

Muhammed Âbid El-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmillik*

Erkan BAYSAL**

123

Özet

Muhammed Âbid el-Câbirî, İslam dünyasının önemli çağdaş düşünürlerinden biridir. Nübüvvet, semâvî dinlerin en temel konuları arasında yer almaktadır. Müslüman mütefekkirlerin savundukları düşünceler ve ortaya attıkları tezlerin bu konulardan bağımsız olduğu düşünülemez. Başta Arap/İslam aklı olmak üzere birçok konuda çalışma yapan Câbirî, bazen nübüvveti merkeze alarak düşüncesini tesis etmiştir; bazen de nübüvvet ile ilgili bazı konuları düşüncesine uyarlamaya çalışmıştır. Bunu ortaya koymak amacıyla, Câbirî'nin resûl ve nebî kavramları, nübüvvetin imkânı ve ispatı, mucize, ümmilik konularını ele alacağız.

Anahtar kelimeler: Câbirî, nebî, resûl, mucize, ümmilik.

The Proof Of The Prophecy, I'jaz And Illiteracy According To The Muhammed Abid Al-Jabiri

* Bu makale "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Vahiy ve Nübüvvet Anlayışı" yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı, (baysal-85@hotmail.com).

Abstract

Muhammed Âbid el-Câbirî is one of the most significant modern philosophers of the Muslim world. Prophecy is among the basic topics of divine religions. The thoughts advocated by Muslim thinkers and their theses could not be considered as independent from these topics. Câbirî, who studied several topics especially on Arab/Islam wisdom, established his thoughts sometimes around prophecy, and in some other occasions attempted to adapt certain topics of prophecy to his thoughts. The present study will scrutinize the concepts by Câbirî such as the prophet, possibility and proof of prophecy, miracle and illiteracy to address his works.

Keywords: Câbirî, prophet, messenger, miracle, illiteracy.

Giriş

Nübüvvet İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlığın üç temel esaslarından biri kabul edilmektedir. Zira söz konusu dinlerin inanç, ahlak ve amelî ilkeleri, Tanrı, nübüvvet ve Kutsal kitap ekseninde oluşmaktadır. Tanrı, nübüvvet ve kutsal kitabın algılanış biçimi, dinlerin karakteristik yapısını ve birçok konu hakkındaki temel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu üç asıl, söz konusu dinlerin ortak noktalarını teşkil ettiği gibi tarihi süreç içerisinde onlara ilişkin oluşan tasavvur ve haklarında yapılan yorumlar, semâvî dinler arasındaki farklılaşmanın somutlaşmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Tanrı ve Kutsal kitap hakkında yorumların farklılaşması, vahiy ve nübüvvetle ilişkin tasavvurun farklılığından kaynaklanmaktadır.¹ Geçmişte ve günümüzde semâvî dinler² arasında ortaya çıkan felsefî ve kelâmî ihtilafların önemli bir kısmı, şu veya bu şekilde nübüvvet konusuna dayanmaktadır.

Nübüvvetle ilişkin konular İslam felsefesi, kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere birçok İslâmî disiplinde farklı boyutlarıyla işlenmiştir. Nübüvvetin imkânı, mahiyeti, gerekliliği, peygamberlerin sıfatları, nebî ve resûl kavramları gibi konular etraflıca tartışılmıştır. Kelâm ve akaid bahislerinde Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından sonra nübüvvet konusu işlenmiştir. Hatta bazı kelâmcılar, epistemolojik açıdan nübüvvet konusunun Yüce Allah'ın

1 Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ilâ'l-Kur'âni'l-Kerim*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, Beyrut 2006, s. 137; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, Ankara 2002, s. 13.

2 Burada *semâvî dinler* kavramından kasıt; temelde vahye dayanan, diğer dinlere göre ortak yönleri daha fazla bulunan ve Kutsal kitaba sahip olan İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlıktır.

zat ve sıfatlarından daha öncelikli olduğunu düşünmektedir.³ Onlara göre mükellefe ilk vacip olan (evvelü vâcibin 'âlâ'l-mükellef), başta nübüvvet iddiasında bulunan şahsın doğruluğu olmak üzere nübüvvetle ilişkin hususları tefekkür etmektir. Bütün bunlarla birlikte modern İslam düşüncesinin farklı yüzlerini temsil eden gelenekçi, modernist ve tarihselci anlayışlar, nübüvvet konularından bağımsız değildir.

Modern İslam düşüncesinin tam olarak ne zaman başladığı, kim veya kimlerle tesis edildiği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün olmasa da genel olarak Batı'nın 1798 Mısır ve 1839 Cezayir müdahalesi ile başlatılmaktadır.⁴ Bu hadise, İslam düşüncesini zihinsel ve metodolojik engellerden kurtarma ve ona dinamik bir yapı kazandırma yollarının aranmasına neden olmuştur. İslam dünyasının başta askeri ve siyasi olmak üzere sanat, bilim ve ekonomide geri kalması, Müslüman ülkelerin işgal edilmesi, ümmet konfederasyonu niteliğinde olan imparatorluk geleneği yerine parça parça ülkelerin ortaya çıkması, Müslüman düşünürleri yeni arayışlara sevk etmiştir. Modern İslam düşüncesi böyle bir arayışın sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu saiklerle İslam dünyasının temel sorunlarını çözmek, Batı karşısındaki gerilemesini gidermek ve Müslümanları tarihin öznesi haline getirmek amacıyla farklı isimler temayüz etmiştir.

Çağdaş İslam düşünürleri arasında, gelenek ve modernite ile ilgili önemli çalışmalar yapanların başında Câbirî gelmektedir. Câbirî, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Endülüs İslam Medeniyetinin yetiştirdiği İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Bacce (ö. 533/1138), İbn Haldun (ö. 808/1406), İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimlerin oluşturduğu Mağrip İslam düşüncesinin en son halkalarından birini temsil etmektedir.⁵ Câbirî, siyaset, felsefe, tarih, kültür, din, modern ve klasik bilimler alanında birçok eser vermiştir. Eserlerinde 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.⁶

3 Muhammed Salih el-Ğürsî, *et-Tehrîrül-hemîd li mesâilî 'ilmi't-tevhîd*, İrşad Yayınları, İstanbul 2007, s. 114.

4 Bk. İbrahim M. Ebû Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. İbrahim Kapalıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 91,92.

5 Şahin Güven, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'ân İsimli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname Düşünce Platformu*, Sayı: XX. 2011/ 1, s. 59.

6 Ebû Rabi, *a.g.e.*, s. 355.

Câbirî'ye göre Arap/İslam dünyasının modern dünyada bir özne olarak ortaya çıkması ve mevcut sorunlarını aşması yeni bir epistemolojik inşa ile mümkündür. Bu da kuşkusuz düşünceyi üreten mekanizmanın yeniden gözden geçirilmesine bağlıdır. Câbirî, bu amaç doğrultusunda İslam düşünce serüvenini beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç ana akım içerisinde değerlendirmiştir. Bu akımların kaynaklarını, epistemolojik zeminini ve metodolojisini ortaya koyduktan sonra yeni bir epistemolojik inşaya girişmektedir. Yeni inşada "turas"ı (gelenek) tamamen reddetmemektedir. Onu yeni bir okuma ve usule tabi tutmaya çalışmaktadır.⁷

Câbirî'nin savunduğu tezler ve ortaya koyduğu düşüncelerin epistemolojik değerinin tespit edilmesi için onun nübüvvet konusundaki yaklaşımının anlaşılması gerekir. Bu çalışmamızda daha çok geleneksel metodolojiyi baz alarak Câbirî'ye göre resûl ve nebî kavramları, nübüvvetin ispatı, mucize ve ümmilik konularını ele almaya çalışacağız. Câbirî'yi anlama ve hak ettiği yeri tespit amacıyla böyle bir yöntem yeterli olmamakla birlikte onun gelenek ile modernite arasında durduğu yeri tespit amacıyla böyle bir okuma şeklini gerekli görmekteyiz. Câbirî'nin söz konusu konular kapsamında düşüncesini değerlendirirken metodolojisi ve ileri sürdüğü argümanların uyumluluğunu esas alacağız. Daha doğrusu onun düşünce sistemini dışarıdan yargılayan bir yaklaşımla değil; bizzat ortaya koyduğu düşünce ve savunduğu tezlerin iç tutarlılığı ve gerekçesi bağlamında inceleyeceğiz.

1. Resûl ve Nebî

"Resûl", "فعول" vezninde olup "ر-س-ل" kök maddesinden gelmektedir. Sözlükte gönderilen ve elçi anlamlarını ifade eder.⁸ Nebî ise "فعليل" vezninde olup ya "haber vermek" anlamındaki "ن-ب-أ" ya da "konum ve değeri yüksek" anlamdaki "ن-ب-و" kök maddesinden türemiştir. Buna göre sözlükte "haber veren", "konumu yüksek" ve "açık yol" demektir.⁹ Nebî ve resûl kavramları literatürde genel olarak; "Allah ile akıl sahibi kullar arasında

7 Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nehmu ve't-turas*, el-Merkezü's-sakafi'l-arabi, Beyrut 1993, s. 21; *İşkâliyyâtü'l-fikri'l-arabiyyi'l-mu 'asır*, Merkezü'd-dirasati'l-vehdeti'l-ârabiiyye, Beyrut 2001, s. 55-63.

8 Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb, *el-Kamûsü'l-muhît, Müessesetü'r-risâle*, 2005, s. 1006.

9 Bk. Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, s. 53; Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, Beyrut 2002, s. 173.

dünya ve ahiret ile ilgili ihtiyaçların giderilmesi amacıyla yapılan elçilik görevi"¹⁰şeklinde tanımlanmaktadır.

Câbirî, İsfahânî'nin Kur'ân'da geçen "resûl" kelimesine verdiği; "melek", "peygamber", "irade ve ihtiyar sahiplerinin gönderilmesi", "yağmur" ve "azap rüzgârı" gibi insanın hoşuna giden veya gitmeyen şeyler, "izin vermek", "bir kişi" ve "birden fazla" gibi anlamları aktarmaktadır. Bu anlamlara her hangi bir ekleme veya eleştiri yapmamaktadır.¹¹

Câbirî'ye göre nübüvvet kavramı İslâm'dan önce Arapların dil ve kültüründe terim anlamda kullanılmamıştır. Onun terim anlamı "salât", "zekât" ve "savm" kavramları gibi İslâm tarafından belirlenmiştir. Nebî etimolojisi hakkındaki görüş ayrılığı, onun İslâm'dan önce terim anlamında kullanılmadığı ortaya koymaktadır. Bu nedenle bazı oryantalistler, nebî kelimesinin "gören" anlamındaki İbranicedeki "נבי" (nabi) kelimesinden alındığını söylemiştir.¹² Câbirî, nebî kavramının etimolojisi hakkında genel görüşleri aktarmakla yetinmektedir. Bu konuda kendi tercihini belirtmemekle birlikte¹³ onu daha çok "yükseklik" anlamında kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴

Resûl ve nebî kavramları ekseninde yapılan önemli tartışmalardan biri, onların aynı anlama tekabül edip etmediğidir. Kur'ân; resûl ve nebî kavramlarını birbirlerine atfetmiştir.¹⁵ Belağat ilmine göre matuf ile matufun aleyhinin farklı olması gerekir.¹⁶ Ayrıca Yüce Allah, sadece Nûh, İbrahim, İsmail, Mûsa, Hârûn, İsa ve Hz. Muhammed'i resûl ve nebî şeklinde nitelendirmekle beraber, diğer peygamberleri nebî veya enbiya şeklinde nitelendirmiştir.¹⁷ Bununla birlikte Kur'ân, birçok yerde tebliğ ile ilgili durumlarda Hz. Peygamber'e resûl, doğrudan onun şahsını ilgilendiren konularda ise nebî olarak hitap etmektedir.¹⁸ Ayrıca Hadislerde resûller 313, nebîler ise 124.000

10 Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, Dımaşk 2009, s. 789; Seyyit Şerif el-Cürçânî, *Kitabü't-tâ'rîfât*, Beyrut 1985, s. 115.

11 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ilâ'l-Kur'ân'il-kerîm*, Merkezi dirasâti'l-vehdeti'l-arabiyye, Beyrut 2006, s. 114.

