü bâbında ümmetin nâsîh ve mensûhta icmâ ettikleri âyetler bağlamında zikredilmektedir. Buna göre âyetin mensûh olması icap etmektedir. Nihayetinde çelişkili veriler nedeniyle örneğin, bâb başlığı ile de uyumsuz olduğu söylenmelidir.

8. Bir mü’mini kasıtlı olarak öldüren kişinin cehenneme gireceğini bildiren en-Nisâ 4/93. âyetin neshi hakkındadır. Rivayetlerde bu âyetin muhkem olup neshedilmediği veya tevbe edenleri Allah’ın bağışlayacağını bildiren el-Furkan 25/70. âyetle neshedildiğine dair iki görüş zikredilmektedir. İlk görüş, Furkan Sûresi’ndeki âyetin bir sene önce nazil olmasını ve Nebî’nin Allah’tan mü’minlerin katilinin tevbesini kabul etmesini istediğini ancak reddedildiğini öne sürmektedir. İkinci görüş ise Furkan Sûresi’ndeki âyetin yedi sene sonra indirildiğine dayanarak âyetin neshini savunur. Bugün ümmet, tevbenin âyetin hükmünü neshettiğinde icmâ etmektedir. Ancak İbn Abbas bu icmânın dışında kalır; zira o kasden mü’min öldürenin cehennemlik olacağını söylemektedir. Ona göre en son nazil olan âyet en-Nisâ 4/93. âyettir ve muhkemdir. Neshin on birinci bâbının son örneğinde ilk neslin ihtilaf ettiği âyetin hükmü, sonraki âlimlerin icmâsı ile kaldırılmaktadır. Açıklamaya göre en-Nisâ

4/93. âyet mensûh, el-Furkan 25/70. âyet de muhkem olmaktadır. Nihayetinde söz konusu iki âyetten birinin muhkem olduğunda icmâ edilmesi nedeniyle örnek bâb başlığı ile uyumludur.²⁴⁸

2.3.12. Ümmetin İhtilaf Sonrası İcmâ Edememesi

Neshin on ikinci bâbında ümmetin, başı ve sonu iki âyette bulunan bir âyetin, iki tarafından birinin diğerini neshedip etmediğinde ihtilaf etmesi ve iki sözden birinde icmâ edememesine dair sekiz örnek zikredilmektedir.

1. Nebî'ye başvuran farklı dinden kimselerin aralarında hüküm verip vermeme konusunda serbestlik tanıyan el-Mâide 5/42. âyetin neshi hakkındadır. Iraklılardan bir grup Hz. Ali'nin zina eden Hristyan bir kadının hükmü için onu kendi din ehline göndermesini delil göstererek, âyetin muhkem olduğu görüşünü savunur. Âlimlerin çoğu bu görüşe karşı çıkmaktadır. Onlara göre bu âyet, kişiler arasında Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyi bildiren el-Mâide 5/49. âyetle neshedilmektedir. Nihayetinde açıklamada çoğunluktan bahsedilse de icmadan söz edilmemesi, örneğin bâb başlığı ile uyumlu olduğunu göstermektedir.

2. Cahiller laf attığı zaman selam deyip geçilmesinden bahseden el-Furkan 25/63. âyetin neshi hakkındadır. Âlimlerin çoğunluğu bu âyetin neshedilmediği, az bir kısımda yüz çevirirlerse yakalayıp öldürmeden bahseden en-Nisâ 4/89. âyetle, el-Hasan b. Mûsâ (öl. 209/824) ise buldukları yerde öldürmeden bahseden et-Tevbe 9/5. âyetle neshedildiği görüşündedir. Muhâsibî, bugün ümmetin Hasan dışında âyetin neshedilmediğinde icmâ ettiğini söyler. Nitekim âlimler, âyette mü'minlerin hilm nedeniyle övüldüğünü, müşriklerle savaşın kastedilmediğini vurgulamaktadır. Hâlbuki bâb başlığına göre, ihtilafın sonunda icmâ edememeleri gerekirdi. Nihayetinde örneğin bâb başlığı ile uyumsuz olduğu görülmektedir. Ancak örneğin, Muhâsibî'nin kitabındaki savaşa dair genel tutumun aksine bir tavır sunması dikkat çekicidir.

3. Oruç tutmakta zorlanan kimselerin fidye vermesi gerektiğinden bahseden Bakara 2/184. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları âyetin neshedilmediğini, oruç tutmakta zorlanan yaşlı, hamile, emzikli ve susuzluğa dayanamayan kimselerin oruç tutmaması ve bir miskini doyurması gerektiğini söyler. Bazıları da âyetin, hasta ve yolcuların oruç tutamadığı günleri daha sonra sayısınca tutması gerektiğinden bahseden Bakara 2/185. âyetle neshedildiği

²⁴⁸ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 430-443.

görüştüğüdür. Böylece oruç tutmaya güç dayananlar için oruç tutma veya bir fakiri doyurma serbestliği kaldırılarak başka günlerde tutma zorunluluğu getirilir. Muhâsibî son olarak yaşlıların oruç tutmayıp fidye vermeleri konusunda âlimlerin icmâsından bahseder. Başta ihtilaflar olsa da görülen o dur ki âlimler Bakara 2/184. âyetin hükmünün yaşlılar için geçerli olduğunda icmâ etmektedir. Nihayetinde bir noktada icmâ olduğundan, örnek ihtilafları kapsayan bâb başlığına uygun düşmez.

4. Affi seçip iyi olanı emretmeyi bildiren el-A'râf 7/199. âyetin neshi hakkındadır. Muhâsibî bu âyette geçen "*Hûzi-l'afve*" ibaresini Mücâhid'in "Onların ahlakından uygun olanı al." şeklinde tefsir ettiğini aktarır. Devamında örnek üzerine başka bir söz etmez. Dolayısıyla âyetin mensûh veya muhkem olup olmadığı bilgisi yoktur, herhangi bir ihtilaf da gündemde değildir. Muhâsibî'nin örneği, bu bâb başlığı altına yerleştirmesi onu ihtilaflar kapsamında aldığını gösterebilir. Ancak aynı örneğin, ümmetin neshinde icmâ edip ihtilafa düşmediğinden bahseden neshin on üçüncü bâbında geçmesi bir çelişki oluşturmaktadır.

5-6. Kişinin malları üzerinde, yardım isteyen ve ihtiyaç sahibinin belli bir hakkı olduğunu bildiren el-Meâric 70/24-25. âyetlerin neshi hakkındadır. Çoğunluk bu âyetlerin, zekât âyeti ile neshedildiğini söylese de Muhâsibî âlimlerin bu âyetler hakkında ihtilaf ettiğinden bahseder. Sonuçta bir icmâ mevzu bahis edilmemektedir; böylece örnek bâb başlığına uymaktadır.

7. Savaş esirlerinin karşılıksız veya bir bedelle serbest bırakılacağından bahseden Muhammed 47/4. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları bu âyetin neshedilmediğini, bazıları ise âyetin savaşta yakalananları geridekilere ibret olacak şekilde korkutmayı bildiren el-Enfâl 8/57. âyetle neshedildiğini söylemektedir. Muhâsibî, Nebî'nin bazen esirleri öldürttüğü, bazen de karşılıksız veya fidye karşılığında serbest bıraktığı söyler. Ayrıca Hz. Ömer'in kendisine getirilen esiri öldürttüğü ve öldürtmediği yönünde iki rivayet aktarır ve ikisi arasında tercihte bulunmaz. Ancak İbn Abbâs'a göre esirlerin akıbetinin, imâmın tercihine bırakıldığını ve bazılarının göre de esirlerin sadece savaş alanında öldürülmesine izin verildiğini belirtmektedir. Açıklamalara göre örnek, bâb başlığına uygundur.

8. Zulmedenler dışında Ehl-i kitap ile mücadeleyi en güzel şekilde sürdürmeyi emreden el-Ankebût 29/46. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları bu âyetin, buldukları yerde müşrikleri öldürmeyi bildiren et-Tevbe 9/5. âyetle neshedildiğini söylemektedir. Bazıları da âyetteki zulmedenler istisnasının, harp ehli olduğu ve onlarla kılıçla mücadele edileceğini söylemektedir. Bu görüşe göre âyette nesih yoktur. Neticede icmâyâ varılmadığından,

Muhâsibî'nin verdiği örnek bâb başlığına uyumlu gözükmektedir.²⁴⁹

2.3.13. Ümmetin İhtilaf Etmeden İcmâ Etmesi

Neshin on üçüncü bâbı ümmetin, nâsîh ve mensûh olduğunda icmâ ettiği ve bu hususta ihtilaf etmediği âyetler başlığını taşır. Bâbta neshe dair Kur'ân'dan otuz üç, sünnetten de bir uygulama örnek olarak zikredilir.

1-10. Muhâsibî, Nebî'nin cahillere aldırılmayıp kendi hallerine bırakmasını ve hoşgörü yolunu tutmasını, zira onların vekili ve bekçisi olmadığını bahseden on âyet²⁵⁰ zikretmekte ve bütün bu âyetlerin zulme uğrayanlara savaşma izni veren el-Hacc 22/39. âyetle neshinde icmâ olduğunu söylemektedir. Ancak neshedilen on âyet arasında el-Mâide 5/57. âyetin geçmesi konudaki bütünlüğü bozar. Zira âyette “dininizi oyun ve eğlence edinenleri dost edinmeyin” emrinin, saldırıya uğrayanlara savaş için izin verildiğini bildiren âyetle neshinden bahsedilmesi gariptir. Üstelik neshin on birinci bâbında Mâide Sûresi'nden hiçbir âyetin neshedilmediğine dair aktardığı rivayeti burada tekrar hatırlatmakta yarar vardır. Ayrıca neshin ikinci bâbında, hangi âyetle neshedildiğini söylemediği ez-Zuhruf 43/89 ve en-Nisâ 80. âyetler hakkındaki eksik bilgiyi bu bâbta vermektedir. Böylece kâfirler hakkında müsamahalı davranmayı emreden bu âyetler, savaş hükmü ile neshedilmektedir. Muhâsibî'nin yaşadığı toplumda savaşın meşru müdafadan ziyade bir meşruiyet kazandığı görülmektedir. Nihayetinde on âyetin neshinde icmânın varlığı ve herhangi bir ihtilaftan bahsedilmemesi, bâb başlığı ile uyumlu olduğunu gösterir.

