



T.C.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

CÂBİRÎ'DE VAHİY VE NÜBÜVVET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Erkan BAYSAL

(Enstitü No: 122202114)

Anabilim Dalı: Kalam Anabilim Dalı

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 10. 06. 2015

Tezin Savunulduğu Tarih : 17. 06. 2015.

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Abdunnasır SÜT (B.Ü.)

Diğer Jüri Üyeleri: Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (M. A. Ü.)

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR (B.Ü.)

Yrd. Doç. Dr. Abdunnasır SÜT danışmanlığında, Erkan BAYSAL'ın hazırladığı “Câbirî’de Vahiy ve Nübüvvet” konulu bu çalışma 16.06.2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Abdunnasır SÜT
Üye : Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE
Üye : Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR



Bu tezin Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda yapıldığını ve Enstitümüz kurallarına göre düzenlendiğini onaylıyorum.

Doç. Dr. Sait PATIR

Enstitü Müdürü

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Erkan BAYSAL

16. 06. 2015

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-------------|
| İÇİNDEKİLER | IV |
| ÖNSÖZ | VI |
| ÖZET | VIII |
| ABSTRACT | IX |
| KISALTMALAR LİSTESİ | X |
| GİRİŞ | 1 |
| 1. Hayatı ve Eserleri | 1 |
| 2. Düşünce Dünyası | 3 |
| I. BÖLÜM | 19 |
| VAHIY | 19 |
| 1.1. Vahyin İmkânı ve Gerekliliği | 27 |
| 1.2. Vahyin Mahiyeti | 35 |
| 1.2.1. Gayb Boyutu | 36 |
| 1.2.2. Müşahede Boyutu | 46 |
| 1.2.2.1. Kur'an (Metluv Vahiy)..... | 52 |
| 1.2.2.1.1. Kur'an'ın Tanımı ve Tekâmülü | 52 |
| 1.2.2.1.2. Kur'an'ın Dili ve Üslubu | 59 |
| 1.2.2.1.3. Muhkem ve Müteşabih | 64 |
| 1.2.2.1.4. Nasih ve Mensuh | 68 |
| 1.2.2.2. Sünnet (Kur'an Dışı Vahiy) | 72 |
| 1.3.Vahiy- Akıl İlişkisi | 75 |
| 1.3.1.Aklın Epistemolojik Konumu | 81 |
| 1.3.2. Vahiy ile Aklın Uyumu..... | 83 |
| 1.3.3. Vahyin Rasyonel Zemini | 86 |
| 1.3.3.1. Metafizik-Fizik/Din-BilimAyrımı..... | 88 |
| 1.3.3.2. Me hûdu'l-Arab | 91 |
| 1.3.3.3. Temsili İfadeler | 94 |
| 1.3.3.4. Makâsıdın Önceliği/Tarihselci Anlayış..... | 95 |

| | |
|--|------------|
| 1.4. Vahiy Okuma Biçimleri | 104 |
| 1.4.1. Beyaniler | 104 |
| 1.4.2. İrfaniler | 108 |
| 1.4.3. Burhaniler | 111 |
| 1.4.4. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Vahiy | 112 |
| 1.4.4.1. Yahudilikte Vahiy | 113 |
| 1.4.4.2. Hristiyanlıkta Vahiy | 115 |
| II. BÖLÜM..... | 117 |
| NÜBÜVVET..... | 117 |
| 2.1. Resul ve Nebi | 117 |
| 2.2. Peygamberlerin Sıfatları | 122 |
| 2.3. Nübüvvetin Doğrulanması..... | 125 |
| 2.3.1. Mucize | 127 |
| 2.3.1.1. Hissî Mucize..... | 128 |
| 2.3.1.2. Aklî Mucize..... | 131 |
| 2.3.1.3. Haberi Mucize | 132 |
| 2.3.1.4. Bilimsel Mucize | 133 |
| 2.3.2. Nübüvvetin İspatı ve Ümmilik İlişkisi..... | 134 |
| 2.3. Nübüvvetin İspatı ile Alakalı Bazı Olaylar..... | 137 |
| 2.3.1. Garânîk Hadisesi | 137 |
| 2.3.2. Sihir Hadisesi | 140 |
| 2.3.3. Vahyin Fizyolojik Etkileri..... | 140 |
| SONUÇ | 142 |
| KAYNAKÇA..... | 147 |
| ÖZGEÇMİŞ | 152 |

ÖNSÖZ

Câbirî, İslam dünyasının önemli bir düşünürüdür. Klasik İslamî ilimler ve modern bilimlerden istifade ederek başta Arap/İslam akli olmak üzere felsefe, siyaset ve tarih sahalarında birçok eser kaleme almıştır. Onun en önemli çalışması Arap/İslam akli ile ilgilidir. Câbirî bu çalışmasında iki şeyi amaçlamıştır. Birincisi; Arap/İslam kültüründe akla aykırı gördüğü şeyleri arındırmak ikincisi ise; Müslümanların temel sorunlarını çözecek yeni bir model ortaya koymaktır.

Vahye inanan bir filozof olarak Câbirî'nin söz konusu çalışmalarının vahiyden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Çünkü vahyin algılanış biçimi, vahiy-akıl ilişkisi ve vahyin mahiyeti Müslüman bir âlimin temel referans noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle modern bir düşünür olan Câbirî'nin vahiy ve nübüvvet anlayışını her yönüyle ele alınması önem kazanmaktadır. Bu doğrultuda biz de onun vahiy ve nübüvvet anlayışını ele almaya gayret edeceğiz.

Çalışmamız, giriş ve iki bölüm oluşmaktadır. Giriş kısmında bir bütün olarak Câbirî'nin; felsefe, siyaset ve düşünce dünyasındaki yerini tespit etmeye çalışacağız. Çünkü hem onun modern bir düşünür olarak doğru bir şekilde konumlandırılması hem de onun vahiy anlayışının anlaşılması için buna ihtiyaç duyulmaktadır. Birinci bölümde vahyin kavramsal boyutları, vahiy-akıl ilişkisi, vahyin mahiyeti gibi konuları ele alacağız. Bu bölümde özellikle vahyin müşahade boyutunu oluşturan Kur'an hakkındaki düşüncesine yer vermeye çalışacağız. İkinci bölümde ise nübüvvetin kavramsal boyutlarını ve doğrulanabilirliği ilgili diğer konulara değineceğiz.

Belirtmek gerekir ki Câbirî, klasik İslâmî ilimler ve modern Batı bilimlerine hâkim bir düşünür"d r. Bu yüzden onun vahiy ve nübüvvet anlayışını ele alırken birçok konuda klasik ve modern yakalaşımlara değineceğiz.  nk  Câbirî, düşüncesini inşa ederken hem gelenekten hem de modern Batı düşüncesinden yararlanmaktadır.

Bu çalışmayı yaparken mümkün olduğunca Câbirî'nin eserlerinden yararlanmaya çalışacağız. Bunların başında onun *Medhal il 'l-Kur'an'il-Kerim*, *Fehm 'l-Kur'an'il-Kerim*, *Tekv n 'l-akli'l-arabî* ve *Bünyetü'l-akli'l-arabî* eserleri gelmektedir.

Bu çalışmanın yapılmasında yardımlarını esirgemeyen ve rehberlik eden danışmanım Yrd. Doç. Dr. Abdunnasır SÜT hocama teşekkür ederim. Ayrıca birçok konuda bana yardımcı olan hocam Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR'e ve değerli arkadaşlarım İlhan BARAN, Sadi YILMAZ, Sahip AKTAŐ ve Eyüp SEVİNÇ'e şukranlarımı sunarım.

ERKAN BAYSAL

BİNGÖL-2015

ÖZET

Câbirî’de Vahiy ve Nübüvvet

Düşünce tarihinde metafizikle ilgili tartışmalarda vahiy merkezi bir konuma sahip olmuştur. Semavî dinlerde metafizik hakkında en doğru bilginin vahiy yoluyla elde edileceği kabul edilmiştir. Bu nedenle semavî dinlerin kutsal kitap, metafizik ve din anlayışları vahiy etrafında şekillenmiştir. Ayrıca gerek dinlerin gerekse felsefenin varlık, bilgi ve değer konularındaki yaklaşımları bir şekilde vahiy konusunu da ilgilendirmektedir.

Bu bağlamda önemli bir düşünür olan Câbirî’nin vahiy ve nübüvvet konusundaki düşünceleri önem kazanmaktadır. Çünkü onun Müslüman bir âlim olarak kendi düşüncesini inşa ederken bu ikisinden bağımsız bir proje ortaya koyması beklenemez. Zira vahyin konumu, algılanış biçimi, Müslüman bir düşünürün diğer konular hakkındaki yaklaşımlarını belirlemede önemli bir role sahiptir.

Biz de bu çalışmamızda, Câbirî’nin vahiy ve nübüvvet anlayışı, vahiy-akıl ilişkisi, vahyin mahiyeti, vahyin gayb ve müşahede boyutları konusundaki düşüncelerine yer vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, akıl, nebi, resul, mucize.

ABSTRACT

Câbirî's Thought About Revelation and Prophethood

The revelation has been the center a position in controversy about metaphysics. It has been accepted to obtain the most accurate information by revelation about metaphysics in divine religions. Therefore It had been shaped by revelation their divine religions holy book, metaphysical and religious understanding. In addition in a way that revelation has been concerned with existence, knowledge and values. In this context, an important thinker Câbirî's thought about revelation and prophethood has been important. Because it does not expect from as a Muslim scholar while building their own ideas as a independent project without of these subjects. Because the position of revelation and perception have an important role that a Muslim thinker in determining the approach on other issues. Also in this study, we tried to give place Câbirî's revelation and prophethood understanding, relationship of revelation and logic, the nature of revelation and his thoughts on revelation about observation and unseen dimensions.

Keywords: revelation, reason, prophet, apostle, miracle.

KISALTMALAR LİSTESİ

| | | |
|--------|---|--|
| a.g.e. | : | Adı geçen eser |
| a.g.m. | : | Adı geçen makale |
| b.y.t. | : | Basılmamış yüksek lisans tezi |
| b.y.d. | : | Basılmamış doktora tezi |
| Bk. | : | Bakınız |
| by. | : | Basım yeri yok |
| BÜİFD | : | Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| C. | : | Cilt |
| DİB | : | Diyanet İşleri Başkanlığı |
| DİA | : | Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi |
| çev. | : | Çeviren |
| s. | : | Sayfa |
| TDV. | : | Türkiye Diyanet Vakfı |
| trc. | : | Tercüme |
| TYB | : | Türkiye Yazarlar Birliği |



GİRİŞ

1. Hayatı ve Eserleri

Câbirî, 1935 yılının sonunda Fas'ın doğusunda yer alan Fekik şehrinde doğmuş ve bütün eğitimini kendi ülkesinde tamamlamıştır. Kırk beş yılını öğretmen, idareci, müfettiş ve üniversitede felsefe hocası olarak geçirmiştir. 1967'de Rabat'ta V. Muhammed Üniversitesi'nin Fen Edebiyat Bölümü'nde yüksek lisans ve 1970'de *el-Asebbiyetü ve'd-Devletü; Meâlimun Haldûniyetün fi't-Tarihi'l-Arabî el-İslamî* (1971) adlı tezi ile doktorasını tamamlamıştır. Daha sonra aynı üniversitede İslam ve Arap düşüncesi konusunda ders vermiş ve farklı çalışmalar yapmıştır.

1950'li yılların başında Fransa'nın Fas sömürmesine karşı faaliyet gösteren hareketlerin içinde yer alan Câbirî, ülke bağımsızlığına kavuştuktan sonra 1963'te Vatan Birlik Parti'sinin birkaç yöneticisi ve 1965'te Fas'ın bazı öğretim görevlileriyle birlikte tutuklanmıştır.² Halk Güçlerinin Sosyalist Birlik Partisi'nde uzun zaman yöneticilik yapan Câbirî, 1981'de siyasî görevini bırakarak kendini ilme adanmıştır. Aynı zamanda medyada aktif bir isim olan Câbirî, *el-İlim*, *el-Muharrer* gibi dergilerde çalışmış, *Eklâm* ve 1968'de çıkmaya başlayan haftalık *Filistin* dergilerinin yayınlanmasına da katkıda bulunmuştur.

Anadili, Fekik halkının konuştuğu Berberice olan Câbirî, Arapça'yı okulda öğrenmiştir.⁴ Dokuz yaşında iken Kur'an'ın üçte birini ezberlemiş ve sekiz ile on yaşları arasında Fransızca öğrenmiştir.⁵ Çok erken yaşlarda Halil'in *Muhtasar*'ını, İbn Malik'in *Elfiyesi*'ni, İmru'l-Kays, Zübeyir b. Ebi Selma'nın kasidelerini, çağdaş Arap nesrinden Menfelûtî, Mustafa Sadık er-Rafî, Taha Hüseyin ve Corcî Zeydan'ı okumuştur. Bunların yanı sıra Cahilliye ve İslam dönemlerine ait birçok şiiri de ezberlemiştir.⁶

Câbirî, bilim ve kültür alanında birçok ödül kazanmıştır. Bunlar; Bağdat Arap Kültürü Ödülü, Unesco Ödülü (1988), Tunus Kültür Ödülü (1999), Arap Dünyasının Düşünce Araştırmaları Ödülü (2005), Öncü Kişiler Ödülü, Arap Düşünce Müessesesi Ödülü (2005) felsefe yılı münasebetiyle Unesco'nun İbn Sina Madalyası (2006) ve İbn Rüşd'ün

² Bk. www.aljazeera.net/.../844E3BF1-ED4C-47E9, (erişim: 21.10. 2014).

⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Hüfriyyât fi'z-zâkireti min bâid*, Beyrut 1997, s. 120.

⁵ Câbirî, *Hüfriyyât*, s. 126.

⁶ Câbirî, *Hüfriyyât*, s. 126.

Bağımsız Düşünce Ödülü (2008).⁷ Bunun yanı sıra Saddam Hüseyin ve Kaddafi tarafından kendisine teklif edilen ödülleri reddetmiştir.

Ansiklopedik bir bilgiye, güçlü bir kaleme ve geniş ilgi alanına sahip olan Câbirî, çok velûd bir yazardır. Siyaset, felsefe, tarih, kültür, din, modern ve klasik bilimler alanında birçok eser vermiştir. Eserleri genellikle epistemoloji, İslam toplumunun tarihsel evrimi, Arap dünyası ve Batı, çağdaş Arap düşüncesi ile evrensel fikirler, şeriatın uygulanması ve Arap toplumlarının geleceği gibi konuları ele almıştır. Bu hususlar onun birçok eserinde iç içe geçmiştir. Özellikle onun Arap/İslam aklı ile ilgili eserleri okunduğun da bu durum daha iyi anlaşılmalıdır. Birçok Fas'lı akademisyen ve aydının aksine eserlerini Arapça yazmayı tercih eden Câbirî, az da olsa Fransızca ve İngilizce eser kaleme almıştır. Birkaç eseri başta batı dilleri olmak üzere birçok dile tercüme edilmiştir.⁸

Yayınlanmış eserleri şunlardır; *el-'Asabiyetü ve'd-Devle; Meâlimun nazariyye Haldûniyye fi't-târihi'l-arabiyyi'l-İslâmî* (1971), *Edvâun 'alâ müşkili't-ta'limi bi'l-mağrib* (1973), *Medhal ilâ felsefeti'l-'ulûm* (1976), *Min ecli rü'yetin tekeddümiyyetin lî ba'di müşkilâtînâ el-fikriye ve't-terbeviye* (1977), *Nahnu ve't-turâs; kırâa mu'âsira fi turâsine'l-felsefî* (1980), *el-Hitâbü'l-arabiyyü'l-muâsır -Dirâse tahliliyye, nakdiye-* (1982), *Tekvînü'l-akli'l-arabî- Nakdü'l-akli'l-arabî-1-* (1982), *Bünyetü'l-akli'l-arabî; Dirasetün tahliliye nakdiye lî nüzümü'l-mâ'rifeti fi's-sekâfeti'l-arabî-Nakdü'l-akli'l-arabî-2-* (1986), *el-Hitâbü'l arabiiyyü'l-muâsır, Dirase tahliliye, nakdiye-* (1982), *es-Siyâsâtü't-tâlimiyye fi mağribi'l-arabî* (1988), *İşkâliyyâtü'l-fikri'l-arabiyyi'l-mu'âsır* (1988), *el-Mağribü'l-mu'âsır* (1988), *el-Aklü's-siyâsiyyü'l-arabî* (1990), *Hivârü'l-meşrik ve'l-mağrib* (hivâr me'a Hasan Hanefi) (1990), *et-Turâs ve'l-hadâse* (1991), *Mukaddime lî nakdi akli'l-arabi* (1994), *el-Mes'eletü's-sekâfiyye* (1994), *el-Musakkafûn fi'l-hadâratil-arabiyyeti'l-İslâmiyye* (1995), *Mes'eletü'l-hüviyye* (1994), *ed-Dîn ve'd-devle ve tatbikü's-şeri'a* (1996), *el-Meşrû'u'n-nahdavi el-arabî* (1996), *ed-Demokrâtiyye ve hukûkü'l-insân* (1997), *et-Tenmiyyetü'l-beşeriyyetü'l-husûsiyye es-sekâfiyye* (1997), *Vichetu nazar nahve i'âdeti binâi kadâya'l-fikri'l-arabiyyi'l-mu'âsır* (1997), *Hüfriyyât fi'z-zâkira* (1997), *İbn Rüşd; Sîre ve fikr* (1998), *el-Aklü'l-ahlâkiyyü'l-arabi; Dirâse tahliliye* (2001), *Silsiletu mevâkif fi nakdi'l-hâce ile'l-ıslâh* (2005), *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerim* (2006).

⁷ Bk. www.aljazeera.net/.../844E3BF1-ED4C-47E9, (erişim: 21. 10. 2014).

⁸ İbrahim M. Ebû Rabî, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 355.

Türkçeye tercüme edilen eserleri şunlardır; “Arap/İslam Aklının Oluşumu”, “Arap/İslam Siyasal Aklı”, “Felsefî Geleneğimiz ve Biz”, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma”, “Doğu-Batı Tartışmaları”, “Kur’an’a Giriş ve Nüzul Sırasına Göre Tefsir”dir.

Câbirî'nin eserlerinde güçlü bir felsefî altyapı ve ilmî birikim görülmektedir. Fakat onların arasında en çok bilinen ve ilgi gören onun Arap/İslam aklı ile ilgili eserleridir. Câbirî, bu eserlerde derin felsefî, tarihsel ve kültürel analizler yapmakta, modern ve klasik, Batı ve Doğu kaynaklarından yararlanmaktadır. Câbirî'nin diğer çalışmaları bu eserlerde ortaya koyduğu düşüncelerin ve savunduğu tezlerin bir altyapısı veya devamı niteliğindedir.⁹ Bu eserlerde Arap/İslam aklının oluşum sürecini, alt yapısını, politik, ekonomik, kültürel, antropolojik ve etik boyutlarını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Câbirî, Arap/İslam aklı ile ilgili çalışmalarında Fransız Yapısalcı ekollerinden etkilendiği gözlemlenmekle beraber, Arap/İslam düşünce tarihinde bu çalışmanın önemli ve orijinal olduğu söylenebilir. Çünkü Arap dünyasında benzer çalışmalar bulunmakla birlikte bu denli kapsamlı ve derinlikli bir çalışmanın yapıldığı bilinmemektedir.¹⁰

2. Düşünce Dünyası

Câbirî, İslam düşünce tarihinde oldukça önemli bir konuma sahip olan Endülüs İslam Medeniyetinin yetiştirdiği İbn Hazm (ö. 1064), İbn Bacce (ö. 1138), İbn Haldun (ö. 1406), İbn Rüşd (ö. 1198) ve Şâtıbî (ö. 1388) gibi âlimlerin oluşturduğu *Mağrip İslam düşüncesinin* en son halkalarından birini temsil etmektedir.¹¹ Her konuda bu âlimler gibi düşünmese de, onların düşünce yöntemlerini, kullandıkları kavramları ve düşünce şekillerini önemsemektedir. Ona göre Arap/İslam aklının modernleştirilmesi ve İslam düşüncesinin yenilenmesi, çağdaş metodoloji ve bilimsel birikim ile birlikte İbn Hazm eleştirciliği, İbn Rüşd akılcılığı, Şâtıbî usulcülüğü ve İbn Haldun tarihçiliğinin yeniden yapılandırılmasına bağlıdır.¹²

⁹ İhsan Eliaçık, *Muhammed Âbid el-Câbirî*, <http://www.adilmedya.com/muhammed-abid-el-cabiri-h3412.haber>, (erişim: 29. 04. 2015).

¹⁰ Bk. Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 358.

¹¹ Şahin Güven, “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'an İsimli Tefsirindeki Metodu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, sy. XX. 2011/ 1, Kayseri 2012, s. 59.

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*, el-Merkezü's-sekafi'l-arabî, Beyrut 1991, s. 552.

Câbirî'nin düşünce dünyasında felsefe, tarih, siyaset, Batı ve Doğu kültürleri içindedir. Bu geçişlilik onun eserlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Bir konuyu ele alırken birçok farklı kaynaktan yararlanmakta, klasik ve modern birçok konuya değinmektedir. Öyle ki bazen onun düşünce akışını takip etmek kolay olmamaktadır.¹³ Modern Arap düşünürleri arasında onu bu denli popüler ve düşüncelerini de araştırmaya değerli kılan temel unsurlardan biri de budur.

Câbirî'nin pozitivist, Arap milliyetçisi, yapısalcı, laiklik karşıtı, laik modelinin savunucusu, rasyonalist ve yeni geleneksel selefler ve terakkiper/ yenilikçi gibi farklı vasıflarla nitelendirildiği görülmektedir.¹⁴ Bu nitelermelerin en önemli nedeni Câbirî'nin çok yönlü olması ve birçok düşünce akımlarından istifade etmiş olmasıdır. Kuşkusuz budurum onun farklı vasıflar ile nitelenmesine neden olmuştur.

Câbirî'nin çalışmalarına bakıldığında, felsefe, tarih ve siyaset ile ilgili konulara daha çok yoğunlaştığı ve bu disiplinlerde kendi yaklaşımını ortaya koyduğu görülür. Ancak onun en çok ilgilendiği, metodoloji ve düşüncesini üzerinde inşa ettiği alan felsefedir. Hatta ona göre felsefe, düşünsel bir ihtiyaçtan ziyade Arap/İslam dünyasının yüz yüze kaldığı sorunların çözüme kavuşturulması noktasında vazgeçilmez bir unsurdur. Çünkü Arap/İslam dünyasındaki politik yöntemlerin yetersizliği ispat edilirse hakiki çözümlerin felsefede olduğu anlaşılacaktır.¹⁵ Buradan anlaşıldığı gibi, metafizik veya teoloji yerine onun düşüncesinin başlangıç noktası felsefedir. Bu nedenle onun entelektüel davası temelde felsefe alanında gerçekleşmektedir. Ayrıca Câbirî, felsefeyle siyasal eleştiri arasında güçlü bir bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantıyı aynı zamanda kültürel olarak sömürgecilikten kurtulmanın vazgeçilmez bir unsuru olarak telakki etmektedir.¹⁶

Câbirî, Endülüs İslam medeniyeti filozoflarından en çok İbn Rüşd'en etkilenmiştir. Arap aklının modernleştirilmesi ve İslam düşüncesinin yeniden yapılandırılmasında ona ayrı bir önem vermektedir. O, modern Fransa düşüncesinin inşasında Descartes'in fikirleri temel alındığı gibi, modern Arap düşüncesinin inşasında İbn Rüşd'ün düşüncesinin esas alınmasını gerekli görmektedir. Ona göre İbn Rüşd'ün felsefesi, Kur'an'ın hangi şekilde okunması ve anlaşılması, Aristo felsefesinin nasıl yorumlanması, her biri kendi özerkliğini

¹³ Bk. Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 355.

¹⁴ Bk. Ayşe Uzun, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsiri ve Yorum Yöntemi*, b.y.t. Samsun 2013, s. 20-25.

¹⁵ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 356.

¹⁶ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 356.

koruyacak şekilde din ile felsefe arasındaki ilişkinin nasıl korunacağı gibi konuları incelemektedir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün düşüncesinde felsefe ile din farklı sistemleri kullanmakta ve her iki dal farklı ilkelere yola çıktıkları için farklı sonuçlara ulaşmaktadır.¹⁷ Kuşkusuz bu konular Câbirî düşüncesi ve rasyonel inşasının temelini oluşturmaktadır.

Burada yer verilmesi gereken bir husus da Câbirî'nin, Gazâlî konusundaki düşüncesidir. Bilindiği gibi birçok konuda İslam dünyasını asırlarca etkileyen, önemli araştırma ve tartışmalara konu olan Gazâlî'nin düşünceleri farklı değerlendirilmektedir. Bazıları Gazâlî'yi İslam düşüncesini yapılandıran ve İslam'a yapılan saldırıları bertaraf eden müceddit bir filozof kabul etmektedir.¹⁸ Bazıları da onu, İslam felsefesini geriletmeyle suçlamaktadır.¹⁹ Gazâlî'nin eserlerini eleştirel bir şekilde ele alan Câbirî, onun hermetik düşünce ve irfan okulunun tuzağına düştüğünü söylemektedir. Ona göre Gazâlî, yaşamının son on yılında İslam âlemini tehdit eden haçlıları görmezden gelerek Arap/İslam aklını yok etmek isteyen bu durumu hafife almıştır. Ayrıca Gazâlî'nin hermetik düşüncesinin etkileri günümüze kadar devam etmektedir. Bu etkiler Arap/İslam aklı üzerinde günümüze kadar şiddetle kanayan derin bir yara bırakmıştır.²⁰

Bilindiği gibi İslam dünyasının yüz yüze kaldığı sorunlarla ilgilenen Laroui gibi bazı aydınlar, geleneği hafife alarak onun tümünün veya önemli bir kısmının modern düşünce ve kalkınmaya engel teşkil ettiğini kabul etmişlerdir. Câbirî ise İslam felsefe birikiminin bütünüyle dikkate alınmadan Çağdaş İslam dünyasının yüz yüze kaldığı meydan okumalara yeterince cevap verilemeyeceğini düşünmektedir.²¹ Çünkü gelenek yalnızca teoloji ya da dinden ibaret olmayıp çok geniş entelektüel ve kültürel faaliyetleri kapsamaktadır. Bu nedenle bir bütün olarak geçmiş görmezden gelmek bir entelektüel olarak ölmeye eşdeğerdir.²²

Görüldüğü gibi Câbirî, geleneğin tamamen göz ardı edilmesini doğru bulmamaktadır. Ancak Câbirî'nin gelenekten amacı, İslam kültür havzasından bize intikal

¹⁷ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 363.

¹⁸ Muhammed Ali Ebû Reyân, *Târîhü 'l-fikri 'l-felsefi fi 'l-İslâm*, Beyrut 1973, s. 336.

¹⁹ Hasan Ayık, "Gazâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, c. IX, sy. 2, s. 38.

²⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü 'l-akli 'l-arabî*, el-Merkezü's-sekâfi'l-arabî, Beyrut 1991, s. 290; *İşkâliyât*, s. 188, 189; Ebû rabi, *a.g.e.*, s. 366.

²¹ Câbirî, *Bünye*, s. 552; Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 356-357.

²² Muhammed Âbid el-Câbirî, *et-Turâsü ve 'l-hadâsetü*, Beyrut 1991, s. 38, 39; Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 357.

eden dinî, felsefî ve edebî birikiminin bütünüdür.²³ Câbirî, söz konusu gelenekten istifade edilmesinin gerekliliğine inanmaktadır. Bununla birlikte o, genelde bütün dünyayı özelle İslam dünyasını yakından ilgilendiren sorunların çözümünde klasik yöntem ve düşünüş tarzını yetersiz bulmaktadır. Ona göre Modern dünyanın bize dayattığı sorunların çözümü noktasında klasik yöntemlerden tam kopmadan ve modern yöntemleri kullanmadan hakiki anlamda bir çözümün ortaya konulması mümkün değildir. Çünkü yaşamış olduğumuz çağ birçok açıdan klasik çağlardan farklılık arz etmektedir. Bu nedenle klasik yöntem ve düşünce tarzı ile modern dünyanın sorunlarını halletmek mümkün değildir.²⁴

Sonuç olarak Câbirî, geleneğin tamamen göz ardı edilmesini yanlış gördüğü gibi onun ciddi bir tahlile tabi tutmadan olduğu gibi kabul etmesini de yanlış görmektedir. Onun bu tutumu sadece İslam kültürü ve geleneğine has değildir. Çünkü O, gelenek konusunda eleştirel davrandığı gibi Batı düşünce ekolleri konusunda da eleştirel davranmaktadır. Çağdaş dünyada baş gösteren değişim olgusunu hiçe saymayı ve ondan etkilenmeden yola devam etmeyi mümkün görmemekle beraber, *her hangi bir Avrupa düşünce ekolu ya da felsefesini de toptan desteklememektedir.*²⁵ Daha doğrusu çağa ayak uydurmada kuru bir taklidin taraftarı değildir. Câbirî'nin İslam dünyasının bağlı kalmasını istediği gelenek, İslam tarihi boyunca kurumsallaşmış geleneklerin tıpatıp aynısı değil, onların hedef ve işlevleridir. Bu da Câbirî'nin tarihsel anlayışında görüleceği gibi değişim ve dönüşüme paralel olarak geleneğin maslahat eksenli modernize edilmesi anlayışına uygun düşmektedir.²⁶

Câbirî, geleneği epistemolojik açıdan analiz etmek amacıyla Arap/İslam akli ile işe başlamaktadır. Bu konuda “Tekvînü'l-akli'l-arabî” (Arap-İslam Akılının Oluşumu), “Bünyetü'l-akli'l-arabî” (Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı), el-Aklü's-siyasi'l-arabî, (Arap- İslam Siyasal Akli) ve “el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-arabî” (Arap-İslam Ahlakî oluşumu) eserlerini kaleme almıştır. Bu çalışmalar gerek Batı gerekse İslam dünyasında önemli araştırma ve tartışmalara konu olmuştur. Burada dikkate değer bir husus da Câbirî'nin söz konusu çalışmalarda kullandığı “Arap” sözcüğüdür. Câbirî, bu sözcükten ne sadece Arap

²³ Bk. Câbirî, *et-Turâs*, s. 37-40.

²⁴ Câbirî, *Çağdaş Arap- İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çakır), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 10,11; *Nahnu ve't-turâs*, Beyrut 1993, s. 20.

²⁵ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 356

²⁶ Bk. Câbirî, *ed-Dîn ve devletü ve tatbikü 'ş-şeri 'â*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vahteti'l-ârabîyye, Beyrut 1997, s. 142, 143, 170, 176, 182, 183.

kavmini ne de Müslümanları kastetmektedir. Onun maksadı, İslam tarihi boyunca Arapça ile üretilen bütün ilim ve düşünce hareketleridir. Dolayısıyla Câbirî, Arap ve Müslüman olmasa dahi Arapça ile yazan bütün düşünürleri Arap/İslam aklı'nın mümessili görmektedir.²⁷

İslam dünyasının felsefe, bilim, teknik, siyaset ve savunma gibi birçok alanda geri kalması, Câbirî'yi Arap/İslam aklı konusunda çalışmalara sevk eden temel etken olduğu söylenebilir. Birçok düşünür gibi İslam dünyasının mevcut durumu konusunda kafa yoran Câbirî, söz konusu durumun epistemoloji ve akıldan kaynaklandığını düşünmektedir. Bu nedenle çalışmalarına İslam dünyasındaki bilgi problemiyle başlamaktadır. Daha doğrusu Arap ve İslam felsefesindeki epistemoloji sorunu onun felsefî arayışının temelini oluşturmaktadır.²⁸ Ona göre insanlık tarihinde bilimsel kavramları ve teorileri oluşturan üç uygarlıktan bahsedilebilir. Bunlar, “antik Yunan”, “Arap-İslam” ve “Modern Batı” medeniyetleridir. Elbette bu üç medeniyet dışında başka medeniyetler de olmuştur. Fakat söz konusu medeniyetler diğerlerinden farklı olarak hem bilimle ilgili teoriler oluşturmuş hem de aklın yapısını tartışmışlardır.²⁹ Belirtmek gerekir ki, Câbirî'nin epistemoloji, akıl ve felsefe çalışmalarında Modern Batı ile Arap/İslam dünyasının karşılaştırılmasının daha yoğun olduğu görülmektedir.

Câbirî'nin Arap/İslam aklı konusundaki çalışmalarının temel amacı, Arap/İslam kültürünü irrasyonel unsurlardan arındırmak suretiyle rasyonel bir yapı inşa etmektir. Ona göre Arap İslam kültüründe irrasyonelin kaynağı “bedevî Arap dil mantığı” ve “hermetik irfancılık”tır. Bu nedenle rasyonel bir inşa için Arap İslam kültürünün bu iki unsurdan kurtarılması gerekiyor.³⁰ Câbirî'nin bir başka amacı da Arap dünyasındaki kültürel kaosu sona erdirmektir. Çünkü Arap/İslam dünyasını geçmişin prangalarından kurtaracak ve günümüzün sorunlarına karşı onu savunacak tek şey akıldır. Bu nedenle Arap/İslam aklının sistematik bir şekilde analiz edilmesi hayati önem taşımaktadır. Bunu da M.

²⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 9-12; Dücane Cündioğlu, *Felsefenin Türkçesi*, İstanbul 2010, s. 72.

²⁸ Câbirî, *Tekvîn*, s. 5,6; Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 356.

²⁹ Câbirî, *Tekvîn*, s. 17-18.

³⁰ İbrahim Keskin, “Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2010, c. 19, sy. 1, s. 264.

Foucault, Godalier, Lacan, Barthes, ve Deleuze gibi Fransız yapı bozucu filozoflarından istifade ederek yapmaktadır.³¹

Câbirî'nin akli nasıl tanımladığı veya hangi akli eleştirdiği önemlidir. Câbirî, Lalende'ye dayanarak akli temelde iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi; *el-aklü'l-mukevvîn* şeklinde isimlendirdiği “oluşturucu akıl”dır. Bu akıl, değişmez kurallara sahip olan, eşyanın temel ilkelerini kavrayan ve bütün insanlar tarafından kabul edilen ilkeleri idrak edebilme yetisidir. Bu akıl, rasyonalistlerin saf aklına tekabül etmektedir. İkincisi ise *el-aklü'l-mukevven* şeklinde isimlendirdiği “oluşturulmuş akıl”dır. Bu akıl ise tarihsel süreç içerisinde belli kültürel unsurlar tarafından oluşturulmuştur.³²

Câbirî, Arap/İslam akli çalışmaları kapsamında ilk önce onun soy kütüğünü ortaya çıkarmaktadır. Bununla onun hem tarihsel olarak inşa edildiğini hem de politikayla ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu şekilde söz konusu aklın ideolojik boyutu gün yüzüne çıkmış olacaktır.³³ Zira ona göre epistemoloji hiçbir zaman ideolojiden bağımsız kalmamıştır.³⁴ Belirtmek gerekir ki Câbirî, Arap/İslam akli çalışmalarında “oluşturulmuş akıl” olan ikinci akli ele almaktadır. Ona göre bu akıl belli bir zaman ve ortam tarafından oluşturulmuşsa da, tarihi süreç içerisinde bilinçaltının etkisiyle üreten bir unsur haline gelmiştir. Dolayısıyla söz konusu akıl, aynı anda hem üretilen hem üreten olma özelliğine sahiptir.³⁵

Tarihsel olarak inşa edilen aklın hangi zaman diliminde oluştuğu önem kazanmaktadır. Câbirî, onun oluşum sürecini Câhiliyye döneminden başlatmaktadır. Aslında bu konuyu ele alanlar arasında yalnızca Câbirî, onu İslam öncesi döneme kadar götürmektedir.³⁶ Ona göre Arap/İslam aklının alt yapısı Cahiliyye döneminde atılmış, İslam'ın gelmesinden sonra da söz konusu akıl bilinçaltında varlığını sürdürmüş, tedvin çağında ise daha sonraki asırlara dayatılacak şekilde ilke ve kurallar haline getirilmiştir.³⁷ Dolayısıyla Arap/İslam aklının oluşumu tedvin dönemine tekabül etmektedir. Buna göre

³¹ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 358.

³² Câbirî, *Tekvîn*, s. 15; İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, b.d.t. Bursa 2009, s. 84.

³³ İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 74.

³⁴ Bk. Câbirî, *İşkâliyât*, s. 60, 61.

³⁵ Câbirî, *Tekvîn*, s. 40.

³⁶ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 359.

³⁷ Câbirî, *Tekvîn*, s. 61.

Arap/İslam aklı, “tedvin asrında oluştuğu şekliyle Arap kültüründe yer edinen zihinsel yapının adıdır”.³⁸

Arap/İslam aklının yapısını analiz ederek temel ilkelere ulaşmaya çalışan Câbirî, Batı ile Arap/İslam aklı arasındaki önemli farkı dile getirmektedir. Birincisi; her düşünce sisteminde olduğu gibi, Antik Yunan, Modern Batı ve Arap/İslam düşüncesinin üç temel unsur etrafında şekillendiğini kabul etmektedir. Bunlar, “Tanrı”, “evren” ve “insandır”. Çünkü Gurdorf’un dediği gibi her uygarlık, söz konusu üç olguya hangi anlamları yüklediği, hangisine öncelik tanıdığı ve aralarındaki ilişkiyi nasıl kurduğu ekseninde oluşmaktadır.³⁹ Câbirî’ye göre Antik Yunan ve Modern Batı düşüncesinde “tabiat” merkezî bir konuma sahiptir. Ancak Arap/İslam düşüncesinde ise “Tanrı” merkezî bir konuma sahiptir. Çünkü Antik Yunan ve Modern Batı düşüncesinde “Tanrı” inancı, “tabiat” ile “insan” arasında aracı konumunda olup tabiatın varlığını açıklayan tali bir unsurdur. Arap İslam kültüründe ise “tabiat” unsuru, “Tanrı” ile “insan” arasında aracı konumunda olup Tanrının varlığını ispat eden tali bir unsur olarak telakki edilmiştir.⁴⁰ İkincisi; modern Batı ve Yunan düşüncesinde akıl bilgi ile alakalı iken Arap/İslam kültüründe ise ahlakla alakalıdır. Bunun bir sonucu olarak modern Batı ve Yunan düşüncesinde ahlak, bilgi üzerinde inşa edilmiş ve bilgiden ahlaka doğru bir metot söz konusu olmuştur. Arap/İslam kültüründe ise bilgi, ahlak üzerine inşa edilmiş ve ahlaktan bilgiye doğru bir yol izlenmiştir.⁴¹ Belirtmek gerekir ki Câbirî, Arap-İslam kültüründe “Tanrı” inancının merkezî bir konuma sahip olmasına karşı değildir. Kanaatimizce, onun eleştirdiği husus, Arap/İslam kültüründe tabiatın bir araç konumuna indirgenerek hakkında yeteri kadar araştırmaların yapılmamasıdır. İslam tarihinde dinî bilimler kategorisine giren inanç, ahlak ve hukuk kadar doğa bilimlerine önem verilmediği bilinmektedir. Aklın ahlakla irtibatlandırılması konusunda ise Câbirî’ye göre “akıl” ve onun anlamındaki “kalp” kelimesi Kur’an’da daha çok bilgi ile ilgilidir.⁴²

Câbirî’nin Arap/İslam aklı konusunda ulaştığı sonuçlardan biri de, söz konusu aklın inşa edildiği çağdan itibaren durağan bir yapıya sahip olmasıdır. Çünkü söz konusu akıl, tedvin çağından itibaren inşa edildiği gibi kalmıştır. Dolayısıyla asırların değişmesi, onun

³⁸ Câbirî, *Tekvîn*, s. 70-71.

³⁹ Câbirî, *Tekvîn*, s. 18.

⁴⁰ Câbirî, *Tekvîn*, s. 29.

⁴¹ Câbirî, *Tekvîn*, s. 30,31.

⁴² Câbirî, *Tekvîn*, s. 31.

yapısında herhangi bir değişikliği meydana getirmemiştir. Câbirî'nin ifadesine göre asırların değişmesiyle birlikte referans çerçevesi bakımından Arap/İslam aklı tek kültür zamanını yaşamıştır.⁴³ Câbirî, bazı araştırmacılar tarafından yapılan “Arap kültür tarihi” evrelerini tamamen yapay bulmaktadır. Ona göre söz konusu tasnifler, Batı kültür tarihindeki evrelerin aksine gerçeğe tekabül etmemektedir. Çünkü yapılan tasniflerin hiçbiri Arap/İslam kültürünün yapısı ile ilgili değildir. Daha çok onun mekânı veya zamanı ile ilgilidir. Bu nedenle Câbirî, Arap/İslam kültür tarihinin henüz yazılmadığını düşünmektedir.⁴⁴ Bunun bir nedeni de İslam düşünce tarihini araştıranlar, epistemolojik kırılmalar, fikrî oluşuma da bilimsel berraklaşmalarıerineonuhizipçilik tarihi olarak araştırmış olmalarıdır. Bundan dolayıdır ki ona göre yeni bir tedvin çağının vakti gelmiş ve geçmektedir.⁴⁵

İslam düşünce tarihini rasyonel ile irrasyonel, gizemlilik ile aydınlanmanın içi içe geçtiği diyalektik bir tarih şeklinde tanımlayan Câbirî, İslam'a en büyük zararın “Hermetizm”in verdiğini düşünmektedir. Zira sihir, batınlık ve astroloji ile uğraşan Hermetizm, erken dönem Arap düşüncesi üzerine tehlikeli bir etkiye sahip olmuştur.⁴⁶ Ayrıca Câbirî, Fars felsefesinin İslam düşüncesi üzerindeki etkisine de vurgu yapmaktadır. Ona göre Fars aristokrasisi amaçlarına ulaşmak amacıyla Şiilik kisvesi altından eski inanç ve düşüncelerini İslam kültür sahasına taşımıştır. Aslında Halife Me'mun'un desteklediği Yunan felsefesi bu yıkıcı hareketlere yönelik Arap tepkisini ifade ediyordu.⁴⁷

Câbirî'ye göre İslam âleminde ilk epistemolojik ve entelektüel otorite tedvin çağı ile başlamıştır. Bu nedenle tedvin çağı temel referans sistemini (es-sulta el-merca'iyye) oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu çağda iki referans sistemi daha ortaya çıkmıştır. Bunlar; epistemolojik unsurları bakımından aynı olsa da, farklı sosyal, siyasal ve ideolojik formasyonları sergileyen Sünni ve Şii sistemlerdir.⁴⁸ Tedvin çağında ilk önce dilin kuralları oluşturulmuştur. Daha sonra aynı şeyler fıkıh için de yapılmıştır. Ayrıca Yunan medeniyeti, bir “felsefe medeniyeti”, modern Batı medeniyeti bir “bilim ve teknoloji” medeniyeti şeklinde tanımlandığı gibi, Arap/İslam medeniyeti de nitelik ve nicelik

⁴³ Câbirî, *Tekvîn*, s. 70-71.

⁴⁴ Câbirî, *Tekvîn*, s. 43-44.

⁴⁵ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 364.

⁴⁶ Ebû Râbi, *a.g.e.*, s. 361.

⁴⁷ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 362.

⁴⁸ Ebû Râbi, *a.g.e.*, s. 364.

bakımından bir “fıkıh medeniyeti” olarak tanımlanabilir.⁴⁹ İmam Şâfiî, hem nasların zahir ifadelerini zorlayan rey ekolüne hem de ortaya çıkan yeni sorunların çözümünde hadisin uydurulmasına ihtiyaç duyan hadis ekolüne bir sınır koymak amacıyla fikhî sistemleştirdi.⁵⁰ Fıkıhın İslam medeniyetine özgü olduğunu düşünen Câbirî, erken dönem fıkıhının pragmatik olduğunu, tedvin çağında ise onun teorik bir forma büründürüldüğünü düşünmektedir. Ayrıca Câbirî, fıkıhın prensiplerine tutarlılık kazandıran İmam Şafiî’yi, Rene Descartes ile karşılaştırmakta ve onu Arap/İslam düşüncesinin babası kabul etmektedir.⁵¹ Daha sonra Şafiî’nin fıkıhta yaptığının aynısını imam Eş’arî kelamda yapmıştır. Temel amacı ise onun zamanında oldukça güçlenen, siyasî ve felsefî görüşlerini sistemleştiren Şia etkisini kırmak ve geçmişi meşrulaştırmaktır.⁵²

Yapısalcı yöntemi takip etmek suretiyle Arap/İslam aklını analiz ederek İslam düşünce akımlarının hangi epistemolojik arka plana ve metodolojiye sahip olduğunu ortaya koymayı amaçlayan Câbirî, İslam düşünce tarihini üç epistemolojik akım içerisinde değerlendirmektedir. Bunlar, “beyan”, “ırfan” ve “burhan” akımlarıdır. Bu akımlar, düşünceyi çerçeveleyen ilke ve kurallar manzuması haline geldiğinden onlara “beyan aklı”, “ırfan aklı” ve “burhan aklı” da söylenmektedir. Câbirî’nin “oluşturulmuş akıl” kavramı da buna tekabül etmektedir. Farklı kaynaklardan beslenen söz konusu akımların, bilgi üretme ve naslara yaklaşım tarzları farklılık arz etmektedir. Fakat onlar, birbirlerinden tamamen kopuk olmayıp iç içe geçmişler ve birbirlerinden etkilenmiştir.⁵³ Söz konusu akımların oluşması ve İslam düşüncesinde yer edinmesinde başta “siyaset” olmak üzere “nas” ve “İslam öncesi medeniyet havzaları” etkili olmuştur. Ancak Câbirî’ye göre bir bütün olarak İslam ilim ve kültür geleneği “hilafet” merkezli oluşmuştur. Çünkü İslam tarihinde ilk ortaya çıkan “imamet” ve “hilafet” tartışmaları tüm asırlarda Müslümanları doğrudan etkilemiştir. Bu açıdan Arap/İslam uygarlığının oluşmasında “siyaset”, Modern Batı uygarlığının oluşmasındaki “bilim”in rolünü oynamıştır.⁵⁴

Câbirî’nin tasnifinde yer alan birinci epistemolojik akım “beyan”dır. Kendi içinde mantikî tutarlığı bulunan “beyan” akımı nas merkezlidir. Onun en temel kaynakları “din”

⁴⁹ Câbirî, *Tekvîn*, 96.

⁵⁰ Câbirî, *Tekvîn*, 102.

⁵¹ Câbirî, *Tekvîn*, s. 100, 106; Ebû Râbi, *a.g.e.*, s. 365.

⁵² Câbirî, *Tekvîn*, s. 111-112.

⁵³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *İşkâliyâtü'l-fikri'l-arabiyyi'l-mu'asır*, Merkezü'd-dirasati'l-vehdeti'l-ârabîyye, Beyrut 2001, s. 59.

⁵⁴ Bk. Câbirî, *İşkâliyât*, s. 60, 61.

ve “dil” dir. Çünkü bu akım Arapça dil yapısı ve nasların yorumlanması ekseninde şekillenmiştir. Fıkıh, tefsir, hadis ve kelam disiplinleri bu epistemolojik yapının somut disiplinleridir. Bu akımın dünya tasavvuru neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını ifade eden “infisal” üzerine kurulmuştur. Epistemolojik olarak da *kıyâsü'l-gaibi 'âlâ's-şâhidi* (görünmeyenin görüne kiyas edilmesi) ve *kıyâsü'l-fer î 'âlâ'l-asli* (fer'in asla kiyas edilmesi) ilkelerini esas almaktadır.⁵⁵

Câbirî, beyan akımının metodolojik olarak sürekli asla bağlı kaldığını (kitap, sünnet, icma ve kıyas) ve bu durumun önemli bir sorunu beraberinde getirdiğini düşünmektedir. Çünkü bu akımda düşünce hiçbir şekilde asıldan bağımsız gerçekleşmemektedir.⁵⁶ Bunun bir sonucu olarak, beyan ilimlerindeki aklî aktivite zorunlu olarak lafız ve mana ilişkisini düşünmeyi gerektirmektedir.⁵⁷ Ayrıca söz konusu akım, bilgi üretme ve değerlendirmede “makasid” ve “gaye” yerine “lafız” ve “kiyas” a dayalı bir metod izlemiştir. Bu nedenle söz konusu metodoloji zamanla yeni bilgileri üretme ve sorunları çözüme kavuşturma noktasında tıkanıp kalmıştır. Câbirî'ye göre bir gerçeğe tekabül etsin veya etmesin hicri V. asırdan sonra içtihat kapısının kapandığı söylemi başlangıçta oluşturulan metodolojiden kaynaklanmaktadır. Çünkü bilgi üretme ve sorunları çözüme kavuşturma konusunda başvuru kıyas, lafız odaklıydı. Ancak risalet çağında meydana gelen ve hakkında nas bulunan olaylar sınırlı olduğu gibi bir dil olarak Arapça da sınırlı bir karaktere sahiptir. Bu nedenle ortaya çıkan her sorunun çözümünde “lafız” ve “kiyasa” başvuran beyan akımının çözüm üretme potansiyeli doğal olarak kayboldu. Bu tıkanıklığı ilk fark ederek ona çözüm üretmeye çalışanlar Endülüs İslam medeniyetine mensup âlimlerdir. Bunun nedeni ise Doğu İslam medeniyetinden farklı olarak orada geçmiş uygulamalar ile mevcut uygulamalar arasında mesafeyi oldukça derinleştiren birçok tarihsel, düşünsel ve siyasî olayların ortaya çıkmış olmasıdır. Bu nedenle İmam Şatıbî, kıyasa dayalı fikhın bütün dinamiklerini tükettiğini düşünerek bu çıkmazı aşmaya çalışmıştır. O, usûlün yeniden tesis edilmesi gerekliliğine inanarak makasid ve gayeye dayalı bir sistemi geliştirmeye çalışmıştır.⁵⁸

⁵⁵ Câbirî, *Bünye*, s. 38, 241; *İşkâliyât*, s. 59; Câbirî, *Tekvîn*, s. 75.

⁵⁶ Câbirî, *Bünye*, 113.

⁵⁷ Câbirî, *Bünye*, s. 564.

⁵⁸ Câbirî, *ed-Dîn ve'd-devle*, s. 160-165.

Câbirî'nin tasnifinde yer alan ikinci epistemolojik akım “irfan”dır. Bu akım, İslam tarihinde ilk hermesileşen Şî-İsmailî akımı başta olmak üzere birçok felsefî ve tasavvufî ekol üzerinden İslam kültür sahasına taşınmıştır.⁵⁹ Bu akımın dünya tasavvuru daha çok vahdetü'l-vücûd (varlık birliği) üzerine kurulmuştur. Epistemolojik olarak da temelde Yüce Allah ile doğrudan iletişimi esas almaktadır.⁶⁰ Epistemolojik bakımdan keşif, ilham ve ruhî deneyimi esas alan bu akım, kendi düşüncesini naslara yüklemektedir. Bu nedenle söz konusu akımın Kur'an yorumu temelde ilham veya keşif değil beslendikleri Hermes kültürüdür.⁶¹ Zira onlar, söz konusu kültürde var olan bazı düşünceleri *nur-u Muhammedî, hakikat-ı Muhammedîye* ve *velayet-i amme*⁶² formuna sokarak İslam kültür sahasına taşımışlardır. Câbirî, irfan akımının epistemolojik olarak keşfi akıldan daha üstün tutmasını eleştirmektedir. Zira keşif olağan üstü bir şey olmadığı gibi, rasyonel veya somut verilere dayanan deneysel bir bilgiyi de ortaya koymamaktadır. Belki keşif, hayalden ibaret olup düşünce eyleminin en alt derecesini ifade etmektedir.⁶³

Câbirî, İrfan akımını bencillikle suçlamaktadır. Söz konusu bencillik de onun akıl konusundaki tutumundan kaynaklanmaktadır. Çünkü akıl evrenin bütün sırlarını şu ana kadar çözmediği gibi günün birinde tamamen çözeceği de beklenmemektedir. Buna bağlı olarak bilim ilerledikçe yeni sırlar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla aklın açıkladığı her bir sır başka bir sırrı ortaya koyacaktır. Bu nedenle bilimin keşifleri sonsuzdur. Bunun gibi cahilin duyumsadığı ve arifin keşfettiği “esrar” da belli bir çerçeve ile sınırlıdır. Ancak bilim adamı, ulaştığı sonuçları mutlak bir bilgi olarak değil, ilerleyen zamanlarda tam bilgisini elde edeceği bir sır olarak kabul etmektedir. Arif ise ulaştığı sonuçları sadece kendisinin ulaşabileceği nihaî bir bilgi olarak telakki etmektedir. İşte Câbirî'ye göre arifin egoizm ve aristokratlığı tam da buradan kaynaklanmaktadır.⁶⁴

Câbirî'nin tasnifinde yer alan üçüncü epistemolojik akım “burhan”dır. Maniheist gnostizm ve irfan akımı içinde değerlendirilen Şî-İsmailî hareketler, Abbasi devletine ve onun epistemolojik esaslarına tehdit oluşturuyorlardı. Onlara karşılık vermek amacıyla

⁵⁹ Câbirî, *Tekvîn*, s. 199, 200, 212; Câbirî, *İşkâliyât*, s. 59.

⁶⁰ Câbirî, *İşkâliyât*, s. 59.

⁶¹ Câbirî, *Bünye*, s. 372.

⁶² Câbirî, *Bünye*, s. 329; *Medhal*, s. 135.

⁶³ Câbirî, *Bünye*, s. 378.

⁶⁴ Câbirî, *Bünye*, s. 374-375.

Abbasi halifesi Me'mun, burhan akımını Arap/İslam kültür sahasına taşımıştır.⁶⁵ Bu akımın dünya tasavvuru neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu ifade eden “nedensellik” üzerine kurulmuştur. Epistemolojik olarak da akla uygun öncüllerden yola çıkarak sonuca oluşmayı esas almaktadır.⁶⁶

Câbirî'ye göre burhan akımı, başta Aristo olmak üzere Yunan felsefesi ve düşüncesinden beslenmekte, metodolojik olarak deney, gözlem ve rasyonel düşünceyi esas almaktadır.⁶⁷ Mantık, matematik ve fizik gibi deneysel ve rasyonel bilimler onun somut disiplinleridir. Burhan akımı bilimsel metotları benimsediği halde Arap/İslam kültüründe ideolojik çatışmanın bir tarafı olmuştur. Bu nedenle işlevsel bir amaç doğrultusunda ve eklettik bir tarzda görevlendirilmiştir. Bunun sonucu olarak söz konusu akım, beklendiği kadar etkili olamamıştır.⁶⁸

Burhan akımı, aynı zamanda evrensel aklın Arap İslam kültürüne taşınması anlamına da gelmektedir. Başka bir ifade ile Arap rasyonalizminin doğuşunu ifade etmektedir.⁶⁹ Câbirî, beyan çerçevesinde Kur'an'ı da Arap rasyonalizminin yapı taşlarından kabul etmektedir. Çünkü Kur'an'daki tevhit ve şirk çekişmesi aynı zamanda rasyonel ile irrasyonel çekişmesidir.⁷⁰ Bununla birlikte Câbirî, Arap rasyonalizmini daha çok tedvin çağı ve tercüme faaliyetleri ile başlatmaktadır. Ebû Rabi,(1956-2011) Câbirî'nin bu tutumunu eleştirmektedir. Ona göre Câbirî, Arap rasyonalizminin gelişiminde İslam'a herhangi bir epistemolojik ya da doktriner önem atfetmemiş, dünya tarihinde İslam'ın doğuşunu bir tarafa atmış ve İslam'dan bir asır sonra ortaya çıkan tedvin çağına odaklanmıştır.⁷¹ Ancak anlaşıldığı kadarıyla Câbirî, Kur'an ve İslam'ın temelde rasyonel bir yapıya sahip olduğunu kabul etmektedir. Fakat Arapların bilinçaltına yerleşen, irrasyonel unsurları barındıran Arap kültürü (اللامعقول العقلي) ve atıl akıl, (العقل المستقيل) Kur'an eksenli rasyonalitenin doğuşunu engellemiştir. Bu nedenle Câbirî'nin Arap

⁶⁵ Câbirî, *Tekvîn*, s. 225.

⁶⁶ Câbirî, *İşkâliyâtü'l-fikri'l-arabiyi'l-muasır*, s. 59.

⁶⁷ Câbirî, *Bünye*, s. 384.

⁶⁸ Câbirî, *Bünye*, s. 384, 477; *Tekvîn*, 233, 249; Keskin, *Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı*, s. 264.

⁶⁹ Câbirî, *Tekvîn*, s. 220, 221.

⁷⁰ Câbirî, *Tekvîn*, s. 136-138.

⁷¹ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 367.

rasyonalizmini burhanın Arap/İslam kültürüne taşınmasıyla başlatması bir durum tespiti olup, esasta İslam'ın veya Kur'an'ın yapısıyla ilgili olmadığı söylenebilir.⁷²

Bu akımlar hakkında özetle şu söylenebilir; İrfan epistemolojisi, Gnostik ve Hermenistik kültürlerden beslenerek “keşif ve ilham”ı esas alırken, beyan epistemoloji naslardan beslenerek “dil” ve “kıyası”, esas almaktadır. Burhan epistemolojisi ise Yunan felsefesi ve Aristo mantığından beslenerek “akıl ve mantık” merkeze almaktadır.⁷³

Daha önce belirttiğimiz gibi Câbirî'nin çokça ilgilendiği bir başka konu siyasettir. Câbirî, hayatı boyunca siyasetin içinde yer almış ve onunla alakalı birçok konuyu *fî-Ğimâri's-siyâseti fikren ve mümareseten* eserlerinde ele almıştır. Ayrıca “Arap Siyasal Akılı” eseri de bu konuları işlemektedir. Onun geleneksel ve modern siyasetle ilgili ortaya koyduğu düşüncelerini burada ele almak konumuzun dışındadır. Bu yüzden özellikle İslam tarihinde süregelen siyaset hakkındaki bazı düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Câbirî, Siyaset ile alakalı genel olarak aşağıda yer alan konuları gündeme getirmektedir;

- Erken dönemde din ile siyaset arasındaki ilişkinin mahiyeti ve o dönemde İslam devletlerinin oluşumunun arkasındaki temel unsurları,
- Kur'an, başı sonu belli olan bir siyasî teoriyi ortaya koymadığından bu konunun Müslümanlara ve içtihadı bırakılması,
- Halifeleri seçmek amacıyla İslam tarihi boyunca sürdürülen siyasal mekanizma ve İslam tarihindeki siyasal despotizm sorunu,
- Modern Arap toplumunda devlet, demokrasi ve sivil toplumun anlamıdır.⁷⁴

Câbirî'ye göre İslam devleti ilk kurulduğu zaman uygun model savaş emirliğiydi. Daha sonra ganimet ve fetih sonucunda üç önemli sorun baş gösterdi. Bunlar; “halifenin belirlenmesi için tek bir hukuki yöntemin bulunmaması”⁷⁵, “görev süresinin belirlenmemesi”⁷⁶, “yetki ve sorumluluklarının sınırlandırılmaması”dır.⁷⁷

⁷² Bk. Câbirî, *Bünye*, s. 247, 248, 270.

⁷³ Câbirî, *Bünye*, s. 383-384; *İşkâliyât*, s. 59.

⁷⁴ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s.369.

⁷⁵ Câbirî, *ed'dîn ve'd-devlet*, s. 75.

⁷⁶ Câbirî, *ed'dîn ve'd-devlet*, s. 76.

⁷⁷ Câbirî, *ed'dîn ve'd-devlet*, s. 79; Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Âklü's-siyasi'l-arabî*, el-Merkezü's-sekafî'l-arabî, Beyrut 1991, s. 369, 370.

