

Kitap Tanıtımı

Kur'ân'a Giriş, (Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Cüz'ü'l-Evvel, fi't-Ta'rîf bi'l-Kur'ân)

Muhammed Âbid el-Câbirî, (çev. Muhammed COŞKUN)
Mana Yayınları, İstanbul 2010.

Nihat UZUN*

Bu yazımızda son dönemlerin parlak Müslüman mütefekkirlerinden merhum Muhammed Âbid el-Câbirî'nin kaleme almış olduğu ve Türkçe'ye *Kur'ân'a Giriş* başlığıyla tercüme edilen kitabı tanıtmak istiyoruz.

En genel anlamıyla Müslümanların bir yeniden yapılanma içerisine girip "tecdid" eksenli bir uyanış yaşamaları için çaba sarf eden Muhammed Âbid el-Câbirî, 4 Mayıs 2010 tarihinde ed-Dâru'l-Beydâ'daki (Kazablanka) evinde vefat ettiğinde arkasında hakikaten Müslümanların buldukları konumdan daha yüksek bir mevkiye çıkmalarını ve Müslümanlara yakışan bir hayat yaşamalarını hedeflemiş bir külliyyât bırakmıştır. Câbirî, çeşitli yönlerden eleştirilebilecek –nitekim eleştirilmiştir¹ ve durduğu yer itibariyle

* Yrd. Doç. Dr., KTÜ İlahiyat Fakültesi. (nirunx@hotmail.com).

¹ Câbirî'nin en çok eleştirildiği noktalardan birisi, tenkidini yaptığı alanı "Arap Akli" olarak isimlendirmiş olmasıdır. Onun bu konuda aldığı eleştirilerle ilgili olarak bkz. Güneş, Mehmet, *M. A. Câbirî'nin Arap Aklına Tenkidi ve Arap – İslâm Geleneğini Okuma Biçimi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2006, s. 145-146. Fakat

kaçınılmaz olarak bakış açısı eksiklikleriyle muallel olduğu söylenebilecek olsa da, ümmetin hayrına çalışan âlimlerden birisi olmuştur. Muharrirlik ve fikir adamlığı ‘vazifesi’ni Kur’ân üzerine konuşarak taçlandırmış olan Câbirî’nin *Medhal ile’l-Kur’âni’l-Kerîm* başlıklı projesi esasında iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümü olan “Kur’ân’ı Tanımlama = et-Ta’rif bi’l-Kur’ân” Türkçe’ye *Kur’ân’a Giriş*² olarak tercüme edilmiştir. Projenin ikinci bölümü ise üç ciltten oluşan ve nüzül sırasına göre tertip edilmiş bir tefsirdir.³ Öyle görünüyor ki tanıtımını yaptığımız bu kitap, Câbirî’nin daha sonra kaleme aldığı tefsirinin bir mukaddimesi şeklindedir. *Kur’ân’a Giriş*’in arka kapağında aynı yayımevinin tefsir bölümünü de yayımlama niyetinde olduğu bildirilmektedir.

Câbirî, bu eserini temelde bir “tanıtım” kitabı olarak kaleme almıştır. Arkadaşlarından Kur’ân’a dair kitap yazma hususunda

Bunyetu’l-Aklî’l-Arabi isimli eserinin Türkçe çevirisine yazdığı sunuşta bu konuyu ele alan Câbirî “Arap Akli” derken her hangi bir hassasiyetten hareket etmediğini, yani ulusçuluk vs. gibi saiklerle “İslâm” yerine “Arap” kelimesini tercih etmiş olmadığını ifade eder. Ona göre bu daha ziyade Faslıların “Arap” kelimesine yüklediği anlamla alakalıdır. Onlar Arap dediğinde aynı zamanda İslâm’ı kastetmektedirler. Diğer yandan “İslâm Akli”ni çalışmış olmak için sadece Arapça’da kaleme alınan eserler yetmez, bunun için ayrıca Türkçe, Farsça, Pakistan ve Hindistan dilleri ve Batı dillerinde yazılan eserler de incelenmelidir –ki bu da Câbirî’nin girişmiş olduğu bir şey değildir. Bahsi geçen eseri Türkçe’ye tercüme edenler Câbirî’ye “İslâm Akli” başlığını teklif edince, o Arap olmayan Müslümanların bu konudaki endişelerinin farkına varmış, onları haklı bulmuş ve “Arap-İslâm Akli” ifadesinin daha doğru olacağını ve bu haklı endişeleri ortadan kaldıracağını düşünmüştür. (bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 9-11) Nitekim hem bu kitap hem de daha sonra tercüme edilen ve isminde “Arap” geçen kitaplar “Arap-İslâm” şeklinde Türkçe’ye aktarılmıştır. Ayrıca Câbirî’nin yapısalcılığının bir eleştirisi için bkz. Keskin, İbrahim, “Arap/İslâm Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sy. 1, Bursa, 2010, ss. 255-274. “Her ne kadar yapısalcılığı Arap/İslâm kültürünün analizini yaparken kendisine bir model olarak almış olsa da, Muhammed Âbid el-Câbirî’yi yapısalcı olarak tanımlamak oldukça güçtür. Zira Câbirî, yapısalcılığın temel varsayımlarını göz önünde bulundurmadığı gibi yapısalcılığın imkân ve açmazlarıyla da yeterince yüzleşmemiştir. Dolayısıyla onun yaklaşımında yapısalcılık stratejik bir amaca matuf olarak kullanılmaktadır.” Age., s. 258.

² Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur’ân’a Giriş*, (çev. Muhammed Coşkun), Mana yay., İst., 2010. (*Medhal ile’l-Kur’âni’l-Kerîm, el-Cüz’ül-Evvel, fi’t-Ta’rif bi’l-Kur’ân*, I. Baskı, Merkezi Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut, 2006).

³ *Fehmu’l-Kur’âni’l-Hakîm: et-Tefsîru’l-Vâdih Hasebe Tertibi’n-Nüzûl*, Merkezi Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, (c. I-III), Beyrut, 2008-2009. Bu eserle ilgili bir tanıtım yazısı için bkz. Okumuş, Mesut, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 16, 2009/2. Okumuş bu tefsiri bir “felsefi tefsir” olarak tanımlamaktadır.

teklif ve öneriler almış olsa da onu asıl harekete geçiren şey 11 Eylül olaylarının⁴ akabinde gelişen hadiseler ve bunlara paralel olarak Arap, İslâm ve Avrupa düşüncesinde yaşanan şiddetli sarsıntılardır. Böyle bir ortamda Câbirî Kur'an'ı Arap, Müslüman ya da gayrimüslim tüm okuyuculara tanıtmaya arzusu içinde olmuştur. "Ama bu tanıtım Kur'an'ı bir taraftan ideolojik kullanımlardan ve davetçi istisamlardan uzak tutmayı, diğer taraftan "insan bilmediği şeyin düşmanı olur" deyişi ile niteleyebileceğimiz kişilerin Kur'an'ın evrenini görmelerini sağlamayı amaçlıyordu."⁵ Diğer yandan Câbirî bu tanıtımı bahsi geçen bu dönemle ilişkilendirerek yaparken "ideolojik" değil tamamen "epistemolojik" bir tenkit metodunu benimsediğini ve her zaman demokrasi ve akılcılığa çağrı yaptığını ısrarla vurgulamaktadır. Bu kitabı da, "*Nahnu ve't-Turâs = Felsefî Mirasımız/Geleneğimiz ve Biz*"in ufuk çerçevesindeki diğer kitaplar gibi "pencereden sokağı gözlemleyen birisi gibi" yazmıştır. Yani olayların içinde olmayıp hadiseleri tamamen dışarıdan gözlemleyen ve mümkün olduğu kadar objektif davranan birisi olarak kaleme almıştır.⁶

Kur'an'a Giriş isimli eser, bir mukaddime ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin de kısımlara ayrılmış olduğu kitapta toplam on kısım yer almaktadır. Mukaddime bölümünde Câbirî Kur'an'ın tanımlanması ve onun oluş ve oluşturma⁷ evrelerini konu edinmektedir. Câbirî Kur'an'ı tanımlarken onun özellik ve ayrıcalıklarını ifade edip mahiyetini belirleyerek hakkında bir fikir vermek⁸ amacındadır. Bunun için yaptığı şey ise genel anlamda usul geleneğinde yapılmış Kur'an tanımlarını aktarmak ve bunlar arasındaki farkı ortaya koymak olmuştur. Oluş ve oluşturma başlığı altında Câbirî'nin en çok vurguladığı şey "Kur'ânî gerçeklik" dediği ve hem Kur'an'ın bizzat kendisini hem de Müslümanların onun içeriğine ve maksadına ulaşabilmek için üretmiş oldukları tüm evrensel anlayış ve tasavvur çeşitlerini ve ilgilendikleri tüm konuları içine alan

⁴ Öyle görünüyor ki Câbirî de diğer birçok insan gibi, henüz kim tarafından icra edildiği tam olarak bilinmeyen 11 Eylül saldırılarını hakikaten Müslümanların gerçekleştirdiğine ve bunun Batı'ya karşı olan düşmanlıklarının ve tepkilerinin bir sonucu olduğuna inanmaktadır. Şu satırlar ona aittir: "...Ancak 11 Eylül saldırıları ve ardından yaşanan, en az saldırılar kadar aklın devre dışı kaldığı olaylar/tepkiler -ki o saldırılar da bir tür tepki idi- ve bunlara paralel olarak..." *Kur'an'a Giriş*, s. 13.

⁵ *Kur'an'a Giriş*, s. 13.

⁶ *Kur'an'a Giriş*, s. 14.

⁷ Çevirenin notundan anlaşıldığı kadarıyla Câbirî "oluş" derken Kur'an'ın vahyedilme sürecini, "oluşturma" derken de Kur'an'ın İslâm toplumunu şekillendirmesini kastetmektedir. Bkz. *Kur'an'a Giriş*, s. 19. (1 no.lu dipnot).