11-12. Din konusunda savaş açmayanlara karşı Allah'ın adaletli olmayı yasaklamayacağını bahseden el-Mümtehine 60/8. ve barış teklif edenlerin aleyhinde davranmayı yasaklayan en-Nisâ 4/90. âyetlerin, buldukları yerde müşrikleri öldürmeyi emreden et-Tevbe 9/5. âyetle neshinde icmâ edilmesidir. Muhâsibî bu nesih örnekleri ile savaş konusunda hükmün değiştiğini ve Müslümanlar için artık savaşa izin verildiğini anlatır. Bir yandan ise karşı taraf savaş açmadığı müddetçe Mescid-i Harâm'da savaşa izin olmadığını bildiren Bakara 2/191. âyeti zikretme ihtiyacı hisseder. Zaten bunu bir sonraki örnekte daha ayrıntılı anlatacaktır. Buraya kadar Muhâsibî, zikrettiği mensûh ilk on iki âyet örneğiyle,

²⁴⁹ Muhâsibî, “Fehmu'l-Kur'ân”, 443-449.

²⁵⁰ el-A'râf 7/199; el-Hicr 15/85; ez-Zuhruf 43/89; et-Târik 86/17; el-Mâide 5/57; el-Mü'minûn 23/54; el-Câsiye 45/14; en-Nisâ 4/80; el-En'âm 6/107; es-Secde 32/30.

ümlette müsamahaya ve barıştan yana tavrın değiştiğini gösterir. Ancak el-Mümtehine 60/8. âyetin bu bâbta iki kez; en-Nisâ 4/90. âyetin ise neshin ikinci bâbında bir kez, neshin on üçüncü bâbında iki kez zikredildiği görülmektedir. Nihayetinde bu ayetler, her seferinde farklı âyetlerle neshedilmektedir. Buradaki açıklamada icmâ mevzu bahis edilmez. Ancak bâb başlığının icmâyı ön görmesi ve açıklamada ihtilaf geçmemesi nedeniyle örneklerin bâb başlığı ile uyumlu olduğu söylenebilir.

13. Sadece günün bir saatinde, karşı tarafın savaş açması dışında Mescid-i Harâm'da savaşa izin olmadığını bildiren Bakara 2/191. âyetin, anlaşmaya uymayanlarla savaşmayı emreden et-Tevbe 9/12-13. âyetlerle neshedilmesi hakkındadır. Katâde'ye göre âyet, et-Tevbe 9/5. âyetle neshedilmektedir. Anlaşılan Katâde, artık Mescid-i Harâm'da savaşın serbest olduğunu düşünmektedir. Muhâsibî ise bu görüşe katılmaz ve Mescid-i Harâm'da savaş yasağı hükmünün iade edildiğinde icmâ olduğunu belirtir. Buradan Muhâsibî'de süreli bir nesih düşüncesi olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Böylece süreli ve süresiz mensûh âyetler kategorisi gündeme gelmektedir. Muhâsibî'nin süre biçtiği ilk ve tek örnek bu gözükmektedir. Ancak mensûh bir âyetin bir süre sonra tekrar yürürlüğe girdiği bu örnek ilginç olsa da Muhâsibî'nin nesih başlıklarının bu duruma işaret ettiği fark edilir. Zira âlimlerin, mensûh âyetler konusundaki ihtilafları sonra icmâları sonra yine ihtilafları gibi konular, hükmün yürürlüğe girip düşmesi durumlarını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla örnek, ümmetin nâsîh ve mensûhta icmâ ettiği bir bâbta yer alır; ancak Muhâsibî, sonunda nesih olmadığını söyleyerek farklı bir kategori oluşturmaktadır. Bu açıdan örnek, bâb başlığı ile uyumlu gözükmez. Zaten mensûh bir âyet belli bir süre sonra tekrar yürürlüğe girdiğinden, ortada söz konusu mensûh âyet kalmaz. Ancak âyetin kısa bir dönem mensûh olduğundaki icmâ dikkate alındığında örneğin bâb ile uyumlu olduğu söylenebilir, bunun dışında bâb başlığı ile uyumsuzdur.

14-15. Muhâsibî, savaş konusunda sırasıyla müşriklerle topyekün savaşmayı emreden et-Tevbe 9/36. âyetin, barışa yanaşanlarla barış yapmayı emreden el-Enfâl 8/61. âyetin en sonunda da Ehl-i kitap ile cizye verinceye kadar savaşmayı emreden et-Tevbe 9/29. âyetin nâzil olduğunu söylemektedir. Her âyet kendinden önceki bir âyeti neshetmektedir. Buna göre önce savaş, sonra gelen âyet barışa yanaşırlarsa barış, en sonunda ise yine savaş hali nâsîh hüküm olarak kalmaktadır. Bu noktada süreli nesih anlayışı tekrar akla gelir. Açıklamaya göre âyetlerde tedricen hüküm bildirilmesinden ziyade savaş ve barış arasında farklı hükümler emredilmektedir. Böylece bir emir belli bir süreye kadar yürürlükte kalmakta sonra tekrar düşmekte ve tekrar yürürlüğe getirilmektedir. Dolayısıyla hükmün belirlenmesinde âyetlerin

nüzul sırası büyük önem arz etmektedir. Nihayetinde örnekte herhangi bir ihtilaftan söz etmeyen Muhâsibî, bâb başlığı ile uyumlu bir açıklama yapmaktadır.

16. İhtiyaçtan fazlasını infak etmeyi emreden Bakara 2/219. âyetin neshi hakkındadır. İbn Abbâs, bu âyetin zekât hükmü ile neshedildiğini söyler. Nitekim Muhâsibî, çok kısa tuttuğu bu açıklamada ne bir ihtilafı ne de bir icmâyı gündeme getirmektedir. Sadece eldeki veriye göre herkesin İbn Abbâs gibi düşündüğü ve bu konuda başka görüşler olmadığı varsayılabilir. Yahut örnek, bâb başlığına dayanarak icmâ kapsamına alınabilir. Nihayetinde mensûh âyete dair bu kısa açıklama ile bâb başlığı arasında bir aykırılık gözükmez.

17-18. Zina edenler için hapis veya eziyet cezasından bahseden en-Nisâ 4/15-16. âyetlerin, zina edenlere yüz sopa vurmamayı emreden en-Nûr 24/2. âyetle neshi hakkındadır. Muhâsibî, neshin ikinci bâbında en-Nisâ 4/15. âyetin neshedildiğini söylese de hangi âyetle neshedildiği bilgisi orada yoktu. Bu örnekte ise hapis ve eziyet cezası, yüz celde cezasıyla neshedilmektedir. Devamında Muhâsibî, zina eden iki bekâr için yüz celde ve recm olduğuna dair Nebî'den bir hadis aktarmaktadır. Ayrıca Hz. Ömer'den, hattı kaldırılan ancak hıfzı korunan iki ihtiyar evli zina ederse recm edileceği hükmü ile en-Nûr 24/2. âyetin neshedildiğini aktarır. Eldeki iki rivayete göre bu üç âyet hakkında iki farklı yorum yapılabilir. Birincisi recm rivayetinin, daha önce neshin ilk bâbında hükmü sünnet ile sâbit kategorisinde yer aldığını hatırlarsak örnek sünnetin, Kur'ân'ı neshine dair dokuzuncu bâbı gündeme getirir. İkincisi recm rivayetinin, en-Nûr 24/2. âyeti ve Nebî'ye nispet edilen sözü tahsis ederek recmi evlilere hasrettiğini varsayarsak örnek, nesih ve tahsis arasındaki ihtilafa dair neshin on dördüncü bâbını gündeme getirir. Rivayette nesihten bahsedilmesi, birinci yorumu ön plana çıkarır. Nihayetinde örnekte bir icmâdan bahsedilmez ancak bâb başlığı dikkate alınarak icmâ kapsamına alınabilir. Ayrıca yine Muhâsibî'nin tahsisi, bir nevi nesih olarak açıklaması dikkat çekicidir. Bu durum neshin on dördüncü bâbının varlığını da sorgulatmaktadır.

19. Nebî'nin kendisinin ve başkasının akıbetini bilemeyeceğinden bahseden el-Ahkâf 46/9. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları bu âyetin, Nebî'nin geçmiş ve gelecek bütün günahlarını Allah'ın bağışlayacağından bahseden el-Fetih 48/2. âyetle neshedildiği görüşündedir. Âlimlerin çoğunluğu ise bunu reddeder; onlar Nebî'nin, kendi ve başkaları hakkında ne olacağını bilmediğini söylemektedir. Açıklamaya göre çoğunluk, âyetin neshedilmediğini düşünmektedir. Çoğunluk ibaresi icmâyı çağrıştırırsa da beyhüdedir, zira bâb başlığı mensûhta icmâ edilmesi kaydını taşımaktadır. Nihayetinde nesih olmadığı görüşü ağır bastığından, örnek bâb başlığı ile uyumsuzdur.

20. Nebî'nin Allah'a itaatsizlik ederse dehşet bir günün azabından korktuğundan

bahseden el-Yûnus 10/15. âyetin neshi hakkındadır. Muhâsibî bu örneğin yukarıdaki nesih iddiasına benzer olduğunu öne sürer. Böylece çoğunluğun nesih olmadığında karar kıldığı bu iki örneğin, nesih icmâdan bahseden bu bâb altında zikredilmesinin çelişkili olduğu söylenmelidir.

21-22. Muhâsibî içki konusunda sırasıyla Bakara 2/219, en-Nisâ 4/43 ve el-Mâide 5/91. âyetlerin nâzil olduğunu söylemektedir. İlk âyet içkinin büyük zararları olmakla birlikte bazı faydaları olduğu, ikinci âyet içkili iken namaza yaklaşılmaması gerektiği, üçüncü âyet de içkinin tamamen yasaklandığı hükmünü ifade eder. Nihayetinde her âyet kendinden önceki bir âyeti neshetmektedir. Muhâsibî burada bir icmâ ya da ihtilaf bahsetmez. Dolayısıyla örneğe bâb başlığı kapsamında bakmak ve Muhâsibî'nin onu bâba uyumlu görmesini dikkate almak gerekecektir. Zira aksini gösteren başka bir veri yoktur.