Câbirî'ye göre Hz. peygamberin hayatında ve onun tebliğ sürecinde şu ilkeler uygulanmıştır;

1. “İstişare”; *İşleri aralarında şura ile dirveşinde onlara danış* naslarda ortaya konulduğu gibi Hz. Peygamber idare konusunda dayanışmayı ön plana çıkarmıştır.⁷⁸
2. “Siyaset ve idarede ictihada geniş bir alan tanımak ve bu konuda detaylar yerine ana ilkeleri esas almak”; *Siz dünya işinizi daha iyi bilirsiniz* hadisinde olduğu gibi Hz. Peygamber dünya işlerini temelde ictihada bırakmıştır.⁷⁹
3. “Sorumluluk”; *hepiniz çobansınız ve sürünüzden sorumlusunuz*, hadisinde ortaya konulduğu gibi İslam siyaset anlayışında sorumluluk esastır.⁸⁰

Câbirî'ye göre, İslam âlemindeki siyasî krizi sonlandırmak ve anayasal boşluğu doldurmak için yukarıda yer alan ilkeler baz alınarak aşağıda yer alan ilkelerin temellendirilmesi gerekmektedir;

- Demokratik ve özgür seçim
- Devlet başkanının görev süresinin belirlenmesi
- Devlet başkanı, hükümet ve meclisinin görevlerinin belirlenmesi.⁸¹

Ayrıca Câbirî'ye göre Arap politik aklı “kabile”, “ganimet” ve “akide” etrafında şekillenmiştir. Bu olgular bugün bile onun politik aklını bu veya şu şekilde etkilemektedir.⁸² Geçmiş çağlardan oldukça farklı bir çağda yaşadığımızdan bugün yapılması gereken ise şunlardır;

- a) Kabileyi kabile dışı bir yapıya dönüştürmek
- b) Ganimeti vergi ve üretime dayalı bir sisteme dönüştürmek
- c) Akideyi objektif ve bağımsız bir düşünceye dönüştürmektir. Ancak akideden kasıt dogmatik ve körü körüne taklittir.⁸³

⁷⁸ Câbirî, *ed'dîn ve 'd-devlet*, s. 87,

⁷⁹ Câbirî, *ed'dîn ve 'd-devlet*, s. 88,

⁸⁰ Câbirî, *ed'dîn ve 'd-devlet*, s. 88.

⁸¹ Câbirî, *ed'dîn ve 'd-devlet*, s. 90; *el-Âklü's-Siyâsî*, s. 372,373.

⁸² Câbirî, *el-Aklü's-siyâsî*, s. 373.

⁸³ Câbirî, *el-Aklü's-siyâsî*, s. 374; *İşkâliyât*, s. 182.

Câbirî'nin siyasetle ilgili düşünceleri arasında en çok dikkat çeken onun "Arap" ve "Arapçılık" ile ilgili düşünce ve çalışmalarıdır. Çünkü Câbirî bu konuda birçok çalışma yapmış ve onu sürekli gündemde tutmuştur. Bu bağlamda bugün Arap dünyasının birçok yerinde hâkim olan "Arap" ve "İslam" ikilemini ele almıştır. Câbirî, bu iki kavram arasındaki ikilemin siyasî olduğunu, bunun epistemolojik ve tarihî bir değeri bulunmadığını söylemektedir. Çünkü bir din olarak "İslam" temelde ne Araplık ne de başka bir etnik unsurla bir karşıtlığa yol açmadan bütün etnik unsurlara eşit mesafede yaklaşmaktadır.

Câbirî'ye göre bu durum, hem geleneksel İslami referanslarda hem modern uyanış referanslarda böyledir. Çünkü modern uyanış döneminde İslam'a üç anlam yüklenmiştir. Birincisi; Müslümanların inanç, yaşantı ve kamusal alanlarda yapmaları gereken şeylerden ibaret olan "ideal İslam", ikincisi; Müslümanları 14 asır boyunca uyguladıkları ve olması gereğinden farklı ortaya koydukları "tarihsel İslam", üçüncüsü; özellikleri fetihlerden sonra başta Şam, Irak, İran ve Endülüs olmak üzere ortaya çıkan medeniyeti ifade eden "İslam medeniyetidir".⁸⁴ Câbirî'ye göre İslam her üç anlamda da "Arap" ve "Araplılık" kavramlarına karşı değildir. Çünkü İslam temelde bir dini ifade ederken, Arap veya Araplılık ise bir etnik unsuru ifade etmektedir. Bundan dolayı bu iki kimliğin birbirlerini tamamladığı söylemini de isabetli bulmaktadır.⁸⁵ Bu iki kavram arasında kurulmaya çalışılan karşıtlık veya özdeşlik ilişkisi epistemolojik temelden yoksun siyasî eğilimleri ifade etmektedir.

Arap kimliğinin oluşumu ve tarihî arka planı konusunda Câbirî, Arap kimliğinin gerek İslâmî gerekse modern uyanış referanslarında Müslüman kimliğiyle bir karşıtlık içinde olmadığını söylemektedir. Ancak Osmanlı'nın son döneminde Jön Türkler tarafından izlenen Türkleştirme ve Batı'nın sömürge politikalarına karşı Arap kimliği canlanmaya başladı. Her kimlikte olduğu gibi Arap kimliğinin oluşumunda da bu iki farklı kimlik etkili olmuştur. Bunun neticesinde Arap toplumu Osmanlı'ya karşı "Arap" kimliğini, Batıya karşı ise "İslam" kimliğini ön plana çıkarmaya başladı. Bu ikilemin sonucunda bazı Araplar Batıyı daha büyük bir tehlike görüp "İslam" kimliğini ön plana çıkarırken bazıları da Osmanlı'yı daha büyük bir tehlike görüp "Arap" kimliğini ön plana çıkardılar. Arap ve

⁸⁴ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 37.

⁸⁵ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 30-31.

İslam kimlikleri arasındaki ilişki temelde bir “karşıtlık” ilişkisi değil bir tercih ve öncelik ilişkisidir.⁸⁶



⁸⁶ Bk. Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* s. 30-39; *İşkâliyât*, s. 103-105.

I. BÖLÜM

VAHİY

Düşünce tarihinde metafizikle ilgili tartışmalarda vahyin önemli bir belirleyiciliği söz konusu olmuştur. Özellikle semavî dinlerde fizik ötesi âlem hakkında vahiy, en doğru ve en kısa bilgi kaynağı kabul edilmiştir. Bu nedenle semavî dinlerin kutsal kitap, metafizik ve din anlayışları vahiy etrafında şekillenmiştir.⁸⁷ Keza vahiy, klasik ve modern felsefede aklın yetkinliği, dinin geçerliliği ve alanı, metafizik ve teoloji gibi konularda yapılan tartışmalarda etkili olmuştur. Ayrıca gerek dinlerin gerekse felsefenin varlık, bilgi ve değer konusundaki yaklaşımları, doğrudan veya dolaylı olarak vahiy konusunu da ilgilendirmektedir.

Literatürde “minor” (küçük) ve “major” (büyük) olmak üzere iki çeşit vahiyden bahsedilmektedir. Birincisi; sadece muhatap olan kişiyi ilgilendirmekte ve terminolojide “ilham” ile de isimlendirilmektedir. İkincisi ise dini bir mesaj içeren ve çoğu zaman kendine has kitap ve yasaları bulunan vahiydir. Ancak vahiy etrafında yapılan bütün teolojik ve felsefî tartışmalardaha çok ikinci kısım ile alakalıdır.⁸⁸

Çalışmamız Câbirî'nin vahiy ve nübüvvet anlayışını konu edinmektedir. Bu nedenle vahyin sözlük ve terim anlamları, bu iki anlam arasındaki ilişki ve söz konusu kavram ile ilintili diğer kavramlar önem kazanmaktadır. Bu konular Arap dili, tefsir ve kelim gibi disiplinlerde detaylı bir şekilde tartışılmıştır. Ancak tartışmanın amacı, kavramın sadece içerik veya sınırlarını belirlemekten ibaret değildir. Bununla birlikte bazı felsefe, kelim ve tasavvuf ekolleri, vahiy ve metafizik konularında kendi yaklaşımlarını teyit etmek veya karşı tarafın yaklaşımını reddetmek amacıyla vahiy kavramına farklı bir anlam yüklemiş veya onu diğerlerinden farklı tanımlamışlardır. Sözgelimi “ilhamı” bir çeşit vahiy olarak kabul eden bir kısım sûfî, Şîî-İsmailî gelenek⁸⁹ ile akli merkeze koyan akımların⁹⁰ yaptıkları vahiy tanımlarına bakıldığında bu farklılık açıkça görülür. Bu

⁸⁷ Bk. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002, s. 13, 14.

⁸⁸ Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 23.

⁸⁹ Bk. Osman Türer, *Ana Hatları İle Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul 2011, s. 34-39, 214, 215.

⁹⁰ Câbirî, *Medhal*, s.123-131.

nedenle vahiy kavramıyla alakalı genel bilgiler verildikten sonra Câbirî'nin bu noktadaki yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır.

“Vahiy” kelimesi, sūlasî mücerret fiilin ikinci babı olan “يحي-وحي” fiilinin mastarı olup, sözlükte “işaret, yazı, yazılmış şey, ilham, gizli söz, başkasına atılan nesne, ses, emir vermek, hızlı davranmak gibi anlamlara gelmektedir.⁹¹ Vahiy kavramı, İslam'a has olmayıp diğer dinlerde de kullanılmaktadır. Vahiy sözcüğü bütün dinlerde bulunmamakla beraber, Arapça'ya akraba olan Sâmi dillerinden Arâmice'de “acele etmek”, Habeşçe'de vahaya “etrafını dolaşmak, gitmek, teşhis etmek” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Burada dikkate değer husus, Arapça'da kullanılan vahiy kelimesinin de aynı anlamları ifade ediyor olmasıdır.⁹²

Fiil ve mastar kalıbı olarak vahiy kavramının Kuran'da 87 yerde geçtiği görülmektedir.⁹³ Öznesi Yüce Allah olan vahiy Kur'an'da, insanlara, meleklerle,⁹⁴ arılara,⁹⁵ yer⁹⁶ ve gök küresine⁹⁷ nispet edilmiştir. Bu durumlarda vahiy kavramı, “ilham”, “vahiy”, “işaret”, “öğreti” ve “yaratma” gibi manalara gelmektedir. Ancak öznesi şeytan ve cin olan vahyin⁹⁸ onların dostlarına “kötülüğü gizlice telkin etmek” anlamında kabul edilmiştir.⁹⁹ Bazı ayetlerde vahyin “ruh” ile isimlendirildiği görülmektedir.¹⁰⁰ Söz konusu ayetlerde vahyin kalpleri hidayete erdirip onu diriltmesinin ruhun ölü bedenleri diriltmesine benzetildiği söylenmiştir.¹⁰¹ Kur'an'da Hz. Cebrail'in *ruhu'l-emin*¹⁰² ve Hz. İsa'nın *ruh*¹⁰³ ile isimlendirilmesi de bu şekilde değerlendirilebilir.

⁹¹ Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1979, s. 668; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, Beyrut 2005, s. 1342 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut H. 1300, s. 379.

⁹² Abdülgaflar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara 2000, s. 41.

⁹³ Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1980, s.746.

⁹⁴ Enfal, 8/12.

⁹⁵ Nahl, 16 /68.

⁹⁶ Zilzal, 99/ 4,5.

⁹⁷ Fussilet, 41/12.

⁹⁸ En'âm, 6/112.

⁹⁹ Muhammed Bedreddin, *Bedi'ü'l-beyân li-mâ'âsâ en yâhfâ mine'l-Kur'an*, Kahraman yayınları, İstanbul 2010, s. 294.

¹⁰⁰ Mü'min, 40/15; Şûrâ, 42/52; Mücadele, 58/22.

¹⁰¹ Zemaşşerî, *Tefsirü'l-Kur'an, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye*, Beyrut 1995, III, 152.

¹⁰² Şuarâ, 26/193.

¹⁰³ Nisâ, 4/171.

Ayrıca vahiy kavramının, *kavl, nidâ, ilkâ, kelâm, zikr, rahmet, furkân, beyyine, ruh, inzâl-tenzil, kitap, akıl ve ilham* kavramlarıyla ilişkisi bulunmaktadır.¹⁰⁴ En önemli kavramsal ilişki, *vahiy-ilham*¹⁰⁵ ve *vahiy-akıl* arasındadır. Çünkü Şîî-İsmailî ve sûfiler “ilhama”, filozoflar ve kelamcılar da “akla” merkezî bir konum vermişlerdir. Bu yüzden söz konusu kavramların “vahiy” kavramıyla ilişkisi önem arz etmektedir.¹⁰⁶

Vahyin farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Bu durum, vahyin “mahiyeti”, “fonksiyonu” ve peygambere yüklenen “misyon” ile yakından alakalıdır. Ontolojik ve epistemolojik bakımdan vahyi kabul eden semavî dinlerde vahyin ortak bir tanımı bulunmadığı gibi¹⁰⁷ onu reddeden ateist, agnostik ve modernist akımlarda da ortak bir tanımı bulunmamaktadır.¹⁰⁸ Konumuz gereği sadece kelamcıların tanımlarını vermekle yetineceğiz.

Zerkanî vahyi; “Yüce Allah’ın öğretmek istediği hidayet ve bilgileri, kulları arasından seçtiği kişilere gizli ve olağanüstü bir yolla bildirmesidir”¹⁰⁹ şeklinde, Reşit Rıza onu, “Yüce Allah’ın peygamberlerine indirdiği ve onun vasıtasıyla gayb ile alakalı haberleri, hüküm ve şeriatları öğrettiği şeydir” şeklinde tanımlamışlardır. Abduh ise vahyi şöyle tanımlamaktadır; “vasıtalı olsun veya olmasın Yüce Allah tarafından kesin olarak geldiği bilinen ve insanın içinde gerçekleşen irfandır. Vasıtasız olan vahiy ise ya sesli ya da sessiz gerçekleşmektedir.”¹¹⁰

Kelamcılar vahyin terminolojik anlamı üzerine daha çok durmuşlardır. Bu da, kelamcıların Yüce Allah ile insan arasındaki özel iletişimi ifade eden “kuramsal vahye” odaklandıklarını ortaya koymaktadır. Bunun haklı gerekçeleri bulunmakla beraber, Kur’an’da vahiy eyleminin yer ve gökyüzü gibi diğer varlıklara da nispet edildiği bilinmektedir. Muhtemelen vahyin bu genel kullanımını dikkate alan Cürçânî, onu “bir

¹⁰⁴ Abdülgaffar Aslan, *a.g.e.*, s. 49-65.

¹⁰⁵ Bk. Osman Türer, *Ana Hatları İle Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul 2011, s. 34-39, 214,215.

¹⁰⁶ Bk. Abdülgaffar Aslan, *a.g.e.*, s. 73-82, 91-108; Câbirî, *Medhal*, s. 123-146.

¹⁰⁷ Bk. Abdülgaffar Aslan, *a.g.e.*, s.11-28.

¹⁰⁸ Bu tanımların bir kısmı şu şekildedir; vahiy, “duygusal bir etkilenmedir”, “zihinsel deneyimden ibarettir”, “kâhin ve müneccimlerin ilkasıdır”, “histeri gibi bir hastalıktır”, Hristiyanlık ve Yahudilikten alıntıdır”, putperestliğin daha ileri bir aşamasıdır”, iktisadî değişimler ışığında açıklanan bir olgudur” ve “özgür kentli toplulukların ürünüdür”. Daha geniş bilgi için Muhammed İdris Hamid Muhammed, *Ârâü'l-müsteşrikin havle'l-vahyi*, s. 28-31, bakılabilir. www.kutubpdf.net/.../4568-آراء-المستشرقين-حول-مفهوم-الوحي.html, (erişim: 30, 03, 2015).

¹⁰⁹ Zerkanî Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-îrfân fî-ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1996, s. 65.

¹¹⁰ Reşit Rıza, *a.g.e.*, s. 82.

manayı herhangi bir varlığa gizli veya süratli bir şekilde ilka etmektir” şeklinde tanımlamıştır.¹¹¹

İslâmî ilimlerde vahiy sözlüğü gibi birden fazla anlama gelen kelimelerin asıl anlamına oldukça önem verilmiştir. Bununla birden fazla anlama gelen sözcüklerin “asıl anlamları” veya bütün anlamlarda bulunan “ortak anlam” tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu anlam ilişkisi aynı zamanda sözlük ve terim anlamları arasında da aranmıştır. Terminolojide buna “el-’âlâkatu beyne mânâ’l-luğavî ve’l-istilah’i” yani sözlük ve terim anlamı arasındaki ilişki denilmiştir. Söz konusu kavramsal ilişki dinî kavramlarda daha da önemlidir. Çünkü İslâmî ilimlerin birçoğu dil merkezli olduğundan söz konusu ilişkinin tespiti üzerine bazı kelâmî, tasavvufî ve fikhî önermeler inşa edilmektedir. Ayrıca bazı dil bilimciler, Arapça’da bir sözcüğün birden fazla anlama geldiğini ifade eden “müşterek” lafızları veya birkaç sözcüğün aynı anlama geldiğini ifade eden “müteradif” lafızları reddetmişlerdir.¹¹²

Bu bağlamda Ebu İshak, gerek birden fazla anlama gelen vahiy kelimesinin asıl anlamına gerekse sözlük ve tanım anlamları arasındaki ilişkiye işaret ederek, onun asıl anlamının “gizlice bildirmek” olduğunu, bu yüzden ilhamın vahiy olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Ezherî, işaret, ima ve yazının da bu yüzden vahiy olarak isimlendirildiğini eklemektedir.¹¹³ Râgıb, onun asıl anlamının “hızlı işaret” olduğunu ve “أمر وحي” cümlesinin “hızlı bir iş” anlamını geldiğini ifade etmektedir.¹¹⁴ Buradan hareketle vahyin asıl anlamının “gizlice bildirmek” ve “hızlı bir iş yapmak” olduğu, daha sonra “mecazî mürsel” veya “istiare” yolu ile başka anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Ayrıca Reşit Rıza, Yüce Allah’ın peygamberlere gönderdiği vahiyde onun iki aslî anlamı olan gizlilik ve sür’ate riayet ettiğini söylemektedir.¹¹⁵ Bu da, vahyin sözlük ile terim anlamları arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

Buraya kadar ele aldığımız bilgilerden anlaşıldığı gibi, vahyin genel ve kuramsal tanımında birkaç unsurun ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bunlar; “المُوحِي” olan “vahyin öznesi”, “المُوحَى اليه” olan “vahyin muhatabı”, “المُوحَى به” olan “vahyin aracı”dır. Bazı

¹¹¹ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 2011, s. 33.

¹¹² el-Askerî ebû Hilâl, *el-Furûku’l-luğaviyye*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2006, s. 15.

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, s. 381.

¹¹⁴ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredat*, (trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra yayınları, İstanbul 2012, s. 1140.

¹¹⁵ Reşit Rıza, *a.g.e.*, s. 82.

tanımlarda bunlara ilaveten “المُوْحَى” olan “vahiy edilen şey” ve “المُوْحَى له” olan “vahyin amacı” da yer almaktadır.

Bu unsurların açıklamasına gelince, kelimada vahyin öznesini ifade eden “المُوْحَى” Yüce Allah’tır. Bu konuda Müslümanlar arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Fakat diğer dinlerde vahyin kaynağı Yüce Allah ile birlikte “ruhlar” veya “gizli güçler” de olabilir. Her hâlükârda vahyin kaynağı bütün dinlerde “tabiatüstü” olma vasfını taşımaktadır.¹¹⁶

Vahyin muhatabını ifade eden “المُوْحَى اليه” insan, cin veya meleklerden elçi olarak seçilen nebi veya resuldür. İslam düşüncesinde terminolojik olarak peygamber dışında kimse vahye muhatap olamaz. Ancak masum imam veya veliye gelen ilhamı vahiy ile eşdeğer tutan bazı Şii-İsmaili ve sûfi mezheplerinin masum imam ve veliye bir tür vahiy isnat ettikleri söylenebilir. Burada yer alan bilgiler Yüce Allah ile kul arasındaki özel iletişimi ifade eden kuramsal vahiyle alakalıdır. Zira Kur’an’da vahyin canlı ve cansız varlıklara nispet edildiği bilinmektedir. Bu tür vahyin hangi anlama geldiği tartışılmakla beraber onun *teklifi* (emir ve yasakları iletme) değil, emanet ayetinden anlaşıldığı gibi¹¹⁷ *teshiri* (boyun eğdirme) ifade ettiği söylenebilir. Keza insana gelen vahyin *teklif ve emanet*, meleklerle gelen vahyin *teşrif ve ilâm*, cinlere gelen vahyin ise *teklif* amaçlı olduğu şeklinde bir ayırım yapılabilir.

Vahyin aracını ifade eden “المُوْحَى به”nin kelimada genel olarak “Hz. Cebrail” olduğu belirtilmiştir. Ancak bununla birlikte Yüce Allah’ın peygamberin kalbine doğrudan vahiy attığını ifade eden “ilka” ve vahiy esnasında Yüce Allah ile peygamber arasındaki “hicap” da (perde) birer vahiy araçlarıdır.¹¹⁸ Diğer dinlerde ise tabiatüstü varlıklar, yıldız, güneş ve ay gibi kutsal sayılan işaretler de vahiy aracı olabilmektedir.¹¹⁹

Vahiy edilen şeyleri ifade eden “المُوْحَى”, vahiy yoluyla bildirilen emir, yasak ve hükümlerdir. Bunun Kur’an’da *el-kitap*,¹²⁰ *el-hikmet*,¹²¹ *Kur’an*¹²² ve *gayb haberleri*¹²³

¹¹⁶ Abdülgaaffar Aslan, *a.g.e.*, s. 29; Bk. Muhammed Tarakçı, “Diğer Dinlerde Vahiy”, *DİA*, XXXXII, 443-447.

¹¹⁷ Bu ayet, “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir. (Ahzab, 33/72).

¹¹⁸ Şura, 42/51.

¹¹⁹ Abdülgaaffar Aslan, *a.g.e.*, s. 29.

¹²⁰ Ankebut, 29/45.

¹²¹ İsra, 17/39.

¹²² Yusuf, 12/3.

¹²³ Hud, 11/49.

şeklinde yer aldığı görülmektedir. Sahih sünnet de Kur'an dışı vahiy olarak kabul edilirse, o da bu kapsamın içinde yer alacaktır. Burada altını çizmemiz gereken bir husus da kelimcilerin, vahiy edilen şeylerin Yüce Allah'ın zatından ayrı olduğu konusunda ittifak halinde olmalarıdır. Buna karşın Batı'nın ilk dönem düşünürleri, Tanrının zatından ayrı bir dizi hakikat, bilgi veya önermeleri vahiy ettiğini dile getirdikleri halde sonradan gelen teologlar vahiy edilen şeylerin Tanrının bizatihi kendisi olduğunu ve onun zatından ayrı olmadığı görüşünü savunmuşlardır.¹²⁴ Bu düşüncenin Hz. İsa'nın Tanrılığına teorik altyapı oluşturmaya yönelik ideolojik bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Çünkü bu durumda Hz. İsa'nın zatında indirilen vahiy Tanrıdan ayrı değil bizatihi kendisidir. Bazı Müslüman âlimler de İncil'in bir kitap değil bizzat Hz. İsa olduğunu söylemişlerdir.¹²⁵ Daha doğrusu bazı Hristiyanlar vahiy Hz. İsa ile özdeşleştirerek onun Tanrılığına altyapı oluşturmuşlardır. Buna karşın bir kısım oryantalist ve İslam âlimleri de Hz. İsa'yı İncil ile özdeşleştirmişlerdir.

Vahyin amacını ifade eden “الموحى له” ise kişi ve ekollerin vahye yükledikleri misyona göre değişiklik arz etmektedir. Bunun klasik tanımlarda daha çok “dünya ve ahiret saadeti” şeklinde ifade edildiği görülmektedir.¹²⁶

Vahiy kelimesinin sözlük ve terim anlamları, bu iki anlam arasındaki ilişki ve tanımlarda ön plana çıkarılan temel unsurlar genel olarak bu şekildedir. Câbirî, vahyin sözlük anlamı konusunda “işaret, yazı, gönderme, ilham, gizli söz ve başkasına bir şeyler atmak” anlamları aktarmaktadır.¹²⁷ Ayrıca İslam'dan önce “vahiy” kelimesinin, sadece bunlara benzer anlamlarda kullanıldığını ve “bir beşerin Yüce Allah ile doğrudan iletişimini” ifade eden onun terminolojik anlamının ise Arapların dil ve kültüründe bulunmadığını söylemektedir. Bu durum aynı zamanda müşriklerin Hz. Peygamber aleyhinde propaganda yapmalarını ve insanları ondan uzaklaştırmalarını daha da kolaylaştırmıştır.¹²⁸ Câbirî'ye göre vahyin terminolojik anlamı “salât”, zekât” ve “cihat” kavramları gibi İslam tarafından belirlenmiştir.¹²⁹ Buna usul ilminde “الوضع الشرعي” veya

¹²⁴ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002, s. 37.

¹²⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 39,40.

¹²⁶ Bk. İbn Teymiyye, *Nübüvât*, Riyad 2000, s. 19,20.

¹²⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 112.

¹²⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 112.

¹²⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 114.

“الحقيقة الشرعية” yani “şeriat tarafından sözcüğe kazandırılan anlam” denildiği bilinmektedir.¹³⁰

Vahiy kelimesinin asıl anlamı konusunda bu yaklaşımın yeni olmadığı bilinmektedir. Zira Montgomery Watt da cahiliye şiiirinde sık sık geçen vahiy kelimesinin “taş üzerinde yazılmış yazılar”, “sözlü veya işarî haberleşme” gibi anlamlara geldiğini ve onun terminolojik anlamının Araplar tarafından bilinmediğini düşünmektedir.¹³¹ Câbirî vahyin terminolojik anlamının daha önce Araplar tarafından bilinmediğini bir rivayetle ispat etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki; Hz. Peygamber Medine’ye vararak Yahudileri İslam’a davet etmesi üzerine onlar, “o zaman neden Hz. Musa Yüce Allah’a bakarak onunla konuştuğu gibi sen de Allah’la konuşmuyorsun” diyerek itiraz etmişlerdir. Onların itiraz şeklinden hareketle Câbirî, o zaman Ehl-i kitapta İslâmî anlamda bir vahiy anlayışının bulunmadığını çıkarmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Câbirî, Müşriklerdeki vahiy tasavvurunun Ehl-i kitap tarafından şekillendirildiğini düşünmekte ve her ikisinde de İslâmî anlamda bir vahiy anlayışının bulunmadığı hükmünü vermektedir. Ancak Hz. İbrahim tarafından müşriklere intikal eden ve Ehl-i kitap içerisinde “bir beşerin Yüce Allah’tan doğrudan vahiy almasını” ifade eden bir tasavvurun da bulunduğu bilinmektedir.¹³² Bundan dolayı cahiliye döneminde vahiy kavramının İslâmî anlamda kullanılmadığı söylenebilir. Ancak İslam’dan önce bütün Arabistan’da İslâmî anlayışa yakın bir vahiy tasavvurunun bulunmadığını söylemek zor görülmektedir.

Vahyin İslâmî bir kavram olduğunu düşünen Câbiri, İslam’ın bu kavrama üç aşamalı bir tanımlama getirdiğini söylemektedir.

1. Vahiy, ilham ve teshir anlamında kullanılmıştır. Bu anlamdaki vahiy Kur’an’da cansız varlıklar, hayvanlar ve insanlara nispet edilmiştir. Araplar bu çeşit vahiy biliyor ve onu ilham ile isimlendiriyorlardı.

2. Vahiy, Yüce Allah ile Hz. Musa arasında gerçekleştiği gibi perde arkasında konuşmak anlamında kullanılmıştır. Araplar bu çeşit vahiy Yahudiler’den öğrenmişlerdi. Ayrıca Arapların düşünce ufkunda yer alan sihir ve kehanet gibi şeyler de bu bağlamda değerlendirilebilir.

¹³⁰ Bk. Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, Beyrut 2000, s. 108, 109.

¹³¹ Watt Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (trc. Mehmet S. Aydın), Ankara 1985, s. 33, 34.

¹³² Bk. Aslan, *a.g.e.*, s. 14-28.

3. Vahiy, Yüce Allah'ın bir melek vasıtasıyla kelâmını bir insana göndermesi anlamında kullanılmıştır. Vahyin bu çeşidi ise ne Araplar ne de Ehl-i kitap tarafından biliniyordu. Çünkü onların vahiy anlayışı İslam'ın vahiy anlayışından farklıydı.¹³³

Görüldüğü gibi Câbirî, vahyin yaygın tanımı dışına çıkmamaktadır. Ayrıca onun yapmış olduğu üçlü tasniften, vahyin hem “genel” hem de “kuramsal” tanımı çıkarılabilir. Zira onun tasnifinin birinci seviyesinde yer alan “Yüce Allah'ın canlı veya cansız, akıllı veya akılsız varlıklara herhangi bir yol ile iletişim kurması” vahyin genel anlamına işaret ettiği gibi, üçüncü seviyesinde yer alan “Yüce Allah'ın, Hz. Cebrail yolu ile seçtiği bir insana sözünü göndermesi” onun kuramsal tanımına işaret etmektedir.

Vahiy üç aşamalı şekilde tanımlayan Câbirî, onun geliş şekline işaret eden ayetleri açıklarken biraz daha detay bilgi vermektedir. Bilindiği gibi Kur'an, vahyin üç geliş şeklinden bahsetmektedir. Bunlar; “Yüce Allah'ın vahiy peygamberin kalbine ilka etmesi”, “perde arkasından konuşması” ve “Hz. Cebrail'i göndermesidir”.¹³⁴ Câbirî, bu ayeti şu şekilde yorumlamaktadır; “Yüce Allah'ın insanlarla konuşması şu üç yoldan biri ile gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi; Vahyin ilham, kalbe bir bilgiyi yerleştirme veya rüya yoluyla gerçekleşmesidir. Hz. Musa'nın annesine ve oğlunu kurban etme olayında Hz. İbrahim'e bu şekilde vahiy edilmiştir. İkincisi; Yüce Allah'ın kelâmını bir cisim üzerinde yaratmak suretiyle sesini işittirmesidir. Ancak Yüce Allah'ın zatı görünmediği için dinleyici bu durumda sadece onun sesini işitir. Söz konusu ayette yer alan “perde arkasından” ifadesi de vahiy getiren meleğin Yüce Allah'ı görmeden sadece onun sesini duyduğuna işaret etmektedir. Musa ve meleklerin Allah'la konuşması bu şekilde gerçekleşmiştir. Üçüncüsü ise Yüce Allah'ın bir meleği elçi olarak göndererek vahiy iletmesidir. Hz. Musa dışındaki peygamberlere bu şekilde vahiy gönderilmiştir. Hz. Muhammed'e gelen vahiy de bu kısma girmektedir. Ayrıca bu üç yolun dışında kalan müneccimlik, kâhinlik ve yalancı peygamberlik gibi durumlar ise büsbütün yalandır.¹³⁵

Bilindiği gibi, “ahad” hadislerle dayanılarak “sadık rüya”, “Cebrail'in aslî suretinde görünerek tebliğ etmesi” veya “insan şekline girerek tebliğ etmesi” gibi birkaç kısım daha vahyin geliş şekillerine eklenmiştir.¹³⁶ Câbirî, bu kısımları müstakil birer şekil olarak ele

¹³³ Câbirî, *Medhal*, s. 112.

¹³⁴ Şura, 42/51.

¹³⁵ Câbirî, *Fehm*, II, 126.

¹³⁶ Zerkanî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 66-67; Yavuz, “Vahiy” *DİA*, XLII, 441.

almamıştır. Rüya gibi bazı çeşitleri de ayette yer alan kısımların içinde değerlendirmiştir. Aslında bu durum onun “ahad” hadis konusundaki tutumundan kaynaklanmaktadır. Çünkü ahad hadisleri pek dikkatte almamaktadır. Dikkate değer bir husus da Câbirî'nin, Kur'an'da yer alan kısımlardan hareketle münecimlik, kâhinlik ve yalancı peygamberlik gibi durumların büsbütün yalan olduğunu söylemesidir. Onun söz konusu ayetin genel akışından hareketle böyle bir çıkarımda bulunduğu söylenebilir. Nitekim ayetin akışı böyle bir anlama uygundur.¹³⁷

1.1. Vahyin İmkânı ve Gerekliliği

Din ve felsefe tarihinde vahyin imkânı ve gerekliliği farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu bağlamda Tanrı ile kul ve metafizik ile fizik arasındaki ilişkinin imkânı, aklın yetkinliği, vahye olan ihtiyaç ve onun epistemolojik belirleyiciliği gibi konular tartışılmıştır. Aslında bu durum biraz da vahyin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Zira onun bütün dinlerde mistik bir karaktere sahip olduğu bilinmektedir. Vahiy, her ne kadar bir insana hitap etmesi ve daha sonra bir kitap haline getirilmesi açısından somutluk kazansa da, mistik karakter ona hep hâkim olmuştur.¹³⁸ Bundan dolayıdır ki, vahiy ve nübüvvet mucize gibi bir dış kanıt ile ispat edilmeye çalışılmıştır. Zira mahiyetine hâkim olan mistik karakter onun doğrudan ispat edilmesine engel teşkil etmektedir.

Vahyin imkânı; vahyi ontolojik anlamda inkâr edenler, onun imkânsızlığını veya gereksizliğini öne sürmüşlerdir.¹³⁹ Klasik kelâm kaynaklarında bunların Brahmanlar, Sâbiiler ve Tenasuhçular şeklinde yer aldığı bilinmektedir.¹⁴⁰ Bunların argümanları ise metafizik olgunun inkârı, teklifin gereksiz görülmesi, aklın yeterli bulunması ve vahyin ispat edilememesi şeklinde aktarılmıştır.¹⁴¹ Ancak söz konusu akımların bunlardan ibaret değildir. Modern çağa gelince ateizm, materyalizm, pozitivizm, agnostizm gibi felsefi akımlar da bu kapsamın içinde yer almaktadır.

¹³⁷ Ayet şu şekildedir; “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir” (Şura, 42/51).

¹³⁸ Bk. Reşit Rıza, *a.g.e.*, s. 81; Demirci, *a.g.e.*, s. 67, 68.

¹³⁹ Fahrettin Râzî, *Kitâbü'l-erbâ'in fî usûli'd-dîn*, Beyrut 2004, s. 294,295; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 302-307.

¹⁴⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, Beyrut 2003, II, 673.

¹⁴¹ Bz. Râzî, *Kitâbü'l-erbâ'in fî usûli'd-dîn*, s. 295- 321; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, Beyrut 2003, II, 2. 673- 713; Seyyid Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Beyrut 1998, IV, 255-267.

Kelamcılar, başta Brahmanlar olmak üzere vahyi inkâr edenlere karşı “الجواز العقلي” (aklen olabilirlik) ilkesini kullanmışlardır. Buna göre, Yüce Allah’ın bir insan ile iletişim kurup ona gayp konusunda bilgi vermesi, onu emir ve yasaklar ile yükümlü tutması aklen mümkündür. Bu durumda bir imkânsızlık veya çelişki söz konusu değildir.¹⁴² Bu nedenle kelamcılar, mucize ile desteklenen, başta doğru sözlülük ve güvenilirlik olmak üzere yüce ahlak ile tanınan peygamberleri inkâr etmenin rasyonel bir kanıtı dayanmadığını düşünmektedirler. Dolayısıyla kelamcılar, vahyin aklen mümkün olmasından onun fiilen varlığına doğru bir yöntem takip etmişlerdir. Ancak gerek vahyin ontolojik bakımdan ispatı gerekse onu inkâr edenlere karşı verdikleri cevap bununla sınırlı değildir. Nitekim Gazâlî, Bu yöntemlerin yanı sıra tecrübe yoluna da başvurmuştur. Ona göre vahiyle benzer yapıya sahip olan sadık rüya, keşif ve ilham, onun imkânını ortaya koymaktadır.¹⁴³ İbn Haldun, bu tür vakıaların gerek nübüvvetin imkânı gerekse berzâh âleminin varlığına kanıt olabileceğini söylemektedir.¹⁴⁴

İbn Rüşd, vahyin imkânı konusunda kelamcılarının temellendirdikleri “الجواز العقلي” ilkesini yetersiz görmektedir. Bir şeyin aklen mümkün olması onun varlığını gerektirmediğini, zira aklın bu konudaki hükmü varlık ile yokluk arasındaki “belirsizlik” olduğunu söylemektedir. Ancak bu durum, nübüvvet gibi *aklî imkân* (aklen mümkün olanlar) için geçerli olup, yağmurun yağması gibi *tabiî imkân* (doğal olarak mümkün olan şeyler) için geçerli değildir. Nitekim yağmurun yağdığını daha önce gördüğümüzden onun yağabilme imkânı onun varlığına delalet etmektedir. Ancak nübüvvetin hiçbir şekilde gerçekleşmediğini iddia eden bir şahıs için onun imkânını temellendirmenin bir anlamı yoktur.¹⁴⁵

Kelamcılarının metodunu yetersiz gören İbn Rüşd, nübüvvetin tarihî bir olgu olduğunu, dolayısıyla teorik kanıtlara ihtiyaç duymadığını düşünmektedir. Çünkü peygamberlerin varlığı, filozof ve âlimlerin varlığı gibi tevatürle sabittir. Dolayısıyla Sokrat ve Platon gibi filozofların varlığı konusunda kuşku duyulmuyorsa, peygamberlerin varlığı konusunda neden kuşku duyulsun? Ayrıca Sokrat ve Platon gibi filozoflar eserleri

¹⁴² Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 302; Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 2002, s. 174, 175; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, Lübnan 2004, s. 233.

¹⁴³ Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Beyrut 1991, s. 50-54.

¹⁴⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Zakir kadir Ugan), İstanbul 1986, III, 1092-1097.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *el-Keşfü 'an menâhici'l-edilleti fi akâidi'l-milleti*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-Ârabiyyeti, Beyrut 1998, s. 175.

ile tanınıyorlarsa peygamberler de hayır ve fazileti gerçekleştirmeyi amaçlayan şeriatlarıyla tanınmaktadırlar.¹⁴⁶

Belirtmek gerekir ki, kelimcilerin “الجواز العقلي” ilkesi, İbn Rüşd’ün iddia ettiği gibi nübüvvetin ispatına değil, onun varlığı konusunda öne sürülen *aklî engelleri* (الموانع العقلية) ortadan kaldırmaya yöneliktir. Çünkü nübüvveti reddedenler onun akla aykırı olduğunu söylemişlerdir.¹⁴⁷ Buna karşılık kelimciler de ilk önce onun akla aykırı olmadığını ve imkân dâhilinde olduğunu ortaya koyduktan sonra “mucize”, “tevâtürü’t-tabâkat” (kitlesele rivayet) ve “güzel ahlak” ile onu ispat etmeye çalışmışlardır.

Görüldüğü gibi vahyin imkânı konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Câbirî ise konu ile alakalı farklı görüşleri aktardıktan¹⁴⁸ sonra nihai kararı okuyucuya bıraktığını söylemektedir.¹⁴⁹ Aslında bu durum, kısmen Câbirî’nin teoloji konusundaki tutumundan kaynaklanmaktadır. Çünkü onun düşüncesinin çıkış noktası metafizik veya teoloji değil, felsefedir. Bu yüzden klasik çağda tartışılan İslam teolojisinin sorunları, akıl ve kültürü etkilediği ölçüde onu ilgilendirmektedir.¹⁵⁰

Ancak Câbirî’nin gerek farklı konularda yaptığı değerlendirmeler gerekse aktardığı bilgilerden hareketle onun vahyin imkânı konusundaki düşüncesine ulaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında Câbirî’nin nübüvveti tarihî bir olgu olarak görerek onun teorik kanıtlara ihtiyaç duymadığını düşünen İbn Rüşd ve nübüvveti ruhsal deneyimin varlığı üzerine inşa eden Gazâlî gibi düşündüğü söylenebilir. Çünkü İbn Rüşd’ü kendisi için öncü filozof¹⁵¹ olarak kabul eden Câbirî, genel olarak onun düşüncesinin Kur’an ve mantığa daha uygun olduğunu söylemektedir.¹⁵² Ayrıca İbn Rüşd’ün düşüncesini İbn Sina, Farabi ve Gazâlî’nin düşüncelerinden daha rasyonel ve objektif görmektedir. Ona göre İbn Sina ve Farabi, dinin kaynağını ilham ve işrak olarak görmüşlerdir. Nübüvveti de feyiz ve hayal gücü üzerine kurmuşlardır. İbn Rüşd ise dini, sosyolojik bir ihtiyaç görerek nübüvveti olgular üzerinde inşa etmiştir.¹⁵³ Buradan anlaşıldığı gibi Câbirî, nübüvvetin varlığını olgular üzerine inşa

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Keşf*, s. 179,180; Câbirî, *Medhal*, s. 144,145.

¹⁴⁷ Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 233; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, Mısır 1950, s. 302.

¹⁴⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 123-146.

¹⁴⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 146.

¹⁵⁰ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 356.

¹⁵¹ Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 363.

¹⁵² Câbirî, *Medhal*, s. 145.

¹⁵³ Câbirî, *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-arâbi, el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsi*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, Lübnan 2004, s. 21.

eden İbn Rüşd'ün düşüncesini beğenmektedir. Ayrıca Câbirî'nin çıkış noktası felsefe olsa da O, teoloji ve metafizik konular yerine olgularla daha çok ilgilenmektedir. Bu açıdan bakıldığında nübüvvetin imkânı konusunda teolojik ve metafizik tartışmalar yerine tarihi olguları esas alan İbn Rüşd'ün yaklaşımını benimsemiş olması daha makuldür. Daha sonra ele alacağımız gibi, Câbirî'nin “دلائل النبوة” (nübüvvetin kanıtları) yerine “الظاهرة القرآنية” (Kur'an olgusu) kavramını tercih etmesi de buna işaret etmektedir.¹⁵⁴

Câbirî'nin Gazâlî gibi düşündüğüne gelince; onun birçok yerde nübüvvet deneyimini başka ruhsal deneyimler ile karşılaştırdığı ve onu diğerlerinden daha üstün tuttuğu görülmektedir. Buradan hareketle onun nübüvvet deneyimi olmak üzere bütün ruhsal deneyimleri aynı kategoride değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ancak fedakârlık ve dürüstlük gibi bazı ahlâkî özellikler ile peygamberler, benzer ruhsal deneyimleri yaşayan kâhin ve sâhirlerden ayrılmaktadırlar.¹⁵⁵ Vahiy esnasında Hz. peygamberin bedeninde terleme gibi bazı fizyolojik değişikliklerin meydana geldiği bilinmektedir. Bu durum daha çok vahyin etkisine ve ağırlığına bağlanmıştır.¹⁵⁶ Ancak Câbirî bu durumu, nübüvvet deneyimini diğer ruhsal deneyimlere yakınlaştıran bir unsur olarak da telaki etmektedir. Çünkü sihir ve kehanet yolu ile bu tür deneyimler daha önce insanlar tarafından bilinmekteydi. Bu nedenle vahiy esnasında benzer bir durumun yaşanması nübüvveti psikolojik ve toplumsal olgulara yakınlaştıran onu daha da anlaşılır ve rasyonel kılmaktaydı.¹⁵⁷ Görüldüğü gibi Câbirî, başka bir açıdan nübüvveti ruhsal deneyimin varlığı üzerine inşa etmektedir. Bu yüzden onun vahyin imkânı konusunda Gazâlî gibi düşündüğü de söylenebilir. Ancak bu bilgilerden hareketle Câbirî'nin bazı filozoflar gibi¹⁵⁸ nübüvveti tamamen ruhsal bir deneyim şeklinde gördüğü söylenemez.

Vahyin gerekliliği; vahye duyulan ihtiyaç ve onun epistemolojik açıdan vazgeçilmezliği kelam ve felsefede uzun uzadıya tartışılmıştır. Gerek Brahmanlar gibi klasik akımlar gerekse pozitivist ve rasyonalist gibi modern akımlar, akli tek başına yeterli gördüklerinden vahyin gereksiz olduğunu ifade etmişlerdir. Buna karşılık Müslüman filozof ve kelamcılar, başta metafizik olmak üzere bazı konularda aklın tek başına işlevsiz veya yetersiz kalacağını ispat etmeye çalışmışlardır. Bu konuda kelamcılar epistemolojik

¹⁵⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 24, 25.

¹⁵⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 27, 106, 429.

¹⁵⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl*, Beyrut 2011, II, 538.

¹⁵⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 429.

¹⁵⁸ Bk. Reşit Rıza, *a.g.e.*, s. 83.

bakımdan akıl ve vahiy ikilemini ispat etmeye çalışırken, filozoflar sudur teorileri kapsamında vahye bir yer bulmaya gayret etmişlerdir.¹⁵⁹

Kelamcılar, genel olarak dünya ve ahiret saadeti için nübüvveti gerekli görmüşlerdir. Zira insanın sahip olduğu her iki bilgi kaynağı olan “akıl” ve “duyu” sınırlıdır. Ayrıca bu kaynakların dış etkenlerden etkilenmemesi mümkün görülmemektedir. Nübüvvet sosyal adalet açıdan da zorunlu görülmüştür. Zira insanlar temelde aynı haklara ve yetkilere sahip olduklarından onları tek çatı altında en kolay şekilde toplayabilen nübüvvetir. Bununla birlikte kelamcılar, ulûhiyet bakımından da nübüvvette ihtiyaç duyulduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü Yüce Allah yetkin bir zat olduğundan “kelam” ve “irade” sıfatlarına sahiptir. Bu iki sıfatın kudret ve halk sıfatları gibi evrende tezahür etmesi gerekir.¹⁶⁰ Bunun da ancak nübüvvet ve vahiy ile gerçekleşeceği açıktır. Sonuç olarak kelamcılar, gerek Yüce Allah’ın zat ve sıfatı gerekse dünya ve ahiret saadeti için nübüvveti zorunlu görmüşlerdir.

Vahyin konumu ve işlevi konusunda kelamcılarının yaklaşımı genel olarak böyle olmakla beraber, aralarında bazı önemli farklar da bulunmaktadır. Söz gelimi Selefler, iyilik ve kötülük konusunda aklın tek başına yetersiz kalacağını düşündüklerinden vahyi insan hayatı için zorunlu görmektedirler. Onlara göre, peygamber göndermek Yüce Allah’a vacip değilse de, nübüvvet dünya ve ahiret saadeti için zorunludur. Çünkü akıl tek başına bazı hakikatleri idrak etse de, detaylarda yetersiz kalabilmektedir. Ayrıca aklın tek başına idrak ettiği hükümlerin sorumluluk noktasında bir değeri bulunmamaktadır. Zira vahiy olmadan söz konusu hükümlerin herhangi bir yaptırımı olmayacağı nas ile sabittir.¹⁶¹ Bu konuda İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hazm, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza aşağı yukarı aynı düşünmüşlerdir.¹⁶²

Eş’arî’ler de, “hüsün ve kubhun şer’îliği” (güzellik ve çirkinlik şeriat tarafından belirlenir) ilkesine bağlı olarak Selefler gibi düşünmüşlerdir. Zira onlar, başta hayır ve şerrin, güzellik ve çirkinliğin idrak edilmesi olmak üzere her konuda vahye ihtiyaç olduğunu düşünmüşlerdir. Değer ve hukuk yapısal olarak rölatif olduğundan kişiden kişiye, toplumdaki topluma ve çağdan çağa değişmektedir. Bu nedenle onlara göre bir şeyi

¹⁵⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 123.

¹⁶⁰ Bk. Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslam’da İman Esasları*, DİB, 2015, s. 312-316.

¹⁶¹ Bk. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2012, s. 77-83.

¹⁶² Bk. Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, s. 89-98.

iyi veya kötü, doğru veya yanlış, hak veya batıl yapan vahiydir. Ayrıca bu konularda vahiy belirleyici olduğundan ondan bağımsız hiçbir konuda sorumluluk söz konusu değildir.¹⁶³ Ancak Eş'arî ve Selefilerin söz konusu anlayışı, acı ve tatlı gibi doğal güzellik ve çirkinlik veya ilim ve cehalet gibi kemal ve eksiklik nitelikleri ile alakalı değildir. Onları hüsün ve kübüh anlayışı, vahiyden önce bir fiilin sevap ve cezaya konu olmasıdır.¹⁶⁴

Selefi ve Eş'arî'lerden farklı olarak Mutezile, vahiyden bağımsız iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinliğin idrak edilebileceğini düşünmektedir. Ayrıca bu idrakin bir sonucu olarak vahiyden önce sorumluluk da söz konusudur.¹⁶⁵ Ancak bazı metafizik konularda, ibadetin detaylarında veya akıl tarafından bilinen hükümlerin vahiy tarafından desteklenmesinde vahye ihtiyaç duyulduğunu düşünmüşlerdir. Mâtürîdîler de vahiyden bağımsız iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinin idrak edilebileceğini söylemişlerdir. Fakat onlara göre usul dışında (Yüce Allah, onun ilim, kudret ve irade sıfatlarını bilmek ile peygamberin doğruluğunu bilmek ve ona inanmak) sorumluluk söz konusu değildir.¹⁶⁶ Bu nedenle emir ve yasaklar, faydalı ve zararlı şeyler konusunda teklifin olabilmesi için peygamberlere ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca İmam Mâtürîdî, nübüvete olan ihtiyacı epistemolojik, sosyolojik ve aklın tabiatıyla ile açıklamaktadır. Ona göre nübüvvet olmadan insanların tek değer yargısı üzerinde toplanması ve nefsi arzularından uzak saf aklın bulunmasının zordur. Bu nedenle nübüvete ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁶⁷ Ayrıca bilinmesi gerekir ki, Mutezile mezhebinin “salah ve aslah” ilkesi¹⁶⁸ ve Mâtürîdî mezhebinin mâverâünnehir bölgesinin “hikmet” ilkesi gereğince¹⁶⁹ peygamber göndermek Yüce Allah'a vaciptir. Bu açıdan bakıldığında nübüvvet bir ihtiyaçtan ziyade bir zorunluluğu ifade etmektedir. Buraya kadar aktardığımız bilgilerden anlaşıldığı gibi, vahiy ve nübüvete duyulan ihtiyaç konusunda Selefi, Eş'arî, Maturidî ve Mutezile mezhepleri arasında bazı farklar bulunsa da, hepsi de metafizik ve ibadetin detayları konusunda vahye ihtiyaç duyulduğu konusunda ittifak halindedirler.

¹⁶³ Bk. Razi, *Kitâbü'l-erbâ'în*, s. 242-244; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 258.

¹⁶⁴ İbn Haldun, *Lûbâbü'l-muhessel fi usûli'd-dîn*, Beirut 2004, 343; Razi, *Kitâbü'l-erbâ'în*, s. 244. Geniş bilgi için Bk. İbrahim Özdemir, “Eş'arîlerde Kelâmî Ta'lil”, *BÜİFD*, c. II, sy. 4, 2014/2, s. 53-67.

¹⁶⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 208, 209.

¹⁶⁶ Muhammed Salih el-Ğürsî, *et-Tehrîrü'l-hemid li mesâili ilmi'l-tevhîd*, İstanbul 2007, s. 89,90.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Dâru Sadır, Beyrut 2007, s. 66-68.

¹⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, Kahire 1965, s. 567.

¹⁶⁹ Kemâl İbn Hümâm, *Kitabü'l-müsâyere*, İstanbul 1979, s. 191; Selim Özarlan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, *DİB*, Ankara 2010, s. 29.

Yukarıda aktardığımız görüşler vahye duyulan ihtiyaç konusundaki klasik yaklaşımları yansıtmaktadır. Bu konuda modern yaklaşımlara bakıldığında, kişi veya akımların bakış açılarına göre değişiklik arz etmektedir. Burada bütün görüşleri aktarmak yerinde değildir. Ancak denebilir ki; modernistler daha çok metafizik, ibadetlerin detayları ve aklın kullanımı konularında; gelenekçiler ise bunlar ile birlikte toplumsal, siyasi ve ahlaki konularda vahye ihtiyaç olduğunu vurgulamışlardır.

Vahye duyulan ihtiyaç konusunda Câbirî'nin üç şeyi ön plana çıkardığı görülmektedir. Bunlar; “metafizik” ile alakalı konular, “ibadetin detayları” ve “aklın” sağlıklı bir şekilde kullanımınıdır. Ona göre ilk iki alan aklın idraki dışında kalmaktadır. Bu nedenle Câbirî'nin bu konularda vahye ihtiyaç olduğunu düşündüğü söylenebilir. Çünkü ona göre Yüce Allah'ın zat ve sıfatları akıl üstü olduğundan bu konuda tek bilgi kaynağı nübüvvettir.¹⁷⁰ Salt metafizik konularda vahyi esas alan Câbirî, orada şâri'in kastının esas olduğunu düşünerek Kur'an'ı, Kur'an ile açıklama yöntemini takip etmektedir. Bu yüzden Yüce Allah'ın iradesi-insan iradesi¹⁷¹ ve mutlak-nisbi arasındaki ilişki¹⁷² gibi metafizik konularda net bir görüş ortaya koymaktan kaçınmaktadır. Buna karşın metafizik dışında kalan ayetleri anlamaya çalışırken birçok sosyolojik, psikolojik, politik ve ekonomik unsurları göz önünde bulundurmakta ve Kur'an'ın bu konularda hitap ettiği toplumdan tamamen bağımsız olmadığını düşünmektedir.¹⁷³ İbadet konusuna gelince Câbirî, ibadetlerin her dinde aklın alanı dışında kaldığını söylemektedir. Bu yüzden insan peygambere inandıktan sonra eleştirel akli bir kenara koyarak ondan ibadetleri öğrenmektedir.¹⁷⁴ Buraya kadar aktardığımız bilgilerden hareketle, Câbirî'nin vahye duyulan ihtiyacın temellendirilmesinde Mutezileye yakın durduğu görülmektedir. Çünkü onlar, birçok konuda akli ön plana çıkardıkları halde metafizik ve ibadet konularını vahye bırakmışlardır.

Câbirî, vahiy ve nübüvvet gibi birçok konuda İbn Rüşd'ün düşüncesini daha rasyonel bulmakta ve onun Kur'an ile alakalı sorunları yine Kur'an ile çözdüğünü

¹⁷⁰ Câbirî, *Bünye*, s. 176,177.

¹⁷¹ Câbirî, *Fehm*, II, 180.

¹⁷² Câbirî, *Medhal*, s. 212. Mutlaktan kasıt, Kur'an'ın ses ve harflerden münezzehe kelimullah olmasıdır. Nisbi ise onun ses ve harflerden ibaret Arapça olmasıdır.

¹⁷³ Câbirî, *Medhal*, s. 27, 195

¹⁷⁴ Câbirî, *Fehm*, III, 114.

düşünmektedir.¹⁷⁵ Bu açıdan bakıldığında Câbirî'nin nübüvveti “sosyal” bir ihtiyaç olarak da gördüğü söylenebilir. Çünkü İbn Rüşd, bütün insanların kendi iradeleriyle fazilete sarılacak kadar akıl ve zekâda eşit olmadıklarından nübüvveti sosyal bir ihtiyaç olarak görmektedir.¹⁷⁶

Akıl-vahiy ilişkisi bağlamında ele alınan temel konulardan biri de “ahlakın kaynağı”na dair tartışmalardır. Aslında “hüsün ve kubuh” tartışması temelde vahiyden bağımsız sevap ve cazanın idraki ile ilgili olsa da, dolaylı olarak ahlakı da ilgilendirmektedir. Zira güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülüğün kapsamına ahlak da girmektedir. Câbirî'ye göre ise ahlakın aslı akıldır. Çünkü Kur'an sadece evreni düşünerek Yüce Allah'a ulaşmak için değil aynı zamanda güzellik ve çirkinliği birbirinden ayırmak için de aklın kullanımına davet etmiştir. Bu da ahlakın kaynağının akıl olmasını gerektirmektedir. Câbirî'ye göre İslam kültürü boyunca bu yaklaşım hâkim olmuştur. Zira bütün İslâmî ilimlerde akıl bilgi ile değil, ahlak ile irtibatlandırılmıştır.¹⁷⁷ Fakat daha önce ifade ettiğimiz üzere Selefilere ve Eş'arî'ler bu görüşü paylaşmamaktadırlar. Onlara göre başta ahlak olmak üzere her değer belirleyicisi vahiydir. Ayrıca onların ahlak ile sürekli irtibatlandığı akıl, Câbirî'nin kastettiği “oluşturucu akıl” değil, yine vahyin temel değerleri çerçevesinde “oluşturulmuş” akıldır.¹⁷⁸

Ayrıca daha sonra ele alacağımız gibi Câbirî, tarihselci anlayışı benimsemektedir. Ona göre İslam hukukunda evrensel olan onun temel normlarıdır. Bu normlar aynı zamanda akılla da uyumludur. İslam hukukundaki şekiller ise sadece nüzul çağını veya aynı şartları yaşayan çağları ilgilendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Câbirî'nin hukuk alanında şekil bakımından değil, amaç bakımından vahye ihtiyaç duyulduğunu düşündüğü söylenebilir. Ayrıca buradan hareketle onun “değerden bağımsızlık ilkesi” kapsamında değerden tamamen bağımsız bir olguyu onaylamadığı görülmektedir. Buna karşılık İbadet ve inançta hem gaye hem de şekil bakımından vahye ihtiyaç duyulmaktadır.

Vahyin hangi alanlarda daha etkili olduğu konusunda ise farklı yaklaşımların öne sürüldüğü bilinmektedir. Bu da, kişi veya akımların önem ve ilgi alanlarına paralel olarak

¹⁷⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 144,145.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Keşf*, s. 179,180; Câbirî, *Medhal*, s. 144.

¹⁷⁷ Câbirî, *el- 'aklü'l-âhlâki'l-arâbî*, Beyrut 2001, s. 104.

¹⁷⁸ Bk. Halit Kebir Elâl, *el-Â'taü't-târihiyye ve'l-menheciyye fî müellefâti Muhammed Arkhoun ve Muhammed Âbid el-Câbirî*, Cezair 2006, 135.

değişmektedir. Sözcüleri, kelamcı ve filozoflar akıl ve tefekkürü, fıkıhçı ve hadisçiler günah ve sevabı, tasavvufçular ise tezkiye ve zikri ön plana çıkarmışlardır. Bu açıdan bakıldığında Câbirî'nin “akıl”, “tezkiye” ve “sosyal adalet” konularında vahyin etkisine vurgu yaptığı görülmektedir. Şöyle ki; Câbirî'ye göre Kur'an akıl dinine çağırıldığını çağırıştırarak şekilde aklı övmüştür. Bundan kasıt ise bu dinin Yüce Allah'ın varlığı başta olmak üzere inanç ve yasalarını aklın kullanımı üzerine kurmuş olmasıdır.¹⁷⁹ Ayrıca Kur'an'da “akl” kelimesini iyi ve kötüyü hidayet ve dalaleti birbirlerinden ayırmak için kullanmıştır. Bu noktada dikkate değer bir husus da Kur'an'ın “akl” kelimesini isim-mastar şeklinde değil, fiil ve türevleri şeklinde kullanmış olmasıdır.¹⁸⁰ Bu da aklın ancak aktif bir şekilde kullanılması ile işlevini yerine getireceğine işaret etmektedir. Nefsin arınmasını ifade eden “tezkiye” konusunda ise Câbirî, Kur'an'ın ilk ortaya koyduğu ibadetin “tezkiye” olduğunu söylemektedir. Bundan kasıt ise yüce Allah'ın insana yüklediği emanetin sorumluluğunu yerine getirmek suretiyle arınmanın gerçekleşmesidir. Söz konusu tezkiye ise fakir ve muhtaçlara sadaka vermekle gerçekleşen zenginlik ve servet sorumluluğudur.¹⁸¹ Sosyal adalet konusunda Câbirî, Hz. Peygamberin davasında nübüvvet, tevhit ve ahiretten sonra, sosyal adalet boyutunun dördüncü rüknü teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹⁸²

1.2. Vahyin Mahiyeti

Vahyin gizemli yapısı onunla ilgili birçok tartışmanın yapılmasına neden olmaktadır. Bunlardan en önemlisi kuşkusuz vahyin mahiyeti tartışmasıdır. Zira vahiy ve nübüvvet gibi metafizik konuları reddedenler, onların somut verilere dayanmadıklarını, dolayısıyla akıl ve deney bakımından imkânsız olduklarını düşünmüşlerdir.¹⁸³ Bunlara karşılık Müslüman âlimler gerek metafizik olgunun imkânı gerekse İslam'ın sıhhati konusunda bir dizi kanıt getirmişlerdir. Söz konusu kanıtlar, metafizik olgunun imkânı, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve Kur'an vahyinin ispatı etrafında toplanmaktadır.¹⁸⁴ Bu tartışmalar, kuşkusuz doğrudan veya dolaylı olarak vahyin mahiyetini de ilgilendirmektedir. Bu bağlamda vahyin özü, Yüce Allah ile kul, metafizik ile fizik

¹⁷⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 429.

¹⁸⁰ Câbirî, *Tekvîn*, s. 31.

¹⁸¹ Câbirî, *Fehm*, I, 50.

¹⁸² Câbirî, *Fehm*, I, 54.

¹⁸³ Zerkanî, *Menâhîlu'l-irfân*, I, 67-68; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 233.

¹⁸⁴ Bk. Zerkanî, *Menâhîlu'l-irfân*, I, 68-90; Menna Halil el-Kattân, *Mebâhisu fî ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1997, s. 30-32.

arasındaki ilişkinin imkânı ve şekli gibi konular önem kazanmaktadır. Söz gelimi İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan “halku’l-Kur’an” tartışması vahyin mahiyeti ile alakalıdır.