⁸ *Kur'an'a Giriş*, s. 19.

bir yapıdır.⁹ Bu yapı üç boyutludur: Kur'an'ın semavi risaletler ile ilişkisinde ortaya çıkan *zaman ötesi boyut*, Hz. Peygamber'in vahyi alış tecrübesinde yaşadığı zorluklarda kendini gösteren *ruhî boyut* ve Hz. Peygamber'in mesajı duyurması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tepkilerde belirginleşen *toplumsal boyut*.¹⁰ Diğer yandan Câbirî, *Kur'anî gerçeklik* dediği bu alanın eskilerin *Delâilü'n-Nübüvve* dediği şeyle aşağı yukarı aynı olduğunu belirtmektedir. Fakat ikincisine göre ilki hem daha geniş kapsamlı, hem yazarın maksadına daha uygun, hem de daha "bize çağdaş"tır.¹¹

Câbirî'nin mukaddimede üzerinde durduğu bir başka önemli husus, Kur'an'ı anlama çabamızda onu *hem kendisiyle, hem de bizimle çağdaş* hâle getirme meselesidir.¹² Bu mesele öncelikle Kur'an'ın belli bir dil (Arapça) ile, belli bir mekânda ve belli bir zamanda inişiyle alakalıdır. Câbirî bu hususu "Arap ufku/Ma'hûdu'l-Arab" şeklinde terimleştirir. "Arap ufku" Arapların toplumsal, kültürel, psikolojik vb. dünyalarını oluşturan çerçevedir ve Kur'an'a yönelik anlayış ve yorumların bu çerçeveyi aşmaması gerekir. Nitekim bu husus birçok İslâm âlimi tarafından da dile getirilmiştir.¹³ Diğer yandan Câbirî, Kur'an'ı *hem kendisiyle, hem de bizimle çağdaş* hâle getirerek anlama metodolojisinin temeline "Kur'an'ı Kur'an'la açıklama"¹⁴ prensibini koyar. Bu prensibi uygulamak için de en etkili yöntem Kur'an'ın nüzul sürecini takip edip onu nüzul sırasına göre okumaktır.¹⁵ Nitekim daha sonra Câbirî, bu düşüncesinin bir sonucu olarak, nüzûl sırasına göre tertip ettiği bir tefsir eseri kaleme almıştır.

İslâmî kaynakların temelde rivayete dayandığını ifade eden Câbirî, kitaplardaki rivayetlerin farklılıklarını bir eksiklik olarak değil, onların genel olarak sağlıklı olduklarını gösteren bir delil olarak algılar. Ele aldığı konularla ilgili hiçbir rivayeti göz ardı

⁹ *Kur'an'a Giriş*, s. 28.

¹⁰ *Kur'an'a Giriş*, s. 30-31.

¹¹ *Kur'an'a Giriş*, s. 31.

¹² Esasında Câbirî'nin genel olarak ortaya koymak istediği İslâmî düşünce sisteminin temel özelliği de budur: İslâm davetini hem kendi zamanının ve kültürel çerçevesinin şartları içerisinde *kendisi ile çağdaş* olarak, hem de 21. yüzyıl insanları olan bizlerin anlayış ve akıl ufukları içerisinde *bize çağdaş* olarak ele alan bir İslâmî düşünce sistemi. *Kur'an'a Giriş*, s. 102.

¹³ *Kur'an'a Giriş*, s. 35-36.

¹⁴ Şunu belirtmek gerekir ki Câbirî'nin "Kur'an'ı Kur'an'la açıklama" prensibi tefsir usulünde zikredilen "Kur'an'ın bazı ayetlerinin diğer ayetleri tefsir ettiği" şeklindeki ilke/yöntemden farklıdır. Bu yöntemde bazı ayetler diğer bazı ayetlerin anlamındaki kapalılığı vs. ortaya çıkarmaya yardımcı olurken Câbirî'nin yönteminde Kur'an'ın ne olduğunun/ne anlattığının, onun nüzul süreci izlenerek ortaya çıkarılması söz konusudur.

¹⁵ *Kur'an'a Giriş*, s. 37.

etmemeye çalışan müellif, bununla birlikte ciddi bir rivayet tahlili yapmaz, sadece kimi yerlerde “eğer bunlar doğru ise...” demekle yetinir. Rivayetlerin vazgeçilmezliğini Câbirî, “tarihsel malzeme olmadan tarih tasavvuru inşa etmek mümkün değildir.” şeklinde formüle eder.¹⁶