23. Vefat durumunda, geriye kalan eşin bir yıl kadar geçimliğinin vasiyet edilmesinden bahseden Bakara 2/240. âyetin, eşe dörtte bir miras oranını bildiren en-Nisâ 4/12. âyetle neshindeki icmâ hakkındadır. Bazıları âyetin, “Vârise vasiyet yoktur.” hadisi ile neshedildiğini düşünmektedir. Bu görüşe göre âyeti, sünnet neshetmektedir. Âyetin Kur'ân ya da sünnet ile neshinde ihtilaf olmakla birlikte nesihdeki icmâyı dikkate alırsak örnek bâb başlığı ile uyumlu gözükmektedir. Muhâsibî ayrıyeten Bakara 2/240. âyetin, dört ay on gün olan iddet süresinden bahseden Bakara 2/234. âyetle neshedildiğini belirtmektedir. Bu noktada vasiyetten ayrı olarak iddet süresinin tartışıldığı anlaşılır. Bazı âlimlerin, bir yıl süresinin zorunlu olmadığı ifade etmesi de âyetin hükmünün sâbit olduğu ve bir serbestlik tanıdığını düşündürür. Nihayetinde vasiyet mirasla, bir yıl süresi de dört ay kadar bir süreyle neshedilmektedir.

24. Gecenin birazında kalkıp Kur'ân okumaktan bahseden Müzemmil 73/2. âyetin, Kur'ân'dan kolayca geleni okumayı bildiren Müzemmil 73/20. âyetle neshi hakkındadır. Örnekte icmâ ya da ihtilaf gündeme gelmez ve açıklama çok kısadır. Nihayetinde örneğin, Muhâsibî'nin zikretmeyi uygun gördüğü bâbla uyumlu olduğu söylenebilir. Zira aksini iddia eden başka bir veri gözükmez.

Muhâsibî, yirmi beşinci sırada örnek olarak Nebî ile özel görüşme için sadaka vermeyi emreden el-Mücâdele 58/12. âyetin, sadaka vermeyenleri Allah'ın bağışladığını bildiren el-Mücâdele 58/13. âyetle neshedildiğini söylemektedir. Aynı örnek, neshin beşinci bâbında da geçmektedir. Bu tekrarda Muhâsibî, ek bir bilgi sunmadığından araştırma açıklamayı numaralandırmaya dâhil etmemektedir. Ancak bâb başlığı kapsamına alınarak örnekte icmâ olduğu öne sürülebilir.

25. Mirastan ebeveynlere ve akrabalara vasiyette bulunmayı bildiren Bakara 2/180. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları âyetin vârise vasiyet olmadığına dair hadisle, bazıları da miras âyetleriyle neshedildiğini söyler. Bazıları ise âyetin bir şeyi zorunlu kılmadığı ve burada nesih olmadığı görüşündedir. Onlara göre, âyette mirastan pay alamayan köle ve kâfir akrabalar kastedilmektedir. Muhâsibî bu son görüşün yeni çıktığını ve öncekilerin bundan bahsetmediğini söylemektedir. Hâlbuki neshin on birinci bâbında çoğunluğun bu şekilde düşündüğünü aktarmaktadır. Buna göre yeni çıkan bir görüş olsa da çoğu kişi tarafından benimsendiğini çıkarsamak mümkündür. Tâbiûndan bazıları ise vasiyetin, yalnız mirastan pay almayan akrabalar için olduğu görüşünde icmâ etmektedir. Nihayetinde Muhâsibî'nin, örnek hakkında çelişkili bilgiler verdiğini belirtmek gerekir. Muhâsibî açıkça ihtilaf olduğunu bahsettiği bu örneği, neden ümmetin nâsîh ve mensûhta icmâ ettiği bir bâb altında ele aldığını anlamak güçtür. Üstelik aynı âyeti on birinci bâbta zikrederken neshedilmediğini söylemekteydi.

26. Mü'minlerin düşmana karşı on kat güçle desteklendiğinden bahseden el-Enfâl 8/65. âyetin, mü'minlerin gücünün iki kata düşürüldüğünden bahseden el-Enfâl 8/66. âyetle neshi hakkındadır. Muhâsibî artık bir mü'minin iki kâfirden, bir mü'min topluluğunun iki katı olan bir düşmandan kaçmasının yasaklandığını söyler. Aslında el-Enfâl 8/65. âyet neshin ikinci bâbında mensûh âyet olarak geçer, ancak onu nesheden âyete yer verilmez. Böylece Muhâsibî, ikinci bâbta eksik bıraktığı bilgiyi burada tamamlamaktadır. Nihayetinde örnekte bâb başlığına aykırı bir açıklama bulunmaz, dolayısıyla uygun bir örnek olduğu söylenebilir.

Yirmi yedinci sırada barışa karşı barışla karşılık verilmesinden bahseden el-Enfâl 8/61. âyetin, cizye verinceye kadar savaşmayı emreden et-Tevbe 9/29. âyetle neshi tekrar gündeme gelir. Ancak araştırma, hükümlerde nâsîh ve mensûh konusunda Muhâsibî'nin örnekleri verdiği sırayı takip etmekle birlikte aynı şekilde tekrar eden örnekleri numaralandırmaya tabi kılmaz. Sadece birebir aynı açıklamanın yapılmadığı yerlerde, örneğe numara vererek ayrıntılar izlenmektedir. Nihayetinde aynı bâbta, altıncı sırada zikredilen örneğin bâb başlığı ile uyumlu olduğu değerlendirilmesi bu tekrar için de geçerlidir.

27. Müşrik kadınlarla evlenme yasaklayan Bakara 2/221. âyetin, Ehl-i kitap kadınları ile evlenmeyi helal kılan el-Mâide 5/5. âyetle neshi hakkındadır. Muhâsibî bugün ümmetin Ehl-i kitap kadınları ile evlenmenin helal olduğunda icmâ ettiğini söyler. Ancak Hz. Ömer ve başkaları, zimmet ehlinin iffetinden endişe duydukları için Ehl-i kitap kadınları ile evlenmeyi mekrûh görmektedir. Açıklama istisnai bir duruma işaret etmektedir; Muhâsibî'nin de bu örneği mensûh ve nâsîh âyette icmâ kapsamına dâhil etmesi, nesih ve istisna konusunu bir

ele aldığını göstermektedir.

28. Allah'ın işaretlerine, haram aya, kurbanlıklara ve Mescid-i Hâram'a yönelen kimselere saygısızlık yapılmamasını emreden el-Mâide 5/2. âyetin, müşriklerin Mescid-i Hâram'a yaklaşmasını yasaklayan et-Tevbe 9/28. âyetle ve müşriklerin Allah'ın mescidlerini onarmayacaklarını bildiren et-Tevbe 9/17. âyetle neshi hakkındadır. Ayrıca aynı âyet, neshin on birinci bâbında et-Tevbe 9/5. âyetle neshedilerek, haram ayda savaş yasağının kaldırılmasına konu olmaktadır. Ancak Mâide Sûresi'nden hiçbir âyetin neshedilmediğine dair on birinci bâbta verilen bilgi göz önüne alınarak, örneğin bâbla uyumlu olmadığı söylenebilir.

29. Müşriklere dört ay kadar mühlet tanıyan et-Tevbe 9/2. âyetin, müşriklerin mescidleri imar edici olmadıklarını bildiren et-Tevbe 9/17. âyetle neshedilmesi hakkındadır. Örnekte müşriklerin mescidleri imar edici olmayacaklarını bildiren nâsih âyetin, tanınan süreyi kaldırdığı gözükmektedir. Muhâsibî burada ayrıyeten tövbe edip namaz kılan ve zekât verenlerin serbest bırakılacağını bildiren et-Tevbe 9/5. âyeti ve Mescid-i Hâram'da anlaşma yapılan kimseler sözlerine sadık kaldığı sürece anlaşmanın korunmasını bildiren et-Tevbe 9/7. âyeti zikretme ihtiyacı hisseder. Muhâsibî'nin verdiği ek bilgiler, savaşın ne zaman sonlandırıldığını göstermesi açısından önemlidir. Nihayetinde örnekte ihtilaf ve icmâdan bahsedilmese de bâb başlığına aykırı bir bilgi de geçmez; dolayısıyla örneği Muhâsibî'nin belirlediği kapsamda değerlendirmek gerekir.

Muhâsibî yukarıdaki örnekten sonra savaş konusunda el-Mümtehine 60/8. ve en-Nisâ 4/90. âyetlerin berâetle neshini tekrar gündeme getirir. Hâlbuki aynı âyetleri, bu bâbın 11. ve 12. örneklerinde zikretmektedir.

30. Ümmete sefere çıkmayı emreden et-Tevbe 9/41. âyetin, topyekün savaşa çıkılmasının doğru olmadığını bildiren et-Tevbe 9/122. âyetle neshedilmesi hakkındadır. Böylece sefer emri herkes üzerinden kaldırılır; dinde bilgi sahibi olmak ve geri dönenleri uyarmak için bazı kimselerin savaşa çıkması yasaklanır. Örnekte, istisnai/husus bir durum söz konusudur ve Muhâsibî'nin bunu nesih olarak zikretmesi, nesih ve tahsis arasında ayırım yapmadığını düşündürmektedir. Nihayetinde açıklamada herhangi bir ihtilaf veya icmâ bulunmadığından, örneği Muhâsibî'nin belirlediği bâb başlığı kapsamında görmek mümkündür.

31. Örnekte Muhâsibî, ganimetlerin tamamının Allah ve Resulü'ne ait olduğunu bildiren el-Enfâl 8/1. âyetin, ardından Nebî'ye ganimetlerin beşte birini tahsis kılan el-Enfâl 8/41. âyetin indirilmesinden bahseder. Böylece kalan beşte dördü, savaşa katılanlara

dağıtılmaktadır. Nihayetinde örnekte bir icmâ, ihtilaf hatta nesih bile dile getirilmez. Ancak Muhâsibî'nin ardı ardına gelen âyetlerle hükmün değiştiğini göstermek istediği bellidir. Nitekim açıklama içinde örneğin, bâba aykırı olduğunu gösteren bir veri yoktur.

32. Yemin ile birbirine mirasçı olan kimselerden bahseden en-Nisâ 4/33. âyetin, miras bakımından kan bağıını önceleyen el-Ahzâb 33/6. âyetle neshinde icmâ olması konu edilir. Artık evlatlık ve kardeşlik ahdi ile birbirine bağlananlar, birbirine mirasçı olamamaktadır. Ancak birbirlerine vasiyet etmeleri mümkündür. Nihayetinde örnek bâb başlığıyla uyumludur.