Vahyin mahiyeti tartışması bunlara benzer teolojik konularla birlikte Kur’an ve Sünneti de kapsamaktadır. Ancak bu görüş, Sünneti de vahiy olarak kabul eden yaklaşımlar için söz konusudur. Bu nedenle denebilir ki, vahyin mahiyeti etrafındaki tartışmalar iki açıdan gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi; vahyin Yüce Allah’tan meleklerle ve onlardan Hz. peygambere intikali, inzal-tenzil, Levh-i mahfûz gibi “gayb boyutu”na yöneliktir. İkincisi ise Kur’an ve sünnet gibi Hz. peygamber tarafından insanlara aktarılan onun “müşahede boyutu”na dairdir. Ancak vahyin mahiyeti ile ilgili nasların çoğu onun müşahede boyutu ile alakalıdır. Gayb boyutu ile alakalı naslar bulunsa da onu her yönüyle ortaya koymak için yeterli değildir.¹⁸⁵

1.2.1. Gayb Boyutu

Bu konu daha çok filozoflar, sûfiler ve kelimciler tarafından ele alınmıştır. Filozoflar epistemolojik açıdan akli merkeze koymuşlardır. Bu nedenle vahiy, “sudur teorisi” içinde yer alan “faal akıl” ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmışlardır. Bu konuda bazı farklılıklar bulunsa da onlara göre vahiy, “soyut bir cevher olan “nefs-i natîka”nın “faal akıl” ile manevî ilişki kurmasından” ibarettir. Bunun vasıtasıyla metafizik ile alakalı bilgiler elde edilir, mucize gösterilir ve melekler görülür. Dolayısıyla vahiy, tamamen psikolojik bir durum olup peygamberin muhayyile gücü ile ortaya koyduğu sembolik temsillerdir.¹⁸⁶

Sûfiler, epistemolojik açıdan “ruhî arınmayı” merkeze koymuşlardır. Onlar, vahiy “ruh” ile ilişkilendirerek açıklamışlardır. Onlara göre nefis, beşerî duygulardan tamamen arandıktan sonra onun içinde bir “nur” oluşur. Bu nur vasıtasıyla metafizik bilgilere ulaşılır, melek görülür ve mucize gösterilir.¹⁸⁷ Ancak bu yaklaşım genellikle filozof-mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir. Her mutasavvıfın vahiy bu şekilde yorumladığı söylenemez. Çünkü tasavvufun içinde farklı felsefe ve kelim ekolleri bulunmaktadır.

¹⁸⁵ Demirci Muhsin, *a.g.e.*, s. 67,68.

¹⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy” *DİA*, XLII, 441.

¹⁸⁷ Yavuz, “Vahiy”, s. 441, 442.

Kelamcılar, vahyin müşahede boyutunda olduğu gibi onun gayb boyutu ile alakalı birçok şeyi tartışmışlardır. İfade ettiğimiz üzere İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan “halku’l-Kur’an” tartışması da bu bağlamda yapılmıştır. Kelamcılar, epistemolojik açıdan “akıl” ve “vahiy” ikilemini kabul etmektedirler. Bu nedenle vahyin mahiyetini açıklarken ne filozoflar gibi “faal akılı” ne de sûfiler gibi “nur”u merkeze koymuşlardır. Kelamcılara göre vahiy, ontolojik bakımdan birbirlerinden tamamen ayrı olan Yüce Allah ile bir beşer arasında herhangi bir yol ile iletişimin gerçekleşmesidir.¹⁸⁸ Dolayısıyla filozoflar ve sûfilere göre vahiy peygamberin içinde gerçekleşirken kelamcılara göre peygamberin dışında ve onun hiçbir etkisi olmadan gerçekleşmektedir.¹⁸⁹ Bu konuda ittifak halinde olmakla beraber, vahyin meleklere ve oradan da peygambere intikal etmesi, Levh-i mahfûz, inzal-tenzil, farklı yapılara sahip olan peygamber ve melek arasında iletişimin imkânı ve niteliği gibi konuları tartışmışlardır. Kuşkusuz bütün bunlar vahyin gayb boyutu ile doğrudan alakalıdır.

Vahyin gayb boyutu ile ilgili önemli bir husus da onun aşkın bir varlık olan Yüce Allah’tan Hz. Muhammed’e veya Hz. Cebrail’e hangi şekilde intikal etmiş olduğudur. Zira bu iletişimin bir tarafında “metafizik ve müteal” bir zat yer alırken diğer tarafında ise bir “mahlûk” yer almaktadır. Bu konunun iki şekilde ele alındığı söylenebilir. Birincisi; Vahyin Yüce Allah tarafından varlık âlemine intikalidir. İkincisi ise onun daha sonra Hz. Cebrail tarafından Hz. peygambere intikalidir.

Ehl-i Sünnet Kelamcıları, Kur’an’ın mana bakımından Yüce Allah’ın ezeli kelâmı olduğunu, daha sonra lafza dönüştürüldüğünü söylemişlerdir. Dolayısıyla asıl kelâm sesler ve harfler değil Yüce Allah’ın zatında bulunan manalardır.¹⁹⁰ Bu açıklama, vahyin metafizik âlemden fizik âleme nasıl intikal ettiğini de ortaya koymaktadır. Çünkü buna göre Kur’an mana bakımından sübutî ve ezeli bir sıfattır. Onun intikali ise lafızların yaratılması ile gerçekleşmiştir. Bu açıklama daha sonra ele alacağımız gibi “kelâmı-ı nefsi” ve “kelâm-ı lâfzî” ayrımını yapanlara göredir. Bu ayrımı kabul etmeyenler ya Selefiler ve ilk Eş’arî’ler gibi Kur’an’ın hem lafız hem mana bakımından ezeli olduğu söylemişler¹⁹¹

¹⁸⁸ Bk. İbn Teymiyye, *Nübüvvât*, s. 19,20; Câbirî, *Bünye*, s. 177.

¹⁸⁹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 258; Zerkanî, *Menâhilü’l-irfân*, I, 52-53; Ali Bulaç, *İslam Felsefesinde Din-Akıl/Vahiy-Akıl ilişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1994, s. 42-43; İbn Teymiyye, *Nübüvvât*, s. 19, 20.

¹⁹⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 181; Âmidî, *Gayetü’l-meram fî ilmi’l-keâm*, Lübnan 2004, s. 86,87.

¹⁹¹ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*, Beyrut 2003, s. 38; Fehd b. Abdurrahman, *Mes’eletü hâlki’l-Kur’an ve mevki’ü ülemâi’l- Kayrevân minhâ*, Riyad 1997, s. 33-36.

ya da Mutezile gibi kelâm-ı nefsiyi reddederek Kur'an'ın her iki açıdan da mahlûk olduğunu savunmuşlardır.¹⁹² Fakat her halükârda vahyin metafizik âlemden fizik âleme intikali “yaratma” veya “yansıtma” suretiyle gerçekleşmiştir. Çünkü yukarıda yer alan açıklamaya göre, Yüce Allah ya sadece mana bakımından ya hem lafız hem mana bakımından kadim ya da her iki açıdan da hadis olan bir kelamı Levh-i mahfûz, Hz. Cebrail veya Hz. Muhammed'in kalbinde yaratmıştır.¹⁹³

Vahyin Yüce Allah tarafından Hz. Cebrail'e intikali Kur'an'da yer alan “inzal” ve “tenzil” kavramları ekseninde tartışılmıştır. “İnzal” Kur'an'ın bir bütün olarak Yüce Allah'tan Levh-i mahfûza veya Cebrail'in kalbine indirilmesini, “tenzil” ise onun yeryüzüne parça parça indirilmesini ifade etmektedir.¹⁹⁴ Bu intikalin şekli konusunda üç görüşün öne sürüldüğü görülmektedir.

- 1) Hz. Cebrail, Kur'an'ı lafız ve manadan müteşekkil bir bütün olarak “levh-î mahfuz”dan alarak ezberlemiş ve daha sonra onu Hz. Peygambere aktarmıştır.
- 2) Hz. Cebrail, sadece Kur'an'ın manasını Hz. peygambere aktarmıştır. Daha sonra Hz. peygamber onu Arap diliyle ifade etmiştir. Bu yaklaşımda “(Resûlüm!) Onu Rûhu'l-emîn (Cebrail) uyarıcılardan olasin diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir” ayeti referans gösterilmiştir.¹⁹⁵
- 3) Yüce Allah manaları Hz. Cebrail'e aktarmıştır. Daha sonra Hz. Cebrail söz konusu manaları Arap diline çevirerek Hz. peygambere aktarmıştır.¹⁹⁶

Ancak belirtmek gerekir ki, Müslüman âlimler tarafından kabul edilen görüş; Yüce Allah'ın, kadim veya hadis olsun Kur'an'ı lafız ve manasıyla birlikte Levh-i mahfûza, Hz. Muhammed'e veya Hz. Cebrail'e aktarmış olmasıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın manasında olduğu gibi onun lafzında da harici bir etki veya katkı söz konusu değildir. Vahiy karşısında Hz. Cebrail'in konumu onu aktarmaktan ibarettir. Hz. Peygamberin konumu ise onu ezberleyip tebliğ etmesidir. Âlimlere göre Kur'an'ın Yüce Allah'a nispet edilmesi ve

¹⁹² Zâmeşerî, *el-Minhâc fî usûlü'd-dîn*, San'a 2004, s. 7, 8.

¹⁹³ Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 253, 254.

¹⁹⁴ Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el- İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dımaşk 2002, I, 138.

¹⁹⁵ Şuara, 26/193, 194, 195.

¹⁹⁶ Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el- İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dımaşk 2002, I, 139.

onun mucize olması bunu gerektirmektedir. Ayrıca sünnet ve icma da bu yaklaşımı teyit etmektedir.¹⁹⁷

Farklı tabiatlara sahip olan Hz. Cebrail ile Hz. Muhammed arasındaki iletişimin imkânı da tartışılmıştır. Bazıları her ikisinin tabiatında bir değişiklik olmadan söz konusu iletişimin imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Kimi akımlar, bunu gerekçe göstererek ontolojik bakımdan vahyi reddetmiştir.¹⁹⁸ Bu nedenle Müslaman âlimler söz konusu iletişimin iki şekilde gerçekleşmiş olabileceğini söylemişlerdir. Bunlardan birincisi; vahiy esnasında Hz. Muhammed'in beşerî niteliğinden sıyrılarak melek niteliğine bürünmüş olmasıdır.¹⁹⁹ İkincisi ise Hz. Cebrail'in melek niteliğinden sıyrılarak beşer niteliğine bürünmesidir.²⁰⁰ Ancak birçok konu kelimada enine boyuna tartışıldığı halde bu konu çok fazla tartışılmamıştır. Muhtemelen kelamcılarının önemli bir kısmı bu konuda bir sorun görmemektedir. Onlara göre Hz. Cebrail bir melek vasfıyla Hz. Peygamber ile olduğu gibi iletişim kurmuştur. Dolayısıyla ne peygamberin ne de meleğin tabiatında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Zira meleklerin nuranî tabiatında hiçbir değişiklik olmadan başka şekillere girmek suretiyle insanlarla iletişim kurmaları imkân dâhilinde görülmektedir.²⁰¹

Bu konularda modern birtakım yaklaşımlar da bulunmaktadır. Sözelimi Fazlurrahman, Cebrail'in bir "melek" değil "melek üstü ruhlar" olduğunu söylemektedir.²⁰² Çünkü Kur'an'da meleklerin görevleri sıralanırken içinde vahiy elçiliği bulunmamaktadır. Ayrıca bazı peygamberlerin her hangi bir meleğin elçiliği olmadan doğrudan vahye muhatap oldukları da bilinmektedir. Fazlurrahman, Hz. Cebrail'i somut bir varlık şeklinde tasvir eden ve onun Hz. Peygambere vahiy getirdiğini içeren rivayetlerin uydurma olduğunu düşünmektedir. Bazı naslarda yer aldığı gibi, vahiy bir melek aracılığıyla değil, güvenilir "ruhu'l-kudüs" tarafından indirilmiştir. "Ruhu'l-kudüs"ün mahiyeti konusunda ise ruhla meleğin Kur'an'da beraber zikredildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Buna göre ruhu'l-kudüs, melekten tamamen farklı olmadığı halde onlardan daha üstün ve Yüce Allah'a en yakın olanıdır. Bununla beraber ruhu'l-

¹⁹⁷ Zerkanî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 52,53; Halil el-Kattân, *Mebâhis*, s. 35, 36, 40, 41.

¹⁹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 257,258.

¹⁹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut 2003, s. 79.

²⁰⁰ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dımaşk 2002, I, 138.

²⁰¹ Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 254, 259.

²⁰² Fazlurrahman, *Ana konularıyla Kur'an*, (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1999, s. 154-159.

kudüsün peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç esnasında vahye dönüşen bir kuvve olduğu şeklinde de anlaşılabilir.²⁰³

Câbirî, vahyin gayb boyutuna değinmekle beraber, onun müşahede boyutu ile daha çok ilgilenmektedir. Bu durum, onun salt teoloji konularındaki tutumundan kaynaklanmaktadır. Daha önce dile getirdiğimiz gibi Câbirî'nin ilgi ve araştırma alanı kültür, felsefe, tarih ve olgular olduğundan bu tür konulara pek fazla girmemektedir. Vahiy konusunda da aynı yöntemi izlediğini görmekteyiz. Zira onun esas vurgusu, Kur'an'ın belli bir zaman ve kültür içerisinde Yüce Allah tarafından oluşumu tamamlanmış bir metin olmasıdır. Bu yaklaşım aynı zamanda hem Kur'an'ın oluşumunu hem de onun oluşum süreci boyunca kurmuş olduğu ilişkileri açığa çıkarma potansiyeline sahiptir.²⁰⁴ Görüldüğü gibi Câbirî'nin esas odak noktası vahyin müşahede boyutudur. Ancak vahyin her iki boyutu arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu bilinmektedir. Bu yüzden her iki boyut hakkında Câbirî'nin görüşlerini ele almaya çalışacağız.

Vahyin gayb boyutu konusunda Câbirî'yi bir kısım modernistlerden ayıran en temel husus, Kur'an'ı sıradan bir kitap şeklinde ele almamış olmasıdır.²⁰⁵ Aslında O, metodolojik olarak da her şeyi kendi bağlamında ele almak istemektedir. Bu yüzden ona göre Kur'an'ı en iyi tanımlayan yine Kur'an'ın kendisidir. Bu konuda şu ayetleri referans almaktadır: “*Muhakkak ki o (Kur'an) âlemlerin Rabbinin indirmesidir. (Resûlüm!) Onu Rûhu'l-emîn (Cebrail) uyarıcılardan olasin diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir. O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır*”.²⁰⁶ Ona göre bu ayetlerden Kur'an hakkında şu sonuçlar elde edilir;

1. Allah'ın vahyidir.
2. Onu Cebrail getirmiştir.
3. Hz. Muhammed'e indirilmiştir.
4. Arap dili ile nazil olmuştur.
5. Önceki peygamberlerin kitapları ile aynı içeriğe sahiptir.

²⁰³ Fazlurrahman, *Ana konularıyla Kur'an*, s. 154-159.

²⁰⁴ Bk. Câbirî, *Medhal*, 20.

²⁰⁵ Câbirî, *Medhal*, 26.

²⁰⁶ Şuarâ, 26/192-196.

Ayrıca bu ayetlerde yer alan “*apaçık Arap diliyle*” Kur’an’ın tarihsel boyutuna ve “*O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır*”²⁰⁷ ifadesi de onun “zaman ötesi” boyutuna işaret etmektedir. Daha sonra Câbirî, referans gösterdiği ayetler ve bu sonuçlardan gerçeklik bağlamda Kur’an’ın üç boyuta sahip olduğunu dile getirmektedir.

- a) Onun diğer semavî kitaplar ile ilişkisini ortaya koyan “zaman ötesi” boyut,
- b) Vahiy esnasında Hz. peygamberin deneyimini ifade eden “ruhsal boyut”,
- c) Son olarak da vahyin tebliğ edilmesini ifade eden “toplumsal boyut”tur.²⁰⁸

Câbirî’nin bu tasnifi aynı zamanda vahyin “mutlak” ve “nisbî” konusuyla da yakından alakalıdır. Ki bu konu oldukça önemlidir. Zira vahyin tamamen mutlak olduğunu düşünmek ve zamansal doğasını inkâr etmek bizzat nübüvvetin inkârı anlamına gelmektedir. Onun tamamen rölatif olduğunu kabul etmek de onun tikel ve görelî bir olgu olmasını gerektirmektedir. Bu da hem nübüvvetin kaynağı konusunda kuşkulara neden olacak hem de onun tesadüf eseri ortaya çıkmış rasyonel bir yapı olduğu sonucunu doğuracaktır.²⁰⁹ Bu bağlamda Câbirî’nin yukarıda yer alan üçlü tasnifine bakıldığında şu sonuca ulaşılabılır: Birinci kısım, vahyin mutlak ve metafizik boyutuna, üçüncü kısım onun fizikî ve rölatif boyutuna işaret ederken ikinci kısım mutlak-nisbi ve metafizik-fiziğin ilişkisine işaret etmektedir. Ayrıca Câbirî, vahyin mutlak boyutuna “Levh-i mahfûz” ve “ümmü’l-kitap”, onun nisbî boyutuna da “Arapça bir mahiyete sahip olması” ile işaret etmektedir. Çünkü ona göre “ümmü’l-kitap” veya “Levh-i mahfûz” mutlak olduğundan değişmemektedir. Değişen ise zaman ve mekânın değişmesine paralelolarak onların kopyalarıdır. Câbirî’nin Kur’an’ın *iç içe geçmiş iki farklı mahiyetten oluştuğu*²¹⁰ sözü de buna tekabül etmektedir. Bu nedenle denebilir ki, ona göre vahiy ne tam mutlak ne de tam nisbî bir karaktere sahiptir. Onun salt mutlak ve nisbi karakterleri bulunduğu gibi her iki boyut arasındaki ortak bir karakteri de bulunmaktadır.

²⁰⁷ Suarâ, 26/192-196.

²⁰⁸ Câbirî, *Medhal*, 23- 24.

²⁰⁹ Ali Mebrûk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, (trc. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2014, s. 27.

²¹⁰ Câbirî, *Medhal*, 193,197.

Daha önce değindiğimiz gibi bazı âlimler, Kur'an'ın kadir gecesinde bir bütün olarak dünya semasına (inzal) ve daha sonra da parça parça (tenzil) Hz. peygambere intikal ettiğini söylemişlerdir. Câbirî'ye göre Kadir suresi, Kur'an'ın Ramazan ayı ve kadir gecesinde nazil olduğunu ortaya koymakla beraber, Kadir gecesini ile Kur'an'ın nüzulünün arasındaki ilişki tam olarak bilinmemektedir. Çünkü tarihsel olarak Kur'an'ın ilk nüzulünün Ramazan ayında olmadığı bilinmektedir.²¹² Diğer âlimler gibi “inzal”ın bir bütün halinde inmek “tenzilin” ise parça parça inmek anlamında olduğunu kabul eden Câbirî,²¹³ bazı rivayetlere dayanılarak inzal ve tenzil bağlamında ele alınan konulara girmemektedir.

Vahyin gayb boyutu konusunda “Levh-i mahfûz”un önemli bir yer teşkil ettiği bilinmektedir. Çünkü bazı ayetlerde vahyin konumu veya inişi onunla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'da açıkça “Levh-i mahfûz” yer aldığı gibi,²¹⁴ ona işaret ettiği söylenen *kitap*,²¹⁵ *suhuf*²¹⁶ ve *ümmü'l-kitap*²¹⁷ lafızları da yer almaktadır. Câbirî, bu ayetlerin tefsirinde geleneksel yaklaşımın dışına çıkmamaktadır. Ona göre “Levh-i mahfûz” yüce bir konuma sahip olup gökyüzünde melekler tarafından korunmaktadır.²¹⁸ Ayrıca *kitab-ı meknûn*,²¹⁹ ve *ümmü'l-kitap* lafızlarını *Levh-i mahfûz*²²⁰ anlamında yorumlamıştır. Ancak diğerlerinden farklı olarak Câbirî, “O, çok şerefli, kadri yüce, tertemiz sahifelerdedir”²²¹ ayetinde yer alan *suhuf* kelimesini “semavî risaletler” şeklinde yorumlamıştır.²²² Buradan anlaşıldığı gibi Câbirî, geleneksel yaklaşımın içinde kalarak Kur'an'ın Levh-i mahfûzdan yeryüzüne indirildiğini düşünmektedir.²²³

Bununla birlikte Kur'an'ın levh-i mahfûzun içinde hangi şekilde yer aldığı tartışılmıştır. Bazı âlimlere göre Kur'an, Levh-i mahfûzda lafız ve manadan müteşekkil bir bütün olarak yer alırken bazılarının göre Kur'an orada sadece mana ile

²¹² Câbirî, *Fehm*, III, 113.

²¹³ Câbirî, *Medhal*, 164.

²¹⁴ *Bürûc*, 85/22.

²¹⁵ *Vâkıa*, 56/78; *Hadid*, 57/22.

²¹⁶ *Abese*, 80/ 13, 14.

²¹⁷ *Ra'd*, 13/39; *Zuhruf*, 43/4.

²¹⁸ Câbirî, *Fehm*, I, 114.

²¹⁹ Câbirî, *Fehm*, I, 310.

²²⁰ Câbirî, *Fehm*, II, 132.

²²¹ *Abese*, 80/13, 14.

²²² Câbirî, *Fehm*, I, 107.

²²³ Câbirî, *Medhal*, 196.

yer almaktadır. Daha sonra onun lafzı ya Hz. peygamber ya da Hz. Cebrail‘de Yüce Allah tarafından yaratılmıştır.²²⁴ Levh-i mahfûzun varlığını kabul eden ve onun mahiyeti konusunda Kur’an’da yer alan bilgilerle yetinen Câbirî, Levh-i mahfûzun beşerî bir dille yazılmadığını söylemektedir. Ona göre başta Kur’an olmak üzere bütün semavî kitaplar Levh-i mahfûzta nakış şeklinde yer almaktadır. Câbirî, “*Bu Kur’an Allah’tan başkası tarafından uydurulmuş bir şey değildir. Ancak kendinden öncekini doğrulayan ve o Kitab’ı açıklayandır*”²²⁵ ayetinin buna işaret ettiğini düşünmektedir. Çünkü bu ayette yer alan “kitap” lafzı, Levh-i mahfûza işaret ederken “onun açıklanması” ifadesi de onun Arapçaya dönüştürüldüğüne işaret etmektedir.²²⁶ Bu nedenle Kur’an, içerik bakımından ilahi, dil açısından Arapça olması bakımından iç içe geçmiş iki farklı mahiyetten oluşmaktadır. Bu da Kur’an’a özgü bir durumdur. Çünkü diğer semavî kitapların içeriği ilâhî olmakla beraber Kur’an gibi dilsel bir icaza sahip değildir.²²⁷ Câbirî, Levh-i mahfûzda yer alan nakışların hangi şekilde veya Yüce Allah, Hz. Cebrail veya Hz. Muhammed tarafından mı Arapçaya dönüştürüldüğü konusunda bilgi vermemektedir. Belirtmek gerekir ki Câbirî, Kur’an’ın inmesi ve oluşumunda Yüce Allah dışında bir müdahaleyi kabul etmemektedir.²²⁸ Buradan hareketle ona göre söz konusu dönüşümün Yüce Allah tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir.²²⁹

Vahyin mahiyeti ile alakalı önemli konulardan biri de, “halku’l-Kur’an” konusudur. Mutezile “kelâm-ı nefsi” ve “kelâm-ı lâfzî” ayrımına gitmeden Kur’an’ın mahlûk olduğunu söylemiştir. Zira Kur’an’ın kadim olduğunu kabul etmek Yüce Allah’ın zatı dışında başka kadimlerin varlığını gerektirecektir. Bu da onlara göre tevhit ilkesine tamamen aykırıdır. Ayrıca buna dair birçok aklî ve naklî kanıtları da getirmektedirler.²³⁰ Selefler ve Ehl-i Sünnetin bir kısmı, Mutezilenin tam aksine “kelâm-ı nefsi” ve “kelâm-ı lâfzî” ayrımına gitmeden Kur’an’ın mahlûk olmadığı görüşünü savunmuşlardır. Müteahhir Ehl-i sünnet âlimleri, Mutezile ile Selefler arasında orta bir yol takip ederek Kur’an’ın “kelâm-ı lâfzî” bakımından mahlûk,

²²⁴ Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 139.

²²⁵ Yunus, 10/37.

²²⁶ Câbirî, *Medhal*, 198.

²²⁷ Câbirî, *Medhal*, 197.

²²⁸ Câbirî, *Medhal*, 232, 431.

²²⁹ Bk. Câbirî, *Medhal*, 199.

²³⁰ Bk. Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, s. 104; Zâmeşerî, *el-Minhâc*, s. 7,8; Razî, *Kitâbü’l-erbâ’in*, s. 178-182.

“kelâm-ı nefî” bakımından kadim olduğunu düşünmüşlerdir. Belirtmemiz gerekir ki, Arkoun, Ebu Zeyd ve Hasan Hanefî gibi modernistler ısrarla Kur’an’ın mahlûk olduğunu dile getirmişlerdir. Aslında bu konu, haddi zatında teolojik bir konudur. Söz konusu modernistlerin bu konuyu önemsemelerinin nedeni başka düşüncelerini buna dayandırmalarıdır.²³¹ Zira bu düşünce nas-olgu ilişkisinde olgunun ön plana çıkarılmasına zemin oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak “esbab-ı nüzul” diye isimlendirilen olaylar, Levh-i mahfûzda önceden hazır bulunan bir metnin inmesi için uygun ortamı (münasebet) değil, Kur’an’ın oluşumunun nedeni (illet) olarak telakki edilmiştir.

Câbirî, İslâmî ilimlerin siyasetten bağımsız oluşmadığını düşünmektedir.²³² *Halku’l-Kur’an* konusunda da onun temel ilgi alanı bu tartışmalar değil, onun arkasındaki nedenlerdir. Onun ulaştığı sonuca göre bu konuda da siyaset belirleyici olmuştur.²³³ Câbirî, bu tartışmaların özü ile çok fazla ilgilenmemekle beraber onun Levh-i mahfûz konusunda yaptığı yorumlar dikkate alındığında Kur’an lafzının mahlûk olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre Kur’an Levh-i mahfûzda nakışlar şeklinde yer almaktadır. Söz konusu nakışlar risâlet çağında Arapça’ya dönüştürülerek indirilmiştir.²³⁴ Aslında onun açıklamasında yer alan “nakışlar”, müteahhir Ehl-i Sünnet kelamcılarının “kelâm-ı nefî” kavramına tekabül etmektedir. Çünkü Ehl-i Sünnetin düşüncesinde lafızlar kelâm-ı nefînin yansıması olduğu gibi, Câbirî’nin düşüncesinde de lafızlar Levh-i mahfûzda yer alan nakışların yansımasıdır. Şu farkla ki, Ehl-i sünnet, kelâm-ı nefînin kadim olduğunu düşünmektedir. Câbirî ise söz konusu nakışların Levh-i mahfûzda nasıl veya ne zaman yer aldığını, kelâm-ı nefî ile nakışlar arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu konusunda bilgi vermemektedir. Ancak Câbirî’nin nas-olgu ilişkisi kapsamında olguyu öncelemesi ve kelâm-ı nefî konusuna girmemesi, lafız ve mana bakımından Kur’an’ın mahlûk olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Bu da Mutezile’nin düşüncesiyle örtüşmektedir.

²³¹ Bk. Fethi Polat, *a.g.e.*, s. 196-200.

²³² Câbirî, *İşkâliyât*, s. 60, 61.

²³³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Müsekkefün fi’l-hedâreti’l-islâmiyye*, Beyrut 1995, s. 97.

²³⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 198, 199.

Vahyin mahiyeti konusunda önem arz eden konulardan biri de, Hz. Cebrail'in mahiyeti ve onun Hz. Peygamberle ilişkisidir. Nitekim genelde melekler özelde Hz. Cebrail konusunda farklı yaklaşımların olduğu bilinmektedir. Daha önce dile getirdiğimiz gibi Fazlurrahman Hz. Cebrail'i vahiy getiren bir melek olarak kabul etmemektedir. Ayrıca M. Abduh, meleklerin Uhud savaşında sadece manevi destek verdiğini söylemektedir.²³⁵ Câbirî'nin genel olarak melekler konusunda yaygın anlayışın dışına çıkmadığı söylenebilir. Çünkü Bedir ve Hendek savaşları ile alakalı ayetleri tefsir ederken geleneksel yaklaşımın dışına çıkmamaktadır. Söz konusu tefsir dikkate alındığında, Hendek savaşında melekler yardımı gönderilmiştir.²³⁶ Ayrıca Hz. peygamber Cebrail'i görmüştür.²³⁷ Bununla birlikte Hz. Cebrail ile Hz. peygamber arasındaki ilişkinin mahiyeti ve iletişimin nasıl kurulduğu konusunda net bir bilgi vermemektedir. Daha önce dile getirildiği gibi söz konusu iletişimin bir tarafında "insan" diğer tarafında ise "melek" yer aldığından bu konuda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Fakat vahyin Hz. peygamber üzerindeki etkisini birkaç yerde değinen²³⁸ Câbirî, Hz. Cebrail'in zatında herhangi bir etkiden bahsetmemektedir. Dolayısıyla vahiy esnasında bir değişiklik söz konusu olmuşsa Câbirî'nin, değişikliğin Hz. Peygamberin tabiatında meydana geldiğini düşündüğü söylenebilir. Ancak bu değişiklik İbn Haldun gibi bazı âlimlerin iddia ettiği üzere²³⁹ Hz. peygamberin beşeriyet vasfından tamamen arınarak melek vasfına bürünmesi şeklinde anlaşılmamalıdır.

Görüldüğü gibi Câbirî, Levh-i mahfûz, inzal-tenzil konularında farklı düşünse de, vahyin gayb boyutu konusunda geleneksel yaklaşımın dışına çıkmamaktadır. Zira ona göre vahiy, Yüce Allah'ın Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber ile iletişim kurması ve bunun sonucunda Kur'an'ın inmesidir.²⁴⁰ Fakat Câbirî'nin vahiy konusunda verdiği bilgilere bakıldığında iki önemli husus dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi; birçok yerde vahiy "ruhsal bir deneyim" ile ilişkilendirmesidir.²⁴¹ Hz. peygamberin vahiy esnasında zorlanması, terlemesi ve yüzünün kızarması gibi durumlar buna örnek verilebilir. Fakat kelimeler vahiyden bahsederken veya onu tanımlarken ruhsal deneyimi merkeze koymamaktadırlar. Onlara göre vahiy her şeyden önce Yüce Allah ile Hz. peygamber

²³⁵ Şeyhmus Demir, *a.g.e.*, s. 68.

²³⁶ Câbirî, *Fehm*, III, 149,150, 187.

²³⁷ Câbirî, *Fehm*, I, 43,100.

²³⁸ Câbirî, *Medhal*, 106, 429.

²³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut 2003, s. 79.

²⁴⁰ Câbirî, *Medhal*, 24.

²⁴¹ Câbirî, *Medhal*, 24,26, 27,106, 429.

arasında Cebrail vasıtasıyla meydana gelen iletişimi ifade etmektedir. Vahiy esnasında meydana gelen ruhsal ve bedensel değişiklikler ise bu iletişimin bir sonucudur. Dolayısıyla söz konusu ruhsal deneyim, doğrudan vahyin mahiyeti ile alakalı bir durum olmayıp arızı bir durumdur. Fakat birçok yerde Câbirî'nin yaklaşımına bakıldığında ruhsal deneyimi vahiy hadisesinin merkezine koyduğu görülmektedir.²⁴² Bu anlayış, vahyin mahiyeti konusunda “faal akıl”, “nur”²⁴³ ve “irfan”ı merkeze koyan anlayışlara yakınlık arz etmektedir.²⁴⁴ Çünkü onlar, vahyi açıklarken “faal akıl”, “nur” ve “irfanı” merkeze koydukları gibi Câbirî de “ruhsal deneyime” önem atfetmektedir. Bununla birlikte Câbirî, vahyin Hz. Cebrail vasıtasıyla peygambere geldiğini kabul etmekte, melek ve Hz. Cebrail konusunda farklı bir yorum yapmamaktadır. Bu nedenle onun geleneksel vahiy anlayışından tamamen ayrıldığı söylenemez. Çünkü Câbirî, kendi perspektifinden vahiy ile ilgili olan ruhsal deneyimin detaylarını vermemektedir. Bu nedenle onun bahsettiği “ruhsal deneyim” vahyin bir nedeni mi veya sonucu mu olduğu, ruhsal deneyimle vahiy arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, Cebrail'in vahyi getirdiğini kabul etmekle birlikte vahiy konusunda ruhsal deneyimi merkeze koymanın ne anlama geldiği konusunda net bilgi veremeyiz. Fakat her halükârda Câbirî'nin vahiy konusunda ruhsal deneyime çokça işaret ettiği görülmektedir. Vahyin mahiyeti konusunda dikkat çeken ikinci önemli husus ise Câbirî'nin birçok yerde vahyi rüya ile ilişkilendirmesidir. Doğrudan “vahiy rüyadır” veya sadece “rüyada gerçekleşmiştir” söylememekle beraber, Ehl-i Sünnetin vahyin mahiyetini rüya ile açıkladığını,²⁴⁵ ilk vahiy hadisesinin rüyada gerçekleştiğini söylemektedir.²⁴⁶ Ehl-i Sünnetin vahyi rüya ile açıklamadığı halde bu görüşü onlara atfetmesi ve ilk vahyin rüyada gerçekleştiğini ifade eden rivayetleri ön plana çıkarması Câbirî'nin vahyi rüya ile ilişkilendirme eğiliminde olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Câbirî, vahyi rüya ile açıklamasa da vahiy hadisesinde rüyaya önemli bir yer vermektedir.

1.2.2. Müşahede Boyutu

Vahyin müşahede boyutundan kasıt onun somut öğretileridir. Bunların başında Kur'an gelmektedir. Ayrıca sahih sünneti “gayri metluv vahiy” olarak kabul edenler, onu da bu kapsamda değerlendirmişlerdir. Buna göre “Kur'an” ve “sünnet”, vahyin iki somut

²⁴² Câbirî, *Medhal*, 24,26, 27,106, 429.

²⁴³ Yavuz, “Vahiy” *DİA*, XLII 441, 442.

²⁴⁴ Reşit Rıza, *a.g.e.*, s. 82.

²⁴⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 116,

²⁴⁶ Câbirî, *Medhal*, s. 101.

sonucudur. Ancak her ikisini ele almadan önce nas-olgu ilişkisine değinmek istiyoruz. Zira vahyin gayb boyutu onun salt teolojik tarafını, Kur'an ve sünnet de onun salt müşahede tarafını ilgilendirdiği gibi, nas-olgu ilişkisi de bu iki alan arasındaki ilişkiyi ilgilendirmektedir. Bu kavramın altında vahiy ile olgu arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu, olgunun vahyin oluşumunda etkili olup olmadığı ele alınmaktadır.

Bu açıdan geleneksel yaklaşıma bakıldığında “esbab-ı nüzul” gibi konularda nas-olgu arasında ilişki kurulmuşsa da, nassın her zaman öncelendiği görülmektedir. Bu nedenle geleneksel yaklaşımda Kur'an'ın inanç, ibadet ve ahlakî hükümleri evrensel olduğu gibi onun aktardığı diğer tüm bilgiler de mutlak hakikati ifade etmektedir. Esbab-ı nüzul ise Kur'an'ın oluşmasının (illet) değil sadece onun inmesinin temel (münasebet) nedenidir. Muhtemelen bundan dolayı terminolojide “اسباب التكون” (oluşumun nedenleri) yerine “اسباب النزول” (nüzul nedenleri) tabiri kullanılmıştır. Ayrıca inzal-tenzil kavramları ve vahyin gökten iniyor olması da mezkûr kavramın bu şekilde oluşmasında etkili olmuştur. Buna karşılık sünnetin tümü veya bir kısmı vahiy olarak kabul edilmekle beraber onun için “اسباب النزول” yerine “اسباب الورد” tabiri (ortaya çıkmasının nedeni) kullanılmıştır. Çünkü geleneksel yaklaşımda Kur'an inmeden önce bir bütün olarak önce Levh-i mahfûzda daha sonra dünya semasında hazır bulunuyordu. Daha sonra olaylara uygun bir şekilde peyderpey inmeye başlamıştır. Görüldüğü gibi bu yaklaşım vahyi öncelemekte ve onu olgudan daha üstün kılmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak olgu ne kadar değişirse değişsin, Kur'an'da yer alan bilgi ve yargı değerleri geçerliliğini koruyacaktır.

Bu yaklaşımın aksine Câbirî, olguyu sürekli ön plana çıkarmaktadır. Daha önce işaret ettiğimiz üzere Câbirî, vahyin gayb boyutu ile ilgili birçok soru ve sorunla ilgilenmekten ziyade²⁴⁷ olguları esas almaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın beşeri bir dil olan Arapça olarak inmesi,²⁴⁸ onun diğer semavî kitaplar ile aynı içeriğe sahip olması,²⁴⁹ sosyal, siyasal ve kültürel unsurların (esbab-ı nüzul) Kur'an'ın oluşumundaki etkisi²⁵⁰ üzerinde durmaktadır. Câbirî'nin kıssaların tarihi gerçekliği,²⁵¹ bilimsel icazı,²⁵² savaş ve barış gibi

²⁴⁷ Câbirî, *Medhal*, 212.

²⁴⁸ Bk. Câbirî, *Medhal*, 197, 198.

²⁴⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 193, 194.

²⁵⁰ Câbirî, *Medhal*, s. 195.

²⁵¹ Câbirî, *Medhal*, 259, 260.

²⁵² Câbirî, *Çağdaş Arap- İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 247.

hukukî düzenlemeleri²⁵³ bu ilke üzerine inşa ettiği görülmektedir. Onun bütün bu konularda “me’hudu’l-ârabî”²⁵⁴ esas aldığı söylenebilir. Câbirî’ye göre Kur’an’ın Arapça indiğini ifade eden ayetlerde yer alan “عربي” (Arapça) kavramı, sadece Arap diline işaret etmemektedir. Aynı zamanda Arapların örf, adet, hayal dünyası ve beklentilerini kapsayan kültürel birikimlerini de ifade etmektedir.²⁵⁵ Dolayısıyla Arapça sadece vahyin dili değil aynı zamanda onun mahiyetinin de bir parçasıdır. Çünkü Kur’an, Arapların kültürel birikimi kapsamına giren şeyleri kendi bünyesine almıştır. Câbirî’nin “*Arabîlik Kur’an mahiyetinin bir parçasıdır*”²⁵⁶ sözü de buna tekabül etmektedir. Bu nedenle Câbirî metafizik konular dışında vahyin, Arapların politik, ekonomik, kültürel ve psikolojik dünyalarını aşmadığını düşünmektedir. Ona göre bu yaklaşımın işlevsel bir sonucu bulunmaktadır. Çünkü Kur’an’a bu şekilde yaklaşırsa uydurulan birçok rivayet ayıklanacağı gibi bizi ona onu da bize çağdaş yapacaktır.²⁵⁷

Vahyin dilinden bahsetmişken bir hususa daha değinmek gerekir; bilindiği gibi dilin kaynağı konusunda kelam ve usul ilimlerinde tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmanın en önemli nedenleri arasında, lafız ve mana arasındaki zorunluluk, dil ve düşünce arasındaki ilişki ve kutsal metinlerin dil ile bize aktarılmış olması gibi hususlar yer alır.²⁵⁸ Aslında Ebu İshak İsfârânî’in de işaret ettiği gibi dilin kaynağı konusunda iki şeyin birbirinden ayrılması gerekir. Birincisi; ilk dilin nasıl ortaya çıktığıdır. İkincisi ise ilk dilden sonra diğer dillerin durumudur. Ancak Mutezile bu ayrımı yapmadan dilin “tevâdu” (uzlaşma ve uyuşma) sonucunda ortaya çıktığını düşünmektedir. Eş’arî’ler ise dilin kaynağının tevkifi (Yüce Allah tarafından konulması) olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda başka düşünceler de bulunmaktadır.²⁵⁹ Nas-olgu ilişkisi bağlamında vahyin diline sürekli vurgu yapan Câbirî, dilin kaynağının tevkifi olmadığını düşünmektedir. Ayrıca ona göre vahyin dilinin Arapça olması ne İslam’ı bir kavim dini yapmakta ne de Arapçayı diğer dillerden daha üstün kılmaktadır. Belki vahyin ilk muhatapları Arap olduklarından vahiy

²⁵³ Câbirî, *el-Aklü’s-siyâsî*, s. 371.

²⁵⁴ Câbirî, *Medhal*, 27, 195, 259; Câbirî, *Çağdaş Arap- İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 247.

²⁵⁵ Câbirî, *Medhal*, 195.

²⁵⁶ Câbirî, *Medhal*, 195; *Tekvîn*, 75.

²⁵⁷ Câbirî, *Medhal*, 27-28.

²⁵⁸ Bk. Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, Beyrut 2000, s. 86-91; Câbirî, *Bünye*, s. 42,43.

²⁵⁹ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 79,80.

onların dili ile inmiştir. “Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik”²⁶⁰ ayeti de buna işaret etmektedir.²⁶¹

Nas-olgu ilişkisi bağlamında Câbirî'nin, kıssaların üslubu ve tarihi gerçekliği konusundaki yaklaşımını ele almak yerinde olacaktır. Bilindiği gibi Kur'an kıssaları üslup, amaç ve değer gibi birçok açıdan ele alınmıştır. Kıssaların tarihi gerçekliği konusunda ise temelde iki yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi; İslam tarihi boyunca yaygın olan yaklaşımdır. Buna göre kıssaların en temel amacı ibret olmakla beraber onların içerdiği bilgiler de tarihsel gerçekliği ifade etmektedir. Dolayısıyla kıssalar tamamen “darb-ı mesel” veya “hikâye” konumunda değildir. İkinci yaklaşım ise 1950'lerde Mısırlı Muhammed Halefullah'ın yazmış olduğu “el'Fennü'l-kasasî fi'l-Kurân” isimli doktora tezi ile büyük tartışmalara neden olan ve daha sonra Ebu Zeyd gibi modernistler tarafından desteklenen yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre Kur'an kıssaları tamamen “darbı mesel” konumundadır. Onların temel gayesi sadece ders ve ibrettir. Dolayısıyla onların tarihi gerçekliğinin aranması gerekir.²⁶²

Câbirî, bu konuda Muhammed Halefullah gibi düşünmektedir. Ona göre kıssaların temel hedefi ibret ve ders olduğundan onlar darb-ı mesel konumundadır.²⁶³ Darb-ı mesellerde her zaman tarihsel gerçeklik aranmamaktadır. Ayrıca kıssalar Hz. peygamberin hasımlarına karşı kullandığı bir silah ve Muhâmmedî davetin birer yöntemleridir.²⁶⁴ Dolayısıyla kıssaların arkasındaki tarihi gerçekliği aramanın bir anlamı yoktur. Çünkü onlar Arap toplumu tarafından bilindiği şekliyle sanatsal bir şekilde aktarılmıştır. Bununla birlikte Câbirî, kıssaların tamamen hayal ürünü olduğunu da söylememektedir.²⁶⁵ Onun esas yaklaşımı kıssaların “kurgusal olması” değil “vahiy odaklı onların tarihi gerçekliğinin” aranmasıdır. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla ona göre kıssalar Araplar ve Ehl-i kitap nezninde yaygın olan bilgilerden beslenmektedir.²⁶⁶ Dolayısıyla onların tarihi gerçekliği orada aranmalıdır. Bu nedenle herhangi bir kıssanın tarihi gerçekliğe aykırı olması durumunda Kur'an sorumlu olmayacaktır. Onun sorumlusu ise Kur'an inmeden

²⁶⁰ Yusuf, 12/2.

²⁶¹ Câbirî, *Medhal*, s. 194, 195.

²⁶² Bk. Ebu zeyd Nasr, “Kur'an'a Edebî Yaklaşım Çıkmazı”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, (çev. Nihat Uzun), c. 12. sy. 3. ss. 243-277.

²⁶³ Câbirî, *Medhal*, s. 258.

²⁶⁴ Câbirî, *Medhal*, 16.

²⁶⁵ Câbirî, *Medhal*, 259.

²⁶⁶ Bk. Câbirî, *Medhal*, 193, 194, 259, 260, 323.

önce söz konusu kıssalara o şekilde inanan Araplar ve Ehl-i kitaptır. Öyle anlaşılıyor ki, Câbirî'ye göre vahyin açık olması ve beşeri bir dil olan Arapça ile inmesi bunu gerektirmektedir. Bu nedenle vahiy Arap ufkunu aşmamış ve Arap dünyasında var olan bilgileri kullanmıştır.²⁶⁷ Buradan hareketle Câbirî'nin vahyin değerini düşürdüğü söylenemez. Çünkü ona göre Kur'an Arap rasyonalizminin en temel dini unsurudur.²⁶⁸ Ayrıca Arap toplumu yerlerde sürülen bir toplum iken İslam sayesinde bir kitap ve medeniyet sahibi olmuştur.²⁶⁹ Fakat vahyin en temel amacı inanç, ibadet ve ahlak olduğundan bu amaç için Arap ufkunda bulunan malzemeleri kullanmaktan geri durmamıştır. Çünkü esas olan vahyin kullandığı malzemeler değil onun hedeflediği mesajlardır. Bu bağlamda Câbirî, vahyin fizik dünya ile ilgili bildirdiği konuları kendi ortamında ve şartlarında değerlendirilmesi, metafizik konuları ise Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi metodunu izlemektedir.²⁷⁰ Bu nedenle denebilir ki, Câbirî'ye göre malzeme bakımından olgu Kur'an'a hâkim olsa da, amaç bakımından Kur'an vahye dayalı ilâhî bir kitaptır.

Aslında kıssalar konusundaki ikinci yaklaşımın alt yapısını modern Batı vahiy teorilerinde bulmak mümkündür. Çünkü batı felsefî teoloji geleneği içinde vahiy, “tabiî vahiy” ve “özel vahiy” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tabiî vahyin tanımı konusunda genel olarak üç yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Birincisi; Tabiî vahiy ilâhî iradenin evrendeki tezahürüdür. İkincisi; genel vahiy anlamındadır. Üçüncüsü ise herkesin doğuştan bir vahiy taşıdığıdır. Özel vahiy ise insan gücünü aşan konuların Yüce Allah tarafından bir beşere verilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Bir kavim, topluluk veya bütün insanlık bu vahye karşı sorumludur. Vahyin bu kısmı kelimadaki genel vahiy anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Batılı teologlar daha sonra “özel vahiy”de “kültüre bağımlı vahiy” ve “kültürden bağımsız vahiy” şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Swinburge, vahyin kültürle olan ilişkisini ele alırken “kültüre bağımlı vahiy” hakkında, “bilimsel, tarihi ve muhtemelen (yanlış veya doğru) teolojik ön-kabullerin içinde ifade edilen vahiydir. Bu kısımda Tanrı kendi mesajını hitap ettiği toplumun sosyolojik, felsefî ve dinî ön kabullerin içinde vermektedir. Bu tür vahiyde en temel sorun söz konusu vahyin başka bir topluma intikalidir. “kültürden bağımsız vahiy” türünde ise Tanrı mesajını herhangi bir toplumun

²⁶⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 195; *Fehm*, III, 173; *Çağdaş Arap- İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 247.

²⁶⁸ Câbirî, *Tekvîn*, s. 136.

²⁶⁹ Câbirî, *Tekvîn*, s. 57,58.

²⁷⁰ Câbirî, *Medhal*, 29.

ön kabulleri için vermez. Dolayısıyla verdiği bilgi ve kullandığı yöntemin doğru olma zorunluluğu bulunmaktadır.²⁷¹ Buradan anlaşıldığı gibi kıssaların tarihi gerçekliğini aramayan, Kur'an'ın bu konularda Arap toplumunun düşünce ufkundan beslendiğini dillendiren yaklaşımlar, Batı teologlarının dile getirdikleri “özel vahyin kültüre bağımlı kısmına” tekabül etmektedir. Câbirî'ye göre sadece metafizik ile alakalı hükümler “özel vahyin kültürden bağımsız” kısmına karşılık gelmektedir.

Kıssalar konusundaki bu yaklaşımın güçlü kanıtlara dayanmadığını düşünmekteyiz. Zira başta Câbirî olmak üzere kıssaların tarihi gerçekliğini aramayanlar onların temel gayesinin ders ve ibret olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu durum kıssaların tarihsel gerçekliğiyle bir çelişki içerisinde olmasını gerektirmez. Aynı zamanda kıssalar tarihi gerçekliği ifade etmezse onlardan çıkarılacak dersler de olmayacaktır. Bununla birlikte kıssaların üslubu da bu konuda belirleyicidir. Söz gelimi Hz. İsa kıssasından sonra Yüce Allah; “*Şüphesiz bu (İsa hakkında söylenenler), doğru haberlerdir*”²⁷² ve başka bir yerde de “*İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin*”²⁷³ buyurmaktadır. Ayrıca Hz. İsa, Meryem, Yakup ve İbrahim kıssalarında Kur'an, sadece kıssayı anlatmak ile yetinmemiştir. Aynı zamanda bu konularda Araplar ve Ehl-i kitabın bazı bilgilerini düzelttiği bilinmektedir.²⁷⁴ Ayrıca Câbirî'nin de kabul ettiği gibi, Kur'an Tevrat ve İncillerde yer almayan bazı kıssaları da bildirmiştir.²⁷⁵ Bu ayetler, kıssaların daha önce Arap toplumu tarafından bilinmediğini ve onların kurgusal olmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Kur'an, kıssalara “esâtirü'l-evvelîn” yani önceki ümmetlere ilişkin doğru yanlış bilgiler olduğunu söyleyenleri ağır bir şekilde eleştirmiştir.²⁷⁶ Belirtmemiz gerekir ki kıssaların mutlak anlamda tarihi gerçekliği ifade etmediği söylemi, bu söylemden pek farklı değildir. Çünkü kıssalara “esâtirü'l-evvelîn” diyenler onlardan çıkarılacak dersleri değil, bizzat kıssanın tarihi gerçekliğini hedef almaktaydılar.

Kanaatimizce kıssaların temsili olduğunu iddia etmenin altında dil ve üslup dışında başka nedenler de bulunmaktadır. Zira bu yaklaşımı savunanların kıssalarda yer alan hissî

²⁷¹ Kılıç Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002, s, 23-30.

²⁷² Ali İmran 3/62.

²⁷³ Hut 11/49.

²⁷⁴ Bk. Meryem, 16/34; Reşid Rıza, *a.g.e.*, s. 156-158.

²⁷⁵ Câbirî, *Medhal*, 162.

²⁷⁶ Nehl, 16/24; Furkan, 25/5; Neml, 27/68; el-Mü'minûn, 23/83.

mucizelere pek sıcak bakmadıkları ve yaygın kader anlayışına karşı çıktıkları bilinmektedir. Bu nedenle gerek bu iki husus gerekse kıssalar ile alakalı birçok doğru ve yanlış bilgilerin tefsirlerde yer alması bir kısım modernistleri kıssaların temsili olduğu düşüncesine sürüklemiştir. Dolayısıyla “ilmî” ve “literal” argümanlar dışında bu nedenler de söz konusu yaklaşımın ortaya çıkmasına zemin hazırladığı söylebenebilir. Kıssaların temsili olduğunu savunanlar, yukarıda yer alan konularda gelebilecek eleştirileri baştan bertaraf etmek veya muhkem nas ve sarih aklın kıssalarda yer alan “kader” ve “mucize”nin aksini ortaya koyduğunu düşündüklerinden kıssaların temsili olduğunu düşünmüş olabilirler.

1.2.2.1. Kur’an (Metluv Vahiy)

Vahyin müşahede boyutu kapsamına birinci derecede Kur’an yer almaktadır. Bu nedenle vahiy ile Kur’an hakkında ortaya konulan birçok düşünce birbirlerini doğrudan ilgilendirmektedir. Bu anlamda vahiyle Kur’an’ın birbirlerinden mutlak anlamda ayrılması mümkün değildir. Ayrıca Kur’an, İslam tarihi boyunca ortaya konulan bütün dinî ve felsefî hareketlerin referans sistemini oluşturmaktadır. Zira söz konusu hareketler, ya doğrudan Kur’an’dan beslenmiş ya da meşruiyet kazanmak için Kur’an’dan referanslar almıştır. Bu da Kur’an’ın İslam’da en temel kaynak olmasından kaynaklanmaktadır. Fıkıh, tefsir, kelim, tasavvuf ve İslam felsefesine bakıldığında bu durum çok iyi anlaşılmaktadır. Burada ele alacağımız konuların bir kısmı doğrudan tefsir konusuna girse de vahyin sıhhati, güvenilirliği ve evrenselliği bakımından kelim ilmini de ilgilendirmektedir.

1.2.2.1.1. Kur’an’ın Tanımı ve Tekâmülü

Kur’an kelimesinin etimolojik kökeni konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Bazılarına göre “قرآن” İncil ve Tevrat gibi herhangi bir kelimedenden türemeden Kur’an’ın özel adıdır. Kimisine göre, toplamak anlamında gelen “قرن” kelimesinden türemiştir. Ayet ve surelerin bir araya getirilmesinden dolayı bu ismin verildiği söylenmiştir. Kimisine göre ise “قرآن” kelimesi “fu’lan” vezninde olup “قرء” maddesinden türetilmiştir.²⁷⁷ Câbirî ise bu

²⁷⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 149; Zerkanî, *Menâhilu’l-irfân*, I, 19,20.

yaklaşımları tasvip etmemektedir. O, kitap ve sünnette dayanarak “قرآن” kelimesinin “قرء يقراء” fiilinin masdarı olup okumak anlamında olduğunu söylemektedir.²⁷⁸

Câbirî’ye göre ilk inen sure ve ayetlerde Kur’an için bir isim kullanılmıyordu. İlk defa Tekvîr suresinden başlayarak “zikr”, “zikra” ve “tezkire” isimleri ve Necm suresinde “hadis” ismi kullanılmıştır. Bu isimlerden sonra Kur’an ismi Büruc suresinde ilk önce sözlük daha sonra terim anlamlarında kullanılmaya başlanmıştır.²⁷⁹ Kur’an’ın özel isim olmasıyla “zikir”, “zikra”, “tezkire” ve “hadis” isimleri sıfat düzeyine inmiştir. Daha doğrusu bu isimlerin Kur’an ismi ile ilişkisi umum-husus, sıfat ile mevsuf şekline dönüşmüştür.²⁸⁰ Daha sonra Kur’an “kitap” ile isimlendirilmiştir. Bu isimlendirmenin temel amacı, hem Kureyş ile olan ilişkileri yeniden düzenlemek hem de Yahudi ve Hristiyanların “Ehl-i kitap” ismini ipotek altına almalarını kırmaktır. Kitap ismi, aynı zamanda değer ve inançları belirleyen bir kitaba sahip olmayan Arap toplumunun artık ona sahip olduğunu da ifade etmekteydi.²⁸¹ Kur’an ve kitap isminden sonra hak ile batılı birbirinden ayıran anlamını ifade eden “Furkan” kullanılmıştır. Burada görüldüğü gibi Kur’an’ın oluşum sürecinde zikir ve hadis, Kur’an ile kitap süreci iç içe gerçekleşmiştir.²⁸² Câbirî, Kur’an’ın her konuda olduğu gibi isimlendirme konusunda da tedriciliği izlediği söylemektedir.²⁸³ Aslında bunu da nas-olgu ilişkisi kapsamında ele aldığını söylemek durumundayız.

Kur’an’ın tanımına gelince Câbirî, tanımdan amaç tanımlanan şeyin bilinmesi ise Kur’an’ın bir tanıma ihtiyaç duymadığını söylemektedir. Bu anlamda bir tanım yapılacaksa Kur’an, “Mushaflarda yazılı ve Müslümanların okuduğu kitap” şeklinde bir tanım yapılabilir. Bu tanım, Kur’an’ı olduğu gibi ortaya koyduğu için nesnel ve objektif bir tanımdır.²⁸⁴ Kur’an, Müslümanların zihin dünyalarında yer aldığı şekilde tanımlanacaksa “O, Mushaflarda yazılan, Fatıha ile başlayan, Nas ile biten, Cebrail’in Hz. Muhammed’e indirdiği Yüce Allah’ın kelimidir” şeklinde bir tanım yapılabilir.²⁸⁵ İslamî çerçevede bakılacak olursa bu da her hangi bir mezhep veya

²⁷⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 150.

²⁷⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 152, 153.

²⁸⁰ Câbirî, *Medhal*, s. 160.

²⁸¹ Câbirî, *Medhal*, s. 160,161.

²⁸² Câbirî, *Medhal*, s. 167.

²⁸³ Câbirî, *Medhal*, s. 160.

²⁸⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 17.

²⁸⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 19.

ideolojinin izini taşımayan objektif bir tanımdır. Ancak bazı tanımlarda yer alan *tevatür*, *icâz*, *hâtemü'n-nübüvvet* ve *mahlûk olmama* gibi kayıtların yer aldığı tanımlar bütün Müslüman fırkalarını kapsayan ve tam objektif tanımlar değildir.²⁸⁶ Daha sonra Câbirî, bu tanımların doğru veya yanlış, nesnel veya öznel tarafları ile ilgilenmeden Kur'an'ın kendisi için yaptığı tanıma yer vermektedir. Bu konuda şu ayetleri referans almaktadır;²⁸⁷ “*Muhakkak ki o (Kur'an) âlemlerin Rabbinin indirmesidir. (Resûlüm!) Onu Rûhu'l-emîn (Cebrail) uyarıcılardan olasin diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir. O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır*”²⁸⁸, “*Biz onu, Kur'an olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık ve onu peyderpey indirdik,*”²⁸⁹ “*(Resûlüm!) O, sana Kitab'ı hak ve önceki kitapları tasdik edici olarak tedricen indirmiş, daha önce de, insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ile İncil'i indirmişti. Furkan'ı da indirdi.*”²⁹⁰ Câbirî'nin referans gösterdiği ayetlerden şöyle bir tanım çıkarılabilir; “Kur'an Cebrail vasıtasıyla Yüce Allah tarafından Hz. Muhammed'in kalbine Arapça bir dil ile peyderpey inen, kendinden önceki kitaplarda bizzat yer aldığı gibi onları tasdik eden, hidayet ve hakkı batıldan ayıran bir kitaptır”. Câbirî de buna yakın bir tanımla yapmaktadır.²⁹¹ Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz üzere ona göre Kur'an'ı iki kapak arasında hazır bir mushaf şeklinde değil onun oluşum sürecini dikkate alarak bir tanım yapılabilir. Çünkü bu tanım hem metnin iç gelişim sürecini hem de onun dış bağlantılarını ortaya koyacaktır.²⁹²

Kur'an'ın nüzul süreci konusunda Câbirî, geleneksel yaklaşımdan pek farklı düşünmemektedir. Ona göre Kur'an, ayet ve sure şeklinde peyderpey inmiştir. Hz. Peygamber inen ilk ayet ve sureleri ezberleyinceye kadar okurdu. Daha sonra onları yanında hazır bulunan sahabilere aktarırdı. Onlar da okunanları ezberlerdi. Böylelikle Kur'an'ın kayıta geçirilmesinde esas olan hafıza ve ezber olmuştur. Ancak tarihi net olarak bilinmese de inen vahiyler daha sonra yazıya da geçirilmeye başlanmıştır. Hz. Peygamber okuma-yazma bildiği halde, yazıya geçirilen parçaları bizzat kontrol ettiği

²⁸⁶ Câbirî, *Medhal*, s. 18.

²⁸⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 19.

²⁸⁸ Şûarâ, 26/192-196.

²⁸⁹ İsrâ, 17/106.

²⁹⁰ Ali İmran, 3/ 3,4.

²⁹¹ Câbirî, *Medhal*, s. 24.

²⁹² Câbirî, *Medhal*, 20.