Birinci bölümde Câbirî genel olarak Kur’ân’ın nazil olduğu çevreyi incelemektedir. Konuya Hz. Peygamber’in “ümî” bir peygamber olarak geleceğinin Tevrat ve İncil’de müjdelendiği hususuyla başlayan yazar, bu duruma itiraz eden Hıristiyan bir yazarın internetteki bir makalesinin eleştirisi üzerinden görüşlerini temellendirmektedir. Hıristiyanlığın tarihine dair kapsamlı bilgilerin verildiği bu bölümde tartışmanın temelinde “Nasârâ” adı verilen (resmî Hıristiyanlık tarafından Ebionistler [İbranice’de fakir, çulsuz, düşünce fakiri gibi anlamlara gelir] olarak isimlendirilen) ve Kur’ân’da kendilerinden olumlu bir şekilde bahsedilen grup yer almaktadır. Bu grup Hıristiyanlık tarihinde “teslis karşıtı” olarak bilinir ve daha sonraki Aryuşçuluğun da temelinde yer alır. Aryus, Kur’ân’ın diliyle “Bizler Nasârâyız” diyen ve “Ebionistler” olarak nitelenen kimselerin inancını, taklit düzeyinden (Yahudi taklidi) tahkik düzeyine, düşünce ve nazariyat düzeyine yükseltmiştir. Bu nedenle hem Avrupa kaynaklarında, hem de İslâmî kaynaklarda Muvahhidlerin önderi olarak görülmüştür.¹⁷ Câbirî’nin “bir inanç özgürlüğü alanı”¹⁸ olarak tanımladığı Arap Yarımadası’nın İslâm öncesi durumundan bahsederken vurguladığı dikkat çekici bir husus, burasının hiç de dünyadan kopuk bir halde olmayıp, aksine o dönemin iki kutuplu dünyasında her iki kutbun akımlarının buluşma noktası olduğudur. Hz. Peygamber’in gelişine kadar burada hem eski dinlerin faaliyetleri devam etmekte, hem de “müjde”yi dikkate alan bazı kişilerin yeni din arayışı sürmektedir. Bu cümleden olarak Cahiliye dönemindeki Hanifler –şayet eldeki bilgiler ve rivayetler doğru ise- Câbirî’nin dilinde Aryuşçuluğun doğrudan ya da dolaylı bir uzantısı kabul edilebilecektir.¹⁹ Nitekim Hz. Peygamber geldikten sonra da, Bizans idarecilerine gönderdiği mektuplarda Aryuşçulardan/Aryusilerden bahsetmiş ve onların tevhid ehli kimseler olduğuna vurgu yapmıştır.²⁰

¹⁶ *Kur’ân’a Giriş*, s. 364.

¹⁷ *Kur’ân’a Giriş*, s. 41-59.

¹⁸ *Kur’ân’a Giriş*, s. 60.

¹⁹ *Kur’ân’a Giriş*, s. 66-80.

²⁰ *Kur’ân’a Giriş*, s. 96. Müellif bu mektuplar için merhum Muhammed Hamidullah’ın *Mecmûatu’l-Vesâiki’s-Siyâsiyye li’l-‘Ahdi’n-Nebevî ve’l-Hilâfeti’r-Râşide* (5. Basım, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1975) isimli eserini kaynak gösterir.

Müellifin yine bu bölümde ele aldığı ve üzerinde ciddiyetle durduğu bir başka husus Hz. Peygamber'in ümmiliği meselesidir. Bu konudaki tarihsel verileri detaylı bir şekilde analiz ettikten sonra Câbirî Hz. Peygamber'in ümmî oluşunun zorunlu olarak onun okuma-yazma bilmemesiyle alakalı olmadığını ortaya koyar. Ona göre “ümmî” kelimesine okuma-yazma bilmeyen anlamının verilmesi, dilde kaynak/otorite kabul edilmeyen âlimlerin yaşadığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Ancak bu sözcük Kur'an'da “ümmî peygamber” şeklinde Hz. Peygamber'in bir sıfatı olarak geçtiği için, Zeccâc'ın (v. 311/923) yüklediği anlam esas alınmış ve daha sonraları insanların zihninde İslâm Peygamberi'nin okur-yazar olmayan bir kişi olduğu düşüncesi yerleşmiştir. Daha sonra ise bu anlayış süratli bir şekilde, Kur'an'ın mucizeliğini destekler mahiyette işlevselleştirilmiştir.”²¹ Oysa bu kelimenin okuma-yazma bilmeme anlamına geldiği düşüncesi insanların farkına varmadan körü körüne kabul ettikleri türden bir düşüncedir. Bu hususun Kur'an'ın mucizeliği ile de bir alakası yoktur. Hz. Peygamber'in ve onun halkının ümmî oluşu, bir Kitap sahibi olmamaları ve Ehl-i Kitâb gibi kitabi bir geleneğe yaslanmıyor oluşları anlamındadır.²² Esasında hem bu durum, hem de Hz. Peygamber'in yazı yazmayı bildiği, fakat yazısının çok iyi olmadığına dair bilgiler klasik geleneğimiz içindeki rivayetler kanalıyla bize gelmiştir; fakat insanların bu hususları görmezden gelmeleri, “ezbere tutsak zihinler”e sahip olmaları sebebiyledir.²³