33. Haksız yere yetim malı yiyenin karnına ateş dolduracağını bildiren en-Nisâ 4/10. âyetin, yetimlere karışıp onları düzeltmekten ve böylece birbirlerinin kardeşi olduklarından bahseden Bakara 2/220. âyetle neshedilmesi hakkındadır. Bu noktada âlimler ilk âyetteki ağırlaştırmanın neshedildiğini ve yetimlerin mallarından yeme konusunda ruhsat tanındığını söyler. Ayrıca durum tıpkı Müslümanların yolculuklarında zulüm kastı olmaksızın bazısının bazısından daha fazla yemesi ile yorumlanır. Neticede haksızlık yapılmadığı müddetçe yetimlerin mallarının yenilmesinde sakınca olmadığı belirtilir. Ne var ki âlimler ilk âyetin neshedildiği görüşünü öne sürer ancak son aşamada yine haksızlık etmeme hükmünü gündeme getirir. Burada hükmün yinelenmesinden hareketle nesih olduğunu söylemek güç gözükmektedir. Belki de öncesinde Müslümanlar, büyük bir endişe ile yetimlerle yemek bile yemekten kaçınmaktadır. Nihayetinde örnekte ne bir ihtilaf ne de bir icmâ vardır. Araştırma buna benzer örnekleri, bâb başlığı ile uyumlu kabul ederek Muhâsibî'nin belirlediği sınıflamayı dikkate almaktadır.²⁵¹

34. Kıblenin değişmesi²⁵² hakkındadır. Bu örnek, Kur'ân'ın sünneti neshettiğine dair altıncı bâbta da yer almaktadır. Ancak altıncı bâbtaki tüm örneklerin buraya uygun olmasına rağmen sadece bir örneğin zikredilmesi gariptir. Üstelik ihtilaf içeren önceki bâb başlıklarından sonra nâsîh ve mensûhta icmâdan bahseden on üçüncü bâbın örneklerinin kapsayıcı olması beklenir. Ne var ki Muhâsibî, sadece bu örneği tekrar zikretme ihtiyacı hissetmektedir. Bu durum vahiy döneminde nesih olarak isimlendirilen ilk hüküm ve uygulama değişikliğinin kıblenin çevrilmesi olduğu tahminini akla getirmektedir. Ayrıca Muhâsibî'nin nesih konusuna girişte, altıncı bâbta ve son olarak on üçüncü bâbta kıblenin değişmesinden bahsetmesi, onun için örneğin ikonik olduğunu düşündürmektedir. Ancak Muhâsibî'nin, bundan sonraki iki bâbta ihtilaf konusuna geri dönmesi şaşırtıcıdır. Ne var ki Muhâsibî'nin nesih sınıflandırması, hatta çeşitleri ele alış sırası çok karışıktır. Bu düzensizlik, Muhâsibî'nin

²⁵¹ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 450-466.

²⁵² el-Bakara 2/144, 149-150.

zihnindeki karmaşanın ve toplumdaki ihtilafın bir yansıması olabilir. Nihayetinde nesih kararında, âlimlerin icmâsının ve ihtilafının etkin rol oynadığı söylenmelidir. Zaten bâb başlıkları da ihtilaf ve icmâ arasındaki gerilimi direk yansıtmaktadır.

2.3.14. Nesih ve Tahsis Arasında İhtilaf

Neshin on dördüncü bâbında âyetin mensûh veya genel bir kuralın özel bir istisnası olduğunda ihtilaf edilen altı örnek zikredilmektedir.

1. İftira eden kimseye seksen sopa vurulmasını, şahitliğinin reddedilmesini emreden ve bu kimsenin fasık olduğunu bildiren en-Nûr 24/4. âyetin neshi hakkındadır. Bu âyet hakkında üç görüş öne sürülmektedir. İlki âyetteki fisk hükmünün tevbe ile düştüğü ve âyetin neshedildiği üzerinedir. Muhâsibî ilk görüşte icmâdan bahseder. Bu noktada âlimlerin, Allah'ın tevbe edenleri bağışlayacağından bahseden en-Nûr 24/5. âyeti dikkate aldığı ortadadır. İkincisi Mâlik ve taraftarlarının görüşüdür. Onlara göre âyet muhkemdir ve burada tevbe etmeyen kimsenin şahitliği reddedilip, tevbe edenler istisna tutulmaktadır. Üçüncü görüş Iraklılara aittir. Onlar, kişi tevbe etsin etmesin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini benimser. Anlaşılan onlara göre de âyet muhkemdir ve burada nesih yoktur. Lakin sonraki âyetteki istisna için ne düşündükleri zikredilmez. Bu son görüş dışında örnekte nesih ve tahsis arasında ihtilaf olduğu görülmektedir. Nihayetinde Muhâsibî, ilk görüş hakkında icmâdan bahsetse de açıklamasını ihtilaf ile bitirmesi, âyet hakkındaki icmânın değiştiğini düşündürmektedir. Bu açıdan bakıldığında örneğin, bâb ile uyumlu olduğu söylenebilir.

2. Nebî'den sadece iman etmeyenlerin ve şüpheye kapılanların -savaştan kaçmak için izin istediğinden bahseden et-Tevbe 9/45. âyetin neshi hakkındadır. Bir grup âlim, âyetin münafıklar ve günahkâr mü'minler hakkında nazil olduğunu söyler. Buna göre âyette Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyenlerin münafıklar, şüphe edenlerin de günahkâr müminler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu grubun, âyette neshi kabul etmediği ve âyetin belli kimseleri tahsis ettiğini düşündükleri çıkarsanabilir. İbn Âbbas ise bu âyetin Allah'a ve Resulüne hakkıyla iman eden bazı kimselerin özel işleri nedeniyle izin istediğinden bahseden en-Nûr 24/62. âyetle neshedildiği görüşündedir. Böylece izin isteyenlerin, sadece inanmayan ve şüpheli kimseler olduğu neshedilir. Nihayetinde açıklamalardan hareketle nesih ve tahsise dair ihtilaf fark edilmekle birlikte, Muhâsibî'nin bu bâbtaki örneklerde âyetin haber veya hüküm bildirmesi konusuna eğilmemesi dikkat çekicidir.

3. Malları batıl yollarla yemeyi yasaklayan en-Nisâ 4/29. âyetin, kişinin kendisinde anahtarı bulunan evden, akrabasının, arkadaşının evinden yiyip içmesinde sakınca olmadığını bildiren en-Nûr 24/61. âyetle neshedilmesi hakkındadır. Rivayete göre nâsîh âyet, sefere çıkan kimseler güvendikleri kişilere evlerinin anahtarını teslim edip orada istediklerini yiyebileceklerini söylemeleri üzerine nazil olmaktadır. Anahtarları teslim alanlar ise emanet edilen evdekilerin yemesini helal görmemekte, ancak ücreti ödenirse helal olacağını düşünmektedir. Ancak en-Nûr 24/61. âyet nazil olunca emanet edilen evden yemek yemenin helal kılındığı ve böylece en-Nisâ 4/29. âyetteki yasak hükmünün kalktığı söylenir. Ayrıca âyetteki “arkadaşınız” ibaresine dayanarak, varis olmasa bile kalbin itimat ettiği kişinin izin almasına gerek olmadığını düşünenler vardır. Bir rivayette de nâsîh âyetten sonra Allah o evlerde yemek yemeye izin verse bile tam sınır belirlenmediği için çekimser kalanlar olduğu ifade edilir. Katâde ve Hasan ise burada neshi kabul etmemekte ve emanet edilen evden izinsiz yemek yemenin herkese helal kılınmadığını, âyetin bazı kişileri tahsis ettiğini söylemektedir. Bir grup da bu örneğin haksız yere yetim malı yiyenlerden bahseden en-Nisâ 4/10. âyetin, yetimlere karışıp işlerini düzeltmekten bahseden Bakara 2/220. âyetle neshine benzediğini söyler. Dolayısıyla Allah yetim malı yememeleri konusunda başta uyarılmış; ardından onlara vekâlet edenlerin karıştırmasına izin vermiş ve birbirlerinin kardeşi olduklarını hatırlatmıştır. Muhâsibî de bu benzetmeye katılmaktadır. Ancak Muhâsibî'nin benzettiği örnek, ümmetin ihtilaf etmeden icmâ ettiği neshin on üçüncü bâbında geçmektedir. Bu durumda nesh ve tahsis arasındaki ihtilaf başlığına yer verilmesi, toplumdaki bir tartışmayı haber vermekten başka bir amaç taşımadığını düşündürür. Nitekim Muhâsibî, bu bâbtaki örneğin benzerini daha öncesinde nesh olarak ele almaktadır.

4. Kişinin gücü nisbetinde Allah'tan sakınmasını bildiren et-Teğâbun 64/16. âyetin, Allah'tan hakkıyla sakınmayı bildiren Âl-i İmrân 3/102. âyetle neshi hakkındadır. Muhâsibî bazılarının bu neshi kabul ettiğini, İbn Abbâs'ın ise âyetin neshedilmediği görüşünde olduğunu söyler. Ayrıca onun âyette geçen “*itteküllâhe hakka*” ifadesine “Allah yolunda cihad edin, hiçbir kınayanın kınamasından korkmayın” anlamını verdiğini belirtir. Açıklamalara göre âyetin neshinde ihtilaf olduğu ortadadır. Ne var ki örnek, tahsise dair bir yorum içermemektedir. Nihayetinde örneğin, bâb başlığı ile uyumlu olmadığı görülmektedir.

5. Kişinin son anda yaptığı tevbenin kabul edilmeyeceğini bildiren en-Nisâ 4/18. âyetin, Allah'ın şirkin dışında dilediği günahı bağışlayacağını bildiren en-Nisâ 4/48. âyetle neshi hakkındadır. Bazıları burada neshi kabul eder. Bazıları da âyetin neshedilmediği ve kâfir ya da mü'min kim olursa olsun son nefeste yapılan tevbenin kabul edilmeyeceği görüşündedir.

Nihayetinde neshi kabul ve reddeden iki görüş bulunmaktadır. Ancak nesih ve tahsis arasında bir ihtilaf görülmez. Zira neshi kabul etmeyen taraf için, âyet umûm ifade etmektedir. Dolayısıyla örnek, bâb başlığı ile uyumlu değildir.