İslam tarihi boyunca düşünülmemiştir. Kur'an, farklı zaman ve zeminlerde inmiştir. Bu yüzden birden fazla vahiy kâtibinin bulunması, söz konusu kâtiplerin sıralama, içerik, uzunluk ve kısalık bakımından birbirlerinden farklı sahifelere sahip olması gayet normaldir. Surelerin sıralaması her ne kadar içtihadı dayalı olsa da, ayetlerin sıralaması vahye dayalıdır.²⁹³ Ayrıca Câbirî, bismelenin Kur'an'ın bir parçası olmadığını tercih etmektedir.²⁹⁴ Bilindiği gibi bazı rivayetlerde İbn Mes'ut Nas ve Felak surelerinin dua olduğunu söylemiştir. Ancak Câbirî'ye göre Hz. peygamberin bu sureleri namazlarda okuması, onların Kur'an'ın bir parçası olduğunu göstermektedir.²⁹⁵

Câbirî'ye göre sure sıralaması politik bir ihtiyaç sonucunda şekillenmiştir. Şöyle ki, Raşit halifeler döneminde "Medine İslam devleti" kurulmuştu. Söz konusu devlet siyaset, ekonomi ve sosyal gibi hayatın her alanında Kur'an'a müracaat ediyordu. Bu nedenle daha fazla ahkâm içeren "Medine Kur'an'ı" daha fazla önem arz etmekteydi. Sahabe de nüzul sıralamasına pek ihtiyaç duymuyordu. Çünkü nüzul sıralamasını ve Kur'an'ın muhammedî davet ile ilişkisini iyi biliyorlardı. Bütün bunlar ahkâm ayetlerini içeren Medenî surelerin Kur'an sıralamasında ilk başlarda yer almasına neden oldu. Hatta bu sureler arasında yer alan bir kısım Mekkî sureler de ahkâm ile alakalıdır.²⁹⁶

Kur'an'la ilgili en önemli konulardan biri de onun korunmasıdır. Bu konu geçmişte olduğu gibi günümüzde çokça tartışılmaktadır. Çünkü onun daha sonra tahrif edildiği yaklaşımı bir kısım oryantalist ve Tizînî gibi bazı modernistler tarafından dillendirilmektedir. Ancak bu yaklaşım bütünüyle Batı kaynaklı olmayıp bir kısım mevzu veya ahad rivayetlerin de bu kuşukları beslediği bilinmektedir. Oryantalistlerin bu konudaki temel sıkıntısı kendi metinleri için uyguladıkları yöntemin aynısını Kur'an'a uyguluyor olmalarıdır.²⁹⁷ Bir kısım Çağdaş araştırmacı, Kur'an'ın güvenilirliği ve sıhhati konusunda inancı bir kenara koyarak tamamen tarihsel eleştiri yolu ile onun korunmuşluğunu ele almaktadırlar. Tarihsel eleştiri yöntemi Kur'an, Mushaf haline getirildikten sonra günümüze kadarki süreç için uygulanabilir. Ancak nüzul esnasında Kur'an'ın korunmuşluğunu ve onun ilahi yapısını iman eksenli temellendirmekten başka

²⁹³ Câbirî, *Medhal*, 213-217.

²⁹⁴ Câbirî, *Fehm*, I, s. 85.

²⁹⁵ Câbirî, *Fehm*, I, s.76.

²⁹⁶ Câbirî, *Medhal*, s. 419, 420.

²⁹⁷ Bk. Fethi Polat, *a.g.e.*, s. 157-159.

yol bulunmamaktadır. Hz. Peygamberin doğru sözlülüğü, güvenilirliği ve Kur'an'ın dilsel icazı vahyin korunmuş olduğuna delalet etse de bu konuda esas olan, Müslümanların nüzul esnasında Kur'an'ın hiçbir dış müdahaleye maruz kalmadığına olan inançlarıdır.²⁹⁸

Câbirî, Kur'an'ın oluşum süreci ve korunması ile alakalı soruların iki açıdan ele aldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi; Kur'an'ın Yüce Allah tarafından Hz. peygambere intikal etme sürecidir. Bu süreç metafizik olduğundan tarihsel analizin üstündedir. Ayrıca daha önce vahyin gayb boyutu kısmında Câbirî'nin bu konulardaki düşüncesine yer verilmişti. İkincisi ise; onun Hz. Peygamber tarafından yazıya geçirilmesi sürecidir.²⁹⁹ Câbirî, Kur'an'ın bu boyutunu “inanç eksenli” değil “tarihsel eleştiri yolu” ile enine boyuna ele almaktadır. Kur'an'ın korunması bağlamında inanç eksenli yaklaşımların en çok referans gösterdiği “zikri biz indirdik ve onu biz koruruz”³⁰⁰ ayetinde yer alan zamiri Hz. Peygambere döndürmektedir.³⁰¹ Dolayısıyla bu ayet “Kur'an'ı biz indirdik Hz. Peygamberi de biz koruyacağız” anlamındadır. Ancak Câbirî'nin başka yerde de söz konusu ayeti Kur'an'ın korunması bağlamında kullandığını da görmekteyiz.³⁰²

Tahrif konusuna gelince, Câbirî'ye göre tahriften iki şey kastedilmektedir. Birincisi; te'vil, yedi harf, farklı kıraâtlar ve besmele gibi konulardır. Bu konularda bir değişikliğin olduğu zaten kabul edilmektedir.³⁰³ İkincisi ise Hz. Osman tarafından mushaf haline getirilen Kur'an'ın bütün ayet ve sureleri kapsayıp kapsamadığı konusudur. Câbirî'nin bu konuyu üç ayrı aşamada değerlendirdiği söylenebilir. Bunlardan birincisi; nüzul esnasında vahyin durumudur. O, bu konuda diğer Müslüman bilginlerinden farklı düşünmemektedir. Zira söz konusu esnada vahiy, Yüce Allah'ın izin ve iradesi dışında hiçbir değişikliğe maruz kalmamıştır.³⁰⁴ İkincisi; Hz. peygamberin vefatı ile Hz. Osman arasındaki dönemdir. Ona göre cem (Kur'an'ın toplanması) işleminden önce veya onun esnasında bazı eksiklikler olmuş olabilir. Eksikliklerin bir kısmı da daha sonra giderilmiştir. Çünkü hem Kur'an'ı toplayanlar masum değiller hem de Kur'an, o zaman ezbere ve yazı bakımından parça parça bulunuyordu. Zaten Hz. Osman sahifelerde ve sahabelerin ezberinde bulunan parçaları bir araya getirerek Mushafı oluşturmuştu. Ayrıca

²⁹⁸ Bk. Fethi Polat, *a.g.e.*, s. 157-159.

²⁹⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 212.

³⁰⁰ Hicr, 15/9.

³⁰¹ Câbirî, *Fehm*, II, 33.

³⁰² Câbirî, *Medhal*, s. 232.

³⁰³ Câbirî, *Medhal*, s. 222.

³⁰⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 431.

Câbirî'ye göre cem esnasında bir şeylerin eksilmiş olması normal bir durumdur. Zira Kur'an'da unutmama, değiştirme, çıkarma ve neshin olabileceği bizzat Kur'an tarafından ifade edilmektedir. Ancak buna benzer bir şeyler olmuşsa da bu, yüce Allah'ın bilgisi ve iradesi dâhilinde olmuştur.³⁰⁵ Üçüncüsü ise Hz. Osman döneminde Mushaf haline getirildikten sonra günümüze kadar olan süreçtir. Ona göre bu dönemden sonra Kur'an'ın eksildiğini veya arttığını ortaya koyan kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla Hz. Osman döneminde cem edilen ve elimizde bulunan mushafın içinde herhangi bir fazlalık veya eksiklik söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi Câbirî, nüzul esnasında ve mushaf haline getirildikten sonra Kur'an'ın bir müdahaleye maruz kalmadığına inanmaktadır. Ayrıca Câbirî, Kur'an'ın nüzul esnasındaki korunmuşluğunu daha çok inanç ve nas eksenli temellendirirken, mushaf haline getirildikten sonraki korunmuşluğunu ise tarihsel eleştiri yoluyla temellendirmektedir. Burada en çok tartışılması gereken, Câbirî'nin cem esnasında Kur'an'da bazı hataların gerçekleştiğine kapı aralamasıdır. Aslında onun burada hem tarihsel eleştiri hem nas eksenli yöntemlerini kullandığını görmekteyiz. Çünkü tarihsel eleştiri yolu ile bazı hataların olabileceğini ifade ettikten sonra, bu anlamda bir durum söz konusu olmuşsa da, bunun Yüce Allah'ın izni ve iradesi kapsamında olduğunu ifade etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bunu da nas ve inanç eksenli temellendirerek, “*zikri biz indirdik ve onu biz koruruz*”³⁰⁶ ayetine dayandırmaktadır. Belirtmek gerekir ki Câbirî, Kur'an'ın mushaf haline getirildikten sonra hiçbir değişikliğe maruz kalmadığını her fırsatta dile getirmektedir. Cem esnasında da kesin olarak bir değişikliğin gerçekleştiğini söylememektedir. Bunun sadece ihtimal dâhilinde olduğunu ifade etmektedir. Fakat bu ihtimale dair güçlü kanıtlar ortaya koymamaktadır. Bu konudaki bilgilerin tümü ya Câbirî'nin pek önem vermediği ahad yollarla bize intikal etmiş ya da nüzulün hala devam ettiği dönemle alakalı rivayetlerdir. Ki o esnada bazı ayetlerin lafız bakımından neshedilmiş olabileceği kabul edilmektedir. Bu nedenle Câbirî'nin Kur'an'ın koruma altında olduğunu kabul etmekle beraber ahad ve zayıf rivayetlere dayanarak cem esnasında bazı hataların gerçekleştiğini ihtimal dâhilinde görmesi çelişkili bir durumu arz etmektedir.

Şia'nın tahrif konusundaki yaklaşımı tartışma konusu olmuştur. Bazı âlimlere göre Şia, gizli veya açık bir şekilde Kur'an'ın tahrif edildiğine inanmaktadır. Câbirî'ye göre ise

³⁰⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 232.

³⁰⁶ Hicr, 15/9.

çağdaş Şîf otoritelerin çoğu genel olarak Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir.³⁰⁷ Bu konuda farklı düşünen Şia'nın tutumu ise tamamen siyasî olup Hz. peygamberden sonra hilafetin Hz. Ali'ye geçtiğini ispat etme amacını taşımaktadır.³⁰⁸ Ayrıca bir kısım Şia'nın Kur'an'ın Hz. peygamber döneminde kitap haline getirildiği konusunda ısrar etmelerinin nedeni, cem işleminde Hz. Ebubekir ve Hz. Osmanı devre dışı bırakmak istemlerinden kaynaklanmaktadır.³⁰⁹ Şia'nın buna kanıt olarak getirdikleri ve Sünnilerin sahih kaynaklarında yer alan "size iki şey bırakıyorum. Onlara sınımsız sarılırsanız şaşırırsınız, Yüce Allah'ın kitabı ve ehli beytimdir", hadisi onların iddialarını ispat etmemektedir. Çünkü bu hadiste yer alan "kitap", "mektup" (yazılmış) bir kitabı değil "münzel" (nazil olan) kitabı ifade etmektedir.³¹⁰ Ayrıca Câbirî, tahrif konusunda Sünnilerin kaynaklarında yer alan bilgileri çelişkili görmektedir. Zira söz konusu rivayetler, Kur'an'ı koruma ve kayıt altına alma olanaklarının az olduğu Mekkî Kur'an ile değil daha çok Medenî Kur'an ile alakalıdır.³¹¹

Câbirî'ye göre Kur'an'ın sıhhati ve güvenilirliği ile alakalı oryantalistlerin soruları baskıcı bir karaktere sahiptir. Çünkü onlar, Tevrat ve İncillerle alakalı soru ve sorunları Kur'an'a da uygulamaktadırlar. Ancak söz konusu soru ve sorunlar, Batı dünyasının bakış açısı ve tarihi arka planı bakımından Tevrat ve İnciller için geçerli olsa da Arap/İslam kültüründe Kur'an için geçerli değildir. Zira Kur'an ne Tevrat gibi 1600 sene zarfında tamamlanmış ne de İncil gibi Hz. İsa'nın hayat hikâyesi ve söylemlerinden ibaret olup onun vefatından sonra yazılmıştır. Câbirî, sıhhat ve güvenilirlik konusunda birkaç açıdan Kur'an'ı, Tevrat ve İncillerden ayırmaktadır. Bunlar; Kur'an'ın Cebrail tarafından Hz. peygambere okunduğunu, onun başkasına yazdırıldığını, başta ezber olmak üzere farklı araçlar ile korunduğunu ve parça parça inmiş olmasıdır.³¹² Bu nedenle ona göre Kur'an'ın oluşumu diğer semavî kitapların oluşumundan farklıdır.

Kur'an'ın farklı kıraatlere sahip olması her zaman tahrife araç yapılabilecek bir potansiyele sahiptir.³¹³ Câbirî'ye göre ise kıraatler ile alakalı hadisler ahad haberler olduğundan onların sıhhat derecelerinden kuşkulanabilir. Ancak bu konu fıkıhçılar,

³⁰⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 229.

³⁰⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 228.

³⁰⁹ Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 221.

³¹⁰ Câbirî, *Medhal*, s. 221.

³¹¹ Câbirî, *Medhal*, s. 229.

³¹² Câbirî, *Medhal*, 20, 21.

³¹³ Bk. Fethi Ahmet Polat, *a.g.e.*, s. 161.

kelamcılar ve tefsirciler tarafından çok yönlü ele alındığından göz ardı edilemez.³¹⁴ Ona göre “yedi harfın” ne anlama geldiği net olmamakla beraber Hz. peygamber zamanında meydana gelen “yedi harf”i, Hz. Osman dönemine tekabül eden “kıraat”ten ayrılması gerekir.³¹⁵ Anlaşıldığı kadarıyla Câbirî, yedi harf olayını nübüvvet esnasında farklı lehçeler ile konuşan Arap muhatap kitlesi ile sağlıklı iletişim kurulmasının bir gereği olarak görmektedir.³¹⁶

Câbirî, vahiy ve Kur’an’ın nüzulunu yakından ilgilendiren “fetretü’l-vahiy” (vahyin belli bir süre zarfında kesilmesi) olayını kabul etmektedir. Ancak o esnada verilen tepkilere ve nüzul sırasına göre surelere bakıldığında fetretin kırk gün değil iki veya iki buçuk yıl olması daha doğrudur.³¹⁷ Câbirî, bu konudaki farklı rivayetleri “cem” ederek şöyle bir sonuca ulaşabileceğini söylemektedir; Hz. Peygamber, Hira dağında yedi sene “tehennüs” (ibadet etmek) yapmıştır. Bu süre zarfında kırk iki buçuk yaşındayken Hz. Cebrail’den Alak Süresinin ilk beş ayetini ona inmiştir. Ondan sonra vahiy kesilmiş ve Hz. peygamber kırk beş yaşına geldiğinde Müdessir süresi ile vahiy yeniden başlamıştır.³¹⁸

1.2.2.1.2. Kur’an’ın Dili ve Üslubu

Kur’an ve vahiy konusunda en önemli konulardan biri de Kur’an’ın dili ve üslubudur. Bu konu başta tefsir olmak üzere birçok ilmî disiplin tarafından ele alınmıştır. Bunun içine muhkem-müteşabih, nasih-mensuh, amm-has, mutlak-mukayyet ve emir-nehiy gibi onlarca konu girmektedir. Bu konuları önemli kılan husus ise, nas eksenli gelişen veya onu dikkate alan felsefî, kelâmî, fikhî ve tasavvufî düşüncelerin bu konularla ilişkili olmasıdır. Zira bu disiplinlerde öne sürülen düşünceler bu konulardan bağımsız gelişmemektedir.

Kur’an’ın üslubu ve anlaşılması konusunda geleneksel yaklaşım lafız odaklıdır. Bütün geleneksel tefsir çalışmalarında lafız ve mana ilişkisi, lafzın ortaya koyduğu hükümler, buna bağlı olarak muhkem, nas ve zahir gibi lafzın delalet dereceleri oldukça önemli olmuştur. Tefsir ilimleri konusunda yazılmış bir klasik esere bakıldığında bu durumu görmek mümkündür. Ancak bu durum, müfessirlerin Kur’an’ın diğer boyutlarını

³¹⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 173.

³¹⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 178,179.

³¹⁶ Câbirî, *Medhal*, s. 172.

³¹⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 104.

³¹⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 104.

tamamen ihmal ettikleri anlamına gelmemektedir. Modern zamanlarda ise Kur'an okumalarında iki yaklaşım hâkim olmuştur. Bunlardan birincisi; "pozitivist/açıklayıcı eğilim" yöntemidir. Bu anlayışın imana yönelik bir endişesi bulunmamaktadır. Bu yaklaşıma göre evrende her şey neden-sonuç ilişkisi kapsamında meydana gelmektedir. Kur'an metni de diğer metinlerden hiçbir farkı bulunmayan dilsel bir olgudur. İkincisi ise "hermenötik/ anlamacı eğilim" yöntemidir ve birincisinden farklıdır. Zira bu okuma tarzında lafız tamamen ihmal edilmemektedir. Ancak bununla birlikte literal anlamın ötesinde ayrı bir anlam aranmaktadır. Bu okumada hem yorumlayanın öznelliği hem de metnin içinde doğduğu ortam ile etkileşimi söz konusudur.³¹⁹

Câbirî, ikinci kesimin içinde yer almaktadır. Onun tefsir geleneğine eleştirisi, söz konusu geleneğin rivayetlere boğulması, lafız ve mana ekseninde oluşmuş olmasıdır. Çünkü tefsir dahil olmak üzere bütün beyanî ilimler lafzın otoritesi gölgesinde olmuştur.³²⁰ Ayrıca Câbirî'nin bütün İslâmî ilimler için yaptığı değerlendirme burada da geçerlidir. Ona göre söz konusu ilimlerin tümü siyaset ve kadim kültürden bir şekilde etkilenerek ideolojik bir karaktere bürünmüştür.³²¹ Câbirî'nin beğendiği yöntembilimin "me'hûdu'l-Arâb" ekseninde oluştuğu görülmektedir. Bu da hem lafzın hâkimiyetini sınırlandırarak yorumcuyu daha da özgür kılmakta hem de Kur'an'ın çevre ile olan ilişkisini dikkate almaktadır. Daha doğrusu onun okumasında Kur'an'ın insan, evren ve olaylar ile ilişkisi dikey değil yatay bir karaktere sahiptir. Câbirî'nin, bu metodolojisini esbâb-ı nüzul üzerine inşa ettiği görülmektedir. Ancak bu yöntemle her ne kadar nas-olgu arasında güçlü bir ilişki kurmuşsa da Câbirî'nin nassı Araplılıkla özdeşleştirdiği söylenemez. Bu da onun dini tamamen antropolojik veya kültürel bir olgu olarak görmediğini ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Câbirî'yi pozitivistlerden ayıran en temel husus Kurân'ı kültürün dışında tutarak onu sıradan bir kitap şeklinde ele almamış olmasıdır.³²² Onu pozitivistlerden ayıran bir başka husus da tarihselci anlayışı kabul etsele beraber metafizik ve ibadeti onun dışında tutmuş olmasıdır. Daha doğrusu bu iki alan Câbirî'nin hermenötik yöntemindeki "evrensel yönü" teşkil etmektedir.

³¹⁹ Fethi Polat, *a.g.e.*, s. 361-362.

³²⁰ Câbirî, *Bünye*, s. 564.

³²¹ Bk. Câbirî, *Fehm*, I,10,11; *İşkâliyât*, 60, 61; *Bünye*, 113.

³²² Câbirî, *Medhal*, s. 26.

Daha önce belirttiğimiz gibi Câbirî, vahiy ile aklın tam uyumlu olduğunu düşünmektedir. Tefsirinde de bu uyumu sağlayacak bir yöntemizlediği görülmektedir. Zira O, mutlak anlamda rivayeti esas almadığı gibi mutlak anlamda dirayeti de esas almamaktadır. Daha doğrusu metafizik ve ibadet ile alakalı konularda rivayet ve nakli, onların dışında kalan konularda ise dirayet ve akli esas almaktadır. Hatta onun ikinci kısım ayetlerin anlamlandırılmasında salt akli değil eleştirel bir akli esas olarak³²³ birçok sosyolojik, politik, ekonomik ve psikolojik araçları kullandığını görmekteyiz. Ona göre bu konularda Kur'an Arapça bir metin olarak hitap ettiği toplumdaki tamamen bağımsız değildir.³²⁴ Ancak Câbirî, eleştirel akıl ile doğrudan Kur'an ayetlerini değil, Kur'an ekseninde İslam tarihi boyunca ortaya konulan ilim ve kültür hareketlerini irdelemektedir. Çünkü bunlar farklı açılardan Kur'an tefsiri konumunda olsalar da, Kur'an gibi herhangi bir kutsiyet ve dokunulmazlığa sahip değildir. Bundan dolayı Câbirî'ye göre bu ilmî ve düşünsel ürünler eleştirel bir akılla ele alınmalıdır.³²⁵

Câbirî'nin, Kur'an'ı anlamaya çalışırken önemseydiği hususlardan bir tanesi de "esbab-ı nüzuldür". O, her ayeti bir sebebi nüzule bağlamayı doğru görmese de³²⁶ bir bütün olarak Kur'an'ın anlaşılması için esbab-ı nüzulün bilinmesinde fayda olduğunu düşünmektedir.³²⁷ Çünkü Kur'an'ın olaylara bağlı olarak parça parça inmiş olması ve esbab-ı nüzulün risalet çağındaki Arap dünyasının gerçeğini ortaya koyması bakımından göz ardı edilmesi mümkün değildir.³²⁸ Ayrıca nüzul sebebi, gerek Kur'an'ın iyi anlaşılması gerekse modern hayatın bize dayattığı ekonomik, siyasî ve sosyal şartların onun perspektifinden yorumlanması için vazgeçilmez bir unsurdur.³²⁹ Ancak birçok kişi bu açıdan ayet ve sure için nüzul sebebini aramamıştır. Onlar Kur'an'ın sebebi nüzul eksenli anlaşılmasından daha çok her ayet için bir neden bulmak düşüncesiyle hareket etmişlerdir.³³⁰ Bu durum da zaman zaman ayetlerin genel akışından koparılmasına neden olmaktadır.³³¹

³²³ Câbirî, *Fehm*, III, 264.

³²⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 27, 195.

³²⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 26.

³²⁶ Câbirî, *Fehm*, III, 370.

³²⁷ Câbirî, *Fehm*, I, 69, III, 379, 380.

³²⁸ Câbirî, *Fehm*, III, 370, 380.

³²⁹ Bk. Câbirî, *ed'Dîn ve'd-devle*, s. 167-176; *Fehm*, I, 353.

³³⁰ Câbirî, *Fehm*, I, 353.

³³¹ Câbirî, *Fehm*, I, 41.

Esbab-ı nüzul rivayetlerinin sıhhati, aklî ve naklî açıdan değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Âlimlerin hadisin tespiti için kabul ettikleri kriterleri bu konuda da uyguladıkları bilinmektedir. Ancak söz konusu kriterlerin hem hadis hem de esbab-ı nüzul rivayetlerinin tespitinde yetersiz kaldığını düşünen Câbirî,³³² bu rivayetlerin sıhhati konusunda senetle birlikte üç kriterle daha ihtiyaç duyulduğunu düşünmektedir. Bunlar;

- 1) Her hangi bir ayetin sebebi nüzul rivayeti, söz konusu ayetin içinde yer aldığı metnin akışına ters düşmemesi gerekir. Bu kriter dikkate alındığında sebebi nüzul ile birçok rivayetin güvenilirliği tartışılacaktır.³³³
- 2) Surelerin nüzul sıralaması ile nebevî siret arasındaki uyuma riayet edilmelidir. Çünkü bazen bu durum dikkate alınmadan bir seferde inen sureler farklı zamanlarda meydana gelen olaylar ile irtibatlandırılmıştır.³³⁴
- 3) Söz konusu rivayetlerin risalet çağındaki Arapların toplumsal, ekonomik ve düşünsel verileri ile örtüşmesidir.³³⁵

Belirtmemiz gerekir ki Câbirî, esbab-ı nüzul rivayetlerinden ziyade onun mantığını önemsemektedir. Zira bu rivayetlerin doğru veya yanlışlığı bir tarafa onlar, hükümlerin olaylara bağlı olarak indiğini ortaya koymaktadır. Bu da tarihselci anlayışın en önemli epistemolojik zeminini oluşturmaktadır. Buradan hareketle denebilir ki, başta Câbirî olmak üzere tarihselci anlayışı benimseyenler, literatüre bağlı kalarak “اسباب النزول” (nüzul nedenleri) tabirini kullanmışsalar da onların düşüncesinde esbabı nüzul kapsamındaki rivayetler aslında “اسباب التكون” (oluşum nedenleri) konumundadır. Daha doğrusu Câbirî, esbabı nüzul mantığı kullanarak onları esbabı tekevvün olarak kabul etmekte ve tarihselci anlayışını onun üzerine inşa etmektedir.

Câbirî esbab-ı nüzule önem verdiği kadar Kur’an’ı anlamaya çalışırken hükümlerin “külli” (tümel) ve “cüzi” (tikel) oluşlarını da önemsemektedir. Ona göre Kur’an parça parça indiğinden tümel ve tikel hükümleri dikkate almaktadır. Bu nedenle onun hitabı genel kaide ve istisnalarla doludur. Bu, Kur’an’ın evrensel olmasının bir gereğidir. Nitekim

³³² Câbirî, *Fehm*, III, 370.

³³³ Câbirî, *Fehm*, III, 371.

³³⁴ Câbirî, *Fehm*, III, 371.

³³⁵ Câbirî, *Fehm*, III, 372.

böyle olmasaydı Kur'an her zaman ve mekânda geçerli olamazdı.³³⁶ Bu ayrıma modern hukuk dilinde anayasa ve yasalar denilebilir.

Câbirî'ye göre anlama ve yorumlama konusunda Kur'an'ı birçok metinden ayıran, onun parça parça inmiş olması ve onun iniş sürecinin tarafımızca biliniyor olmasıdır. Bu nedenle Kur'an'ı anlamada en doğru yöntem, onun iki kapak arasındaki hazır bir metin şeklinde değil oluşum süreçlerini dikkate alarak anlamaya çalışmaktır.³³⁷ Ayrıca Kur'an farklı şekillerde anlaşılabilir canlı bir kitaptır. Bu da onun hacminin büyüklüğüne değil, bağımsız parçalardan oluşmasından kaynaklanmaktadır. Zira Kur'an, ayet ve sure gibi birbiri ile her zaman bağlı olmak zorunda olmayan bir yapıya sahip olduğundan her bir süre ayrı bir açıklamaya konu olabilir. Bu durumun bir başka nedeni ise Kur'an'ın beşerî bir ürün olmayıp ilâhî bir vahiy sonucunda oluşmuş olması ve ihtiyaca göre inmiş olmasıdır. Bu da olguya bağlı olarak tefsirin de farklı olmasına neden olmaktadır. Fakat bu durum herhangi bir konu hakkında Kur'an'ın genel bilgisine ulaşmaya engel değildir. Nitekim "mevzuî tefsir" (*konulu tefsir*) yolu ile bu bilgi elde edilebilir.³³⁸

Câbirî, Kur'an'ı tefsir ederken nüzul sırasını esas almaktadır. Bu yöntemle Kur'an'ın oluşum sürecini Hz. peygamberin tebliğ aşamasına uyacak tarzda ortaya koymaktır. Bu nedenle daha sonra yapılan içtihat ve yürütülen mantık iki esas arasındaki uyuma dayanmalıdır. Bunlar da "nebevî sîretin seyri" ve "Kur'an'ın oluşum sürecidir."³³⁹

Mekki ve medenî surelerin ayrımında hicreti esas alan³⁴⁰ Câbirî, Mekkî sureleri altı başlık altında ele almaktadır.

1. Nübüvvet, rububiyet ve uluhiyyet
2. Diriliş, ceza ve kıyamet sahneleri
3. Şirkin batıl ve putperestliğin safsata olduğunun dile getirilmesi³⁴¹
4. İlahi emrin açıktan tebliği ve kabileler ile iletişim
5. Hz. Peygamber ve ailesinin kuşatılması ve Habeşistan'a hicret
6. Boykot sonrası; kabileler ile iletişime devam ve Medine'ye hicret hazırlığı³⁴²

³³⁶ Câbirî, *Fehm*, a.g.e., I, 191; *ed-Dimukratiyetü ve hukûkü'l-insan*, s. 17.

³³⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 20.

³³⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 243, 244.

³³⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 245.

³⁴⁰ Câbirî, *Fehm*, III, 35.

³⁴¹ Câbirî, *Fehm*, I, 5-7.

Câbirî, Medine dönemini ise tek başlık altında ele almaktadır. Çünkü Medine dönemini gerek nüzulün akışı gerekse davetin rotası bakımından farklı dönemlerin iç içe geçtiğini görse de “Peygamber Medine’de” şeklindeki başlık altında tek dönem olarak değerlendirmektedir.³⁴³

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, Kur’an’ı anlamaya çalışırken; “kronoloji”, “esbab-ı nüzul”, “siyer”, “dilsel, kültürel ve tarihsel bağlamları”(me’hûdu’l-ârab), “tümel ve tikel hükümleri”, “metafizik-fizik ayrımı”nı esas almaktadır. Bununla birlikte Câbirî, Kur’an’da yer alan bazı kavramları analiz ederken onların İbranice veya Mukaddes kitaplardaki kullanımına dikkat çekmektedir. Buna örnek olarak onun “ruh”³⁴⁴, “kırtas”³⁴⁵ ve “melâike”³⁴⁶ “rab”³⁴⁷ “kist”³⁴⁸ gibi kavramlarının analizinde görmekteyiz. Dilbilimciler tarafından “semantik analiz” şeklinde isimlendirilen bu metotla Câbirî, Kur’an’da Arapça dışında kelime bulunmadığını savunan İmam Şafî, Taberi, Ebû Übeyde ve Zerkeşî gibi düşünen âlimlere³⁴⁹ muhalefet etmektedir.

1.2.2.1.3. Muhkem ve Müteşabih

Sözlükte “sağlam kılınmış”, “dış etkilere ve bozulmalara karşı korunmuş” gibi anlamlara gelen “muhkem” kelimesi terminolojide “yorum kabul etmeyecek ölçüde açık olan naslar”dır.³⁵⁰ Sözlükte “benzeşen” anlamını ifade eden “müteşabih” ise terminolojide “birden fazla anlama gelebilen ve muradı tam anlaşılmayan naslar” şeklinde yorumlanmıştır. Bu iki kavram için farklı tanımlar yapılmışsa da en yaygın ve makbul tanımlar bunlardır.³⁵¹

Kur’an’ın dili ve üslubu, açıklığı ve kapalılığı konusunda şüphesiz ilk akla gelen konu muhkem ve müteşabihtir. Zira bu konu, başta kelimeler olmak üzere birçok ilmî disiplini yakından ilgilendirmektedir. Söz gelimi haberî sıfatlar ve kader gibi konularda bu

³⁴² Câbirî, *Fehm*, II, 5-7.

³⁴³ Câbirî, *Fehm*, III, 7.

³⁴⁴ Câbirî, *Fehm*, II, 342,344.

³⁴⁵ Câbirî, *Fehm*, II, 44.

³⁴⁶ Câbirî, *Fehm*, II, 133.

³⁴⁷ Câbirî, *Fehm*, II, 124.

³⁴⁸ Câbirî, *Fehm*, II, 227.

³⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fi ’ülûmi’l-Kur’an*, Mısır 2006, s. 201.

³⁵⁰ Zerkanî, *Menâhîlu’l-irfân*, II, 247, 249.

³⁵¹ Zerkanî, *Menâhîlu’l-irfân*, II, 247, 249.

kavramlar sık sık kullanılmaktadır. Ayrıca fıkıh ve usul ilimlerinde lafzın açıklığı bakımından muhkem birinci sırada yer alırken müteşabih ise son sırada yer almaktadır.³⁵²

Kur'an, bazı ayetlerin muhkem olup kitabın esasını oluşturduğunu bazısının ise müteşabih olduğunu zikretmiştir.³⁵³ Ali İmran suresinin yedinci ayetine dayanılarak Kur'an'da anlamı açık "muhkem ayetler" ve anlamı kapalı "müteşabih ayetler" in bulunduğu kabul edilmiştir. Bu konu aynı zamanda te'ville doğrudan ilişkilidir. Çünkü anlamı kapalı ayetlerin varlığı kabul edildikten sonra onların muradını Yüce Allah'a havale etmek (tefvid) veya belli kriterler çerçevesinde yorumlamak (te'vil) konusu önem kazanmaktadır. Bu bağlamda Evzâî, Süfyân Sevrî, Mâlik b. Enes ve İmam Şâfî gibi muhaddisler ve Selefîyye'nin çoğunluğu te'vili reddederken, Hasan Basrî'den itibaren bazı mütekaddim âlimler ile hemen hemen bütün kelamcılar belli kriterler çerçevesinde tev'ili kabul etmişlerdir. Bazı çağdaş müfessirler Kur'an'da müteşabih ayetlerin bulunmadığını ve ayette yer alan müteşabih ayetlerin ise kitâb-ı Mukaddes ile ilgili olduğunu söylemişlerdir. Onların temel argümanları ise Kur'an'ın apaçık bir kitap olması, sahabilerin Kur'an'ı ayetlerini anlama konusunda ihtilafa düşmemesi ve ayetleri te'vil yapmamış olmalarıdır.³⁵⁴

Muhkem ve müteşabih konusunda Câbirî'nin yaklaşımına gelince O, bu iki konunun çokça tartışıldığını dile getirdikten sonra, birçok siyasî ve dinî ekolün kendi söylem ve eylemlerine dinî meşruiyet kazandırmak amacıyla bazı ayetleri muhkemden sayarken diğeri de aynı ayetleri müteşabihten saydığını söylemektedir.³⁵⁵ Ayrıca Câbirî, bu kavramların Hz. Peygamber döneminde tartışma konusu olmadığını aktarmaktadır. Bunun nedeni ise Kur'an'ın, Arapların dil, ifade biçimleri, genel kültür ve medeniyet ufukları çerçevesinde inmiş olmasıdır. Zira Arapların birden fazla ilaha inandıkları bir zamanda Kur'an, onlara "tevhit" akidesini getirdi. Kur'an bunu yaparken başta Yüce Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri olmak üzere Araplarca bilinen üslup ve lafızları zorunlu olarak kullanıyordu. Böyle olmasaydı onların kafasında bazı soru işaretleri kalacaktı. Bundan dolayı, istiva, vech, rü'yet, hidayetve dalalet ile alakalı ayetler Müslümanların zihinlerinde olduğu gibi kâfirlerin zihinlerinde de problem teşkil etmemekteydi. Daha doğrusu Emevilerin son dönemlerinden itibaren tartışılmaya başlanan bu kavram ve kelimelerin

³⁵² Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi*, Beyrut 2006, s. 338, 348.

³⁵³ Ali İmran, /7

³⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "müteşâbih" *DİA*, XXXII, 205.

³⁵⁵ Câbirî, *Fehm*, III, 165,166.

mecazi anlamı ilk muhatap kitlesi tarafından bilindiğinden pek tartışma konusu olmamıştır.
356

Câbirî'ye göre muhkem ve müteşabih tartışmalarının aslı Hz. Peygamber dönemine kadar gitmektedir. Çünkü Hz. Peygamber Medine'ye vardıktan sonra Yahudiler, başta Tevrat olmak üzere bilgi referanslarına dayanarak ona soru sorarlardı. Onların amacı, Kur'an'da çelişki ve anlaşılmaz ifadelerin yer aldığını iddia ederek onun hak olmadığını temellendirmektir. Hz. Peygamber döneminden sonra Kur'an'ın anlaşılması "te'vil" ve "tefsir" kavramlarına doğru kaymaya başladı. Bu iki kavram da üç temel referansa dayanmaktaydı. Bunlar; "dil", hadis ve sahabe sözleri gibi "İslam kültürü" ve başta İsrailiyat olmak üzere "kadim kültürdür". Bu referans kaynakları daha sonra Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir role sahip olmuştur. Ancak bütün bunlarla birlikte muhkem ve müteşabih konusundaki ihtilaf, Ali İmran suresi'ndeki sekizinci ayetinin³⁵⁷ farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu da gerek ayetin tefsiri gerekse onun içinde yer alan "muhkem", "müteşabih", ümmü'l-kitap", "te'vil" ve "râsîhûne fî'l-ilmî" kelimelerinin anlamlarıyla doğrudan ilgilidir. Buradaki en temel sıkıntı, kelimeler ve müfessirlerin söz konusu ayeti genel akışından kopararak "teşabüh" ve anlamındaki diğer lafızlara dikkat etmeden anlamış olmalarıdır.³⁵⁸

Bilindiği gibi Ali İmran süresinde yer alan "muhkem" ve "müteşabih" kavramları "ayetler"e nispet edilmiştir. Câbirî, burada ve Kur'an'ın diğer yerlerinde geçen "ayet" kelimesinin "Kur'an'dan bir parça" anlamında olmadığını düşünmektedir. Câbirî'ye göre "ayet" lafzı sadece "simge ve delil" anlamını taşımaktadır. Bu anlam bir tercih değil aynı zamanda bir zorunluluktur. Zira ayet kelimesi bu anlam ile sınırlandırılmadığı için farklı eğilimlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³⁵⁹ Dolayısıyla "muhkem ve müteşabih" kavramları yaygın kanaatin aksine Kur'an'ın her hangi bir parçası ile alakalı değildir. Belki "muhkem ayetler" Hz. Âdemin topraktan, meleklerin nurdan ve İsa'nın Meryem'in rahminde yaratılması gibi Yüce Allah'ın birliği, kudreti ve varlığına delalet eden ilâhî

³⁵⁶ Bk. Câbirî, *Fehm*, III, 165, 166.

³⁵⁷ Ayet şu şekildedir; *Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşabih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akıselim sahipleri düşünüp anlar.*

³⁵⁸ Câbirî, *Fehm*, III, 166, 167.

³⁵⁹ Câbirî, *Fehm*, III, 168.

fiillerdir.³⁶⁰ Müteşabih ayetler ise derin ve karmaşık lafızlar anlamında olmayıp Yüce Allah'ın, nübüvvetin birer kanıtı olarak peygamberlere vermiş olduğu mucizelerdir. Çünkü Kur'an apaçık bir kitap olduğundan onun lafzında karışıklığın bulunduğunu söylemek doğru değildir. Ayrıca böyle bir durum söz konusu olsaydı Kureyş ona itiraz ederdi. Oysa İslam tarihi bu bağlamda sadece iki vakıyı aktarmıştır.³⁶¹ Bütün bu nedenlerden dolayı "muhkem" ayetler, Yüce Allah'ın birliğine işaret eden delil ve kozmik fenomenler olduğu gibi³⁶² "müteşabih" ayetler de peygamberler tarihi, doğa, cennet ve cehennem gibi Arap düşünce ufkunu aşan şeylerdir.³⁶³

Câbirî, konu ile yakından alakalı olan ve söz konusu ayette yer alan "tevil" ve "rasihune fi'l-ilmi" kavramları için yapılan tanım ve değerlendirmeleri doğru bulmamaktadır. Ona göre "tevil" lafzı bütün ayetlerde nihâî sonuç (mesir ve meal) anlamındadır. Bu anlamın aynı zamanda işlevsel bir sonucu bulunmaktadır. Zira te'vil kelimesi bu anlamda kabul edildikten sonra kıyametin kopması ve dünyanın son bulması gibi akıl ötesi konulardaki sorun da giderilmiş olacaktır. Çünkü bu durumda söz konusu vakıaların tam anlamı kıyamet gününe bırakılmış olacaktır.³⁶⁴ "Rasihûne fil-'ilmi" (ilimde derinleşenler) ise tevili bilmektedirler. Câbirî, "esbab-ı nüzula" dayanarak Ali İmran süresinde yer alan "tevil" in Meryem'in Hz. İsa'ya nasıl hamile kaldığına ilişkin olduğunu düşünmektedir.³⁶⁵

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, Kur'an'da anlamı kapalı olan ifadeleri kabul etmemektedir. Bu da onun "me'हुdu'l-ârâb" anlayışıyla yakından alakalıdır. İlerde ele alacağımız gibi bu kavram, Kur'an'ın ilk muhatap kitlesi olan Arapların dilsel, psikolojik, sosyolojik ve antropolojik gerçeğini dikkate aldığını ifade etmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın bunları aşarak onların zihin ve kültür dünyalarında olmayan şeyleri kapsamaz. Olsa olsa Kur'an'ın kıyamet, cennet ve cehennem gibi akıl üstü şeylere yer verdiği söylenebilir. Kur'an, aklın kapsamı içinde yer alıp da risalet çağında Arapların düşünce ufuklarında bulunmayan şeylere yer vermemiştir. Daha sonra ele aldığımız gibi Câbirî, bu nedenle bilimsel tefsiri onaylamamaktadır. Ancak belirtmek

³⁶⁰ Câbirî, *Fehm*, III, 172.

³⁶¹ Câbirî, *Fehm*, III, 173, 174.

³⁶² Câbirî, *Fehm*, III, 172.

³⁶³ Câbirî, *Fehm*, III, 175.

³⁶⁴ Câbirî, *Fehm*, III, 178, 179.

³⁶⁵ Bk. Câbirî, *Fehm*, III, 180.

gerekir ki, Câbirî bir başka yerde anlamı apaçık olan muhkem ayetleri ve anlamı kapalı olduğundan muhkem ayetlere arz edilmesi gereken müteşabih ayetleri kabul ediyor görünmektedir.³⁶⁶

1.2.2.1.4. Nasih ve Mensuh

Sözlükte “iptal etme” ve “nakletmek” anlamına gelen “nesh” mastarının ismi faili olan “nasih” kelimesi, terminolojide kendisinden önce gelen herhangi bir şer’î hükmü ortadan kaldıran hükümdür. Mensuh ise “ortadan kaldırılan” hükmü³⁶⁷ ifade etmektedir. Nesih konusu her ne kadar ortaya koyduğu pratik sonuçlar bakımından fikhî bir konu olsa da, ilâhî hükümlerin değişimi veya neshin imkânsızlığından yola çıkarak Hz. Muhammed’in nübüvvetini inkâr eden yaklaşımlar açısından kelâmî bir konudur. Çünkü Yahudiler, İslam’ın hak bir din olmadığını ortaya koymak amacıyla neshi reddetmişlerdir. Onların bu tutumu ideolojik olup İslamî reddetmeye yönelik kabul edilmiştir. Onlar, nesh ile bedâ arasında bir ayırım yapmadan her ikisinin de Yüce Allah’ın ilminde değişimi gerektiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla neshin kabulü, Yüce Allah’ın bilgisizliği sonucuna götürdüğünden reddedilmelidir. Bu nedenle onlara göre Hz. Musa’nın şeriatından sonra gelen İslam şeriatı geçersizdir. Buna karşılık Müslüman âlimler, nesh ve beda arasında fark koymuşlardır. Şöyle ki bedâ Yüce Allah’ın daha önce aktardığı bir bilgiyi daha sonra yalanlamasıdır.³⁶⁸ Müslümanlar ittifakla böyle bir durumun hiçbir zaman gerçekleşmediğini kabuletmektedirler. Nesih ise Yüce Allah’ın daha önce koyduğu bir hükmü daha sonra koyacak bir hüküm ile ortadan kaldırmasıdır.

Müslümanlar, kategorik olarak neshi kabul etmektedirler. Zira yeni gelen her bir din ve şeriat bir önceki din ve şeriatı ortadan kaldırmıştır. İlâhî vahyin son halkasını oluşturan İslam’ın da kendinden önceki bütün dinleri nesh ettiği kabul edilmektedir. Müslümanlar kategorik anlamda neshin varlığını kabul etmekle beraber, İslam’ın kendi içinde böyle bir neshin gerçekleşip gerçekleşmediğini tartışmışlardır. Neshin bu kısmını da Ebu Müslüm el-isfehânî gibi birkaç âlim dışında ittifak ile kabul edilmiştir.³⁷⁰ Âlimler daha çok neshin kısımları, şartları, onun temelde bir keşif mi yoksa iptal mi olduğu; dolayısıyla

³⁶⁶ Câbirî, *el-âklu’l-âhlâkî*, s. 82; *ed-Dimokratîyetü ve hukuku’l-insan*, s. 18.

³⁶⁷ Bk. Alâeddin es-Semerkindî, *el-Mîzân fî usûli’l-fıkâh*, Beyrut 2004, s. 202, 203.

³⁶⁸ Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, s. 338-344; El-Bâkılânî, *Temhidü’l-evâil ve telhîsü’l-delâil*, Beyrut 2005, s. 96, 109, 110.

³⁷⁰ Zerkanî, *Menâhilü’l-irfân*, II, 172.

ortadan kaldırılan hükmün kendisi mi yoksa bir benzeri mi olduğu gibi konuları tartışmışlardır.³⁷¹ Ayrıca neshin, ilerlemeci tarih anlayışına uygun olarak tekâmülü mü veya sadece hükümlerdeki değişimi ifade ettiği gibi konular da ele alınabilir. Bütün bu konulara değinmek konumuzun dışında kalmaktadır. Bu nedenle neshin konusunun vahyin evrenselliği, tarihsellik ve Kur'an'ın üslubu ile yakından ilgili olduğundan Câbirî'nin yaklaşımını vermekle yetineceğiz.

Câbirî, Kur'an'ın diğer semavî kitaplardan farklı olarak parça parça indiği için Müslümanların diğer din mensuplarından daha fazla bu konuyu ele aldıklarını düşünmektedir. Çünkü nüzul sürecindeki zaman ve mekân farklılığı doğal olarak hükümlerin de farklı olmasını gerektirmiştir. Bu nedenle sonradan gelen bir hükmün bir önceki hükmü ortadan kaldırdığı düşünülmüştür. Ayrıca kelamcı, tefsirci ve fıkıhçıların bu konu hakkında bilgi sahibi olmaları zorunlu olmaktan ziyade bu konu birçok farklı görüş ve içtihadın kaynağı olmuştur.³⁷² Müslüman âlimler, İslam neshin anlayışı konusunda Yahudi din adamları tarafından yapılan eleştiriyi boşa çıkarmak için neshin konu olan nasları “hüküm” ve “haber” olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Müslümanlara göre neshin konu olan sadece emir ve nehiy gibi hükümleri içeren naslardır. Bu durum da Yahudilerin iddia ettiği gibi Yüce Allah'ın bilgisinde herhangi bir değişikliği veya hilafı hakikati değil, zamanın ve mekânın değişmesine bağlı olarak Yüce Allah'ın koyduğu hükümlerdeki bir değişikliği ifade etmektedir.³⁷³

Câbirî, kategorik olarak neshi kabul edenler ile onu reddedenlerin delillerini aktarmaktadır. Ona göre neshi kabul edenlerin delili İslam'ın diğer din ve şeriatları neshin etmiş olmasıdır. Bu da neshin aklen olabirliğini ortaya koymaktadır. Ancak neshi kabul etmeyenler ise İslam'ın diğer dinleri nesh etmesini “iptal” şeklinde değil bir “te'cil” olarak telakki ederler. Şöyle ki; onlara göre İslam, devam etmekte olan bir din veya şeriatı ortadan kaldırmamıştır. Çünkü İslam'la ortadan kaldırıldığı söylenen Yahudilik ve Hristiyanlığın geçerlilik süresi zaten İslam'ın gelmesine kadardı. Dolayısıyla İslam'ın gelmesiyle hükmü cari olan bir din neshin edilmemiş, bilakis hükmü bitmiş olan dinlerin yeni bir dinin gelmesiyle bildirilmiştir.³⁷⁴ Bu tartışma, genel olarak neshin olup olmadığı ile alakalıdır.

³⁷¹ Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 339-344; Abdulkahir el-Bâğdadî, *Usûlu'd-dîn*, Beyrut 2002, s. 250-252.

³⁷² Câbirî, *Fehm*, III, 93.

³⁷³ Câbirî, *Fehm*, III, 94.

³⁷⁴ Câbirî, *Fehm*, III, 95.

Ancak neshin Kur'an'da meydana gelip gelmediği konusunda ise onun Kur'an'da gerçekleştiğini kabul edenler bazı ayetleri delil olarak getirmişlerdir. En önemlisi de “*Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir*”³⁷⁵ ayetidir.³⁷⁶

Câbirî'ye göre Kur'an'da yer alan “ayet” ve “ayât” kelimelerinin anlamları, neshin varlığı konusunda belirleyicidir.³⁷⁷ Câbirî, bu kelimelerin Kur'an'ın hiçbir yerinde “Kur'an'dan bir parça” anlamında olmadığı görüşündedir. Zira Kur'an'da yer alan bütün “ayet” ve “ayât” kelimeleri “mucize”, “alamet” ve “delil” anlamlarını ifade etmektedir.³⁷⁸ Câbirî, bu ayetlerle alakalı rivayet edilen ve yaygın nesih anlayışını teyit eden esbab-ı nüzul rivayetlerini ayetlerin bağlamı ile örtüşmediğini düşünerek reddetmektedir.³⁷⁹ Daha önce dile getirdiğimiz gibi Câbirî sebebi nüzul rivayetlerin kabul edilebilmesi için üç şart koşmaktaydı. Bunlar; “söz konusu rivayetlerin ayetlerin bağlamına”, “süre sıralaması ile nebevî siret arasındaki uyuma” ve “Arapların siyasî, ekonomik ve düşünsel realitesine ters düşmemesidir”³⁸⁰.

Câbirî, Kur'an'da neshin varlığını kabul edenlerin onu, umum-husus, mutlak-mukayyet, mücmel-mübeyyen, müphem ve muayyen gibi kavramlar ile karıştırdıklarını ifade etmektedir. Nitekim çoğu zaman mutlak, amm, mücmel ve müphem olan bazı ayetler başka ayetler tarafından hususileştirilmiş, kayıtlanmış, beyan edilmiş veya muayyen kılınmıştır. Bu durumlarda ikinci ayetin birinci ayeti nesih ettiği düşünülmüştür. Oysa bu hususlar dikkate alınırsa nasih-mensuh alanı oldukça daralacaktır.³⁸¹

Câbirî'ye göre neshin varlığını kabul edenler içi boş mantıksal formlar şeklinde birtakım tasnifler yapmışlardır. Daha sonra bu tasniflerin içini doldurmak için bir sürü faraziyeler öne sürmüşlerdir. Ona göre fıkıhçıların neshi üç kısma ayırmaları makul değildir. Çünkü onların tasnifinde yer alan “hükmü ve tilaveti iptal olmuş olan ayetler” hem mana hem lafız bakımında Kur'an'da bir boşluğu, “hükmü iptal olup tilaveti devam

³⁷⁵ Bakara, 2/106.

³⁷⁶ Câbirî, *Fehm*, III, 95.

³⁷⁷ Câbirî, *Fehm*, III, 99.

³⁷⁸ Câbirî, *Fehm*, III, 100.

³⁷⁹ Câbirî, *Fehm*, III, 109.

³⁸⁰ Câbirî, *Fehm*, III, 371-372.

³⁸¹ Câbirî, *Fehm*, III, 94,95.

eden ayetler” çözümleri zor olan bir çelişkiye neden olmaktadır. “Tilaveti iptal olup hükmü devam eden ayetler” ise Kur’an’dan olmadığını söylemektedir.³⁸²

Görüldüğü gibi Câbirî, yaygın nesih anlayışını reddetmektedir. Zira yaygın anlayışta konuyla ilgili ayetler yanlış anlaşıldığı gibi, nesih kavramı diğer kavramlarla karıştırılarak çok fazla kullanılmıştır. Dolayısıyla Câbirî, Kur’an’da fikhî anlamda nasih ve mensuhun bulunmadığını düşünmektedir. Bu anlamda Kur’an’da bulunan şey ise hükümlerdeki tedriciliktir. Nitekim umum-husus, mutlak-mukayyet, mücmel-mübeyyen, mübhem-muayyen gibi konular tedriciliği ifade etmektedir. Bu da her hangi bir hükmün ortadan kaldırılmasından değil şartlara uygun hükümlerin uygulanmasından ibarettir.³⁸³ Ona göre bu yaklaşımın temel amacı, iptal edilen hükmün hatalı olduğunu veya Yüce Allah’ın iradesinin değiştiğini çağrıştıran, nasihi mensuh yerine koyan ve mensuhun hükmünü iptal eden anlayıştan vazgeçmektir. Câbirî’ye göre Kur’an’ın bütün hükümleri her zaman geçerli olup arasında her hangi bir çelişki veya yenilenme söz konusu değildir. Söz konusu tecdit veya çelişki Kur’an’ın ortaya koyduğu hükümlerde değil, nesne ve olaylardadır. Bu nedenle bize düşen görev yeni olaylara uygun düşecek şekilde bakış açımızı yenilemememizdir.³⁸⁴

Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî’ye göre nesih konusu nas-olgu ilişkisi kapsamında anlaşılması gereken bir konudur. Hz. Peygamber zamanında olguların zamansal ve mekânsal değişimi hükümlerin değişimini gerektirmiştir. Günümüzde yapılması gereken, son inen hükmü mutlak kabul etmek değil, şartları dikkate alarak ona uygun Kur’an’dan hükümleri çıkarmaktır. Bu yaklaşım aynı zamanda tarihselci yaklaşımının da düşünsel zeminini oluşturmaktadır. Zira geleneksel nesih anlayışı dikkate alınırsa son inen hüküm mutlaklık kazanır. Daha önceki hükümler ise geçerliliğini kaybeder. Dolayısıyla onların daha sonra uygulanması meşru değildir. Ancak Câbirî’nin temellendirmeye çalıştığı anlayışa göre mutlak anlamda ortadan kaldırılan bir hüküm bulunmamaktadır. Belki zamansal ve mekânsal değişimlerden dolayı uygulanması ertelenen hükümler söz konusudur. Dolayısıyla ortadan kaldırıldığı söylenen hükümlerin uygulanmasını gerektiren bir durum ortaya çıkarsa söz konusu hükümler uygulanabilecektir.

³⁸² Câbirî, *Fehm*, III, 96-97.

³⁸³ Câbirî, *Fehm*, III, 109.

³⁸⁴ Câbirî, *Fehm*, III, 110.

Câbirî'nin nesh anlayışı onun nas-olgu ve tarihselci yaklaşımıyla doğrudan ilgilidir. Ancak bu konuda ibadet ve hukuku birbirinden ayırmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Çünkü hukukta olduğu gibi ibadette de tedricilik söz konusu olmuştur. Nesih konusunda bu ikisinin arasında ayırım yapılmadığında, mensuh ibadetlerin de uygun zaman ve zeminlerde yapılmasında bir sorun görülmemesi gerekir. Buna örnek olarak Müslümanların Kâbe'den önce Beytû'l-Makdis'e yönelmesidir. Oysa ibadetler vahye dayalı olduğundan (taabbudî) kimse bunu dile getirmemiştir. Belirmek gerekir ki Câbirî, birçok konuda akide ve ibadetleri diğer konulardan ayırmaktadır. Hukuktan farklı olarak inanç ve ibadet konularının sabit kaldığını düşünmektedir. Bu nedenle onun nesh konusundaki düşüncelerinin hukukla ilgili olduğu söylenebilir.

1.2.2.2. Sünnet (Kur'an Dışı Vahiy)

Sözlükte; yol, yöntem ve tarz anlamında gelen sünnet fıkıh ve hadis terminolojisinde farklı tanımlanmıştır. Burada esas olan hadis terminolojisindeki, “Hz. peygamberin söz, fiil ve takriri” şeklindeki tanımıdır.³⁸⁵ Vahyin müşahede boyutunun ikinci önemli unsuru sünnettir. Zira Kur'an'dan sonra sünnet, İslam'ın birçok konu hakkındaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ayrıca onun başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere bütün İslâmî ilimlerde önemli bir referans kaynağı olduğu bilinmektedir. Bu nedenle sünnetin değeri, tespiti ve bağlayıcılığı konusunda gerek klasik İslam tarihinde ehl-i rey ile ehl-i hadis gerekse günümüzde modernistlerle gelenekçiler arasında önemli tartışmalar yaşanmıştır. Aşırı uçlar dışında gerek bağımsız bir yasama kaynağı gerek vahyin anlaşılması ve yorumlanması gerekse vahyin oluşum sürecinin iyi anlaşılması için sünnetin önemli bir konuma sahip olduğu kabul edilmektedir.

Bu konu, “Kur'an dışı vahiy” veya “vahyi gayri metluv”³⁸⁶ adı altında çokça tartışılmıştır. Burada, sünnetin daha doğrusu hadislerin Kur'an gibi vahiy olarak değerlendirilmesi, buna bağlı olarak sünnetin Kur'an'ı nesih edebilmesi, ondan bağımsız bağlayıcı ilke ve normları ortaya koyması ele alınmıştır.³⁸⁷ Bu bağlamda sünnet ve Kur'an ilişkisi üç şekilde ele alınmıştır. Bunlar; sünnetin Kuran'da yer alan hükümleri pekiştirmesi

³⁸⁵ Zeydân, *Vecîz*, s. 161.

³⁸⁶ Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1983, I, 96-97.

³⁸⁷ Bk. Zerkanî, *Menâhilu'l-irfân*, II, 217-220.

“te’kid”, Kur’an’ın bazı ayetlerini açıklaması “tebyin” ve Kur’an’dan bağımsız hükümleri ortaya koyması veya Kuran’da var olan bir hükmü ortadan kaldırması “teşri”dir.³⁸⁸

Sünnetin “tebyin” ve “te’kit” görevleri çok fazla tartışma konusu olmamıştır. Çünkü sünnetin bu fonksiyonunu ifade eden ayetler bulunmaktadır. Tartışmanın en çok yapıldığı kısım ise, sünnetin Kuran’dan bağımsız hüküm ortaya koyabilmesi olan “teşri” kısmıdır. Bazı usulcüler tarafından kabul edilen sünnetin Kur’an’ı nesih edebilmesi de bu kısmın içinde yer almaktadır. Aslında sünnetin vahiy olarak değerlendirilmesi konusu iki şekilde ele alınabilir. Birincisi; Hz. Peygamberin Kur’an vahyi dışında Yüce Allah ile iletişim kurmasıdır. Bu kısım, söz konusu iletişimin ortaya koyduğu sonuçlardan bağımsız ele alınmaktadır. Bazı ayetlere bakıldığında bunun açık bir şekilde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.³⁸⁹ İkinci ise sünnetin vahiy olarak değerlendirilmesidir. Bu konuda üç farklı yaklaşım söz konusudur. Birincisi; bazı naslar ve Hz. peygamberin fonksiyonunu dikkate alarak sünnetin tamamını vahiy olarak kabul eden yaklaşımdır. Ehl-i hadis ve modern gelenekçi akımın önemli bir kesimi bu düşünceye sahiptir. Çünkü Kur’an’da kitapla birlikte Hz. peygambere hikmetin de verildiği ifade edilmiştir. Bu yaklaşıma göre söz konusu hikmet, sünnetten başka bir şey değildir. Ayrıca birçok ibadetin detayları sünnet tarafından belirlenmiştir.³⁹⁰ Bu da sünnetin teşrideki konumunu ortaya koymaktadır. İkincisi; sünnetin sadece bir kısmını vahiy olarak görmektedir. Diğer kısmını ise icthad olarak telakki etmektedir. Bu yaklaşımda Hz. peygamberin icthadı kabul edilmekle beraber, vahyin onayından sonra Kur’an gibi sabit hale geldiği dile getirilmektedir.³⁹¹ Üçüncü yaklaşım, sadece Kur’an’ı vahiy olarak görmektedir. Buna göre sünnetin konumu sadece Kur’an’ı teyit etmesi ve açıklamasıdır.³⁹²

Câbirî, her şeyden önce hadisi diğer ilimler gibi tedvin çağının bir ürünü olarak görmektedir. Söz konusu çağda tefsir, kelam, fıkıh gibi hadisin de toplandığını ve tahkik edildiğini söylemektedir.³⁹³ Dolayısıyla onun Kur’an karşısındaki konumu diğer ilimlerden farklı değildir. Ayrıca ona göre hadisin sıhhati için ileri sürülen şartlar subjektif bir

³⁸⁸ Muhammed Salih el-Ğürsî, *selâsû resâile ‘ilmiyye*, Ravza Yayınları, b.t.y., s. 34.

³⁸⁹ Tahrîm, 66/3.

³⁹⁰ Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Beyrut 1983, I, 96-103.

³⁹¹ Mustafa Genç, *Sünnet- vahiy ilişkisi*, İstanbul 2009. s. 78.

³⁹² Mustafa Genç, *a.g.e.*, s. 177.