Vahiy hadisesini ele aldığı kısımda Câbirî, Hz. Peygamber'in vahye ve peygamberliğe nasıl hazırlandığı, ilk vahiyler, aldığı destekler ve gördüğü tepkiler, Kureyş'in suçlamaları ve bunlara vahyin verdiği cevaplar gibi hususları ele alır ve rivayetler eşliğinde bu konuları değerlendirir. İlk vahyin ne zaman geldiği ve fetretin ne kadar sürdüğü hususunda müellif kaynağını belirtmeden İbn Abbas'tan şu haberi nakleder: “Hz. Peygamber Mekke'de on beş sene kaldı. Yedi yıl bir takım ışıklar gördü ve sesler duydu. Sekiz yıl ise kendisine vahiy gönderildi. Medine'de ise on yıl kaldı.” Bu rivayeti esas alarak Câbirî şunları söyler: “Hz. Peygamber'in altmış üç yıl yaşamış olduğu malumdur. Şu halde, Medine'de geçirdiği on yılı ve İbn Abbas'ın söz ettiği on beş yılı düşersek, Hz. Peygamber'in “bir takım ışıklar görme ve sesler duyma” aşamasının 38 yaşında iken başlayıp yaklaşık 45 yaşına kadar devam ettiği ortaya çıkacaktır. Cebraîl ile ilk buluşmanın (Alak suresinin ilk beş ayetinin inişinin) 42 yaşında gerçekleştiğini ve daha sonra vahyin iki buçuk sene

²¹ *Kur'an'a Giriş*, s. 138.

²² *Kur'an'a Giriş*, s. 142.

²³ *Kur'an'a Giriş*, s. 141.

civarında kesintiye uğradığını söyleyen rivayeti dikkate aldığımız takdirde, Hz. Peygamber'in kesintisiz bir şekilde vahiy aldığı dönem yaklaşık 45 yaşından itibaren başlamış olmaktadır ki bu durum İbn Abbas'tan gelen rivayete de uygundur.²⁴

Kureyş'in Hz. Peygamber'in davetini kabul etmemesinin sebebinin sadece tevhid meselesi olmadığını, ayrıca Kur'an'ın edebi üslubunun da onları şok ettiğini belirten Câbirî, vahiy kelimesinin anlamları üzerinde durduktan sonra Ehl-i Sünnet ve Şia'nın nübüvvet görüşlerini ve nübüvvet inkârcılarına verilen cevapları aktarır. "Nübüvvetin Hakikati" başlığı altında ise müellif, İslâm felsefesi ve kelimada nübüvvetle ilgili konuları (nübüvvet, velâyet, hakikat-ı Muhammediyye vs.) ele alır. Özellikle imamet/velâyet düşünceleriyle ön plana çıkan İsnâaşeriyye Şia'sı ile bu konuyla yakından ilgilenen Tasavvuf'un bu benzerliklerinin sebebi olarak onların Hermesçi dini felsefeden beslenmiş olduklarını gösteren Câbirî,²⁵ İbn Rüşd'ün, Farabi, İbn Sina ve Batıniyye'nin tutunduğu feyz teorisine yönelttiği eleştirilere yer verir. Bu konuda Câbirî her ne kadar "artık karar okuyucunun, biz sonucu çıkarabileceği her şeyi önüne koyduk"²⁶ dese de "İbn Rüşd Kur'an'la ilgili sorulara yine bizzat Kur'an'ın kendi içerisinden cevap aramamızı sağlıyor"²⁷ diyerek onun diğer filozoflara yönelttiği tenkitleri beğendiği hissini vermektedir.²⁸

Kitabın ikinci bölümünde Câbirî'nin yapmaya çalıştığı şey kendi ifadeleriyle "Kur'an'ın, inmeye başlamasından elimizdeki Mushaf şeklini almasına dek geçirdiği oluş ve oluşturma sürecini tanımak"tır.²⁹ Burada da yine müellif bir anlamda Kur'an'ın

²⁴ *Kur'an'a Giriş*, s. 153.

²⁵ *Kur'an'a Giriş*, s. 198.

²⁶ *Kur'an'a Giriş*, s. 214.

²⁷ *Kur'an'a Giriş*, s. 213.

²⁸ İbn Rüşd Câbirî için çok önemli bir âlimdir. Esasında sadece o değil, Câbirî'nin Endülüs damarı olarak nitelediği sistem içinde yer alan diğer "mağribî" âlimler de Câbirî'nin yolunu aydınlatan isimlerdir. Bir eserinde Câbirî bu sistem içerisinde hareket eden mağribli âlimler ile kendisinin önerdiği yeniden yapılanma arasındaki bağı şöyle kurar: "Arap aklının modernleştirilmesi ve İslam düşüncesinin yenilenmesi konusundaki gayretlerimiz, sadece öncesiyle sonrasıyla yirminci asırda ortaya çıkan çağdaş bilgi ve yöntemler ile ilgili birikimimize bağlı değildir. Bunun yanında, hatta belki de birinci derecede İbn Hazm eleştiriciliğini, İbn Rüşd akılcılığını, Şâtîbî usulcülüğünü ve İbn Haldûn tarihçiliğini yeniden yapılandırmamızdaki başarımıza bağlıdır." Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 685-686. Diğer yandan Câbirî tanıttığımız kitabındaki tefsir rivayetleri ve bazı tefsir açıklamaları için çoğunlukla yine mağribli Kurtubî ve İbn Âşûr'dan yararlanır.