6. Tevbe edenin bağışlanacağını bildiren Tâhâ 20/82. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları bu âyetin, öncesinde iman etmemiş ve hayır kazanmamış kişinin Allah'ın delilleri geldiği gün inanmasının kendisine fayda sağlamayacağını bildiren el-En'âm 6/158. âyetle neshedildiğini söyler. Bazıları da bu âyetin mü'minleri değil de kâfirleri kastedtiği görüşündedir.²⁵³ Nihayetinde nesih ve tahsis arasında ihtilaf edilen örnek, bâb başlığı ile uyumludur.

Muhâsibî'nin neshin on dördüncü bâbını açması ve bu tartışmadan haberdar etmesi, toplumda yaşanan bir kafa karşıklığı yansıtmaktadır. Ancak Muhâsibî'nin nesih ve tahsis arasında ayırım yapmadığını, hem önceki bâblardaki örneklerden hem de bu bâbtaki üçüncü örnekten hareketle söylemek mümkündür. Muhâsibî'nin, sadece âlimlerin nesih ve tahsis arasında ihtilafa düştüklerini göstermek için bu bâbı açtığını varsaymak mümkündür. Ayrıca örneklerin haber ve hüküm bildirmesi açısından incelenmemesi dikkat çekicidir. Zira Muhâsibî, daha öncesinde tevbe eden kimsenin bağışlanacağını bir haber olarak nitelemekte ve haberlerde neshin caiz olmadığını belirtmektedir. Nitekim bundan sonraki neshin son bâbında, hiçbir kriter saymadan sadece mensûhta ihtilafı konu edinmesi de dikkat çekicidir. Çünkü zikrettiği ilk iki örnek, daha önce neshin caiz olmadığı yanlış te'vîl edilen âyetler olarak geçmektedir. Bu durum Muhâsibî'nin, sadece ihtilaftan haberdar etmek istediği yönündeki tahmini destekler niteliktedir.

2.3.15. Mensûhta İhtilaf Edilmesi

Neshin on beşinci bâbında mensûh olduğunda ihtilaf edilen dört örnek yer almaktadır.

1. Allah'tan başka tapılanların cehennem yakıtı olacağından bahseden el-Enbiyâ 21/98. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları bu âyetten Allah'ın dostlarına, Hz. İsa'ya, meleklerle azap edeceğini anlar; ardından bu hükmün, daha öncesinde kendileri için güzellik takdir edilenlerin cehennemden uzak tutulacağından bahseden el-Enbiyâ 21/101. âyetle neshedildiğini söyler. Muhâsibî örneğin başında, kesin bilgi sahibi olmadan hiç kimsenin zanda bulunmasının doğru olmayacağı düşüncesini paylaşmaktadır. Zira Mesih, melekler ve Uzeyr'in cennetlik olduğuna ve Allah'ın ezelde dostlarına azap etmeyi dilemediğine dair haberler vardır. Buna rağmen

²⁵³ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 466-472.

Allah'ın dostlarına azap edeceğini iddia etmek, Allah'ı yalancılıkla nitelemektir. Muhâsibî, bu örneği neshi caiz olmayan konuları ele alırken de açıklamaktadır. Muhâsibî'nin nesihte kabulü olmayan bir örneği, nesih sınıflamasına dâhil etmesi gariptir. Bu durum bir sonraki örnekte de görülmektedir.

2. Meleklerin yerdekiler için bağışlanma dilemesinden bahseden eş-Şûrâ 42/5. âyetin neshi hakkındadır. Bazıları âyetin, mü'minler ve tövbe edenler için meleklerin bağışlanma dilediğinden bahseden el-Mü'min 40/7. âyetle neshedildiğini iddia etmektedir. Muhâsibî, meleklerin ancak Allah'ın razı olduğu kimseler için bağışlanma dileyebileceğinden bahseden el-Enbiyâ 21/28. âyeti delil getirerek örnekteki neshi doğru kabul etmez. Ancak bu örneği daha önce neshi caiz olmayan Allah'ın haberleri bağlamında ve ihtilaf sonrası iki hükümden birinin diğerini neshettiğinde icmâya edilen neshin dokuzuncu bâbında ve son bâbta ele alması bir çelişki oluşturmaktadır. Nihayetinde sadece nesih konusundaki ihtilafa dayanarak, ilk iki örneğin bâb başlığı ile uyumlu olduğu söylenebilir.

3-4. Hz. Muhammed'in peygamberlik görevi için hiçbir karşılık istemediğini bildiren el-En'âm 8/90. âyet ve isteyebileceği bir şey varsa onu da istemediğini bildiren Sebe' 34/47. âyet hakkındadır. Bazıları âyetlerin, Hz. Peygamber'in akrabalık sevgisi dışında bir karşılık beklemediğini bildiren eş-Şûrâ 42/23. âyetle neshedildiğini söylemektedir. Böylece nâsih âyet, Nebî'nin karşılık olarak yalnızca sevgi istediğini bildirir. Muhâsibî, bunun dilde istisnâ-i munkatı' veya istisnâ-i hulf olarak isimlendirildiği söyler. Rivayete göre âyetteki sevgiyi bazıları akrabalığa, bazıları da dine olan yakınlığa yormaktadır.²⁵⁴ Nihayetinde bazıları âyeti mensûh kabul ediyorsa, bu bazılarının da âyette neshi kabul etmediğini gösterir. Buna göre örnek bâb ile uyumlu gözükmemektedir.

Değerlendirme

Neshi on beş çeşide ayıran Muhâsibî'nin sistematik bir sınıflandırma yapmadığı, yer yer başlık ve içeriğin birbirine uymadığı örnekler sunduğu görülmektedir. Muhâsibî, hükümlerde nâsih ve mensûh konusunu işlerken toplam 111 örnek zikreder. Bunlar arasında 31 örnek tekrar eden âyetleri ihtiva etmektedir. Araştırmada birebir tekrar eden örnekler numaralandırılmamıştır. Ancak âyet hakkında farklı bilgiler içeren açıklamalar, numaralandırmaya dâhil edilmektedir. Muhâsibî tekrar ettiği örneklerde, bazen ek bilgi

²⁵⁴ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'an", 473-475.

sunmakta bazen de çelişik veriler ortaya koymaktadır. Muhâsibî'nin bir örneği, birçok bâb altında tekrar ele almasının birçok nedeni olabilir. Ancak bazı tekrarlarda aynı âyet bir yerde mensûh iken diğer yerde nâsîh olarak geçmektedir. Bazen örnek, geçtiği bâb başlığının kriterlerini taşımaz, ancak tekrar ettiği diğer bâb ile uyumlu olabilmektedir. Tekrarların neshin ikinci ve on üçüncü bâbında yoğunlaşması dikkat çekicidir. Öyle ki ikinci bâb hükmü başka bir âyetle kaldırılmış örnekleri, on üçüncü bâbta nâsîh ve mensûhta icmânın olduğu örnekleri içermesi gerekir. İki bâb arasındaki bariz fark birinde icmânın oluşmasıdır. Muhâsibî'nin icmâ vurgusu ile ayrı bir başlık açıp, tekrardan bazı örnekleri ele alması konuyu toplama ihtiyacından ötürü olabilir. Ancak on üçüncü bâbtan sonraki son iki bâb yine ihtilafları konu edinir. Bu durum Muhâsibî'nin neshi bâblara ayırırken teoriğe ve uygulamaya dair bir sınıflama yaptığını düşündürür. Zira ilk altı bâbta hat/uygulama, hıfz ve hüküm üzerinden, sonraki bâblarda icmâ ve ihtilaf üzerinden nesh konusuna yaklaşmaktadır. Dolayısıyla bâblardaki tekrarların bir nedeni de bu olabilir. Tekrar eden örneklerin konuları şunlardır;

- Nebî'nin ümmetine olan babalığı, Nebî'nin bekçilik görevi, kadının üç aylık/üç kur iddet süresi, mirastan pay sahibi olanlara ve eşe yapılan vasiyet, zina, savaş açmayanlara karşı savaşın durumu, mü'minlerin düşmana karşı iki ya da on kat güçle desteklenmesi, meleklerin kâfirler için bağışlanma dileyip dilememesi.

Tekrarlar dışında kalan 80 örnek hakkında Muhâsibî'nin verdiği bilgiler incelendiğinde; 50 örneğin mensûh, 23 örneğin ihtilaflı, 7 örneğin muhkem kategorisinde olduğu görülmektedir. Ancak bazı örneklerde uyumsuzluk vardır; bu durum ise bâb başlığındaki kriterlerin, açıklamada karşılık bulamadığından kaynaklanmaktadır. Nitekim resmin kaldırıldığı, illet sona erince hükmün de kaldırıldığı neshin beşinci bâbında ilk dört örnek mensûh, son örnek de ihtilaflı olarak sunulur; fakat hepsinin de Kur'ân'da resmi bulunmaktadır. Yahutta ihtilaftan sonra neshe dair icmânın olduğu neshin dokuzuncu bâbında, ihtilaflı bırakılan örnekler vardır. Ayrıca Muhâsibî, neshin sekizinci bâbına ihtilaftan sonra her iki âyetin hükmünün farklı manada sâbitliğinde icmâ edilmesi başlığını verir. Bu nesih sınıflamasına, muhkem örnekleri de dâhil ettiğini gösterir. Üstelik Muhâsibî'nin, Allah'ı yalanlama anlamına geldiği için haberlerde neshin caiz olmadığına dair verdiği eş-Şûrâ 42/5. âyet örneğini öne sürdükten sonra, aynı âyeti neshin ihtilaflı bâbları altında sunabilmesi dikkat çekicidir. İşin garibi bu âyet, neshin dokuzuncu bâbında ihtilaf sonrası iki hükümden birinin diğerini neshettiğinde icmâ edilen neshin dokuzuncu bâbına bile dâhil edilmektedir. Hâlbuki aynı âyeti, ihtilaf sonrası her hükmün de farklı manalarda sâbit olduğunda icmâ edildiği neshin sekizinci bâbında zikretmesi daha uygun olurdu. Böylece eş-Şûrâ 42/5. âyetin, el-Mü'min

40/7. âyetle neshedilmediğini, bu iki âyetin haberlerdeki tahsise örnek olduğunu ispat etme çabası anlamını yitirmektedir. Dolayısıyla bir âyetin haber veya hüküm bildirmesi kararı, nereden baktığına bağlı olarak nesih ve/veya tahsis sonucuna çıkmaktadır. Böylece Muhâsibî'nin tahsisi, haberlerde neshin caiz olmadığına dair kullandıktan sonra nesih bahsine umûm ve hâss konusunu dâhil etmesi; neshi bir sınırlayıp bir genişletme çabası olarak kendisini göstermektedir. Nihayetinde nesih bâblarındaki tekrarlar, ek bilgiler, çelişkiler veya uyumsuzluklar Muhâsibî'nin, neshe her türlü değişimi ihtiva eden bir perspektifle baktığını göstermektedir.

