

KUR'AN SOSYOLOJİSİ: İKİ YAKLAŞIM

Dr. Öğr. Üyesi Arif KORKMAZ¹

ÖZET

Genel ve sistematik din sosyolojisinin alt dallarından biri de “İslam sosyolojisi”dir. İslam sosyolojisi, kısaca, İslam dininin sosyolojik olarak incelenmesini konu alır. Bir dinin bilimsel incelemesine, zorunlu ve doğal olarak, o dinin temel kaynaklarının incelenmesi ile başlamak gerektiğinden İslam sosyolojisinin temel referans kaynakları da *Kur'an* ve sünnettir. Bu bağlamda İslam sosyolojisi de kendi içinde bazı alt çalışma dallarına ayrılmaya ve bu iç uzmanlaşmanın da bir yansıması olarak “*Kur'an* Sosyolojisi” ve “Sünnet Sosyolojisi” adlı/konulu çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu çerçevede Türkiye’de son yıllarda “*Kur'an* Sosyolojisi” ile ilgili bazı tez, kitap ve makalelerin yazıldığı gözlenmektedir. “*Kur'an* Sosyolojisi” ile ilgili bu araştırmalarda bu kavram, genel olarak, “*Kur'an*’da evrensel nitelikli toplumsal yasalar aramak” anlamında kullanılmakta, ancak bu tür bir *Kur'an* sosyolojisi anlayışına önemli bazı eleştirilerin de getirildiği görülmektedir. Dolayısıyla henüz görece “yeni” bir araştırma alanı olan *Kur'an* sosyolojisi üzerindeki tartışmaların devam ettiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu makale bu alandaki literatür ve tartışmalara bir katkı sunmak amacıyla Türkiye’de yapılan çalışmalarda öne çıkan *Kur'an* sosyolojisi yaklaşımı ile bu yaklaşıma yönelik eleştirileri özetlemeye ve sonrasında bir diğer *Kur'an* sosyolojisi yaklaşımını tanıtmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslam Sosyolojisi, *Kur'an* Sosyolojisi, *Kur'an-ı Kerim*, Yorum.

THE SOCIOLOGY OF THE QUR'AN: TWO APPROACHES

ABSTRACT

One of the sub-branches of general and systematic sociology of religion is “the sociology of Islam”. The sociology of Islam briefly deals with the sociological study of the religion of Islam. Necessarily and naturally, it is necessary to begin the scientific study of a religion by examining the basic sources of that religion. Therefore, the main reference sources of the sociology of Islam are the *Qur'an* and Sunnah. In this context, even the sociology of Islam has begun to be divided into some sub-branches and as a reflection of this internal specialization, the studies on the subject of “the sociology of the *Qur'an*” and “the sociology of the Sunnah” started to emerge. It is observed that some theses, books and articles about the sociology of the *Qur'an* have been written in recent years in Turkey. In these researches related to “the sociology of the *Qur'an*”, this concept is generally used in the sense of “seeking universal social laws in the *Qur'an*”. However, it is seen that some important criticisms have been directed on this kind of the sociology of the *Qur'an*. Therefore, it should not be wrong to say that the discussions on the sociology of the *Qur'an*, which is still a new research area, continue. This article will attempt to summarize the approach of the sociology of the *Qur'an* in studies conducted in Turkey and criticisms directed to this approach and then will try to introduce another approach of the sociology of the *Qur'an* in order to provide a contribution to literature and discussions in this area.

Keywords: Sociology of Religion, The Sociology of Islam, Sociology of the *Qur'an*, *Holy Quran*, Interpretation.

¹ Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi ABD., arifkorkmaz1976@hotmail.com,

GİRİŞ

Din sosyoloğu Ünver Günay İslamiyet uzmanı Fransız sosyolog Prof. Dr. Jean–Paul Charnay’ın (1928–2013) *Sociologie Religieuse de l’Islam* (İslam’ın Dini Sosyolojisi) adlı eserini tanıtırken Charnay’ın İslam’ın temel kavramlarından bahsetmesine rağmen bu dinin temel kaynağı olan *Kur’an*’dan yeterince söz etmemiş olmasının “büyük bir eksiklik” olduğunu belirtmektedir (Günay, 1982: 249, 250). Bu bağlamda bu gibi eleştirilerin de bir sonucu olarak İslam sosyolojisi konulu çalışmalarda *Kur’an*’a yapılan atıfların sayısı giderek artmıştır. Nitekim din sosyolojisi ve İslam sosyolojisi altında bir iç uzmanlaşma alanı olarak “*Kur’an* sosyolojisi” adlı/konulu yeni bir araştırma sahasının ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir (Örneğin bk. Bayyığıt, 2003: 7–221; Güngör, 2018: 11–384.). “*Kur’an* sosyolojisi” ile ilgili çalışmalarda bu kavram, daha çok, *Kur’an*’dan yola çıkarak bütün zamanlar ve toplumlar için geçerli olan evrensel nitelikli “toplumsal yasalar” bulmak anlamında kullanılmakta; ancak bu anlamda bir “*Kur’an* sosyolojisi” anlayışına yönelik önemli eleştirilerin de olduğu görülmektedir. Sonuç itibarıyla, Türkiye’de yapılan konuyla ilgili çalışmalarda “*Kur’an* sosyolojisi”nin tanımı, konusu, içeriği ve yöntemi ile ilgili tartışmaların halen devam ettiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu çerçevede, bu makalede öncelikle “*Kur’an*’da evrensel nitelikli “toplumsal yasalar” bulmak” anlamındaki “*Kur’an* sosyolojisi” yaklaşımına ve bu yaklaşıma yönelik eleştirilere dair bazı örneklere yer verilecek ve ardından *Kur’an*’a *Giriş* adlı eserin ve *Fehmü’l–Kur’an* adlı tefsirin de yazarı olan Faslı fikir adamı ve müfessir Muhammed Abid Cabiri’nin (1936–2010) görüşleri çerçevesinde “*Kur’an* ile nüzul ortamı/şartları (yani *Kur’an*’ın nazil olduğu yer/toplum ve zaman/dönem) arasındaki ilişkileri inceleme”ye öncelik veren bir diğer *Kur’an* sosyolojisi yaklaşımı tanıtılacaktır ki bu yeni yaklaşıma “*Kur’an*’ın sosyolojisi” adı da verilebilir.

1. KUR’AN SOSYOLOJİSİ: KUR’AN’DA EVRENSEL NİTELİKLİ TOPLUMSAL YASALAR ARAMAK

İranlı din sosyoloğu Ali Şeriatî’nin (1933–1977) bakış açısı, “*Kur’an*’da evrensel nitelikli toplumsal yasalar aramak” anlamında bir “*Kur’an* sosyolojisi” anlayışının izlerini taşımaktadır: “Çalışma alanım din sosyolojisi olduğu için, ben de Kuran’ın ve İslam literatürünün terminolojisinden yararlanarak, İslam’a dayanan bir din sosyolojisi geliştirmeye çalıştım. Çalışmalarım ve araştırmalarım sırasında, varlığından bile haberdar olmadığımız pek çok el sürülmemiş konu olduğunu gördüm. İslam’ı ve Kuran’ı incelerken karşılaştığım gerçeklerden biri de Peygamber’in sünnetine özgü, bilimsel tarih ve sosyoloji teorilerinin varlığı oldu. Burada söz konusu ettiğim şey, Kuran’ı, Kuran’ın belirli ayetlerini, Peygamber’in sünnetini veya siyasi, toplumsal, psikolojik ve ahlaki hayat tarzını alıp, sonra da bütün bunları çağdaş bilim aracılığıyla çözümlenmek değildir. Sözü ettiğim, büsbütün başka bir şeydir. Benim yaptığım, Kuran’dan, tarih, sosyoloji ve beşerî bilimlerle ilgili bir dizi yeni konu çıkartmaktır. Düşüncemin kaynağı bizzat Kuran veya İslam’dır. Beşerî bilimlerde, Kuran’ın yardımıyla keşfettiğim pek çok önemli konu olduğu halde, bu bilimler bu önemli konulara şimdiye kadar hiç değinmemişlerdir. Bunlardan biri de Hicret konusudur...” (Şeriatî, 1980: 49, 50).

Tefsir ana bilim dalı öğretim üyesi Lütfullah Cebeci de “Kur’an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme” adlı makalesinde benzer görüşler ileri sürmektedir: “Sosyal hadiseler kompleks ve hudutsuzdur... Bu çeşit hadiseleri müşahede, tespit, tavsif, sınıflandırma ve onlardaki sosyolojik kanunları ortaya çıkarma bir hayli zordur. Bu sahada, pozitif ilimlerin bazı sahalarındaki gibi, kesin sonuçlara ulaşmak mümkün değildir. Çünkü hadiseler her cemiyette, her yerde ve her zaman aynı değildir. Bütün hadiseleri her yönüyle anlamak mümkün değildir. Öyle ise bu hadiseler için geçmişte ve gelecekte geçerli olan kanunları bulmak istersek dayanağımız ne olmalıdır? Sınırlı ve değişken olan insan aklı mı, yoksa onları yaratan, idare eden ve hakkıyla bilen Allah’ın vahyi mi? Tabii ki akl-ı selimin tercihi “vahiy” olacaktır ama aklı da tamamen bir tarafa bırakmaksızın... İslam’ın bize sunduğu Tanrı, kâinat, insan, dünya ve cemiyet telakkilerini esas prensipler olarak almamız ve sosyolojiyi bu İslami telakkiler üzerine yeniden kurmamız gerekmektedir. O zaman ortaya değişik bir sosyoloji çıkacaktır. Müslümanların böyle bir ilmin ortaya konulmasına ihtiyacı vardır. Cenab-ı Allah Kur’an-ı Kerim’de sünnetlerini (kanunlarını) ve hikmetini zikrederek Müslümanlara daha önce bilmedikleri “ilmi’l-ictima”ın (sosyolojinin) varlığını bildirdi; kendisinin mahlukatı üzerinde sünnetleri olduğunu haber verdi. Bu gerçek bizi bu sünnetleri bir ibret ve nasihat olmak üzere en güzel bir şekilde bir ilim olarak ortaya koymaya zorlamaktadır. Bu Müslümanlar için en önemli ve en faydalı ilimlerden biri olacaktır. Batılılara benzememek için bu ilme İslami bir ruh taşıyan değişik bir isim vermek istersek, ona “İlmu’s-Süneni’l-İlahiyye” (Allah’ın sünnetleri ilmi) diyebiliriz. Böyle bir ilmi ortaya koymada çok fazla zorlanacağımızı sanmıyorum. Nitekim birkaç ayda bitirmek mecburiyetinde kalmamıza ve sosyolog olmamamıza rağmen (yazdığımız) bu kısa tebliğ mevzu hakkında bir fikir verebilir... Sosyolojinin konusu insan cemiyetleridir. Kur’an-ı Kerim’i baştan sona dikkatlice okursak onda sosyolojiyi alakadar eden birçok ayet buluruz.” (Cebeci, 1987: 6, 7).

“Eğer Kur’an sosyolojisini tarif etmek istersek şöyle diyebiliriz: ‘O, Kur’an’ın Tanrı, kâinat, insan, dünya ve ahiret telakkilerinden yola çıkarak ve konuyu ilgilendiren bütün ayetleri nazar-ı itibara alarak insan cemiyetlerini statik ve dinamik bakımlardan ele alıp yapısal vasıflarını ve değişme şartlarını (sosyal değişme şartlarını) araştıran, tabii hadiselerle sosyal hadiseler arasındaki irtibatı arayan ve bu hususlarda Cenab-ı Allah’ın sünnetlerini tespitte çalışan bir ilimdir.’ Bunu yaparken modern sosyolojinin sadece hakikati arama gayretleri neticesi elde edilen unsurlardan istifade etmek bu tarife zarar vermez. Çünkü inanıyoruz ki bu tür gayretlerin nihai durağı Kur’an’ın haber verdiği hakikatlerdir. Bu tarzda sosyolojiyi yeniden kurmadaki gayemiz onu sosyal hayatımızda pratik olarak kullanmak ve böylece insanlığın dengeli maddi ve manevi tekamülünü sürdürebileceği şartları sağlamaktır... Eğer bu sosyoloji Allah’ın sosyal hadiselerdeki sünnetlerini (kanunlarını) bulursa, geçmişi, hali ve geleceği kuşatan kanunları keşfetmiş olacaktır... Cenab-ı Allah geçmiş kavimlerin gerçek hikayeleri ve kalıntılarından Allah’ın sünnetlerini bulma ve teyit etme hususlarında istifade edebileceğimizi söylemiştir (3/137;² 6/11; 16/36; 30/42; 27/69 vb.).

² Bu makalede *Kur’an* ayetleri bu şekilde gösterilecek olup, eğik çizgiden önceki rakam sure, sonraki rakam ayet numarasını belirtmektedir. Örneğin, “3/137” 3. surenin (yani Al-i İmran suresinin) 137. ayeti anlamına gelmektedir.

Yani Kur'an-ı Kerim içtimai hadislerde yürürlükte olan ilahi kanunların olduğunu ve hadiseler arasındaki determinizmin (sebebe-sonuç alakasının) Allah Teala tarafından takdir edildiğini bildirmektedir. Cemiyette insanların durumları, insanların cemiyet olarak karşılaşacakları hak-batıl mücadeleleri, savaşlar, zaferler, iktidar vs. değişmez kanunlara göre cereyan eder. İşte bu kanunlar 'Allah'ın sünnetleri'dir... Kur'an sosyolojisinin onu modern sosyolojiden ayıran en önemli özelliklerinden biri sosyal hadiselerle tabii hadiseler arasındaki determinizmi kabul etmesidir. Mesela tabii afetler cemiyet o afetleri gerektiren bir davranışta ise olur." (Cebeci, 1987: 8, 9).

Cebeci'ye göre, *Kur'ani* sosyolojinin esasları belli başlı olarak Tanrı, insan, dünya ve ahiret hakkındaki İslami telakkilerdir ve her içtimai hadise götürülüp Cenab-ı Allah'a bağlanmak zorundadır. Diğer yandan, Kur'an-ı Kerim'i sosyolojik yönden incelerken en çok üzerinde durulması gereken kısımlar geçmiş kavimlerin kıssalarından bahseden ayetler olmalıdır (Cebeci, 1987: 10, 12, 17). Cebeci ayetlere dayanarak bazı sosyolojik kanunlar tespit etmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

- "Bir kavim zalim olursa ve Allah'ın zikrinden (ahkamından) yüz çevirirse iktisaden zayıflar ve geçim darlığı, açlık ve ürün azlığı ile cezalandırılır (7/130; 20/124). Buna mukabil eğer bir millet Allah'tan kendilerine gelen vahye uygun hareket ederlerse her türlü rızık bolluğuna erer (5/66)."