²⁹ *Kur'an'a Giriş*, s. 217.

tanımlanması faaliyetini devam ettirmektedir. Kur'an'ın isimlerinin – 'Kur'an' da dâhil olmak üzere- izini bizzat Kur'an-ı Kerim'den sürerek ve bunu nüzul sırasına göre yaparak belli dönemlerde ve belli tarihsel gelişimler eşliğinde Kur'an'ın kendisini nasıl isimlendirdiğini ortaya koymaktadır.³⁰ Bu metod –ki Câbirî bunu en güzel biçimde Kur'an kıssalarını ele alırken uygulayacaktır- müellifin “Kur'an'ı kendisiyle çağdaş kılma” anlayışının bir sonucudur ve Kur'an'ın anlaşılması hususunda bizce de hayli etkili bir metoddur. Rivayetler eşliğinde kıraatler, yedi harf, i'câzu'l-Kur'an gibi bazı ulûmu'l-Kur'an meselelerini ele alan müellif, ayın yarılması, İsrâ ve Mi'râc gibi hadiseleri geleneksel “mucize” anlayışlarının aksine, bunları daha rasyonel bir alana çekerek anlama taraftarıdır.³¹ Hz. Peygamber'in davetinin Ehl-i Kitâb üzerindeki yansımalarının seyrini de yine rivayetler ve bizzat Kur'an âyetleri ekseninde takip eden müellif,³² daha sonra Kur'an'ın Mushaf haline getirilişiyle alakalı meseleleri tartışır. Câbirî bu konuyu şu sorular eşliğinde ele alır: 1- Kur'an'ın, Cebrail'in onu Hz. Peygamber'in kalbine indirdiği “vahiy” halinden insanların hafızalarına/kalplerine intikali nasıl gerçekleşmiştir? 2- Kur'an yirmi yılı aşkın bir sürede ve parça parça tamamlanmış ise, herhangi bir münasebetle inmiş olan bir bölümün bir önceki bölüm ile ilişkisi nasıldır? 3- Kur'an'ın yazımı ne zaman ve nasıl başlamıştır? 4- Hicret esnasında o güne kadar inmiş olan vahiyler (vahiy yazılı evrak) Medine'ye nasıl taşınmıştır? 5- Bir bütün olarak toplanması çalışmaları ne zaman başlamış ve Mushaf düzenini alması işlemi nasıl yapılmıştır? 6- “Kur'an'da eksiklik ve fazlalık” konusunda neler söylenebilir?³³

Câbirî bu soruların tümünün klasik geleneğimizin âlimleri tarafından ortaya atılıp kendi çağlarına göre cevaplar verildiğini, ancak önemli olanın bizim bunlara nasıl cevap vereceğimiz ve kendimize ait bir Kur'an anlayışını nasıl oluşturacağımız olduğunu dile getirir.³⁴ Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin vahyin yazılı olduğu evrakı bir Mushaf haline getirmek için gösterdiği

³⁰ *Kur'an'a Giriş*, s. 217-245.

³¹ Bu bağlamda ayın yarılması İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre ay tutulmasından ibarettir (s. 277), İsrâ ve Mi'râc hadiseleri de rüyada yaşanmıştır (s. 279). Câbirî özellikle tartışmalara konu olmuş âyetlerin anlaşılmasında oyunu genellikle azınlıktan yana kullanmaktadır. Mesela 56/Vakıa, 79'daki “ona ancak temizlenenler dokunabilir/dokunur” ifadesinin abdest-gusülle alakalı olmayıp meleklerden bahsettiğini ifade eder (s. 289). Bu durum onun hem âyetlerin bağlamını dikkate almasıyla hem de Kur'an ve Hz. Peygamber'in hayatına dair meseleleri –yukarıda da söylediğimiz gibi- daha ma'kul bir tarzda ele alma çabasıyla ilgilidir.

³² *Kur'an'a Giriş*, s. 294-310.

³³ *Kur'an'a Giriş*, s. 313.

³⁴ *Kur'an'a Giriş*, s. 314-315.

“insani” gayreti rivayetler yoluyla serdeden Câbirî, bu husustaki Şii kaynakların görüşlerini de ortaya koyar. Kur’ân’da eksik ya da fazla meselesini ele alırken, öncelikle bu gün elimizde bulunan Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e vahyedilenden daha az olduğunu, bunun sebebinin ise Allah Teâlâ’nın bazı ayetleri neshetmiş/unutturmuş, ortadan kaldırmış olması olduğunu belirtir. Müellif bu konuyu tefsir ve hadis kaynaklarındaki rivayetler eşliğinde ele aldığı için recm ayeti, keçinin yediği vahiy sahifeleri, “ilk kez cihad ettiğiniz gibi cihad edin” meâlindeki bir ayetle ilgili rivayetleri de herhangi bir tenkide tabi tutmadan aktarır.³⁵ Şia’nın bu konudaki görüşlerini de rivayetler eşliğinde aktaran müellif, ardından mushafın tertibiyle ilgili meselelere geçer.