12 Câbirî, *Medhal*, s. 114.

13 Câbirî, *Medhal*, s.113, 114.

14 Câbirî, *Medhal*, s. 112.

15 Hac, 22/52.

16 Kadı Abdulcabbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, mektebetu Vehbe, Kahire 2006, s.567,568.

17 Bk. Yavuz, "Peygamber", *DİA*, XXXIV, 257.

18 Bk. Maide, 5/19, 92, 41,65; Ahzab, 33/28, 30, 32, 38, 50, 53, ; Nisa, 4/42, 59, 64; Cuma, 62/2; Teğâbun, 64/12; Talak, 65/11; Tahrim, 66/1, 3,

olarak belirtilmiştir.¹⁹ Bu nedenlerden dolayı birçok kelâmcı bu iki kavramın farklı olduğunu düşünmüştür. Başta Mutezile olmak üzere bazı kelâmcılar, her iki kavramın aynı olduğunu, aralarına fark koyan rivayetlerin mevzu veya zayıf olduğunu savunmuşlardır.²⁰

Câbirî, resûl ve nebî kavramları arasındaki fark hususunda iki görüş aktarmaktadır: Birincisi; nübüvvet tecrübesini yaşayan ve onu tebliğ etmekle yükümlü olmayana “nebî”; yaşadığı tecrübeyi bir inanç ve hayat tarzı olarak tebliğ etmekle yükümlü olana ise hem nebî hem resûl denir.²¹ Bu nedenle nübüvvet daha çok peygambere izafe edilerek “نبوة النبي”, (peygamberin peygamberliği) risâlet ise daha çok Yüce Allah’a izafe edilerek “رسول الله” (Allah’ın elçisi) denmiştir.²² Burada iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi; Câbirî’nin, resûl ve nebî kavramları arasına tebliğ odaklı fark koyanların görüşlerini ön plana çıkarmasıdır. Bu durum, onun iki kavramı aynı anlamda telakki etmediğine işaret etmektedir. Diğeri ise Câbirî’nin bu farka binaen nübüvvet kavramının daha çok peygambere; risalet kavramının ise Allah’a nispet edildiğini ifade etmesidir. İslami ilimlerde bu ayrıntı pek dile getirilmemekle birlikte onun kendine has bir mantığı bulunmaktadır. Çünkü nebî, nübüvvet deneyimini yaşayan ve onu tebliğ etmekle yükümlü değilse nübüvvetin hitabı ve faydası kendine dönüktür. Bu durumda nübüvvetin kendine nispet edilmesi daha uygundur. Bunun gibi nübüvvet deneyiminin bir inanç ve hayat tarzı olarak tebliğ etme zorunluluğu söz konusu ise, risaletin Yüce Allah’a nispet edilmesi daha uygun düşer. Çünkü bu durumda resûlün risaleti, daha çok Yüce Allah’la muhatap kitleye yöneliktir.²³

19 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned V/187, 266; Buhârî, “Tevhîd”, 19.

20 Eş’arî’ler, nebînin Yüce Allah’tan sadece vahiy aldığı resûlün ise bununla birlikte yeni bir şeriat ve kitapla geldiğini söylemişlerdir. Buna binaen Cürçânî, resûlün aldığı vahyin, nebînin aldığı vahiyden daha üstün olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu iki kavram arasında “umum-husus” ilişkisi bulunmaktadır. Her resûl nebîdir fakat her nebî resûl değildir. Mutezile ise, her iki kavramın aynı anlama geldiğini savunmuştur. Onlara göre yeni bir şeriat ve kitap kaydı bulunmaksızın resûl ve nebî, vahye muhatap olan kişidir. Kimilerine göre ise resûller, inkârci kavimlere nebîler ise mü’min kavimlere gönderilmiştir. Buna göre “şeriat veya kitap” yerine “muhatap” odaklı bir fark söz konudur. Bunun dışında diğer bazı farklar da dile getirilmiştir. Bk. Cürçânî, *Kitabü’t-târîfât*, Beyrut 1985, s. 115, 116, 258, 259; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s. 173; Kadı Abdulcabbar, a.g.e., s. 567,568; Yavuz, “Peygamber”, 34, s. 258.

21 Câbirî, *Medhal*, s. 27, 115.

22 Câbirî, *Medhal*, s. 115.

23 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 115.

İkinci bir görüş olarak Câbirî, Hac, 22/52 ayetini tefsir ederken şunu söylemektedir; resûl ve nebî arasındaki fark tartışma konusu olmuştur. Bu konuda yaygın olan söylem; resûl; Hz. Cebrail vasıtasıyla insanlara açık bir şekilde gönderilen kişidir. Nebî ise, "ilham" veya "rüya" yolu ile peygamber olandır. Dolayısıyla her resûl nebî olmakla beraber her nebî resûl değildir.²⁴ Câbirî'nin burada aktardığı ayırımı daha çok "irsal"ın şekli ön plana çıkmaktadır. Buna göre "resûl", vahyi doğrudan Hz. Cebrail vasıtasıyla alırken, "nebî" vahyi "rüya" veya "ilham" yoluyla almaktadır. Câbirî, bu ayrımı tasvip etmemektedir. Çünkü "(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, O, bir temennide bulunduğu, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder" ayetinde yer alan "hiçbir resûl ve nebî göndermedik" ifadesi nebînin de resûl gibi gönderildiğini ortaya koymaktadır.²⁵ Aslında Câbirî'nin yukarıda aktardığı ayrım pek yaygın değildir. Yaygın ayrım "şeriat ve kitap" odaklıdır. Buna göre yeni kitap ve şeriatla gelen ve onu tebliğ etmekle yükümlü olan "resûl", böyle olmayan ise "nebî" kabul edilmiştir.²⁶

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, nebî ve resûl kavramlarını farklı telakki etmekle birlikte onların hangi açılardan farklı olduğu hususunda belirleyici bir yaklaşımı ortaya koymamaktadır. Ancak onun genel olarak, Eş'arî'lere yakın "tebliğ" veya "kitap ve yeni şeriat" odaklı bir ayrımı benimsediği söylenebilir.²⁷

2. Nübüvvetin İspatı

Nübüvvette ilişkin en önemli hususlardan biri, onun aklî, naklî ve tarihî veriler ışığında ispat edilmesidir. Nübüvvetin rasyonel zeminde ispat edilmesi, onun teorik olarak imkânı ve bilfiil varlığı kadar önem arz etmektedir. Zira nübüvvetin varlığını kabul etmek, felsefi ve kelâmî açıdan doğrulanmasını zorunlu kılmaktadır. 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 hakikati idrak etme ve sorumluluğu taşıma noktasında akli yegâne kaynak görerek

24 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmül-Kur'âni'l-kerîm*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, II, 378.

25 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmül-Kur'âni'l-kerîm*, Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'l-arabiyye, II, 378.

26 Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 173.

27 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 27, 114, 115.

nübüvvetti reddetmiştir. Aklın vahiyden bağımsız hakikati elde edebileceğini öne sürerek bir çeşit “tabîî dini” savunmuşlardır. Bugün dünyanın birçok yerinde etkili olan “deizm” bu anlayışın bir sonucudur.²⁸

Nübüvvetin ispatı konusu, İslâmî ilimlerde daha çok “دلائل النبوة” (peygamberliğin alametleri) ve “دلائل الإعجاز” (i’câzın kanıtları) adı altında ele alınmıştır. Birinci kavram, her ne kadar genel olarak mucizeyi merkeze koysa da aslında nübüvveti ispat eden bilgi, eylem veya niteliklerin tümünü kapsamaktadır. İkincisi ise nübüvveti i’câz odaklı ispat etmeye matuftur.²⁹ İslâm düşünce tarihinde nübüvvetin ispatı bağlamında yapılan çalışmalar genel olarak nübüvvete yapılan eleştirilere cevap sadedinde olmuştur. Gazali ve Fahrettin er-Râzî dışında kelâm ve akaid kitaplarında nübüvvetin ispatı konusu bağımsız bir şekilde veya makale tarzında değil, nübüvvet bahislerinde mucize konusu ile beraber ele alınmıştır.³⁰

Kur’ân, nübüvvetin ispatı konusunda bazı kanıtlara temas etmiştir. Bunlar; farklı zamanlarda gelen vahiylerin birbirini doğrulaması ve 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 toplumlara hidayete erdirmesidir.³¹

2.1. Nübüvvetin tecrübî ve toplumsal bir olgu olması

Câbirî, nübüvvetin ispatı sadedinde kullanılan delailü’n-nübüvve kavramı yerine ez-zâhîretü’l-Kur’âniyye (Kur’ân olgusu) kavramını tercih etmektedir.³² Ona göre delailü’n-nübüvve kavramı eski âlimlere ne kadar çağdaşsa ez-zahiretü’l-Kur’âniyye kavramı da günümüz açısından bize o kadar çağdaştır. Bu kavram günümüzde doğa, kültür ve toplum ile ilişkilendirilerek daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Sözelimi “doğal olgu”, “toplumsal olgu” ve “kültürel olgu” kavramları kullanılmaktadır.³³ Bu olgu-

28 Bk. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yayınları, 2012, s. 200.

29 Bk. Abdulkahir el-Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, thk. Muhammed Rıdvan, Fayız ed-Dâye, Dârü’l-fıkr, Dımaşk 2007, s. 65,66;

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

31 Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy” *DİA*, XLII, 440.

32 Câbirî, bu kavramdan sadece Kur’ân’ı değil; aynı zamanda İslam tarihi boyunca Kur’ânın anlamına yönelik sarfedilen gayret ve ondan sonra oluşan tasavvurun tümünü kastetmektedir. Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 23.

33 Câbirî, *Medhal*, s. 24, 25.

ların Kur'ân'la ilişkisini ortaya koymak bakımından ez-zâhiretü'l-Kur'âniyye kavramı, delâilü'n-nübüvve kavramından daha geniştir. Câbirî'nin söz konusu kavramı tercih etmesi, nübüvvetin teorik kanıtlarla ispat edilmesinden ziyade onu tarihsel bir olgu olarak gördüğüne işaret etmektedir. Dolayısıyla nübüvvet, her şeyden önce çevre, toplum ve kültürle ilişkisi bulunan bir olgudur.

Câbirî'nin bu yaklaşımı, İbn Rüşd'ün nübüvvetin imkânı konusundaki yaklaşımına paralellik arz etmektedir. İbn Rüşd, nübüvvetin tarihî bir olgu olduğunu, dolayısıyla teorik kanıtlara ihtiyaç duymadığını düşünmektedir.³⁴ Çünkü peygamberlerin varlığı, filozof ve âlimlerin varlığı gibi tevatürle sabittir. Sokrat ve Platon gibi filozofların varlığı konusunda kuşku duyulmuyorsa, peygamberlerin varlığı konusunda da kuşku duyulmaması gerekir. Ayrıca Sokrat ve Platon gibi filozoflar eserleri ile tanınıyorlarsa peygamberler de hayır ve fazileti gerçekleştirmeyi amaçlayan şeriatlarıyla tanınmaktadırlar.³⁵

İbn Rüşd'ü kendisi için öncü filozof³⁶ kabul eden Câbirî, onun Kur'ân'a ilişkin yaklaşımını genel olarak Kur'ân ve mantığa daha uygun görmektedir.³⁷ İbn Rüşd'ün düşüncesini İbn Sina, (ö. 428/ 1037) Farabi (ö. 339/ 950) ve Gazâlî'nin (ö. 505/1111) düşüncelerinden daha rasyonel ve objektif değerlendirmektedir. Çünkü İbn Sina ve Farabi, dini ilham ve işraka dayandırdıkları gibi nübüvveti feyiz ve hayal gücü üzerine inşa etmişlerdir. Gazâlî de dini

34 İbn Rüşd, nübüvvetin imkânı konusunda kelâmcıların temellendirdikleri "الحوارالعقلي" ilkesini yetersiz görmektedir. Bir şeyin aklen mümkün olması onun varlığını gerektirmediğini, zira aklın bu konudaki hükmü varlık ile yokluk arasındaki "belirsizlik" olduğunu söylemektedir. Bu durum, nübüvvet gibi *aklî imkân* (aklen mümkün olanlar) için geçerli olup, yağmurun yağması gibi *tabii 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. Belirtmek gerekir ki, kelâmcıların "الحوارالعقلي" ilkesi, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi nübüvvetin ispatına değil, onun varlığı konusunda öne sürülen *aklî engelleri* (الوانع العقلية) ortadan kaldırmaya yöneliktir. Çünkü nübüvveti reddedenler onun akla aykırı olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık kelâmcılar, ilk önce onun imkân dâhilinde olduğunu ve akla aykırı olmadığını teorik olarak ortaya koymuşlar. Daha sonra "mûcize", "tevâtürü't-tabâkat" (kitlesel rivayet) ve "güzel ahlak" ile onun varlığını ispat etmeye çalışmışlardır.

35 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akaidi'l-mille*, Merkezü dirasâti'l-vehdeti'l-arabiyye, Beyrut 1998, s. 179,180; Câbirî, *Medhal*, s. 144,145.

36 İbrahim, Muhammed Ebû Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka 2005, s. 363.