- "Fasıklık eden millet vatanını kaybeder (5/21-26)" (Cebeci, 1987: 19, 20, 33). Cebeci yine *Kur'an*'dan yola çıkarak 7 toplumsal grup olduğunu söylemektedir: (1) Zenginler, (2) fakirler, (3) asilzadeler ve krallar, (4) zevke düşkün kimseler, (5) münafıklar, (6) din adamları ve (7) dedikoducu kadınlar (Cebeci, 1987: 24-29). Görüldüğü üzere, Cebeci toplumsal kanunlar olduğunu ve bu kanunların *Kur'an*'da yer aldığını belirtmekte ve onlara dair bazı örnekler vermektedir.

Okumuş da *Kur'an*'da bütün zamanlar ve toplumlar için geçerli evrensel nitelikli toplumsal yasalar olduğu görüşündedir: "Kur'an, sünnetullah ile ilgili ayetler çerçevesinde belirli bir tarihsel sürece göre toplumların yükseliş, düşüş ve çöküşlerini yönlendiren ortak kuralların olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da üzerinde durulan toplumsal kader yani toplumların yazgısı ve toplumsal akıbet gibi hususlar toplumlarla ve toplumsal çöküşle ilgili belirli yasaların bulunduğu işaret etmektedir... Kuşkusuz Kur'an'a göre Allahu Teala milletlerin yükseliş, düşüş ve çöküşlerini idare eden birtakım yasa ve hükümler koymuş olup bunları icra etmektedir... Kur'an'ın sünnetullah ile ilgili anlayışında determinist bir yasa olarak sadece kötünün iyi, batılın hak, zararlının yararlı karşısında kalıcı olmadığı ilkesinin yer aldığını söyleyebiliriz... Kur'an'da belirtilen tarihsel yasaların pek çoğu şartlı önermeler şeklinde sunulmuştur... 'Her ümmetin bir eceli var' yasası[na göre]... Allah bir topluluğa iyi işleri kötü işlerine oranla daha aşağı düzeye düşünceye kadar müsamaha gösterir. Ancak bu sınır aşılmıca o günahkâr ve rezil topluluğa artık hiçbir mühlet verilmez... İnsanlar içinde buldukları sosyal hayattan dolayı birtakım sosyal yasalara tabidirler. Kur'an da bireysel planda birtakım hüküm ve yasalardan bahsettiği gibi, toplumsal planda da birtakım yasalardan bahsetmektedir. Nitekim helak olgusu da Kur'an'da çoğunlukla söz konusu yasalar – ki Kur'an'a göre bu yasalar ilahidir – çerçevesinde toplumsal anlamda gündeme getirilmektedir..."

Objektif bir şekilde Kur'an metnine yaklaşıldığında Kur'an'ın toplumların ayakta kalabilmelerinin olmazsa olmaz şartları olarak getirdiği dinamik değer ve ahlaki ilkelerin gerçekten evrensel nitelikli oldukları anlaşılır" (Okumuş, 2003: 163–167, 177, 178, 199, 200).³ Okumuş "İbn Haldun'da Kur'an'ı "Sosyolojik" Okuma" adlı makalesinde İbn Haldun'un (1332–1406) da ayetlerden hareketle toplumsal kanunlar bulmaya çalıştığını söylemektedir: "Çoğulu sünen olan sünnet kelimesinin sözlük anlamları ve kullanıldığı ayetler dikkate alındığında, Kur'an'daki sünnet ve sünen kelimelerinin Allah'ın takip ettiği davranış tarzı, Allah'ın yasaı, Allah'ın toplumların değişimi, gelişimi ve çöküşüyle ilgili hüküm ve uygulaması vb. anlamlara geldiğini görmek mümkündür. Sünnetullah, İbn Haldun'un 'sosyoloji'sinde anahtar terimlerden biridir, hatta onun tarihsel ve toplumsal konulara yaklaşımının temelinde sünnetullahın var olduğu söylenebilir. O, *Mukaddime*'de sünnetullah ile toplumsal yasaları keşfetmeye ve anlamaya çalışmaktadır... İbn Haldun, ilm-i umranın ilkelerini ve ilm-i umranın kapsamına giren toplumsal konularla ilgili genellemeleri, genel geçer kural ve 'yasa'ları, yani sünnetullahı Kur'an ayetlerinden hareketle elde etmeye çalışmıştır" (Okumuş, 2010: 354, 372, 373).

"*Kur'an*'da evrensel nitelikli "toplumsal yasalar" aramak" anlamında bir "*Kur'an* sosyolojisi" yaklaşımına sahip bir diğer araştırmacı olan Doğan'ın şu tespitleri de dikkat çekicidir: "İnsanlığın ve peygamberlerin babası Hz. Âdem ve Havva'nın yaratılış durumu aslında insanın fitratında ataerkinin varlığını çağırıştırır. Nitekim Kur'an'a göre insanların annesi olan Havva Adem'den yaratılmıştır. Kur'an, peygamber aileleriyle ilgili olarak, muhatapı olan peygamberi ailedeki otorite kaynağı olarak görmüştür" (Doğan, 2003: 46). Görüldüğü üzere Doğan ataerkinin (yani erkeğin kadından üstün olduğu düşüncesinin) insanların fitratında yer alan doğal bir inanç olduğunu söylemekte ve bu tespitini *Kur'an*'a dayandırmaktadır. Ancak günümüzdeki pek çok toplumun hatta Müslüman toplumların pek çoğunun bile ataerkilliğin evrensel olduğunu kabul edip etmeyeceği tartışma konusudur. O halde *Kur'an*'dan evrensel yasalar çıkarmaya çalışırken oldukça dikkatli olunmalı ve modern/güncel değerler ile *Kur'ani* değerler arasında uyum kadar bazı farklılıklar da olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplara Giriş" adlı makalesinde Tekin, modern sosyolojinin grup anlayışıyla *Kur'an*'ın grup anlayışının birebir örtüşmediğini belirtirken de aslında aynı hususa dikkat çekmek istemektedir (Tekin, 2003: 76, 116). Öte yandan Çelik konuya daha farklı bir açıdan yaklaşmakta ve pozitivist/evrimci bir yönelimi yansıtan "evrensel nitelikli toplumsal kanunlar bulma" anlayışını ve bu anlayışın bir uzantısı konumundaki *Kur'an* sosyolojisi çalışmalarını eleştirmektedir: "Bilimsel ve teknolojik gelişmenin... olağanüstü hızı doğa bilimlerinin açıklama imkanlarını ve yöntemlerini sosyal bilimlerde de arama eğilimlerini güçlendirdi. Toplumsal dünya da doğal dünya gibi pozitivist açıklamanın konusu olarak görülmeye başladı; tarihe ve topluma hâkim olan genel geçer, evrensel yasaları ama daha çok değişimin dinamiklerini anlama kaygısı öne geçti. Burada değişim olgusunu kabul etmek ve onunla bağlantılı farklılaşmaları anlamaya çalışmaktan öteye geçen bir yönelim söz konusuydu. Yani tarihsel ve toplumsal gidişatın yönünü anlamaya imkân verecek, dolayısıyla her ikisine de yön verecek dinamikler araştırılıyordu ve bu bağlamda farklı teoriler ortaya çıkıyordu.

³ Ayrıca bk. Okumuş, 1995: 9–208.

Bu durum değişimi anlamaya çalışmanın dışında, toplum mühendisliği denilen anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur... Bütün toplumsal ve tarihsel farklılıklara rağmen, sosyal bilimlerde tüm toplumları kapsayıcı genel yasalar ve yöntemlerin etkinliği ‘‘pozitivizm’’in özellikle üzerinde durduğu vurgudan kaynaklanmaktadır. Pozitivizmin temel özelliklerinden biri cansızları düzenleyen tabiat kanunlarının insanları ve insan topluluklarını da düzenlediğini ileri süren doktrin oluşudur... XIX. yüzyıl pozitivizminin bir uzantısı olan, sosyal bilimlerde evrensel yasalar arama eğiliminin zaman zaman naif bir şekilde Kur’an örneğinde yapılan çalışmalarda da kendini gösterdiği söylenebilir. Evrenselci paradigmanın değişim yasaları tutkusuna karşılık olarak, değişimini faktörleri ve koşulları üzerinde konuşmayı mümkün kılan bazı temel yönelim, eğilim ve göstergelerden söz etmenin daha uygun bir perspektif olduğunu düşünüyoruz... Günümüzde... değişme oranının hızlandırılması veya yavaşlandırılmasında evrensel yasaların bulunduğu nosyonu... bir yana bırakıldığı gibi; kültür ve toplumun belirlenmiş bir amaca doğru aşamalar halinde geliştiği şeklindeki evrimci anlayışlar da anlamlarını yitirmişlerdir... Ayetlerdeki değişimin çeşitli yönlerine ilişkin tarihsel–olgusal anlatım özellikle ‘sünnetullah’ kavramı altında ‘tarihsel ve toplumsal değişmeyi yönlendiren yasalar arama eğilimleri’nin de çıkış noktasını oluşturmuştur. Burada dikkati çeken nokta, ‘toplumsal değişmenin kanunlarını keşfetme’ yöneliminin pozitivist bir güdü olan ‘toplumun işleyiş kurallarını yürüten mekanizmayı elde etme ve topluma yön verme isteğine’ bağlı olarak ağırlık kazanmasıdır... Kur’an, tarihin akışında toplumların çeşitli yönlerde yaşadıkları değişikliklerin onların kendi iradelerinden bağımsız gelişmediğine sürekli vurgu yapar. Allah’ın değişimle ilgili yaratışını insanların zgr eylemine bırakması (Enfal 8/53; Rad 13/11), Kur’an’ın insan ve toplumları zgr ve sorumlu varlıklar olarak tanımlaması bir sosyal determinizmle birlikte toplumsal değişmenin yönünü belirleyen mutlak yasalar arama eğilimlerini de anlamsız kılmaktadır’’ (elik, 2003: 117, 118, 120, 122, 127, 132, 134).⁴

‘‘Kur’an’dan Sosyolojik İlkeler ıkarmanın İmkânı–Sünnetullah Kavramı erevesinde Bir Eleştiri–’’ adlı makalesinde Bilgin de aynen elik gibi, ‘‘Kur’an’da evrensel nitelikli toplumsal yasalar arama’’ fikrine yönelik bazı eleştiriler getirmektedir: 19. yüzyılda yaşayan Comte’un (. 1857) pozitivist mantığı gayet sadedir: Kültür dünyası ile fizik dünya arasında bir ayırım söz konusu değildir. Tabiatta nasıl ‘‘tabiat yasaları’’ denen kanunlar söz konusu ise, aynı şekilde insanlar için de kesin kanunlar söz konusudur. Eğer bu kanunları keşfedersek toplumun içine düştüğü problemleri çözer, muhtemel problemler için de öngörüde bulunabiliriz. Ona göre, insanı konu edinen bilim olan sosyoloji fizik dünyayı konu edinen tabiat bilimlerinden nitelik olarak farklı düşünülmez. Dolayısıyla doğa bilimlerinde uygulanan yöntem aynı biçimde sosyoloji için de uygulanmalı ve ulaşılan sonuçlar da doğa bilimlerindeki gibi kesin kabul edilmelidir... İşlam sosyolojisinin bir uzantısı olan Kuran sosyolojisi araştırmaları da Kur’an’da toplumsal yapının ve toplumsal dinamiklerin anlaşılmasına yönelik temel yaklaşımların olduğu ve bunun keşfedilmesi gerektiği inancına dayanmaktadır. Dolayısıyla Kur’an ve sosyoloji arasındaki ilişki Comte’un naif yaklaşımına benzer bir yaklaşımla kurulmuştur denebilir: Eğer Kur’an tabiat bilimlerindeki bazı yasalara işaret ediyorsa, insanı muhatap aldığı için toplum hayatındaki yasalara da işaret ediyor olmalıdır.

⁴ Ayrıca bk. elik, 1996: 9–163.

Yani kurucu sosyologlar tarihe ve topluma bakarak sosyolojik yasalar bulma peşindeyken, “İslam sosyolojisi” taraftarları Kur’an’a bakarak bunu tespit etmeye çalışmaktadırlar. Ancak Kur’an sosyolojisi çalışmalarında temel bir soru atlanmaktadır: Acaba toplum hayatında bazı yasalardan söz etmek gerçekten mümkün müdür? Bugün için sosyal bilimlerde kesin toplumsal yasalara şüphe ile bakılmaktadır. Sosyal bilimlerde “yasabilimselci” yaklaşım “tarihselci” yaklaşım karşısında güç kaybetmektedir. Her şeyden önce yasabilimselciliğin savunduğu evrensellik vurgusu yara almıştır. Tarihin belirli bir anındaki bir toplumsal yapı içinde yapılan bir sosyolojik tespitin başka bir toplumsal yapı için genelleştirilmesi çoğunlukla mümkün değildir (Bilgin, 2013: 71, 77, 78, 80).