Câbirî’ye göre Mushafın elimizdeki tertibi büyük oranda surelerin uzunluk kısalık ölçüsüne göre yapılmıştır. Nüzul sırasına göre de tertip yapılabilmektedir; ama bilmek gerekir ki surelerin inişi önce bir sure ardından bir başka sure şeklinde olmamıştır. Bir surenin birkaç ayeti indikten sonra başka bir sureye ait ayetler inmiş, sonra yine önceki sureye ait ayetler inmiştir. Bu sebeple bütün sûreler açısından nüzul sırasını tam olarak takip etmek neredeyse mümkün değildir. Müsteşriklerin yaptıkları birtakım tasnifler de bize yeni bir şey söylememektedir. Ayrıca “Kur’ân metni mantığın değil vahyin ürünü olan beyânî bir metindir. Vahiy şartların gereğine göre inmekte, şartlar ise değişkenlik arz etmektedir.... Bu özelliği sebebiyle onu herhangi bir sıralama ile kayıtlamaksızın anlamak ve yorumlamak mümkündür.”³⁶

Üçüncü bölümde Câbirî Kur’ân kıssalarını ele alır. Temelde Kur’ân’ı tanımlama ve onun oluş ve oluşturma süreçlerini anlatma niyetiyle yazılan böyle bir kitapta kıssaların yer almasını Câbirî şöyle açıklar: “Kur’ân kıssaları bu iki konuyla (Kur’ân’ı tanımlama ve oluş- oluşturma) doğrudan ilgilidir. Kıssalar bir taraftan bize Muhammedî davetin önemli bir yönüne, yani önceki peygamberlerin toplumları ile yaşadıkları tecrübeler ile olan ilişkisine yakından bakma imkânı verecek geniş bir pencere durumunda iken, diğer taraftan Kur’ân’ın bir söylem biçimi durumundadırlar. Kur’ân, hasımlarına yönelik bu ebedi diyalektik söylem ile onların söz konusu tecrübelerden dersler çıkarmalarını ister.”³⁷

Câbirî Kur’ân kıssalarının salt “peygamber kıssaları” olarak görülmesindenense, onların darb-ı mesel türünün birer örneği olarak kabul edilmesi taraftarıdır. Çünkü “darb-ı mesel bizzat kendisi için değil, fakat bir ibretin ortaya konması ve mesel ile kanıtlanmak

³⁵ *Kur’ân’a Giriş*, s. 329-336.

³⁶ *Kur’ân’a Giriş*, s. 349-363.

³⁷ *Kur’ân’a Giriş*, s. 383.

istenen iddianın doğruluğunun delillendirilmesi için anlatılır.”³⁸ Nitekim Kur’ân kıssaları da böyle anlatılmıştır.

Kur’ân kıssalarıyla ilgili temel meselelerden birisi kıssaların tarihi gerçekliklerinin olup olmadığı hususudur. Câbirî temel olarak kıssaların “doğruluğu”nun, onların tarihsel gerçekliğe uyup uymamasında aranmaması gerektiğini düşünür. “Aksine burada doğruluğun kaynağı, kıssayı yahut darb-ı meseli dinleyen kitlenin bilinci ve ufkudur. Eğer bir örnek bizi etkiliyor ise bizim için doğru demektir. Bu durumda onun kendi içerisinde bizatihi doğruluğu önemli değildir. Bizde beğeni ve onaylama duygusu uyandırdığı sürece durum budur.”³⁹ “Kur’ân kıssaları salt belli olayları, haberleri hikâye şeklinde anlatmaktan ibaret değildir. Onlar Beyân ve Burhândırlar: İnsanları “akıldışı”ndan uzaklaşmaya ve “akıl hakemliğine” yönelmeye ikna etmenin yol ve yöntemleridirler.”⁴⁰ Câbirî kıssaların hayal mahsulü hikâyeler olduğunu düşünmez. Fakat bu kıssalar ona göre, Arapların “ufku” içerisinde yer alan “tarihsel” olaylardan söz ederler. Câbirî bu konuda, *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur’ân*⁴¹ isimli bir kitap yazmış ve fikirleri ciddi tartışmalara sebep olmuş Muhammed Ahmed Halefullah’la benzer düşüncelere sahiptir. Bu hususta şunları söyler: “Halefullah bu eserinde Kur’ân kıssalarının hedefinin tarih anlatmak değil, öğüt ve ders vermek olduğunu ve kıssalarda geçen şahısların söylemiş oldukları sözleri Kur’ân’ın o şahıslara söyletmiş olduğunu ve kıssaların içeriklerinin Hz. Peygamber dönemi Araplarının bildiği şeylerden oluştuğunu söylemektedir. Bu hususlarda biz de Halefullah’tan çok farklı düşünmüyoruz. Ancak bizim bu sonuçlara ulaşma yöntemimiz ile Halefullah’ınki farklıdır. Ayrıca bizim çalışmamız o dönemlerde “Kur’ân kıssalarının gerçekliği” konusu etrafında cereyan etmiş tartışmalardan tamamen uzak ve bağımsızdır.”⁴²