³⁹³ Câbirî, *Tekvîn*, s. 62, 63, 64.

karaktere sahip olup sadece onları kabul edenleri bağlamaktadır.³⁹⁴ Çünkü gerek sünnetin tespiti gerekse onun değerlendirilmesinde nakil esas alınmıştır.³⁹⁵ Ayrıca gerek ahad gerekse mütevatir sünnet, epistemolojik bakımdan konumunu ictihattan almaktadır.³⁹⁶ İcmayı da sadece selefın değil mutlak anlamda geçmiş asırların gelecek asırlar üzerindeki otoritesi olarak telakki ederek reddetmektedir.³⁹⁷ Görüldüğü gibi Câbirî, hem tespit hem dinî konumu bakımından sünnet tartışmalı bir konu olarak görmektedir.

Câbirî, sünneti vahiy olarak kabul edenlerin referans gösterdikleri, “*O, arzusuna göre de konuşmaz. O, vahyedilenden başkası değildir*” ayetini açıklarken “O (Muhammed’in okuduğu Kur’an) vahiy edilenden başkası değildir”³⁹⁸ şeklinde tefsir etmektedir. Câbirî, ayette yer alan zamirin mercii Hz. peygamberin bütün konuşmalarını değil *Kur’an* olarak telakki etmiştir. Zamiri Hz. Peygamberin “bütün konuşmalarına” raci edenler, lafzın umumuna dikkat etmişlerdir. Zira ayette her hangi bir tahsis söz konusu değildir. Câbirî ise zahirîn umumuna değil tefsirinde sürekli dile getirdiği ve çokça uyguladığı “mâ’hûdu’l-arab” prensibini dikkate almıştır. Bu yöntemin bir gereği olarak Câbirî, Kuran’ı anlamaya çalışırken umum-husus ifadelerinden ziyade Arap toplumunun ondan ne anladığını esas almaktadır. Bu bağlamda ayette bakıldığında ilk akla gelen Hz. peygamberin bütün konuşmaları değil, Kur’an’ı Kerim’dir.

Câbirî’ye göre Hz. peygambere itaati emreden ayetler, sünneti vahiy konumuna yükseltmez. Çünkü söz konusu ayetler, Hz. peygamberin aktarmış olduğu Kur’an’ı veya onun açıklaması ve pekiştirmesi konumunda olan sünnette tabi olmayı istemektedir.³⁹⁹ Dolayısıyla sünnetin Kur’an karşısındaki fonksiyonu “tekid” ve “tebyin”dir. Sünnetin Câbirî, sünnetin Kur’an’dan bağımsız hüküm ortaya koyması olan “teşri” görevini kabul etmemektedir. “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur’an’ı indirdik*”⁴⁰⁰ ayetini referans göstererek hadislerin ana görevinin yeni veya ek bir hüküm getirmek değil, Kur’an’ı açıklamak olduğunu söylemektedir.⁴⁰¹

³⁹⁴ Câbirî, *Tekvîn*, s. 64.

³⁹⁵ Câbirî, *Bünye*, s. 549.

³⁹⁶ Câbirî, *Bünye*, s. 125.

³⁹⁷ Câbirî, *Bünye*, s. 133.

³⁹⁸ Câbirî, *Fehm*, I, 99.

³⁹⁹ Hefz el-Miskâvî, *Nekdu mevâki’l-Câbirî bi husûsi’s-sünneti’n-nebeviyyeti*, <http://www.maghress.com/hespress/18409>, (erişim: 18, 09, 2014).

⁴⁰⁰ Nahl, 16/ 44.

⁴⁰¹ Câbirî, *Fehm*, II, 72; Hefz el-Miskâvî, *Nekdu mevâki’l-Câbirî bi husûsi’s-sünneti’n-nebeviyyeti*, <http://www.maghress.com/hespress/18409>, (erişim: 18, 09, 2014).

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, Hz. Peygamberin Kur'an vahyi dışında Yüce Allah ile iletişim kurduğu konusunu ele almamaktadır. Ancak kesin olan şey, onunsünneti vahiy konumunda görmediğidir.

Belirtmemiz gerekir ki bu konu aynı zamanda Hz. peygamberin ismeti ve ictihadı ile yakından alakalıdır. Daha sonra ele alacağımız gibi Câbirî, peygamberin mutlak ismetini kabul etmemektedir. O, Hz. Peygamberin vahiy dışı ictihadını kabul ederek ona geniş bir alan tanımaktadır. Sonuç olarak Câbirî, birçok nedenden dolayı sünnetin Kur'an vahyi gibi bağlayıcı bir niteliğe sahip olmadığını düşünmektedir. Sünnet olsa olsa Kur'an'da yer alan hükümleri teyit eden veya onları açıklayan bir konuma sahiptir. Bu yaklaşım aynı zamanda onun tarihselci yaklaşımıyla yakından alakalıdır. Çünkü Kur'an'daki hukuk düzenlemeleri nisbi gören bir yaklaşım sünneti de nisbi görür.

1.3.Vahiy- Akıl İlişkisi

Sözlükte “menetmek, engellemek, alıkoymak ”gibi anlamlara gelen “akıl”, felsefe ve mantıkta ise varlığın hakikatini idrak eden, güzellik ve çirkinliği, iyilik ve kötülüğü ayırt eden, madde olmadığı halde maddeye etki eden basit bir cevher olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca akıl, kavramlar arasında ilişki kurarak onları önerme haline getiren, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı gibi ilkelerin bütün fonksiyonlarını belirleyen ve kıyas yapabilen güç demektir. Bununla birlikte akıl, siyaset, ahlak ve estetik değerleri belirleme konusunda da önemli bir role sahiptir.⁴⁰²

Başta Yunanlılar olmak üzere filozoflar, aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonları konusunda teoriler geliştirmişlerdir.⁴⁰³ Kelamcılarda akli farklı boyutları ile ele alarak Mutezile'den itibaren onun tanımı, mahiyeti ve fonksiyonları konusunda görüş beyan etmişlerdir. Bu bağlamda aklın “araz” veya “cevher” olduğunu uzun uzadıya tartışmışlardır.⁴⁰⁴ Ancak konumuz açısından önemli olan aklın yapısı, onun cevher veya araz olmasından ziyade onun vahiy ile olan ilişkisidir. Bu bağlamda epistemolojik açıdan hangisinin daha öncelikli olduğu, onların uyumu veya çelişmesi gibi konular ele alınacaktır.

⁴⁰² Fîrûzâbâdî, *el-Ķâmûsü'l-muhît*, Beyrut 2005, s. 1033-1034; el-Cürcanî, *Târîfat*, s. 101; Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, II, 238.

⁴⁰³ Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, II, 239.

⁴⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” (kelâm), *DİA*, II, 242.

Kelamcılar epistemolojik açıdan aklın vazgeçilmezliğini kabul etmekle beraber, hakikati idrak etmede onun tek başına yetersiz olduğunu söylemişlerdir. Bu nedenle akli tek başına yeterli gören ve onu yegâne kaynak olarak kabul eden rasyonalist akıma benzer bir düşünce kelam ekollerinde bulunmamaktadır. Bu nedenle kelamcılarının büyük çoğunluğu epistemolojik açıdan akla büyük değer vermişlerse de, onun tek başına yeterli olduğunu veya vahyin sadece akla hitap ettiğini görüşünü savunmamışlardır.

Kelam ekollerine bakıldığında, Mutezile'nin epistemolojik açıdan akla öncelik verdiği görülmektedir. Onlara göre vahiyden bağımsız akıl, güzellik ve çirkinliği, doğru ve yanlış, hak ve batılı idrak edebilir. Vahiy gelmese dahi aklın hükümlerine karşı ahirette sorumluluk söz konusudur.⁴⁰⁷ Fakat buradan hareketle Mutezile'nin akla “şâri” (kendi başına hüküm koyan) hükmünü verdikleri anlaşılmalıdır. Çünkü onlarda akıl “şâri” olduğu için değil, “müdrük” yani doğru ve yanlış, hak ve batılı idrak ettiğinden sorumluluk söz konusudur.⁴⁰⁸ Mutezile akla öncelik tanıdıklarından, nassın zahir ifadesi karşısında akli esas almışlardır. Bu yüzden nassın zahir ifadesi ile akıl arasında bir çelişki söz konusu olduğunda onu akla uyacak şekilde yorumlamışlardır. Onların “haberi sıfatlar”⁴⁰⁹ ve “kader” konusunda bu metodu uyguladıkları görülmektedir.⁴¹⁰ Ehli Beyt'ten gelen nakillere son derece önem veren “Ahbâriyye” fırkası ve dinî hakikatlerin sadece imamdan öğrenilebileceğini söyleyen “İsmailiye” fırkası istisna edilirse, Şia'nın büyük çoğunluğu da bu konuda Mutezile gibi düşünmüşlerdir.⁴¹¹

Mutezile'nin aksine Eş'arîler, vahyin ispatı konusunda akli ön plana çıkarmışlarsa da,⁴¹² genel olarak vahye öncelik vermişlerdir. Bu da onların “hüsün ve kubhun şerîliği” ilkesi üzerine temellendirilmiştir. Zira daha önce belirttiğimiz gibi imam Eş'ari başta iman

⁴⁰⁷ Razi, *Kitâbü'l-erbâ'in*, s. 242; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, s. 208.

⁴⁰⁸ el-Ğürsî, *et-Tehrîr*, s. 88; Mustafa İbrahim Zelmî, *Â'taîn usûliyetün li İbn 's-sübki fi kitabihî cemü'l-cevami*, Erbil 2011, s. 12-14. Ayrıca Mutezile bu konuyu ele alırken hep “كشف العقل”, “الاقتضاء”, “القتضي العقل” ifadelerini kullanmaktadır. Bu da aklın Yüce Allah tarafından fiillere konulan hükümleri ortaya çıkarmayı ifade etmektedir. Bu tabirler yerin akla şâri konumunu çağrıştıracak şekilde onların “شرع العقل” kullandıkları görülmektedir.

⁴⁰⁹ Gazâlî, *Kavâidü'l-akaid*, 137.

⁴¹⁰ Topaloğlu Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul 2013, s. 124; Yavuz Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA.*, II, 245.

⁴¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” (kelâm), *DİA.*, II, 245.

⁴¹² Bk. Muhammed Salih el-Ğürsî, *Menhecü'l-eşâgireti fi'l-âkideti beyne'l-hakaiki ve'l-evhâm*, Dârü'l-Kadirî, Dımaşk 2008, s. 77-82.

olmak üzere bütün dinî bilgilerin vahye dayalı olduğunu düşünmektedir.⁴¹³ Bu nedenle ona göre din, ahlak ve hukuku belirleyen akıl değil vahiydir.

Maturidî mezhebine gelince onun, akılı merkeze koyan Mutezile ile vahye öncelik tanıyan Eş'arî mezhepleri arasında orta bir yolu izlediği görülmektedir. Bu nedenle akıl ve nakil ilişkisi bağlamında tartışılan bazı konularda Mutezile'ye bazısında ise Eş'arî'ye yakın durdukları görülmektedir.⁴¹⁴

Bu konuda altını çizmemiz gereken önemli bir husus, başta kelim olmak üzere İslâmî ilimlerde akıl-vahiy veya başka bir deyişle din-bilim tartışması dinin meşruiyeti ekseninde değil, bilakis din içi bir sorun olarak akıl-nakil ilişkisi bağlamında yapılmıştır. Nitekim hiçbir kelim ekolu bu ilişki üzerinden İslam'ın gerçekliğini veya güvenilirliğini sorgulamamıştır. Zira kelamcılar İslam'ın sıhhati ve güvenilirliği vahiy üzerinde inşa etmişlerdir. Bunun ispatı ise hissî ve manevî mucizelerle desteklenen peygamberlerdir. Dolayısıyla akıl-vahiy ilişkisi haddi zatında önemli olsa da, dinin ispatı ve sıhhati bağlamında ele alınmamıştır.

Modern çağa gelindiğinde, din-bilim başka bir deyişle akıl-vahiy ilişkisi konusunda apayrı bir durum ortaya çıktı. Çünkü daha önce din içi bir sorun olarak ele alınan söz konusu ilişki, artık dinin dışında ve onun meşruiyetini sorgulayan bir karaktere büründü. Bu yeni durumun altında Batı'da asırlarca devam eden dogmatik, akla kapalı ve din adına her düşüncüyü baskı altında tutan din sınıfı bulunmaktaydı. Çünkü kiliseyi temsil eden bu sınıf, kutsal metinlerin yorumlama yetkisinin sadece kendilerinde bulunduğunu, düşüncelerinin saf hakikati ifade ettiğini, din ile alakalı konularda tek ve son söz sahibi olduklarını iddia ediyolardı. Bunun bir sonucu olarak Hristiyanlık tarihinin ilk üç asrının aksine, 15. Yüzyılda Hristiyanlık, asırlarca düşüncüyü baskı altında tutan bir din profilini ortaya koydu. Aynı zamanda Hz. İsa'nın getirdiği mesajın özünde bulunmayan ve fitratla çelişen bu aşırılık, insanın hayat dolu enerjisini gülünç bir sübjektivizme kaydırıldı. Bu nedenle zamanla Hristiyanlık, törensel, ekonomik ve siyasal bir makine haline geldi.⁴¹⁵

⁴¹³ Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 208; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 258; Bk. Muhammed Salih el-Ğürsî, *Menhec*, s. 217,218.

⁴¹⁴ Topaloğlu, *a.g.e.*, s.144,145.

⁴¹⁵ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması-Batı ile Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 18-19.

Fıtratla çelişen, akla aykırılık teşkil eden ve din adına bütün bunları icra eden kilisenin yapısına karşı ilk başlarda kısıp diye nitelendirilecek tepkiler ortaya çıkmaya başladı. Fakat kilisenin yapısının tahammül edilemez bir yapıya doğru kayması sonucunda tepkiler yükseldi ve söz konusu tepki isyan hareketine dönüştü. Bu çerçevede Orta Çağ'dan, Orta Çağ Katolik Kilisesinin egemen olduğu dünya görüşünden kopuş hareketleri Rönesans ve reform hareketlerinde hissedilir ölçüde ortaya konuldu.⁴¹⁶ Ardından aydınlanma, pozitivism, rasyonalizm, sekülerleşme ve modernizm hareketleri takip etmeye başladı.⁴¹⁷

Konumuz açısından önemli olan husus, Kiliseye tepki olarak ortaya çıkan tüm bu hareketlerde din-bilim ve akıl-vahiy ilişkisinin tartışmaların odağını teşkil etmiş olmasıdır. Çünkü din adına yanlış eylem ve söylemleri dayatan kiliseye karşı, dinin akla aykırı ve hurafelerden ibaret olduğu sık sık dillendirildi. Aslında yapılan tartışma kilise ile bilim adamları arasındaydı. Fakat kilise bilim adamlarına karşı dini ve kutsal kitabı, bilim adamları da ona karşı bilimi kullandıklarından söz konusu tartışma başka bir açıdan akıl ile vahiy arasındaki bir tartışma haline gelmişti. Ancak bu tepki kilise ile sınırlı kalmayıp bütün dinlere teşmil edildi. Sözelimi Renan ve Sir William Muir, Orta Çağ sonrası İslam dünyasında görülen gerilemenin bizzat İslam'dan kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Ayrıca İslam tarihinde filozoflarla kelamcılar arasında yapılan tartışmaların, din ile akıl arasındaki çelişki şeklinde kabul ederek, İslam dininin akla aykırı olduğunu söylemişlerdir. Hegel de İslam'ın tarih sahnesinden çekildiğini iddia etmiştir. Bu düşünceler Batı'da yaygın kanaatin bir ifadesidir.⁴¹⁸

Belirtmek gerekir ki, Ortaçağ boyunca Hz. Muhammed ve İslam konusunda hâkim olan ön yargılara karşın Aydınlanma döneminde kilise ile girilen teolojik savaşta Hz. peygamber ve İslam hakkında bazı olumlu düşüncelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Büyük olasılıkla bu durum, kiliseye karşı İslam'ın daha rasyonel görülmesine bağlıdır.⁴¹⁹ Bugün bile İslam'a ve Hz. Peygambere yönelik suçlamalar varlığını sürdürmektedir. Fakat Ortaçağ Avrupa'sında İslam, evliliği teşvik etmesi, ruhban sınıfının bulunmamasından dolayı dünyevî bir din olması, dolayısıyla yeterince teolojik olmaması ile itham

⁴¹⁶ Şehmus Demir, *a.g.e.*, s.19-20.

⁴¹⁷ Şehmus Demir, *a.g.e.*, s.27.

⁴¹⁸ Şehmus Demir, *a.g.e.*, s. 60.

⁴¹⁹ Şenol Korkut, "Batı Düşüncesinde İslam ve Hz. Muhammedin (s.a.v.) imajı (genel bir okuma)", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2008/1), sy. 34, 5-54, s. 19.

edilmekteydi. Bugün ise manevi değerleri ile bağını sıkı tutması ve dini toplumsal hayatta hissettirmeye çalıştığından modern dünyanın hayat tarzına uymayan öğretilere sahip olmasıyla itham edilmektedir.⁴²⁰

Batı dünyasında bu gelişmeler meydana gelirken İslam dünyası, daha önce akıl-vahiy ilişkisini din içi bir sorun olarak ele alan klasik kelimadan daha geniş bir şekilde ele almaya başladı. Ancak bu seferki ele alınış tarzı savunmacı bir karaktere sahipti. Çünkü gerek Batı dünyası tarafından dile getirilen dinin akla aykırı olduğu iddiası gerekse modern bilimsel gelişmelere karşı İslam âleminin geri kalmışlığı Müslüman âlimlerin akıl-vahiy ilişkisini savunmacı bir söylem ile yeniden ele almalarına neden oldu. Başka bir ifade ile söz konusu ilişki, İslam dünyasının bir iç probleminin ötesinde dış ve uluslararası bir problemi ifade etmekteydi. Bu bağlamda konuyu geniş bir şekilde ilk olarak ele alarak sahil bir dinin akla hiçbir şekilde aykırı olmadığını temellendirmeye çalışan Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmet Han olmuştur. Aralarında bazı farklar bulunmakla beraber, her ikisi de akıl-vahiy ve din-bilim ilişkisi konusunda aynı argümanları savunmuşlardır. Farklı yöntemler ile konuyu ele almış olsalar da, vahyin hiçbir şekilde akla aykırı olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir.⁴²¹

Bu konu daha sonra birçok kişi tarafından farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Çünkü bu konu haddizatında önemli olmakla beraber, onun bütün boyutlarıyla ele alınmasını gerektiren şartlar varlığını sürdürmektedir. Söz konusu şartlar ise gerek Batı gerekse İslam dünyasında vahyin akla, dinin bilime aykırı olduğu söyleminin hala güçlü olmasıdır. Keza modern çağda din paradigması ekseninde küresel sorunları çözecek ve her alanda ilerleme kat edecek, siyasal, askerî, ekonomik ve bilimsel bir mekanizmanın ortaya çıkmamış olması da önemli bir nedendir.

Akıl ve vahiy arasındaki ilişki, onların epistemolojik önceliği, uyumu, vahyin akla ve dinin bilime aykırı olduğu suçlamaları gibi konularda Câbirî'nin yaklaşımını ele almadan önce onun akli nasıl tanımladığını veya akıldan ne anladığını ortaya koymak yerinde olacaktır.

Câbirî, Lalande'ye dayanarak akli iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi; *el-aklu'l-mukevvîn* şeklinde isimlendirdiği “oluşturucu akıl”dır. Bu akıl, değişmez kurallara

⁴²⁰ Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 9.

⁴²¹ Şehmus Demir, *a.g.e.*, s. 61.

sahip olan, eşyanın temel ilkelerini kavrayan, tarihsel ve kültürel unsurlardan bağımsız olan ve bütün insanlar tarafından kabul edilen ilkeleri idrak edebilme yetisidir. Aslında bu aklın rasyonalistlerin doğuştan gelen ve potansiyel olarak var olduğunu düşündükleri “saf aklına”,⁴²² bir başka açıdan da kelamcılarının “muhkem” veya “kat’î aklına”⁴²³ tekabül ettiği söylenebilir. İkincisi ise *el-âklu’l-mukevven* şeklinde isimlendirdiği “oluşturulmuş akıl”dır. Bu akıl aynı zamanda Muhammed Arkun’un “islâmî aklına” da⁴²⁴ tekabül etmektedir. Oluşturucu aklının aksine bu akıl, belli bir tarihsel ve kültürel bağlamda oluşmuş, bir tarihsel dönemde onaylanarak genel kabul görmüş ve kendisine mutlak değer atfedilerek ilke ve kurallar manzumesi haline gelmiştir.⁴²⁵

Câbirî, akıl ile alakalı üç temel kavram daha kullanmaktadır. Birincisi; Kur’an ve sünnette içkin olan rasyonaliteyi ifade eden “المعقول الديني” (dinsel rasyonalite) dir. Beyan epistemolojik paradigmasının da referans kaynağını oluşturan söz konusu rasyonalite, üç temel esasa dayanmaktadır. Bunlar; evrende egemen olan düzenden yola çıkarak “Yüce Allah’ın varlığına ulaşılması”, yaratma ve idarede “şirkin reddedilmesi” ve “nübüvvetin” kabul edilmesidir. Kavramlardan ikincisi; dinî rasyonalitenin aksini iddia eden ve peygamberlerin onunla mücadele ettikleri “اللا المعقول العقلي” (irrasyonel akıl)dir.⁴²⁶ Üçüncü ise Arap/İslam kültürü üzerinde büyük bir etki bırakan ve Câbirî’nin en çok değindiği “العقل المستقيل” (atıl akıl) dir. Câbirî, Bu aklın üç kaynaktan beslendiğini söylemektedir. Birincisi; karanlık ve aydınlık düalizmine dayanan, nübüvvetin öğretileri yerine nefsi arınmayı esas alan Maniheizm’dir. İkincisi; başta ilim ve tedbir olmak üzere Yüce Allah’ın sıfatlarını inkâr eden, din ve felsefe tarihinde Hermetizm ile de bilinen Sabiiliktir. Üçüncüsü ise Hermetizm ile tam bir uyum içinde olan Yeni Eflâtunculuk’tur.⁴²⁷ Belirtmek gerekir ki bir çok yerde Câbirî, ikinci ve üçüncü kavramları aynı anlamda kullanmaktadır.

Çalışmamız açısından önemli olan, onun tasnifinde yer alan “oluşturucu aklın” vahiy ile olan ilişkisidir. Çünkü onun kullandığı “irrasyonel akıl” ve “atıl akıl”

⁴²² Câbirî, *Tekvîn*, s. 15-16; İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi*, b.d.t. Bursa 2009, s. 84.

⁴²³ Bk. Muhammed Salih el-Ğürsî, *Âkidetü’l-imâmî’l-eş’ârî eyne hiye min âkadi’s-selefî*, Ravza Yayınları, İstanbul 2010, s. 162-166.

⁴²⁴ Bk. Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm düşüncesinde Kur’an’a yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 75.

⁴²⁵ Câbirî, *Tekvîn*, s. 15-16; Bk. İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi*, b.d.t. Bursa 2009, s. 84.

⁴²⁶ Câbirî, *Tekvîn*, s. 140,141.

⁴²⁷ Câbirî, *Tekvîn*, s. 159.

kavramlarında yer alan “akıl” kavramı, bu sistemlerin akli esas aldıklarını değil, onun dışına çıktıklarını ifade etmektedir. Keza dinî rasyonelite kavramı da dine içkin olan rasyonalizmi ifade etmektedir. Bununla birlikte “oluşturulmuş akıl”ın tarihsel ve kültürel bağlamda oluşmuş ve daha sonra baskıcı bir karaktere bürünmüş ilkeler manzumesi olduğunu söylemiştik. Bu akıl, yapı itibarıyla değişiklik arz ettiğinden onun vahiy ile uyumu veya çelişmesi olması akıl-vahiy ilişkisi açısından önemli değildir. Zira bu aklın en doğal sonucu İslam tarihi boyunca ortaya konulan, Müslümanlar tarafından kabul gören ilke ve kuralların dizgesidir. Fıkıh, hadis, tefsir ve kelam gibi bütün felsefî, dilsel ve dinî ilimler bu kapsama girmektedir. Câbirî, söz konusu ilimlerin Kur’an’ı anlamaya yönelik beşerî çabanın ürünü olarak gördüğünden onların Kur’an’dan tamamen farklı ve eleştirel bir şekilde ele alınması gerekliliğine inanmaktadır.⁴²⁸ Dolayısıyla oluşturulmuş aklın vahiy karşısında ikinci konumda olup onunla eşdeğer tutulması mümkün değildir. Bu yüzden akıl-vahiy ilişkisi konusunda üzerinde duracağımız akıl oluşturucu akıldır.

1.3.1. Aklın Epistemolojik Konumu

Câbirî’nin, vahiy ile aklın epistemolojik önceliği konusunda akli merkeze koyan ve “atıl akıl”a karşı mücadele eden Endülüs Müslüman düşünürlerin yaklaşımını benimsemektedir. Câbirî, onların düşünce yöntemlerini, kullandıkları kavramları ve düşünce yöntemlerini önemsemektedir. Ona göre İslam düşüncesinin yenilenmesi için İbn Hazm eleştiriciliği, İbn Rüşd akılcılığı, Şâtîbî usulcülüğü ve İbn Haldun tarihçiliğinin yeniden yapılandırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.⁴²⁹ Bu âlimleri bu denli önemsemesinin nedeni, onların felsefe, fıkıh ve sosyolojide akli merkeze koymaları, kıyas, tecvîz, irfan, ve atıl akla karşı çıkmalarıdır.⁴³⁰

Akıl-vahiy ilişkisi konusunda İbn Rüşd’ün yaklaşımını esas alan Câbirî, epistemolojik açıdan akli merkeze koymaktadır. Onlara göre akıl esas alınmadığı takdirde vahyin varlığı veya yokluğu bir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü vahyin ispatı Yüce Allah’ın ispatından sonra mümkündür. Yüce Allah’ın varlığı ise evrende hâkim olan düzen ve itina ile ispat edilebilir. Bu durumda vahiyden önce, evrende hâkim olan neden-sonuç

⁴²⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 26.

⁴²⁹ Câbirî, *Bünye*, s. 552.

⁴³⁰ Bk. Câbirî, *Bünye*, s. 564, 569-573.

ilişkinin düşünmek gerekir. Onlara göre akıl veya onun işleyişi, neden-sonuç ilişkisini idrak etmekten başka bir şey değildir.⁴³¹

İbn Rüşd ve Câbirî, vahyin ispatı konusunda akli merkeze koyarak ona öncelik tanımaktadırlar. Zaten kelamcıların büyük çoğunluğu bu konuda akla öncelik vermektedir. Çünkü onların vahyi “nedensellik” yerine “mucize” üzerine inşa etmeleri aklın önceliğini gerektirmektedir. Bu durumda akıl, mucizenin olağanüstü bir vakıa olduğunu, onu ortaya koyan insanın yalan konuşmadığını ve onun evren yasalarını koyan zat tarafından desteklendiği hükmünü verecektir. Dolayısıyla vahiy ve nübüvvet gerek “nedensellik” ilkesi gerekse “mucize” üzerine inşa edilsin aklın önceliğini gerektirmektedir. Hatta sadece akıl değil, İbn Hazm’ın dediği gibi hissin de önceliğini gerektirmektedir.⁴³² Çünkü nübüvvetin ispatı konusunda nedenselliği merkeze koyan yöntemde evrenin düzenli bir şekilde çalışması gözlemlendiği gibi mucizede de evrende hâkim olan sistemin peygamber tarafından ihlal edildiği gözlemlenmektedir.

Ancak bir farkla ki, Câbirî ve İbn Rüşd’e göre kelamcılar aklın rolünü vahyi ispat etmek ile sınırlı tutmuşlardır. Başka bir ifadeyle onlara göre akıl, vahyi ispat ettikten sonra Arap/İslam kültüründe epistemolojik bir kaynak olarak işlevini devam ettirmeden bir kenara çekilmiştir. Dolayısıyla aklın en temel işlevi vahyi ispat etmek ve onun açıklanmasına yardımcı olmaktır.⁴³³ Kelamcıların, vahyi “mucize” üzerine inşa etmeleri bu amaca yöneliktir. Buna karşılık Câbirî ve İbn Rüşd’ün amacı ise epistemolojik bir kaynak olarak vahiy ile birlikte akli temellendirmektir. Söz konusu akıl, vahiy karşısında ikinci konuma sahip olan ve sadece onu açıklayan tali bir unsur değil, Arap/İslam kültürünün her aşamasında gerek bağımsız bir ilke gerekse vahyin açıklanması, yorumlanması ve yapılandırılmasında etkin bir rol oynamaktadır. Aslında onların, vahyi “nedensellik” üzerine inşa etmeleri akla her zaman ve daha geniş bir alanda işlevsellik kazandırma amacını taşımaktadır. Çünkü vahiy bu şekilde temellendirilirse, hem Arap/İslam kültürünü bilime ve akla ters düşüren “teviz” (nedenselliğin inkârı) fikrinden kurtulacak hem de nedenselliğin inkârı üzerine ortaya çıkan Yüce Allah iradesi ile insan iradesi arasındaki ilişki problemi gündemden düşmüş olacaktır.⁴³⁴

⁴³¹ Câbirî, *Medhal*, s. 142; *Bünye*, s. 536, 569, 570, 571.

⁴³² Câbirî, *Bünye*, s. 522,

⁴³³ Bk. Câbirî, *Bünye*, s.38, 72, 108; *Medhal*, s. 120.

⁴³⁴ Bk. Câbirî, *Bünye*, s. 38, 72, 107, 315, 510, 563,

1.3.2. Vahiy ile Aklın Uyumunu

Akla bu denli önem veren Câbirî, akılla vahiy arasında tam bir uyum olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla akıl epistemolojik açıdan önceliğe sahip olsa da vahyin ortaya koydukları değerler birbirleriyle uyumludur. Ona göre bu uyum, semavî kitaplar arasında Kur'an'ın ve diğer peygamberlerin sözleri arasında Hz. peygamberin en önemli özelliğidir. Çünkü gerek Kur'an gerekse Hz. Peygamberin sözleri, diğer dinleri aklın dışına çıkararak irrasyonel bir şekle büründüren mitolojiyi içermemektedir. Vahyin hiçbir şekilde akla aykırı olmadığını düşünen Câbirî, vahyin nazil olduğu zamanın kültür ve bilgi kapsamında anlaşılır olması ve rasyonel alanın içinde kalması için bazı psikolojik durumlara eşlik ettiğini söylemektedir. Çünkü o zamanda sihirbaz ve kâhinlerin Hz. peygamberin vahiy esnasında yaşadığı deneyimlere benzer deneyimleri yaşadıkları bilinmekteydi.⁴³⁵ Bu nedenle vahiy deneyimi her ne kadar diğer deneyimlerden farklı olsa da, onun Araplar tarafından bilinen durumlara eşlik etmesi onu daha da makul kılıyordu. Sonuç olarak gerek ortaya koyduğu hükümler gerekse geçirdiği süreçler açısından vahiy hep rasyonel sınırlar içinde kalmıştır.

Câbirî, Kur'an ile Hz. peygamber arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir. Ona göre ikisinin arasında yakın bir ilişki bulunduğu halde, söz konusu ilişki her zaman aklın sınırları içerisinde kalmıştır. Zira Kur'an Hz. Peygamberin ahlakını ve liderliğini övmekle beraber hiçbir yerde onun olağanüstü bir varlık olduğunu ima etmemiştir. Hatta zaman zaman ona itapta bulunmuştur.⁴³⁶

Câbirî, Kur'an'ın bir akıl dinine davet ettiğini çağrıştıracak şekilde akli övdüğünü söylemektedir. Bundan kasıt ise onun Yüce Allah'ın varlığı başta olmak üzere bütün inanç ve normlarını akıl üzerine inşa etmiş olmasıdır.⁴³⁷ Kur'an'ı Kerim'de "akletmek" eylemi iyilik ve kötülük, doğru ve yanlış, hidayet ve dalaletin ayrılması için kullanılmıştır. Bu da aklın bilgi ile olan ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte daha önce ifade edildiği gibi Kur'an, "akl" kelimesini isim-masdar şeklinde değil, fiil ve

⁴³⁵ Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 429, 430, 433,

⁴³⁶ Câbirî, *Medhal*, s. 430.

⁴³⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 429.

türevleri şeklinde kullanmıştır.⁴³⁸ Bu da aklın soyut bir cevher olması açısından değil, sürekli etkin ve işlevsel olması bakımından anlam kazanacağına işaret etmektedir.

Ayrıca Câbirî'ye göre peygamberler ile kavimleri arasındaki mücadele bir başka açıdan rasyonel ile irrasyonelin mücadelesidir. Bu yüzden peygamberlerin sahih dine ve tevhide çağırılmaları sahih akla çağırılmaları anlamına gelmektedir. Çünkü insanların dinden ayrılmaları akıldan ayrılmalarını ifade etmekteydi.⁴³⁹

Vahiy ile akıl arasında tam bir uyum bulunduğunu düşünen Câbirî Kur'an'ı, İslam tarihi boyunca ortaya konulan ilim, kültür ve felsefe hareketlerinden ayırmaktadır. Ona göre Kur'an, bu ilimlerden farklı ve eleştiri üstü bir konuma sahiptir. Bu konuda bütün Müslümanlar ittifak halindedir. Ancak Câbirî'nin bu düşüncesini birkaç yerde farklı bir öncül üzerine inşa ettiği görülmektedir. Şöyle ki, ona göre bunun bir nedeni vahyin deneyim sonucunda oluşmuş olmasıdır.⁴⁴⁰ Ancak bu yaklaşım Tevrat ve İnciller'deki akla ve tarihi verilere aykırı birçok bilgiye meşruiyet zemini kazandırmaktadır. Çünkü birileri, tahrif edilmiş Kutsal kitaplardaki bilgilerin ruhsal deneyim sonucunda elde edildiğini, dolayısıyla onların akla uygun olup olmayacağını söz konusu edilemeyeceğini iddia edebilir. Bu nedenle vahiy ve Kur'an'ın dokunulmazlığını böyle bir öncül üzerine inşa etmek sağlıklı görünmemektedir. Kaldı ki her hangi bir şeyin sadece tecrübe yolu ile elde edilmiş olması onu epistemolojik açıdan eleştiri üstü yapmaz. Burada ilginç olan sûfi, Şii-İsmaili geleneğin dini tecrübeye öncelik vermelerini eleştiren veya söz konusu deneyim sonucunda elde edilen bilgileri irrasyonel bulan Câbirî'nin vahiy ve nübüvvetin dokunulmazlığını ruhsal tecrübe üzerine inşa etmiş olmasıdır. Muhtemelen Câbirî, bu çelişkinin farkında olduğundan nübüvvet deneyiminin diğer deneyimlerden daha üstün olduğunu söylemektedir. Fakat Câbirî, diğer deneyimleri daha düşük deneyimler olduğundan değil, akla ve deneye dayanmadığından eleştirmektedir.⁴⁴¹ Bunun yanı sıra vahiy ve nübüvvetin diğer ruhsal deneyimlerle ilişkisi belirgin değildir. Elbette vahiy esnasında bir deneyim yaşanmıştır. Fakat söz konusu deneyimin nasıl bir deneyim olduğu, diğer deneyimlerle aynı kategoride yer alıp almadığı konusunda bir şey söylemek kolay değildir. Bu yüzden Kur'an'ın, İslam kültürü ve geleneğinden farklı ele alınmasını,

⁴³⁸ Câbirî, *Tekvîn*, s. 31.

⁴³⁹ Câbirî, *Tekvîn*, s. 136.

⁴⁴⁰ Câbirî, *Medhal*, s. 26.

⁴⁴¹ Câbirî, *Bünye*, s. 378.

dolayısıyla onun eleştirisi üstü olduğunun telaki edilmesini ruhsal deneyim üzerine değil, kelimcilerin temellendirdikleri aklî, naklî ve tarihî kanıtlar⁴⁴² üzerine inşa edilmesi daha sağlıklıdır.

Vahiy konusunda ilginç görüşlerden biri de Abduh gibi bazı âlimler, akıl-vahiy ilişkisini ilerlemeci tarih anlayışına paralel olarak, ilahi vahyin son halkasını teşkil eden Kur'an'ın insan aklının olgunlaşmasına bağlamışlardır. Onun akla en uygun metin olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴³ Dolayısıyla son ilahi vahyin diğerlerine göre daha makul olmasını zamanın ilerlemeci tarih anlayışı üzerine inşa etmişlerdir. Bu yaklaşım, ilk başlarda masum görülmeyle beraber hem Kur'an dışındaki semavî kitaplarda irrasyonel unsurların bulunduğunu ima etmekte hem de tartışmalı bir karaktere sahip olan ilerlemeci tarih anlayışından etkilenmeyi ifade etmektedir. Câbirî'nin, vahyin hissi mucize yerine akıl üzerine inşa edilmesi dışında nübüvvet konusunda ilerlemeci tarih anlayışını kullandığı görülmemektedir. Ona göre yeni bir peygamber ve kitabın gelmesi insan neslinin daha iyiye gitmesinin bir sonucu değil, semavî kitaplarda bilinçli veya bilinçsiz yapılan tahrifatlarla ile doğrudan ilintilidir.⁴⁴⁴ Ancak daha sonra tarihselci yaklaşımda göreceğimiz gibi nübüvvet konusu dışındaki, birçok konuda açık veya kapalı ilerlemeci tarih anlayışını kullandığı görülmektedir.

Ayrıca yeri gelmişken ifade etmemiz gerekir ki Câbirî, Arap/İslam kültüründeki neredeyse bütün irrasyonel unsurları, ya “العقل المستقيل” şeklinde isimlendirdiği *atıl akla* ya da “اللامعقول الديني” şeklinde isimlendirdiği *irrasyonel akla*⁴⁴⁵ veya İslam'ın gelmesinden sonra Arapların bilinçaltında varlığını sürdüren, daha sonra tedvin çağı ile teorik bir forma büründürülen bedevî Arap zihniyetine nispet etmektedir.⁴⁴⁷ Câbirî, *atıl akıl* şeklinde isimlendirdiği Hermetizmin, Arap/İslam kültürüne Rafizîler, Cehmiyye, Mücessime, ilk teorik tasavvufu kuranlar, İsmaili ve İsraki felsefe, vâhdetu'l-vücut, vâhdetu'ş-şühud, İbn Sina'nın Meşriki felsefesi ve Gazâlî'nin tasavvufunda varlığını gösterdiğini ifade etmektedir. Daha sonra atıl akıl kendi epistemolojik paradigmasını inşa etmiştir. O da kıyasa dayalı beyan epistemolojik paradigma yerine ledunni ilme dayanan irfan

⁴⁴² Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 249-281; Razi, *Kitâbü'l-erbâ'în*, s.294-356.

⁴⁴³ Şehmus Demir, *a.g.e.*,s.81; Ali Mebrûk, *a.g.e.*, s. 103; Fazlurrahman, *Ana konularıyla Kur'an*, s. 134,135.

⁴⁴⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 198.

⁴⁴⁵ Câbirî, *Tekvîn*, 202, 212-214.

⁴⁴⁷ Bk. Câbirî, *Tekvîn* s. 75-93.

epistemolojisi. ⁴⁴⁸ Daha önce ifade ettiğimiz üzere Câbirî, politika ile ideolojinin etkileşimine sürekli vurgu yapmaktadır. Ona göre söz konusu atıl akıl, Arap/İslam kültürüne siyasî çekişme sonucunda politik amaçlar ile taşınmıştır. Nitekim Şia, beyanı esas alan Sünni Abbasi devletine karşı mücadele ediyordu. Bu nedenle gerek vahyin kendi imamlarında varlığını sürdürdüğünü ortaya koymak gerekse dini ve politik imametini kendi haklarının olduğunu ispat etmek amacıyla atıl aklı Arap/İslam kültürüne taşımışlardır. ⁴⁴⁹

1.3.3. Vahyin Rasyonel Zemini

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Câbirî, epistemolojik açıdan akli merkeze koymakla beraber onunla vahiy arasında bir çelişki görmemekte, vahyin bütün boyutları ile makul sınırlar içinde kaldığını ve Kur'an'ın pratik akli ön plana çıkardığını düşünmektedir. Ancak gerek klasik kelimada gerekse modern Batı düşüncesinde bazı ayetlerin akla aykırı olduğu dile getirilmiştir. Bu konunun kelimada akıl-nakil çelişkisi adı altında işlendiği bilinmektedir. ⁴⁵⁰ Bu durumda nassın zahir ifadesini esas alan Selefiler gibi bazı ekoller nakli esas alırken, rey ve akli esas alan Mutezile gibi ekoller de akli esas almışlardır. Akıl-nakil ilişkisi konusunda Mâturîdî mezhebi gibi mutedil olanlar ise orta bir yol takip etmeye çalışmışlardır. Ancak bu ekollere göre akıl ve nakil arasındaki çelişki hakiki değil lâfzîdir. Bu nedenle kelamcılar varsayılan çelişkiyi nassın meşruiyeti zemininde tartışmamışlardır.

Ancak Batı dünyasında hararetle tartışılan din-bilim başka bir deyişle akıl-vahiy çelişkisi nassın sıhhati zemininde gerçekleşmekteydi. Zira Katolik Kilisesinin akli ve düşüncüyü ipotek altına alması, dinin bilime ve aklın da vahye aykırı olduğunu düşünen akımların ortaya çıkmasına neden oldu. Söz konusu suçlama Hristiyanlık ile sınırlı kalmayıp bütün dinlere teşmil edildi. Bu nedenle söz konusu iddianın merkezi Batı olmakla beraber, İslam dünyasını da doğrudan ilgilendirmeye başladı. Çağdaş İslam tarihinde Muhammed Abduh ile Seyyid Ahmet Han (1817-1898) tarafından bu konunun bütün boyutları ile ele alınması, onlara cevap verme amacını taşımakta ve mezkûr suçlamaları reddetmeyi hedeflemektedir. Bu konu daha sonra farklı boyutlarıyla dinin aklileşmesi bağlamında işlenmeye devam etmiştir. Aslında bu çalışmalar, dinin akla hiçbir şekilde aykırı olmadığını ortaya koymaktan ziyade ona sonradan dâhil olan irrasyonel

⁴⁴⁸ Câbirî, *Tekvîn*, s. 212, 213.

⁴⁴⁹ Câbirî, *Tekvîn*, s. 233.

⁴⁵⁰ Bk. Muhammed Salih el-Ğürsî, *Âkîdetü'l-imâmi'l-eş'ârî eyne hiye min âkadi's-selefi*, Ravza Yayınları, İstanbul 2010, s. 162-166.

unsurların ayıklanmasını veya onu rasyonel bir forma büründürme amaçlı yapılan çalışmaları ifade etmektedir.

Burada bizim için önemli olan husus, İslam'a daha sonra bir şekilde giren irrasyonel unsurların ayıklanması veya onların akla uygun bir şekilde yorumlanması konusunda Câbirî'nin nasıl bir yol takip etmiş olduğudur. Câbirî'nin bu konuda izleyeceği yöntem, hem İslam'a isnat edilen suçlamalara cevap niteliğindedir hem de onun Arap/İslam kültürü çerçevesinde inşa etmeye çalıştığı rasyonalitenin mihenk taşı konumunda olacaktır. Bu da aynı zamanda vahyin rasyonel zeminini oluşturmaktadır. Zira ona göre İslam dünyasının ilerlemesi, aklın özgürleştirilmesi ve metodolojinin rasyonel tarzda yeniden inşa edilmesine bağlıdır. Bu bağlamda o, küreselleşmenin yıkıcı etkilerine karşı çıkmışsa da, aydınlanma ve modernitenin ideallerine karşı bir umut içinde olmuştur. Bununla birlikte arzuladığı modernitenin kaynağını İslam kültürü ve geleneğinde bulmaya çalışmıştır. Aslında bu arzu aynı zamanda Batı medeniyeti karşısında yaşanan yenilgiden sonra bir İslam rönesans'ının doğuşu anlamına gelecektir. İşte bu noktada Câbirî, yeniden yapılanmanın geleneğin irrasyonel unsurlardan arınması ve evrensel akılla uyumlu hale getirilmesiyle mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu da modern bilimlerde kabul edilen süreklilik ve kesinlik ilkelerinin kabul edilmesi ile gerçekleşebilir. Ona göre bunun altyapısı Endülüs İslam medeniyetinde mevcuttur.⁴⁵¹

Akıl ve vahiy arasında tam bir uyumun bulunduğunu düşünen Câbirî'nin, gerek vahyin akla ve dinin bilime aykırı olduğu iddialar karşısında gerekse vahyin aklilleşmesi konusunda nasıl bir tutum sergilediğini ortaya koymaya çalışacağız. Geçmişte ve günümüzde İslam'a/vahye yöneltilen suçlamalara bakıldığında, İslam'daki metafizik boyutunun zayıflığı veya yanılığısı, İslam hukukunun akla ve bilime aykırı olması, kelamda tartışılan akıl-nakil çelişkisinin akıl-vahiy çelişkisi şeklinde anlaşılması gibi argümanlar ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan Câbirî'nin çalışmalarına bakıldığında onun hem arzuladığı rasyonel inşayı gerçekleştirmek hem de akıl-vahiy ve din-bilim uyumunu sağlamak amacıyla serahatten veya zımnen dört ilkeyi esas aldığını görmekteyiz.

⁴⁵¹ İbrahim Keskin, "Dekonstrüksiyondan rekonstrüksiyona, İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası; Câbirî örneği", *TYB Akademi*, sayı; 4, Ocak 2012, s. 80, 84, 85, 86; Bk. Câbirî, *İşkâliyat*, s.43-48.

1.3.3.1. Metafizik-Fizik/Din-BilimAyrımı

Câbirî, gayb alanına giren metafizik konuları, akıl ve deney alanına giren fizik konularından ayırmaktadır. Ona göre Kur'an, yaratıcı ile yaratılan arasında irade ve yaratma açısından ilişki kurmuşsa da, ontolojik bakımdan tam bir ayrılmayı ön plana çıkarmıştır. Çünkü Kur'an'ın şirk ile yaptığı mücadele, temelde pagan toplumlar tarafından inanılan Yüce Allah ile evren arasında ontolojik bağın iptaline yöneliktir. Bu nedenle yaratıcı ile yaratılan arasındaki tek bağ nübüvvet ve vahiydir. Bu da, ontolojik değil tamamen epistemolojik bir bağı ifade etmektedir. Çünkü Yüce Allah'ın zat, sıfat ve durumu yaratılmışların zat, sıfat ve durumlarına benzememektedir.⁴⁵²

Câbirî'ye göre kelamcılar ontolojik bakımdan Yüce Allah ile evren arasındaki infisala (aynı olmaması) inanmışlar ve bunu temellendirmeye çalışmışlardır. Zira bu yaklaşım aynı zamanda tevhit inancının bir gereğidir.⁴⁵³ Ancak bununla birlikte Yüce Allah'ın sıfatları ve Kur'an'ın yaratılması gibi konularda “kıyasu'l-gâibi âlâ's-şahid” ilkesini uygulayarak bu iki alanı epistemolojik açıdan karıştırmışlardır. Câbirî, bu konuda İbn Rüşd ve İbn Tûmert (1080-1128) gibi düşünmektedir.⁴⁵⁴ Ona göre bütün kelam ekolleri bu ilkeyi bir şekilde kullandıkları halde Eş'arî'ler daha fazla kullanmışlardır.⁴⁵⁵ “kıyasu'l-gâibi âlâ's-şahid” ilkesini kullanmalarını nedeni, bir açıdan Arapların bilinçaltına yerleşen İslam öncesi kültürel unsurlar,⁴⁵⁶ diğer taraftan ise Maniheizmi çürütmektir.⁴⁵⁷ Çünkü Câbirî'ye tedvin çağında oluşturulan bütün beyan ilimleri (fıkıh, tefsir, kelam, hadis) nahiv kurallarını esas almışlardır. Dil kurallarının belirlenmesinde ise bedevî Arab'ın zihin dünyası belirleyici olmuştur. Söz konusu zihinde fer'i asla bağlamak egemendir. Bu anlayış bütün beyanî ilimlerin zihinsel mekanizmasını oluşturmaktadır. Bu anlayış daha sonra fıkıh ve nahivde “kıyas”, kelamda “kıyasu'l-gâibi âlâ's-şahidi”, belağatte ise “teşbih”te somutlaşmıştır. Bu nedenle ona göre Arap/İslam kültüründe “lafzın otoritesi” ve “tecviz” (nedenselliğin inkârı) ile birlikte burada yer alan “aslin otoritesi” de üçüncü ilkeyi oluşturmaktadır.⁴⁵⁸

⁴⁵² Câbirî, *Bünye*, s. 176-177.

⁴⁵³ Câbirî, *Bünye*, s. 177.

⁴⁵⁴ Bk. Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*, s. 17, 18, 42, 237, 257; *Bünye*, s. 64,65, 439-442.

⁴⁵⁵ Câbirî, *Tekvîn*, s. 121.

⁴⁵⁶ Câbirî, *Tekvîn*, s. 131.

⁴⁵⁷ Câbirî, *Tekvîn*, s. 122.

⁴⁵⁸ Câbirî, *Bünye*, 560, 561.

Câbirî, fıkhıta uygulanan kıyas ile kelimada uygulanan kıyas arasında bir fark bulmamakta ve her ikisinde zan ve tahmine dayandığını düşünmektedir. Bu nedenle İmam Gazâlî daha önce bunu fark etmiş ve akidenin yakine dayanması gerektiğini düşündüğünden bu ilkeyi doğru bulmamıştır.⁴⁵⁹ Ayrıca Câbirî, Bakıllani'nin, *kıyasu'l-gâibi âlâ's-şahidi* ilkesinden yola çıkarak, *şehadet âleminde kanıtı bulunmayan birşeyin reddedilmesi gerekir* (ما لا دليل عليه يجب نفيه) ilkesinin gayp âlemini şehadet âlemine bağladığını düşünmektedir.⁴⁶⁰ Bu nedenle uygulanan “kıyasu'l-gâibi âlâ's-şahidi” yöntemi epistemolojik açıdan doğru olmadığı gibi kesin sonuçlarda ortaya koymamaktadır.

Metafizik ile fizik ayrımını gerek ontolojik gerekse epistemolojik bakımdan esas alan ve kelimacıların “kıyasu'l-gâibi âlâ'sahid” ilkesini eleştiren Câbirî, kendi tefsirinde buna paralel bir yöntem takip etmektedir. Zira salt metafizik konularında vahyi esas alarak Kur'an'ı Kur'an ile açıklama yöntemini takip etmektedir.⁴⁶¹ Bilindiği gibi bazı kelimacılar, “Yüce Allah'ın iradesinin insan iradesi ile olan ilişkisi” ve “haberi sıfatlar” konusunda akıl ve nakil arasındaki çelişkiyi dile getirmişlerdir. Bu konularda Mutezile gibi akli merkeze koyan kelimacılar, nasları akıl ile çelişmeyecek şekilde yorumlamışlardır. Selefiler gibi nassın zahirine öncelik tanıyanlar ise ya iddia edilen çelişkiyi reddetmişler ya nasları olduğu gibi kabul etmişler ya da nassın muradını Yüce Allah'a havale etmişlerdir(tafvîd). Câbirî ise melek, şeytan, cin,⁴⁶² haşir, cennet, cehennem,⁴⁶⁴ hidayet, dalalet, halkü'l-ef'al(fiillerin yaratılması), Yüce Allah'ın iradesi-insan iradesi,⁴⁶⁵ mutlak-nisbi⁴⁶⁶ ve zat-sıfat ilişkilerini, sıfatların zatın bir parçası olup olmadığı⁴⁶⁷ gibi teolojik konuları enine boyuna tartışmaktan kaçınmaktadır. Genelde buna benzer metafizik ve ahiret ile ilgili konularda nakilci bir metot izlemektedir. En azından onları bazı modernistler gibi fizikî unsurlara indirgememektedir. Ancak daha sonra ele alacağımız gibi metafizik olan Levh-i mahfuzun yazı şekli konusunda yorum yapmaktadır. Muhtemelen bunu da nas-olgu ilişkisi bağlamında kendi teorisini inşa etmek amacıyla yapmaktadır.

⁴⁵⁹ Câbirî, *Bünye*, s. 440, 441.

⁴⁶⁰ Câbirî, *Bünye*, s. 442, 443.

⁴⁶¹ Câbirî, *Medhal*, s. 29.

⁴⁶² Bk. Câbirî, *Fehm*, I, 250-261.

⁴⁶⁴ Bk. Câbirî, *Fehm*, II,301-313.

⁴⁶⁵ Bk. Câbirî, *Fehm*, II,180.

⁴⁶⁶ Bk. Câbirî, *Medhal*, s.212.

⁴⁶⁷ Bk. Câbirî, *Fehm*, II,126-130.

Bazı Batı düşünürlerinin metafizik üzerinden İslam'ın temel ilkeleri ve inanç esaslarını reddettikleri bilinmektedir.⁴⁶⁸ Söz gelimi Gibb, teoloji üzerinden İslam'ın sıhhatini sorgulayarak onun teolojik açıdan zayıf olduğunu, dolayısıyla İslam'ın vahye dayalı bir din olmadığını ima etmektedir.⁴⁶⁹ Bütün bunlardan daha önemlisi metafizik olgunun inkârı onun deney ile test edilmemesine bağlanmıştır. Dolayısıyla söz konusu metafizik olgular fiziksel alanın dışında kaldığından onların tamamen bir yanılgı ve hayalden ibaret olduğu düşünülmüştür.⁴⁷⁰ Bu eleştirilere cevap vermeye çalışan bazı çağdaş âlimlerin metafizik ile alakalı bazı konuları fizikî unsurlara indirgeyerek aklileştirmeye çalıştıkları bilinmektedir. Câbirî ise bunlara benzer teolojik konuları ne pozitivistler gibi reddetmekte ne kelamcılar gibi enine boyuna tartışmakta ne de bazı modernistler gibi fizikî unsurlara indirgemektedir. Bu açıdan bakıldığında Câbirî, metafizik olguyu tamamen inkâr eden pozitivist yaklaşımları reddettiği gibi, kıyasü'l-gaibi âlâ'ş-şahid ilkesini takip ederek bu iki alanı karıştıran kelamcıları veya vahyin akileşmesi adı altında metafizik unsurları fizikî unsurlara indirgeyen yorumları da reddetmektedir. Zira söz konusu konular metafizik olduklarından onların akla aykırı veya uygun olup olmaması söz konusu değildir. İlerde beyan edileceği gibi Câbirî'nin müteşabih ve te'vil kavramları konusundaki anlayışı metafiz-fizik konusundaki yaklaşımına tekabül etmektedir. Zira ona göre müteşabih kavramı aklımızı aşan cennet ve cehenem gibi metafizik âlem ile alakalı olguları,⁴⁷¹ te'vil ise söz konusu olguların yorumlarını ahirette bırakmayı ifade etmektedir.⁴⁷²

Burada altını çizmemiz gereken bir husus da Câbirî'nin metafizik ile fizik ayırımına bağlı olarak din ve bilim düalizmine inanmasıdır. Câbirî, dinle bilimi (felsefe) birbirinden ayırmakta, her ikisinin kendine has kuralları ve yöntemleri bulunduğunu düşünmektedir.⁴⁷³ Bu nedenle bilimin din üzerine inşa edilmesini, Meşşai filozoflar tarafından yapılmaya çalışılan dinle felsefe uyumunu⁴⁷⁴ veya son zamanlarda bilimsel tefsir çalışmalarında iyice ortaya çıkan bilimin aslını Kur'an'da aranması çabalarını doğru bulmamaktadır.⁴⁷⁵ Hatta bu konuda önemli bir tespitte bulunan Câbirî, Arap/İslam kültüründe dinin bilim ile bilimin

⁴⁶⁸ Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 11.

⁴⁶⁹ Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 32.

⁴⁷⁰ Bk. Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, İstanbul 1988, s. 11-14.

⁴⁷¹ Câbirî, *Fehm*, III, 175.

⁴⁷² Câbirî, *Fehm*, III, 178,179.

⁴⁷³ Câbirî, *Nahnu ve't-turâs*, 42,43, 50, 51, 248, 249,

⁴⁷⁴ Câbirî, *İşkâliyetü'l-fikri'l-Arâbî*, s. 60,123,

⁴⁷⁵ Bk. Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s.245-250.

din ile karıştırılmasını “atıl aklın” en bariz etkilerinden biri olduğunu söylemektedir. Nitekim hermetizm insan iradesi ve bilgisine bırakılmış şeyleri dâhil her şeyi Yüce Allah’tan öğrenmek istemektedir. Oysa bu konuda İslamî referanslara bakıldığında her iki alanın birbirlerinden bağımsız olduğu ve bilim gibi dünyevi şeylerin insan iradesine bırakıldığı görülecektir.⁴⁷⁶ Ancak buradan yola çıkarak onun “değerden bağımsızlık ilkesi” kapsamında değerden bağımsız bir olguyu onayladığı söylenemez.

Sonuç olarak Câbirî, vahiy akıl ilişkisi bağlamında vahyin akla veya dinin bilime aykırı olduğunu dillendiren Modern Batı düşüncesine veya böyle bir çelişkinin bulunduğunu varsayarak onu gidermeye çalışan kelamcılara karşı metafizik ile fizik, ayırımını uygulayarak çelişkiyi cevap vermektedir. Bunu yaparken metafizik konuları fiziksel unsurlara indirgemekten de kaçınmaktadır. Bu yöntem, Câbirî’nin Arap/İslam kültürünü irrasyonel unsurlardan arındırmak suretiyle rasyonel bir zeminde yeniden inşa çabalarına da yardımcı olmaktadır.

1.3.3.2. Me hûdu’l-Arab

Me’hûdu’l-ârab, Câbirî’nin birçok yerde kullandığı, vahiy ve akıl konusunu bir şekilde ilgilendirdiğini düşündüğümüz bir kavramdır. Sözlükte; bilinen ve tanınan gibi⁴⁷⁷ anlamlara gelen “me’hûd” kavramını Câbirî, risâlet çağında Arapların kültürel, tarihsel, psikolojik ve sosyolojik gerçekliği anlamında kullanmaktadır.⁴⁷⁸ Nas-olgu ilişkisi bağlamında ele alınacağı gibi, Câbirî’ye göre vahiy, metafizik konular dışında Arap me’hûdunun sadece dikkate almamış, aynı zamanda onu kendi bünyesine de taşımıştır. Dolayısıyla risâlet çağındaki olgu ve durumlar vahiy oluşturan temel unsurlardandır. Ona göre “(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik”⁴⁷⁹ ayeti bu duruma işaret etmektedir. Zira dil, bir iletişim aracı olmaktan ziyade bütün kültürel, psikolojik ve sosyolojik unsurları barındırmaktadır. Buradan hareketle Câbirî, Arabîliğin Kur’an yapısının bir parçası olduğunu ve Kur’an’ın metafizik konular dışında Arapların ufkunu aşacak şeylere yer vermediğini düşünmektedir.

⁴⁷⁶ Bk. Câbirî, *Tekvîn*, s. 183.

⁴⁷⁷ İbrahim Mustafa, *el-Mü’cemu’l-vesît*, II, 633.

⁴⁷⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 27, 29, 195, 259; *Fehm*, I, 27; II, 146.

⁴⁷⁹ İbrahim, 14/4.

Câbirî, bu konuda İmam Şatîbî'ye dayanarak Kur'an'ın "mübin" vasfını ve "vahyin dilini" esas almaktadır.⁴⁸⁰

Câbirî'nin bu yaklaşımı klasik yaklaşımlardan farklıdır. Nassı mutlak anlamda önceleyen klasik yaklaşımlar, nassın olguları dikkate aldığını kabul etmekle beraber olguların vahyi oluşturan temel unsur olarak kabul etmemektedirler. Bunu da vahyin evrensellik ve kapsayıcılık vasıflarının bir gereği olduğunu düşünmektedirler. Buna göre Kur'an'ın olguları dikkate alarak parça parça inmesi, onun daha kolay anlaşılması, ezberlenmesi ve korunması ile alakalı olup pedagojik bir durumdur. Çünkü inmeden önce ya Levh-i mahfûzda da birinci dünya semasında bir kitap halinde hazır bulunuyordu.⁴⁸² Dolayısıyla Kur'an olguları dikkate almakla beraber temelde ondan etkilenmemiştir. Usul âlimlerinin⁴⁸³ العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب (esas olan nedenin hususu değil lafzın umumudur) ilkesinin temel mantığı da budur.