Bilgin’e göre, sosyal bilimlerdeki bu yaklaşım ve tartışmaların bir yansıması/uzantısı olarak son dönem araştırmacıları tarafından sosyolojik bir ilke olarak “evrensel” bir kavram üzerinde durulduğu görülmektedir: Sünnetullah. Oysa *Kur’an*’da sünnetullah kavramı altında sadece bir konu işlenmektedir ki o da kavimlerin helakidir. Buradan sosyolojik bir genellemede bulunmak sosyal bilimsel tümevarım ilkesi açısından da problemlidir. Bir toplumsal yasa olarak tefsir edilen sünnet kavramı *Kur’an*’da sadece geçmiş ümmetlerin helaki bağlamında kullanılmıştır. Sünnetullah kavramı üzerine doktora tezi hazırlayan Ömer Özsoy’a göre, modern öncesi dönemde müfessirler “sünnetullah”ı tabiat yasaları olarak kabul ederken, bu kavram sosyal bilimlerdeki gelişmeler ve İslam dünyasındaki ihya hareketinin de saikiyle tabiat yasaları yanında tarihsel yasa anlamını da kazanmaya başlamıştır. Türkiye’de yayımlanan çeşitli eserlerde doğru anlamın tabiat yasaları değil, tarih yasaları olduğu; bu anlamın keşfiyle kavramın doğru tefsirine ulaşıldığı iddia edilmektedir. Ancak sünnetullahı helak yasası olarak düşünmek aslında problemlidir. Zira yasanın şartlar oluşan her durumda gerçekleşmesi gerekir. Acaba geçmiş dönemlerde yoldan çıkan her kavim mutlaka özel bir tabiat olayıyla helak edilmiş midir? Örneğin, Hz. İsa’yı öldürtmek isteyen Yahudiler ve Romalılar niye diğer kavimler gibi topyekûn helak edilmemiştir? Ya da Hz. Muhammed’i öldürme teşebbüsüne varıncaya kadar ileri giden Kureyş müşrikleri niçin helak edilmemiştir? Helak yasası konusundaki bir diğer problem ise Hz. Muhammed’den sonraki durumun ne olduğudur. Her toplumda azgınlık gösterenler ve uyarıcılar bulunmaktadır. Acaba bazı doğal afetler onların helak edilmesi amacıyla mı gönderilmiştir? Eğer öyleyse niçin bütün bir toplum yok olmamaktadır? Yoksa evrensel olan bu yasa sadece son peygambere kadar mı geçerliydi? Bu takdirde onun evrenselliğinden ve yasallığından söz etmek bir paradoks olmaz mı? Görüleceği üzere bu sorulara kesin ve ikna edici bir cevap bulmak mümkün değildir. Sosyal bilimlerden aşırma tarih yasası fikri *Kur’an*’ı anlama konusunda bize yardımcı olmaktan öte, yeni problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. İslam dünyasındaki her düşünsel çabanın *Kur’an*’ı referans alması gayet olağandır. Ancak 19. yüzyılın sonlarından itibaren İslamcı düşüncenin *Kur’an* üzerine yapmış olduğu aşırı vurgu, hemen her türlü bilginin *Kur’an*’dan çıkarılması gayretine dönüşmüştür. Geleneksel İslam düşüncesindeki mezhep tartışmalarında araçsal bir yaklaşımla *Kur’an*’a başvurulup delil bulma çabası, modern dönemde (“*Kur’an*’da çalışma ahlakı” gibi) *Kur’an*’dan külli ilkeler hatta (“*Kur’an*’da tarihin yasaları” gibi) teoriler çıkarma şeklinde aşırı bir duruma dönüşmüştür. Oysa *Kur’an* bu amaçla nazil olmamıştır. Söz konusu çabalar üzerinde ittifak edilecek sonuçlar doğurmamaktadır ve muhtemelen doğurmayacaktır.

Kaldı ki *Kur'an*'dan çıkarılan toplumsal yasaları modern sosyoloji ile bağdaştırma problemi her zaman için karşımızda duracaktır. Bugünün sosyolojisinde tarihin içkin bir anlamı olduğu fikri ilk dönem sosyolojisi gibi kabul görmemektedir. Bilim felsefesindeki ve dolayısıyla sosyolojik yöntem konusundaki tartışmaları göz ardı etmek mümkün değildir. Bu durumda kolay genellemelerden kaçınıp sosyal bilim ve *Kur'an* arasındaki ilişki üzerinde daha fazla tartışma yapmak gerekmektedir (Bilgin, 2013: 82, 84–88).

Yukarıdaki özetten de anlaşılacağı üzere, “*Kur'an*'da evrensel nitelikli toplumsal yasalar aramak” anlamında bir “*Kur'an* sosyolojisi” anlayışının taraftarları kadar eleştirmenleri de bulunmaktadır. Şimdi, makalenin giriş bölümünde de değinildiği üzere, bir diğer “*Kur'an* sosyolojisi” yaklaşımından bahsedilecek; bu bağlamda *Kur'an'a Giriş* adlı eserin ve *Fehmü'l-Kur'an* adlı tefsirin de yazarı olan Faslı fikir adamı ve müfessir Muhammed Abid Cabiri'nin görüşleri çerçevesinde “*Kur'an* ile nüzul ortamı/şartları (yani *Kur'an*'ın nazil olduğu yer/toplum ve zaman/dönem) arasındaki ilişkileri inceleme”ye öncelik veren bir *Kur'an* sosyolojisi yönelimi tanıtılacaktır. Bu *Kur'an* sosyolojisi yaklaşımına “*Kur'an*'ın sosyolojisi” adı da verilebilir:

2. KUR'AN'IN SOSYOLOJİSİ: KUR'AN İLE NÜZUL ORTAMI/ŞARTLARI ARASINDAKİ İLİŞKİLERİ İNCELEMEK

2.1. Muhammed Abid Cabiri (1936–2010)

Muhammed Abid Cabiri 27 Aralık 1936'da Fas'ın güneydoğusundaki Fecic şehrinde doğdu. Ana dili Berberice olup Arapçayı ilkokulda öğrendi. Tahsiline Fransız okulunda devam etti ve Fransızca'yı öğrendi. 1950–1951'de et-Tehzibü'l-Arabiyye adlı mektebe girdi. Burada aldığı eğitimle klasik Arapça metinlere aşinalık kazandığı gibi Batı kültürüyle ilgili bilgisini de geliştirdi. Üniversite öğrenimi için 1957'de Şam'a gittiyse de ertesi yıl ülkesine dönüp Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesine girdi. Sorbonne'da okumak niyetiyle 1960'ta Paris'e gitti; ancak bu düşüncesinden vazgeçip yüksek öğrenimini önceki üniversitesinde tamamladı (1962). Bir süre öğretmenlik yaptı. Bu arada Fas'ın bağımsızlığı için yapılan gösterilere katıldı. 1967'de Rabat V. Muhammed Üniversitesi'ne asistan olan Cabiri İbn Haldun üzerine yaptığı *el-Asabiyye ve'd-Devle: Mealim Nazariyye Halduniyye fi't-Tarihi'l-İslami* başlıklı çalışmayla Fas'ta felsefe doktoru unvanını alan ilk akademisyen oldu (1970) ve aynı üniversiteye öğretim görevlisi olarak tayin edildi. Daha sonra bir yandan felsefe ve İslâm düşüncesi alanında kariyerini ilerletirken bir yandan da aynı alanda yoğun bir telif faaliyetine başladı. Nihayet 2002'de V. Muhammed Üniversitesi'ndeki profesörlük görevinden emekliye ayrılınca özellikle ilmi ve fikri düzeyi yüksek eserlerle dolu bir hayat geçirdi ve 3 Mayıs 2010 tarihinde Fas/Darülbeyza'da vefat etti. İslâm düşüncesi ve bilhassa İslâm kültürü üzerine yaptığı zihniyet analizleri, eleştirileri ve önerileriyle uluslararası bir şöhrete sahip olan Cabiri UNESCO–Bağdat Arap Kültürü ödülü, Mağrib Kültür ödülü, UNESCO–MBI'nin Arap Dünyası Fikir Araştırmaları ödülü, Beyrut Arap Düşünce Kurumunun Ruvvad ödülü, UNESCO İbn Sina ödülü, Berlin İbn Rüşd Özgür Düşünce Cemiyetinin ödülü gibi birçok ödüle layık görülmüş, kendisine teklif edilen bazı para ödüllerini ise reddetmiştir (Coşkun, 2016).

Cabiri'nin eserlerinden bazıları şunlardır: 1. *Fikru İbn Haldun: el-Asabiyye ve'd-Devle*. Rabat V. Muhammed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde hazırladığı doktora tezidir; *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. 2. *Nahnü ve't-Türas: Kırae Muasıra fi Türassine'l-Felsefi. Felsefi Mirasımız ve Biz* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. 3. *Tekvinü'l-Akli'l-Arabi* (Beyrut 1984). Dört kitaptan oluşan "Arap Aklının Eleştirisi" serisinin ilk kitabıdır; *Arap Aklının Oluşumu* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. 4. *Binyetü'l-Akli'l-Arabi*. "Arap Aklının Eleştirisi" serisinin ikinci kitabı olup *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* adıyla Türkçeleştirilmiştir. 5. *el-Aklü's-Siyasiyyü'l-Arabi*. Aynı serinin üçüncü kitabı olan eser *İslam'da Siyasal Akıl* adıyla Türkçeleştirilmiştir. 6. *el-Aklü'l-Ahlakiyyü'l-Arabi*. "Arap Aklının Eleştirisi" serisinin son kitabı olup *Arap Ahlaki Akli* adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. 7. *Vichetü Nazar: Nahve İadati Binai Kadaya'l-Fikri'l-Arabi*. Kimlik, şeriatın ve bazı *Kur'an* hükümlerinin tatbiki, din-devlet ilişkisi, demokrasi gibi konuları ele alır. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. 8. *el-Musakkafun fi'l-Hadareti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye*. 9. *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim. Kur'an'a Giriş* adıyla Türkçeleştirilmiştir. 10. *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakim*. Üç ciltlik *Kur'an* tefsiridir. Nüzul sırasına ve Hz. Muhammed'in yaşam seyrine paralellik esasına göre yazılmış, biçimi ve içeriği bakımından özgün bir tefsirdir. *Fehmü'l-Kur'an: Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'an'ın Anlaşılır Tefsiri* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Cabiri'nin bunlar dışında başka eserleri de vardır (Coşkun, 2016).

2.2. Sosyolojik Kur'an Okumaları: Cabiri Örneği

Hayatının son on yılını *Kur'an* çalışmalarına ayıran Cabiri'nin *Kur'an*'ı yorumlama yöntemi bazı ilkelere dayanmaktadır. Bunlar arasından özellikle bu makalenin konusunu yani "*Kur'an* sosyolojisi" alanını ya da bir başka ifadeyle "sosyolojik *Kur'an* okumaları"nı ilgilendiren ilkeler şunlardır: (1) *Kur'an*'ı Hz. Muhammed'in yaşam seyri (siyer) eşliğinde okumak/yorumlamak gerekir: *Kur'an*'ı okurken ve yorumlarken ortaya çıkan boşluklar esbab-ı nüzul rivayetleri ve surelerin iç bütünlükleri ile beraber Hz. Muhammed'in yaşamıyla ilgili bilgiler de dikkate alınarak doldurulmalıdır (Cabiri, 2013: 277, 279, 289, 290, 297, 308, 309, 342, 343, 445, 447, 448, 486, 487, 493, 495-497; Cabiri, 2017a: 15, 16, 161, 194, 257, 285, 287, 288, 430-432; Cabiri, 2017b: 9-11, 44, 45, 79, 83, 129, 135, 152, 232, 234-236, 292, 293, 299, 335, 451, 452, 512, 520, 524; Cabiri, 2017c: 40, 41, 203, 298, 302, 303, 456-458). (2) *Kur'an*'ı nazil olduğu 7. yüzyılda yaşayan Arapların kültür ve bilgi düzeyleri çerçevesinde yorumlamak gerekir: Allah *Kur'an*'ı nüzul döneminde yaşayan insanların/toplumun anlayacağı şekilde indirmiştir. Dolayısıyla o toplumun kültüründe olmayan şeylerin onlara izafe edilmesi doğru değildir. *Kur'an*'ın yorumlanmasında 7. yüzyıl Arap Yarımadası'ndaki bilgi ve kültür düzeyiyle sınırlı kalmak yani *Kur'an*'dan o dönemde yaşayan Arapların aşına olmadıkları bilgi ve anlamları çıkarmaya çalışmamak gerekir. O halde *Kur'an*'da nüzul döneminde yaşayan Arapların bilgi ve kültür seviyelerinin üstünde bir takım ilim ve bilgilerin yer aldığını söylemek mümkün değildir (Cabiri, 2013: 30, 82, 102, 220, 221, 295; Cabiri, 2017a: 30, 100, 137, 216, 282, 283, 416; Cabiri, 2017b: 74, 82, 83, 146, 152, 179-182, 255, 292, 293, 325, 362, 488, 489, 506, 524; Cabiri, 2017c: 36, 37, 41, 42, 86, 94, 95, 115, 203, 255, 267, 268, 298, 302, 333, 452, 457, 458, 465; Cabiri, 2001: 674-676).

(3) İki numaralı ilkenin de doğal bir sonucu ve uzantısı olarak *Kur'an*'ın güncel bilimsel icat ve keşifler bağlamında tefsir edilmesi doğru değildir (Cabiri, 1992: 197–200; Cabiri, 2017b: 390). Yukarıdaki üç ilkenin tümünü bir cümle ile özetlemek mümkün gibi görünmektedir: *Kur'an* nüzul ortamı/şartları çerçevesinde yani nazil olduğu yerde/toplumda ve zamanda/dönemde (7. yüzyıl Arap Yarımadası'nda) yürürlükte olan bilgi, bilim, teknoloji, kültür düzeyi ve yaşam biçimi bağlamında okunmalı ve yorumlanmalıdır. Şimdi Cabiri'nin *Kur'an* tefsirinde takip ettiği bu ilkelere dair bazı örnekler verilecek ve ardından makale sonlandırılacaktır.

2.2.1. *Kur'an*–Siyer Paralelliği

“Vahiy şartların gereğine göre inmekte, şartlar ise değişkenlik arz etmektedir. Doğrusu hiç kimse *Kur'an*'ı ya da herhangi bir suresini birkaç satırda özetleyemez. Bu durumun sebebi *Kur'an*'ın oldukça uzun bir metin olması değil, Hz. Muhammed'in yaşam seyri ile birlikte dalgalanan canlı bir metin olmasıdır... Bizim 'nüzul sırasına göre sure listesi' yapmaktaki amacımız *Kur'an* metninin oluşum sürecini Muhammedi davetin seyrine uyumluluk esası çerçevesinde tanıyıp ortaya koymak olduğuna göre çalışmamız iki sürecin seyri arasındaki 'uyum'a odaklanmalıdır: Hz. Peygamber'in siretinin seyri ve *Kur'an*'ın oluşum seyri” (Cabiri, 2013: 277, 279). Dolayısıyla Cabiri'ye göre, *Kur'an*'ı Hz. Muhammed'in yaşam seyri ile irtibatlandırmak bir zorunluluktur (Cabiri, 2006: 254). “Biz *Kur'an* kıssalarını iniş sırasına göre ele alacağız. Amacımız hem kıssaların Muhammedi davetin gelişim seyri ile birlikte gösterdikleri gelişimi incelemek hem de *Kur'an*'ın bu kıssaları çağrısını başarıya ulaştırmak için bir 'beyan' türü olarak nasıl işlevselleştirmiş olduğunu anlamaktır. Çünkü [diğer] peygamberlerin kendilerine verilen mesajı toplumlarına ulaştırmak için verdikleri mücadele açısından değerlendirecek olursak, *Kur'an* kıssalarının 'şimdi'si tam da Muhammedi davetin 'şimdi'sidir” (Cabiri, 2013: 297).