Muhâsibî'nin neshe dair görüşlerinin bulunduğu bu eserin ancak 20. yüzyılda tekrar ortaya çıkarılmasına dair araştırmacıların ileri sürdüğü fikirler arasında eserin karşıt görüşteki kişiler tarafından tedavülden kaldırılması veya rağbet edilen bir eser olarak görülmemesi geçmektedir. Bize göre ise eser gizlenmiş olmakla birlikte günümüze sansüre uğramış bir şekilde ulaşmış olma ihtimali vardır. Zira bir nesih bâbı altında zikredilen örneğin aslında başka bir bâba uygun olması gibi karışıklıklar, bir yerde mensûh olan örneğin başka bir bâbta nâsih olması gibi tutarsızlıklar, tilâvet edilen birçok âyetin Kur'ân'da hattının bulunmadığı gibi tarihi verilere aykırı ifadelerin eserde geçmesi okuyucuyu düşündürmektedir. Ayrıca Muhâsibî'nin eserinde öne sürülen görüşlerin sistemli bir şekilde ilerlememesi, sağlam temellere oturmaması ve çoğu zaman sadece icmâ faktörünün ileri sürülmesi göz önüne alındığında, esere kendi döneminde karşı çıkılmakla birlikte sonraki dönemlerde de rağbet edilmemesi ihtimalini artırmaktadır. Tüm bunlara rağmen elimizdeki eserin erken dönemdeki Kur'ân tasavvuruna ve nesih olgusuna dair birçok ipucu sunduğu ileri sürülebilir. Ayrıca araştırmamıza mevzu olan dönemde nesih konusunda geçen tartışmalar Kur'ân metninin tarihsel mevsukiyeti hakkında sorular ve şüpheler olduğunu ve bu tartışmaların bu soru ve şüpheleri izale etmek hedefine matuf geliştiği yönünde çıkarımlara da götürebilir. Fakat konunun bu boyutu bu araştırmanın sınırlarını aşmaktadır.

Nihayetinde Muhâsibî, neshi on beş bâba ayırıp çözümlerken öncelikle elinde bulunan rivayet malzemesini sonra da yaşadığı dönemdeki âlimlerin ihtilaf ve icmâsını dikkate almaktadır. Neshin ilk altı bâbında; hüküm, hat ve hıfz açısından meseleyi ele almaktadır. Hattın ve hıfzın kalkması, doğrudan hükmün de kalkmasını ifade eder ve Muhâsibî bu durumu Allah'ın silmeyi dilediği âyetler olarak açıklar. İlk altı bâb içinde; neshin ikinci bâbı resmin sâbitliği başlığını taşır, kalan bâblarda ise resmi neshedilen hükümler mevzu bahis edilir. Ancak beşinci bâb başlığında hattın kaldırılması yer alsa da bâb içindeki örneklerin Kur'ân'da hattının olması, nesih sınıflamasında bir tutarsızlık oluşturmaktadır. Neshin altıncı bâbından

sonraki dokuz bâbta ise ihtilaf ve icmâya konu olan örnekler ele alınır ve bunlar -kible değişimi hariç- resmi bulunan Kur'ân âyetleri hakkındadır. Başka bir tutarsızlık Muhâsibî'nin, yaşadığı toplumdaki anlama hatalarının bir nedeni olarak sunduğu umûm-husûs, tahsis bilgisinde seçici davranmamasıdır. Zira hükümlerde nâsîh ve mensûh kısmında, neshi bâblara ayırmadan önce Muhâsibî bunlardan bazılarını husûs, bazılarının da umûm ifade ettiğini belirtmektedir.²⁵⁵

فأما الناسخ والمنسوخ في الأحكام فهو على وجوه شتى، منها خصوص، ومنها عموم

Nitekim O, bazı örneklerde tahsise dair açıklama yaptıktan sonra âyeti mensûh kategorisinde sunmaktadır. Mesela nâsîh ve mensûhta icmâdan bahseden neshin on üçüncü bâbında, sefer emrinin herkesin üzerinden kaldırıldığı, dinde bilgi sahibi olmak ve geri dönenleri uyarmak için bazı kimselerin savaşa çıkmasının yasaklandığı hatırlanabilir. Ancak neshin on dördüncü bâbına gelince Muhâsibî'nin, nesih ve tahsise dair ihtilafı konu edinen bir başlık açması kendisinin de bu ikili arasındaki gerilimi fark ettiğini gösterir. Ne var ki bu başlık altında doyurucu bilgiler vermediği gibi devamında yine mensûhta ihtilafa dair son bâb başlığını açmaktadır. Bütün bunlar Muhâsibî'nin zihninde nesih, umûm-husûs, tahsis konularının seçik bir şekilde var olmadığını gösterir niteliktedir. Yahutta bunların hepsini nesih kapsamına dâhil etmektedir ve on dördüncü bâbla sadece döneminde âlimlerin yaşadığı bir ihtilaftan haberdar etmektedir.

Neshin son bâbındaki giriş cümlesine ayrıca değinmek gerekir. Zira Muhâsibî, ehli nazara göre Kitap ve sünnetin neshinin caiz olmadığını söyler ve devamında mensûh olan ihtilafli âyetle devam eder.²⁵⁶

الباب الخامس عشر: ومما اختلفوا أنه منسوخ، ولا يجوز عند أهل النظر أن يكون الكتاب والسنة منسوخا، من ذلك، قوله عز وجل: "إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون"

Nitekim yazıdaki bu hızlı geçişten dolayı giriş cümlesi, bir ara cümle gibi kalır. Bu cümle, Muhâsibî'nin zamanında neshi kabul etmeyen bir gruba işaret eder; ancak ehli nazar ile kimlerin kastedildiği, Kitap ve sünnetin neshini neden caiz görmedikleri açıklanmaz. Ancak şuan elimizdeki bilgilere göre, Muhâsibî'nin zamanında âlimler arasında neshi reddeden bir kimseye rastlanmaması, esere daha sonradan bir müdahale olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Bazı araştırmacılara göre ise bu cümlede, on beşinci bâb altında zikredilen örnekler söz konusu edilmektedir.²⁵⁷

²⁵⁵ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 398.

²⁵⁶ Muhâsibî, "Fehmu'l-Kur'ân", 473.

²⁵⁷ Durmuş, "Hâris el-Muhasibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı", 135; Tay, "Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesih Algısı: Hâris el-Muhasibî Örneği", 65.

Nesih konusundaki on beş bâbın; ilk altısını nesih formları, son dokuz başlığını da icmâ ve ihtilaf kapsamında değerlendirip nesih uygulamaları olarak toplamak mümkündür. Bu düzenleme Muhâsibî'nin sadece kendisinin değil, yaşadığı dönemdeki insanların da neshe olan bakış açısını tasnifine dâhil ettiğini gösterir. Üstelik nesih konusunda ümmetin âlimlerinin karar mercii olması, kamuoyunun ve ortak aklın etkisini ifade eder niteliktedir. Sonuçta insanlar Allah'ın muradını anlama noktasında birçok ihtilaf yaşamaktadır. Muhâsibî'nin, nesih bâbları altında ihtilafı olarak sunduğu konular şunlardır;

- Orta namaz, hicret esnasında savaşıp savaşılmaması, iki kız kardeşle evlilik, inkâr edenlerle birlikte oturup kalkma, mehir, dinde zorlamanın olup olmaması, zimmet ehli ile savaş, Nebî'nin ilgilenmeyi bıraktığı kimseler, farklı dine mensûp kimseleri kimin yargılayacağı, af yolunu benimseme, infak, savaş esirleri, Ehl-i kitap ile mücadele, Nebî'nin gelmiş geçmiş bütün günahlarının bağışlanıp bağışlanmaması, fasıkın şahitliği, Nebî'den izin isteyen kimselerin kimliği, sefere çıkanların evlerinden yemek yemenin serbestliği, kulun Allah'tan sakınmadaki istitâatı, ölüm anında tevbenin geçerliliği, Allah'ın Mesîh'e, Uzeyr'e ve meleklerle azap edip etmeyeceği, Nebî'nin görevi için herhangi bir karşılık bekleyip beklememesi.

Kur'ân'dan hattının kaldırıldığı söylenen örnekler bir yana Muhâsibî'nin, Kitâp'ta hattı sâbit hükmü mensûh olarak sunduğu konular da şunlardır;

- Nebî'nin inkâr edenleri kendi haline bırakmasını, onlardan yüz çevirmesini, onlara karşı vekil ve sorumlu tutulmadığını, zorba olmadığını bildiren âyetler, iman edip kendilerine gelen kadınlar için kâfirlere mehir ödenmesi, Nebî'nin münafıklar için bağışlanma dilemesi, Nebî ile görüşmeden önce ödenmesi gereken sadaka, hicret etmeyen mü'minler ile olan akrabalık yakınlığının kesilmesi, zina eden kadınla ancak zinakar veya müşrik bir erkeğin evlenmesi, alım satım işlemlerinde şahit bulundurulması, haram aylarda savaşma yasağı, mü'minlerin zihinlerinden geçirdikleri sebebiyle hesaba çekilmesi, bir mü'mini kasden öldüren kimsenin tevbesinin kabul edilmeyeceği, dini oyun ve eğlence edinenlerin dost edinilmeyeceği, inkâr edenler barışa yanaşırsa onlarla barış yapılması, ihtiyaçtan fazlasını infak etmek, fuhuş yapanlara eziyet edilmesi, namaz dışında içki içilebilmesi, gecenin birazında kalkıp ibadet etme, Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenme yasağı, müşriklere savaştan önce mühlet tanınması, mü'minlerin topyekün sefere çıkması, ganimetlerin hepsinin Allah ve Resulü'ne

ait olması, yemin ile oluşan kardeşlik ve evlatlık akdiyle oluşan miras hakkı, yetim malı yemedeki aşırı hassasiyet.