37 Câbirî, *Medhal*, s. 145.

süfi irfana dayandırmaktadır. İbn Rüşd ise dini, sosyolojik bir ihtiyaç görmüş ve nübüvveti olgu merkezli inşa etmiştir.³⁸ Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, nübüvvetin varlığı konusunda tarihsel olguları esas alan İbn Rüşd'ün düşüncesini ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca genel olarak Câbirî'nin ileri sürdüğü tezlere bakıldığında birçok konuda vakıayı esas almaktadır. Dolayısıyla nübüvvetin imkânı konusunda teolojik ve metafizik tartışmalar yerine tarihi olguları esas alan İbn Rüşd'ün yaklaşımının onun düşünce yapısına daha uygun düştüğü görmektediriz. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Câbirî'nin "دلائل النبوة" (nübüvvetin kanıtları) yerine "الظاهرة القرآنية" (Kur'ân olgusu) kavramını tercih etmesi buna işaret etmektedir. Câbirî, Kur'ân'ın olgusal boyutunu temellendirme klasik İslâmî kaynaklara öncelik verse de İslâmî olsun veya olmasın, Arapça olsun veya olmasın hiçbir kaynağı istisna etmediğini söylemektedir. Bilindiği gibi İslâmî kaynakların en temel kaynağı rivayettir. Bir vakıa ile ilgili rivayetler, senet ve içerik bakımından farklılık arz etse de bir bütün olarak vakıanın varlığına delalet etmektedir.³⁹

Câbirî'ye göre Hz. Peygamber'in hayatı ve Kur'ân öğretileri hiçbir zaman aklın idrak alanı dışına çıkmamıştır. Sözelimi nübüvvet deneyimi, psikolojik ve vicdânî zorluklara eşlik etmekteydi. Bu da nübüvvetin akıl bakımından anlaşılmasına vesile oluyordu. Hz. Peygamber, nübüvveti çağında bilinen psikolojik ve toplumsal olgulara yakınlaştırarak açıklamaya çalışırdı. Vahyin başından itibaren hasımlar, Hz. Peygamberi söz konusu olgularla suçlamaktaydılar. Onu delilik ve kâhinlikle suçlardı. Hz. Peygamber kendisi de vahye tam alışmadan önce, onu sihir ve kâhinlik gibi deneyimlerle karıştırmıştı. Daha sonra nübüvvetin özü itibari ile sihir ve kehanet gibi deneyimlerden farklı olduğunu ve yaşadığı tecrübenin delilik, sihir, şiir veya kâhinlik olmadığını anlamıştı.⁴⁰ Buradan anlaşıldığına göre Câbirî, toplumun büsbütün nübüvvetten yabancı olmadığını düşünmektedir. Çünkü toplum, daha önce sihir ve kehanet gibi ruhsal deneyimlerden haberdardı. Her ne kadar en üst deneyim olsa da nübüvvet de temelde bir ruhsal deneyimdir.⁴¹ Nübüvvet, psikolojik ve toplumsal açıdan daha önce bilinen ruhsal deneyimlerle ortak olduğunun anlaşılması için bazı psikolojik ve vicdânî durumlara eşlik etmiştir. Bu da,

38 Bk. Câbirî, "Silsiletü hivâratî'l-müstekbelî'l-arâbî" (1) -el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsî", *Hivâr me'a Muhammed 'Âbid el-Câbirî*, Merkezü'd-dirâsâtî'l-vehdetî'l-arabiyye, Lübnan 2004, s. 21.

39 Câbirî, *Medhal*, s. 24, 25.

40 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 429, 27.

41 Câbirî, *Medhal*, s. 26.

nübüvvetti daha da anlaşılır kılmaktaydı. Çünkü insanların nübüvvetten önce sihir ve kehanet gibi ruhsal deneyimlerin varlığından haberdar olması, nübüvvetin imkân dâhilinde görülmesi, anlaşılması ve kabul edilmesine rasyonel zemin oluştururdu. Bu yaklaşım, Gazali ve İbn Haldun'un (ö. 808) nübüvvetin imkânı konusundaki düşüncelerine paralellik arz etmektedir. Gazali, nübüvvetin imkânı konusunda tecrübe yoluna başvurmuştur. Ona göre nübüvvetle benzer yapıya sahip olan sadık rüya, keşif ve ilham, onun imkânını ortaya koymaktadır.⁴² İbn Haldun, bu tür vakıaların nübüvvetin imkânı olduğu gibi berzah âleminin varlığına da kanıt olabileceğini söylemektedir.⁴³ Ancak Gazali ve İbn Haldun, rüya gibi herkesin tecrübe ettiği bir hadiseyi nübüvvetin aklî imkânı konusunda baz almakla beraber Câbirî, sihir ve kehanet gibi sadece belli bir kesimin tecrübe ettiği ve toplum tarafından bilinen bir hadiseyi nübüvvetin teorik imkânı ve bilfiil varlığının rasyonel zemini olarak telakki etmektedir. Câbirî'ye göre peygamberler, ruhsal deneyim konusunda sihirbaz ve kâhinlerle ortak olsa da sıdk, emanet ve fedakârlık gibi ahlaki meziyetlerle onlardan ayrılmaktadır.⁴⁴ Sonuç olarak Câbirî'nin, nübüvveti bir taraftan teorik kanıtlara ihtiyaç duymayan sosyolojik ve tarihsel bir olgu olarak gördüğü diğer taraftan da onu ruhsal deneyim üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz.

2.2. Mucize

"Mu'cize" sözlükte; ismi fail olup "bir şeye gücü yetirememek" ve "aciz bırakmak" anlamındaki "acz" kökünden türemiştir. Terminolojide ise "peygamberi doğrulamak için dünyada olağanüstü bir durumun ortaya konulması şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁵ Bu tanıma göre keramet ve sihir, peygamberlik iddiasına eşlik etmediğinden tanımın dışında kalmaktadır. Kur'ân'da mûcize kavramı yerine "âyet", beyyine", "burhân", "sultan", "hak" ve "furkân" kavramları geçmektedir.⁴⁶

Nübüvvetin ispatı hususunda ruhsal deneyim ve toplumsal olguya işaret eden Câbirî, bu konuda kelâmcılar tarafından temellendirilen kanıtlara da temas etmektedir. Bu bağlamda ilk akla gelen İslâm düşünce tarihinde

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

43 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir kadir Ugan, İstanbul 1986, III, 1092-1097.

44 Câbirî, *Medhal*, s. 27.

45 Bk. Bağdadi, *Usulu'd-dîn*, s. 193; Cürcânî, *Târîfât*, s. 334.

46 Bk. Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *DİA*, XXX, 350.

en çok ele alınan mûcizedir. Râzî, mûcizeleri aklî ve hissî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Daha sonra alt başlıklarıyla birlikte geniş bir şekilde ele almaktadır.⁴⁷ Ancak daha anlaşılır olması bakımından mûcizeyi “hissî mûcize”, “aklî mûcize”, “haberî mûcize” ve “bilimsel mûcize”⁴⁸ şeklinde bir taksime tabi tutarak Câbirî’nin bu konudaki yaklaşımına yer vermeye çalışacağız.

2.2.1. Hissî Mûcize

Hissî mûcize, insanın duygularına hitap eden, gözle görülen ve duyu organları ile müşahede edilen hârikulâde olaylardır.⁴⁹ Başka bir ifade ile hissî mûcize, evrende cari olan neden-sonuç ilişkisini ihlal etmek suretiyle bir olayın somut bir şekilde ortaya konulmasıdır. Geçmişte ve günümüzde mûcize hakkında yapılan tartışmaların büyük bir kısmı hissî mûcizelere ilişkin olmuştur. Denebilir ki modern düşünce tarihinde din ve bilimin karşıya karşıya getirildiği en önemli konuların başında “mucize” gelmektedir.

Hissî mûcize hakkında yapılan tartışmaların temelde üç açıdan cereyan ettiği görülmektedir. Birincisi; mûcizenin “akıl” veya “fizik kuralları” bakımından mümkün olup olmamasıdır. Bu konu, hissî mucizeye ilişkin en önemli husustur. 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. Belirtmek gerekir ki, mûcizenin mümkün olmadığı düşüncesi temelde Batı kaynaklıdır. Modernite ile birlikte ateistler ve deistler tarafından mûcizenin 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 mânevî realite birer yanılısma ve büyüden ibaret görülmüştür. Bu yüzden mûcizenin imkânı reddedilmiştir. Bu konuda en ciddi rasyonalist eleştiri David Hume’den (ö. 1776) gelmektedir.⁵⁰ İkincisi; nübüvvettin mûcize odaklı temellendirilmesi-

47 Râzî, Fahreddin Muhammed bin Ömer, *Kitâbü'l-erbâ'in*, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2009, s. 300, 306.

48 Akademik çalışmalarda daha çok *bilimsel i'câz* kavramı kullanılmaktadır. Hissî, haberî ve aklî mûcize kavramlara uyması için burada *bilimsel mûcize* kavramını kullandık. Bu konuda bir sıkıntı bulunmamaktadır. Çünkü Kur'an bağlamında bilimsel mûcize ile bilimsel i'câz aynı anlamı ifade etmektedir.

49 Bk.Saim Klavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2013, s. 246; Bulut, *a.g.m.*, s. 350.

50 Salime Leyla Gürkan “Diğer Dinlerde Mûcize”, *DİA*, XXX, 355.

dir. Zira hissî mucizelerin varlığını kabul etmek ile nübüvvetti onun üzerine temellendirmek farklı şeylerdir. Söz gelimi Reşit Rıza (ö. 1935) hissî mûcizeyi kabul etmekle beraber nübüvvetin onun üzerine temellendirilmesine gerek olmadığını düşünmektedir.⁵¹ Üçüncüsü ise hissî mûcize ile ilgili nasların ifade ve sıhhat bakımından değerlendirilmesidir. Bu bağlamda farklı nasların bir araya getirilmesi ve aralarında uyumun sağlanması önem arz etmektedir.

Câbirî, kategorik olarak hissî mucizeleri imkân dâhilinde görmektedir. Hz. Peygamber dışındaki peygamberlere nispet edilen mucizeleri kabul etmektedir.⁵² Bu kabul, Câbirî'nin mucizeyi akla veya fizik kurallarına aykırı görmediğini ortaya koymaktadır. Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hissî mucizeler üzerine temellendirilmesi konusunda ise Câbirî, böyle bir kanıtı ihtiyaç olmadığını düşünmektedir. Müşriklerin Hz. Peygamber'den hissî mûcizeleri talep etmeleri üzerine Yüce Allah, Kur'ân'ın onlara yeterli olduğunu, başka bir kanıtı ihtiyaç olmadığını ve mûcize göstermenin Hz. Peygamber'in özelliklerinden olmadığını bildirmiştir.⁵³

İbn Rüşd ve Reşit Rıza (ö.1935) gibi nübüvvetin hissî mûcize odaklı temellendirilmesini⁵⁴ doğru görmeyen Câbirî, Muhammed Esed (ö.1992) ve İzzet Derveze (ö.1984) gibi⁵⁵ hissî mûcize rivayetlerini sübut veya delalet açısından reddetmektedir. Ona göre hissî mûcizeler Hz. Peygamber'e verilmemiştir. Bu meyandaki rivayetleri ya mevzu görmekte ya da olağan olaylar şeklinde yorumlamaktadır. Câbirî'nin bu konuda iki kanıtı ileri sürdüğü görülmektedir:

Birincisi; Câbirî, ahad ve mütevatir hadisleri hiçbir şekilde Kur'ân'a eşdeğer görmemektedir. Bu yüzden hadis rivayetlerini genel olarak Kur'ân'a arz etme yöntemini takip etmektedir. Hissî mucizeye ilişkin rivayetleri, Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mucizenin verilmediğini ifade eden veya en azından imada bulunan ayetlere⁵⁶ arz ederek reddetmektedir.⁵⁷ Câbirî, söz konusu ayetlerin umum ifadelerine bakarak talep üzere olsun veya olmasın Hz. Peygamber'e hissî mucizelerin verilmediğini düşünmektedir.

51 Muhammed Reşit Rıza, *el-Vahyü'l-muhammedî*, Müessesetü 'izzedîn, Beyrut 1406. s. 112, 113.

52 Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî, el-Merkezü's-sekafi'l-'arabî*, Beyrut 1991, s. 138, 139; *Fehm*, I, 268; *Fehm*, III, 109; *Medhal*, s. 189.

53 Câbirî, *Medhal*, s. 187, 188.

54 Bk. İbn Rüşd, *Keşf*, s. 173-180; Câbirî, *Bünnye*, s. 570, 571.

55 Bulut, *a.g.m.*, s. 352.

56 İsrâ, 17/90-93; Ankebut, 29/ 50-52.