“*Kur'an* kıssaları ile Hz. Muhammed'in yaşamını birlikte ve adım adım takip etmemizin nedeni bu kıssalarda hikâye anlatmanın değil, önceki peygamberlerin yaşadıkları sıkıntıları, gösterdikleri sabrı ve nihayet kazandıkları zaferleri anlatarak Hz. Peygamber ve arkadaşlarının teselli edilmesi, motivasyonu ve aynı zamanda hasımların korkutulması ve düşünmeye davet edilmesi gibi hususların hedeflenmiş olmasıdır. Peygamberlerin kendi toplumları ile olan diyaloglarının tamamen Hz. Peygamber'in Kureyş ile olan diyaloguna dönüşüp onu yansıttığı kıssalarda bu durum daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kıssalarda geçen olaylar ise o sırada Muhammedi davetin geçirmekte olduğu dönemin özelliklerine göre şekil almakta ve o şartları yansıtacak şekilde anlatılmaktadır” (Cabiri, 2013: 308, 309). Bu çerçevede *Kur'an* kıssalarında gözetilen stratejilerinden biri de önceki peygamberlerin kavimlerine yönelik söylemlerini Hz. Peygamber'in Kureyş'e yönelik söylemini andıracak, mesajını güçlendirecek şekilde ifade etmek ve peygamberlerin toplumlarına yaptıkları uyarıları Hz. Muhammed tarafından Kureyş'e yapılan uyarılar olarak ortaya koymaktır (Cabiri, 2013: 332; Cabiri, 2017a: 257). Örneğin, üslup açısından incelendiğinde Araf suresindeki Nuh kıssasında geçen “Nuh” ismi yerine rahatlıkla “Muhammed” isminin konulabileceği görülür.

Aynı şekilde Nuh peygamberin yaşadığı dönemi anlatırken kullanılan “Onları kurtardık.”, “Onları suda boğduk.” gibi geçmiş zaman kipli ifadeleri Hz. Muhammed’in yaşadığı döneme uyarlayarak şimdiki zaman kipinde de düşünebiliriz. Her iki durumda da kıssanın anlatımındaki hedef aynı kalacaktır... Örneğin, Hz. Nuh ve kavmini anlatan şu ayetlere bakılabilir: “Ant olsun ki Nuh’u elçi olarak kavmine gönderdik. Dedi ki: “Ey kavmim! Allah’a kulluk edin, sizin ondan başka Tanrınız yoktur. Doğrusu ben, üstünüze gelecek büyük bir günün azabından korkuyorum”. Kavminden ileri gelenler dediler ki: “Biz seni gerçekten apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz”. Bunun üzerine Nuh dedi ki: “Ey kavmim! Bende herhangi bir sapıklık yoktur, fakat ben alemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim. Size Rabbimin vahyettiklerini duyuruyorum, size öğüt veriyorum ve ben sizin bilmediklerinizi Allah’tan gelen vahiy ile biliyorum. Allah’ın azabından sakınıp da rahmete nail olmanız ümidiyle, içinizden sizi uyaracak bir adam vasıtasıyla size bir zikir (kitap) gelmesine şaştınız mı?” Nuh kavmi onu yalanladı, biz de onu ve gemide beraberinde olanları kurtardık, ayetlerimizi yalan sayanları suda boğduk, çünkü onlar kör bir millettir” (Araf 7/59–64). Burada anlatılan diyalog başka yerlerde bir çok ayette geçen Hz. Muhammed–Kureyş diyalogundan pek farklı değildir. Bu bağlamda Nuh kavminin Allah’ın sıradan bir insanı elçi göndermesine şaşkınlıkları ile (iniş sırasına göre Araf suresi ile peş peşe olan Sad suresinin başında geçen) Kureyşlilerin Hz. Muhammed’in peygamberliğine şaşkınlıkları arasındaki benzerlik dikkat çekicidir (Cabiri, 2013: 340–342; Cabiri, 2017a: 285–288).

Yine Hud suresinin ilk kısmında Hz. Nuh’un kavmi ile olan tartışması Hz. Muhammed’in kendi kavmi ile olan tartışmalarına olabildiğince yakın bir tarzda ortaya konulmaktadır: “Ant olsun biz Nuh’u kavmine elçi gönderdik. Onlara dedi ki: “Ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım. Allah’tan başkasına tapmayın. Ben size gelecek elem verici bir günün azabından korkuyorum”. Kavminden ileri gelen kafirler dediler ki: “Biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Bizden basit görüşle hareket eden alt tabakamızdan başkasının sana uyduğunu görmüyoruz. Sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de görmüyoruz. Bilakis sizin yalancılar olduğunuzu düşünüyoruz”. Nuh dedi ki: “Ey kavmim! Eğer ben Rabbim tarafından bildirilen açık bir delil üzerinde isem ve o bana kendi katından bir rahmet vermiş de bu size gizli tutulmuşsa, buna ne dersiniz? Siz onu istemediğiniz halde biz sizi ona zorlayacak mıyız? Ey kavmim! Allah’ın emirlerini bildirmeye karşılık sizden herhangi bir mal istemiyorum. Benim mükafatım ancak Allah’a aittir. Ben iman edenleri kovacak değilim, çünkü onlar Rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi bilgisizce davranan bir topluluk olarak görüyorum. Ey kavmim. Ben onları kovarsam beni Allah’tan kim korur? Düşünmüyor musunuz? Ben size, “Allah’ın hazineleri benim yanımdadır.” demiyorum, gaybı da bilmem. “Ben bir meleğim.” de demiyorum. Sizin gözlerinizin hor gördüğü kimseler için “Allah onlara asla bir hayır vermeyecektir.” diyemem. Onların kalplerinde olanı Allah daha iyi bilir. Onları kovduğum takdirde ben gerçekten zalimlerden olurum”. “Ey Nuh!” dediler, “Bizimle mücadele ettin, bu mücadelede de hayli ileri gittin. Yeter artık, eğer doğru söyleyenlerden isen haydi bizi tehdit edip durduğun o azabı getir de görelim”. Nuh dedi ki: “Onu size ancak dilese Allah getirir. Ve siz Allah’ı aciz bırakacak değilsiniz. Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez. Çünkü o sizin Rabbinizdir. Ve nihayet ona döndürüleceksiniz”. [Ey Muhammed] Yoksa, “[Muhammed] bunu [bu Nuh kıssasını ya da *Kur’an*’ı] uydurdu.” mu diyorlar?

De ki: “Eğer onu uydurduysam günahım bana aittir. Fakat ben sizin işlediğiniz günahıtan uzağım” (11/25–35). Açıkça görüldüğü gibi burada Nuh peygamber adeta Hz. Muhammed’in diliyle konuşmaktadır. Zaten Kur’an kıssalarının neredeyse tümünde bu durum söz konusudur. Ayrıca burada Nuh peygamberin söylediği sözleri ya da çok benzerlerini bizzat Hz. Muhammed’in diliyle aktaran çok sayıda ayet de vardır. Bu konuda şu ayetler örnek verilebilir: “[Ey Muhammed!] De ki: ‘Ben size, ‘Allah’ın hazineleri benim yanımdadır.’ demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size ‘Ben bir meleğim.’ de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyarım”... Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona yalvaranları kovma. Onların hesabından sana bir sorumluluk, senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yoktur ki bunları kovup da zalimlerden olasın. “Aramızdan Allah’ın kendilerine lütuf ve ihsanda bulunduğu kimseler de bunlar mı?” demeleri için onların bir kısmını diğerleri ile işte böyle imtihan ettik...” (6/50–53) (Cabiri, 2013: 349, 350).

“Nuh’un haberini onlara oku. Hani o bir vakit kavmine şöyle demişti: Ey kavmim! Eğer benim konumum ve Allah’ın ayetleriyle öğüt vermem size ağır geliyorsa biliniz ki ben sadece Allah’a dayanıp güvenmişim. Artık siz de bana ne yapacağınızı ortaklarınızla beraber kararlaştırın ki işiniz size dert olmasın. Bundan sonra bana hükmünüzü uygulayın, bana mühlet de vermeyin” (10/71). *Kur’an*’ın Hz. Muhammed’in yaşam seyrine paralel bir şekilde nazil olduğunu belirten Cabiri’ye göre, Yunus suresinde Hz. Nuh’un kavmine söylediği bu sözler Kureyşlilerin Hz. Muhammed’e yönelik bir suikast planladıklarını ve Peygamber’in de bundan haberdar olduğunu göstermektedir. Bu yüzden *Kur’an* Hz. Muhammed’e suikast düzenlemeyi planlayan Kureyşlilere Nuh peygamberin diliyle cevap vermekte ve meydan okumakta; eğer düşündükleri şeyi yaparlarsa sonucun Nuh kavmine olandan pek farklı olmayacağı şeklinde bir uyarıda bulunmaktadır. Bunun ardından da sonuçta boğularak helak olan Firavun ile Hz. Musa’nın kıssasına yer verilmektedir... Bu çerçevede Musa önce Firavun ve erkanını tevhide iman etmeye davet eder. Onlar ise, “Bizi atalarımızın dininden döndürmeye mi geldin? Amacın ülkede yönetimi ele geçirmek değil mi?” diyerek onu reddederler. Musa aynı çağrıyı kendi halkı olan İsrailoğullarına da yapar ancak, tıpkı Nuh ve diğer peygamberler gibi, kendi kavmi tarafından yalanlanır. Bu yüzden de Nuh peygamber gibi onların helak edilmesi için dua eder. Duası kabul edilir ve Firavun ve ordusu helak olur. Firavun’un son anda ettiği iman ise işe yaramaz. Yunus suresinin Musa kıssasına verdiği bu yeni istikamet bu surenin indiği dönemde Hz. Muhammed’in Kureyşliler tarafından ciddi ve ağır bir baskı altında olduğunu göstermektedir (Cabiri, 2017a: 430–432).

“Şüphesiz bir Nuh’u ‘Kendilerine elem dolu bir azap gelmeden önce kavmini uyar.’ diye peygamber olarak gönderdik.” (71/1) ayetiyle başlayan Nuh suresinde Nuh peygamberin putperest halkına karşı verdiği mücadelenin anlatılmasındaki amacın Hz. Muhammed ile Kureyş müşrikleri arasındaki mücadeleye bir örnek vermek olduğu açıktır. Buradan hareketle bütün sure boyunca “Hz. Nuh – Hz. Muhammed” ve “Nuh kavmi – Kureyşliler” paralelliğini gözlemlemek mümkündür (Cabiri, 2017b: 232).

Nuh suresine bu yorumla başlayan Cabiri, aynı surede yer alan “Nuh dedi ki: Rabbim! Gerçekten onlar bana karşı geldiler, malı ve çocuğu ancak kendi hüsrânını artıran kimselere uydular.” (71/21) ayetinin de “[Hz. Muhammed dedi ki:] Mekkeliler bana karşı geldiler ve ileri gelenlere tabi oldular.” anlamına geldiğini belirtmekte ve surenin sonunda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Surede geçen, “Sakın ilahlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd, Süva, Yeğus, Yeuk ve Nesr’i hiç bırakmayın.” (71/23) sözünün Nuh kavminin ileri gelenleri tarafından kendi sözlerini dinleyecek küçük kabilelere söylendiği dikkate alındığında ve surenin indiriliş zamanında geçerli olan koşullar düşünüldüğünde burada asıl kastedilen kişilerin Muhammedi daveti engellemek için Arap kabileleri arasında kara propaganda yapan ve onların putlarına sadık kalmalarını sağlamaya çalışan Kureyş müşrikleri olduğu anlaşılır. Yani burada “Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla.” türünden bir durum söz konusudur (Cabiri, 2017b: 234, 236). “Ant olsun biz Nuh’u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik de “Ey kavmim! Allah’a kulluk edin. Sizin ondan başka hiçbir ilâhımız yoktur. Allah’a karşı gelmekten hâlâ sakınmaz mısınız?” dedi. Bunun üzerine kendi kavminden inkâr eden ileri gelenler şöyle dediler: “Bu da ancak sizin gibi bir insandır. Peygamber olduğunu iddia ederek üzerinizde otorite kurmak istiyor...” (23/23, 24) ayetlerindeki hitabın da Kureyş’in Hz. Peygamber’i kötülemek amacıyla Arap kabilelerine söylediği sözlere gönderme yaptığı açıktır (Cabiri, 2017b: 335).

“Firavun dedi ki: “Bırakın beni, Musa’yı öldüreyim...” (40/26). Cabiri *Kur’an*’da Firavun’un bu sözünün aktarıldığı tek ayetin bu ayet olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: “Burada Firavun muhasaradan önce Hz. Muhammed’i öldürmeye teşebbüs eden Ebu Cehil’dir... Zira bu ayet Musa – Firavun kıssasına yeni bir unsur daha ekler ki bu unsur bu kıssanın daha önceki anlatımlarında söz konusu edilmemiştir: “Firavun dedi ki: “Bırakın da öldüreyim şu Musa’yı! Rabbine dua etsin bakalım. Korkarım bu adam sizin dininizi bozacak, ülkede kargaşa yaratacak” (40/26). Burada Firavun’un bu tutumunun Hz. Peygamber’i öldürmeye çalışan, uzlaşma ve taviz koparma girişimleri başarısız olunca bu yönde defalarca görüş belirtmiş olan Ebu Cehil’in tutumunu yansıttığı açıktır. Bu noktada Firavun’un bu kararına karşı “Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bir kişi”nin cevabına yer verilmektedir. Bu kişi Firavun erkanına şöyle der: “Rabbim Allah’tır dediği için bir adamı öldürecek misiniz? Halbuki o size Rabbinizden apaçık mucizeler getirdi. Eğer yalancı ise yalanı kendi aleyhinedir. Eğer doğru söylüyorsa sizi tehdit ettiği şeylerin bir kısmı başınıza gelecektir” (40/28). Bu sahnenin de Hz. Peygamber’in Mekke’deki durumunu yansıttığı gayet açıktır” (Cabiri, 2017b: 129, 135).