Kanatimizce bu konu bir açıdan nas-olgu ilişkisini diğer taraftan da akıl-vahiy ve din-bilim ilişkisini ilgilendirmektedir. Çünkü Câbirî, bunun üzerine iki önemli düşünce inşa etmektedir. Bunlardan birincisi; Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliği ile alakalıdır. Bilindiği gibi hem geçmişte hem günümüzde kıssalarda yer alan bazı unsurların akla veya tarihi verilere aykırı olduğu iddia edilmiştir.⁴⁸⁴ Buradan hareketle İslam'ın hak bir din olmadığı sonucuna varılmaya çalışılmıştır. Bu iddialara Müslümanlar farklı cevaplar vermişlerdir. Câbirî'nin birçok yerde kullandığı ve kıssaların tarihi gerçekliğini üzerine inşa ettiği "me'hûdu'l-Arâb" düşüncesi, onun Arap/İslam kültüründe inşa etmeye çalıştığı rasyonel düşünceye hizmet ettiği gibi söz konusu iddialara da zımnen cevap niteliği taşımaktadır. Zira bu yöntemle gerek İslam'ın doğruluğu gerekse Hz. peygamberin nübüvveti kıssaların tarihî gerçekliği veya bilimsel tefsir üzerine inşa edilmemiş olacaktır. Dolayısıyla her hangi bir kıssanın tarihi gerçekliğe veya bir ayetin bilime ters düşmesi nübüvvetin sıhhatine bir etkisi olmayacaktır. İkincisi ise bilimsel tefsir ile alakalıdır. Bilindiği üzere kimi oryantalist, pozitivist ve ateistler bazı ayetlerin modern bilim verilerine aykırı olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın semavî bir kitap ve

⁴⁸⁰ Bk. Câbirî, *Medhal*, s.194,195; *Fehm*, III, 173; *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 247.

⁴⁸² Bk. Süyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*, I, 129,130.

⁴⁸³ Bk. Süyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*, I, 95-98.

⁴⁸⁴ Hüseyin Yaşar, *Hristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, İz Yayıncılık 2010, s. 154-218.

İslam'ın hak bir din olmadığını söylemişlerdir.⁴⁸⁵ Müslüman âlimler bu iddiaları kabul etmemekle beraber, modern bilimin ulaştığı birçok verinin asırlar önce Kur'an tarafından dile getirildiğini "bilimsel tefsir" adı altında ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunu da Kur'an'ın bir diğer mucizesi ve evrenselliğinin bir kanıtı olarak telakki etmişlerdir.⁴⁸⁶ Bu yaklaşım İslam tarihinde yeni bir durum değildir. Çünkü bilimsel tefsir ilk defa Gazâlî tarafından sistemleştirilmiş daha sonra Razî ve Ebu'l-Fadl el-Mürsî gibi âlimler ile devam etmiştir.⁴⁸⁷ Kur'an'ın apaçık bir kitap olduğunu ve risalet çağındaki Arapların düşünce ufkunu aşmadığını düşünerek bu geleneğe ilk karşı çıkan İmam Şatıbî olmuştur.⁴⁸⁸

Batıdaki bilimsel gelişmelere paralel olarak bilimsel tefsir geleneği Müslümanlar arasında daha da güçlenmeye başlamış ve bu konuda Muhammed ibn Ahmed el-İskenderânî, Abdurrahman el-Kevâtibî, Gazi Ahmed, Muhtar Paşa,⁴⁸⁹ Hanefî Ahmed ve Tantavi Cevherî⁴⁹⁰ gibi âlimler farklı eserler kaleme almışlardır. Ancak belirtmek gerekir ki, klasik İslam tarihinde bilimsel tefsir geleneği doğal bir gelişme sayılırken, modern zamanlarda ise bu denli hız kazanmasının altında savunma psikolojisi yatmaktadır. Çünkü söz konusu hızlanmanın dinin bilime ve aklın vahye aykırı olduğu söylemlerine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu çalışmalarladin-bilim, vahiy-akıllarında güçlü bir uyum ve ilişki kurulmaya çalışılmıştır.

Câbirî'nin, "me'hûdu'l-Arâb" ilkesi kapsamında bilimsel tefsire sıcak bakmaması veya Kur'an ile modern bilimin uyumunu aramaması, bazı ayetlerin bilime aykırı olduğu iddiasına zımnen cevap niteliğindedir. Böylelikle söz konusu iddialar geçersiz kalacağı gibi evrensel bir metin olan Kur'an'ın değişken olgular üzerinde inşa edilmesinden de kurtulmuş olacaktır.⁴⁹¹ Câbirî'nin kendi tefsirinde bu metodolojiye sadık kaldığı görülmektedir. Çünkü bilimsel tefsire konu olan ayetleri ya tefsir etmemiştir ya da *me'hûdu'l-ârab* (risalet çağındaki bilgi ve kültürü) kapsamında yorumlamıştır.⁴⁹²

⁴⁸⁵ Bk. Turan Dursun, *Din Bu-İ Tanrı ve Kur'an*, İstanbul 2006, s. 190-217.

⁴⁸⁶ Bk. Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap -İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İslam Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Düşün Yayıncılık, 2001, s. 246; İlhan Kutluer, "İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Kavramlar", *Bilgi, Bilim ve İslam (I-II)*, İstanbul 2005, s. 155,156.

⁴⁸⁷ Şehmus Demir, *a.g.e.*, s.104,105.

⁴⁸⁸ Şatıbî, *el-Muvafâkât fi usûli's-şeria*, Beyrut 2004, s. 389-392.

⁴⁸⁹ Şehmus Demir, *a.g.e.*, s.112.

⁴⁹⁰ Şehmus Demir, *a.g.e.*, s.117.

⁴⁹¹ Bk. Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap -İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 246-247.

⁴⁹² Bk. Câbirî, *Fehm*, I, 95, 184, 264, 282, 283, 328; II, 34, 73, 92, 250, 319, 330, 348; III, 53, 197, 261.

Bütün bu bilgilerden yola çıkarak, Câbirî'nin “me'hûdu'l-Arâb” kapsamında Kur'an'ı anlamaya çalışması, bunun bir sonucu olarak gerek kıssaların tarihi gerçekliğini aramaması gerekse bilimsel tefsire sıcak bakmaması, vahiy-akıl ve din-bilim konusunu yakından ilgilendirdiği söylenebilir. Çünkü Câbirî, bu yaklaşım vasıtasıyla Arap/İslam kültüründe irrasyonel gördüğü unsurları ayıkladığı gibi, tarihsel veya bilimsel veriler üzerinden vahye yöneltilen suçlamaları da zımnen ortadan kaldırmaktadır. Böylelikle akıl ile vahiy arasında iddia edilen çelişki de giderilmiş olmaktadır. Hissi mucizeler bu hususta örnek olarak verilebilir. Çünkü Câbirî, diğer peygamberlere nispet edilen hissi mucizeleri genel olarak kabul etmekle beraber, bazı yerlerde mucizenin irrasyonel olduğunu söylemektedir. Çünkü peygamberlerin ortaya koydukları rasyonel kanıtlar karşısında insanların mucize istemini irrasyonelin talebi olarak değerlendirmektedir.⁴⁹³ Fakat Kur'an'da birçok hissi mucizenin yer aldığı da bilinmektedir. Muhtemelen Câbirî, onları “mehudu'l-Arâb” kapsamında değerlendirmiş ve Kurân'da yer almasını makul karşılamıştır.

1.3.3.3. Temsili İfadeler

Câbirî'nin önemseydiği ve akıl-nas veya akıl-vahiy ilişkisi ile ilgili olan başka bir husus da “Temsili ifadeler”dir. Başta haberi sıfatlar olmak üzere geçmişte bazı konularda akıl-nakil çelişkisi tartışıldığı gibi günümüzde de bütün boyutları ile tartışılmaktadır. İslam tarihinde Mücessime, Zahirîyye ve Selefiler gibi zahiri esas alan akımlar, daha çok bu tartışmalar ekseninde ortaya çıkmıştır. Bu konu akıl ve nakil çelişkisi kapsamında tartışılmışsa da, dolaylı olarak akıl-vahiy ilişkisini ilgilendirmektedir. Câbirî'ye göre bu tür konularda akıl ile nakil arasında bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü bu konularda mecazi ifadeler dikkate alınmadan mecaz ile hakikat karıştırılmıştır.⁴⁹⁴ Daha önce İbn Dakik gibi bazı âlimlerin de Yüce Allah'a el ve yüz gibi beşerî nitelikleri nispet eden naslarda mecaz ile hakikatin birbirlerine karıştırıldığını söyledikleri bilinmektedir.⁴⁹⁵ Ayrıca Câbirî'ye göre Kur'an, cennet, cehennem ve peygamberlerin tarihi gibi Arapların düşünce ufku aşan konularda temsili ifadeleri kullanmıştır. Müteşabih ayetlerin anlamı da budur. Söz konusu ayetlerin te'vili ise, bu ayetlerin gerçek anlamlarını Yüce Allah ve

⁴⁹³ Câbirî, *Tekvîn*, 138,139.

⁴⁹⁴ Câbirî, *Tekvîn*, s. 142.

⁴⁹⁵ Muhammed Salih el-Ğürsî, *Âkîdetu'l-imami'l-eş'arî eyne hiye min âkadi's-selefi*, Ravza Yayınları, İstanbul 2010, s. 121.

ahrette havale etmeyi ifade etmektedir. Ona göre böyle bir anlam, ahiret ile ilgili ayetler gibi akli aşan konularda aklın tereddütlerini de ortadan kaldırmaktadır.⁴⁹⁶ Câbirî, temsili ifadeleri önemseydiğinden metafizikle ilgili birçok konunun detaylarına lafız odaklı yaklaşmamaktadır. Onun bu yaklaşımı da vahiy-akıl konusunu doğrudan ilgilendirmektedir.

Belirtmek gerekir ki Câbirî, haberi sıfatlarda mecaz ile hakikatin birbirleriyle karıştırılmasını “irrasyonel akıl” şeklinde isimlendirdiği kadim kültüre bağlamaktadır. Ona göre âlimler, kadim kültürün Arap/İslam kültüründe yer edinmemesi için te’vilin yolunu kapatmış veya sınırlamalar getirmişlerdir. Ancak bu sefer söz konusu kültür “zahir” adı altında Arap/İslam kültürüne girmeye başladı. Zira Haşviyye, Zahiriyye ve Mücesimenin söz konusu ayetleri zahir ifadeleri ile anlamaya çalışmaları irrasyonel aklın Arap/İslam kültüründeki bir yansımasıdır.⁴⁹⁷

1.3.3.4. Makâsıdın Önceliği/Tarihselci Anlayış

Câbirî’nin önemseydiği ve akıl-nas veya akıl-vahiy ilişkisi ile ilgili olan başka bir husus da “tarihselci” anlayıştır. Bilindiği gibi genelde bütün dinlere özelde İslam’a birçok eleştiri yapılmaktadır. Bunlardan bir tanesi de dinlerdeki hukuk sisteminin akla, ilerlemeye ve bilime aykırı olduğu iddiasıdır. Daha önce dile getirdiğimiz üzere bu yargının arkasında Batı dünyasında ortaçağ boyunca hâkim olan din-bilim, akıl-vahiy çatışması yatmaktadır. Ancak bu duruma tepki olarak ortaya çıkan önyargılar bütün dinlere teşmil edilmektedir. Bu yüzden başta kadın hakları,⁴⁹⁸ cihat ve ceza hukuku olmak üzere İslam hukukunun akla ve bilime aykırı olduğu, dolayısıyla İslam’ın da diğer dinler gibi hak bir din olmadığı dile getirilmektedir.⁴⁹⁹ Son birkaç senedir yaşanan bazı olaylardan hareketle İslam’ı terörizmle özdeşleştirerek İslam’a, Kur’an’a ve Hz. peygambere yapılan saldırılar artmıştır.⁵⁰⁰ Özellikle 11 Eylül saldırısından sonra bunun dünyada yaygınlık kazandığı görülmektedir.

Bu iddialara karşılık vermek amacıyla İslam âleminde önemli çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Söz konusu çalışmalar, hem İslam hukukunu sağlam bir zemin üzerinde

⁴⁹⁶ Câbirî, *Fehm*, III, 175.

⁴⁹⁷ Câbirî, *Tekvîn*, s. 142.

⁴⁹⁸ Mustafa Sebrî Efendi, *Mevkîfu’l-âkli ve’l-ilmi ve’l-âlemi min rebbi’l-âlemin ve ibadihi’l-mürselin*, Dârü’t-terbiye, Dımaşk 2007, II, 30.

⁴⁹⁹ Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 13.

⁵⁰⁰ Şenol Korkut, *a.g.m.*, s. 51.

oturtmak hem de onun akla aykırı olmadığını ispat etmeyi amaçlamaktadır. Bu konuda genel olarak iki yolun takip edildiği görülmektedir. Bunlardan birincisi; İslam hukukunun geleneksel yapısına dokunmadan onun akla aykırı olmadığını ispat etmektir. Bu yöntemde genel olarak İslam hukukunun insan tabiatına uygunluğu, hukukun rölatif yapısı, modern hukukun çelişkileri ve olumsuz sonuçları üzerinde durulmaktadır.⁵⁰¹ İkincisi ise İslam hukukunu gaye bakımından ön plana çıkarmayı hedeflemektedir. Bu yönetime göre İslam'ın belli bir tarihte uyguladığı hukuk değil onun ortaya koyduğu değerler esastır. Bu durumda İslam hukukunun akla, modern gelişmelere ve bilime aykırılığı söz konusu olmayacaktır. Bu iddiayı ispatlamak amacıyla, İslam'ın Mekke'de inanç ve ahlakı ön plana çıkarması, hukukun tedricen oluşması, hemen hemen her ayetin bir nedene bağlı olarak inmesi, sahabenin birçok yerde maslahatı dikkate alması ve Hz. Ömer'in kendi döneminde maslahat eksenli yaptığı reformlar referans gösterilmiştir. Dolayısıyla İslam hukukunun görünürde bilime ve akla aykırı olması onun yapısından değil, onun yanlış temellendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda genellikle lafız ve mana ilişkisi ekseninde oluşan *kıyas veusülü'l-fıkıh* eleştiriştir.⁵⁰²

Bu konu aynı zamanda vahiy-akıl ilişkisini doğrudan ilgilendirmektedir. Aslında Câbirî'nin İslam hukukunu ele alırken sık sık kullandığı “معقولية” kavramının buna işaret ettiği söylenebilir.⁵⁰³ Çünkü bu kavram, hükümlerin makul zeminini ve gerekçesini ifade etmektedir. Klasik İslam hukukunda hükümlerin makuliyeti kitap, sünnet, icma ve kıyas eksenlidir. Bu esaslara dayanan hüküm *makul* dayanmayan *gayri makul* telakki edilmiştir. Câbirî'nin hükümlerin makuliyetini yeniden ele alması onun arzuladığı modern rasyonaliteye hizmet ettiği gibi, İslam hukuku üzerinde vahye yapılan suçlamaları da zımnen gidermektedir.⁵⁰⁴

Belirtmek gerekir ki tarihsellik konusu aynı zamanda dinin evrenselliği konusunu da ilgilendirmektedir. Bu konuda Câbirî, Cebrail'in, Hz. Muhammed'e Arap dili ile Kur'an'ı taşıdığını, onun yepyeni bir olgu olmadığını, bilakis daha önceki ilâhî risaletlerin bir devamı olduğunu dile getirmektedir.⁵⁰⁵ Dolayısıyla İslam'ın evrenselliği sadece gelecek zamanları değil aynı zamanda geçmiş zamanları da kapsamaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın

⁵⁰¹ Bk. Âfif Abdulfettah Tebbâre, *Ruhu'd-dini'l-İslam*, Beyrut 1983, s. 414-429.

⁵⁰² Bk. İlhami Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara 2011, s. 66-73.

⁵⁰³ Câbirî, *ed-Dîn ve'd-devlet*, s. 167-176.

⁵⁰⁴ Bk. Câbirî, *Ed-Dimukrâtiye ve Hukûku'l-İslâm*, s. 17.

⁵⁰⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 24.

dilinin Arapça olması ve onun ilk muhatabının Araplar olması İslam'ı bir kavim dini olmasını gerektirmez. İfade etmek gerekir ki İslam'ın evrensel bir din olduğu, belli bir coğrafya ve etnik unsura hitap etmediği konusunda birçok kanıt getirilmektedir. Fakat Câbirî'nin bu konuda farklı bir kanıt getirdiğini de görmekteyiz. Söz konusu kanıt da şu şekilde açıklanabilir; Risâlet çağında Araplar, Yahudiler gibi kendilerini insanlığın merkezine koymuyorlardı. Dolayısıyla vahyi onlara has kılacak düşünsel bir zemin bulunmamaktaydı. Çünkü Yahudiler, kendilerini Yüce Allah'ın seçkin kulları olarak görüyorlardı. Bu nedenle onlara gelen vahyin içeriği ne olursa olsun sadece onları muhatap almakdaydı. Buna karşılık Araplar kendilerini Yüce Allah'ın seçkin kulları olarak görmüyorlardı. Hatta kendilerini Yüce Allah'tan çok uzak gördüklerinden putları şefaathçi kılıyorlardı. Bu yüzden Kur'an'ın kapsamı ve hükümleri dışında İslam'ı Araplara has kılacak bir zemin ve bakış açısı yoktu.⁵⁰⁶ Aslında bu düşünce Câbirî'nin nas-olgu ilişkisine dair yaklaşımıyla yakından alakalıdır. Çünkü bu durumda olgu nassın sadece oluşumunu değil, aynı zamanda onun evrenselliğini veya yerelliğini belirlemektedir.

Görüldüğü gibi Câbirî, İslam'ın evrensel bir mesaja sahip olduğu konusunda diğer Müslüman bilginlerinden farklı düşünmemektedir. Ancak evrensellik bağlamında dinin iki kısma ayrıldığı bilinmektedir. Birinci kısım, bütün peygamberlerin ortak davalarını oluşturan ve oluşumunda hiçbir etkinin olmadığı temel inanç esaslarıdır. Bu konuda bütün âlimlerin ittifak halinde oldukları bilinmektedir. Çünkü temel inanç esaslarından ibaret olan ve asla değişmeyen din doğrudan hakikati ifade etmektedir. Onun zaman ve mekâna göre değişmesi vahyin hakikate aykırı olmasını gerektirecektir. Bu durum da epistemolojik olarak onun değerini tamamen ortadan kaldırmaktadır. Ancak dinin ikinci kısmını teşkil eden “şeriat” ise hukuk, siyaset ve ekonomi gibi itikad dışında kalan normlara tekabül etmektedir. Bunun tarihsel, kültürel, coğrafi ve antropolojik unsurlara bağlı olarak değiştiği bilinmektedir. Birçok peygambere farklı kitap ve şeriatın verilmesi bunun bir sonucudur. Hz. peygamber gelinceye kadar şeriatın zaman içerisinde değiştiği konusunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu konuda Câbirî de diğerlerinden farklı düşünmemektedir. O, inanç ilkelerinin evrensel bir karakter taşıdığını, Kur'an'da yer alan ve sabit kalmakla nitelendirilen “ümmü'l-kitabın” tevhit akidesini ifade ettiğini söylemektedir. Bu akide ise Yüce Allah'a, onun kitaplarına, meleklerine ve peygamberlerine inanmayı gerektirmektedir. Ancak inanç dışında kalan ibadet ve

⁵⁰⁶ Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 195,196.

muamelat ise zamanla değişiklik arz edebilmektedir. Nitekim zaman, mekânve muhatap kitlesinin değişmesi ibadet ve müemelat düzeyindeki şeriatlerin değişmesini gerektirmiştir. Bu bağlamda Câbirî'ye göre yeni gelen her şeriat ümmü'l-kitabın yeni bir nüshası konumundaydı. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın diğer semavî kitaplarla ilişkisi "mutabekat" (tıpatıp aynı olma) ilişkisi değil "şerâket" (ortaklık) ilişkisidir.⁵⁰⁷ Görüldüğü gibi Câbirî, inanç ilkelerinin evrensel olduğu, zaman içerisinde farklı ibadet ve hukuk sistemlerinin geldiği konusunda yaygın yaklaşımın dışına çıkmamaktadır.

Fakat tarihsellik tartışmaları, geçmiş peygamberlere gelen şeriatlardan ziyade İslam şeriatı bağlamında yapılmaktadır. Daha doğrusu İslam'daki hukuk normlarının inanç ve ibadet esasları gibi değişmezlik karakterine sahip olup olmadığı konusunda cereyan etmektedir. Geleneksel yaklaşımda vahiy, hayatın her alanında belirleyici olduğundan gerek İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak gerekse onun hukuk normlarına evrensellik atfedilmiştir. İslam tarihi boyunca ortaya konulan bütün fıkıh ve usul çalışmalarında bu yaklaşım hâkim olmuştur. Zira söz konusu yaklaşımda nistan bağımsız bir hükmün ortaya konulması tasvip edilmemiştir. Hakkında nas bulunmayan hükümler, hakkında nas bulunan hükümlere kıyas edilmiştir. Fakihin temel amacı, Yüce Allah'ın herhangi bir konu hakkındaki hükmünü ortaya çıkarması olmuştur. Bu nedenle onun yaptığı "içtihat", yeni bir hükmü ortaya koymak değil, bir keşiften ibarettir.⁵⁰⁸ Fakat son zamanlarda İslam âleminin her alanda geri kalması, tarihinde hiç olmadığı kadar yabancı kültürlerin etkisinin altına girmesi, modern hayatın temel dinamiklerinin çoğalması ve ihtiyaçların çeşitlenmesinden ötürü bu konu bütün boyutları ile tartışılmaya başlanmıştır. Bu konu, İslam dünyasında hala en çok tartışılan ve etrafında kutuplaşmaların yaşandığı bir konu olma özelliğini taşımaktadır.

Câbirî'ye gelince O, tarihsellik konusunda yapılan çalışmalarını objektif görmemektedir. Ona göre bu konudaki eser ve makaleler, bir mezhebi reddetme veya ispat etme amacını taşımaktadır. Bu yüzden tarihsellik konusunun bütün kutuplaşmalardan uzak objektif bir şekilde ele alınması gerekir. Bunun için fıkıh ve usul ilimlerinde takip edilen metodoloji yerine, dört halife döneminde ortaya konulan "sahabe ameli" esas alınmalıdır. Çünkü o dönemden sonra kurumsallaşan fıkıh ve usul ilimleri, zamanlarındaki ihtiyacı gidererek toplumu anarşiden korumuşsa da siyasetin etkisinden kurtulamamıştır. Bu

⁵⁰⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 197,198.

⁵⁰⁸ Bk. Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkhi*, Beyrut 2006, s. 401-409.

nedenle din ve devlet ilişkisini de yakından ilgilendiren bu konuda sahabe amelinin esas alma zorunluluğu bulunmaktadır. Bu yöntem, aynı zamanda yapılan çalışmaların objektif olmamasından doğan kaynak sorununu da ortadan kaldıracaktır. Çünkü sahabe ameli mezhepler üstü olduğundan herkesi bağlayan bir karaktere sahiptir.⁵⁰⁹

Câbirî'ye göre bu konuda sahabe ameline bakıldığında onların çelişik durumlarda dahi “nas” yerine “maslahat”ı esas aldıkları görülmektedir.⁵¹⁰ Fıkıhçıların daha sonra “maslahat” yerine “kıyası” esas almaları birçok sıkıntıya neden olmuştur. Zira bundan dolayı fıkıh asıllardan uzaklaşmış, “ferî” hükümler kaynak olmaya başlamış ve vakıa hayale kurban olmuştur.⁵¹¹ Ayrıca o, nebevî süreç içerisinde tedricen değişen hükümlerin “tarihselci” anlayışa zemin teşkil ettiğini düşünmektedir. Zira söz konusu süreçte hükümler şartlara bağlı olarak değişmiştir. Bu da hükümlerin günümüzde “maslahata” uygun bir şekilde değişmesine zemin oluşturmaktadır. Buradan hareketle Câbirî, şerî hükümlerin “nesih”, “esbabu'n-nüzul”, “makasıt” odaklı oluştuğunu ve maslahatı şeriatın amacı olarak kabul etmektedir. Câbirî, tarihselci anlayışı temellendirmek amacıyla sahabenin hukuktaki rolüne de işaret etmektedir. Şöyle ki, Hz. peygamber vahiy gelmediği zaman birçok konuda sahabeye danışır ve istişareden çıkan görüş onun onayından sonra yasallaşyordu. Bazen de daha sonra vahiy inerek sahabenin aldığı kararı onaylıyordu. Câbirî, bu konuda “müvafakat-ı Ömer” ismi ile bilinen Hz. Ömer'in görüşlerini sonradan teyit eden ayetlerin meşhur olduğunu söylemektedir. Câbirî, bunu dile getirmekle İslam hukukunun oluşumundaki insan katkısına işaret ederek “tarihsel” anlayışı temellendirmeye çalışmaktadır.⁵¹²

Câbirî'ye göre çağımızın temel ihtiyaçları klasik fıkıh anlayışını aşmaktadır. Çünkü geçen asırlarda meydana gelen olaylar birbirlerine yakındı. Modern dünyada meydana gelen ekonomik ve toplumsal değişimler ise onu klasik hayat tarzından oldukça farklı kılmıştır.⁵¹³ Dolayısıyla nasların geleneksel tarzda ele alınması metodolojik bir hata olduğu gibi günümüzün temel ihtiyaçları açısından da yetersizdir. Bu nedenle Câbirî, söz konusu ihtiyaçları gidermek amacıyla yapılan çalışmaları yüzeysel bulmakta ve radikal bir değişimi önermektedir. Ona göre bugün yapılması gereken başta Fahrettin er-Razî olmak

⁵⁰⁹ Câbirî, *ed-Dîn ve 'd-devlet*, s. 7-10.

⁵¹⁰ Câbirî, *ed-Dîn ve devle*, 42.

⁵¹¹ Câbirî, *ed-Dîn ve 'd-devlet*, s. 52.

⁵¹² Câbirî, *ed-Dîn ve 'd-devlet*, s. 39, 40, 52, 53.

⁵¹³ Câbirî, *ed-Dîn ve 'd-devlet*, s. 52-53.

üzere Eş'arî'lerin inanç alanında yaptıklarını fıkıh alanında yapmaktır. Başka bir ifadeyle bugün yapılması istenen belli başlı konularda içtihat yapmak değil bizatihi içtihadın yeniden inşa edilmesi suretiyle yetkin hale getirmektir.⁵¹⁴

Fıkıhçılar, kendi zamanlarında egemen olan siyasal, kültürel ve ekonomik şartları göz önünde bulundurarak, tümevarım metoduyla şeriatın maksatlarını “zaruriyât”, “haciyât” ve “tahsiniyât” şeklinde kategorize etmişlerdir. Zaruriyatı, dinin, malın, canın, neslin ve aklın korunması ile sınırlandırmışlardır. Câbirî'ye göre ifade özgürlüğü, siyaset özgürlüğü, yöneticileri seçme ve değiştirme hakkı, çalışma, iş, giyinme ve barınma özgürlüğü gibi şeylerin de günümüzde zaruriyatın kapsamına alınması gerekir. Haciyâtın kapsamına ise sağlık, bilimsel, sanatsal ve kurgusal şeyler eklenmelidir.⁵¹⁵

Câbirî, yaygın kıyas anlayışında bulunan tikeli tikele kıyas etmek yerine, birçok tikeli bir araya getirerek tümel yargılara ulaşmayı ve buradan fikhî hükümleri istinbat etmek istemektedir. Ona göre bunun en iyi örneği Şatıbî fikhında bulunmaktadır.⁵¹⁶ Bu bağlamda Câbirî, ahkâm ayetlerini “külliyyat” (tümeller) ve “cüz'iyat” (tikeller) şeklinde anlamaya çalışmaktadır. Ona göre Kur'an'da yer alan her hüküm, “küllî bir ilkeyi” gerçekleştirmek amacını taşımaktadır. Bu nedenle doğru olan tüm zaman ve zeminde hükümleri olduğu gibi uygulamak değildir. Belki onların “küllî ilkeleri” gerçekleştirecek şekilde modernize edilmesidir. Bu yüzden Kur'an'da yer alan hükümler bazen tıpa tıp uygulanmayabilir. Çünkü İslam şeriatı temelde tümel ve tikellerden ibaret ilke ve uygulamalardır. Tikelin hükmü tümel ilkenin pratiği konumundadır. Bu ikisinin arasında herhangi bir uyumsuzluk bulursa bir sebep ve hikmetten kaynaklanıyordur. Dolayısıyla hükümleri anlarken üç esas göz önünde bulundurmak gerekir. Bunlar; “tümel hükümler”, “tikel hükümler” “makasıt ve esbabı nüzüldür”.⁵¹⁷

Kısacası İslam hukukunun gerek modern gelişmelere uyması, onlara öncülük etmesi, gerekse onun rasyonel düşünceye aykırı olduğu, dolayısıyla vahyin sahih olmadığı iddiaları konusunda Câbirî'nin tarihselci anlayışı benimsediği görülmektedir. Çünkü bu yaklaşım, aynı zamanda İslamî değerleri ön plana çıkararak (makasıt) İslam hukuku

⁵¹⁴ Câbirî, *ed-Dîn ve'd-devlet*, s. 156,157.

⁵¹⁵ Câbirî, *ed-Dîn ve'd-devlet*, s. 187-192.

⁵¹⁶ Câbirî, *ed-Dîn ve'd-devlet*, s. 163,164.

⁵¹⁷ Câbirî, *Ed-Dimukrâtiye ve hukûkü'l-İslâm*, Merkezü'd- dirâsâti'l-vehdeti'l-Ârabiyye, Lübnan 2006. s. 17; Câbirî, *Fehm*, I, 191

üzerinden iddia edilen akıl-vahiy veya din-bilim çelişkisini de ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte Câbirî'ye göre çağımızın temel ilkeleri “rasyonellik” ve “eleştirel yaklaşım”dır. İslam hukuku ile ilgili birçok konunun bunun dışında kalması düşünülemez.⁵¹⁸ Bu nedenle Câbirî, maslahatı merkeze koyarak İslam hukukunun rasyonalitesini esbabı nüzul üzerine inşa etmektedir. Bu yöntem geleneksel hukuk anlayışı üzerinden İslam'a yapılan suçlamaları geçersiz kılacağı gibi içtihadın her alanda önünü açacaktır.⁵¹⁹ Sonuç olarak dinin geçmiş uygulama biçimlerini mutlaklaştırmayı doğru bulmayan Câbirî, şeriatın tatbikinin göreceli bir karaktere sahip olduğunu düşünmektedir. Çünkü şüpheli durumlarda düşürülmesi istenen cezalar birer araçtan ibarettir.⁵²⁰

Sonuç olarak, akıl-vahiy ilişkisi bağlamında Câbirî'nin epistemolojik açıdan akılı önelediği, akıl ile vahiy arasında tam bir uyumun bulunduğunu düşündüğü görülmektedir. Dolayısıyla ona göre bu iki epistemolojik kaynak arasında iddia edilen çelişki insan unsurundan kaynaklanmaktadır. Câbirî'ye göre bunun en büyük iki nedeni Hermetizm ve bedevî Arap mantığıdır. Onun Arap/İslam kültürü konusundaki çalışmalarının temel amaçlarından biri de, söz konusu kültürdeki irrasyonel unsurları arındırarak rasyonel bir inşayı gerçekleştirmektir.⁵²¹ Ayrıca bu düşüncenin teorik arka planını da kurmaya çalışmıştır. Teoloji konusunda “metafizik ile fizik, din ile bilim ayrımını”, Yüce Allah'ın zat ve sıfatları konusunda “sembolizmi”, şeriatın tatbiki konusunda “tarihselci anlayışı”, bilimsel tefsir ve kıssalar gibi konularda “me'hûdu'l-arabî” esas almıştır.

Bununla birlikte Câbirî'nin birçok modernist gibi pratikte tercihinin akıldan yana yaptığı görülmektedir.⁵²² Onun çalışmalarına bakıldığında Arap/İslam kültüründeki Hermetizm'den kaynaklanan irrasyonel unsurları düşünce düzeyinde ve esastan ayıkladığı gibi, kültürün dışında tuttuğu naslarda gördüğü irrasyonel unsurları da yorum ve tefsir düzeyinde ayıklamaya çalışmıştır.⁵²³ Onun vardığı sonuçlardan biri de tarihselliktir. Ancak bu yaklaşıma yönelik çok ciddi eleştiriler geçmişte yapıldığı gibi günümüzde de yapılmaktadır. Bu eleştirilerin başında tarihselci yaklaşımın ilahi olanın beşeri olana ve evrensel bir mesajın yerele kurban edilmesi, ayrıca Tanrı merkezli bir düşünce ve hayat

⁵¹⁸ Câbirî, *ed-Dîn ve 'd-devlet*, s. 142.

⁵¹⁹ Bk. Câbirî, *Ed-Dimukrâtiye ve Hukuku'l-İslâm*, s. 17; Câbirî, *ed-Dîn ve devlet*, s. 167.

⁵²⁰ Câbirî, *ed-Dîn ve 'd-devlet*, s. 197.

⁵²¹ İbrahim Keskin, “Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, cilt 19, Bursa 2010, s. 264.

⁵²² Bk. Câbirî, *İşkâliyât*, s. 44, 120

⁵²³ Bk. İbrahim Keskin, “Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı”, s.272,273.

sisteminden insan merkezli bir düşünce ve hayat tarzına geçilmesi eleştirileri gelmektedir. Câbirîde aynı eleştirilerden nasibini almıştır.⁵²⁴ Fakat anlaşıldığı kadarıyla ona göre burada ilahi olanın beşeri olana kurban edilmesi söz konusu değildir. Bilakis İslam ilim ve kültür geleneğinde birçok yerde evrensel ile yerel, beşeri ile ilahi, din ile bilim birbirlerine karıştırılmıştır. Bu karışıklık ortadan kaldırıldığında İslam'ın temel mesajı ile modern rasyonalite veya akıl-vahiy, din-bilim arasında bir sorun kalmayacaktır.

Pratikte modern rasyonaliteyi ön plana çıkaran⁵²⁵ Câbirî, İslam vahyi ile söz konusu rasyonalite arasında yukarıda yer alan ilkeler ile bağlantı kurmaktadır. Bunlar; “Metafizik-fizik ile din-bilim ayrımı”, “me’hudu’l-ârab”, “temsili ifadeler” ve “tarihselci anlayıştır”. Câbirî'nin hem gaybe inanması hem de modern rasyonaliteyi benimsemesi bu ilkelerde saklıdır. Zira bu ilkeler onun inanç, din, hukuk, tarih ve bilim konusundaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Burada dikkate değer husus Câbirî, bu ilkeleri temellendirmekle ne pozitivistler gibi metafizik olguyu inkâr etmesi ne kelamcılar gibi bazı konularda metafizik ile fizik âlemlerini birbirlerine karıştırmış ne de bazı modernistler gibi metafizik olguyu fiziksel unsurlara indirgeyerek yorumlamıştır. Bu nedenle onun gerek aydınlanma projesi gerekse tarihsellik anlayışına bir eleştiri yapılacaksa bu ilkeler üzerinden yapılmalıdır.

Ancak onun akılcı projesine metodolojik açıdan iki temel eleştiri yapılabilir. Bunlardan birincisi; Câbirî, İslam ilim ve kültür geleneğine çok ciddi eleştiriler yapmaktadır. Onun en temel eleştirisi, söz konusu geleneğin belli sosyolojik, psikolojik, antropolojik ve tarihsel bağlamda oluştuğu halde zaman içerisinde oluşturulmuş bir akıl olup her alanda kendini bize dayatıyor olmasıdır. Belki de günümüzde başta siyaset ve hukuk olmak üzere İslam dünyasındaki birçok sorunun temelinde bir bütün olarak geleneğin mutlaklaştırılması yatmaktadır. Bu eleştirilerde haklı olabilir; ancak aynı eleştiriye modern rasyonaliteye yaptığı görülmemektedir. Oysa onun da Batı toplumu ve kültürü çerçevesinde gelişen, onun psikolojik, sosyolojik, antropolojik ve kültürel izlerini taşıyan ve her alanda kendini bize dayatan oluşturulmuş bir akıl olduğu gayet açıktır. Dolayısıyla Câbirî'nin geleneğin mutlaklaştırılmasına karşı çıkmakla beraber modern Batı rasyonalitesini es geçmesi çelişkili bir durumu ortaya koymaktadır.⁵²⁶ Muhtemelen sahih

⁵²⁴ İbrahim Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 73,74.

⁵²⁵ Bk. Câbirî, *et-Türâs ve'l-hadâse*, Beyrut 1991, s. 17, 18, 243, 246.

⁵²⁶ Bk. İbrahim Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, s. 73,74; İbrahim Keskin, “Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı”, s. 272, 273.

bir metafizik anlayış, din ve bilim tasavvurunun yolu da bu iki geleneği sağlam bir zemin üzerinde ciddi bir şekilde ele almaktan geçmektedir. Câbirî, Batı aklı ile bir karşılaşma içine girmediği gibi, din ile bilim, başka bir deyişle vahiy ve akıl ekseninde Batı tarafından yapılan eleştirileri de kabul eder gibi görünmektedir. Fakat O, söz konusu eleştirileri İslam'ın sıhhati ve güvenilirliği ekseninde değil, İslam tarihi boyunca Kur'an etrafında geliştirilen gelenek ve metodoloji ekseninde kabul etmektedir. Bu nedenle Câbirî'nin vahiy, dinin sıhhati ve geçerliliği konusunda kelamcılar gibi inandığı halde metodolojik açıdan oryantalistler gibi düşündüğü söylenebilir. Zira O, İslam'ın gayb boyutu ve inanç ilkeleri konusunda Müslümanlardan farklı düşünmemekle beraber, Batılılar tarafından İslam'ın sıhhati bağlamında yapılan birçok eleştiriyi geleneğin sıhhati bağlamında Müslümanlara yapmaktadır. Bu nedenle O, inanç ve düşüncede ne tam bir oryantalist ne de vahiy ekseninde oluşan her şeyi kabul eden bir gelenekçidir. İkinci eleştiriyi şöyle ifade edebiliriz: Din-bilim ve akıl-vahiy arasındaki ilişkileri doğrudan veya dolaylı bir şekilde ele alan Câbirî, hangisinin nerede başladığını ve nerede bittiğini net bir şekilde ortaya koymamaktadır. Bilindiği gibi bu konu çok yönlü ve birçok alanda bütün Müslümanları ilgilendirmektedir. Sözelimi Câbirî, inanç, ibadet ve etik değerleri dışında kalan İslam'ın muamelat ve ceza hukuk sistemlerinin yenilenmesinin gerekliliğine inanmaktadır. Ancak söz konusu değişimin ana hatlarını ortaya koymamaktadır. Zira onun da dile getirdiği gibi, İslam evrensel bir karaktere sahip olduğundan onun değerlerine uygun bir "tecdid" (yenilenme) söz konusu olmalıdır.⁵²⁷ Bu nedenle söz konusu tecdidin ana hatları, başı ve sonunun net bir şekilde ortaya konulması gerekir. Daha doğrusu sabit kalması gereken ile değişebilen hükümler kesin hatlarla yeniden belirlenmelidir. Muhtemelen modernist akımın geleneğe yaptığı haklı eleştirilere rağmen onun kadar etkili olmaması ve onun yerini tutmamış olmasının bir nedeni de budur.

Görüldüğü gibi Câbirî'ni en çok müracat ettiği hususlardan biri de "me'hûlu'l-arab" düşüncesidir. Fakat Arap ufkunu bu kadar zirveye çıkarması hem Kur'an'ın evrensel karakterine hanel getirmekte hem de bazı ayetlerin yorumlanmasında zorlamaya neden olmaktadır. Aslında Câbirî'nin bu ilkeye bağlı kalarak bilimsel tefsire yer vermemesi veya kıssaların tarihi gerçekliğini aramaması, onun arzuladığı rasyonel inşaya hizmet ettiği gibi bu konularda söz konusu olan veya olacak sorunları baştan çözüme kavuşturma amacını da taşımaktadır. Fakat vahyin belirleyiciliğini merkeze koyarak her şeyin aslını Kur'an'da

⁵²⁷ Bk. Câbirî, *ed-Dîn ve 'd-devlet*, s. 142, 143, 170, 176, 182, 183.

aramak ne kadar yanlış ise, risâlet çağındaki Arap düşünce ufku merkeze koyarak bilimsel tefsiri tamamen reddetmek, kıssaları da bu bağlamda anlamaya çalışmak da o kadar yanlıştır. Kanaatimizce her iki yaklaşım da vahye dışardan vazife tayin eden, metodolojik olarak yanlış olan ideolojik yaklaşımlardır. Çünkü bunlardan biri vahyin her şeye doğrudan veya dolaylı bir şekilde değinmesini isterken, diğeri vahyin bilim, tarih ve evren ile alakalı şeylere karışmamasını istemektedir. Ayrıca vahyin her şeyi ele aldığını kabul eden yaklaşımda bilimsel gelişmelere karşı “savunma psikolojisinin” egemen olurken diğeri yaklaşımda da bilimsel gelişmelere karşı “hayranlık psikolojisinin” hâkimdir. Ayrıca Câbirî’ kıssaları doğrulayan ve onların hak olduğunu ifade eden ayetler konusunda tatmin edici bir yaklaşım ortaya koymamaktadır. Kuşkusuz bunun hayati bir öneme sahip olduğu aşikârdır. Zira birçok yerde kıssalardaki üslup, Yüce Allah’ın zat ve sıfatları konusundaki üslupla aynıdır. Dolayısıyla kıssaların tarihi gerçekliğini sorgulamak, inanç gibi konuların da gerçekliğini sorgulamaya kapı açacaktır. Bilimsel tefsir konusunda ise esas olan, vahyin sıhhatini bilimsel tefsir üzerine değil, kelamcılarının yaptıkları gibi nübüvvet üzerine inşa etmektir. Bu yöntem esas alındıktan sonra bilimsel tefsir konusunda orta bir yol takip edilmelidir. Fakat her halükarda akıl-vahiy ve din-bilim konusunda Câbirî’nin geleneğe yönelik eleştirisi dikkate alınmalıdır. Yeni bir inşa veya Câbirî’nin inşa etmeye çalıştığı sistemin eksikliklerini gidermek için onun düşünce yönteminden istifade edilmelidir.

1.4. Vahiy Okuma Biçimleri

Buraya kadar akıl-vahiy ilişkisi ve vahyin mahiyeti gibi konularda Câbirî’nin görüşlerine yer vermeye çalıştık. Elimizden geldiğince tahkik eksenli bir metod izlemeye ve onun bu konularda gerek klasik İslam tarihinde gerekse modern çağda durduğu yeri tespit etmeye çalıştık. Şimdi ise daha çok nakilci bir metot izleyerek Câbirî’nin vahiy okumalarını ele alacağız. Bu bağlamda gerek Yahudi ve Hristiyanlık gibi İslam dışındaki dinler gerekse İslâmî ekollerin vahiy yaklaşımlarını nasıl okuduğunu aktarmaya çalışacağız. Dolayısıyla burada vahiy konusunda yapılan değerlendirmeler değil, onun naklettiği bilgiler üzerinden bir tartışma yapmak yerinde olacaktır.

1.4.1. Beyaniler

Daha önce ele aldığımız gibi Cabîrî’nin epistemolojik tasnifinde “beyaniler”; Mutezile, Selefî, Eş’arî, Maturidî mezheplerine tekabül etmektedir. Zira ufak tefek

farklılıklara rağmen epistemolojik kaynak ve metot bakımından hepsi aynı kategoride yer almaktadır.⁵²⁸

Câbirî'ye göre bütün beyaniler vahiy konusunda temelde aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar. Mevcut ihtilaflar ise detay düzeyinde kalmaktadır. Zira onların vahiy konusundaki yaklaşımları iki noktada birleşmektedir. Birincisi; onlar, Peygamberin insan tabiatını hep vurgulamışlardır. Hz. İsa'ya insanüstü vasıflar atfeden Hristiyanlara, nübüvvet-velayet teorisine sahip Şîî-İsmailî ve Sûfilerin aksine beyaniler, peygamberin hata yapabilen hatta büyük veya küçük günah işleyebilen bir varlık olduğunu telakki etmişlerdir. Ancak peygamberin konumu ve güvenilirliğine halel gelmemesi için bazı sınırlar da koymuşlardır. Bu nedenle tebliğ aşamasında peygamberin hata, sehiv ve unutkanlıktan korunduğunu söylemişlerdir. Onlar, bu konuda “*biz zikri indirdik ve yine biz koruruz*⁵²⁹” ayetini referans almışlardır.⁵³⁰ İkincisi ise onlar, Kur'an'ın ilâhî yapısını sürekli vurgulamışlardır. “*Ona önünden de ardından da bâtil gelemez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir*”⁵³¹ ayetine dayanarak Kur'an'ın tebdil, tahrif ve her türlü beşerî müdahaleden korunduğunu kabul etmişlerdir.⁵³²

Câbirî'ye göre bu ilkeler bütün beyanilerin ortak noktasıdır. Onlar, Kur'an'ın ilahî yapısı gibi Hz. Peygamberin beşerî tabiatı konusunda ittifak etmişlerdir. Ayrıca nübüvvetin Hz. Muhammed'le birlikte bütün şekilleri ile son bulduğunu vurgulamışlardır.⁵³³ Bununla birlikte nübüvvetin mahiyeti ve ona duyulan ihtiyaç gibi detay konularda Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Hanbelîler ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda ona göre Ehl-i Sünnet genel olarak, “salih adamın rüyası nübüvvetin kırk altıncı parçasından bir parçadır” hadisi gibi birkaç hadise dayanarak, mahiyet bakımından nübüvveti salih rüya ile ilişkilendirmişlerdir.⁵³⁴ Nübüvmete duyulan ihtiyaç konusunda ise Ehl-i Sünnet onu “minnet” eksenli temellendirmiştir. Ehli Sünnete göre nübüvvet, Yüce Allah'ın rahmeti ve minnettir. Çünkü vahiy, aklın idrak edemediği ve onun alanı dışında kalan şeylere irşat eder. Bunu da dünya ve ahirette insanın saadeti dâhil olmak üzere Allah'ın emir ve

⁵²⁸ Câbirî, *Bünye*, s. 13.

⁵²⁹ Hicr, 15/ 9.

⁵³⁰ Câbirî, *Medhal*, s. 115.

⁵³¹ Fussilet, 41/42.

⁵³² Câbirî, *Medhal*, s. 116.

⁵³³ Câbirî, *Medhal*, s. 140.

⁵³⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 116.

yasaklarını açıklayarak yapmaktadır.⁵³⁵ Mutezile ise bazı lafzî farklılıklar dışında Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir. Kadî Abdulcebbar vahyi Mutezilenin temel ilkelerinden biri olan “hüsün ve kubuh” ilkesi üzerin inşa etmektedir. Çünkü ona göre Yüce Allah’ın peygamber göndermesinde bir hüsün içeriyorsa ve hiçbir şekilde çirkin değilse bunu yapması gerekir. Risaletteki güzellik ise insanların maslahatıdır.⁵³⁶

Câbirî’ye göre beyanilerin vahiy değerlendirmesi bu şekildedir. Ancak onun vahyin mahiyeti konusunda Ehl-i Sünnete atfettiği bilgiler sıkıntılı görünmektedir. Çünkü ona göre beyaniler, vahyin mahiyetini açıklarken onu rüya ile ilişkilendirmişlerdir. Buna kaynak olarak vahiy veya sadık rüya konusundaki hadis ve siyerin gösterildiğini söylemektedir. Aslında bu açıklamaya göre vahiy, “kaynağı Yüce Allah olan, doğruluğuna kuşku duyulmayan, soyut, deneysel, ruhî bir tür tecrübedir”. Belirtmek gerekir ki, bazı hadislerle dayanılarak vahiy ile rüya arasında bir tür ilişki kurulmuştur. Fakat bununla birlikte beyanilerin mahiyet bakımından vahyi rüya ile açıkladıklarını söylemek sağlıklı görünmemektedir. Çünkü beyanilerin mahiyet ilişkisi dışında vahiy ile rüya arasında aşağıda yer alan üç farklı açıdan ilişki kurdukları söylenebilir. Bunlar;

Birincisi; vahyin sadık rüya ile başlamış olmasıdır. Nitekim başta Hz. Peygamber olmak üzere birçok peygamber doğrudan vahye muhatap olmadan önce sadık rüya görmüştür. Söz konusu rüya vahyin ilk müjdecisi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla buradaki ilişki, mahiyet ilişkisinden ziyade bir “tebşir” ilişkisidir. Çünkü hiçbir sure veya ayetin rüyada indiği rivayet edilmemektedir. Ancak Hz. Aişe’nin hadisinde ilk vahyin sadık rüya ile başladığı aktarılmaktadır. Oysa sahih rivayetlere göre ilk vahiy Hira dağında inen Alak süresi ile başlamıştır. Bundan anlıyoruz ki Hz. Aişe’nin rivayetinde yer alan sadık rüyada herhangi bir vahiy gelmemiştir.⁵³⁷ Söz konusu rivayetler sadık rüyaların vahye zemin hazırladığı şeklinde anlaşılmalıdır.

İkincisi; vahiy ile rüya arasındaki mahiyet benzerliğidir. Her ikisi de zaman ve mekân üstü vak’alar olduğundan mahiyet itibarıyla birbirlerine benzemektedir. Bu nedenle vahyin ontolojik olarak imkânı rüya üzerine temellendirilebilir. Çünkü rüyada zaman, mekân ve tüm maddî sınırlar ötesinde bir durum söz konusudur. Bu da ontolojik bakımdan vahye zemin hazırlamaktadır. Bununla birlikte beyaniler, “vahiy bir rüyadır” veya “rüyanın

⁵³⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 119.

⁵³⁶ Câbirî, *Medhal*, s. 119.

⁵³⁷ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 244.

bir türüdür” dememişlerdir. Dolayısıyla bu iki olgunun aynı mahiyetten olmalarından ziyade bir mahiyet benzerliğinden bahsedilmiştir.⁵³⁸

Üçüncüsü ise vahiy ile rüya arasındaki bir mekân ilişkisinden bahsedilebilir. Bundan kasıt bir kısım vahyin rüyada gerçekleşmiş olması veya bir kısım sadık rüyanın vahiy olmasıdır. Bilindiği gibi bazı âlimlere göre Hz. Peygamber hem uyanık hem de uyku halinde vahye muhatap olmuştur. Aynı zamanda Hz. Peygamberin bazı rüyaları kendisi veya Kur’an tarafından vahiy olarak nitelendirilmiştir.⁵³⁹ Bunlara dayanarak “vahyin bir kısmı rüyada inmiştir” veya “bazı rüyalar, vahiy hükmünde veya tamamen vahidir” denebilir. Ama bu durum sadece bir kısım vahiy için kabul edilir. Dolayısıyla beyanilere atfedilerek bir bütün olarak vahyin rüya ile ilişkilendirildiği söylemi doğru değildir.

Câbirî’nin, Ehl-i sünnetin (beyaniler)⁵⁴⁰ vahyi “*minnet eksenli temellendirdikleri*”⁵⁴¹ söylemi de açıklanmaya muhtaçtır. Çünkü Ehl-i sünnet kategorisi içerisinde yer alan Mutezile, Eş’arî ve Maturidî arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mezheplerin hüsün ve kubuh konusundaki yaklaşımlarından hareketle vahye duyulan ihtiyaç konusunda şöyle bir değerlendirme yapılabilir; Eş’ariler, vahye olan ihtiyacı açıklarken “beşerden Yüce Allah’a doğru cihetini”, “ihtiyaç” eksenli temellendirmişlerdir. Zira onlara göre vahiyden bağımsız iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik, hayır ve şer idrak edilemez. Bu nedenle insan açısından nübüvvet büyük bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç, ya Eş’arilerde olduğu gibi bir “idrak ihtiyacıdır” ya da Maturidilerinde olduğu gibi insan ve toplum düzeni için “zorlayıcı ihtiyaçtır.” Çünkü Eş’arilerde iyilik ve kötülüğün, güzellik ve çirkinliğin, hayır ve şerrin idraki söz konusu olmadığı gibi; Maturidilerde ise, vahiy olmadan sevap veya günah söz konusu değildir. Yüce Allah’tan beşere doğru cihetini ise “minnet” olarak temellendirmişler. Çünkü onlara göre Yüce Allah, peygamber ve kitap göndermek zorunda değildir. Dolayısıyla Yüce Allah’ın peygamber göndermesi ve kitap indirmesini tamamen “minnet” olarak değerlendirmişler.⁵⁴² Görüldüğü gibi onlarda vahiy

⁵³⁸ Gazâlî, *el-Munkizu mine’ d-dalâl*, Müessesu’l-Kutubi’s-Sekafiyye, Beyrut 1991, s. 52.

⁵³⁹ Örnek olarak; “*Andolsun ki, Allah gerçekten peygamberine o rüyayı hakkıyla doğru gösterdi, Şanıma yemin ederim ki, İnşallah Mescid-i Haram’a güvenlik içinde başlarınızı kazıtarak, kırkarak korkusuzca gireceksiniz! Ancak O, sizin bilmediğiniz şeyleri bildi de ondan önce yakın bir fetih verdi*”. Fetih 27.

⁵⁴⁰ Ehl-i sünneti, beyaniler olarak değerlendirdik. Çünkü Câbirî, nübüvvet bahislerinde Ehl-i sünnet kavramını Mutezile, Eş’arî ve Maturidileri kapsayan *Ehl-i sünneti amme* anlamında kullanmaktadır. Bu da tam olarak beyanilere tekabül etmektedir. (Bk. *Medhal*, s. 115).

⁵⁴¹ Câbirî, *Medhal*, s. 118.

⁵⁴² Derderî ebu’l-berekât, “*el-Haridetü’l-behiyyeti fi’l-akaidi’t-tevhidiye*”, *el-Mecmu’l-kâmilu li’l-Mutûni*, Daru’l-Fikri, Lübnan 2005, s. 16

sadece Yüce Allah cihetinde “minnet” üzerine temellendirilmiştir. Ayrıca Mutezile de vahyi tamamen “minnet” üzerine değil, Allah’tan insana doğru “vücup” üzerine, insandan Yüce Allaha doğru ise “kısmi hacet ve maslahat” üzerine temellendirmiştir. Çünkü onlarda Yüce Allah’ın peygamber göndermesi ve kitap indirmesi vaciptir. İnsan ise ibadetlerin detayları ve metafizik konularda vahye ihtiyaç duymaktadır. Bununla birlikte Câbirî’nin bütün beyanilere isnat ederek, onların peygamberlerin büyük ve küçük günahları işleyebildikleri sözü de daha sonra nübüvvet kısmında ele alacağımız gibi açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır.

Özet olarak Câbirî, beyanilerin vahiy ve nübüvvet anlayışı konusunda “peygamberin beşer özelliği” ve “Kur’an’ın ilâhî yapısı” üzerinde durduklarını söylemektedir. Bir de beyanilerin vahiy anlayışları nas odaklıdır. Çünkü hem peygamberin “beşeriliği” hem de “Kur’an’ın ilâhî yapısı” ayet ve hadis ekseninde temellendirilmiştir.

1.4.2. İrfaniler

Daha önce ele aldığımız gibi Cabîrî’nin epistemolojik tasnifinde “irfanîler”, metodolojik olarak keşif ve ilhamı esas alan Şîî-İsmâîlî, bâtinî ve Sûfî akımlardır.⁵⁴³ Ona göre, irfanîlerdeki nübüvvet-velayet ayrımı, beyanilerdeki asıl-fer ayrımına tekabül etmektedir. Ancak beyanilerde asıldan fer’e doğru gitmek söz konusu iken, İrfanilerde velayetten nübüvvete gitmek söz konusudur. Zira onlara göre velayet asıl olan “batını” temsil ederken, nübüvvet ise “zahiri” temsil etmektedir. Ayrıca ona göre birçok konuda olduğu gibi vahiy ve nübüvvet konusunda da irfaniler başta Hermes kültürü olmak üzere kadim kültürden beslenmişlerdir.⁵⁴⁴ Bununla birlikte irfan akımında önemli bir yere sahip olan “hâkîkat-ı Muhammediyye” ve “nuru’l-Muhammedî” kaynağı, sudur teorisinde yer alan feyiz düşüncesidir. Zira bu iki kavram sudur teorisinde yer alan ikinci akla tekabül etmektedir.⁵⁴⁵ Bu nedenle ona göre politik farklılıklar bir tarafa bırakılacak olursa Şii-İmamiyye, Şîî-İsmâîlî ve batınî mutasavvıflar aynı noktada birleşecektir. Çünkü hepsi aynı felsefî arka plana sahiptir. O da dinî ve felsefî hermes kültürüdür.⁵⁴⁶ Ayrıca onların

⁵⁴³ Câbirî, *İşkâliyât* s. 59.

⁵⁴⁴ Câbirî, *Bünye*, s. 317,318.

⁵⁴⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 134.

⁵⁴⁶ Câbirî, *Medhal*, s. 135.

nübüvvet anlayışı, Yahudi ve Hristiyanlardaki nübüvvet anlayışlarıyla paralellik arz etmektedir.⁵⁴⁷

Câbirî'ye göre Şia, resûl ile nebi arasına fark koymakla beraber, nebi ile veliyi eşdeğer tutarlar. Onlara göre resûl, vahye muhatap olan ve onu tebliğ etmekle mükellef olan kişidir. Nebi ile imam, vahye muhatap olmakla beraber yeni bir şeriatı değil önceki peygamberin risâletini tebliğ ederler. Bu ikinci mertebe, Şia'da "İmamın nübüvveti" anlamındaki "velayete" tekabül etmektedir. Söz konusu imamet ise gizli 12'ci imamın gelmesine kadar devam edecektir.⁵⁴⁸ Onlara göre Hz. Peygamberin gelmesiyle son bulan nübüvvet, farz ve hükümleri kapsayan sadece teşri risaletidir. Fakat Yüce Allah'ın kelamını alma anlamındaki nübüvvet ise imamların şahıslarında devam etmektedir. Buna bağlı olarak Şia'da doğru bilgi ancak imamlardan alınabilir. Şii âlimler şer'i hükümlerin ancak imamlardan alınabileceğini düşünmektedirler. Zira Şiî-İmamiyye'de veli veya imam, peygamber konumunda olup ondan bilgileri aktarır ve onun adına konuşma hakkına sahiptir. Bu nedenle onun talimatları peygamberin talimatları konumundadır. Dolayısıyla şiilerde "velayet" İslam dininin sıradan bir rükünü değil, diğer rükünlerin kendisine tabi olduğu ilk sırada yer alan bir rükündür.⁵⁴⁹

Câbirî, vahiy ve nübüvvet konusunda filozof-mutasavvıfları üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi; İbn Arabî gibi bazı mutasavvıflar, irfani düşüncelerini Sünni mezhep ile çelişmemesi için onların kavramlarını kullanmışlardır. İkincisi; Sühreverdi gibi bazıları İbn Sîna'cı-Şii ve İşrakî İrfan ufkuna meyletmişlerdir. Üçüncüsü ise İbn Seb'in gibi bazıları da salt İrfanî çizgide kalmışlardır.⁵⁵⁰ Fakat ona göre batınî kültürü benimseyenlerin tümü vahiy ve nübüvvet konusunda aynı düşünmektedirler. Çünkü irfanilerin düşünce ve ilkelerine bakıldığında Sünni tasavvufun nübüvvet konusunda diğer batınî akımlarla hemfikir olduğu görülecektir.⁵⁵¹ Mutasavvıflar, velayet ile nübüvveti aynı türden kabul etmişlerdir. Onların nübüvveti velayetten daha üstün görmeleri ise derece ile alakalı bir durumdur.⁵⁵² Temel amaçları ise beyanî epistemolojik bakışı içerisinde velayeti meşrulaştırarak peygambere nispet edilen mucizeleri keramet adı altında velilere nispet

⁵⁴⁷ Câbirî, *Medhal*, s. 140.

⁵⁴⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 131.

⁵⁴⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 131.

⁵⁵⁰ Câbirî, *Medhal*, s. 135.

⁵⁵¹ Câbirî, *Medhal*, s. 135.