57 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 188.

İkincisi; Câbirî'ye göre hissî mucize rivayetleri ahad haberlerden oluşmaktadır. Ahad haber, mütevatirin aksine zan ifade etmektedir. Ayrıca söz konusu haberlerin ravileri, genel olarak mucize gibi hüküm içermeyen hadislerin rivayetlerinde dikkatsiz davranmışlardır.⁵⁸

Bazı hissî mucize rivayetlerini kabul etmekle beraber Câbirî, 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. Ona göre ay ikiye bölünmüş olsaydı, bu denli önemli bir hadisenin Kur'ân'ın başka yerlerinde zikredilmesi gerekiyordu.⁵⁹ Câbirî, "İsra" (gece yolculuğu) ve "mirac"ın (göğe yükselmek) "beden" ile olmadığını, Hz. Aişe, Muaviye, Hasan Basrî, ve İbn İshak'ı referans göstererek "ruh" ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre miracın ruhla gerçekleşmiş olmasının bir diğer kanıtı da miraç rivayetlerinde yer alan Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ı görmüş olmasıdır. Yüce Allah, cisim vasfından münezzehtir olduğundan miracın bedenle gerçekleşmesi mümkün değildir.⁶⁰ Bu da miracın ruhla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Burada önemli bir hususu belirtmek gerekir ki Câbirî'nin, hissî mucizeye ilişkin birçok rivayeti reddetmekle beraber, aynı rivayetlerin içinde yer alan bir bilginin kabul etmesi sağlıklı görülmemektedir. Ayrıca mucizenin bedenle gerçekleştiğini düşünenler arasında rü'yeti reddedenler de bulunmaktadır.⁶¹ Dolayısıyla rü'yet ile mucizenin rüyada gerçekleşmesi arasında zorunlu bir ilişki söz konusu değildir.

Câbirî, hissî mucizelere dair rivayetlerin sübut veya delalet açısından kesinlik ifade etmediğini düşünerek Hz. Muhammed'in hissî mucizelerini kabul etmemektedir. Kaldı ki nübüvvetin ispatı konusunda yegâne kaynak Kur'ân olduğundan başka bir kanıtı ihtiyaç bulunmamaktadır.⁶² Câbirî'nin bu konuda dayandığı en önemli kanıt, hissî mucizeye ilişkin rivayetleri Kur'ân'a arz etmesidir.⁶³ Başta Câbirî olmak üzere hissî mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediğini düşünen âlimlere göre *وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ*

58 Câbirî, *Medhal*, s. 190.

59 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 189.

60 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 190.

61 Bk. Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *DİA*, XXX, 134.

62 Câbirî, *Medhal*, s. 187.

63 Câbirî, *Fehm*, I, 268,269; *Medhal*, s. 187-190.

كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلَادُونَ⁶⁴ (Bizi ayetlerle göndermekten alıkoyan şey; ancak öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır) ayeti, umumu ifade ederek Hz. Peygamber'e hissî mucizelerin verilmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Câbirî, genel olarak geleneğin lafız eksenli oluşmasını eleştirmektedir. Bu yaklaşım, bedevi Arap mantığının İslam aklını ele geçirmesi ve İslam düşüncesinin donuklaşmasına neden olmuştur. Belirtmek gerekir ki, İslam tarihi boyunca lafzın egemenliği, lâfzî kıyasın aklı kuşatması, birçok İslâmî ilmin dinamikliğini kaybederek donuklaşması, lafız, rivayet ve taklidin hayatın her alanın kuşatması tarihi bir realitedir. Bunu inkâr etmenin veya karşı çıkmanın rasyonel veya tarihsel bir zemini bulunmamaktadır. Ancak lafız-mana ilişkisi, gaye ve makasın esas alınması hukuk, ahlak ve sosyal ilişkilerde bir şekilde tartışılabilir. Zira bu sahalarda ortaya çıkan farklı yorumlar, ilahi irade ve hükmün yalanlanması değil; hükmün yeniden yorumlanmasını ifade eder. Elbette yorumların dinin temel amaçları ve Kur'ân'ın prensipleri bakımından geçerliliği test edilmelidir. Bu bağlamda sevabit (değişmeyen) ile müteğayyirâtın (değişebilen) hükümlerin birbirlerinden ayrılması gerekir. Ancak hissî mucizeler konusu tamamen "haberi" bir konudur. Bu konu Kur'ân eksenli ele alınacaksa lafız-mana ilişkisi bağlamında söylenecek çok fazla şey yoktur. Çünkü bu konu, aklın temel ilkelerine aykırı görülmediği sürece Kur'ân'ın onun varlığı veya yokluğu hakkında verdiği bilginin ötesinde bir gaye aranmaz. Zira haberi konularda hukuk ve ahlakta olduğu gibi bir bilginin devam edip etmemesi, lafzın dışında bir gayenin bulunup bulunmamasından ziyade söz konusu bilginin rasyonel zemini ya da lafzın manaya delaleti tartışma konusu olur. tevhit, nübüvvet ve ahiretle gibi tamamen haberi olan alanlarda sarih lafzın arkasında bir amacın aranması, lafzın tamamen ihmal edilmesine neden olabilir. Bu da muhkem ayetlerin doğasına aykırıdır.

Genel olarak bütün Peygamberler özel olarak da Hz. Peygambere nispet edilen hissî mucizelerin aklılığı ayrı bir tartışma konusudur. Bu konu, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğu bağlamında İslam felsefesi ve kelâmda derinlemesine tartışılmaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi Câbirî, hissî mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediği konusunda akıl dışında bazı nakli delileri de kullanmakta; Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini reddettiğini söylemektedir. Kanaatimizce hissî mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediği konusunda ayetlerin zahir ifadeleri esas alınrsa bu konuda kesin bir şey söylemek kolay görünmemektedir. Zira bu konuda sıkça atıfta bulunulan; وَمَا مَنَعَنَا

64 İsra, 17/59

نَ 65 أَن نُرْسَلَ بِالآيَاتِ إِلَّا أَن كَذَّبَ بِمَا آلَاؤُونَ (Bizi ayetlerle göndermekten alıkoyan şey; ancak öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır) ayeti,⁶⁶ özel olarak da ayetin içinde yer alan “آيَاتِ” kelimesi umum üzere kabul edilirse Kur’ân’ i’câzı da dışarıda kalacaktır. Dolayısıyla Kur’ân’ın Hz. Muhammed’in bir mucizesi olduğu reddedilmiş olur. Çünkü “آيَاتِ” kelimesi usûl literatüründe “amm”dır. Hissî, aklî, haberî ve bilimsel bütün mucizeleri kapsamaktadır. Oysa başta Câbirî olmak üzere çağdaş Müslüman düşünürlerin çoğu Kur’ân i’câzını kabul etmektedir. Buna muarız olarak denebilir ki, Kur’ân’ın mucize olması başka ayetlerle sabittir. Dolayısıyla Kur’ân’da yer alan amm bir ayetin başka bir ayetle tahsisi söz konusudur. Tefsir ve fıkah literatürü açısından bu konuda bir sıkıntı yoktur. Çünkü Câbirî de dâhil olmak üzere âlimlerin çoğu Kur’ân’ın, Kur’ân’la tahsisini kabul etmektedirler.⁶⁷ Kur’ân’ın i’câzı, ayetin umumundan istisna edildiği gibi, hissî mucizelerin varlığını kabul edenlere göre “talep üzere” olmayan veya tehadî dışında zuhur eden mucizeler de ayetin umumundan müstesnadır.⁶⁸ Zira isra hadisesi,⁶⁹ meleklerin Müslümanlara yardım etmesi⁷⁰ ve bir avuç toprağın müşriklerin gözlerin isabet etmesi⁷¹ örneklerinde olduğu gibi bazı ayetlerde Hz. Peygambere hissî mucizelerin verildiği ifade edilmektedir. Aynı zamanda birçok usulcüye göre Kur’ân, mütevatir sünnetle tahsis edilebilir.⁷² Onlara göre mucizeye ilişkin rivayetlerin tümü veya bir kısmı bize tevatür yoluyla gelmemişse dahi söz konusu rivayetler, bir bütün olarak hissî mucizelerin varlığını ortaya koymaktadır.⁷³ Buna hadis literatüründe “mânevî mütevâtir”⁷⁴ denir. Câbirî’nin kendisi de

65 İsra, 17/59

66 Bk. Câbirî, *Tekvîn*, s. 138, 139; *Medhal*, s. 144.

67 Bk. Câbirî, *Fehm*, III, s. 110; Semerkandî, ‘Alâü’d-dîn Muhammed bin Abdülhemîd, *el-Mîzân fi usûlü’l-fikh*, Dârü’l-kütübî’l-’ilmiyye, Beyrut 2004, s. 150; Râzî, Fahreddîn Muhammed bin Ömer, *el-Mehsûl fi ‘ilmi usûlü’l-fikh*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2008, s. 335.

68 Bk. İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akaidi’l-mille*, Merkezü dirasâti’l-vehdeti’l-arabiyye, Beyrut 1998, s. 178; Neseî, Abdullah Ahmet ibn Mehmed, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, İstanbul 1993, II, 640,641.

69 İsra, 17/1.

70 Ali İmran, 3/123-126.

71 Enfal, 8/17.

72 Bk. Râzî, *el-Mehsûl*, s. 336.

73 Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî, *Kitâbü’l-irşâd*, Mektebetü’l-Hâncî, Mısır 1950, s. 353,354.

74 Suyûtî, Celâlü’d-dîn Abdurrahman, *Tedribü’r-râvî*, Müessesetü’l-kütübî’s-sekafiyye, Beyrut 2003, s. 273.

böyle bir tevatürün varlığını kabul eder.⁷⁵ Sonuç olarak denebilir ki, hissî mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediği konusunda Kur'an'ın kesin bir hükmü yoktur. Bu konuda farklı yorumlara açık ifadeler bulunmaktadır.

Bu konuda kabul edilmesi gereken, bir bütün olarak hissî mucizelere ilişkin ayetlere bakıldığında Yüce Allah'ın nübüvvetin ispatı konusunda Kur'an'ı yeterli gördüğünü, temelde hissî mucizelere ihtiyaç olmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁶ Bu meyanda genel olarak Hz. Peygamber zamanındaki insanlığın aklî olgunluğu ve İslam'ın evrenselliği dikkatte alınmıştır. Çünkü Hz. Peygamber zamanında insanlık artık çocukluk dönemini geçmiştir. Tarihi süreç içerisinde ortaya konulan ilim, düşünce ve felsefe onun hissî mucizeler dışında başka mucizelerden anlayacak seviyeye yükseltmiştir. Nübüvvetin ispatı konusunda daha önceki dönemlerde olduğu gibi hissî mucizelere pek ihtiyaç yoktur. Ayrıca İslam, zaman ve mekânla sınırlı olmayan evrensel bir dindir. Onun doğasına uygun olan evrensel bir mucizeye sahip olmasıdır. Bu da onun hissî mucizeler üzerine inşa edilmesi değil; zamanın eskimesi ile eskimeyecek olan Kur'an'ı üzerine inşa edilmesini gerekli kılmaktadır.⁷⁷ Belirtmek gerekir ki nübüvvetin ispatı konusunda Kur'an'ın yeterli olması, ispat dışındaki amaçlar için başka mucizelerin verilmediği anlamına gelmemektedir.⁷⁸

Câbirî, hissî mucize konusunda kitaplarının birçok yerinde nedenselliğin zorunlu olduğunu, dolayısıyla mucizenin aklın temel ilkeleri ve modern bilimin verilerine aykırı olduğuna işaret etmektedir.⁷⁹ Bu yaklaşım, Câbirî'nin diğer peygamberlerin mucizelerini kabulü ile uyumlu değildir. Câbirî, bu uyumsuzluğu görmüş olmalı ki, Hz. Muhammed'in risaleti ile mucize kapısının kapandığını ve neden-sonuç ilişkisinin zorunlu hale geldiğini söylemektedir.⁸⁰ Oysa aklın temel ilkelerinin de içinde yer aldığı mantıksal zorunluluklarda zaman ve mekâna bağlı olarak değişim söz konusu değildir. Söz konusu değişimler, ancak fiziksel zorunluluklarda tartışılabilir. Dolayısıyla Câbirî'nin bir taraftan nedenselliğin aklî ve bilimsel olduğunu söylemesi diğer taraftan da bazı peygamberlere nispet edilen mucizeleri

75 Câbirî, *Medhal*, s. 25.

76 Bk. İsrâ, 17/90-93; Ankebut, 29/ 50-52.

77 Bk. İbrahim Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 19, Sayı: 4., 2006.s. 548,

78 Bk. Reşit Rıza, a.g.e., s. 113.

79 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 189; *Bünye*, s. 552; *Câbirî, Tekvîn*, s. 138-140.