Araf suresinde Salih peygamberin hem kendisine inanan yoksul ve zayıf kimselerle hem de inkârcı ve kibirli kimselerle arasında geçen diyaloglar da Hz. Peygamber’in kendisine inanan zayıf müminler ve Kureyşli inkârcı–kibirli kimselerle olan diyaloglarını andırır şekilde ifade edilmiştir (Cabiri, 2013: 361). Çünkü *Kur’an* kıssalarının hedefi Muhammedi daveti önceki peygamberlerin daveti ile irtibatlandırmak ve önceki dönemlerde peygamberleri yalanlayan kimselerin vardıkları “son”u anlatarak Muhammedi davetin muhataplarına ders vermektir. Bu nedenledir ki bütün bu kıssalarda mesajın muhatabı bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak Kureyş’tir (Cabiri, 2013: 411).

Örneğin, Kureyşliler Hz. Peygamber’i davasından vazgeçirebilmek için ona mal, mülk vb. teklifler yapmaya ve bu amaçla amcası Ebu Talip nezdinde girişimlere başladıklarında *Kur’an* bu duruma cevap olarak Sad suresinde Davut, Süleyman ve Belkıs kıssalarını anlatmıştır. Davut ve Süleyman kıssalarının hedefi ve tarihsel–etik bağlamı aynıdır: Davut ve Süleyman kendilerini ayartmaya çalışan güçlere karşı koyarlar, dolayısıyla Hz. Muhammed’in de Kureyşlilerin aldatma ve ayartmalarına karşı koyması ve kendini kaptırmaması gerekmektedir... Öte yandan, *Kur’an* İsrailoğulları peygamberlerinin kıssalarını anlatışını da belirli bir program ve strateji çerçevesine oturtmuştur. Buna göre, *Kur’an* Mekke döneminde Musa kıssasına özel bir yer vermiştir, çünkü Musa Peygamber Firavun ve erkanından tıpkı Hz. Muhammed’in Kureyş ileri gelenlerinden çektiğine benzer sıkıntılar yaşamıştır. Bu yüzden *Kur’an* bu kıssayı Kureyş ve Yahudilerle tartışmalarda Muhammedi davet lehine işlevselleştirmiş ve onu bir çok sureye dağıtılmış halde bölüm bölüm işlemiştir. Daha sonra ise Medine aşaması yani Muhammedi davetin devlet kurma aşaması gelmiştir. Bu aşamada *Kur’an* kıssaları yepyeni bir şekil almıştır: Artık bu dönemde kıssalara hâkim olan ana unsur bir taraftan “Yahudilerle tartışma”, onların küçümsemelerine, meydan okumalarına ve saldırılarına karşı cevap verme, diğer taraftan da Hıristiyanlara, özellikle de Hz. Muhammed’e gelip onunla İsa’nın tabiatı üzerine tartışmaya girişen Necran Hıristiyanlarına karşı cevap verme temasıdır. *Kur’an* kıssaları Muhammedi davetin araçlarından ve siret–i nebevinin [yani Hz. Muhammed’in yaşam seyrinin] yol işaretlerinden birisidir (Cabiri, 2013: 486, 487).

Muhammedi davet Medine’de kendisini öteden beri düşmanı olan ve gelecekte de düşmanlığa devam edecek olan Mekke müşriklerinin yanı sıra iki yeni düşmanla daha karşı karşıya bulmuştur: Yahudiler ve münafıklar. İşte Medeni *Kur’an*’da yer alan ve nispeten az olan kıssalar bu çeşitlenen düşman grupları ile olan tartışmalar çerçevesinde anlatılmıştır. Örneğin, Mekki *Kur’an*’da anlatılan kıssalarda İsrailoğullarının inişli çıkışlı tarihi maceraları boyunca yaşadıkları sıkıntılar ön plana çıkarılırken Medeni *Kur’an*’da tam tersine Yahudilere yönelik eleştiriler ve tehditler görülür. Bu değişimin sebebi elbette ki Yahudi–Müslüman ilişkilerinde yaşanan gelişmelerdir. Şu noktayı gözden kaçırmamak gerekir: Medeni *Kur’an*’da Ehl–i Kitap ile olan ilişkilerde önce Müslüman–Yahudi ilişkileri ele alınır. Nihayet Müslümanlarla Yahudiler arasındaki çatışmalar sonunda Yahudilerin tümü Medine’den kovulunca bu kez Müslüman–Hıristiyan ilişkileri, özellikle de teslis konusu gündeme gelir... Her iki durumda da ilgili kıssalar, tıpkı Mekke’de olduğu gibi, salt kıssa/hikâye anlatmayı değil, anlatılan kıssayı söz konusu tartışma içerisinde kullanıp söyleme dönüştürmeyi de hedeflemektedir. Bu bağlamda Medeni *Kur’an* kıssaları bazen Mekki *Kur’an* kıssalarındaki unsurları kullanırken bazen de bunlara yeni unsurlar ilave eder. Bu kıssalarda kullanılan söylemin dili şartlara göre değişmektedir. Genel bir prensip olarak, söylemin başlangıçta oldukça yumuşak olduğu ve sonraları sertleştiği gözlenir. Nitekim Hz. Muhammed’in Mekke’de hicret hazırlıkları yaptığı dönemde inmiş olan Ankebut suresinde Ehl–i Kitap ile ilişkiler konusunda şöyle denilmektedir: “Zulmedenleri hariç, Ehl–i Kitap ile en güzel olan şeklin dışında bir tarzda mücadele etmeyin ve onlara şöyle deyin: “Biz hem bize indirilen kitaba hem size indirilen kitaba iman ettik. Bizim ilahımız da sizin ilahımız da bir ve aynı ilahdır ve biz O’na gönülden teslim olduk” (29/46). Gerçekten de Medeni *Kur’an*’da Ehl–i Kitap ile olan ilişkiler/diyaloglar bu esasa dayalı olarak başlamıştır.

Ancak Yahudiler Müslümanlara karşı alaycı, küçümseyici bir tavır takınıp onların arasında fesat çıkarmaya, onları tahrik etmeye başlayınca *Kur'an*'ın tutumu da yavaş yavaş sertleşmeye başlamıştır. Nihayet Yahudilerin Müslümanlara karşı tutumları tam ve açık bir düşmanlık halini alıp Yahudilerin Medine'den sürülmesi ile sonuçlanacak olan çatışmalar başlayınca *Kur'an*'ın tutumu da tamamen sertleşmiştir (Cabiri, 2013: 444–448). Bu bağlamda, *Kur'an*'ın ifade ettiği genel ahlaki değerler sistemini muhatap çeşitliliğine dayanarak ortaya koymakta yarar vardır. Böylece bu ahlaki değerler sisteminin bütün içerik ve varoluş sebebini Muhammedi davet ile olan irtibatından edinmekte olduğu açıkça görülecektir (Cabiri, 2017b: 512).

Kur'an Hz. Muhammed'e alemlerin Rabbi olan Allah'tan iletilmekte olan bir vahiydir. Bununla beraber *Kur'an*'ın emir ve yasaklarının inmesine sebep olan “durumlar” da söz konusudur. “Esbab-ı nüzul” olarak adlandırılan bu durumlar bazen Hz. Peygamber'in iç dünyasında yoğun olarak yaşadığı duygular olabildiği gibi bazen de arkadaşlarının, hasımlarının yahut sıradan insanların yönelttiği sorular da olmuştur. Diğer bir deyişle, geçmiş dönem alimlerinden kimilerinin de dediği gibi, “*Kur'an*'daki her bir ayetin illaki bir iniş sebebi vardır.” denilse yanlış olmaz. Bu yüzden ulemanın çoğu *Kur'an*'ın inişinin şartları gözettiği için yirmi yılı aşkın bir süre içerisinde parça parça tamamlandığı görüşündedirler. *Kur'an*'ın inişinin gözettiği bu “şartlar” sadece Hz. Peygamber ve arkadaşlarının yaşadıkları fiili olaylardan ibaret değildi. Aksine, yaşamın akışı içerisinde cereyan eden savaş–barış, çekişme, anlaşmazlık vb. gizli açık her türlü durum hep bu “şartlar”ın içerisinde yer aldığı gibi Hz. Peygamber'in şahsi ve ailevi yaşamı ile ilgili pek çok durum da bu kapsamdaydı. Bu nedenle *Kur'an* ve Hz. Peygamber arasındaki ilişki oldukça “sıkı bir ilişki”⁵ idi. Günlük ve hatta anlık gelişmekte fakat her zaman “makul” sınırlar içerisinde cereyan etmekteydi (Cabiri, 2013: 496, 497).

Cabiri *Fehmü'l-Kur'an* adlı tefsirinin girişinde şunları söylemektedir: “Hz. Peygamber'in sireti [yaşam seyri] ile *Kur'an*'ın inışı arasındaki uyuma dikkat etmeye çalıştık... Şunu açıkça ifade edelim ki *Kur'an* metni yirmi küsur yıllık bir süre içerisinde parça parça inmiş olmakla beraber, surelerin birbiriyle bağlantısı oldukça güçlü bir mantık ilişkisine dayanmaktadır. Nitekim herhangi bir sureyi kendisinden önce ve sonra inmiş olan surelerle birlikte değerlendirdiğimiz ve bu surelerin yoğunlaştıkları konuya dikkat ettiğimizde, bu konu bütünlüğünün o surelerin indiği dönemde Hz. Peygamber'in ve sahabilerin yaşadığı olaylarla birebir bağlantılı olduğunu, arada muazzam bir uyumun bulunduğunu görmekteyiz. İşte buradan açıkça anlamaktayız ki, “vahyin iniş süreci davetin gidişatı ile uyum arz eder”... Bu tefsirde söylediğimiz onca sözü birkaç kelime ile ifade etmek gerekirse, burada yaptığımız şeyin “*Kur'an*'ı siyer ile [ve] siyeri de *Kur'an* ile yorumlamak”⁶ olduğunu tereddüt etmeden söyleyebiliriz. Bu çift yönlü yorum tarzı bize, *Kur'an'a Giriş* adlı eserimizin sonunda “Ancak şimdi itiraf etmeliyim ki henüz aklımın almadığı bir sır var: Abdullah oğlu peygamber Muhammed ile hikmet dolu *Kur'an* arasındaki sıkı ilişki.” cümlesi ile ifade ettiğimiz sırrın künhüne varma imkânı vermiştir” (Cabiri, 2017a: 15, 16).

⁵ Türkçeye “sıkı bir ilişki” olarak çevrilen ifade için Cabiri “alakatün hamimiyyetün” kavramını kullanmıştır (bk. Cabiri, 2006: 427, 430, 433). Bu kavram, “çok yakın, sıcak ve samimi ilişki” anlamına gelmektedir.

⁶ “Kıraatü'l-Kur'an bi's-siyre ve kıraatü's-siyre bi'l-Kur'an” (Cabiri, 2008a: 15).

Yukarıdaki alıntılarda da açıkça görüldüğü üzere, Cabiri'nin “sosyolojik” *Kur'an* yorumunun ilk ilkesi *Kur'an*'ı Hz. Muhammed'in yaşam seyri çerçevesinde/paralelinde okumaktır. Cabiri'nin *Kur'an*'ı yorumlarken başvurduğu ikinci ilke ise *Kur'an*'ı “nüzul döneminin tarihsel gerçekliği” ile “nüzul dönemi Araplarının bilgi/kültür düzeyleri ve yaşam biçimleri” bağlamında okumaktır.

2.2.2. Nüzul Döneminin Tarihsel Gerçekliği ile 7. Yüzyıl Araplarının Bilgi/Kültür Düzeyleri ve Yaşam Biçimleri

Kur'an'ın inişi davet sürecinin gerektirdiği ve insanların ortaya attığı sorulara/sorunlara bigâne kalmayacak şekilde seyretmiştir. *Kur'an*'ın bu sorulara/sorunlara verdiği cevapların yaşanılmakta olan mevcut durumla ilişkili olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla hüküm, emir, haber, örnek vb. tüm çeşitleriyle bütün bu cevapları anlama çabasının sadece esbab-ı nüzul adı verilen rivayetlerle sınırlı kalmaması, nüzul döneminde hâkim olan şartların da göz önünde tutulması gerekmektedir (Cabiri, 2017c: 36, 37). Sureler “dönemsel sorunlar”ı da konu edinmektedir. Dolayısıyla sıralamaları da o dönemde yaşanmış tarihsel olayların sıralaması ile paralel olmaktadır. Medine döneminde yaşanan hadiselerin tarihleri konusunda çeşitli kaynaklarda yer yer farklı bilgiler bulunuyor olmakla birlikte, genel anlamda bu malumatlar ayetlerin bu dönemdeki indiriliş tarihlerini tespit noktasında yardımcı olmaktadır. Öte yandan, bir metnin hem kendisiyle hem de bizimle çağdaş hale getirilerek yorumlanması gerekir: (1) Metnin kendisiyle çağdaş hale getirilmesi demek onu kendi ortaya çıkış zamanındaki çerçevesi içinde, ilgili muhatapların düşünce ve kültür dünyaları içerisinde anlamaya çalışmak demektir. “*Kur'an*'ı anlamak” söz konusu olduğunda bu, tefsir esnasında nüzul döneminin şartlarını aktaran rivayetlerin muhakkak göz önünde bulundurulması, olabildiğince doğru rivayetlerin tespit edilmeye çalışılması ve *Kur'an*'ın nüzul süreci ile Muhammedi davetin seyri arasındaki uyumun ve paralelliğin dikkate alınması anlamına gelmektedir. (2) Metnin bizimle çağdaş olması ise bu yöntemle metinden anladığımız şeyin itikat ve şeriat (inanç ve hukuk) alanlarında “mutlak, genel geçer ve genel” olan yönleri ile “sınırlandırılmış, özel anlam içeren” yönleri arasında ayırım yapmak, çağımızda uygulamak üzere “mutlak, genel geçer ve genel” olan yönleri esas almak; “sınırlandırılmış, özel anlam içeren” hususları ise ibret almak, ahlaki öğüt ve nasihat edinmek ve problemlerimize çözüm bulma hususunda ilham kaynağı edinmek üzere devreye sokmak demektir (Cabiri, 2017c: 40–42).

Cabiri *Kur'an*'ın nüzul döneminin şartları bağlamında anlaşılması gerektiğini söylerken yukarıdaki gibi genel belirlemelerde bulunduğu gibi pek çok ayeti bu ilke çerçevesinde yorumlayarak bu ilkenin uygulanışını somut örneklerle açıklamaktadır. Örneğin, Cabiri, “İçinizden her kim bu aya [Ramazan ayına] memleketinde iken girerse onu oruçla geçirsün. Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez.” (2/185) ayetindeki hükmün “nüzul döneminin şartları” çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır: “Şu durumu gözümüzün önüne getirmeliyiz: Bu ayetlerin indirildiği dönemlerde insanlar günlerce hatta aylarca yolculuk yapabiliyorlardı. Hastalıklar da çok uzun sürüyordu, zira günümüzdeki ilaçlar, ağrı kesiciler ve gelişmiş tedavi yöntemleri mevcut değildi” (Cabiri, 2017c: 86).