⁵⁵² Câbirî, *Medhal*, s. 132.

etmektedir.⁵⁵³ Ayrıca Şia’da olduğu gibi mutasavvıflarda da nübüvvet fonksiyonel olarak velayetin içinde varlığını sürdürmektedir. Bu durum onlara göre ümmetin bekası için önem arz etmektedir. Bu nedenle onlar nübüvvet ile velayeti, ismet ile hıfzı, ilham ile vahyi, mucize ve kerameti eşit görmüşlerdir.⁵⁵⁴

Bununla birlikte Câbirî, tasavvufun önemli bir teorisyeni olan İbn Arabî’nin bu konudaki düşüncelerine yer vermektedir. Ona göre İbn Arabî’nin “velayet nübüvveti” ile “teşrî nübüvvet”i arasında yaptığı ayırmadan üç şey anlaşılmaktadır. Birincisi; İbn Arabî’ye göre nübüvvetin aslı velayettir. Bilindiği gibi velayet kesbidir. Dolayısıyla nübüvvetin de onun gibi kesbî olması gerekir. İkincisi; veliler sadece “nübüvvet”vasfında değil aynı zamanda “risalet”vasfında da peygamberlerin varisleridirler. Üçüncüsü ise veliler, nübüvvet ve risalet vasıflarında peygamberlerin varisleri olduklarından zahîrî ilimlerle uğraşan âlimlerin ulaşamayacakları bilgilere ulaşabilirler.⁵⁵⁵ Ayrıca İbn Arabî’ye göre veliler keşifle birebir doğru bilgileri alabilmektedirler. Hatta veli peygamber rolü ile birlikte peygambere gelen vahye ikinci sefer muhatap olmaktadır.⁵⁵⁶

Câbirî’ye göre İrfanî bakışta veli ile nebi, ilham ile vahiy arasında yapısal bir fark bulunmamaktadır. Bu konuda Sünnî irfan ekolü ile İsmailî irfan ekolü temelde aynı düşünmektedir. Ancak Câbirî, bu iki ekol arasında iki farkı dile getirmektedir. Bunlardan birincisi; İsmailî irfan ekolü velayeti Ehl-i beyt ile sınırlı tutarken, Sünnî irfan ekolü onu bütün ümmet için kabul etmektedir. İkinci ise “İsmailî irfan ekolünde veli hem dinî hem siyasî bir lider iken Sünnî irfan ekolünde ise veli genel olarak dinî ve toplumsal bir lider olarak kabul edilmektedir.⁵⁵⁷

Özet olarak Câbirî’ye göre irfanilerin vahiy anlayışı konusunda iki temel sonuç elde edilir. Birincisi; irfan ekolünün vahiy ve nübüvvet anlayışı Hermes kültürü ve sudur teorisinde yer alan feyiz düşüncesinden beslenmiştir. İkincisi ise irfan kültürünün vahiy anlayışı, nübüvvetin son bulduğu inancına ters düşmektedir. Çünkü imamet ve velayetin aslı nübüvettir.⁵⁵⁸ Bu nedenle onlar vahye karşı ilhamı, nebiye karşı veliyi, mucizeye karşı kerameti ve ismete karşı hıfzı temellendirmeye çalışmışlardır. Kavramsal farklılıklar

⁵⁵³ Câbirî, *Bünye*, s. 350.

⁵⁵⁴ Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 132,133.

⁵⁵⁵ Câbirî, *Bünye*, s. 361, 362.

⁵⁵⁶ Câbirî, *Medhal*, s. 136.

⁵⁵⁷ Câbirî, *Bünye*, s. 345.

⁵⁵⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 117.

dışında bu konuda Şia ve mutasavvıflarda veli ile nebi veya imam ile nebi arasında önemli bir fark yoktur.

1.4.3. Burhaniler

Câbirî'nin epistemolojik tasnifinde “burhâniler”, metodolojik olarak akıl ve duyuları esas alan Müslüman filozoflardır. Ona göre Brahmanlar akli esas alarak vahyi tamamen inkâr etmelerine karşın kelamcılar, hem akli hem vahyi ispat etmeye çalışmışlardır. Müslüman filozoflar ise kendi sistemleri içerisinde vahye bir yer bulmuşlardır.⁵⁵⁹

Câbirî'ye göre ilk Müslüman filozof sayılan Kindi, akıl-nakil, din-felsefe arasında uyum kurmaya çalışmıştır. Çünkü bunlar farklı araçlar olsa da aynı şeyleri hedeflemektedir. Kindi bu bağlamda iki çeşit ilimden bahsetmektedir. Birincisi; hiçbir meşakkat ve araştırma olmadan doğrudan Yüce Allah tarafından elde edilen “peygamberlerin bilgisidir”. İkincisi ise meşakkat ve araştırma sonucunda elde edilmiş “filozofların bilgisidir”. Ayrıca Kindi üç çeşit bilgiden bahsetmektedir. Birincisi; konusu somut şeyler olan *deneysel*; ikincisi, konusu soyut şeyler olan *rasyonel*; üçüncüsü ise konusu ilahiyat olan *ilâhî* bilgilerdir. Kindi, dinî hakikat ile akli hakikat arasında bir çelişki görmemektedir. Ayrıca Kindi, temelde te'vili kabul etmekle beraber Arap dil ve üslubunu dikkate almayan irfani yorumların yolunu kapatmak için bazı şartları öne sürmektedir.⁵⁶⁰

Câbirî'ye göre Farabi ise batınî olmadığı hâlde dinle felsefeyi birleştirmeye çalışması sonucunda “feyiz” teorisini kabul etmiş ve felsefesini bunun üzerine inşa etmiştir. Çünkü Farabi nübüvveti, evrenin yüce Allah'tan nasıl “sudur” ettiğini açıklamak için temellendirdiği “feyiz teorisi” kapsamında ele almaktadır.⁵⁶¹ Bilindiği gibi Farabi evreni açıklamaya çalışırken kaynağını Yeni Eflatunculukta bulan “el-ukûlü'l-âşere” (kozmolojik akıl teorisi) kabul etmiştir. Bu teoriye göre yüce Allah'tan feyiz ve sûdur yoluyla meydana gelen ilk varlık “ilk akıldır”. Bundan hem öz varlığını hem de kaynağını idrak etmesinden iki akıl meydana gelmiştir. Bu ikinci aklın özünü idrak etmiş olmasından bir akıl, kaynağını idrak etmiş olmasından başka bir akıl olmak üzere iki akıl meydan

⁵⁵⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 123.

⁵⁶⁰ Câbirî, *Medhal*, s. 124,125.

⁵⁶¹ Câbirî, *Medhal*, s. 126.

gelmiştir. “Faal akıl” diye isimlendirilen, nesnelere âlemindeki bütün fizikî, kimyevî ve biyolojik hareketleri kontrol ettiğine inanılan onuncu akla kadar bu şekilde devam etmektedir. Bütün akılları hareketlendiren birinci akıl olan yüce Allah’tır. Tabii ki bu hareketlendirme ilk aklın münezzehe olduğu hareket etmesi veya değişikliğe uğraması ile değil belki onları varlık ve heybetiyle kendine çekmesiyle gerçekleşir.⁵⁶²

İşte Farabi’ye göre nübüvvet ilk akıl ile gerçekleşen iletişim sonucunda gerçekleşmiştir. Şöyle ki; ilk akılla kurulan ilişki iki şekilde olur. Bunlardan birincisi; filozofun bilgisi olan düşünme ve gayret sonucunda onuncu akıl ile kurduğu iletişim sonucunda gerçekleşir. İkincisi ise mütehayyile gücünün hissî, gâzâbî, şehvî, nuzuî ve âkile güçlerinin etkisinden kurtularak elde etmiş olduğu bilgidir. Farabi’ye göre herhangi bir insanda mütehayyile gücü tam olgunlaşırsa, öyle ki, görmüş olduğu somut şeyler onu tamamen kuşatmıyor veya onun düşünme gücünü etkisi altına almıyorsa, bu durumda insan “faal akıldan” hal ve müstakbel için bilgi alabilir. Feyiz teorisini savunan İbn Sina ve Farabi için bu aşama müteheyyle gücünün ulaşabileceği en yüksek makam olan nübüvvet makamıdır.⁵⁶³ Buradan anlaşıldığı gibi Câbirî’ye göre İbn Sina ve Farabi’nin nübüvvet anlayışı hem sudur teorisine uyarlanmış hem de bâtinî akımlardaki feyiz teorisine kapı aralamıştır.

Câbirî’nin düşüncesine yer verdiği önemli bir filozof da İbn Rüşd’ür. Ona göre İbn Rüşd, bu konulardaki sorunları Kur’an ve mantık ile çözmüştür.⁵⁶⁴ Bu nedenle vahiy ve nübüvvet konusunu ele alırken ne nübüvvet-velayet ne de feyiz teorisini kullanmıştır. Hatta bütün bunları hürafe ve saçmalık şeklinde değerlendirmiştir. Ayrıca İbn Rüşd, nübüvveti mucize üzerine inşa eden kelamcılarının aksine onu nedensellik üzerine inşa etmiştir. Yine nübüvvetin imkânı ve ispatı konusunda onu aklî imkân üzerine inşa eden kelamcılarının aksine tarihi bir olgu olarak görmektedir. Ayrıca İbn Rüşd’e göre Hz. Muhammed’in nübüvvetinin ispatı mucize değil Kur’an’dır.⁵⁶⁵

1.4.4.Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Vahiy

Burada Câbirî’nin Yahudi ve Hıristiyanların vahiy anlayışını nasıl değerlendirdiğini ele alacağız. Bilindiği gibi vahiy, Tanrı kavramına sahip bütün dinlerin başlangıç noktasını

⁵⁶² Câbirî, *Medhal*, s. 127,128.

⁵⁶³ Câbirî, *Medhal*, s. 128,129; *Fehm*, I, 197,198.

⁵⁶⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 145.

⁵⁶⁵ Câbirî, *Medhal*, s. 143-145.

oluşturmaktadır. Ancak her dinde aynı içeriğe veya anlama karşılık geldiği söylenemez. Söz gelimi kabile dinlerinde vahiy, ruhlar âlemiyle kurulan ilişkiden ibarettir. Dolayısıyla onlarda vahyin konusu “metafizik güç” veya onu sağlayan “bilgidir”. Buna örnek olarak Şamanizm ve kehanet uygulamaları verilebilir.⁵⁶⁶ Bu kabile dinlerindeki vahiy anlayışı ile İslam’daki vahiy anlayışı arasında ortak noktalar pek bulunmamaktadır. Fakat bazı Hint dinleri ve Zerdüştlükteki vahiy anlayışı, Sami monoteist dinlerdeki vahiy anlayışına yakın bulunduğu söylenebilir.⁵⁶⁷ Budizm, Jainizm, Konfüçyüslük ve Teoizm gibi geleneklerde semavî vahye benzerlik bulunsa da, korucularının Yüce Allah tarafından görevlendirildikleri iddia edilmemektedir. Dolayısıyla onların mesajlarının kaynağını aklî, ruhî ve ahlaki birikim oluşturmaktadır.⁵⁶⁸

Epistemolojik olarak vahiy bütün semavî din mensuplarının ortak kabulüdür. Çünkü Tanrı ve ilahlık anlayışına sahip bütün dinlerde “vahiy” başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Bununla beraber vahyin mahiyeti, geliş şekli, içeriği, etki alanı ve odak noktası konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların bir kısım ihtilafları vahiy ve nübüvvet konusundaki ihtilaflarından kaynaklanmaktadır.⁵⁶⁹ Dolayısıyla herhangi bir dinde vahiy ele alınırken diğer semavî dinlerdeki konumu da ele alınmalıdır. Modernizmin aksine semavî dinlerin vahiy ve nübüvvet konusundaki ihtilafları daha çok detay ile ilgilidir. Çünkü modernizmin bu konudaki ihtilafı mahiyet, ontoloji ve epistemoloji boyutu ile ilgili iken semavî dinlerin bu konudaki ihtilafları daha çok peygambere yüklenen anlam ve benzeri konular ile alakalıdır.

1.4.4.1. Yahudilikte Vahiy

Câbirî, Yahudilerin vahiy anlayışını iki aşamada değerlendirmektedir. Ona göre Yahudi düşüncesindeki vahiy anlayışı, 1600 sene gibi uzun bir zamanda oluşan Tevrat’taki hitabın rotası dikkate alındığında iki ana aşmada gerçekleştiği görülecektir. Bunlardan birincisi; yaratılışın başlangıcından Hz. İbrahim’e kadar olan süreçtir. İkincisi ise Hz. İbrahim, (İshak, Yakup)den Hz. İsa’nın çıkışına kadar uzanmaktadır.⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ Tarakçı, a.g.e., s. 443.

⁵⁶⁷ Bk. Tarakçı, a.g.e., 443.

⁵⁶⁸ Sinanoğlu, a.g.e., s. 286.

⁵⁶⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 137.

⁵⁷⁰ Câbirî, *Medhal*, s. 137.

Câbirî, birinci aşamayı şu şekilde aktarmaktadır; Yüce Allah ile birlikte ne evren ve insan bulunmaktaydı. Yüce Allah, bilinmesi, tanınması ve işitilmesi amacıyla insan, evren ve zamanı yarattı. Bu noktada Yüce Allah'ın vahdetinden çıkarak tecelli etmesini ifade eden ilk olay Hz. Âdem ile gerçekleşti. Bu şekilde Yüce Allah, hiçbir mahlûkun onu tam olarak kavramaksızın farklı münasebet ve zamanlarda insan topluluklarına kendini tecelli etti. Tek ilâh olma vasfından ayrılmadan “seçilmiş halkın liderlerine tecelli edip onlara nispet edilerek “İbrahim, İshak ve Yakub'un ilahi” şeklinde anılmaya başlandı. Yakub'un ismi İsrail “Allah ile mücadele eden” ile değiştirilince onun çocuklarına da “beni İsrail” denildi ve böylece ilah beni İsrailin ilahı oldu. Ayrıca onların büyük dedesi ve ilk ismi “abram” (yüce baba) rüya yolu ile beni İsrailin ilahı ile karşılaşınca rüyada kendisine söz verildi ve Ebram'ın ismi “abraham” (cumhurun babası)ile değiştirildi.

İkinci aşamada ise beni İsrail ve ilahları arasında Sina dağında gerçekleşti. Orada Hz. Musa daha sonra hiçbir peygambere nasip olamayacak bir tarzda yüce Allah'ı görerek onunla konuşur.

Câbirî'ye göre Yahudilerdeki vahyin tam anlamı budur. Daha doğrusu yüce Allah'ın kendini, seçilmiş halkına tecelli etmesidir. Daha sonra bu keşif, gitgide “ilham” kisvesine bürünmüş ve Yüce Allah, rüya, ses veya ruha üflemek yolları ile peygamberleri seçilmiş halka gönderdi. Fakat herkes gelen vahyin yorumunu yapamazdı. Onu ancak rüya tabiri konusunda uzmanlaşmış büyük din âlimleri yapabiliyordu. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Yahudilerin tasavvurunda nübüvvetin son bulması düşüncesi bulunmamaktaydı. Çünkü onun kapısı, Yahudi halkını tek bayrak altında toplayacak ve onurunu izzetini iade edecek Musa gibi büyük bir peygamberin gelmesi için açık bırakılmıştı. Beklenen peygamber gelinceye kadar da, daha önce gelen rüya yolu ile alınan vahiy türleri yoruma açık kalacaktır.⁵⁷¹

Yukarıda yer alan bilgilerden yola çıkarak, Câbirî'ye göre Yahudilerdeki vahiy şu şekildedir;

1) Yahudilerde vahyin amacı keşif ve ibrazdır. Yüce Allah ilk önce evren ve insanı yaratarak onunla buluşmuş, sonra İbrahim'in rüyasına gelmiş ve nihayet Hz. Musa'nın onu görüp konuşmasıyla tam bir buluşma gerçekleşmiştir.

⁵⁷¹ Câbirî, *Medhal*, s. 138.

2) Vahyin bütün keşif aşamalarında Yüce Allah, vahdet (birlik) vasfından çıkmamıştır.

3) Vahiy rüya, konuşma ve ilham gibi farklı şekillerde gerçekleşmektedir.

4) Vahyin kapısı, Yahudi parçalarını toplayacak ve izzetini iade edecek olan Hz. Musa gibi bir peygamber gelinceye kadar açık bırakılmıştı.

5) Vahiy, seçilmiş halk olan Beni İsrail'e odaklıdır.

6) Daha önceki peygamberlerin almış oldukları vahyin batınî ve derin anlamının anlaşılması için sürekli yoruma açıktır.

1.4.4.2. Hristiyanlıkta Vahiy

Câbirî, Yahudilerdeki vahiy algısının kavim odaklı, Hristiyanlardaki vahiy algısının Mesih odaklı olduğunu kabul etmektedir. Şöyle ki; Hz. İsa Yahudi toplumuna beklenen müşeyyeh olarak gelince kimisi ona iman etti kimisi de onu inkâr etti. Yahudilerin kendi davasına savaş açtıklarını görünce davasını toplum dışına aktarılması için daha önce kendisinin baş düşmanı sayılan elçi pavlosu görevlendirdi. Pavlos ve havariler putperestler ile mücadele ederken onlardan etkilenecek teslis üzerine inşa edilmiş yepyeni bir vahiy algısını ortaya çıkardılar. Daha sonra vahiy konusunda Pavlos'un bu düşüncesi dışında diğer tüm düşünceler sapıklık olarak algılandı. Câbirî, Yahudi ve Hristiyanlar arasında vahiy algılarını şu şekilde karşılaştırır; Yahudilerde vahiy, yüce Allah'ın müteal vasfından ayrılmadan yalnızlıktan çıkmak için evreni yaratmayı ifade ederken; Hristiyanlarda ise keşif, Yüce Allah'ın İsa b. Meryem'in cesedine girmeyi ifade eden tecessüde (cisimleşmeye)dönüştü. Bu şekilde Hz. İsa, hem yer hem de kaynak bakımından vahyin kemalini şekillendiriyordu. İsa'da şekillenen bu vahiy, sadece konuşma, rüya veya ilhamı değil, belki Yüce Allah'ın İsa'nın şahsına girmeyi ifade ediyordu.⁵⁷² Ayrıca Câbirî'nin İncil'i sonradan indirilmiş bir kitap değil Hz. İsa'nın şahsında somutlaşan bir şeydir.⁵⁷³

Yukarıda yer alan bilgilerden yola çıkarak, Câbirî'ye göre Hristiyanlardaki vahiy şu şekildedir;

1) Vahiy en son ve mükemmel şeklini İsa'da bulmuştur.

2) Vahiy rüya, ilham ve benzeri şeyler ile değil, bizzat yüce Allah'ın İsa'nın zatına girmeyi ifade eden "hulul" ile gerçekleşmiştir.

⁵⁷² Câbirî, *Medhal*, s. 138,139.

⁵⁷³ Câbirî, *Medhal*, s. 39,40.

3) Hristiyanlardaki vahiy algısı iki ayrı aşamada gerçekleşmiştir. Birincisi; ilk havarilerin düşüncesidir- ki büyük ihtimalle Yahudilerdeki vahiy algısıyla aşağı yukarı aynıdır. İkincisi; Pavlos'un putperestler ile mücadele etme sürecinde onlardan etkilenerek benimseyip yaydığı " hulul" düşüncesidir.

4) Yahudilerde vahyin temel amacı olan keşif ve ibraz, Hz. İbrahim rüyada karşılaşmayı ve Hz. Musa ile konuşmayı ifade ederken, Hristiyanlarda ise Yüce Allah'ın İsa'nın bedeninde hulul etmekle sonuçlanmıştır.



II. BÖLÜM

NÜBÜVVET

İslam dini başta olmak üzere bütün semavî dinlerde nübüvvet merkezi bir konuma sahiptir. Zira söz konusu dinler, Tanrı inancı, nübüvvet, vahiy ve Kutsal kitap ekseninde oluşmuştur. Bu konular, semavî dinlerin temel ortak noktalarını oluşturduğu gibi onlar hakkında yapılan farklı yorumlar da dinlerin farklı noktalarını oluşturmaktadır. Çünkü bu konular ve onların algılanış biçimi, dinlerin temel unsurlarını ve karakteristik özelliklerini ortaya koymaktadır. Bu nedenle kelimeler ve akait bahislerinde Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından sonra nübüvvet konusu ele alınmıştır. Hatta Yüce Allah'ın zat ve sıfatları önem bakımından önceliğe sahip olsa da bazı kelimecilere göre epistemolojik açıdan nübüvvet konusu daha önceliklidir. Çünkü onlara göre insana ilk vacip olan nübüvvetle ilgili konuları tefekkür etmektir.⁵⁷⁴ Ayrıca “nübüvvet” konuları “vahiy” konusu ile doğrudan bağlantılıdır. Bu iki konunun birbirinden bağımsız ele alınması mümkün değildir. Zira vahiy olgusunu kabul etmek, doğal olarak ona muhatap olan bir kişiyi kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu da İslam literatüründe “resul” veya “nebi” olarak isimlendirilir.

2.1. Resul ve Nebi

“Resul” kelimesi “فَعُول” vezninde olup “ر-س-ل” kök maddesinden gelmektedir. Sözlükte gönderilen ve elçi anlamlarına gelmektedir.⁵⁷⁵ Nebi ise “فَعِيل” vezninde olup ya “haber vermek” anlamındaki “ن-ب-أ” ya da “konum ve değeri yüksek” anlamındaki “ن-ب-” kök maddesinden türemiştir. Buna göre sözlük anlamı “haber veren” veya “konumu yüksek olan” demektir.⁵⁷⁶ İstilahta ise “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret ile ilgili ihtiyaçların giderilmesi amacıyla yapılan elçilik görevi”⁵⁷⁷ şeklinde tanımlanmıştır.

⁵⁷⁴ Gürsî, *Tehrîrû'l-hemîd*, s.114.

⁵⁷⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, s. 1300.

⁵⁷⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, s. 1300. s. 53; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 173.

⁵⁷⁷ Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtu'el-fâzi'l-Kur'an*, Dımaşk 2009, s. 789.

Resul ve nebi kavramları arasındaki fark, Kelamcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Zira bu iki kavram Kur'an'da birbirlerine atfedilmiştir.⁵⁷⁹ Bu durumda belağat ilmi kurallarına binaen bu iki kavram farklı şeylere delalet etmelidir. Burada dikkate değer bir husus da Kur'an'ın, Hz. Peygambere birçok kez tebliğ ile ilgili yerlerde *resul*, doğrudan onun şahsını ilgilendiren konularda ise *nebi* şeklinde hitap etmesidir.⁵⁸⁰ Ayrıca bazı hadislerde resul ve nebilerin farklı sayılarda verildiği bilinmektedir. Eş'arî'ler, Yüce Allah'tan sadece vahiy alan nebiden farklı olarak, resulün yeni bir şeriat getirdiğini veya kendinden önceki şeriatların bazı hükümlerini ortadan kaldırdığını söylemişlerdir.⁵⁸¹ Bu nedenle Cürçânî, resulün aldığı vahyin nebinin aldığı vahiyden daha üstün olduğunu söylemektedir.⁵⁸² Dolayısıyla bu iki kavram arasında “umum-husus” ilişkisinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre her resul nebidir fakat her nebi resul değildir.⁵⁸³ Mutezili kelamcılar ise, her iki kavramın aynı anlama geldiğini savunmuşlardır.⁵⁸⁴ Onlara göre yeni bir şeriat ve kitap kaydı bulunmaksızın resul ve nebi, vahye muhatap olan kişidir. Bu iki görüşün dışında başka görüşler de bulunmaktadır. Söz gelimi İbn Teymiyye, resullerin inkârci kavimlere nebilerin mü'min kavimlere gönderildiğini söyleyerek “şeriat” yerine “muhatap” odaklı bir farkı dile getirmektedir.⁵⁸⁵

Kelamcılar, peygamberler arasında “mahiyet” veya “derece” bakımından bir üstünlüğün olup olmadığını tartışmışlardır. Mahiyet bakımından genel olarak bir derecelendirilmeye gidilmemiştir. Ancak ifade ettiğimiz üzere Cürçânî, resulün muhatap olduğu vahyin nebinin muhatap olduğu vahiyden daha üstün olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Hâkim et-Tirmizî, nebi, resul ve muhaddes olmak üzere üç insanın Yüce Allah ile iletişim kurduğunu söylemektedir. Resul risaletle, nebi nübüvvetle, muhaddes ise velayet ile iletişim kurmaktadır.⁵⁸⁶ Üstünlük bağlamında “ulu'l-azm” (azim ve sebat sahipleri) diye nitelendirilen peygamberlerindigerlerinden daha üstün olduğu kabul edilmiştir. Onların Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed olduğu söylenmiştir.⁵⁸⁷

⁵⁷⁹ Hac, 22/52.

⁵⁸⁰ Bk. Ahzab, 33/28, 30, 32, 38, 50; Nisa, 4/42, 59, 64; Maide, 5/41.

⁵⁸¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 172.

⁵⁸² Cürçânî, *Kitabu't-târîfât*, Beyrut 1985, s. 258, 259.

⁵⁸³ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 173.

⁵⁸⁴ Cürçânî, *Kitabu't-Târîfât*, s. 111.

⁵⁸⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-nübüvvât*, Beyrut 1985, s. 337.

⁵⁸⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1985, s. 356-360.

⁵⁸⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 180.

Kelamcılar, vahyin oluşumunda Yüce Allah dışında başka bir etkiyi kabul etmezler. Vahyin salt ilahi bir fazilet olup olmadığını tartışmakla beraber⁵⁸⁸ kelamcılar, bu konuda ittifak etmişlerdir. Bu yüzden nübüvveti, faal akıl, nur, irfan veya başka bir niteliğe bağlayan bir yaklaşım kelimelerinde bulunmamaktadır.⁵⁸⁹ Mutezile, Yüce Allah'ın nübüvveti hak ettiği kişiye verdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla nübüvvetten önce peygamberlerde bulunan bazı nitelikler nebi veya resulün seçilmesinde etkilidir. Bu yaklaşım, Mutezile'nin hüsün ve kubuh konusundaki düşünceleriyle yakından ilgilidir. Çünkü onlara göre vahiy gelmese dahi aklın idrak ettiği hükümler karşısında sorumluluk söz konusudur. Bu nedenle Yüce Allah tarafından nübüvvet makamına layık görülen şahıs, sorumluluğu yerine getirenler arasından seçilmektedir. Bazı araştırmacılara göre Mutezile, bundan dolayı nübüvvetin yükseklik anlamını ifade eden “ن-ب-و-” kök maddesinden geldiğini söylemiştir.⁵⁹⁰ Bu anlam, peygamberlerin sadece vahye muhatap olmakla değil aynı zamanda ahlak ve karakter bakımından da yüksek bir konumda olduklarına işaret etmektedir. Eş'arîler, nübüvvetin salt ilahi seçimin bir sonucu olduğunu, resul ve nebinin belirlenmesinde peygamberlerin hiçbir şekilde etkili olmadığını savunmuşlardır. Bu yaklaşım onların hüsün ve kubuh konusundaki düşüncelerine paralellik arz etmektedir. Nitekim onlara göre nübüvvetten önce hiçbir sorumluluk söz konusu değildir. Bu nedenle onlar, nebi kelimesinin haber vermek anlamındaki “ن-ب-ا-” kök maddesinden geldiği söylemişlerdir. Zira bu anlam nübüvvet makamının sadece Yüce Allah'ın vahyi göndermek ile kazanıldığına işaret etmektedir.⁵⁹¹

Nübüvvetle ilgili temel hususlardan biri, onun Hz. Muhammed ile son bulunduğu konusudur. İslam düşünce tarihinde nübüvvetin son bulmadığını açıktan ifade eden bir akım bulunmamaktadır. Nübüvvetin her hangi bir şekilde devam ettiğine inanma, küfür olarak telakki edilmiştir.⁵⁹² Bu konuda nakli bilgiler ile birlikte Ortaçağ Müslüman düşünürleri, filozofları ve kelamcıları bazı aklî delilleride ileri sürmüşlerdir. Söz konusu deliller iki temel esasta birleşmektedir. Bu esaslardan ilkinde göre, doğa kanunlarında olduğu gibi sosyal bilimlere konu olan alanlarda da tekâmül söz konusudur. İslam da tarih içerisinde tekâmül çizgisini takip eden dinlerin zirvesini teşkil etmektedir. İkinci

⁵⁸⁸ İbn Hümâm, *a.g.e.*, s. 191.

⁵⁸⁹ Bk. Reşid Rıza, *a.g.e.*, s. 83.

⁵⁹⁰ Bk. Ali Mebrûk, *a.g.e.*, 19-25.

⁵⁹¹ Bk. Ali Mebrûk, *a.g.e.*, 19-25.

⁵⁹² Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, s. 184.

esasa göre ise, İslam'ın içeriğine bakıldığında onun her açıdan yetkin olduğu görülmektedir. Bu nedenlerden dolayı İslam'dan sonrabaska bir dine ihtiyaç kalmamıştır.⁵⁹³

Câbirî, “resul” kelimesinin Kur'an'da melek, peygamber, irade ve ihtiyar sahibi olanların gönderilmesi, yağmur ve azap rüzgârı gibi insanın hoşuna giden ve gitmeyen şeyler, izin vermek, bir kişi ve birden fazla gibi anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁹⁴ Ona göre İslam'dan önce Arapların dil ve kültüründe nübüvvet kavramı terminolojik anlamda kullanılmıyordu. Onun terminolojik anlamı “salat”, “zekât” ve “savm” kavramları gibi İslam tarafından belirlenmiştir. Nebi etimolojisi konusunda yapılan tartışmalar dabunu desteklemektedir. Câbirî, nebi kavramının etimolojisi konusunda bir tercih yapmadan genel görüşleri aktarmakla beraber⁵⁹⁵ onu daha çok “yükseklik” anlamında kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁹⁶ Ayrıca bazı oryantalistlerin, nebi kelimesinin “gören” anlamındaki İbranicedeki “נבי” (nabi) kelimesinden alındığı tezini aktarmaktadır.⁵⁹⁷ Daha önce ifade ettiğimiz üzere Câbirî, Kur'an'da yer alan birçok kavramın analizinde Arapça'ya akraba olan dillerdeki kullanımına bakmaktadır.

Câbirî, resul ve nebi kavramları arasındaki ayrım konusunda iki farklı görüşü aktarmaktadır. Bunlardan birincisi; nübüvvet tecrübesi sadece yaşayan kişi ile sınırlıysa buna “nebi” denir. Fakat yaşadığı tecrübeyi bir inanç ve hayat tarzı şeklinde diğer insanlara aktarmak zorunda ise ona hem nebi hem de resul denir.⁵⁹⁸ Buna bağlı olarak nübüvvet daha çok peygambere, risalet ise Yüce Allah'a isnat edilmektedir. Örnek olarak “نبوة النبي” (peygamberin peygamberliği) ve “رسول الله” (Allah resulu)denmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus Câbirî, bu iki kavramın aynı içeriğe sahip olduğunu düşünen kelamcıların görüşünü değil, aralarına “tebliğ” odaklı fark koyanların görüşünü aktarmaktadır. İkincisi ise Câbirî, “(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resulve nebi göndermedik ki, O, bir temennide bulunduğunda, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder”⁵⁹⁹ ayetini

⁵⁹³ Fazlurrahman, *Ana konularıyla Kur'an*, s. 134,135.

⁵⁹⁴ Câbirî, *Medhal*, s. 114.

⁵⁹⁵ Câbirî, *Medhal*, s.113,114.

⁵⁹⁶ Câbirî, *medhal*, 112.

⁵⁹⁷ Câbirî, *medhal*, s. 114.

⁵⁹⁸ Câbirî, *medhal*, s. 27, 115.

⁵⁹⁹ Hac, 22/52.

tefsir ederken şunu söylemektedir; “resul ve nebi arasındaki fark tartışma konusu olmuştur. Bu konuda yaygın olan söylem *resul*; Hz. Cebrail vasıtasıyla insanlara açık bir şekilde gönderilen kişidir. *Nebi* ise, “ilham” veya “rüya” yolu ile peygamber olmuştur. Dolayısıyla her *resul* *nebi* olmakla beraber her *nebi* *resul* değildir.” Ancak Câbirî, ayette yer alan “*hiçbir resul ve nebi göndermedik*” ifadesini esas alarak nebinin *resul* gibi gönderildiğini söylemektedir.⁶⁰⁰ Bu nedenle nebinin ilham yolu ile peygamber olduğu görüşünü tasvip etmemektedir. Belirtmek gerekir ki *nebi* ve *resul* farkı konusunda Câbirî’nin aktardığı bu görüş yaygın değildir. Yaygın fark şeriat ve kitap odaklıdır. Buna göre yeni bir kitap ve şeriatla gelen, onu tebliğ etmekle sorumlu olan kişinin “*resul*”, böyle olmayan kişinin “*nebi*” olduğu söylenmiştir. Câbirî’nin burada aktardığı farkta daha çok “*irsal*”ın şekli ön plana çıkmaktadır. Buna göre “*resul*”, vahyi doğrudan Hz. Cebrail vasıtasıyla alırken, “*nebi*” vahyi “*rüya*” veya “*ilham*” yoluyla almaktadır. Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, *nebi* ve *resul* arasında net bir görüşü ortaya koymamakla beraber onun Eş’arî’lere yakın bir ayrımı benimsediği söylenebilir.

Klasik Kelamcılar arasında peygamberler arasındaki üstünlük konusu tartışılmıştır. Bu konuda Câbirî’nin, peygamberler arasında derece açısından üstünlüğü benimsediği söylenebilir. Ancak Câbirî, *ülü’l-azm* kelimesinden birkaç peygamberi belirlemekten ziyade onun anlamına öncelik vermektedir. Ona göre bu kelimenin içinde yer aldığı “*ülü’l-azm peygambere tabi ol*”⁶⁰¹ ayeti, Hz. Peygamberin direnen ve sarsılmayan peygamberlere tabi olmasıdır. Söz konusu peygamberler de Nuh gibi kavmine azap talebinde bulunmayan, Yunus gibi kendi mesajını bırakıp kendini kurtarmaya çalışmayan ve Süleyman gibi kendini kadınlara kaptırarak putlara müsamaha göstermeyenlerdir.⁶⁰²

Câbirî’ye göre nübüvvet, tamamen ilahi bir seçim sonucunda gerçekleşmiştir.⁶⁰³ Onun oluşmasında peygamberlerin bir etkisi veya katkısı söz konusu değildir. Bu nedenle Câbirî, nübüvveti “faal akıl”, “nur”, “irfan” veya başka bir niteliğe bağlamamaktadır.⁶⁰⁴ O, nübüvvet ile ilgili konuları ele alırken daha çok onun ruhsal deneyim boyutunu vurgulamaktadır.⁶⁰⁵ Ayrıca Câbirî, Ehl-i sünnet kelamcıları gibi nübüvvetin bütün

⁶⁰⁰ Câbirî, *Fehm*, II, 378.

⁶⁰¹ Ahkaf, 46/ 35.

⁶⁰² Câbirî, *Fehm*, II, 160.

⁶⁰³ Câbirî, *Fehm*, I, 291.

⁶⁰⁴ Bk. Câbirî, *Medhal*, s.141, 142.

⁶⁰⁵ Câbirî, *Medhal*, 24,26, 27,106, 429.

şekilleriyle son bulduğuna inanmaktadır.⁶⁰⁶ Bu nedenle Şîf-İsmailî ve Bâtîni akımların velayet ve imamet teorisini nübüvvetin son bulunduğu düşüncesine aykırı görmektedir. Çünkü imamet ve velayetin aslının nübüvvet olduğunu söylemektedir.⁶⁰⁷ Bu konuda birinci derecede nasları referans aldığı görülmektedir.⁶⁰⁸ Câbirî, birçok konuda ilerlemeci tarihi anlayışını kullandığı veya ondan etkilendiği halde nübüvvetin tekâmülü konusunda bu yola başvurmamaktadır.⁶⁰⁹

2.2. Peygamberlerin Sıfatları

Sıfatlardan kasıt, nübüvvetten önce veya nübüvvet sürecisince peygamberlerde bulunması gereken niteliklerdir. Kalam kitaplarında peygamberler için beş temel özellik dile getirilmiştir. Bunlar; peygamberin günahlardan korunmuş olması anlamındaki *ismet*, Yüce Allah'tan aldığı mesajı saptırmadan ve gizlemeden aktarması anlamındaki *tebliğ*, akıl ve zekâ sahibi olması anlamındaki *fetanet*, güvenilir olması anlamındaki *emanet*, dürüst olması ve yalan konuşmaması anlamındaki *sıdk* sıfatlarıdır. Bu sıfatlar ya doğrudan nasla sabit olmuştur ya da peygamberlik görevinin bir gereği telakki edilmiştir. Nitekim bu vasıflardan *tebliğ*, *emanet* ve *sıdk* peygamberlerin risalet görevini yerine getirmelerinin bir gereği olduğu gibi *fetanet* ve *ismet* sıfatları da onların kavimlerini kolaylıkla idare etmeleri ve onlara kötü örnek olmamalarının bir gereğidir.⁶¹⁰

Peygamberlerin cinsiyeti kalam ilminde tartışma konusu olmuştur. Başta Maturidiler olmak üzere bazı kelamcılar, kadının yapısının nübüvvetin ağır yüküne, hilafet ve yargıçlık gibi sorumlulukları yerine getirmesine uygun olmadığını ifade etmiş ve “senden önce de, kendilerine vahiy ettiğimiz şehir halkından erkeklerden başkasını peygamber göndermedik”⁶¹¹ ayetini dikkate alarak peygamberlerin ancak erkeklerden geldiğini söylemişlerdir. Bu nedenle Meryem'e gelen vahyi, ilham olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla Onlar, yukarıdaki ayette yer alan “رجالاً” (adamlar) kelimesinin lafzına bakarak onunla melekleri ve kadınları istisna etmişlerdir. Eş'arî'ler ve Zahirîler ise Hz. Musa'nın annesi ve Meryem'e atfedilen “vahyi” referans olarak kadınların

⁶⁰⁶ Câbirî, *Fehm*, III, 109.

⁶⁰⁷ Câbirî, *Medhal*, s.117.

⁶⁰⁸ Bk. Câbirî, *Medhal*, s.18,140; *Fehm*, III, 109.

⁶⁰⁹ Câbirî, *Medhal*, s. 198.

⁶¹⁰ Bk. Muhammed Ali es'Sâbûnî, *en-Nübüvvetü ve'l-enbiyâ*, Beyrut 1985, s. 46-55.

⁶¹¹ Yusuf, 12/109.

resul değil nebi olarak seçilebileceğini söylemişlerdir.⁶¹² Onlara göre ayette yer alan “رجالاً” kelimesi kadınları değil melekleri istisna etmektedir. Nitekim bu ayet, müşriklerin Peygamberlerin neden meleklerden gelmediği itirazına cevap olarak inmiştir. Onlar, “رجالاً” kelimesinin lafzından ziyade ayetin siyak ve sibakına riayet etmişlerdir.

Bu konuda Câbirî'nin eserlerinde farklı yorumlanabilecek ifadeler bulunmaktadır. Çünkü bir taraftan “رجالاً” kelimesiyle melekleri istisna etmektedir.⁶¹³ Bu da peygamberlerin kadınlardan gelebileceğini savunan âlimlerin yorumuyla örtüşmektedir. Diğer taraftan Hz. Musa'nın annesine gelen vahyi “ilham” olarak değerlendirmektedir.⁶¹⁴ Bu yorum da kadınlardan peygamber gelmediğini düşünen âlimlerin görüşüne paralellik arz etmektedir. Hz. Meryem'e isnat edilen “vahyin” nasıl anlaşılacağı konusunda Câbirî, net bir yaklaşım ortaya koymamaktadır. Bu durumda Câbirî'nin, peygamberlerin cinsiyeti konusunda net bir görüşü ortaya koymamakla bu konuyu nas eksensiz değil; icthad eksensiz bir konu olarak gördüğü söylenebilir.

Başta kelimeler olmak üzere İslâmî ilimlerde en çok tartışılan konulardan biri peygamberlerin *ismet* vasfıdır. Bu konu aynı zamanda peygamberlerin teşri yetkisiyle doğrudan alakalıdır. Eş'arî'ler peygamberlerin, nübüvvetten sonra sehiv ve unutkanlık dışında büyük ve küçük günahlardan masum olduklarını söylemişlerdir.⁶¹⁵ Mutezililer ise hem nübüvvetten önce hem de ondan sonra onların her türlü günahattan masum olduklarını kabul etmişlerdir.⁶¹⁶ Bu konuda bazı farklı görüşler de bulunmaktadır.⁶¹⁷ Câbirî, kelimelerin ismet tartışmalarını mezhepçi ve ideolojik bulmaktadır. Çünkü her bir ekol sadece karşı tarafın yaklaşımını reddetmeye çalışmıştır.⁶¹⁸ Bu konuda onun düşüncesine gelince, Câbirî'nin ismet vasfını *tebliğ* ile ilgili durumlarla sınırlandırdığı anlaşılmaktadır. Bunun dışında ona göre ismetin söz konusu olmadığı görülmektedir. Nitekim günah konusunda peygamberleri diğer insanlardan ayırmamaktadır. Bazı ayetlerin zahiri ifadelerini veya bir kısım İsrailiyat türünden rivayetleri dikkate alarak günah

⁶¹² İbn Fûrek, *Mekalâtü'ş-şeyhi ebi'l-has'an el-eş'ârî*, Kahire 2005, s. 180; Kemâl İbn Hümâm, *a.g.e.*, s.197; Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 13.

⁶¹³ Câbirî, *Fehm*, I, 374.

⁶¹⁴ Câbirî, *medhal*, s. 113.

⁶¹⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 188.

⁶¹⁶ Kemâl İbn Hümâm, *a.g.e.*, s.200.

⁶¹⁷ Bk. Razi, *Kitâbü'l-erbâ'in*, s. 319,320.

⁶¹⁸ Câbirî, *Fehm*, I, 47.

denilebilecek bazı şeyleri peygamberlere nispet etmektedir.⁶¹⁹ Söz gelimi, Hz. Âdemin yasaklı ağaçtan yemesini nübüvvetten önce veya ondan sonra kaydını koymaksızın bir günah⁶²⁰ ve şehvete tabi⁶²¹ olma şeklinde değerlendirmektedir. Bilindiği gibi peygamberlerin mutlak ismetini kabul edenler, Hz. Âdemin yasaklı ağaçtan yemesini⁶²² bir günah şeklinde değil; bir hata olduğunu⁶²³ veya nübüvvetten önce⁶²⁴ gerçekleştiğini söylemektedirler. Ayrıca Câbirî'ye göre peygamberler her türlü vesveselere maruz kalmışlardır. Zira onlar, diğer insanlarda meydana gelen temenni ve arzuların masum değiller.⁶²⁵ Hatta Hz. Peygamber, müşriklerin eğilimini kazanmak için zaman zaman Kur'an'da arttırma veya eksiltme yapmayı bile düşünmüştür. Ancak Yüce Allah buna izin vermemiştir.⁶²⁶ Bu yüzden peygamberler zaman zaman ümitsizlik ve başarısızlık gibi hislere kapılmışlardır.⁶²⁷ Bütün bunlarla birlikte Câbirî, tebliğle ilgili durumlarda Hz. Peygamberin koruma altında olduğunu kabul etmektedir.⁶²⁸

Görüldüğü gibi Câbirî, *ismetin* tebliğle alakalı durumlarda söz konusu olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle peygamberlerin günah işlediğini açık veya kapalı ifade eden nasları yorum yapmadan kabul etmektedir. Ne var ki peygamberler hakkında konuşurken nasla teyit edilmiş onların sıdk ve emanet özelliklerine riayet etmek gerekir. Bu nedenle başta İsrailiyat olmak üzere peygamberlere isnat edilen rivayetler konusunda hassas olma zorunluluğu bulunmaktadır. Ancak hissî mucize⁶²⁹ ve ümmilik⁶³⁰ gibi birçok konuda rivayetleri akıl ve sahih nakil süzgecinden geçiren Câbirî, aynı hassasiyeti peygamberlerin ismeti konusunda göstermemektedir. O, bazı ayetleri İsrailiyat bağlamında yorumlamaktadır.⁶³¹ Bu rivayetlerin bir kısmının nübüvvet makamı ile bağdaşmadığı açıktır. Bu yaklaşımın metodolojik olarak doğru olmadığını düşünmekteyiz. Zira

⁶¹⁹ Câbirî, *Fehm*, II, 160.

⁶²⁰ Câbirî, *Fehm*, I, 243.

⁶²¹ Câbirî, *Fehm*, I, 304.

⁶²² Taha, 20/121.

⁶²³ Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, İstanbul 1993, III, 726.

⁶²⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 189.

⁶²⁵ Câbirî, *Fehm*, I, 126.

⁶²⁶ Câbirî, *medhal*, s. 431.

⁶²⁷ Câbirî, *Fehm*, I, 127, 191.

⁶²⁸ Câbirî, *medhal*, s. 431.

⁶²⁹ Câbirî, *medhal*, s. 187, 190.

⁶³⁰ Bk. Câbirî, *medhal*, s. 81-98.

⁶³¹ Câbirî, *Fehm*, I, 214; II, 160.

peygamberlerin mutlak anlamda masum olmaları onların emanet ve sıdk vasıflarıyla bağdaşmayan İsrailiyat türü bilgilerin kabul edilmesini meşrulaştırmaz.

2.3. Nübüvvetin Doğrulanması

Nübüvvet ile ilgili temel hususlardan biri onun doğrulanmasıdır. Bu konu nübüvvetin varlığı kadar önem arz etmektedir. Zira nübüvvetin varlığını kabul etmek zorunlu olarak onun doğrulanmasını gerektirmektedir. Ayrıca insanlık düşünce tarihinde Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından daha çok vahiy ve nübüvvet konusunda itirazlar dile getirilmiştir. Birçok filozof ve düşünür Yüce Allah'ın varlığı ve birliğine inandığı halde nübüvvette inanmamıştır. Hakikati idrak etmek ve sorumluluğu taşımak konusunda aklı yegâne kaynak görmüşlerdir. Bu nedenle din ve vahiy olmaksızın akıl vasıtasıyla hakikatin elde edilebileceğini öne sürerek bir çeşit “tabiî dini” savunmuşlardır. Bugün dünyanın birçok yerinde etkili olan “deizm” bu anlayışın bir sonucudur.⁶³² Nübüvvetin doğrulanması konusu, İslâmî ilimlerde “دلائل النبوة” (peygamberliğin alametleri) ve “دلائل الاعجاز” (icazın kanıtları) adı altında ele alınmıştır. Birinci kavram nübüvveti ispat eden bilgi, eylem veya niteliklerin tümünü kapsamaktadır. İkincisi ise nübüvveti i'caz odaklı ispat etmeyi ifade etmektedir. İslam düşünce tarihinde nübüvvetin ispatı bağlamında yapılan çalışmalar genel olarak nübüvveteye yapılan eleştirilere cevap sadedinde olmuştur. Gazâlî ve Fahrettin er-Râzî istisna edilirse bu konu, kelim ve akaid kitaplarında bağımsız bir konu veya makale şeklinde değil, nübüvvet bahislerinde mucize konusu ile beraber ele alınmıştır.⁶³³

Kur'an, nübüvvetin ispatı konusunda bazı kanıtlara temas etmiştir. Bunlar; farklı zamanlarda gelen vahiylerin birbirlerini doğrulaması, gayba dair bilgiler vermesi, ayetlerin bir benzerinin insanlar tarafından ortaya konulamaması, peygamberlerin mucizeler göstermesi, vahyi inkâr edenlerin helak edilerek onlardan geriye bir takım eserlerin kalması, vahyin birey ve toplumları hidayete erdirmesi gibi kanıtlardır.⁶³⁴

Kelim ve akaid kitaplarında nübüvvetin imkânı ve varlığı farklı kanıtlarla temellendirilmeye çalışılmıştır. Aslında bu bağlamda ileri sürülen kanıtlar, Kur'an'da zikredilen kanıtların bir yansımasıdır. Sözelimi kelamcılar, vahyi inkâr edenlere karşı “الجواز العقلي” (aklen olabilirlik) ilkesini kullanmışlardır. Buna göre, Yüce Allah'ın bir insan

⁶³² Bk. Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, s. 200.

⁶³³ Salih Sabri Yavuz, *a.g.e.*, s. 200.

⁶³⁴ Şevki Yavuz, *a.g.e.*, s. 440.

ile iletişim kurup ona gayp konusunda bilgi vermesi, onu emir ve yasaklar ile yükümlü kılması aklen mümkündür. Bu durumda bir imkânsızlık veya çelişki söz konusu değildir.⁶³⁵ Bu nedenle kelamcılar, mucize ile desteklenen, başta doğru sözlülük ve güvenilirlik olmak üzere yüce ahlak ile tanınan peygamberleri inkâr etmenin rasyonel bir kanıtla dayanmadığını düşünmektedirler. İbn Rüşd teorik kanıtlara ihtiyaç olmadığını düşünerek nübüvveti tarihi bir olgu olarak görmektedir.⁶³⁶ Gâzâlî bu konuda tecrübeyi ön plana çıkarmaktadır. Buna göre nübüvvetin varlığı tecrübe yoluyla ispat edilebilir. Zira insanın akıl ve duyu organları dışında tecrübe veya rüya vasıtasıyla bazı bilgileri elde ettiği bilinmektedir. Söz konusu bilgiler metafizik bir yolla elde edildiğinden bu durum nübüvvetin varlığını kanıtlamaktadır. Hatta ona göre tecrübe, nübüvveti genel olarak ispatladığı gibi onun vasıtasıyla herhangi birinin peygamber olup olmadığı da bilinebilir. Mucizenin sihir ile karıştırılabilme ihtimali olduğundan Gazâlî bu yöntemi mucizeden daha üstün görmektedir.⁶³⁷

Câbirî, nübüvvetin ispatı bağlamında kullanılan *delailü'n-nübüvve* kavramı yerine *ez'zahiretü'l-kur'aniyye* (Kur'an olgusu) kavramını tercih etmektedir. Ona göre *delailü'n-nübüvve* kavramı eski âlimlere ne kadar çağdaşsa *ez'zahiretü'l-kur'aniyye* kavramı günümüz açısından bize o kadar çağdaştır. Çünkü bu kavram günümüzde doğa, kültür ve toplum ile ilişkilendirilerek daha geniş bir anlamı ifade etmektedir. Sözelimi “doğal olgu”, “toplumsal olgu” ve “kültürel olgu” kavramları kullanılmaktadır. Kuşkusuz bu olguların Kur'an'la ilişkisini ortaya koymak bakımından *ez'zahiretü'l-kur'aniyye* kavramı, *delailü'n-nübüvve* kavramından daha uygundur. Câbirî Kur'an'ın olgusal boyutlarını temellendirmedi başta klasik İslami kaynaklar olmak üzere kaynaklarda yer alan hiçbir rivayeti göz ardı etmediğini söylemektedir. Zira söz konusu rivayetler, senet ve içerik bakımından farklılık arz etse de bir bütün olarak olgunun varlığına delalet etmektedir.⁶³⁸ Bu tercih nübüvveti teorik kanıtlar üzerine inşa etmekten ziyade onun bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Bu anlayışa göre nübüvvet, her şeyden önce çevre, toplum ve kültür olguları ile ilgisi bulunan bir olgudur. Bu danübüvveti tarihi bir olgu olarak gören İbn Rüşd'ün yaklaşımına paralellik arz etmektedir.

⁶³⁵ Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 302-307; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 184, 185; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 233,248.

⁶³⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 179,180.

⁶³⁷ Gazâlî, *Munkız*, s. 52,54.

⁶³⁸ Câbirî, *Medhal*, s. 24, 25.

Bununla birlikte Câbirî, nübüvvetin ispatı bağlamında kelamcılar tarafından temellendirilen kanıtlara da değinmektedir. Kuşkusuz bu bağlamda ilk akla gelen İslam düşünce tarihinde en çok tartışılan mucize konusudur. Râzî, mucizeleri aklî ve hissî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁶³⁹ Daha sonra onun alt başlıklarıyla birlikte geniş bir şekilde ele almaktadır. Ancak daha anlaşılır olması bakımından mucizeyi “hissi mucize”, “aklî mucize” “haberi mucize”“bilimsel mucize” şeklinde bir taksime tabi tutulmasının daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Bu kısımları esas alarak Câbirî’nin bu konudaki yaklaşımına yer vermeye çalışacağız.

2.3.1. Mucize

“Mu’cize” sözlükte; ismi fail olup “bir şeye gücü yetirememek” ve “aciz bırakmak” anlamındaki “acz” kökünden türemiştir. Terminolojide “dünyada peygamberlik iddiası ile birlikte olağanüstü bir durumun ortaya konulması”şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁴¹ Bu tanıma göre keramet ve sihir, peygamberlik iddiasına eşlik etmediğinden tanımın dışında kalmaktadır. Belirtmek gerekir ki Kur’an’da mucize kavramı yerine “âyet”, beyyine”, “burhân”, “sultan”, “hak” ve “furkân” kavramları geçmektedir.⁶⁴²

Bilindiği gibi Eş’arî, Maturidî ve Mutezile mezhepleri, nübüvveti mucize odaklı temellendirmişlerdir. Mucizenin nübüvveti delaletinin zorunlu veya istidlalî olduğunu tartışmışlardır. Çoğunluğun kanaatine göre mucizenin nübüvveti delaleti istidlalidir.⁶⁴³ Bu bağlamda kelamcılar mucizenin nübüvveti delalet etmesi için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunlar; “mucizenin Yüce Allah’ın fiili olması”, “olağanüstü olması”, “kendilerine meydan okunan şahıs veya toplumların aynı mucizeyi ortaya koyamaması”, “mucizenin peygamberi yalanlamaması”, “peygamberin meydan okuması esnasında zuhur etmesi” ve “dünyada meydana gelmesi”dir.⁶⁴⁴ Filozoflar ve sûfilerin aksine kelamcılar, birçok mucizenin oluşumunda Yüce Allah dışında her hangi bir etkiyi kabul etmezler.⁶⁴⁵

⁶³⁹Râzî, *Kitâbü'l-erbâ'in*, s. 300, 306.

⁶⁴¹Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 193.

⁶⁴²Bk. Halil İbrahim Bulut, “Mücize”, *DİA*, XXX, 350.

⁶⁴³Bulut, *a.g.e.*, 351,352.

⁶⁴⁴Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 193 -195.

⁶⁴⁵Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 200, 201.

2.3.1.1. Hissî Mucize

Hissî mucize, insanların gözleri ile görüp, duyu organları ile müşahede ettikleri olaylardır.⁶⁴⁶ Başka bir ifade ile hissi mucize, evrende cari olan neden-sonuç ilişkisini ihlal etmek suretiyle bir olayın somut bir şekilde ortaya konulmasıdır. Geçmişte ve günümüzde Mucize hakkında yapılan tartışmaların büyük bir kısmı hissî mucize ile alakalı olmuştur.

Hissi mucize ekseninde yapılan tartışmaların temelde üç konuda gerçekleştiği görülmektedir. Birincisi; mucizenin “akıl” veya “fizik kuralları” bakımından imkânı konusudur. Çünkü mucizenin varlığını kabul etmeden önce onun teorik açıdan imkân dâhilinde olmasının temellendirilmesi gerekir. Buna bağlı olarak evrendeki neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olup olmadığı tartışılmıştır. Mucizenin mümkün olmadığı düşüncesi temelde Batı kaynaklıdır. Zira moderniteyle birlikte ateistler ve deistler tarafından mucizenin imkânına ilmî ve felsefî açıdan eleştiriler yöneltilmiştir. Kökü başta Aristo felsefesi olmak üzere Grek felsefesine dayanan, XIX yüzyıl ile XX. Yüzyılın Batıdaki akademik camiayı etkileyen bu yaklaşım, rasyonalist materyalizm ve maddî realiteyi esas almıştır. Onun dışında kalan manevi realite birer yanılsama ve büyüden ibaret görülmüştür. Bu yüzden mucizenin imkânı reddedilmiştir. Bu konuda en ciddi rasyonalist eleştiri David Hume'den gelmektedir.⁶⁴⁷ İkincisi; nübüvvetin mucize üzerine temellendirilmesidir. Çünkü mucizenin kabulü ile nübüvvetin onun üzerine temellendirilmesi farklı şeylerdir. Söz gelimi Reşit Rıza hissi mucizeyi kabul etmekle beraber nübüvvetin onun üzerine temellendirilmesine gerek olmadığını düşünmektedir.⁶⁴⁸ Üçüncüsü ise hissî mucizeyle ilgili nasların ifade ve sıhhat bakımından değerlendirilmesidir. Çünkü bu konuda farklı nasların bir araya getirilmesi ve aralarındaki çelişkinin giderilmesi önem arz etmektedir.

Câbirî, mucizeleri temelde imkân dâhilinde görmektedir. Çünkü diğer peygamberlere nispet edilen mucizeleri kabul etmektedir.⁶⁴⁹ Bu da onun mucizeyi akla veya fizik kurallarına aykırı görmediğini göstermektedir. Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hissi mucizeler üzerine temellendirilmesi konusunda ise Câbirî, böyle bir kanıtı ihtiyaç duyulmadığını düşünmektedir. Çünkü müşriklerin Hz. peygamberden hissi mucize talep etmeleri üzerine Yüce Allah, Kur'an'ın onlara yeterli olduğunu, başka bir kanıtı ihtiyaç

⁶⁴⁶ Bk. Râzî, *Kitâbü'l-erbâ'in*, s. 300; Saim Klavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2013, s. 246.

⁶⁴⁷ Salime Leyla Gürkan “Diğer Dinlerde Mucize”, *DİA*, XXX, 355.

⁶⁴⁸ Reşit Rıza, *el-Vahyü'l-muhammedî*, s. 112, 113.

⁶⁴⁹ Câbirî, *Fehm*, I, 268; *Medhal*, s.189.

olmadığını ve mucize göstermenin Hz. Peygamberin özelliklerinden olmadığını bildirmiştir.⁶⁵⁰ Câbirî, bu konuda şu ayetleri referans göstermektedir: “*Ona Rabbinden (başkaca) mucizeler indirilmeli değil miydi?*» derler. *De ki; mucizeler ancak Allah'ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır*”,⁶⁵¹ “*De ki; Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter. O, göklerde ve yerde ne varsa bilir. Bâtıla inanıp Allah'ı inkâr edenler (var ya), işte ziyana uğrayacaklar onlardır*”. Bu ayetlerle yanısıra şu hadisi de referans göstermektedir; *hiçbir peygamber yoktur ki, onlara kendi zamanlarındaki insanların inandıkları bir mucize verilmemiş olsun. Hepsine mucizeler verilmiştir. Bana mucize olarak verilen ise Allah'ın bana vahyettiği Kur'an-ı kerimdir. Kıyamet gününde hepsinden daha fazla tabi olunmasını bekliyorum.*⁶⁵²

İbn Rüşd⁶⁵³ ve Reşit Rıza (1865-1935) gibi nübüvvetin hissi mucize üzerine temellendirilmesini doğru görmeyen Câbirî, aynı zamanda Muhammed Esed (1900-1992) ve İzzet Derveze (1888-1984) gibi⁶⁵⁴ hissi mucize rivayetlerini sübut veya delalet açısından reddetmektedir. Ona göre hissi mucizeler Hz. Peygambere hiç verilmemiştir. Bu nedenle konu hakkındaki rivayetleri ya mevzu olduğunu düşünmekte⁶⁵⁵ ya da olağan olaylar şeklinde yorumlamaktadır. Câbirî konuda temelde iki kanıta dayanmaktadır.

Birincisi; Câbirî, ahad ve mütevatir sünnetleri hiçbir şekilde Kur'an konumunda görmemektedir. Bu yüzden hadis rivayetlerini ele alırken onları Kur'an'a arz etme yöntemini takip etmektedir. Hissi mucize rivayetleri konusunda da aynı yöntemi izlemektedir. Bu rivayetleri Hz. Peygambere hissi mucizenin verilmediğini ifade veya ima eden ayetlere⁶⁵⁶ arz ederek reddetmektedir. Hissi mucizeleri kabul edenler bazı ayetlerde yer alan mucize reddinin sadece talep üzere olan mucizelere yönelik olduğunu düşünmektedirler.⁶⁵⁷ Onlar, talep üzere olmayan, nübüvveti ispat etmek, Hz. peygamberi vemüminleri güçlendirmek amacıyla hissi mucizelerin verildiğini savunmaktadırlar. Câbirî

⁶⁵⁰ Câbirî, *medhal*, s. 187, 188.

⁶⁵¹ Ankebut, 29/ 50-52.

⁶⁵² Câbirî, *medhal*, s. 188.

⁶⁵³ Bk. İbn Rüşd, *Kesf*, s. 173-180; Câbirî, *Bünye*, s. 570, 571.

⁶⁵⁴ Bulut, *a.g.e.*, s. 352.

⁶⁵⁵ Câbirî, *Fehm*, I, 268,269.

⁶⁵⁶ Kur'an, İsrâ, 93; İsrâ, 59; Ankebut, 51.

⁶⁵⁷ Bk. Neseî, *a.g.e.*, II, 640, 641.

ise ayetlerin umum ifadelerine bakarak talep üzere olsun veya olmasın Hz. peygambere hissi mucizelerin verilmediğini düşünmektedir.