80 Câbirî, *Fehm*, III, 109.

kabul etmesi çelişkili görünmektedir. Ayrıca Câbirî, nedensellik ilkesinin zorunluluğu konusunda bazen kendisiyle uyuşmamaktadır. Çünkü nedenselliğin zorunlu olduğunu belirtmekle beraber,⁸¹ bilimin değişken bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle bilimsel i'câz çalışmalarını doğru görmemektedir.⁸² Çünkü ona göre Kur'ân gibi sabit bir olgu, bilim gibi değişken bir yapı üzerine inşa edilemez. 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

2.2.2. Aklî Mûcize

Aklî (manevî, bilgi) mûcize; doğrudan akla hitap eden ve insanları rasyonel kanıtlarla baş başa bırakan mûcizelerdir.⁸³ Başka bir ifade ile Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu akıl bakımından kanıtlayan sosyolojik, psikolojik, tarihsel ve kültürel unsurların tümüdür.⁸⁴ "Bilgi mûcizesi" diye de isimlendirilen aklî mûcize, ilk defa Sümâme b. Eşres (ö. 213) ve Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247) ve Cahız (ö. 255) tarafından kullanılmıştır. Zaman ve mekânla sınırlı olmayan bu mucize, Mâturîdî, (333) Gazâlî, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606) gibi âlimler, bu yöntemi benimseyerek onu diğer yöntemlerden daha üstün olduğunu kabul etmişlerdir.⁸⁵

İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in aklî mûcizesinin bulunduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Kur'ân, Hz. Muhammed'in en büyük aklî mucizesi telakki edilmiştir. Lâfzî i'câz ile birlikte Arabistan'ın psikolojik, sosyolojik, kültürel ve diğer şartları dikkate alındığında Kur'ân'ın bir beşer tarafından ortaya konulmuş olması imkân dâhilinde görülmemiştir. Ayetlerde Hz. Peygamber'in "ümmiliği"⁸⁶, ve nübüvvetten önce "şaşkınlık içinde olması"⁸⁷ buna işaret etmektedir.

Câbirî, nübüvvetin "akıl" eksenli temellendirilmesine önem vermektedir. Ona göre nübüvvetin yegâne delili Kur'ân'dır. Bu konuda "kendilerine okun-

81 Bk. Câbirî, *Bünye*, s. 552.

82 Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 246,247.

83 Bulut, *a.g.m.*, s. 351.

84 Bk. Râzî, *Erbâ'in*, s. 301-306; Şehristânî, Muhammed ibn Abdulkürüm, *Nihâyetü'l-ikdam fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004, s. 250, 251.

85 Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet" *DİA*, XXXIII, 284.

86 Ankebut, 29/48.

87 Araf, 7/157.

makta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır"⁸⁸ ayetini referans almaktadır. Câbirî, bu ve benzeri ayetleri nübüvvetin akıl ve Kur'ân eksenli temellendirilmesinde referans kabul etmektedir. Söz konusu ayetler, nübüvvetin doğrulanması ve onun hakkındaki şüphelerin giderilmesi konusunda kanıt isteyenlere Kur'ân'ın yeterli olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁸⁹

Kur'ân'ın hangi açıdan mucize olduğu, onun i'câzının hakiki mi (içsel, yapısal) yoksa sürfi (dışsal, Yüce Allah'ın doğrudan müdahalesine bağlı) olduğu tartışma konusu olmuştur.⁹⁰ Câbirî, Kur'ân i'câzını kabul etmekle beraber, i'câzın hakiki veya sürfiligi konusunda net bir yaklaşım ortaya koymamaktadır. Ancak onun ifadelerinden söz konusu i'câzın hakiki olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, sadece Kur'ân'ın belağatın zirvesinde yer almasına değil; aynı zamanda felsefe ve fikirde olduğu gibi sanatın taklit edilmemesi ve Kur'ân'ın eşsiz bir ruhsal deneyimin sonucunda ortaya çıkmasına bağlıdır.⁹¹

Câbirî'ye göre Kur'ân'ın i'câzının sadece lafız ve okuma şeklinde (tertil) saklı olduğu anlaşılmaktadır. ⁹²Kur'ân, dil ve üslup bakımından diğer edebî metinlerden farklıdır. Onun bu bakımdan Araplar üzerine bıraktığı etkileri aktaran birçok rivayet bulunmaktadır.⁹³ Bu nedenle Kur'ân'ın harfiyen tercüme edilmesi mümkün değildir. Olsa olsa anlamları tercüme edilebilir.⁹⁴ Tertil, bu açıdan Kur'ân'ın dışsal bir özelliği değil içsel bir parçasıdır. Onun "Okuma" anlamındaki "قرآن" ile isimlendirilmesinin temel bir nedeni budur.⁹⁵ Câbirî'ye göre i'câzın manayı kapsayacak şekilde genişletilmesi ihtiyaç sonucunda gerçekleşmiştir. Çünkü İslâm'a saldıran, Müslüman devletinin epistemolojik temellerini çürütmeye çalışan inkârcılara karşı Müslüman âlimler i'câz kapsamını genişletmişlerdir. Bu bağlamda lafız ve tertil dışında başka i'câz teorileri geliştirmişlerdir.⁹⁶

88 Ankebut, 26/51.

89 Câbirî, *Tekvîn*, s. 137, 138; *Medhal*, s. 144, 188.

90 Câbirî, *Medhal*, s.185.

91 Câbirî, *Tekvîn*, s. 140; *Medhal*, 94.

92 Câbirî, *Medhal*, s. 170.

93 Câbirî, *Medhal*, s. 182- 184.

94 Câbirî, *Medhal*, s. 170.

95 Câbirî, *Medhal*, s. 182.

96 Câbirî, *Medhal*, s. 170, 171, 185.

Câbirî, Kur'ân'ın i'câzını sadece okuma şeklinde görmekle beraber, kelâmcıların Kur'ân'ın lafız ve üslup bakımından i'câzını ortaya koymak amacıyla mana ve maksadı ihmal etmelerini eleştirmektedir. Bunu da lafız-mana problematiğine sürüklenmesine bağlamaktadır. Ona göre Kelâm ilminde lafız-mana problematiğine sürüklenmek ve onun mantığına boyun eğmek kelâmın referans kabul ettiği aklın devre dışı kalmasına neden olmuştur. Kelâmcılar, bu bağlamda üç temel sorunu ele almışlardır. Halkü'l-Kur'ân, te'vil, ve i'câz konusudur. İcaz konusunda kelâmcılar, Kur'ân'ın lafız ve nazmı ile uğraştıklarından mana ve gayeleri ihmal ettiler. Böylece Kur'ân'ın sosyal ve ahlaki amaçları onun lafzına kurban edildi.⁹⁷

Burada önemli bir hususa daha değinmek gerekir. Câbirî'nin nübüvvetin ispatı konusunda aktardığı bilgilerden anlaşıldığı gibi delili iki kısma ayırmaktadır: Birincisi kanıt olmakla birlikte i'câz vasfına da sahiptir. İkincisi ise kanıt olmakla birlikte bu vafsa sahip değildir. Çünkü Kur'ân'ın i'câzını sadece lafız ve üslubu ile sınırlandırmakla birlikte Câbirî, bir kısım Mutezili âlimler gibi,⁹⁸ Kur'ân'da bir çelişkinin bulunmaması, ayetlerin tam uyumlu olması ve Kur'ân'ın geçmiş ümmetlerden bahsetmesini onun doğruluğunu kanıtlayan bir delil olarak telakki etmektedir.⁹⁹

2.2.3. Haberî Mûcize

Haberî mûcize, Hz. Peygamber'in ilim ve kültür merkezlerinden uzak bir yerde doğması ve ümmi olmasına rağmen geçmiş ümmetler ve gelecekle ilgili birçok konuda haber vermesini ifade etmektedir. Kur'ân'ın başta Yahudi ve Hristiyanlar olmak üzere birçok din ve kavimle ilgili haber vermesi ve Bizanslılar'ın Rumları yeneceğini önceden bildirmesi, buna örnek olarak verilebilir. Kelâmcılar, vahiy olmasaydı Hz. Peygamber'in bu gibi bilgilerden haberdar olmasının mümkün olmadığını düşünerek, bunu nübüvvetin bir kanıtı olarak telakki etmişlerdir.¹⁰⁰ Bu kanıtı işaret eden ayetler de bulunmaktadır.¹⁰¹ Câbirî, bazı yerlerde söz konusu haberlerin Kur'ân'ın doğruluğunu ortaya koyduğuna işaret etmekle beraber¹⁰² ona bağımsız bir delil

97 Câbirî, *Bünye*, s. 106.

98 Bağdâdî, *Usulu'd-dîn*, s. 200.

99 Bk. Câbirî, *Fehm*, I, 321, 322; *Fehm*, III, 110, 229.

100 Razi, *Kitâbü'l-Muhassal*, Kum 1999, s. 491; Râzî, *Erbâ'în*, s. 304-306; Şehristânî, *Nihâtü'l-ikdam*, s. 250, 251.

101 Yusuf, 12/3,102; Ankebut, 29/48.

102 Bk. Câbirî, *Fehm*, I, 321, 322;

olarak yer vermemektedir. Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz gibi Kur'an'ın üslubu dışında başka hiçbir kanıtı mucize olarak görmemektedir.

2.2.4. Bilimsel Mûcize

Nübüvvetin ispatı hususunda hissî, aklî ve haberi mûcize ile birlikte "bilimsel mucize"ye de (الاعجاز العلمي) değinilmiştir. Bu istidlal yöntemi, bilimsel gelişmelerden önce evren, insan ve tarihe ilişkin birçok bilginin açık veya kapalı bir şekilde Kur'an tarafından dile getirildiğini temellendirmektedir. Kuşkusuz bilim ve teknoloji çağında Kur'an'la ilgili böyle bir durumun kabul edilmesi, onun en büyük mucizelerinden biri telakki edilmiştir.¹⁰³

Câbirî, Kur'an'da bilimsel i'câzın bulunmadığını düşünmektedir.¹⁰⁴ Bilimsel i'câza konu olan ayetlere bakıldığında Câbirî, onları risâlet çağında Arap toplumunun ufkunu aşmayacak dolayısıyla bilimsel i'câza konu olmayacak şekilde yorumlamaktadır.¹⁰⁵ Bunu birkaç gerekçeye dayandırmaktadır;

Birincisi; Kur'an, ilk muhatapları olan Arap yarımadasındaki Arapların bilgi ve idrak gücünü dikkate alarak hitap etmiştir. Yeryüzü ve gökyüzü gibi fenomenlere dikkat çektiğinde bile onların anladıkları bir üslup kullanmıştır. Kur'an'ın bu boyutu, Câbirî'nin bilimsel i'câzı reddetmesinin en önemli kanıtlarından biridir.¹⁰⁶ Ona göre Kur'an'ın mübin (apaçık) vasfı, başta bilimsel i'câza konu olan bilgiler olmak üzere risalet çağındaki Arap ufkunu aşacak hususlara yer vermesine manidir. Belirtmek gerekir ki Kur'an'ın apaçık olduğu ve asla kuşkuya mahal vermediği hususlar; insanı mükellef kıldığı inanç, amel ve ahlakî konulardır. Câbirî de Kur'an'ın, Arap ufkunda olmayan Yüce Allah, ahiret, tarih ve âlemle ilgili zaman zaman metaforik veya temsilî dilini kullandığını kabul etmektedir.¹⁰⁷ Dolayısıyla Kur'an'ın mübin vasfı, risalet çağındaki Arap ufkunu aşacak ve asırlar sonra keşfedilecek hususları içermesine temelde mani değildir. Ancak metodolojik olarak mübin vasfının buna

103 Bk. Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 246; İlhan Kutluer, "İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Kavramlar", *Bilgi, Bilim ve İslam* (I-II), İstanbul 2005, s. 155,156; Bk. İbrahim Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, cilt; 19, Sayı; 4. 2006., s. 550.

104 Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, "el-Kur'an ve'l-'ulûmü'l-kevnîyye", *Ceridetü'l-ittihad- vichetü nazar*, sayı 10600, 2004; http://www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_13.htm, (İletişim: 24, 10, 2016).

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

106 Bk. Câbirî, "el-Kur'an ve'l-'ulûmü'l-kevnîyye", *Ceridetü'l-ittihad; Medhal*, 194,195; *Fehm*, III, 173.

107 Bk. Câbirî, *Fehm*, III, 175; *Tekvîn*, 142.

engel olmaması, Kur'ân'ın kesin olarak bilimsel konuları içerdiği anlamına gelmemektedir. Bu konunun ayrıca değerlendirilmesi gerekir.