Muhâsibî'nin, Kur'ân'ı anlamada neshe verdiği önem eserinin büyük bir kısmını buna ayırmasından anlaşılmaktadır. Onun için nesih kelimesi, her türlü değişikliği ifade eden çok çeşitli bir kullanım alanına sahiptir. Muhâsibî'nin nesih algısını konu edinen bir makaleye göre neshin on beş bâbında Kur'ân'ın Kur'ân'ı, Kur'ân'ın sünneti ve sünnetin Kur'ân'ı neshettiğini gösteren örneklerin sıralanması, onun bu kapsamdaki nesihlere cevaz verdiğini göstermektedir. Böylece neshin tüm çeşitlerinin ihtiva edildiğini söylemektedir.²⁵⁸ Ancak Muhâsibî, nesih konusunda sadece bu kategorileri ele almaz. Ayrıca Kur'ân'daki bir hükmün kalkıp sünnete taşınması, sünnetteki bir hükmünde Kur'ân'a taşınması açısından nesihten bahseder. Burada recm hükmünün Kur'ân'dan kaldırılıp sünnette sâbit kılınması –yine sünnetteki recm hükmünün en-Nûr 24/2. âyeti evliler açısından neshetmesi- ve sünnette uygulanan ezan hükmünün Kur'ân'da sâbit kılınması örnekleri akla gelebilir. Böylece Muhâsibî, Kur'ân ve sünneti ayrı ele almasına rağmen kaynaklık açısından bunlara hiyerarşik bir değer atfetmediği anlaşılmaktadır. Muhâsibî'nin neshe dair sunduğu başka bir ilginç kategori ise süreli nesihtir. Bu durum için Mescid-i Harâm'da savaşma yasağının günün bir saatinde neshedilmesi örnek verilir. Daha sonrasında âlimler, burada savaşma yasağının tekrar sâbit olduğunda icmâ etmektedir. Nihayetinde bir hükmün neshine, ümmetin âlimlerinin icmâsı ve ihtilafı damgasını vurmaktadır.

²⁵⁸ Tay, “Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesih Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği”, 66.

SONUÇ

Muhâsibî, 3/9. yüzyılda Abbâsilerin yükseldiği dönemden hızlı bir şekilde gerilemeye başladığı bir sürece şahit olan bir âlimdir. Araştırmanın birinci bölümünde onun ailesi, sosyal çevresi ve yaşadığı dönem hakkındaki bilgiler ele alındığında; Muhâsibî'nin babasıyla olan tartışması ve ondan kalan mirastan hiçbir şey almadığı, Ahmed b. Hanbel ile aralarında yaşanan gerilim, yemeklerin helal ve haram olduğunu anladığına dair rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Babası ile olan tartışması ve miras meselesi hakkındaki rivayetler, âlimler arasında Muhâsibî'nin babasını tekfir edip etmediği üzerinde bir tartışma yaratmaktadır. Araştırmada rivayetlerin şüpheli olduğu görülmekte, eldeki verilerden sadece babası ile sorunları olduğu söylenebilmektedir. Ahmed b. Hanbel ile ilgili rivayetlere gelince, ikili arasında bir gerilim olduğu ortadadır. Eldeki veriler İbn Hanbel hakkında tutarsız bilgiler sunmaktadır. Nihayetinde o ve taraftarlarının, Muhâsibî'ye karşı toplumsal bir baskı uyguladığı anlaşılmaktadır. Oysa Muhâsibî'nin sosyal çevresinde zâhir ve bâtını bilen, birleştiren içi dışı bir birisi olarak tanındığı, yazmadan önce düşünceleri hakkında arkadaşlarıyla sohbet etmeyi sevdiği görülürken vefat ettiğinde yalnızca dört kişinin cenaze namazını kıldığı söylenmektedir. Bu konuda hem İbn Hanbel taraftarlarının hem de devlet idaresinin etkili olması muhtemeldir. Muhâsibî'nin Beytülhikme'nin kurulduğu, maddi ve kültürel açıdan zengin, kozmopolit bir şehir olan Bağdat'ta hayatını geçirdiği ve geriye birçok eser bıraktığı görülmektedir. Ancak İbn Hanbel taraftarlarınca, onun eserlerinin tedavülden kaldırılması için uğraş verildiğine dair bilgiler vardır. Neticede araştırmanın konusu olan kitap da Muhâsibî'nin önceden kayıp eserlerinden biriydi ve şuan hâlâ kitabın kayıp sayfaları olduğu da tahmin edilmektedir.

Araştırmanın ikinci bölümünde, Muhâsibî'nin *Kitâbu Fehmi'l-Kur'ân ve me'ânîhi* adlı eseri incelendiğinde Kur'ân'ı anlamada göz önünde bulundurulması gereken birtakım prensiplere değindiği, bu prensipler arasında ise nesih konusunun ayrıca bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Bundan önce Muhâsibî "Allah'ın kitabını nasıl anlarım?" sorusunu ele alarak anlama faaliyetinin öncüllerini gündeme getirmektedir. Eserinin girişinde yaratılış gayesinden, vahyin ve aklın birbirine muhtaç olduğundan bahsetmektedir. Ardından Muhâsibî, bir metni okurken yazara karşı olan bakışın anlamayı ne denli etkileyebileceğine dikkat çekmektedir. Çünkü Muhâsibî sevgi, korku ve ümidin insanın anlamasını etkilediğini öne sürmektedir. Anlamadan önce insan, duygularının farkında olmalı ve bunları dengeli tutmaya çalışmalıdır. Onun için anlama faaliyeti, samimiyet ve adanmışlık isteyen uzun düşünme evrelerini içermektedir. Nihayetinde Muhâsibî'nin, anlamanın öncüllerine dair tasvirleri doğru anlama

ulaşmanın tespitinde subjektif veriler sunmaktadır. Muhâsibî de bunun farkındadır zira Allah'ın kelâmını anlamayı talep etmeden önce kişinin Kur'ân âyetlerinden nâsihi, mensûhu, muhkemi ve müteşâbihi bilmesi gerektiğini söylemektedir.

Nihayetinde Muhâsibî Allah'ın isimlerinde, sıfatlarında, haberlerinde ve kelâmında neshin caiz olmadığını; emirler, nehiyeler, hadler ve dünya ahkâmı ile ilgili cezalarda neshin caiz olduğunu öne sürmektedir. Bu çerçeveyi, toplumda hatalı bulduğu Allah hakkındaki bedâ ve *halku'l-kurân* anlayışından hareketle belirlemektedir. Ayrıca Muhâsibî neshin haberlerde caiz olmadığı görüşünü, et-Tevbe 9/83. âyeti delil getirerek nüzûl dönemine kadar götürmektedir. Ancak araştırma Muhâsibî'nin haberlerde neshin caiz olmadığına dair geliştirdiği yorumun, nesih bâblarında geçersiz kılındığını tespit etmektedir. Zira başta eş-Şûrâ 42/5. âyetin, haber bildirdiğini tartışan Muhâsibî, nesih bâblarında aynı âyetin hüküm bildirdiğine işaret etmektedir.

Muhâsibî, yaşadığı dönemde Mu'tezile tarafından benimsenen ve devletin resmi görüşü olarak ileri sürülen *halku'l-Kurân* konusunu desteklemek adına Allah'ın kelâmının değiştiğini iddia edenler olduğundan dolayı Allah'ın kelâmının değişmezliğini üzerinde ayrıca durmaktadır. O, bu iddia sahiplerini dalâlet ehli olarak nitelemekte ve bir mü'minin bunu diyemeyeceğini söylemektedir. Ayrıca *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserde, Muhâsibî'nin *halku'l-Kurân* konusunda “mahlûktur, değildir” diye bir görüş belirtmeden meselenin özündeki kelâmın değişmezliğine tartışmayı çektiği fark edilir. Ancak Muhâsibî'nin tartışmayı yönetirken öne sürdüğü deliller, karmaşık bir sonuç doğurmaktadır. Nitekim o Allah'ın kelimelerini değiştiremeyeceklerini bildiren âyetlere dayanarak Bakara 2/106. âyetteki “âyetin” ibaresine “*kelânullâh*” anlamı vermeyi sakıncalı bulmaktadır. Onun için, “âyetin” ibaresi sadece hüküm olarak anlaşılmalıdır ve âyette Allah'ın bir emrini, başka bir emriyle neshederek iki emrinin yerlerini değiştirdiği söylenmelidir. Aslında bu açıklaması da haberlerde neshin caiz olmadığını ispatlama adıdır. Fakat neshin çeşitleri bahsinde resmin kaldırıldığına ve/veya silindiğine dair açıklamaları kelâmın değişmediği vurgusunda çelişki oluşturmaktadır. Üstelik Allah'ın hükümlerinin değiştiğine, kelânullâhın değişmediğine dair açıklamaları bu ikisinin farklı olduğuna dair bir sorun teşkil etmektedir.

Fehmu'l-Kur'ân adlı eserde neshe dair tanımlama yapmayan Muhâsibî, sadece değişmeyenler ve değişenler üzerinden “*yürfe'-yübeddele-tebdil*” kelimeleri kullanılarak nesih konusu ele almaktadır. Ancak onun açıklamalarından usûlcülerin dile getirdiği neshin ref', izâle, nakil, beyân ve tebdil anlamlarının hepsine katıldığını çıkarsamak mümkündür. Muhâsibî, nesih teorisini başlangıçta iki şart etrafında ele alır. Birinci mensûh olan âyet, hüküm

içermelidir. İkincisi nâsîh olan âyet, zaman bakımından sonra olmalıdır. Ancak nesih tasnifindeki bâb başlıkları ve örnekleri birlikte değerlendirdiğimizde; bu iki şartın geçerliliğini yitirdiği ve Muhâsibî'nin çizdiği nesih çerçevesinin geniş ve karmaşık olduğu tespit edilmektedir. Zira kimi zaman Muhâsibî, tahsis ve istisnayı da nesih olarak açıklamaktadır. Nesih bâbları incelendiğinde, mensûh âyetin her zaman bir hüküm içermesinin ve neshin gerçekleşmesi için âyeti nesheden başka bir âyetin bulunmasının gerekmediği ortaya çıkmaktadır. Muhâsibî nesihte bedeli şart görmediği gibi illet sona erince bir hükmün kaldırılmasını da nesih olarak kabul etmektedir. Ayrıca süreli neshe dair bir kategoriden bahsetmesi, illet tespiti konusunu tekrar gündeme getirir. Bu durum hükmü olmayan resmin illet oluştuğunda tekrar yürürlüğe gireceğine işaret eder. Tekrar etmek gerekirse Muhâsibî'nin belirlediği on beş çeşit neshin; ilk altısını nesih formları, son dokuz başlığını da icmâ ve ihtilaf kapsamında değerlendirip nesih uygulamaları olarak toparlamak mümkündür. Bu düzenleme Muhâsibî'nin sadece kendisinin değil, yaşadığı dönemdeki insanların da neshe olan bakış açısını tasnifine dâhil ettiğini ve âlimlerin nesih kararında faal olduklarını gösterir. Üstelik Muhâsibî'nin sünneti de Kur'an gibi vahiy kaynaklı gördüğü bu görüşü de icmâ ile desteklediği görülmektedir. Onun için Kur'an, sünnet ve icmâ bir bütünü ifade eden kaynaklar olduğu gibi kimi zaman bağımsız karar alma yetkisine de sahiptir.