İkincisi; hissi mucize rivayetleri ahad hadislerden oluşmaktadır. Onlar da mütevatirin aksine zannı ifade etmektedir. Ayrıca söz konusu rivayetler, hüküm içermediğinden onların ravileri genel olarak dikkatsiz davranmışlardır.⁶⁵⁸ Öte yandan Câbirî, bazı hissi mucize rivayetlerini kabul etmekle beraber, onları olağan olaylar şeklinde yorumlamaktadır. Söz gelimi “şakkü'l-kamer”(ayın iki parçaya bölünmesi) olayını İbn Abbas'ın rivayetine dayanarak “husuf” (ayın tutulması) şeklinde yorumlamaktadır. Çünkü ay ikiye bölünmüş olsaydı, bu denli önemli bir hadisenin Kur'an'ın başka yerlerinde zikredilmesi gerekiyordu.⁶⁵⁹ Câbirî, “İsra” (gece yolculuğu) ve “mirac”ın (göğe yükselmek) “beden” ile değil, Hz. Aişe, Muaviye, Hasan el-Basrî, ve İbn İshak'ı referans göstererek “ruh” ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre miracın ruh ile gerçekleşmiş olmasının bir diğer kanıtı miraç rivayetlerinde yer alan Hz. Peygamberin Yüce Allah'ı görmüş olmasıdır. Yüce Allah cisimden münezzehe olduğu için miracın beden ile gerçekleşmesi mümkün değildir.⁶⁶⁰ Belirtmek gerekir ki, mucizenin bedenle gerçekleştiğini düşünen herkesin rü'yeti kabul ettiği söylenemez.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, Hz. Muhammed'in hissi mucizelerini kabul etmemektedir. Hissi mucizelerle ilgili rivayetlerin sübut veya delalet açısından onların varlığını ortaya koyamadığını düşünmektedir. Çünkü nübüvvetin ispatı konusunda Kur'an'ın onu kanıtladığını ve başka bir kanıtı ihtiyaç olmadığını savunmaktadır.⁶⁶¹ Bununla birlikte Câbirî, birçok yerde nedenselliğin zorunlu olduğunu, dolayısıyla mucizenin aklın temel ilkeleri ve modern bilimin verilerine aykırı olduğuna işaret etmektedir.⁶⁶² Bu yaklaşım, Câbirî'nin diğer peygamberlere isnat edilen mucizeleri kabul etmesiyle çelişmektedir. Câbirî, her ne kadar mucizenin kapısının kapanması dolayısıyla neden-sonuç ilişkisinin Hz. Peygamberin nübüvveti ile zorunlu hale geldiğini söylese de,⁶⁶³ aklî zorunluluklar (الضرورة العقلية) için böyle bir şey söz konusu olamaz. Bu

⁶⁵⁸ Câbirî, *medhal*, s. 190.

⁶⁵⁹ Câbirî, *medhal*, s. 189.

⁶⁶⁰ Câbirî, *medhal*, s. 189-190.

⁶⁶¹ Câbirî, *Medhal*, s. 187.

⁶⁶² Bk. Câbirî, *medhal*, s. 189; *Bünye*, s. 552; *Nahnu ve't-turâs*, 225.

⁶⁶³ Câbirî, *Fehm*, III, 109.

ancak alışılmış zorunluluklarda (الضرورة العادية) söz konusu olabilir.⁶⁶⁴ Dolayısıyla Câbirî'nin bir taraftan nedenselliğin aklî ve bilimsel olduğunu söylemesi diğer taraftan da diğer peygamberlere nisbet edilen mucizeleri kabul etmesi çelişkilidir. Ayrıca Câbirî, nedensellik ilkesinin zorunluluğu konusunda bazen kendisiyle çelişmektedir. Çünkü nedenselliğin zorunlu olduğunu belirtmekle beraber,⁶⁶⁵ bilimin değişken bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir. Hatta bilimin değişken bir karaktere sahip olduğundan bilimsel tefsiri reddetmektedir.⁶⁶⁶ Oysa bilim, neden-sonuç ilişkisi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle hem nedenselliğin zorunlu olduğunu hem de bilimin değişken bir karaktere sahip olduğunu kabul etmek çelişki arz etmektedir.

2.3.1.2. Aklî Mucize

Aklî (manevî, bilgi) mucize; doğrudan akla hitap eden mucizelerdir. Başka bir ifadeyle Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu akıl bakımından kanıtlayan sosyolojik, psikolojik, tarihsel ve kültürel unsurların tümüdür.⁶⁶⁷ “Bilgi mucizesi” diye de isimlendirilen aklî mucize ilk defa Sümâme b. Eşres ve Ali b. Rabben et-Taberî tarafından kullanılmıştır. Daha sonra Mâturîdî, Gazâlî, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimler bu yöntemi benimseyerek onun diğer yöntemlerden daha üstün olduğu kabul etmişlerdir.

Hz. Peygamberin aklî mucizesinin bulunduğu İslam âlimleri tarafından ittifakla kabul edilmektedir.⁶⁶⁸ Bu bağlamda Kur'an Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi telakki edilmiştir. Zira lâfzî icaz ile birlikte Arabistan'ın psikolojik, sosyolojik, kültürel ve diğer şartları dikkate alındığında Kur'an'ın bir beşer tarafından ortaya konulmuş olması mümkün değildir. Ayetlerde Hz. Peygamberin “ümmiliği”, nübüvvetten önce “şaşkınlık içinde olması” ve “eliyle bir şey yazıp çizmediğinin” vurgulanması, bu kanıtı işaret etmektedir.

Câbirî, nübüvvetin “akıl” eksenli temellendirilmesine önem vermektedir. Hatta ona göre nübüvvetin yegâne delili Kur'an'dır. Bu konuda “*kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve*

⁶⁶⁴ Aklî zorunluluğu, mantıksal zorunluluk ve alışılmış zorunluluk gibi kavramlarının ne anlama geldiği konusunda (Bk. Sedat Yazıcı, “Gazali ve Hume: Nedensellik ve Mucize Üzerine”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, c. 7, sy. 2, 2010, s. 1145- 1149.

⁶⁶⁵ Câbirî, *Bünye*, s. 552.

⁶⁶⁶ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 246,247.

⁶⁶⁷ Bk. Râzî, *Erbâ'ın*, s. 301-306.

⁶⁶⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet” *DİA*, XXXIII, 284.

ibret vardır”⁶⁶⁹ ayetini referans almaktadır. Câbirî bu ve benzeri ayetleri nübüvvetin akıl ve Kur’an eksenli temellendirilmesinde temel referans kabul etmişlerdir. Zira söz konusu ayetler, nübüvvetin doğrulanması ve onun hakkındaki şüphelerin giderilmesi konusunda kanıt isteyenlere Kur’an’ın yeterli olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁷⁰

Kur’an’ın mucize olduğu ittifakla kabul edilmesine rağmen, onun hangi açıdan mucize olduğu, icazının hakiki mi(içsel, yapısal) yoksa sürfî (dışsal, Yüce Allah’ın doğrudan müdahalesine bağlı) olduğu tartışma konusu olmuştur. Câbirî, Kur’an’ın icaz vasfını kabul etmektedir.⁶⁷¹ Ancak ona göre icaz sadece onun lafzında ve okuma şeklinde (tertil) saklıdır. Kur’an’ın bu açıdan diğer edebi sanatlardan farklı olduğu açıktır. Bu nedenle Onun tercüme edilmesi mümkün değildir. Olsa olsa Onun anlamları tercüme edilebilir.⁶⁷² Bu açıdan tertil Kur’an’ın bir parçasıdır. Kur’an’ın bu açıdan Araplar üzerine bıraktığı etkiler konusunda birçok örnek bulunmaktadır.⁶⁷³ Kur’an’ın okuma anlamındaki قرآن ile isimlendirilmesinin temel bir nedeni budur.⁶⁷⁴ Câbirî’ye göre icazın manayı kapsayacak şekilde genişletilmesi ihtiyaç sonucunda gerçekleşmiştir. Çünkü İslam’a saldıran, Müslüman devletinin epistemolojik temellerini çürütmeye çalışan inkârcılara karşı Müslüman âlimler, icazın kapsamını genişletmişlerdir. Bu bağlamda lafız ve tertil dışında başka icaz teorileri geliştirmişlerdir.⁶⁷⁵

2.3.1.3. Haberi Mucize

Haberi mucize, Hz. Peygamberin ilim ve kültür merkezlerinden uzak bir yerde doğması ve ümmi olmasına rağmen geçmiş ümmetler ve gelecek ile ilgili birçok konuda haber vermesini ifade etmektedir. Kelamcılar bunu, nübüvvetin bir kanıtı olarak telakki etmişlerdir.⁶⁷⁶ Çünkü vahiy olmasaydı Hz. Peygamberin bu gibi şeylerden haberdar olması mümkün değildi. Buna işaret eden ayetler de bulunmaktadır. Câbirî, bazı yerlerde haberi mucizeye işaret etmekle beraber⁶⁷⁷ ona bağımsız bir delil olarak yer vermemektedir.

⁶⁶⁹ Kur’an, Ankebut, 51.

⁶⁷⁰ Câbirî, *Tekvîn*, s. 137, 138; *medhal*, s. 144, 188.

⁶⁷¹ Câbirî, *medhal*, s. 170.

⁶⁷² Câbirî, *medhal*, s. 170.

⁶⁷³ Câbirî, *medhal*, s. 183, 184.

⁶⁷⁴ Câbirî, *medhal*, s. 166, 181, 182, 185.

⁶⁷⁵ Câbirî, *medhal*, s. 170, 171, 175.

⁶⁷⁶ Razi, *Kitabü'l-Muhassal*, Kum 1999, s. 491; Râzî, *Erbâ'ın*, s. 304-306.

⁶⁷⁷ Câbirî, *Fehm*, I, 321, 322.

2.3.1.4. Bilimsel Mucize

Nübüvvetin ispatı hususunda hissi, aklî ve haberi mucize ile birlikte “bilimsel mucize”de (الاعجاز العلمي) ele alınmaktadır. Bundan amaçlanan, bilimsel gelişmelerden önce evren, insan ve tarih ile ilgili birçok bilginin daha önce açık veya kapalı bir şekilde Kur’an tarafından dile getirildiğini temellendirmektir. Âlimler bu durumu Kur’an’ın en büyük mucizelerinden biri telakki etmişlerdir.⁶⁷⁸ Daha önce ifade ettiğimiz üzere Câbirî, Arkoun’un aksine⁶⁷⁹ Kur’an’ın bilimsel tefsire yer vermediğini düşünmektedir. Bilimsel icaza konu olan ayetlere bakıldığında Câbirî, onları risalet çağında Arap toplumunun ufkunu açacak ve bilimsel icaza konu olacak şekilde yorumlamamaktadır.⁶⁸⁰

Nübüvvetin ispatı bağlamında bir konuya daha değinmek gerekir. Bilindiği gibi kelamcılar, peygamberlerin yüce bir ahlak ve karaktere sahip olduklarını ittifakla kabul etmektedirler. Onların temel özelliklerinden sayılan *emanet* ve *sıdk* ahlâkla alakalıdır. Aynı zamanda peygamberlerin üstlendikleri rol ve bırakmış oldukları izler de bunu kanıtlamaktadır. Ne var ki kelamcılar güzel ahlakı mucize gibi delailü’n-nübüvve kapsamında değerlendirmemişlerdir. Onlar, nübüvveti genel olarak mucize üzerine inşa etmişlerdir. Hatta bazı kelamcılara göre mucize nübüvveti ispat eden yegâne delildir.⁶⁸¹ Dolayısıyla güzel ahlak, nübüvvetin bir delili olmaktan ziyade nübüvvet misyonunun bir gereğidir. Buna karşılık bazı kelamcılar, mucizeyle birlikte güzel ahlakı delailü’n-nübüvve kapsamında değerlendirmişlerdir. Söz gelimi Razî, Hz. peygamberin ahlakı, eylemleri, yargıları ve onun hayatının bir bütün olarak nübüvveti delalet ettiğini ifade etmektedir. Cahız ve Gazâlî’nin de ifade ettikleri gibi bu denli önemli vasıflar ancak peygamberlerde toplanabilir.⁶⁸² Câbirî, peygamberlerin dürüst, ihlâslı, kendilerini davalarına adayan, tebliğ yolunda var güçleri ile uğraşan, herhangi bir karşılık beklemeyen şahıslar olmaları hasebiyle, diğer insanlardan ayrıldıklarını söylemektedir. Bu nedenle nübüvvet iddiasında bulunduğu halde bu vasıfları taşımayan kimse; kâhin, sihirbaz, şair veya delidir.⁶⁸³ Dolayısıyla fedakârlık ve dürüstlük gibi nitelikleri Câbirî, nübüvvet misyonunun bir gereği değil aynı zamanda onun bir delili olduğunu kabul etmektedir.

⁶⁷⁸ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 246; İlhan Kutluer, a.g.m., s. 155,156.

⁶⁷⁹ Fethi Polat, a.g.e., s. 109.

⁶⁸⁰ Bk. Câbirî, *Fehm*, I, 95, 184, 264, 282, 283, 328; II, 34, 73, 92, 250, 319, 330, 348; III, 53, 197, 261.

⁶⁸¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 331.

⁶⁸² Razi, *Kitabü'l-Muhassal*, s. 491; Reşid Rıza, a.g.e., s. 120.

⁶⁸³ Câbirî, *medhal*, s. 28.

Ayrıca nübüvvet konusunda Hz. Muhammed'in güzel ahlakını vurgulamaktadır.⁶⁸⁴ Bu kanıtlarla birlikte Câbirî, bir kısım Mutezili âlimler gibi,⁶⁸⁵ Kur'an'ın verdiği bilgilerin kendi aralarındaki uyumu, onun doğruluğunu kanıtlayan bir delil olarak telakki etmektedir.⁶⁸⁶

2.3.2. Nübüvvetin İspatı ve Ümmilik İlişkisi

Ümmi kavramının, ya kastetmek anlamını ifade eden “emm” ya anne anlamını ifade eden “ümm” ya da topluluk, millet anlamını ifade eden “ümme” kelimesinden türediği söylenmiştir. Genel olarak okuma-yazma bilmeyen ve tahsil görmemiş anlamlarda kabul edilmiştir. Ancak “ümme” nispet edildiğinde tabiatı bozulmamış, ümmete mensup olduğunda ise mensup olduğu topluluğun bilgi ve birikimini taşıdığını ifade etmektedir. Onun “ümmü”-l-kura”ya nispet edildiğini söyleyenler de vardır.⁶⁸⁷

Ümmi kelimesi ikisinde tekil dördünde çoğul olmak üzere Kur'an'da altı yerde geçmektedir.⁶⁸⁸ Çoğul geçtiği yerlerin birinde Yahudiler, diğerlerinde ise Araplar kastedilmektedir. Bununla birlikte bu kavram farklı versiyonları ile hadislerde geçmektedir. Müfessirler ümmi kavramının Hz. Peygambere nispet edildiğinde okuma-yazma bilmediği anlamında olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁶⁸⁹ Bunu da nübüvvetin bir kanıtı olarak telakki etmişlerdir. Hem ümmi kelimesinin okuma-yazma bilmediği anlamında hem de onun nübüvvetin bir kanıtı olduğu konusunda üç temel referans bulunmaktadır. Bunlardan Birincisi; “ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحطه بيمينك إذا لإرتاب”⁶⁹⁰ (sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazdın. Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı.) ayetidir. Bu konudaen güçlü kanıt budur. İkincisi; Hz. Peygambere nispet edilen “نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب” (biz yazı yazmayan ve hesap yapmayan ümmî bir ümmetiz) hadisidir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamberin okuma-yazma bilmediğini ifade eden tarih ve siyer bilgileridir.

⁶⁸⁴ Câbirî, *medhal*, s. 431.

⁶⁸⁵ Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, s. 200.

⁶⁸⁶ Bk. *Fehm*, III, 110.

⁶⁸⁷ Mehmet Suat Mertoğlu, “Ümmî”, *DİA*, XXXXII, 309.

⁶⁸⁸ Â'raf, 7/157, 158; Bakara, 2/78; Âli İmrân, 3/20, 75; Cum'a, 62/2.

⁶⁸⁹ Mehmet Suat Mertoğlu, *a.g.e.*, s. 309.

⁶⁹⁰ Kur'an, Ankebut, 48.

Bazı modern Müslüman âlimler bu konuda farklı düşünmektedirler. Onlar, Hz. Peygamberin okuma-yazma bildiğini ve nübüvvetin ispatının böyle bir kanıtı ihtiyacı duymadığını düşünmektedirler. Bu yaklaşım Horavitzs ve Paret olmak üzere Batılı araştırmacıların yaklaşımına paralellik arz etmektedir. Onlar, “ümme”nin okuma-yazma anlamında olmadığını ve Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispat etmek amacıyla ümmi ve türevlerinin bu şekilde yorumlandığını düşünmektedirler. Ümmi kelimesinin İbranicedeki kullanımından hareketle onun “kutsal kitabı olmayan putperest” anlamında olduğu söylemişlerdir.⁶⁹¹

Ümmilik etrafında yapılan tartışmaların üç ana konuda toplandığı görülmektedir. Birincisi; Kur’an ve sünnette yer alan “الأمي” kelimesinin etimolojisi ve anlamı, ikincisi; nübüvvetin onun üzerine inşa edilmesi, üçüncüsü ise konu ile alakalı ayet ve hadislerin değerlendirilmesidir.

Câbirî, etimolojik açıdan ümmi kelimesinin Arapça olmadığını düşünmektedir. Rumların kendi dışındaki halklara “barbar”, Arapların “acem” Yahudilerin “ümmem” (الامم) dediklerini aktarmaktadır. Ragıb el-İsfahanî ve Şehristânî’nin dedikleri gibi bu kavram, daha sonra Arapçalaşmıştır. Dolayısıyla naslarda geçen “الأمي” kelimesi, Yahudilerin kullandıkları ve “kitap sahibi olmayan” anlamındaki “الامم” kavramına nispet edilmiştir. Ümmi kelimesinin bazı Ayetlerde “ehl-i kitap”a karşılık kullanılması bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla ümmi ve türevi kavramlar, kitap sahibi olmayan Arapları veya ona mensup olan bireyi ifade etmekteydi.⁶⁹² Kur’an nazil olduktan sonra Araplar bu vasıftan çıkarak kitap sahibi olmuşlardır.⁶⁹³ Ayrıca Câbirî, bu kavramın Kur’an’a özgü olduğunu düşünmektedir. Çünkü hiçbir Arap dilcisi bu kavramın cahilliye döneminde okuma-yazma bilmediği konusunda Arap şiiri ve düz yazıdan bir örnek göstermemiştir.⁶⁹⁴

Câbirî’ye göre “ümme” kelimesini okuma-yazma bilmemek anlamında kabul etmenin arkasında Zeccâcî’nin kelâmî kimliği yatmaktadır. Çünkü ümmi kelimesine bu anlamı vermek Kur’an icazının her boyutuyla tartışıldığı bir zaman dilimine denk gelmekteydi. Kuşkusuz bu anlam, Hz. Muhammed’in nübüvveti ve Kur’an icazının

⁶⁹¹ Mehmet Suat Mertoğlu, *a.g.e.*, s. 310.

⁶⁹² Câbirî, *medhal*, s. 83,84, 92,93.

⁶⁹³ Câbirî, *medhal*, s. 160.

⁶⁹⁴ Câbirî, *medhal*, s. 94, 95.

ispatına hizmet etmekteydi.⁶⁹⁵ Ayrıca Arap dil kuralları belirlenirken kabile yapısına öykünerek her kelimeye bir asıl bulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle âlimler, “ümmi” kelimesine Arapça’nın içinde bir asıl bulmaya gayret etmişlerdir. Oysa ifade edildiği üzere bu kelimenin aslı Arapça değildir.⁶⁹⁶ Ayrıca Câbirî’ye göre “ümmi” kelimesini “ümm’e (anne) nispet ederek, Hz. peygamber ve onun ümmetinin anneden doğan çocuk gibi fitrat üzere olduğu şeklinde yorumlamak Hz. peygamber ve onun ümmetine yetersizlik nispet etmekle eşdeğerdir.⁶⁹⁷

Bilindiği gibi Hz. Peygamberin okuma-yazma bilmediği konusunda ayetlerle birlikte bazı hadisler bulunmaktadır. Söz gelimi vahyin ilk tecrübesi esnasında Hz. Peygamberin “ما انا بقارئ”, “ما ذا أقرأ” ve “ما أقرأ” ifadeleri rivayet edilmektedir. Câbirî’ye göre bu kavramlar onun okuma-yazma bilmediğini açık bir şekilde ifade etmemektedir. Çünkü görüldüğü gibi söz konusu kavramlar hem olumsuzluk hem de soru kalıbıyla rivayet edilmiştir.⁶⁹⁸

Hz. peygamberin okuma-yazma bilmediği konusunda başka bir delilde müşriklerin, Hz. peygamberi Kur’an’ı başkalarından almasıyla itham etmeleridir. Çünkü Hz. Peygamber okuma-yazma bilmiş olsaydı müşrikler onu Kur’an’ı yazmakla suçlardı. Câbirî’ye göre Hz. Peygamberin bu şekilde suçlanmasının nedeni; müşriklerin, sadece okuma-yazma bilmekle böylesi bir edebî sözün ortaya konulamayacağını biliyor olmalarıdır.⁶⁹⁹ Bu yüzden müşrikler onu, Kur’an’ı kendi eliyle yazması ile suçlamamışlardır.

Bütün bunlarla birlikte Câbirî’ye göre nübüvveti “ümmi” vasfının üzerine inşa edilmesine ihtiyaç bulunmamaktadır. Çünkü bu vasfın okuma-yazmaya büyük önem verildiği ortaçağda bir anlamı bulunmaktaydı. Eğitimin oldukça yaygınlaştığı çağımızda onun büyük bir önemi bulunmamaktadır. Bu nedenle modern çağda Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispat etmek amacıyla Hz. peygamberin okuma-yazma bilmediği konusunda ısrarcı olmamak gerekir. Aynı zamanda Hz. peygamberin okuma-yazma bildiği görüşü onun nübüvvet sıfatına halel getirmemektedir. Çünkü okuma-yazma bilmemek nübüvvetin

⁶⁹⁵ Bk. Câbirî, *medhal*, s. 95.

⁶⁹⁶ Câbirî, *medhal*, s. 96.

⁶⁹⁷ Câbirî, *medhal*, s. 83.

⁶⁹⁸ Câbirî, *medhal*, s. 79, 80.

⁶⁹⁹ Câbirî, *medhal*, s. 93.

şartlarından değildir. Nübüvvet vasfı, dinî veya gayri dinî kitapların okunması üzerine değil vahiy üzerine inşa edilmiştir.⁷⁰⁰ Kaldı ki Hz. Peygamberin okuma-yazma bilmediğine dair açık bir nas bulunmadığı gibi onun aksini ortaya koyan karine ve naslar bulunmaktadır. Birçok âlim önyargıya sahip olması ve bu konuyu nübüvvetle ilişkilendirmesinden söz konusu naslar karşısında zorlanmıştır.⁷⁰¹ Kaynaklar okuma-yazmanın onun ailesinde yaygın olduğunu, büyük babası Kusey'in ve dedesi Abdulmutalib'in okuma-yazma bildiğini aktarmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber Hatice'nin ticareti için Şama gidip geldiği bilinmektedir. Sıradan arkadaşlarının okuma-yazma bildikleri halde onun bilmemesi muhtemel değildir.⁷⁰² Bununla birlikte birden fazla hadis kaynağında Hz. peygamberin yazılan metni düzelttikten sonra bizzat kendisinin yazdığını veya yazmak için kâğıt-kâlem istediği ifade edilmektedir.⁷⁰³

2.3.Nübüvvetin İspatı ile Alakalı Bazı Olaylar

Nübüvvetin ispatı konusunda kuşkulara neden olan bazı hadiseler aktarılmaktadır. Genelde vahiy özelde Kur'an'ın vahiy olgusu hakkında bu hadiseleri kullanmak suretiyle kuşkuları dillendirmek, bu amaçla birçok aklî, naklî ve felsefî argümanları öne sürmek yeni bir durum değildir. Hicri II. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu şüpheler, İslam siyasî coğrafyasında etkin olan Manihaizm, Zerdüştlük, Brahmanizm, ontolojik olarak vahiy kabul etmekle beraber Kur'an vahiyini kabul etmeyen Yahudi ve Hıristiyanlardan tarafından dillendirilmekteydi.⁷⁰⁴ Modern çağda bunlara ilaveten ateist, pozitivist ve varoluşçu akımlar tarafından yeni kuşkular dile getirilmektedir. Bu bağlamda sahih olsun veya olmasın, Kur'an'ın vahiy olgusunu, nüzulün, sosyolojik ve psikolojik şartları hakkında bize intikal eden bir kısım olaylar, sıkça işlenmektedir. Burada bu rivayetlerin birkaçını ele almak yerinde olacaktır.

2.3.1. Garânîk Hadisesi

Bu konulardan bir tanesi, vahyin mahiyeti konusunda kuşkulara neden olan, bazı oryantalistler tarafından sıkça dile getirilen, Hz. Peygamberin tebliğ esnasındaki ismet

⁷⁰⁰ Câbirî, *medhal*, s. 85, 94.

⁷⁰¹ Câbirî, *Medhal*, s. 87.

⁷⁰² Câbirî, *Medhal*, s. 85.

⁷⁰³ Câbirî, *Medhal*, s. 86, 87.

⁷⁰⁴ Bk. Yavuz Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *DİA*, 281.

durumuna hâlel getirdiği düşünülen “Garânîk” hadisesidir.⁷⁰⁵ Hatta bazı klasik kelimeler, Hz. Peygamberin tebliğ esnasında hata yapabileceği konusunda bu olayı dayanak göstermiştir.⁷⁰⁶ Garânîk hadisesi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Onların ortak noktaları, Hz. Peygamber “*gördünüz mü o Lât ve Uzzayı ve üçüncü(leri olan) öteki (put) Menât’ı?*” ayetlerini okuduktan sonra şeytan, ona musallat olmuştur. Hz. Peygamber, farkında olmaksızın “*تلك الغرائيق العلي وان شفاعتهن لترتجي*” (bunlar yüce kugu kuşları -veya turnalar-dır ve şefâatleri umulur) cümlelerini vahyin devamı gibi söyleyerek Necm suresini okumaya devam etmiştir. Müşrikler bu durumdan çokça hoşlanmış, Hz. Peygamber ve Müslümanlar ile birlikte secde etmişlerdir. Hatta Habeşistan’a hicret edenler, bu olay üzerine Hz. Peygamber ile müşriklerin arasında barışın yapıldığını sanarak Mekke’ye geri dönmüşlerdir.⁷⁰⁷

Garânîk rivayetlerinin değerlendirilmesinde iki yöntem izlenmiştir. Birincisi; bu olayrivayet açısından ele alınmaktadır. Bu kapsamda konu ile alakalı rivayetlerin sıhhat dereceleri, rivayetler arasındaki ortak ve farklı noktaları, söz konusu olayla ilgili nakledilen bazı bilgilerin doğruluğu incelenmektedir. İkincisi bu olayın kelam açısından ele alınmasıdır. Bu kapsamda rivayetlerde yer alan bilgilerin Hz. peygamberlerin ismet sıfatı ve Kur’an’ın her türlü müdahaleden korunmuş olması bağlamında incelenmektedir.

Câbirî, bu olayı rivayet açısından değerlendirerek onun mevzu olduğuna inanmaktadır. Bu konudaki rivayetlerin uydurma olduğunu kanıtlamak için bazı kanıtlar sunmaktadır. Bu kanıtlar maddeler halinde şu şekilde açıklanabilir;

Birincisi; rivayetlerde bu olay üzerine Habeşistan’a hicret eden sahabelerin Mekke’ye geri döndükleri yer almaktadır. Oysa Necm süresi Habeşistan hicretinden önce nazil olmuştur. Çünkü Habeşistan’a yapılan hicret, Hz. Peygamberin putları açık bir şekilde hedef alması üzerine Müslümanlara yapılan zulüm nedeniyle gerçekleşmişti. Hâlbuki Necm süresinden önce nazil olan surelere bakıldığında, putların açık bir şekilde hedef alındığı görülmemektedir.⁷⁰⁸ Ayrıca Habeşistan’a yapılan hicretin üzerinden sadece iki ay geçmişti. Muhacirlerin orada çok iyi bir durumda oldukları halde barış söylentisi üzerine Mekke’ye geri dönmüş olmaları pek makul değildir. Onların Mekke’ye geri

⁷⁰⁵ Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Garânîk”, *DİA*, XIII, 364.

⁷⁰⁶ Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, s. 189.

⁷⁰⁷ Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Garânîk”, s.361.

⁷⁰⁸ Câbirî, *fehîm*, I, 103.

dönüşü, Necm suresinin indiği zamanla çakışan, Necaşi'ye karşı baş gösteren ayaklanma veya başka bir neden olabilir.⁷⁰⁹

İkincisi; Garânîk rivayetlerinde Hz. Peygamberin zor bir durumda ve zayıf konumda olduğundan kavmi ile barışmayı hayal ettiği yer almaktadır. Oysa Necm suresinde Hz. Peygamberin zayıf konumunu yansıtacak bir üslup bulunmamaktadır. Eğer Hz. peygamber “تلك الغرائق العلا وإن شفاعتهن لترتجى” (onlar yüce kuşlardır ve onların şefaati umulur) gerçekten söylemişse de müşriklerin inançlarıyla ancak alay etmek istemiştir.⁷¹⁰

Üçüncüsü; rivayetlerde müşriklerin Garânîk sözlerinden memnuniyet duydukları, Hz. Peygamber'in Necm suresini bitirdikten sonra Müslümanlarla birlikte secde ettikleri yer almaktadır. Ancak Necm suresinde putlar şiddetle eleştirilmektedir. Bu da onların Hz. Peygamber ile birlikte secde etmiş olmalarıyla çelişmektedir. Secde etmişler de duydukları memnuniyetten değil kendi putlarına secde etmişlerdir.⁷¹¹

Konu ile ilgili olarak nazil olduğu söylenen; وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا إِذَا (Ey Muhammed!) *Biz, senden önce hiçbir resolve nebi göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğu, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah, kendi âyetlerini (lafız ve mana bakımından) sağlam olarak yerleştirir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir*⁷¹² ayetini Câbirî, Hz. Peygamberin müşriklere karşı direnç göstermesi ve aklından geçirdiği pazarlığı yapmamasına matuf olduğunu ifade etmektedir.⁷¹³ Ayrıca bu ayette yer alan “أُمْنِيَّتِهِ” kelimesini okuma olarak yorumlayan⁷¹⁴ birçok müfessirden farklı olarak zihin ve kalp anlamını verdiği anlaşılmaktadır.⁷¹⁵

⁷⁰⁹ Câbirî, *feh*, I, 103.

⁷¹⁰ Câbirî, *Fehm*, I, 103.

⁷¹¹ Câbirî, *Fehm*, I, 103.

⁷¹² Hac, 22/52.

⁷¹³ Câbirî, *medhal*, s.109.

⁷¹⁴ Bkz. Neseî, *a.g.e.*, III, 763. ; Râğıb, *Müfredât*, s. 780.

⁷¹⁵ Câbirî, *medhal*, s.109.

2.3.2. Sihir Hadisesi

Nübüvvet konusunda kuşkulara neden olan bir başka husus da, Hz. peygambere yapıldığı rivayet edilen “sahir hadisesi”dir. Bu konu ismet ve nübüvvet ile yakından alakalıdır. Nitekim bu olay, Hz. peygamberin dış müdahalelere karşı korunması ve vahyin asaleti konusunda kuşkulara neden olmaktadır.⁷¹⁶ Bu nedenle de bu olay hem de “vahyinkorunması” ve “ismet” ile olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir.

Câbirî, Hz. peygambere yapıldığı rivayet edilen sahir olayını, Nas ve Felak surelerinin nüzul sebebi olarak kabul etmenin uzak bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu durum söz konusu surelerin medeni olmasını gerektirmektedir. Oysa sürelerin boyut ve içeriği onların Mekkî olduğuna delalet etmektedir.⁷¹⁷ Bu ifadeler, sahir hadisesinin gerçekleşmesi konusunda Câbirî’nin net görüşünü ortaya koymamakla beraber onun sahir olayını reddettiğine işaret etmektedir. Zira sahir olayı rivayetlerde bu sürelerle özdeşleşerek onun önemli bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla bu sürelerin sahir olayı nedeniyle inmediğini kabul etmek, aşağı yukarı böyle bir olayı reddetmeye tekabül etmektedir. Bununla birlikte rivayetlerde yer alan bilgilerin bir kısmı veya onun ile ilgili olan bazı şeylerin akıl veya nakil bakımından çürütmek suretiyle rivayeti tamamen çürütmek yöntemi bilinmektedir. Söz gelimi Câbirî, “Garânîk”, “miraç” ve “ayın yarılmaması” rivayetlerini değerlendirirken bu yöntemi uygulamaktadır. Bu açıdan Câbirî’nin Nas ve Felek surelerinin sahir nedeniyle inmediğini kabul etmesi sahir olayını kabul etmediğine işaret etmektedir.

2.3.3. Vahyin Fizyolojik Etkileri

Vahyin nüzul sırasında Hz. Peygamberin vücudunu etkilediğini ve ona ağırlık yaptığı konusunda birçok rivayet bulunmaktadır. Söz konusu rivayetler Hz. Peygamberin terlediğini ve zorlandığını ifade etmektedir. Bu durum, vahiy hakkında olumlu veya olumsuz yaklaşımların öne sürülmesinin nedeni olmuştur. Başta İbn Haldun olmak üzere bazı âlimlere göre melek ve insan yapı bakımından farklı olduklarından doğrudan iletişim kurmaları olanaksızdır. Bu yüzden ya meleğin insanlaşması ya da insanın melekleşmesi gerekmektedir. Aslında Hz. Peygamberin vahiy esnasında bedensel olarak etkilendiğini

⁷¹⁶ Bk. İbrahim Sarmış, “Hz. Muhammed’in Büyüdüğü İddiası”, *Kur’ani Hayat*, sy. 11, İstanbul 2010. <http://www.kuranihayat.com/content/hz-muhammedin-s-b%C3%BCy%C3%BClendi%C4%9Fi-iddias%C4%B1-ibrahim-sarmi%C5%9F>, (erişim: 01.06. 2015).

⁷¹⁷ Câbirî, *Fehm*, I, 76.

içeren rivayetler Hz. peygamberin o esnada beşer niteliğinden sıyrılarak melek niteliğine büründüğüne kanıt olarak sunulabilir.

Câbirî, konu ile ilgili rivayetlerin bir kısmı içerik bakımından kuşkulara açık olduğunu söylemektedir.⁷¹⁸ Ancak Kur'an, söz konusu rivayetlerin doğruluğunu teyit etmektedir. Çünkü Hz. Peygamberin vahiy esnasında zorlandığı ortaya koymaktadır; *“şüphesiz onu toplamak(senin kalbine yerleştirmek) bizim işimizdir. O hâlde biz okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et”*,⁷¹⁹ *“Taha Biz Kur'an'ı sana eziyet güçlük çekesin diye değil, ancak Allah'tan korkanlara bir öğüt olsun diye indirdik”*.⁷²⁰

Bu konuda yer alan bazı rivayetlerin yanlış olabileceğini düşünen Câbirî, bunların hangi rivayetler olduğunu veya neden zayıf olduğunu ele almamaktadır. Bu durumun nedenine gelince Câbirî, vahyin ruhsal bir vakıa olduğunu, insanın kolayca alışabileceği olağan deneylerden olmadığını, dolayısıyla sıradan insanların başına gelen zorlukların Hz. Peygamberin başına gelmesinin olağan olduğunu söylemektedir.⁷²¹ Sonuç olarak, Câbirî, akıl ve nakil bakımından bu konuda yer alan bilgileri kabul etmektedir. Akıl bakımından vahyin bir ruhî deneyim olması, nakil bakımından ise bu rivayetlerin genel olarak Kur'an tarafından desteklendiğini düşünmektedir.

⁷¹⁸ Câbirî, *medhal*, s. 107.

⁷¹⁹ Kıyamet, 16 /19.

⁷²⁰ Taha, 1/3.

⁷²¹ Câbirî, *medhal*, s. 106, 107.

SONUÇ

İslam dünyasının önemli düşünürlerinden biri olan Câbirî, klasik İslamî ilimler ve modern bilimlerden yararlanarak felsefe, siyaset tarih ve din bilimleri sahalarında birçok eser kaleme almıştır. Onun en önemli çalışmaları Arap/İslam aklıyla ilgili olanlardır. O, bu çalışmalarıyla Arap/İslam aklını yapısalcı bir yöntemle ele alarak yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Söz konusu inşa çalışmasında Endülüs İslam medeniyeti tecrübesinden istifade ederek Arap/İslam aklını modern Batı aklıyla buluşturmayı amaçlamıştır. Ayrıca Câbirî, İslam düşünce tarihini üç epistemolojik akım içerisinde değerlendirmektedir; Bunlar; “beyan”, “irfan” ve “burhan”dır.

Câbirî, geleneğe ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştirilerin başında geleneğin, zaman içinde oluşturulmuş bir akıl haline gelerek her alanda kendini bize dayatması gelmektedir. Ne var ki, aynı eleştiri modern rasyonaliteye yapmamaktadır. Oysa modern rasyonalitenin de tıpkı gelenek gibi oluşturulmuş bir akıl olduğu gayet açıktır. Bu yüzden bir kısım oryantalistler tarafından din-bilim ve vahiy-akıl ekseninde yapılan eleştirileri geleneğin sıhhati ekseninde kabul etmektedir. Dolayısıyla Câbirî'nin, dinin sıhhati ve geçerliliği gibi konularda kelamcılar gibi düşündüğü halde metodolojik açıdan oryantalistlerden farklı davrandığını söylemek güçtür.

Câbirî'ye göre akıl, epistemolojik açıdan vahiyden önce gelmektedir. Çünkü böyle olmazsa vahyin ispat edilmesi mümkün değildir. Ancak aklın temel işlevi sadece vahyi ispat etmekle sınırlı değildir. Arap/İslam kültürünün her aşamasında gerek bağımsız bir ilke olarak gerekse vahyin açıklanması ve yorumlanmasında akıl vazgeçilmez bir unsurdur. Yine ona göre vahiyle akıl arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Aralarında tam bir uyum söz konusudur. Zira Kur'an akli övdüğü kadar başka bir şeyi övmemiştir. Ayrıca İslam'daki inanç ve hukuk alanındaki tüm düzenlemeler akıl üzerine inşa edilmiştir. Bu uyumu dile getirmekle birlikte Câbirî, pratikte tercihini akıldan yana yapmaktadır. Onun çalışmalarına bakıldığında Arap/İslam kültüründeki Hermetizm'den kaynaklanan irrasyonel unsurları esastan ayıkladığı gibi, naslarda gördüğü irrasyonel unsurları yorum düzeyinde ayıklamaktadır.

Akıl-vahiy arasında tam uyumun sağlanması veya iddia edilen çelişkilerin giderilmesi amacıyla Câbirî'nin çalışmalarında birkaç esas ön plana çıkmaktadır. Birincisi; Yüce Allah'ın zat ve sıfatları gibi metafizik konuları fizik konularından ayırmaktadır. O, bu konuda ne pozitivistler gibi metafizik olguyu inkâr etmekte ne kelamcılar gibi bazı konularda onları birbirlerine karıştırmakta ne de bazı modernistler gibi metafizik olguyu fiziksel unsurlara indirgemektedir. Bu bağlamda Câbirî, metafizik-fizik ayırımından hareketle din-bilim ayırımına inanmaktadır. İkincisi; haberi sıfatlar, cennet ve cehennem gibi birçok konuda Kur'an'ın temsili ifadeler kullandığını düşünmektedir. Dolayısıyla bu konularda esas olan Kur'an'a ilk muhatap olan toplumun söz konusu ayetleri nasıl anlamış olduğudur. Üçüncüsü; "me'hûdu'l-arab"ı dikkate almasıdır. Buna göre Kur'an, sadece Arap realitesini dikkate almamıştır. Aynı zamanda birçok konuda onu kendi bünyesine taşımıştır. Bu açıdan Arapîlik, Kur'an mahiyetinin bir parçasıdır. Bundan dolayı Câbirî, kıssaların tarihi gerçekliğini aramamakta ve bilimsel tefsiri uygun görmemektedir. Aslında Câbirî'nin "me'hûdu'l-arab"a bağlı kalarak bilimsel tefsire yer vermemesi veya kıssa gerçekliğini aramaması onun arzuladığı rasyonel inşaya da hizmet etmektedir. Zira bu yaklaşım, kıssalar veya bilimsel tefsirle ilgili çıkmış veya çıkabilecek sorunları daha işin başında çözüme kavuşturacaktır. Bu yaklaşım, aynı zamanda nas-olgu ilişkisi bağlamında olguyu merkeze almaktadır. Dördüncüsü ise; Câbirî, inanç ve ibadet dışındaki konularda tarihselci anlayışı benimsemektedir. Buna göre İslam hukukunda esas olan onun amaçladığı değerlerdir. Ceza hukuku başta olmak üzere onun hukukî düzenlemeleri tarihseldir. Câbirî, sadece bu konuda değil birçok konuda açık veya kapalı ilerlemeci tarih anlayışını benimsemektedir. Câbirî'nin hem gayba inanması hem de modern rasyonaliteyi benimsemesi bu ilkelerde saklıdır. Bu ilkeler aynı zamanda onun inanç, din, hukuk, tarih ve bilim konusundaki düşüncelerini özetlemektedir.

Câbirî, vahiy ve nübüvveti tarihsel bir olgu olarak görmektedir. "دلائل النبوة" (nübüvvetin kanıtları) yerine "الظاهرة القرآنية" (Kur'an olgusu) kavramını tercih etmesi bunu kanıtlamaktadır. Yine o, vahyi ruhsal deneyim kapsamında değerlendirmektedir. Dolayısıyla ruhsal deneyimin varlığı ontolojik bakımdan vahyin imkânını kanıtlamaktadır. Ayrıca Câbirî, Metafizik ve ibadetin detaylarında vahyi gerekli görmektedir. Çünkü ona göre bu iki alan aklın idraki dışında kalmaktadır. Bununla birlikte Câbirî, aklın sağlıklı kullanımını, sosyal adaletve nefsi arınma hususlarında vahyin işlevini vurgulamaktadır.

Vahiy, gayb ve müşahede olmak üzere iki boyutta sahiptir. Vahyin gayb boyutu Levh-i mahfûz, inzal-tenzil, Kur'an'ın mahlûk olması, Hz. Cebrail'in yapısı, onun Hz. Peygamberle olan ilişkisi gibi konuları kapsamaktadır. Câbirî, açık veya kapalı vahyin gayb boyutuna değinmekle beraber, onun müşahede boyutuyla daha çok ilgilenmektedir. Bu yaklaşım, onun teoloji konularındaki yönteminden kaynaklanmaktadır. Çünkü onun ilgi alanı kültür, felsefe, tarih ve olgulardır.

Câbirî'ye göre Levh-i mahfûz, bütün semavî kitapların içinde yazıldığı yüce bir konumdur. Ancak semavî kitaplar onun içinde nakış şeklinde yer almaktadır. Söz konusu nakışlar, risalet çağında Arapça'ya dönüştürülmüştür. Bu açıklama Kur'an'ın lafız bakımından mahlûk olmasını gerektirmektedir. Câbirî, Kur'an'ın bir bütün olarak Kadir gecesinde indiğini ifade eden "inzâl"i, daha sonra parça parça indiğini ifade eden "tenzil"i kabul etmektedir. Ancak inzal-tenzil ekseninde dile getirilen rivayetlere değer atfetmemektedir. Ayrıca başta Hz. Cebrail olmak üzere melekler konusunda diğer âlimlerden farklı düşünmemekte ve bu konuda Kur'an'da yer alan ifadeleri esas almaktadır. Vahyin geliş şekli konusunda Kur'an'da yer alan kısımları esas almaktadır. Vahyin oluşumu ve inmesi konusunda Yüce Allah dışında başka bir iradeye yer vermemektedir. Vahyin, hem zaman ötesi boyuta, hem toplumsal boyuta hem de ruhsal boyuta sahip olduğunu ifade etmektedir. Kısacası bazı detaylarda farklı düşünse de Câbirî, vahyin gayb boyutu konusunda diğer Müslüman bilginlerden farklı düşünmemektedir. Ancak farklı olarak, vahyin ruhsal boyutunu sık sık dile getirmektedir.

Câbirî'ye göre vahyin tek sonucu Kur'an'dır. O, sünneti vahiy olarak kabul etmemektedir. Kur'an üslubu konusunda ise, Kur'an'ın her konuda tedriciliği esas aldığını düşünmektedir. Bu nedenle nesih kapsamında değerlendirilen hükümlerin mutlak anlamda ortadan kaldırılması söz konusu değildir. Bilakis, hükümlerde tedricilik ve şartlara uygun hükümler söz konusudur. Ayrıca ona göre, Kur'an'ın ifadelerinde kapalılık söz konusu değildir. Bu nedenle o, yaygın muhkem ve müteşabih tanımlarını kabul etmemekte bu konuya yeni bir yaklaşım kazandırmaktadır. Muhkem ayetler, evrendeki Yüce Allah'ın varlık ve birliğini ifade eden kevnî ayetlerdir. Müteşabih ayetler ise Hz. İsa'nın doğumu gibi olağanüstü olaylar, cennet ve cehennem gibi akıl üstü metafizik olgulardır. Kur'an konusunda en önemli hususlardan biri de Câbirî'nin tahrif konusundaki yaklaşımıdır. Onun bu konudaki yaklaşımı üç merhaleden ele alınabilir. Birincisi; nüzul esnasında vahyin bütün

müdahalelerden uzak olduğunu düşünmektedir. İkincisi; Hz. Peygamberin vefatından sonra Kur'an'ın toplandığı döneme kadar olan süreçtir. Fakat tahrifin kesin bir şekilde olduğunu söylememektedir. Eğer bir değişiklik olmuşsa da Yüce Allah'ın izni ve iradesiyle olmuştur. Üçüncüsü ise; Kur'an'ın Hz. Osman döneminden günümüze kadar olan süreci kapsamaktadır. Ona göre bu süreçte her hangi bir tahrif söz konusu değildir.

Câbirî, beyan, irfan ve burhanilerin vahiy anlayışlarını değerlendirmektedir. Ona göre beyanilerin vahiy anlayışı nas eksenslidir. Onlar nasları referans alarak nübüvvet konusunda iki şeyden ödün vermemişlerdir. Bunlar; vahyin ilahî yapısı ve Hz. Muhammed'in beşeriyet vasfıdır. Ayrıca nübüvvetin bütün şekilleriyle son bulduğunu kabul etmişlerdir. İrfaniler, vahiy ve nübüvvet konusunda hermes kültüründen etkilenmişlerdir. Zira birçok konuda masum imam ve veliyi peygamberle eşitlemişlerdir. Bu yaklaşımı, nübüvvetin son bulunduğu düşüncesine aykırı bulmaktadır. Câbirî, burhan akımı içinde değerlendirdiği Farabi ve İbn Sina'nın nübüvvet anlayışının südur teorisinden beslendiğini düşünmektedir. Câbirî, İbn Rüşd'ün nübüvveti feyiz ve hermes anlayışlarından uzak, Kur'an ve mantık çerçevesinde ele aldığını ifade etmektedir.

Câbirî nübüvvet konusunda temelde diğer kelamcılar gibi düşünmektedir. Ona göre nübüvvet Yüce Allah'ın bir faziletidir. Yüce Allah onu istediği kişiye vermektedir. Hz. Peygamberden sonra nübüvvet her şekliyle son bulmuştur. Câbirî, nebi ve resul arasındaki fark konusunda Eş'arî'lere yakın bir çizgide yer almaktadır. Peygamberlerin cinsiyeti konusunda net bir bilgi vermemekle beraber onun bu konuyu nas eksensli değil icthad eksensli bir konu olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, yaygın düşünceden farklı olarak, tebliğ dışında peygamberlerin ismeti söz konusu değildir. Zira günah olarak nitelendirilecek hususları peygamberlere nispet etmektedir. Bu konudaki İsrailî rivayetlerinden etkilendiği görülmektedir.

Câbirî'ye göre Hz. Peygamberin tek mucizesi Kur'an'dır. Onun dışında hissi, haberi ve bilimsel îcaza yer vermemektedir. Ayrıca nübüvvetin ispatı bağlamında peygamberlerin ihlâs, fedakârlık ve güzel ahlaklarını vurgulamaktadır. Ona göre diğer peygamberlere hissi mucize verildiği halde Hz. Peygambere verilmemiştir. Zira konuyla ilgili rivayetler sübut ve delalet bakımından hissi mucizelerin Hz. Peygamber için varlığını kanıtlamamaktadır. Bazı yerlerde Câbirî, mucizenin nedensellik ilkesine aykırı olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu düşünce onun diğer peygamberlere nispet edilen mucizeleri

kabul etmesi ve bilimin değişken bir karaktere sahip olduğunu dile getirmesiyle çelişmektedir. Nübüvvetin ispatı konusunda kabul edilen ümmilik vasfını farklı değerlendiren Cábiri, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini kabul etmektedir. Ümmilik vasfı ise Hz. Peygamberin Kur'an'dan önce bir kitaba sahip olmayan Arap toplumuna mensup olmayı ifade etmektedir. Çünkü nübüvvetin ümmilik üzerine inşa edilmesine gerek olmadığı gibi Hz. Peygamberin okuma-yazma bildiğini ortaya koyan kanıtlar bulunmaktadır.

Vahiyle ilgili bazı kuşkulara neden olan hadiselere de değinen Cabiri, *Garanik* hadisesinin uydurulmuş olduğunu düşünmektedir. Hz. Peygambere yapıldığı rivayet edilen sihir konusunda ise, Nas ve Felak surelerinin sihir olayı nedeniyle inmiş olmasını uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Ayrıca vahyin Hz. Peygamberin bedeni üzerine yaptığı fizyolojik etkiyi kabul etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kâdî, *Şerhu usûli'l-hamse*, Kahire 1965.
- Abdurrahman, *Mes'ebetü hâlki'l-Kur'an ve mevkifü ülemâi'l- Kayrevân minhâ*, Riyad 1997.
- Âfif, Abdulfettah Tebbâre, *Ruhu'd-dini'l-İslam*, Beyrut 1983.
- Smerkandî, Alâeddin, *el-Mizân fî usûli'l-fikh*, Beyrut 2004.
- Ali Ebû Reyyân, Muhammed, *Târîhü'l-fikri'l-felsefi fî'l-İslâm*, Beyrut 1973.
- Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî uslûi'd-dîn*, Beyrut 2003.
- _____, *Gayetü'l-meram fî ilmi'l- kelâm*, Lübnan 2004.
- Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara 2000.
- Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, İstanbul 1988.
- Ayık, Hasan, "Gazâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt, IX, sayı, 2.
- Bedreddin, Muhammed, *Bediü'l-beyân lî-mâ âsâ en yâhfâ mine'l-Kurân*, İstanbul 2010.
- Beyzâvî, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, Beyrut 2011.
- Bulaç, Ali, *İslam Felsefesinde Din-Akıl/Vahiy-Akıl ilişkisi*, İstanbul 1994.
- Câbirî Muhammed Âbid, *Tekvînu'l-aklî'l-arabî*, Beyrut 1991.
- _____, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çakır, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- _____, *ed-Dimukrâtiye ve hukûku'l-İslâm*, Lübnan 2006
- _____, *ed-Dîn ve devletü ve tatbikü's-şeriâ*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vahdeti'l-ârabîyye, Beyrut 1997.
- _____, *el-Âklü's-siyasi'l-arabî*, el-Merkezü's-sekafi'l-arabî, Beyrut 1991.
- _____, *el-Müsekkefün fî'l-hedâreti'l-islâmiyye*, Beyrut 1995.
- _____, *et-Turâsû ve'l-hedâsetü*, Beyrut 1991.
- _____, *Silsiletü hevâdisi'l-müstekbeli'l-Ârâbî*, *el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsî*, Lübnan 2004.
- _____, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, el-Merkezü's-sekafi'l-Arabî, Beyrut 1991.

- _____, *Hüfriyyât fi 'z-zâkireti min bâid*, Beyrut 1997.
- _____, *Medhal ilâ 'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut 2006.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Garânîk”, *DİA*, XIII, 364.
- Cürcânî, *Kitabu't-târîfât*, Beyrut 1985.
- Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, Mısır 1950.
- Cündioğlu, Dücane, *Felsefenin Türkçesi*, İstanbul 2010.
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması-Batı ile Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İstanbul 2012.
- Dursun, Turan, *Din Bu-İ Tanrı ve Kur'an*, İstanbul 2006.
- el-Bâğdadî, Abdulkahir, *Usûlu'd-dîn*, Beyrut 2002.
- el-Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, Beyrut 2005.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Beyrut 2003.
- el-Ğürsî, Muhammed Salih, *Âkidetü'l-imami'l-eş'arî eyne hiye min âkadi's-selefî*, Ravza Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Âkidetü'l-imâmi'l-eş'arî eyne hiye min âkadi's-selefî*, İstanbul 2010.
- _____, *et-Tehrîrü'l-hemid lî mesâili ilmi'l-tevhîd*, İstanbul 2007.
- _____, *Selâsû resâile 'ilmiyye*, Ravza Yayınları, b.t.y.
- el-İsfahânî, Râğîb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, Dimaşk 2009.
- es'Sâbûnî, Muhammed Ali, *en'Nübüvvetü ve'l-enbiyâ*, Beyrut 1985.
- et-Tirmizî, Hakîm, *Hatmü'l-evliya*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1985.
- Fazlurrahman, *Ana konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1999.
- Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm düşüncesinde Kur'an'a yaklaşımlar*, İstanbul 2011.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhîd*, Beyrut 2005.
- Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Beyrut 1991.
- Güler, İlhami, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara 2011.
- Gürkan Salime Leyla, “Diğer Dinlerde Mucize”, *DİA*, XXX, 355.
- Güven, Şahin, “Muhammed Âbid el-Câbirî ve fehmü'l-Kur'an İsimli Tefsirindeki Metodu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı; XX. 2011/ 1, Kayseri 2012.
- İbn Fûrek, *Mekalâtü'ş-şeyhi ebi'l-has'an el-eş'arî*, Kahire 2005.
- İbn Haldun, *Lûbâbü'l-muhessel fi usûlü'd-dîn*, Beyrut 2004.
- _____, *Mukaddime*, (trc. Zakir Kadir Ugan), İstanbul 1986, III, 1092-1097.

- İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli 'l-ahkâm*, Beyrut 1983.
- İbn Hümâm, Kemâl, *Kitabü 'l-müsâyere*, İstanbul 1979.
- İbn Rüşd, *el-Keşfü 'an menâhici'l-edilleti fi akâidi'l-milleti*, Beyrut 1998.
- İbn Teymiyye, *Nübüvât*, Riyad 2000.
- İbrahim Bulut, Halil, “Mûcize”, *DİA*, XXX.
- İbrahim M. Ebû Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- Kutluer, İlhan “İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Kavramlar”, *Bilgi, Bilim ve İslam* (I-II), İstanbul 2005.
- Kebir Elâl, Halit, *el-Â'taü't-târihiyye ve 'l-menheciyye fi müellefâti Muhammed Arkhoun ve Muhammed*, Cezair 2006.
- Keskin, İbrahim, “Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2010.
- _____, “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası; Câbirî örneği”, *TYB Akademi*, sayı; 4, Ocak 2012.
- _____, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Bursa 2009.
- Kılıç Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002.
- Klavuz, Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2013.
- Korkut, Şenol, “Batı Düşüncesinde İslam ve Hz. Muhammedin (s.a.v.) imajı (genel bir okuma)”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2008/1), sayı, 34.
- Kutluer, İlhan “İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Kavramlar”, *Bilgi, Bilim ve İslam* (I-II), İstanbul 2005.
- Mebrûk, Ali, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, (trc. Muhammed Coşkun), İstanbul 2014.
- Menna, Halil el-Kattân, *Mebâhisu fi ulûmi 'l-Kur'an*, Beyrut 1997.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, “Ümmî”, *DİA*, XXXXII.
- Montgomery, Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (trc. Mehmet S. Aydın), Ankara 1985.
- Muhammed Fuâd, Abdalbâkî, , *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut 1980.
- Muhammed Tarakçı, “Diğer Dinlerde Vahiy”, *DİA*, XXXXII.

Nasr, Ebu zeyd, “Kur’an’a Edebî Yaklaşım Çıkmazı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Nihat Uzun), Cilt XII, Sayı 3.

Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, İstanbul 1993.

Özarslan, Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, *DİB*, Ankara 2010.

Özdemir, İbrahim, “Eş’arîlerde Kelâmî Ta’lil”, *BÜİFD*, Cilt II, Sayı 4, 2014/2.

Ragîb el-İsfahânî, *Müfredat*, trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra yayınları, İstanbul 2012.

Râzî, Fahrettin, *Kitâbü'l-erbâ'in fi uslûi'd-dîn*, Beyrut 2004.

_____, *Kitabü'l-Muhassal*, Kum 1999.

Sarmış, İbrahim, “Hz.Muhammed’in Büyülediği İddiası” *Kur’ani Hayat*, Sayı. 11, İstanbul 2010.

Sabri Efendi, Mustafa, *Mevkîfu'l-âkli ve'l-ilmî ve'l-âlemi min rebbi'l-âlemin ve îbadihi'l-murselin*, Dımaşk 2007.

Yazıcı, Sedat, “Gazalî ve Hume: Nedensellik ve Mucize Üzerine”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt VII, Sayı 2, 2010.

Sinanoğlu, Mustafa, “Diğer Dinlerde Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el- İtkân fi ulûmi'l-Kur’ân*, Dımaşk 2002.

Şâtîbî, *el-Muvafâkât fi usûli's-şeria*, Beyrut 2004.

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, Lübnan 2004.

Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, Beyrut 2000.

Şevki Yavuz, Yusuf, “Vahiy” *DİA*, XLII.

Topaloğlu Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul 2013.

Topaloğlu, Bekir, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslam'da İman Esasları*, *DİB*, 2015.

Türer, Osman, *Ana Hatları İle Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 2011.

Uzun, Ayşe, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsiri ve Yorum Yöntemi*, Samsun 2013.

Yaşar, Hüseyin, *Hristiyan Dünyasında Kur’an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, İstanbul 2010.

Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki “Müteşâbih” *DİA*, XXXII.

_____, “Akıl” (Kelâm), *DİA*, II.

_____, “Nübüvvet” *DİA*, XXXIII.

Zâmeşerî, *el-Minhâc fî usûlü 'd-dîn*, San'a 2004.

_____, *esâsu 'l-belâğa*, Dâru Sâdır, Beyrut 1979.

_____, *Tefsirü 'l-Kur'an, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye*, Beyrut 1995.

Zelmî, Mustafa İbrahim *Â'taün usûliyetün lî İbn's-sübkî fî kitabihî cemü 'l-cevami*, Erbil 2011.

Zerkanî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü 'l-irfân fî-ulûmi 'l-Kur'an*, Beyrut 1996.

el-Askerî ebû Hilâl, *el-Furûku 'l-luğaviyye*, Beyrut 2006.

Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi 'l-Kur'an*, Mısır 2006.

Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî usûlü 'l-fikhî*, Beyrut 2006.

İnternet kaynakları:

www.aljazeera.net/.../844E3BF1-ED4C-47E9,

www.ihsaneliacik.com/2007/10/sempozium-ist-buyuksehir-belediyesi.html,

www.maghress.com/hespress/18409.

www.kuranihayat.com/content/hz-muhammedin-s-

[b%C3%BCy%C3%BClendi%C4%9Fi-iddias%C4%B1-ibrahim-sarmi%C5%9F](http://www.kuranihayat.com/content/hz-muhammedin-s-b%C3%BCy%C3%BClendi%C4%9Fi-iddias%C4%B1-ibrahim-sarmi%C5%9F).

ÖZGEÇMİŞ

Erkan BAYSAL 10.05.1985 yılında Van'ın Özalp ilçesinde doğdu. Öğrenim hayatına köyündeki Çubuklu İlkokulunda başladı. 2002 yılında ortaöğrenim 2006 yılında Konya Karatay imam hatip lisesinden mezun oldu. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Çalışma hayatına Van ili Bahçesaray ilçesine bağlı Çatbayır Köyü Keskin mezrasına 2007 yılında imam hatip olarak atanarak başladı. Daha sonra aynı görevi Van ili Saray ilçesine bağlı Sırmı köyünde devam etti. 2011 yılında Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana bilim dalında araştırma görevlisi olarak yerleşti. 2012 yılında Bingöl Üniversitesi SBE'nde Kelam Anabilim Dalında Yüksek Lisansa başladı. Halen aynı üniversitede hem çalışma hayatına hem de öğrenim hayatına devam etmektedir. Evli ve iki çocuğu bulunmaktadır.