Cabiri'nin iddet konusundaki *Kur'an* hükmünü de nüzul döneminin şartları bağlamında yorumladığı görülmektedir: “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri (yeniden evlenmeden önce) kendi kendilerine dört ay on gün bekle(melidi)rler” (2/234). Bu ayette nesep karışıklığı ve ona bağlı tartışmalardan kaçınmak için belirlenen iddet süresinden söz edilir. Bu sürenin dört ay on gün olarak tayini ise gebeliğin öğrenilmesinin ancak bu süre zarfında mümkün olmasına dayanır. Günümüzde artık kadının gebe olup olmadığı her an tespit edilebilmektedir ve böyle bir süreye gerek yoktur. “İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler eşleri için evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.” (2/240) ayetinin konusu ise kocası ölmüş olan kadının nafakasıdır. Burada kadının başka biriyle evlenmeden önce zor durumda kalmaması için ona nafaka tayin edilmiştir. Bu durumdaki kadına nafaka ödemek ise o gün için de bugün için de zorunludur (Cabiri, 2017c: 94, 95, 333). Cabiri'ye göre, ayetlerde ifade edilen hükümlerin herhangi bir kayıt olmaksızın yürürlükte mi oldukları yoksa çeşitli sebeplerden dolayı bu hükümlerin belirli bir süreye kadar geçerli olmak üzere mi indirildikleri konusu içtihat alanına girmektedir. Bu çerçevede her bir ayeti bir taraftan özel bağlamına, diğer taraftan da genel bağlamına yerleştirerek okumak ve hususiyeti sadece ayetlerin ilgili oldukları fertler bazında değil, aynı zamanda zaman, mekân ve hal şartları bazında da değerlendirmek gerekir (Cabiri, 2017c: 115, 186, 187).

Cabiri “mehir” ile ilgili ayetleri de “toplumsal şartlar” çerçevesinde yorumlamaktadır: Mümtehine suresinin mehir konusundaki tavrı Arap kabile toplumunda mehir bedelinin toplumsal ve iktisadi açıdan önemine dair açık bir fikir verecek niteliktedir. *Kur'an* burada olduğu gibi diğer birçok surede mehir bedelini “ücret” olarak isimlendirmektedir. Bir kadınla evlenmek adeta bir ticari alışverişe benzetilmektedir. Arap toplumunda (hâlâ olduğu gibi) o dönemde hem kadının değeri ve aile içindeki konumu hem de kadının ailesinin toplum içindeki konumu evlendiği sırada aldığı mehir ücreti ile belirleniyordu. Ayrıca mehir kabileler arasında bir iktisadi alışveriş şekli olup kâh para ile kâh deve veya ticari eşya ile yerine getiriliyordu (Cabiri, 2017c: 255). Cabiri'nin nüzul döneminin şartları ile ilişkilendirdiği bir diğer konu da “kölelik” konusudur. O, “Cariyeler hariç evli kadınlar [ile evlenmeniz] haram kılındı.” (4/24) ayetini yorumlarken şunları söylemektedir: “Cariyeler sahiplerine helal sayılırlar ve önceki kocalarından boşanmaları şartı aranmaz... Para ile alınan cariye sahibi için helal olur. Kanaatimize göre bu mesele ve buradan kaynaklanan diğer meselelerin köleliğin kaldırılmış olduğu günümüz koşullarında bir anlamı yoktur... Günümüzde kölelik uluslararası hukuk tarafından yasaklanmıştır. Kaldı ki *Kur'an* nasları da öteden beri bu cihettedir. Öyleyse kölelikle ilgili hukuki mevzuat geçmişe aittir ve öyle olmalıdır” (Cabiri, 2017c: 267, 268).

Cabiri'nin *Kur'an*'da yer alan “hırsızlık suçu için el kesme cezası” (5/38) ve “zina fiilinin ispatı için gerekli olan dört şahit şartı” (4/15; 24/4, 13) ile ilgili yorumları da yine ayetlerin nüzul döneminin şartları çerçevesinde yorumlanması gerektiği yönündeki yaklaşımını yansıtmaktadır: Bilindiği gibi, “hırsızın elinin kesilmesi” hükmü *Kur'an*'da açıkça yer almaktadır (bk. 5/38). Peki, hırsızlığın cezası niçin “el kesme” olarak belirlenmiştir de hapis veya sopa cezası olarak belirlenmemiştir? Bu soruya karşı, “Çünkü hırsızlık el ile yapılmaktadır.” şeklinde bir cevap verilebilir.

Ancak bu cevaba şu şekilde itiraz edilebilir: “Peki niçin zinaya verilen ceza zina yapılan organın kesilmesi değildir? Hırsızın elinin kelimesine kıyasla neden zina yapan da hadım edilmemektedir?” İşte dini hükümlerin hikmetleri konusunda bu gibi problemlerle karşılaşıldığında en doğru tutum “makasıdü’ş-şeria” yani “dini hükümlerin amaçları” üzerinde düşünmektir. Dolayısıyla el kesme cezasının ortaya konduğu ortamda bu hükmün makul bir gerekçesinin olması gerekir. Bu çerçevede nüzul ortamının toplumsal şartları göz önüne alındığında “hırsızın elinin kesilmesi” hükmünün o dönemin sosyal şartları çerçevesinde anlaşılır ve haklı bir ceza olduğu görülür. Zira Hz. Muhammed dönemine gidilip o dönemin toplumsal koşullarına ve yaşam tarzına bakıldığında şu verilere ulaşılmaktadır: (1) Hırsızın elinin kesilmesi Arap Yarımadası’nda İslam’dan önce de uygulanan bir ceza şeklidir. (2) El kesme cezası develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğerine göç eden bedevi bir toplumda uygulanmıştır ve böyle bir toplumda hırsızın “hapis” cezasına çarptırılması mümkün değildir. Zira o dönemde ne hapishane ne duvar ne mahkumların kaçmasını önleyecek bir otorite ve ne de onlara beslenme ve barınma imkânı sağlayacak bir emniyet/polis teşkilatı vardır. O halde yegâne çözüm yolu mecburen bedensel ceza yani el kesmedir. O halde şu iki hedefi amaçlayan bu bedeni ceza zorunlu olarak kendisini dayatmaktadır: Tekrar çalma imkanını ortadan kaldırmak ve hırsızın üzerinde insanların onu kolayca tanıyacakları bir işareti sürekli olarak bulundurmaktır. O dönemde elin kesilmesi bu iki amacı aynı anda gerçekleştirmektedir. Sonuç olarak, çölde göçebe olarak yaşayan bedevi bir toplumda hırsızın elinin kesilmesi anlamlı ve makul bir cezadır. Zira İslam’ın doğuş dönemindeki toplumsal gelişmişlik düzeyi kendisinden önceki dönemden pek farklı değildir. Bu nedenle İslam-öncesi toplumlarda da geçerli olan hırsızın elinin kesilmesi cezasını İslam da aynen korumuş ve böylece İslamileştirilen bu ceza artık örfi bir uygulama olmaktan çıkarak şeri bir hüküm haline gelmiştir. Aynı durum zina fiilinin ispatı için gerekli görülen ve aralarında “dört şahit”in de bulunduğu şartlar için de geçerlidir. Zina fiilinin ispatı için gerekli görülen dört şahit vb. gibi şartlar da yine daha çok göçebe olan, çoğunlukla açık bir alanda, duvarların, perdelerin ve odaların olmadığı çadırlarda yaşayan insanların sosyolojik yapısına özgüdür ve bu nedenledir ki günümüzün çağdaş kentlerinde yaşayan insanlar için bu tip koşulları ileri sürmek makul değildir. Zira günümüzde zinanın ispatı için dört şahit vb. şartlar ileri sürmek suçun ispatının imkânsız hale gelmesine neden olacaktır. O halde şeri hükümlerin maslahatı gözetme bağlamında nüzul döneminin toplumsal koşullarıyla temellendirilmesi yeni birtakım sosyolojik ortamlarda yeni maslahatların oluşturulması için geniş bir imkân sağlayacaktır. Böylece içtihat ruhu sürekli yenilenecek ve şeriat gelişmelere ayak uydurabilen, her zaman ve mekânda uygulanabilen bir nitelik kazanmış olacaktır (el-Cabiri, 1992: 59–61).

Cabiri, yukarıda olduğu gibi, sadece *Kur’an*’da geçen hukuki hükümleri değil, bazı “bilgiler” içeren kimi ayetleri de yine nüzul döneminin şartları ve 7. yüzyılda yaşayan Arapların bilgi ve kültür düzeyleri ile ilişkilendirmektedir: “İnsan neden yaratıldığına bir baksın! Atılan bir sudan [spermden] yaratıldı. O su sırt ile göğüs kafesi arasından çıkar.” (86/5–7) ayetlerinde spermin sırt ile göğüs kafesi arasından çıktığı bildirilmekte, günümüzde ise spermin testislerde üretildiği bilinmektedir.

Bu bağlamda, Cabiri'nin spermin sırt ile göğüs kafesi arasından çıktığını bildiren ayetler (86/5-7) hakkındaki yorumu şöyledir: Bu bilgi muhtemelen Arapların o dönemdeki bilgi seviyelerine [mahudu'l-Arap] göre yapılmış bir değerlendirmedir, zira *Kur'an* Arapların bilgi seviyelerini esas almaktadır. Klasik dönemdeki bilgiye göre, sperm sindirim sisteminin dördüncü aşamasındaki atıklardan oluşur ve bütün vücuttan süzülür, böylece her uzvun özelliğini içinde barındırır ve tıpkı bu uzuvlar gibi yeni uzuvlara sahip olma kapasitesini taşır. Bu sebeple çok fazla cinsel ilişkiye giren kimsenin bütün vücut organlarında zayıflama görülür. Spermi oluşturan en önemli unsurlar beyinden gelir. Nitekim spermin beyin sıvısına benzemesi buna delildir. Yine çok cinsel ilişkide bulunan kişinin önce gözlerinde zayıflama görülmesi de bunu gösterir (Cabiri, 2017a: 216; Cabiri, 2008a: 174). Cabiri, “Ant olsun, biz sizin üzerinizde yedi yol (gök) yarattık. Biz yarattıklarımızdan habersiz değiliz.” (23/17) ayeti hakkında ise şunları söylemektedir: Müfessirler buradaki “yedi yol”un “yedi gök” olduğunu söylemişlerdir. Göklere “yol” denilmesi birbirinden ayrışmaları yani üst üste olmaları nedeniyledir. Diğer taraftan “yedi gök” kavramı o dönemde yaşayan Arapların bilgi ve kültür ufukları (mahudu'l-Arap) çerçevesi içinde yer alır. Zira o dönemde (MS 2. yüzyılda İskenderiye’de yaşamış olan Yunan bilgini) Batlamyus tarafından geliştirilmiş olan kadim kozmoloji anlayışı hakimdir. Bu anlayışa göre gökyüzünde yedi hareketli gezegen vardır ve yeryüzü bunların ortasındadır. Bu yedi hareketli gezegen şunlardır: Zuhal, Müşteri, Mürih, Güneş, Zühre, Utarit, Ay. Batlamyus’un bu teorisi 16. yüzyıla kadar geçerliliğini sürdürmüştür (Cabiri, 2017b: 325; Cabiri, 2008b: 252).

Cabiri’ye göre, ayetleri anlama yöntemi üç şeye dayanmalıdır: Bağlam, “*Kur'an* *Kur'an*’ı tefsir eder.” ilkesi ve Arap ufku⁷ (Cabiri, 2017a: 416). Bu çerçevede, *Kur'an* yorumu Arap ufkunun yani *Kur'an*’ın indiği dönemdeki Arap toplumunun kültür ve yaşam atmosferinin dışına çıkmamalıdır: Ulemanın çoğunluğu – haklı olarak – *Kur'an*’ı incelemek isteyen kişinin Arapçayı Araplar kadar iyi bilmesini ve *Kur'an*’a yönelik anlayış ve yorumlarının “Arap ufku”nu, yani Arapların toplumsal, kültürel, psikolojik vb. dünyalarını oluşturan çerçeveyi aşmamasını şart koşmuşlardır. Zira onlara göre *Kur'an*, öncelikle Arapların anlamaları için, onlara hitaben gelmiştir. Bu yüzden de [*Kur'an* yorumunun] Arapça yani Arapların toplumsal ve kültürel dünyaları/ufukları çerçevesinde olması gerekir. *Kur'an*’ı “kendisine çağdaş” olarak anlayabilmek için zorunlu olan şey de “Arap ufku”nu bütün yönleri ile dikkate almaktır (Cabiri, 2013: 30, 102). *Kur'an* kendi kendini açıklar, bu ayetlerin yer aldığı siyakın yani bağlamın dikkate alınmasıyla gerçekleşir. Bağlam ise hususi ve umumi olmak üzere iki türdür. Hususi bağlam (es-siyaku'l-hâs) metin içi bağlam (es-siyaku'n-nassî) iken, umumi bağlam (es-siyaku'l-âm) tarihsel bağlamdır (es-siyaku't-tarihî) (Cabiri, 2017b: 9, 10; Cabiri, 2008b: 7, 8). *Kur'an* tek seferde indirilmemiş olduğu için onunla başından sonuna tam bir metin olarak ilişkiye girmek ve indiriliş şartlarını göz ardı etmek mümkün değildir. Örneğin, bazı ayetler Hz. Muhammed’e veya Müslümanlara sorulan sorulara cevap olarak ya da yine Hz. Peygamber’in veya belli bir sahabinin özel hayatı ile ilgili bir konuya temas etmek üzere indirilmiş olabilir.

⁷ Türkçeye “Arap ufku” olarak çevrilen ifade için Cabiri “mahudu'l-Arab” kavramını kullanmıştır (bk. Cabiri, 2008a: 322; Cabiri, 2006: 27, 90). Kelime anlamı “Arapların bildikleri şeyler” demek olan “mahudu'l-Arab” kavramı, “*Kur'an*’ın nazil olduğu 7. yüzyılda Arap Yarımadası’nda yaşayan Arapların bilgi ve kültür seviyeleri” anlamına gelmektedir.