İkincisi; bilimsel veriler, zaman ve mekâna göre değişebilen nisbî ve geçici verilerdir. Her hangi bir zaman diliminde ortaya konulan bir veri, başka bir zamanda geçerliliğini kaybedebilir. Söz konusu verilerin nisbî yapısına karşılık Kur'ân, evrensel mahiyette sahiptir. Bu durum, Kur'ân'ın, bilimsel veriler odaklı temellendirilmesine engeldir. Zira evrensel ve sabit olan bir olgunun değişken bir yapı üzerine inşa edilmesi zamanla onun güvenilirliğine halel getirebilir.¹⁰⁸

Üçüncüsü; Batı dünyasında Kur'ân ve dinle ilgisi olmayan metodoloji ve İlkelerden yola çıkılarak bilimsel veriler ortaya konulmaktadır. Daha sonra Müslümanların te'vil yollarına başvurarak söz konusu verileri sahiplenmesi doğru değildir. Bu durumda söz konusu verilerin neden daha önce tarafımızda ortaya konulmadığı sorusu ile karşı karşıya kalınır.¹⁰⁹

Dördüncüsü ise bilimsel i'câz meyanında yapılan çalışmalar ideolojik karaktere sahiptir. Kur'ân'ın ve bizim böyle bir çalışmaya ihtiyacı olmadığı gibi böyle bir çalışmanın riskleri tarihi olarak sabittir. Söz gelimi, İsmailîler, inançlarını hicri üçüncü, dördüncü ve beşinci asırda günümüzde geçerliliğini kaybetmiş Hermetizm'in¹¹⁰ felsefî ve ilmî verileri üzerine inşa etmiştiler. Bizim de Kur'ân'ı modern bilimsel veriler üzerine inşa etmekle böyle bir riskle karşı karşıya kalma ihtimalimiz bulunmaktadır.¹¹¹

Burada önemli bir hususu belirtmek gerekir. İfade ettiğimiz üzere Câbirî, Kur'ân'ın risalet çağında Arap ufkunu aşmadığını düşünmektedir. Bu nedenle bilimsel i'câz çalışmalarını doğru görmemektedir. Bununla birlikte Câbirî, geleneğin lafız eksenli ve bedevi Arap mantığı çerçevesinde oluştuğunu eleştirmektedir. Bu durum, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaran ve aklı sürekli ön plana çıkaran Kur'ân'ın bedevi Arap mantığına hapsedilmesine neden olmuştur.¹¹² Belirtmek gerekir ki, Câbirî'nin bilimsel i'câz konusunda savunduğu gibi Kur'ân, risalet çağındaki muhatap Arapların ufkunu aşmamışsa onu Arap ufku çerçevesinde değerlendirmekten

108 Bk. Câbirî, "el-Kur'ân ve'l-'ulûmü'l-kevniyye", *Cerîdetü'l-ittihad*.

109 Bk. Câbirî, *a.g.m.*

110 Hermetizm: Antik Mısır'da yaşamış Hermes Trismegistos'un öğretilerini ifade eder. Detaylı bilgi için Bk. Mahmut Erol Kılıç, "Hermes", *DİA*, XVII, 228-233.

111 Bk. Câbirî, *a.g.m.*

112 Bk. Câbirî, *Bünnye*, s. 247, 248; *Tekvîn*, 31.

ve onunla sınırlandırmaktan başka çare yoktur. Bir taraftan Kur'an'ın Arap ufkunu aşmadığı savunmak diğer taraftan da onun insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için geldiğini savunmak uyumlu görünmemektedir. Kanaatimizce Câbirî'nin, Kur'an'ın Arap ufkunu aşmadığından kastı, risalet çağındaki Arap toplumunun hiçbir şekilde idrak edemeyeceği bilimsel i'câza konu olan bilimsel verilerdir. Bu konuların bir kısmı Arap ufkunu aştığı aşikârdır. Kur'an'ın insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmasındaki kastı ise onun inanç, hukuk ve ahlaki değerlerde ilke koyucu olmasıdır. Bu konuların önemli bir kısmı her ne kadar Arap ufku için yeni olsa da onun açısından idrak edilmeyecek konular değildir. Konu bu şekilde değerlendirilirse her hangi bir uyumsuzluk söz konusu olmayacaktır. Her halükârda Kur'an'ın evsenselliği dikkatte alındığında Câbirî'nin birçok bağlamda ifade ettiği Arap ufku kavramı, açıklanmaya muhtaçtır.

Nübüvvetin ispatı konusunda önemli bir hususa daha değinmek gerekir. Kelâmcılar, peygamberlerin yüce bir ahlâk ve üstün bir karaktere sahip olduklarını ittifakla kabul etmektedirler. Peygamberlerin sıfatlarından sayılan emanet ve sıdk ahlâkla alakalıdır. Aynı zamanda peygamberlerin üstlendikleri rol ve bıraktıkları izler onların yüce bir ahlak üzerine olduklarına delalet etmektedir. Ne var ki birçok kelâmcı güzel ahlâkı nübüvvetin kanıtlarından (delâilü'n-nübüvve) saymamıştır. Nübüvveti genel olarak mucize odaklı ispat etmiştir. Hatta bazı kelâmcılara göre nübüvveti ispat eden yegâne delil mucizedir.¹¹³ Dolayısıyla güzel ahlâk, nübüvvetin bir delili olmaktan ziyade onun misyonunun bir gereğidir. Bazı kelâmcılar ise, güzel ahlâkı sadece nübüvvet misyonunun gerekli bir aracı olarak değil aynı zamanda nübüvvetin kanıtlarından saymışlardır. Razî, Hz. Peygamber'in ahlâkı, eylemleri, yargıları ve onun hayatının bir bütün olarak nübüvvette delalet ettiğini ifade etmektedir. Câhız (ö. 868) ve Gazâlî'ye göre bu denli önemli vasıflar ancak peygamberlerde toplanabilir.¹¹⁴

Câbirî, peygamberlerin dürüst, ihlâslı, kendilerini davalarına adayan, tebliğ yolunda var güçleriyle uğraşan, yaptıkları hizmetlerin karşılığını beklemeyen şahıslar olmaları hasebiyle, diğer insanlardan ayrıldıklarını söylemektedir. Bu nedenle nübüvvet iddiasında bulunduğu halde mezkûr vasıfları taşımayan; kâhin, sihirbaz, şair veya delidir.¹¹⁵ Görüldüğü gibi Câbirî, fedakârlık ve dürüstlük gibi vasıfları hem nübüvvet misyonunun

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

114 Bk. Razi, *Kitâbü'l-Muhassal*, s. 491.

115 Câbirî, *Medhal*, s. 27.

bir gereği hem de onun bir delili olduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda sıkça Hz. Muhammed'in güzel ahlâkını vurgulamaktadır.¹¹⁶

3. Hz. Muhammed'in Ümmiliği

Kaynaklarda ümmi kavramı, kastetmek anlamını ifade eden emm; anne anlamını ifade eden ümm; topluluk, millet anlamını ifade eden ümmet kelimelerinden türediği yer almaktadır. Ümmi kavramı genel olarak okuma-yazma bilmeyen ve tahsil görmemiş anlamında kabul edilmiştir. Ümme kelimesine nispet edildiğinde tabiatı bozulmamış, ümmet kelimesine mensup olduğunda ise mensup olduğu topluluğun bilgi ve birikimini taşıdığı manalara gelmektedir. Onun ümmü'l-kura'ya nispet edenler de vardır.¹¹⁷ Ümmi kelimesi ikisi tekil dördü çoğul olmak üzere Kur'ân'da altı yerde geçmektedir.¹¹⁸ Çoğul geçtiği yerlerin birinde Yahudiler, diğerlerinde ise Araplar kastedilmektedir. Bu kavram farklı varyantlarıyla hadislerde de geçmektedir.¹¹⁹ Müfessirler, ümmi kavramının Hz. Peygamber'e nispet edildiğinde "okuma-yazma bilmeyen" anlamında olduğuna ittifak etmişlerdir.¹²⁰ Bunu da nübüvvetin bir kanıtı olarak telakki etmişlerdir.¹²¹

Ümmi kavramının Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediği anlamında ve nübüvvetin bir kanıtı olduğu konusunda üç temel referansın ileri sürüldüğü görülmektedir. Birincisi; *ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا* (sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın.¹²² Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı.) ayetidir. Bu konuda en güçlü kanıt budur. İkincisi; Hz. Peygamber'e nispet edilen "*نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب*" (biz yazı yazmayan ve hesap yapmayan ümmî bir ümmetiz) hadisidir.¹²³ Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini ifade eden tarih ve siyer bilgileridir.

116 Câbirî, *Medhal*, s. 431.

117 Bk. Mehmet Suat Mertoğlu, "Ümmî", *DİA*, XXXII, 309.

118 Âraf, 7/157, 158; Bakara, 2/78; Âli İmrân, 3/20, 75; Cum'a, 62/2.

119 Bk. Buhârî, "Savm", 13; Müslim, "Sıyâm", 15; Ahmed ibn Hanbel, Müsned, II, 43, 56, 122, 129.

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

121 Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 251, 252; Câbirî, *Medhal*, s. 87, 93.

122 Ankebut, 29/48.

123 Bk. Buhârî, "Savm", 13; Müslim, "Sıyâm", 15; Ahmed ibn Hanbel, Müsned, II, 43, 56, 122, 129.

Bazı çağdaş Müslüman düşünürler, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini ve nübüvvetin ispatı sadedinde böyle bir kanıtı ihtiyaç olmadığını düşünmektedirler. Bu yaklaşım Horavitzs ve Paret gibi bazı Batılı araştırmacıların yaklaşımına paralellik arz etmektedir. Bir kısım Batılı araştırmacı, "Ümmi"nin okuma-yazma anlamında olmadığını, 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 söylemektedirler.¹²⁴

Genel olarak bakıldığında 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 ilgili ayet ve hadislerin değerlendirilmesidir. Câbirî'ye göre ümmilik konusu, genel olarak tarihi özel olarak siyeri ilgilendirse de Kur'an'ın Hz. Muhammed'i "ümmi" olarak isimlendirmesi, Kur'an'ın atmosferde bu kavramı önemli kılmaktadır. Onun hangi anlama tekabül ettiğini ortaya konmadan söz konusu atmosferin ele alınması olanaklı değildir.¹²⁵

Câbirî, etimolojik açıdan ümmi kelimesinin Arapça olmadığını, dolayısıyla Kur'an'a özgü bir kavram olduğunu düşünmektedir. Zira İslam'dan önce ümmi ve türevlerinin kullanıldığına dair şiiir veya nesirden bir örnek verilmemiştir. Sözlüklerde söz konusu kavram, "ümm" (anne) kelimesi ile ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır.¹²⁶ Ümmiyi okuma-yazma bilmeme anlamında kabul etmenin arkasında Zeccâcî'nin (ö. 337) kelâmcı karakteri yatmaktadır. Zeccâcî, ümmi kelimesine dilci olarak değil kelâmcı olarak yaklaşmıştır. Çünkü ümmi kelimesine bu anlamı vermek, Kur'an'ın her boyutuyla tartışıldığı bir döneme tekabül etmekteydi. Ümmi ve türevlerine böyle bir anlamın verilmesi, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve Kur'an'ın ispatına hizmet etmekteydi.¹²⁷

Bununla birlikte Arap dil kuralları belirlenirken Arabistan'da hâkim olan kabile yapısına öykünerek her kelimeye bir asıl bulunmaya çalışılmıştır. Bu yüzden âlimler, "ümmi" kelimesine Arapça'nın içinde bir asıl bulma-

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

125 Câbirî, *Medhal*, s. 77.

126 Câbirî, *Medhal*, s. 94, 95.

127 Bkz. Câbirî, *Medhal*, s. 95.

ya gayret etmişlerdir. Oysa ifade edildiği üzere bu kelimenin aslı Arapça değildir.¹²⁸ Ayrıca “ümmi” kelimesini “ümm”e (anne) nispet ederek, Hz. Peygamber ve ümmetinin anneden doğan çocuk gibi fitrat üzere olduğu şeklinde yorumlamak Hz. Peygamber ve onun ümmetine yetersizlik nispet etmekle eşdeğerdir.¹²⁹