Câbirî Kur’ân kıssaları eşliğinde Nebevi tarihin izini sürerken yine nüzul sırasına göre bir tasnif yapmayı dener. Kıssaları üç aşamada ele alan müellif, birinci aşamada Mekki Kur’ân’da anlatılan “Ehlü'l-Kurâ” [Âd, Semûd vb.] kıssalarını ve önceki peygamberlere dikkat çeken kıssaları inceler. İkinci aşamada Kur’ân’ın kıssa anlatımında ilk “tür değişimi”nin yaşandığını söylediği A’raf sûresini⁴³, Musa ve Firavun kıssasını ve müstakil kıssaları ele alır.

³⁸ *Kur’ân’a Giriş*, s. 384.

³⁹ *Kur’ân’a Giriş*, s. 384.

⁴⁰ *Kur’ân’a Giriş*, s. 632.

⁴¹ Bu kitap Şaban Karataş tarafından Türkçe’ye kazandırılmıştır (*Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2002).

⁴² *Kur’ân’a Giriş*, s. 386 (542 no’lu dipnot).

⁴³ A’raf sûresine kadar olan bölümde sadece Arap kavimlerin ya da onlara gönderilen peygamberlerin kıssaları anlatılmışken bu sûre ile birlikte Ehl-i

Üçüncü aşamada ise Medenî Kur'ân'da geçen Ehl-i Kitâb ile yapılan tartışmalarda anlatılan kıssaları ele alır. Bu kıssalar esas olarak Mekke döneminde anlatılmış olan bir kıssanın tamamlanması, açıklanması veya duruma göre yeni bir dil ve üslupla ifade edilmesi şeklindedir.⁴⁴ Câbirî'nin kıssalar yoluyla okuyucuya vermek istediği mesaj, en genel ifadesiyle Kur'ân ve Hz. Peygamber arasında sıkı bir ilişkinin olduğu ve bu ilişkinin her zaman "makul" sınırlar içerisinde, aklı alanda cereyan ettiği'dir.⁴⁵

Merhum mütefekkir Muhammed Âbid el-Câbirî "Arap Aklının Eleştirisi" dörtlemesinden sonra kaleme aldığı bu kitabında Arap-İslâm kültürünün bir başka alanında yeni yorumlar yapmanın yolunu açmaya çalıştığını ifade etmektedir.⁴⁶ Her makamda söylenecek sözün farklı olduğunun bilincinde olan Câbirî'nin bu kitabında konuştuğu dil, doğal olarak "Arap Aklının Eleştirisi"ni yaptığı eserlerindeki farklıdır. O kitaplarında Câbirî, bilimsel düşünüş tarzının yapısal sınırlarını analiz ediyor, bunun için de hem Arap dilinin gramerini, hem de İslâm hukukunu, ilahiyatını, tasavvufunu, belağatini ve felsefesini inceliyordu. Dolayısıyla kullandığı dil daha sofistike bir dildi. Burada ise -tenkitçi yanından vazgeçmiş olmamakla beraber- en genel anlamıyla Kur'ân'ın bir tanımlamasını yapmakta, onun yeniden idraklere sunulmasına çalışmaktadır. Dolayısıyla burada kullandığı dil bolca rivayetlerin eşlik ettiği daha basit bir yapıya sahiptir.

Yazıyı bitirirken kitabın tercümesi ve baskısıyla ilgili olarak konuşmak gerekirse diyebiliriz ki, -her ne kadar eserin orijinal nüshasıyla karşılaştırma yapmamış olsak da- mütercimim hem Arapça'ya hem de İslâmî ilimlere vukufiyeti gayet iyi bir seviyededir. Özellikle kimi yerlerde düştüğü açıklayıcı/tenkid edici dipnotlardan da bunu anlamak mümkündür. Diğer yandan yayımevinin hem kitabın basımı (dizgi, font vs.) hem de tashihi konusunda aynı özen ve dikkati göstermediği görülmektedir. Neredeyse her sayfada yer alan kelime/harf hataları bu özensizliğin bir sonucu olsa gerektir. Projenin tefsir bölümünü de yayımlayacağını duyuran yayımevinin bu konularda daha dikkatli olacağını ümit ediyoruz.

Kitâb peygamberlerinin kıssaları da anlatılmaya başlanmıştır. *Kur'ân'a Giriş*, s. 431.

⁴⁴ *Kur'ân'a Giriş*, s. 393-576.

⁴⁵ *Kur'ân'a Giriş*, s. 638.

⁴⁶ *Kur'ân'a Giriş*, s. 633.