Yine o dönemde bütün Müslümanları ilgilendiren bir durumdan söz eden ayetler de söz konusu olabilir. İşte bu alanda “esbab-ı nüzul” bu tür ifadelerin maksadını anlamak için zaruridir. Ancak esbab-ı nüzul rivayetlerinin doğruluğuna karar verirken şu üç hususu dikkate almak zorunludur: (1) Esbab-ı nüzul rivayetlerinin verdikleri anlam ile ayetlerin metin içindeki bağlamlarının ifade ettiği anlam arasında çelişki olmamalıdır. (2) Esbab-ı nüzul rivayetleri *Kur’an* ayetlerinin ve surelerinin indiriliş sıralamasına ve Hz. Muhammed’in yaşam seyrine uyumlu olmalıdır. (3) Esbab-ı nüzul rivayetlerinin verdikleri malumat ve anlamlar Arapların kültürel, toplumsal, iktisadi ve fikri dünyaları (mahudu’l-Arap)⁸ ile uyumlu olmalıdır (Cabiri, 2017c: 456–458).

Bu çerçevede, Cabiri *Kur’an*’ın “Arapça” olarak indirilmiş olduğunu belirten ayetleri yorumlarken şunları söylemektedir: “Ve böylece biz onu [Kur’an’ı] Arapça bir hüküm (hikmetli söz) olarak indirdik” (13/37). Müfessirler Kur’an’da kullanılan “hüküm” sözcüğünün “hikmet” ve “ilim” olduğu kanaatindedirler. Buna göre bu ayet [13/37] Kur’an’ın Arap ufkuna, Arapların zihinsel dünyalarına (mahudu’l-Arab) uygun olarak indirilmiş olduğunu ifade ediyor görünmektedir. Burada şu inceliğe dikkat edilmelidir. Bir toplumun dili sadece dilsel işaretlerden ibaret değildir. Aksine toplumun örfleri, adetleri, hayalleri, beklentileri vb. bütün kültürel birikimi onun “dili” içerisine girer. Buna göre Kur’an’ın “Arap dili ile inmiş olmasını” defalarca tekrarlaması sadece onun kelimelerinin Arapça olduğunu vurgulamak anlamına gelmeyip, aksine usulcülerin dediği gibi “Arabilğin onun mahiyetinin bir parçası olduğu” anlamına gelir. Yani bir ifade üslubu ve kültür birikimi olarak Arap dili, Kur’an’ın mahiyetini oluşturan temel yapı taşlarından birisidir. O sadece Arapça kelimelerle inmemiş, aynı zamanda “Arap ufkuna” uygun olarak inmiştir. Zira onların ufkuna sığmayan, bilmedikleri bir dünyadan bahseden bir kitap olsaydı onu anlamaları imkânsız olurdu. Arap ufkuna (mahudu’l-Arab) konusunda detaylı bilgi için Şatibi’nin (ö. 1388) *Muvafakat*’ına bakılabilir. Bu bağlamda (örnek olarak) Şatibi’nin şu ifadeleri hatırlatılabilir: “Allah Kur’an’da Araplara cennet nimetlerini haber verirken onlara dünya nimetleri olarak bildikleri şeylerden bahsetmiş, onların ufkuna/mahuduna dayanmıştır... Örneğin şu ayetler bu tarzdadır: “Sağdakiler, ne mutlu o sağdakilere! Onlar dikensiz sedir ağaçları, salkımları sarkmış muz ağaçları, uzamış gölge altında, çağlayarak akan su kenarlarında, bitip tükenmeyen ve yasak da edilmeyen bol meyveler arasında, yüksek döşekler üzerindedirler...” (56/27, 28). Cennet nimetlerinden [bahsedilirken] Araplar tarafından bilinen su, süt, şarap, bal, hurma, üzüm vb. şeyler sayılmıştır. Buna karşılık badem, elma, armut gibi kır bölgelerinde ve Arap Yarımadası dışında yetişen şeylerden bahsedilmemiştir...” (Cabiri, 2013: 220, 221; Cabiri, 2017b: 179).

Duhan suresinde gökten bir azap olarak inecek ve kafirleri helak edecek olan bir dumandan bahsedilmektedir (bk. 44/9–16). Cabiri’nin bu ayetler hakkındaki yorumu şöyledir: “Duhan suresinde eğer peygamberi yalanlamaya, Kur’an’ı alaya almaya devam ederlerse Kureyşlilerin helak edileceği belirtilmekte ve onların yaşayacakları kıyamet sahneleri (duman/toz) anlatılmaktadır.

⁸ “Mahudu’l-Arap el-içtimai el-iktisadi ve’l-fikri ve’l-hadari” (Cabiri, 2009: 371).

Buna göre onların başına gelecek olan helak kendi yaşamlarından biliyor oldukları doğal afetler cinsinden olacak, tıpkı Arap Yarımadası'nı zaman zaman kaplayan ve tüm hayatı felç eden, onlara adeta kıyametin koptuğunu hissettiren kum fırtınaları gibi olacaktır. Nitekim onlar böylesi doğal afetler durumunda hemen günahlarından pişman olur ve başlarındaki sıkıntıyı gidermesi, bu ölümcül fırtınayı dindirmesi, kendilerine yeniden yaşam fırsatı vermesi için Allah'a dua etmeye koyulurlar... Surenin sonunda yer alan, “(Ey Muhammed!) Biz onu (Kur'an'ı) senin dilinle kolaylaştırdık ki (insanlar) düşünüp öğüt alsınlar.” (44/58) ayetinin anlamı şudur: Sözü edilen ve Kureyşlilerin başına musallat edilecek olan toz/fırtına ve kendilerine resmedilmiş olan cennet–cehennem sahneleri Arap dili ile onların kullandıkları teşbih, misal, mecaz gibi sanatlarla anlatılmıştır ki Araplar bunu kolaylıkla anlasınlar. Burada kıyametten sonra olacak şeyler, “Biz her peygamberi kendi kavminin dili ile gönderdik ki onlara açık seçik beyan etsinler.” (14/4) ayetine uygun olarak Arapların kültürel ve dilsel ufukları⁹ çerçevesinde örneklendirilmiş, bildikleri misaller anlatılmıştır. Burada “dil” kelimesinin Arapçada oldukça geniş bir anlam alanına sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir” (Cabiri, 2017b: 180–182). Örneğin, Tin suresinin mana ve maksadını anlamak ilk ayetlerde kendilerine yemin edilen şeylerin birbirleri ile olan ilişkilerini anlamaya bağlıdır: incir, zeytin, Sina Dağı ve güvenli şehir. Tur Dağı'nın Sina Yarımadası'nda bulunduğu ve Hz. Musa'nın Allah ile konuştuğu dağ olduğu bilinmektedir. “Güvenli şehir”in Mekke olduğu da bilinmektedir. Bütün bunlar bu surenin indiği dönemde Araplar tarafından bilinen şeylerdir. Çünkü *Kur'an* Araplara sadece ve sadece onların anlayabileceği düzeyde hitap etmiştir, bunun aksi düşünülemez (Cabiri, 2017a: 137). Mesela, *Kur'an*'da şirk ve putperestlik sıkı bir şekilde eleştirilmiş, nübüvvet, uluhiyet ve ahiret inançları ispat edilmiştir ki bunlar İslam itikadını tesis eden üç ana ilkeyi teşkil etmektedir. *Kur'an* bunları gayet açıkça beyan etmiş ve Arapların bilgi ve kültür dünyalarından derlenmiş çeşitli akli delillerle kanıtlamıştır (Cabiri, 2017b: 506).

Cabiri, “ve's–saffati saffan = saf saf / sıra sıra dizilenlere ant olsun.” (37/1) ayetini de yine nüzul dönemi Araplarının bilgi/kültür seviyeleri ve yaşam biçimleri bağlamında yorumlamaktadır: Müfessirler “saffat” kelimesinin anlamını tespit hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimileri bunların namaz için saf tutan melekler olduğunu söylerken kimileri Nur suresinde geçen “ve't–tayru saffatin = saf saf kuşlar” (24/41) ifadesinden yola çıkarak bu kelimenin kuşlar anlamına geldiğini söylemişlerdir. Daha sonraki tefsircilerden bazıları konuyu Arap ufkunun [mahudu'l–Arap] büsbütün dışına çıkarmış ve bu kelimeleri tamamen Abbasi döneminde İslam–Arap kültürüne sirayet eden hermetik–felsefi görüşlerle izah etmişlerdir. Bize göre bu kelimenin Arap ufkuna en yakın tefsiri “kuşlar” olarak anlamlandırılması olacaktır. *Kur'an*'ın özellikle sure başlarında yer verdiği yeminler kâinata yer alan ve insanlar tarafından bilinen şeylerdir. Nitekim Allah geceye, fecre, kuşluk vaktine, güneşe, atlara, kuşlara, rüzgarlara yemin eder. Kanaatimizce burada amaç evrendeki düzenliliğe işaret etmek ve bu muazzam evrenin ardında hikmetli bir yaratıcının bulunduğunu vurgulamaktır. Ayrıca kuşlara yapılan bu yeminin çölde ve kırsalda yaşayan Arap kabilelerin ufukları [mahudu'l–kabail] ile uyumlu olduğuna da işaret etmek gerekiyor. Nitekim bu insanlar için kuşların yolculuklarının görünümü dikkat çekici bir manzara teşkil etmektedir.

⁹ “Mahudu'l–Arap lügaten ve hadareten” (Cabiri, 2008b: 140). Cabiri bir başka yerde de aynı anlama gelmek üzere “mahudu'l–Arap el–lügavi ve'l–hadari” ifadesini kullanmaktadır (Cabiri, 2008b: 138).

Yani içerdiği güzellik ve muazzamlığa dikkat çekmek üzere bu kainattaki varlıklara yemin edilmekte, bu düzen içerisinde her bir varlığın bütünle uyumlu bir şekilde vazifesini icra ettiği ifade edilmekte ve bu durumu örneklendirmek üzere bizzat Arap ufkundan bir misal verilerek sıra sıra uçan kuşlara dikkat çekilmekte (ve's-saffati saffan; 37/1), bu kuşların içerisinde adeta safları kontrol edip düzenlemekle görevli bazı kuşların da (fe'z-zacirati zecran; 37/2) bulunduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Arap ufkunda mevcut anlayışa göre bu kuşlar arasında konuşanları da vardır. Tıpkı geçmişte olduğu gibi günümüzde de halk arasında bu kuşların “Allah’ı zikrettiği” söylenmektedir. İşte surenin başında “Allah’ı zikredenler” (fe't-taliyati zikran; 37/3) şeklindeki göndermenin nedeni budur (Cabiri, 2017b: 74, 82; Cabiri, 2008b: 59, 60, 65, 66). “Biz en yakın göğü ziynetlerle/yıldızlarla donattık ve onu itaatten çıkan her şeytandan koruduk. Artık o şeytanlar melekleri dinleyemezler, çünkü taşta tutulurlar. Onlar için sürekli bir azap vardır. Ancak onlardan söz kapan olursa onları da delip geçen bir alev izler ve yok eder” (37/6–10). Cabiri şeytanların gökyüzünde meleklerden “kulak hırsızlığı” yaptıklarını belirten bu ayetlerin de Arapların o dönemdeki inançları çerçevesinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir: “Yıldızlar gökyüzünden kulak hırsızlığı yapıp meleklerin konuşmalarını dinlemek ve kahinlere, müneccimlere ulaştırmak isteyen şeytanları kovar ve orayı muhafaza ederler. Bu yıldızlara “şihab” denir. Bu kelime onların şeytanları takip edip yaktıkları anlamına gelir. İşte konunun Arap ufkundaki [mahudu'l-Arap] anlamı böyledir. Burada şuna işaret etmek gerekiyor: *Kur'an*'ın bu konuya temas etmesinin amacı Allah'tan vahiy alan ve insanlara ileten Hz. Muhammed'in gelişi ile artık kehanet ve müneccimliğin sonunun geldiğini vurgulamaktır... Yani bu ayetler (37/6–10) Arap ufkunda ve dini kültüründe yer alan ve defalarca tekrarlanmış olan bir başka sahneyi anlatmaktadır. Gökyüzünün Hz. Peygamber'in gelişinden sonra korunmaya başlandığı belirtilmekte ve dolayısıyla müneccim ve kahinlerin şeytanları kullanarak gökyüzündeki meleklerin konuşmalarından gayba dair bilgiler elde ettikleri şeklindeki iddiaların artık geçersiz ve imkânsız olduğu ifade edilmektedir. Artık “kulak hırsızlığı” dönemi bitmiş, Cebrail'in Hz. Muhammed'e ilahi bilgileri getirdiği “vahiy dönemi” başlamıştır, o halde herkes bu ilahi vahye kulak vermelidir. Dolayısıyla gökyüzünün korunduğuna dair bu haberlerin sıkça tekrarlanması ve böylece Arapların zihnine iyice yerleşmiş olan müneccim-kâhin söyleminin kökünün kazınması gerekmektedir. Zira vahiy hakikatinin yer bulması için bu söylentilerin temizlenmesi gerekmektedir” (Cabiri, 2017b: 74, 82, 83; Cabiri, 2008b: 60, 66).

Cabiri'ye göre, “bal arısı” anlamına gelen “Nahl” suresinde hitap yıllarca inkâr ve inat ettikleri için artık davete icabet etmelerinden ümit kalmamış olan Mekke müşriklerine değil, kırsalda yaşayan ve arıcılık yapan Arap kabilelerine yöneliktir. Suredeki hitap sigalarından ve çeşitli kelimelerden bunu açıkça görmek mümkündür. Nitekim dinin üç temel inanç ilkesi olan tevhit, nübüvvet ve ahiret ilkelerinin anlatımında surenin başvurduğu örneklerin büyük çoğunluğu kırsal bölge yaşamına ait şeylerdir. Bunlar içerisinde, “Sizlere hayvanları musahhar kıldı.”, “atlar, katırlar, eşekler...”, “su ve ağaç” vb. ifade kalıpları sayılabilir ki bunlar Nahl suresinde defalarca tekrar edilmektedir. Hicr suresinden hemen sonra indirilen surenin adı da “Enam” suresidir. “Enam” ise “hayvanlar” demektir. O surede de Arap kabilelerinin hayatları ile ilgili birçok hüküm yer almıştır.