Câbirî, birçok dilci, mütekellim ve müfesirin “ümmiyyîn” lafzının “semâvî bir dinî kitabı olmayanlar” anlamında telakki ettiğini ifade etmektedir. Çünkü bu kavram geçtiği ayetlerde genel olarak başta Hıristiyan ve Yahudi olmak üzere Ehl-i Kitaba karşıt olarak kullanılmıştır.¹³⁰ Birçok araştırmacı, Rumların kendi dışındaki halklara “barbar”, Arapların diğer halklara “acem” dedikleri gibi Yahudilerin de kendi dışındakilerine ümem «الامم» dediklerini aktarmaktadır. Ragıb el-İsfahanî ve Şehristânî'n ifade ettiklerine göre bu kavram daha sonra Arapçalaşmıştır. Dolayısıyla “الامي” kelimesi, Yahudilerin kullandıkları ve “kitap sahibi olmayan” anlamındaki “الامم” kavramına nispet edilmiştir. Bütün bu karineler, ümmi ve türevlerinin kitap sahibi olmayan Arapları veya ona mensup olan bireyi ifade ettiğini ortaya koyar.¹³¹ Kur’ân nazil olduktan sonra Araplar ümillik vasfından çıkarak kitap sahibi olmuşlardır.¹³²

Hız. Peygamber’in okuma-yazma bilmediği hususunda en önemli referans kaynaklarından biri de tarih ve siyer kaynaklarını ümmilik tartışmaları ile karşı karşıya getiren ilk vahiy tecrübesini aktaran rivayetlerdir. Vahyin ilk tecrübesi esnasında Cebrail’in Hz. Muhammed’e okumayı emretmesi üzerine Hz. Peygamber’in, “ما انا بقارئ” (okur değilim), “ما ذا أقرء” (ne okuyayım?) ve “ما أقرء” (okumuyorum veya ne okuyayım) ifadeleri rivayet edilmektedir.¹³³ Câbirî’ye göre bu ifadeler, Hz. Peygamber’in okuma-yazma bilmediği konusunda kesinlik arz etmez. Çünkü “ما أقرء” ve “ما انا بقارئ” ifadeleri hem olumsuz hem istifham olabilmekle beraber, “ما ذا أقرء” ifadesi sadece istifhamı ifade eder. Dolayısıyla farklı rivayetlerde “Hz. Peygamber’in okuma bilmediğini” içeren olumsuzluk ifadesi “neyi okuyacağını” içeren istifham ifadesi daha güçlüdür.¹³⁴ Ayrıca ilk vahiy tecrübesinde Hz. Peygamber’den istenen,

128 Câbirî, *Medhal*, s. 96.

129 Câbirî, *Medhal*, s. 83.

130 Câbirî, *Medhal*, s. 83.

131 Câbirî, *Medhal*, s. 83,84, 92,93.

132 Câbirî, *Medhal*, s. 160.

133 Câbirî, *Medhal*, s. 77.

134 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 79, 80.

kâğıt veya benzeri bir şeyden okuması değildir. Hz. Cebrail, o esnada Hz. Peygamber'in her hangi bir kitaptan okumasını istememiştir. Bunu yapmışsa da bu durum, Hz. Peygamber'in kitaptan iyi okuduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Hz. Cebrail, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini bile bile önüne kitap koyup okumasını isteyecek değildir. Burada istenen şey, başkası tarafından okunan ve ezberlenen bir metnin tekrar edilmesidir. Bu durumda Hz. Cebrail'in talebi, "benden işiteceğim şeyleri tekrar et" anlamını ifade etmektedir. Buna karşılık Hz. Peygamber'in vereceği en doğal cevap "neyi okuyacağım" ifadesidir. Hz. Peygamber'in okunan bir şeyi tekrar edemeyeceğini ifade etmesi düşünülemez.¹³⁵ Aynı zamanda sadece okumayı ifade eden "ما ذا أقرأ" (ne okuyayım?) kavramı, okuma-yazmayı ifade eden "ما انا بقارئ" (okur değilim) ifadesinden daha çok Cebrail'in sorusuna uygun düşer.¹³⁶ Bu da söz konusu diyalogda yer alan kavramların istifham ifadeleri olmasını gerektirmektedir. Başka bir karine vardır ki Hz. Cebrail'in, Hz. Peygamber'den bir kitaptan okumasını istemiştir. Bu da Hz. Peygamber'in "ben uyuyor iken Cebrail kumaş bir kılıfın içinde bir kitap ile aniden bana geldi" ve "uykumdan uyandığımda sanki kalbime bir kitap yazılmış gibiydi"¹³⁷ ifadesinde yer alan "kitap" kelimesidir. Bu ifade, açık bir şekilde ilk vahiy tecrübesinde okur ve yazar olan birisinin muhabatına duygularını açıklamak istediğine işaret eder.¹³⁸ Her halükarda ilk vahiy tecrübesi ile ilgili rivayetler, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini açık bir şekilde ortaya koymamaktadır.

Hz. Peygamber'e nispet edilen "نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب"¹³⁹ (biz yazı yazmayan ve hesap yapmayan ümmî bir ümmetiz) hadisinde yer alan "لا نكتب ولا نحسب" ifadesi gramer açısından gerek sıfat olsun gerekse bedel veya atfı beyan olsun "أمية" kavramı, "okuma-yazma bilmeme" anlamında değildir. Zira bu durumda anlamsız bir tekrar olur.¹⁴⁰

Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğine dair ileri sürülebilecek bir

135 Câbirî, *Medhal*, s. 79, 80.

136 Bk. Câbirî, *Medhal*, s. 80.

137 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, VIII, 718

138 Câbirî, *Medhal*, s. 80.

139 Bk. Buhârî, "Savm", 13; Müslim, "Siyâm", 15; Ahmed ibn Hanbel, Müsned, II, 43, 56, 122, 129.

140 Câbirî, *Medhal*, s. 82.

başka delil de müşriklerin, Hz. Peygamberi Kur'ân'ı başkalarından almasıyla itham etmeleridir. Zira Hz. Peygamber okuma-yazma bilseydi müşrikler onu Kur'ân'ı yazmakla suçlayacaklardı. Câbirî, müşrikler, sadece okuma-yazma bilmekle böylesi edebî bir sözün ortaya konulamayacağını bildiklerini ifade etmektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber'i Kur'ân'ı yazmakla değil, başkasından almakla suçlamışlardır.¹⁴¹ Dolayısıyla suçlamanın bu şekilde yapılması, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini kanıtlayamaz.

Câbirî, nübüvvetin "ümme" vasfının üzerine inşa edilmesine ihtiyaç olmadığını düşünmektedir. Ona göre "Ey Peygamber!) Sen bundan önce bir kitaptan okur değildin ve elinle de yazı yazar değildin; öyle olsaydın bâtılı savunanlar şüpheye düşerlerdi"¹⁴² ayeti böyle bir anlama hizmet etmemektedir.¹⁴³ Bu vasıf, okuma-yazmaya büyük bir anlam atfedildiği ortaçağda oldukça önemliydi. Eğitimin yaygınlaştığı çağımızda ise büyük bir anlamı bulunmamaktadır. Kur'ân, okuma-yazma bilmekle ortaya konulacak bir metin değildir. Bu nedenle modern çağda Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek amacıyla onun okuma-yazma bilmediğini ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Zira en usta yazarlar bile Kur'ân'ın bir benzerini getiremezler. Dil, üslup ve belâğatın zirvesinde olan Kur'ân'ı değil; Mütenebbi (ö. 354) gibi şairlerin şiirlerini dahi taklit edemezler. Zira Kur'ân'ın edebiyatın zirvesinde olması ile birlikte felsefe ve düşüncede olduğu gibi sanatta da taklit mümkün değildir.¹⁴⁴

Câbirî'ye göre Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmesi nübüvvet sıfatına hâlel getirmemektedir. Çünkü okuma-yazma bilmemek nübüvvetin şartlarından değildir. Hatta Yüce Allah'ın nübüvvet makamı için seçtiği bir şahsın üstün vasıfları arasında okuma-yazma bilmemesini düşünmemiz doğru değildir.¹⁴⁵ Nübüvvet vasfı, dinî veya gayri dinî kitapların okunmasına değil vahye bağlıdır.¹⁴⁶ Kaldı ki Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğine dair açık bir nas bulunmadığı gibi onun aksini ortaya koyan nas ve karineler de bulunmaktadır. Birçok âlim, bu konuda önyargıya sahip olması ve bunu nübüvvetin ispatıyla ilişkilendirmesinden söz konusu naslar karşısında

141 Câbirî, *Medhal*, s. 93.

142 Ankebut, 29/48.

143 Câbirî, *Medhal*, s. 80.

144 Câbirî, *Medhal*, s. 94.

145 Câbirî, *Medhal*, s. 80.

146 Câbirî, *Medhal*, s. 85, 94.

bocalamıştır.¹⁴⁷ Ümmi kelimesinin bu denli yanlış anlaşılmasının altında Zeccâci'nin kelâmî kimliğiyle birlikte ümminin nübüvvetin ispatı gibi bir kutsalla ilişkilendirilmiş olmasıdır. Bilindiği gibi kutsalla ilişen onun gibi dokunulmaz olur.¹⁴⁸

Müfessirler, metodolojik bir hatadan dolayı ما كنت تتلو من قبله من كتاب (sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı), ayetin tefsirinde bocalamışlardır. Söz konusu metodolojik hata, ayeti ilgili pasaj içinde değerlendirmemek ve onu diğer ayetlerden bağımsız ele alınmasıdır. Tefsir literatüründe "siyak" olarak isimlendirilen bu işlem iki şeyi zorunlu kılmaktadır. Birincisi; tefsir edilmek istenen ayetlerin öncesi ve sonrasını dikkatte alınması; ikincisi ise, nüzul ortamını göz önünde bulundurulmasıdır. Bu açıdan söz konusu ayette bakıldığında onun içinde yer aldığı Ankebut suresi, Medine'ye hicret hazırlıkların başladığı ve Mekke'nin en son inen sûrelerinden biri olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber yeni hicret yerinde Mekke'den farklı bir olgu ile karşı karşıya gelecektir. Medine'de birden fazla Yahudi kabilesi bulunmaktaydı. Bu ayetler Hz. Peygamber'in yeni muhatap kitlesine karşı kullanacağı üslubu belirlemektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in mutlak anlamda her hangi bir kitabı okuyup-yazmamasından daha çok Kur'ân'ın nüzulünden önce Yahudiler gibi semâvî bir kitabı okumamasını ifade eder. Zaten Hz. Peygamber'in itham edilebileceği husus, onun rahipler gibi Kur'ân'ı Tevrat'tan istinsah etmesidir. Bu ayette tam olarak bunun reddine yöneliktir.¹⁵⁰

Bütün bunlarla birlikte Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmesi Kurtubi'nin ifade ettiği gibi akla ve vahye aykırı değildir.¹⁵¹ Kaynaklar okuma-yazmanın onun ailesinde yaygın olduğunu, büyük babası Kusey'in ve dedesi Abdulmutalib'in okuma-yazma bildiğini aktarmaktadır. Aynı zamanda rivayetler okuma-yazmanın Mekke toplumunda yaygın olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in Hatice validemizin ticareti için Şam'a gidip geldiği bilinmektedir. Sıradan arkadaşlarının okuma-yazma bildikleri halde onun bilmemesi pek muhtemel değildir.¹⁵² Bununla birlikte birden

147 Câbirî, *Medhal*, s. 87.

148 Câbirî, *Medhal*, s. 98.

149 Ankebut, 29/48.

150 Câbirî, *Medhal*, s. 89-91.

151 Câbirî, *Medhal*, s. 88.

152 Câbirî, *Medhal*, s. 85.

fazla hadis kaynağında Hz. Peygamber'in yazılan metni düzelttikten sonra bizzat kendisinin yazdığını veya yazmak için kâğıt-kalem istediğini yer almaktadır.¹⁵³ Hudeybiye antlaşması, Muaviye'nin yazdığı ayetleri düzeltmesi ve kırtas hadisesi buna örnek olarak verilebilir.¹⁵⁴

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden anlaşıldığı gibi Câbirî, ümmilik vasfının okuma-yazma bilmeye engel olmadığı konusunda bir dizi kanıt getirmektedir. Câbirî, konuya ilişkin bazı rivayetleri kabul etmekle beraber bazısını reddetmektedir. Klasik hadis metodolojisinde her hangi bir haberin kabulü veya reddi, genel olarak senet odaklıdır. "Müellel"¹⁵⁵ kategorisine giren hadislerde senet dışında diğer bazı hususlar dikkatte alınmışsa da genel olarak hadisin kabulü ve reddinde senet, egemen kriter olmuştur. Her hangi bir haberin sıhhatini tespit etmede bu yöntemi eksik gören Câbirî gibi birçok modern düşünür, senet dışında bazı kriterleri de uygulamaktadırlar. Söz konusu kriterlerin başında rivayetleri Kur'ân'a arz etmek gelmektedir. Zira Kur'ân, sadece diğer semâvî kitaplara karşı değil bizzat sünnette karşı da müheymin vasfına sahiptir. Ümmilik vasfının anlamına ilişkin Kur'ân'a bakıldığında ümmi vasfını Hz. Peygamber ve ümmetine nispet etmek dışında onun anlamına ilişkin kesin bir bilgi elde edilmemektedir. Câbirî'nin bu meyanda dile getirdiği en önemli husus, ümmi ve türevlerinin geçtiği yerlerde "Ehl-i Kitap" kavramına karşıt olarak kullanılmış olmasıdır. Kurân üslubunda bir kelimenin karşıt bir kelime ile kullanılmasını ifade eden "tekabül", önemli bir yere sahiptir.¹⁵⁶ Bu da ümmi veya ümmilerin "Ehl-i kitap" olmayanlar anlamında olduğunu akla getirir. Farklı kısımları bulunduğu tekabül, her hangi bir kavramın anlamını net olarak ortaya koymakta yeterli değildir.¹⁵⁷ Aynı zamanda sadece "kitap sahibi olmayanlar" değil; okuma-yazma bilmeyen ve okuma yazmanın yaygın olmadığı bir toplum da Ehl-i kitaba (kitap sahibi olan topluma) karşıt olarak gelebilir. Dolayısıyla bu konunun Kur'ân'a arz edilmesi yöntemi ile net bir sonuç elde edilemez. Ondandır belirleyici olan ümmi kavramına ilişkin klasik söz-

153 Câbirî, *Medhal*, s. 86, 87.

154 Câbirî, *Medhal*, s. 84,85.

155 Müellel hadis; senet veya metninde ancak uzman hadis âlimlerinin fark edebileceği ve sahihliğe zarar veren gizli bir kusur bulunan hadistir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul 2013, s.