Araştırmada Muhâsibî'nin, nesih anlayışında kimi zaman -hüküm ve resmi mensûh âyetlerde olduğu gibi- Allah'ın dilemesi ve kudreti kimi zamanda -illet sona erince hüküm neshedilen âyetlerde olduğu gibi- Allah'ın hikmeti merkezdedir. Sonuçta Muhâsibî nüzûl döneminden kendi yaşadığı döneme kadar nesih olgusunu canlı tutmakta ve neshin bilinmesinin muteber yolları olarak sahabe içtihadını ve âlimlerin icmâsını dikkate sunmaktadır. Bu ise Muhâsibî'nin yaşadığı coğrafyada, nesih kararlarında öne sürülen icmânın geçerliliğinin tespiti için başka çalışmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Afsaruddin, Asma. "The Fadâil al-Qur'ân Genre and Socio-Political Significance". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 95-106.
- Afsaruddin, Asma. "In Praise of the Word of God: Reflections of Early Religious and Social Concerns in the Faḍâ'il al-Qur'ân Genre". *Journal of Qur'anic Studies* 4 (2002), 27-48.
- Afsaruddin, Asma. "The Excellences of the Qur'ân: Textual Sacrality and The Organization of Early Islamic Society". *Journal of The American Oriental Society* 122/1 (2002), 1-24.
- Akbaş, Atiye. *Muhâsibîel-Muhâsibî'nin Tefsiri ve Yöntemi*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Miksem el-Attâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/200-201. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Arnaldez, Roger. "Al-Muhâsibî". *The Encyclopaedia Of Islam*. 7/466-467. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. thk. Muhammed Edîb el-Câder. b.y. y.y., 1429/2008.
- Avcı, Casim. "Mu'tâsım-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/380-382. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aybakan, Bilal. "Sübki, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Hüseyin. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Paris Yayınları, 1976.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1422/2001.
- Beken, Ahmet. *Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitimi İlişkin Görüşleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Birişik, Abdülhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/132-135. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bıyıklı, Murat. "Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Kılık Kıyafet Kültürü". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (Ocak, 2022), 9-47.
- Bozkurt, Nahide. "Hârûnürreşîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/258-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nahide. "Me'mûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Nahide. "Abbâsî Tarihinden Günümüze Entellektüel Bir Yapılanma Örneği: Bağdat". *Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. 23-55. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs İlahiyat Fakültesi, 2020.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden: E. J. Brill, 1937.

- Büyük, Enes. “Klasik Dönemde Kur’ân’da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî’nin Nesh Teorisine Yaklaşımı”. *Eskiyeni* 42 (2020), 881-907.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Kelbî, Muhammed b. Sâib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Cezerî, İzzettin İbnü’l-Esîr. *el-Lübâb fi tehzîbi’l-ensâb*. 3 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsir Usûlü’nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar –İbn Vehb ve Muhâsibînin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 55-74.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. “Sıfatıyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/503-505. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. “Mu‘tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Deliser, Bilal. “Kur’ân İlimlerinde Üslûbü’l-Kur’ân Bilgi Alanının İlk Oluşumu: Haris el-Muhasibi ve Onun Başyapıtı el-Akl ve Fehmu’l-Kur’ân”. ed. Halil Rahman Açar. 2/241-261. *Kur’ân ve Yorumu –İlk Üç Yüzyıl-*. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019.
- Demirci, Mustafa. “Sâmerrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/70-71. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Dinç, Ömer. *Taberî ve Mâturidî Tefsirlerinin “Nesih Meselesine Yaklaşımları Açısından” Mukayesesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Durmuş, Zülfikar. “Hâris el-Muhasibî ve Fehmu’l-Kur’an’ı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2003), 115-145.
- Dûrî, Abdülazîz. “Bağdat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Erginli, Zafer. “Muhâsibî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Erginli, Zafer. *İlk Sûfilerde Nefis Kavramı -Hâris el-Muhâsibî Örneği-*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Eroğlu, Şerife. *Orta Çağ Bağdat’ında Bilginin İntikali*. Bartın: Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ess, Josef Van. “Muhâsibî/al-Muhâsibî”. *İslâm Ansiklopedisi*. 8/507-510. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1979.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

- Yayınları, 2019.
- Filiz, Şahin. *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Gecit, Mehmet Salih. “Hicrî 2. ve 3. Asırda Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımlar: (İbn Küllâb, Kalânîsî ve Hâris el-Muhâsibî Örneği)”. ed. Halil Rahman Açar. 2/207-239. *Kur'ân ve Yorumu –İlk Üç Yüzyıl-*. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019.
- Gölbaşı, Selahattin. “Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Hilyetü'l-evliyâ İsimli Eserinin Sûfi Biyografi Yazıcılığı İçindeki Yeri Hâris el-Muhâsibî Örneği”. *Türk Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (Mart 2022), 224-240.
- Gündüz, Şinasi. “Sâbiilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru'l-Sâdır, 1397/1977.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Mea'rif, 1410/1990.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 4 Cilt. thk. İbrahim Zeybek – Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: DârûSâdır, 1398/1978.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnût - Muhammed el-Arnût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1408/1988.
- İbnü'l-Mülakkın. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk. Nûreddin Şerîbe. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415/1994.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. Muhammed Ahmed Ahmed. Mısır: Mektebetü'l-Tevfikiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'atü'l-resâil ve'l-mesâil li İbn Teymiyye*. b.y.: el-Mektebetü's-Şâmîle Rabıt el-Kitâb, 2021.
- İlhan, Avni. “Bedâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-aşfiyâ*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- İsfahânî, Râgıb. *el-İ'tikâdât*. thk. Şemrân el-İclî. Beyrut: Dâru'l-Eşrâf li't-Ticâre, 1988.
- İşler, Emrullah. *Muhâsibî ve Fehmu'l-Kur'ân'ı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Kan, Kadir. *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kan, Kadir. “Vâsık-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Zür'a er-Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/274-275.

- İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-ẓunûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kaya, Remzi. "Nesih terimi ve Muhtevası". *İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 93-99.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1414/1993.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Kitâbu't-teârriûf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415/1994.
- Kırkpınar, Mahmut. "Mütevekkil-Alellah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koçyiğit, Tâlat. "Kitap ve Sünnette Nesih Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1963), 93-108.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *el-Risâletü'l-Şeyriyye*. thk. Abdulhalim Muhammed – Muhammed b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-Şa'b, 1409/1989.
- Kutlu, Sönmez. "Mürcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: P. Geuthner, 1922.
- Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. çev. Benjamin Clark. Indiana: Notre Dame, 1997.
- Melchert, Christopher. "Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri". çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. *Marife Dergisi* 5/3 (2005), 393-410.
- Melchert, Christopher. "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe", çev. Nail Okuyucu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 201-222.
- Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. *el-'Aql ve fehmu'l-Şur'ân*. thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971.
- Muhâsibî, Hâris. *Akı ve Kur'an'ı Anlamak*. thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2020.
- Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. *er-Ri'âye li-hukûkillâh*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, ts.
- Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. *Selefi Tasavvuf*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. çev. Faruk Beşer. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Öz, Mustafa. "Râfıziler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bağdat Kültür ve Medeniyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

- 4/437- 441. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özdeş, Talip. *Kur'ân ve Nesih Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Picken, Gavin. *Spiritual purification in Islam: The life and works of al-Muḥāsibī*. London: Routledge, 2011.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl Aybek. *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut – Turkî Mustafa. Beyrut: Dârû İhyâ et-Türâs el-Arabî, 1420/2000.
- Samadi, S. B. “Abbâsî Hâkimiyeti Döneminde Bağdat'ın Sosyal Ekonomik Hayatından Görüntüler”. çev. Ahmet Turan Yüksel. *İstem Dergisi* 12 (2008), 241-249.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1984.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Smith, Margaret. *An Early Mystic Of Baghdad*. London: The Sheldon Press, 1935.
- Sübkî, Tâceddîn. *Ṭabaḳâtü'ş-şâfi'iyeti'l-kübra*. 10 Cilt. thk. Abdülfettâh M. el-Hulv – Mahmûd M. et-Tanâhî. Dârû İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Ṭabaḳâtü'ş-şûfiyye*. thk. Nureddin Şureybe. Suriye: Dârû'l-Kitabi'n-Nefis, 2. Basım, 1406/1986.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. 2. Cilt. Mısır: y.y., ts.
- Taşköprüzâde Ahmet Efendi. *Miftaḥu's-saâde*. Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1455/1985.
- Tay, Hekim. “Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesih Algısı: Hâris el-Muḥāsibî Örneği”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 49-82.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müteşâbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yetkin, Şerare. “Abbâsiler Sanat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/49-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldırım, Akif. *Muḥāsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih Örneğinde Tefsir Usûlü ve İçeriği*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Berberîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/478-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Emîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/112-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yıldız, Mahmut. *Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Siyâsî, Sosyal ve İtikâdî Boyutu (Me'mûn Dönemi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

- Yılmaz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yılmaz, Yusuf Şevki. “Lafzıyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/48. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yüce, Mustafa. “Hâris el-Muhâsibî’ye Göre Haberî Sıfatlar”. *Kelâm Araştırmaları* 12/2 (2014), 274-294.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/27. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût - Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1469/2008.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabi, 1410/1990.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A’lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlmi’l-Malayîn, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülâziz. *Menâhilü’l-İrfân*. thk. Ahmed Şemseddîn. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1409/1988.