Hız. Peygamber'in muhasaradan sonra yeniden Arap kabilelerine yönelmesi ile birlikte yine kırsal dünyaya ait bir isim olan "arı" ismini taşıyan "Nahl" suresi indirilmiştir. Yine bu surede kırsal bölgeye mahsus meseleler ele alınmıştır. Örneğin, "rızk eşitliği" böyledir. Zira servetlerini Hac ve ticaret gelirlerinden kazanan, kölelere sahip olan Kureyş ileri gelenleri açısından "rızk eşitliği" diye bir durum söz konusu değildir (Cabiri, 2017b: 292, 293). Görüldüğü üzere Cabiri *Kur'an*'ı nüzul döneminin yaşam şartları ve koşulları çerçevesinde yorumlamaktadır.

"Soran birisi gökyüzünün hâkimi olan Allah tarafından kafirlere kesinlikle incek olan ve hiç kimsenin uzaklaştıramayacağı azabı sordu. Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir. (Ey Muhammed!) Sen (halkının eziyetlerine ve kıyameti inkâr etmelerine) güzel bir şekilde sabret. Şüphesiz onlar o azabı uzak görüyorlar. Biz ise onu yakın görüyoruz" (70/1-7). Cabiri Mearic suresinin girişinde yer alan bu ayetleri de yine "mahudu'l-Arap" bağlamında açıklamaktadır: "Sure önce Allah'ın müşriklere vaat ettiği azabın kıyamet gününde gerçekleşmesinin kaçınılmaz ve kesin olduğunu vurgulayarak başlıyor. Onların kıyamet gününü yani dünyadaki düzenin bozulmasını acele bir şekilde istemeleri ise dünyadaki düzenin bozulmasının yani dünya zamanının tükenmesinin beşerî ölçülere göre değerlendirilebileceği şeklindeki temelsiz inanç ve düşüncelerden kaynaklanmaktaydı. Sure onların bu durumlarını örneklendirmek için emirleri ülkesinin dört bir yanında geçerli olan bir kral misalini veriyor. Kralın ülkesi alabildiğince geniş olunca onun emirlerini ülkenin dört bir yanına ulaştıran görevlilerin de (o günkü iletişim araçları ile düşünüldüğünde) uzun bir zamana ihtiyaç duyacakları ortadadır. İşte kralın emirlerini ülkenin dört bir yanına ulaştıran bu görevlileri meleklerle benzeterek olursak, o zaman meleklerin ilahi aleme yükselmeleri dünya günleri ile hesaplandığında elli bin seneye denk gelecek uzunlukta bir gün boyunca sürüyor olmalıdır. Bu benzetmeden ortaya çıkmaktadır ki Allah tarafından karara bağlanmış ve gerçekleşeceği bildirilmiş olan kıyamet olayının melekler tarafından yapılması da gerçekten uzun bir zamanı gerektirmektedir... Bu çerçevede azabın inkarcıların tahmin ettiklerinden çok daha yakında gerçekleşeceği vurgulanmakta fakat ilahi zaman ölçüsünün beşerî zaman ölçüsü ile mukayese edilmemesi gerektiği belirtilmektedir" (Cabiri, 2017b: 362, 514).

Cabiri'nin 18/17 ve 22/17 hakkındaki açıklamaları da onun *Kur'an*'ı yorumlarken nüzul yeri ve dönemini merkeze alan bir yöntem kullandığını göstermektedir: *Kur'an*'da bir mağarada yıllarca uyuduktan sonra tekrar uyandıkları anlatılan Ashab-ı Kehf'in mağaradaki durumlarından bahsedilirken şöyle denilmektedir: "Orada olsaydın güneşin doğduğunda mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün" (18/17). Cabiri bu ayet hakkında şu yorumu yapmaktadır: "Güneş oraya bakan kişinin sağ tarafından doğar ve sol tarafından batar. Burada mağaraya bakan kişinin Mekke'de olduğu düşünülmüştür. Nitekim Mekke kuzey yarım kürenin doğu tarafında yer alır ve güneş ışınları sağ taraftan doğar ve dikey olmayan bir şekilde akşama kadar ilerler" (Cabiri, 2017b: 255). "İman edenler, Yahudiler, Sabiiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve Allah'a ortak koşan (Mekkeli) müşrikler var ya, Allah kıyamet günü onların aralarında mutlaka hüküm verecektir." (22/17) ayeti din açısından insan türlerinin şunlar olduğunu söylüyor: *Kur'an*'a iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Sabiiler, Mecusiler ve müşrikler.

Bu dinlerin Arap Yarımadası'nda veya bu yarımada ile ilişki içerisindeki bölgelerde yaygın olan dinler oldukları açıktır. Budizm, Konfüçyanizm gibi diğer dinler o günkü şartlar içinde İslam ile hiçbir şekilde ilişkide olmadıkları için ayette zikredilmemiştir (Cabiri, 2017b: 488, 489). Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, Cabiri'nin "sosyolojik" *Kur'an* yorumlarına damgasını vuran ikinci ilke *Kur'an*'ı "nüzul döneminin tarihsel gerçekliği" ile "7. yüzyıl Araplarının bilgi/kültür düzeyleri ve yaşam biçimleri" bağlamında okumaktır.

2.2.3. Bilimsel Tefsir

Cabiri, Fahrüddin Razi'nin (ö. 1210), "Akıttığınız meniye (spermi) gördünüz mü? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz mi yaratıyoruz?" (56/58, 59) ayetlerini yorumlarken, doğal olarak, kendi döneminin yani 13. yüzyılın bilimsel verilerini kullandığını halbuki bu verilerin günümüzde herhangi bir geçerliliğinin kalmadığını ve dolayısıyla *Kur'an*'ın herhangi bir çağın bilimsel verileriyle yorumlanmasının doğru olmadığını belirtmektedir: "Razi'ye göre, "meni [sperm] ancak dört aşamalı sindirimden, kanın fazlasından meydana gelir... Meninin bütün azalardan çözülüp gelmesi sebebiyle cinsi temasta bütün uzuvlar müştereken lezzet duyar... Allah şehvet kuvvetini ... meniye bağlamıştır. Böylece o bütün uzuvlardaki çiğ tanelerini bir araya toplar". Razi bu açıklamalarında çağındaki ilmi verileri devreye sokmaktadır. Bu tutum günümüzde nasıl faydasız ve gereksiz görünüyorsa, günümüzde çağdaş ilmin verilerini tefsirde kullanmak da ileride öyle görünecektir. *Kur'an*'ın bilimsel verilerle tefsir edilmesi tamamen bir saptırma ve bulanıklaştırmadan ibarettir. Vaktiyle bunu İsmaililer siyasi ve ideolojik amaçları için yapmışlardı. Ancak Tantavi Cevheri (1862–1940) fıkıh alimlerinin din ilimlerinin dışında kalan bilimleri haram kabul ettikleri bir dönemde bilimsel tefsir denemesine girişmiştir. Dolayısıyla Tantavi Cevheri'nin hedefi tabii ilimlerin *Kur'an* ile çelişmediğini ortaya koymaktır" (Cabiri, 2017b: 389, 390; ayrıca bk. Cabiri, 1992: 197–200). Görüldüğü üzere, Cabiri *Kur'an*'ın herhangi bir dönemin/çağın güncel bilimsel verileri eşliğinde yorumlanmasını doğru bulmamaktadır. Dikkat edilirse, Cabiri'nin *Kur'an* yorumunda göz önünde bulundurduğu bu üçüncü ilke, aslında, ilk iki ilke ile uyum içindedir ve özellikle de ikinci ilkenin doğal bir sonucu ve uzantısı konumundadır.

SONUÇ

Türkiye'de yapılan "*Kur'an* sosyolojisi" çalışmalarında bu kavram genellikle "*Kur'an*'da evrensel nitelikli toplumsal yasalar aramak" anlamında kullanılmakla birlikte, "*Kur'an* sosyolojisi"nin tanımı, konusu, içeriği ve yöntemi hakkındaki tartışmaların hala devam ettiği söylenebilir. Nitekim Türkiye'deki din sosyologları arasında "*Kur'an*'da evrensel nitelikli toplumsal yasalar aramak" anlamında bir "*Kur'an* sosyolojisi" anlayışının taraftarları olduğu kadar eleştirmenlerinin de olduğu görülmektedir. Ancak Türkiye ölçeğinde henüz oldukça yeni bir çalışma alanı için bu gibi tartışmaların yaşanması beklenen bir durum olmanın yanında alanın olgunlaşması açısından gerekli bir gelişme olarak bile görülebilir. Bu çerçevede, Faslı fikir adamı ve müfessir Muhammed Abid Cabiri'nin (1936–2010) *Kur'an*'ı yorumlama yöntemini tanıtmının Türkiye'deki *Kur'an* sosyolojisi literatürüne ve tartışmalarına katkı sağlayacağını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu bağlamda Cabiri'nin sosyolojik *Kur'an* okuması en genel anlamıyla "*Kur'an* ile nüzul ortamı/şartları arasındaki ilişkileri incelemek" şeklinde tanımlanabilir ve şu üç ilkeye dayanır: (1) *Kur'an*'ı Hz. Muhammed'in yaşam seyri (siyer) eşliğinde yorumlamak gerekir.

(2) *Kur'an*'ı nazil olduğu dönemin tarihsel gerçekliği ile 7. yüzyılda yaşayan Arapların kültür/bilgi düzeyleri ve yaşam biçimleri çerçevesinde yorumlamak gerekir. (3) *Kur'an*'ın güncel bilimsel veriler bağlamında yorumlanmaması gerekir. “*Kur'an*'ın sosyolojisi” olarak da adlandırılabilen bu yaklaşımın “*Kur'an*'da evrensel nitelikli toplumsal yasalar aramak” anlamındaki “*Kur'an* sosyolojisi” anlayışından oldukça farklı ve hatta onunla neredeyse zıtlık ilişkisi içinde olan bir bakış açısını yansıttığını söylemek mümkündür. Zira “*Kur'an*'da evrensel nitelikli toplumsal yasalar aramak” *Kur'an*'ın evrenselliğine vurgu yaparken, “*Kur'an* ile nüzul ortamı/şartları arasındaki ilişkileri incelemek” *Kur'an*'ın dönemselliğine ve (Türkçe literatürdeki yaygın ifadesiyle) tarihselliğine göndermede bulunmaktadır. Bu açıdan Cabiri'nin sosyolojik *Kur'an* yorumunun “tarihselci” bir nitelik taşıdığı söylenebilir ve bu nedenle en az evrenselci *Kur'an* sosyolojisi yaklaşımı kadar tartışılıp eleştirilmesini tahmin etmek zor olmasa gerektir. Zira tarihselcilğe yönelik tüm eleştirilerin Cabiri'ye de yöneltilebileceği açıktır. Ancak bilimsel birikimin tarih boyunca tartışma ve eleştirilerle gelişip olgunlaştığı da unutulmamalıdır. Son dönem Osmanlı aydınlarından Namık Kemal'in (1840–1888) de dediği gibi, “Barika-i hakikat müsademe-i efkârdan çıkar” (Kemal, 1289 [1873]: 1).

KAYNAKÇA

- BAYYİĞİT, Mehmet (Editör) (2003). *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. Konya: Yediveren Kitap.
- BİLGİN, Vejdî (2013). *Kur'an'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı: Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri*. *İslam ve Sosyoloji: Sosyal Bilimlerde İslami Arayışlar*. Ed.: İhsan Toker. 2.Bs. Ankara: Eskiye Yayınları, ss. 69-90.
- CABİRİ, Muhammed Abid (1992). *Vichetü Nazar: Nahve İadati Binai Kadaya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır*. Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- CABİRİ, Muhammed Abid (2001). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. 3. Bs. Çev.: Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- CABİRİ, Muhammed Abid (2006). *Medhal ile'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- CABİRİ, Muhammed Abid (2008a). *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakim*, 1. ed-Daru'l-Beyza: Daru'n-Neşri'l-Mağribiyye.
- CABİRİ, Muhammed Abid (2008b). *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakim*, 2. ed-Daru'l-Beyza: Daru'n-Neşri'l-Mağribiyye.
- CABİRİ, Muhammed Abid (2009). *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakim*, 3. ed-Daru'l-Beyza: Daru'n-Neşri'l-Mağribiyye.
- CABİRİ, Muhammed Abid (2013). *Kur'an'a Giriş*. 3. Bs. Çev.: Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları.
- CABİRİ, Muhammed Abid (2017a). *Fehmü'l-Kur'an*, 1. 3. Bs. Çev.: Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları.
- CABİRİ, Muhammed Abid (2017b). *Fehmü'l-Kur'an*, 2. 3. Bs. Çev.: Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları.
- CABİRİ, Muhammed Abid (2017c). *Fehmü'l-Kur'an*, 3. 3. Bs. Çev.: Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları.

- CEBECİ, Lütfullah (1987). Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme. *İslami Araştırmalar*, 3, ss. 5-38.
- COŞKUN, Muhammed (2016). Cabiri, Muhammed Abid. *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cabiri-muhammed-abidi>, Erişim Tarihi: 05.04.2020.
- ÇELİK, Celaleddin (1996). *Kur'an'da Toplumsal Değişim*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÇELİK, Celaleddin (2003). Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım. *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. Ed.: Mehmet Bayyigit. Konya: Yediveren Kitap, ss. 117-142.
- DOĞAN, Metin (2003). Kur'an, Peygamber ve Toplum. *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. Ed.: Mehmet Bayyigit. Konya: Yediveren Kitap, ss. 25-73.
- GÜNAY, Ünver (1982). Kitap Tanıtma ve Tenkidi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, ss. 245-251.
- GÜNGÖR, Özcan (Editör) (2018). *Sosyolojik Kur'an Okumaları*. Konya: Kitaparası Yayınları.
- KEMAL (1289 [1873]). "Barika-i Hakikat Müsademe-i Efkârdan Çıkar". *İbret*, Numero: 98, 22 Zilkade 1289 [9 Ocak 1873].
- OKUMUŞ, Ejder (1995). *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- OKUMUŞ, Ejder (2003). Kur'an'da Toplumsal Çöküş. *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. Ed.: Mehmet Bayyigit. Konya: Yediveren Kitap, ss. 143-200.
- OKUMUŞ, Ejder (2010). İbn Haldun'da Kur'an'ı "Sosyolojik" Okuma. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. Ed.: Bilal Gökçür vd. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, ss. 339-375.
- ŞERİATİ, Ali (1980). *İslam Sosyolojisi Üzerine*. Çev.: Kâmil Can. 2. Bs. İstanbul: Düşünce Yayınları.
- TEKİN, Mustafa (2003). Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplara Giriş. *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. Ed.: Mehmet Bayyigit. Konya: Yediveren Kitap, ss. 75-116.