156 Bk. Yunus Abdumerzûk, *et-Tekabülü'l-lefzî fi'l-Kur'ani'l-kerîm- dirase delâliyye*-<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aid=54076>, (Erişim: 24. 10. 2016).

157 Bk. Yunus Abdumerzûk, *a.g.m.*

lükler ve farklı rivayetlerdir. Bu konuda farklı yaklaşımların ve rivayetlerin olduğu bilinmektedir. Câbirî'nin bu konuda ileri sürdüğü en önemli kanıtlarından biri de okuma yazma bilmemenin Hz. Peygamber için bir meziyet olmadığını dolayısıyla bu konuda ısrar etmenin anlamsızlığıdır. Ancak Hz. Peygamber'in okur ve yazar olması da onun için çokta önemli bir meziyet olmadığını ifade etmek isteriz. Zira Câbirî'nin de ifade ettiği gibi nübüvvetin odak noktası, ümmi olmak veya olmamak değil vahiydir.¹⁵⁸ Câbirî'nin Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek için böyle bir kanıtı hiç ihtiyaç olmadığını söylemesi açıklanmaya muhtaçtır. Zira nübüvvetin ispatının odak noktası Kur'ân olmakla beraber, gerek okuma-yazma bilmemek gerekse kitap sahibi olmamak anlamında olsun Kur'ân yer yer Hz. Muhammed'in nübüvvetini ümmilik eksenli temellendirmiştir.¹⁵⁹

Kanaatimizce Câbirî'nin en haklı olduğu husus, nübüvvetin ispatı konusunda ümilliğin merkeze konulmasının yanlışlığıdır. Zira ümilliğinin anlamı ve nübüvvetin kanıtlarından biri olması ile bir bütün olarak nübüvvetin onun üzerine inşa edilmesi birbirlerinden farklı şeylerdir. Câbirî'nin de ısrarla vurguladığı gibi nübüvvetin ispatı konusunda en temel kanıt Kur'ân'ın kendisidir. Bunu açıkça ifade eden ayetler de bulunmaktadır.¹⁶⁰ Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi düşünülen bir toplum için Kur'ân'ın yeterli olması, Kur'ân'la birlikte destekleyici mahiyette diğer bazı kanıtların verilmesine engel değildir. Câbirî'nin, Kur'ân'ın okuma şekli dışında nübüvvetin ispatı konusunda başka kanıtları¹⁶¹ da kabul etmesi bu meyandadır.

Sonuç

Câbirî, resûl ve nebî kavramlarının birbirlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Resûl, nübüvvet deneyimini bir inanç ve hayat tarzı olarak tebliğ etmek zorunda iken; nebînin buna benzer bir zorunluluğu yoktur. Kategorik olarak nübüvvetin ispatı teorik kanıtlara pek ihtiyaç duymaz. Çünkü nübüvvet, tarihi bir olgu olduğu gibi toplum tarafından bilinen ruhsal deneyimlerden biridir. Nübüvvet deneyimini, diğer ruhsal deneyimlerden ayıran en temel husus peygamberlerin ahlâkî özellikleridir.

158 Câbirî, *Medhal*, s. 85.

159 Câbirî, *Medhal*, s. 80, 85.

160 İsrâ, 17/59, 90-93; Ankebut, 29/ 50-52; Yunus, 10/37.

161 Bk. Câbirî, *Fehm*, I, 321, 322; *Fehm*, III, 110, 229.

Hiz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden yegâne mucize Kur'an'ı Kerimdir. Kur'an'ın i'câzı lafız ve okuma şeklinde saklıdır. Kur'an i'câzının manayı kapsayacak şekilde geliştirilmesi, ilmî ve politik ihtiyaç sonucunda olmuştur. Câbirî, Kur'an'ın edebî i'câzı dışında hissî, haberî ve bilimsel i'câzına yer vermemektedir. Diğer peygamberlere hissî mucizeler verilmekle beraber Hiz. Peygamber'e verilmemiştir. Nitekim Kur'an, Hiz. Peygamber'e hissî mucizelerin verildiğini ifade etmektedir. Öte yandan hissî mucizelerin varlığına ilişkin rivayetler, sübut ve delalet açısından kesin değildir. Bilimsel 'icâz ise birçok açıdan aklî zeminden yoksundur. Kur'an, apaçık bir kitap olduğundan bilimsel veriler gibi risalet çağındaki Arap ufkunu aşacak verilere yer vermesi beklenemez. Ayrıca bilimsel verilerin nisbî ve geçici karakteri evrensel olan Kur'an'ın onun üzerine inşa edilmesine engeldir. Bu meyanda yapılan çalışmalar ideolojik olduğu gibi Kur'an ve Müslümanların böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. Bununla birlikte mucize olmasa dahi, Kur'an'ın geçmiş ümmetlerden bahsetmesi, içinde hiçbir çelişkinin bulunmaması ve Hiz. Peygamber'in ahlâkî özellikleri nübüvvetin kanıtlarındandır.

Câbirî'nin, birçok yerde neden-sonuç arasındaki ilişkinin mantıksal zorunluluk olduğuna işaret etmesi, kategorik olarak hissî mucizeleri kabul etmesi ile çelişmektedir. Çünkü Mantıksal zorunluluklarda zaman ve mekâna bağlı değişimler söz konusu değildir. Ayrıca Kur'an'ın risalet çağındaki Arap ufkunu aşmadığı düşünen Câbirî, geleneğin Kur'an'ı bedevi Arap dünyasına hapsettiğini, tabiat, ahiret ve tarihle ilgili Arap ufkunda bulunmayan bilgilere yer verdiğini düşünmektedir. Onun bu düşünceleri birbirleriyle pek uyumlu olmadığı açıkça görülmektedir.

Câbirî'ye göre nübüvvetin ispatı bağlamında sıkça atıfta bulunulan ümmilik; okuma ve yazma bilmemek anlamında değildir. Bu kavram ve türevleri, Hiz. Peygamber ve Arapların Kur'an'dan önce bir kitaba sahip olmadığını ifade eder. Kur'an'ın birçok yerinde Ehl-i Kitap kavramına karşılık olarak kullanılması buna işaret eder. Ayrıca Hiz. Peygamber'in okuma ve yazma bildiğini ortaya koyan rivayet ve karineler bulunmakla beraber, Kur'an'ın ilâhî karakterini ispat etmek için Hiz. Peygamber'in okuma ve yazma bilmediğine ısrar etmeye gerek yoktur. Müfessirler, ümillik vasfını okuma ve yazma bilmemek anlamında kabul ettiklerinden bunun aksini ortaya koyan naslar karşısında bocalamışlardır.

Kaynakça

- Abdulcabbar, Kadî, Şerhü'l-usûli'l-hamse, thk. Abdülkerim Osman, mektebetu Vehbe, Kahire 2006.
- Câbirî Muhammed Âbid, *Tekvînu'l-aklî'l-arabî*, Beyrut 1991.
- _____, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali ihsan Pala, Mehmet Şirin Çakır, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- _____, *el-Âklü's-siyasi'l-arabî*, el-Merkezü's-sekafî'l-arabî, Beyrut 1991.
- _____, "Silsiletü hivâratî'l-müstekbeli'l-arâbî" (1) -el-islâm ve'l-hedâse ve'l-ictimâu's-siyâsî", *Hivâr me'a Muhammed Âbid el-Câbirî*, Merkezü'd-dirâsâtî'l-vehdeti'l-arabiyye, Lübnan 2004.
- _____, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, el-Merkezü's-sekafî'l-Arabî, Beyrut 1991.
- _____, *Medhal ilâ'l-Kur'ani'l-kerim*, Beyrut 2006.
- _____, *Fehmü'l-Kur'âni'l-kerîm*, I,II,III,Merkezu dirasâtî'l-vehdeti'l-'arabiyye, Beyrut 2008.
- _____, *Nehnu ve't-turas*, el-Merkezü's-sakafî'l-arabî, Beyrut 1993.
- _____, *İşkâliyâtü'l-fikri'l-arabiyyi'l-mu 'asır*, Merkezü'd-dirasati'l-vehdeti'l-ârabiiyye, Beyrut 2001
- _____, "el-Kur'ân ve'l-'ulûmü'l-kevniiyye", *Ceridetü'l- ittihad-vichetü nazar*, sayı 10600, 2004
- Cürcânî, Abdulkahir, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Muhammed Rıdvan, Fayız ed-Dâye, Dârü'l-fikr, Dımaşk 2007.
- Cürcânî, Muhammed Şerîf, *Kitabü't-târîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî, *Kitâbü'l-irşâd*, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1950.
- Coşkun, İbrahim, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'ân'ın Aklî Mu'cizeliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, cilt; 19, Sayı; 4., 2006
- el-Bâğdadî, Abdulkahir, *Usûlu'd-dîn*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut 2002.
- el-Ğürsî, Muhammed Salih, *et-Tehrîrü'l-hemid lî mesâilî 'ilmi'l-tevhîd*, İstanbul 2007.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb, *el-Kamûsü'l-muhîd*, *Müesasetü'r-risâle*, 2005.
- Güven, Şahin, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'ân İsimli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname Düşünce Platformu*, sy. XX. 2011/ 1, Kayseri 2012, s. 59.

- Gürkan, Salime Leyla, "Diğer Dinlerde Mûcize", *DİA*, XXX, 355.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, trc. Zakir kadir Ugan, İstanbul 1986, III, 1092-1097.
- İbn Rüşd, *el-Keşfü 'an menâhici'l-edilleti fi akâidi'l-milleti*, Beyrut 1998.
- İbrahim Bulut, Halil, "Mûcize", *DİA*, XXX.
- İbrahim M. Ebû Rabi, *Çağdaş Arap düşüncesi*, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- İsfehânî, Râğıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, Dârü'l-kalem, Dımaşk 2009
- Klavuz, Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Kılıç Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002.
- Kutluer, İlhan "İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Kavramlar", *Bilgi, Bilim ve İslam* (I-II), İstanbul 2005.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Ümmî", *DİA*, XXXXII.
- Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Dârü'l-edâ, İstanbul 1993.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed bin Ömer, *el-Mehsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2008.
- _____, *Kitabü'l-Muhassal*, Kum 1999.
- _____, *Kitabü'l-erbâ'in fi uslûi'd-dîn*, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2004.
- Rıza, Muhammed Reşit, *el-Vahyü'l-muhammedî*, Müessesetü 'izzedîn, Beyrut 1406
- Semerkandî, 'Alâü'd-dîn, Muhammed bin Abdülhemîd, *el-Mîzân fi usûlü'l-fikh*, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2004
- Suyûtî, Celâlü'd-dîn Abdurrahman, *Tedribü'r-râvî*, Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, Beyrut 2003.
- Şehristânî, Muhammed ibn Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdam fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2004.
- Şevki Yavuz, Yusuf, "Vahiy" *DİA*, XLII.
- _____, "Peygamber", *DİA*, XXXIV,
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, "Mî'rac", *DİA*, XXX, 134.
- Yavuz, Yusuf Şevki "Nübüvvet" *DİA*, XXXII.