


Hamdi TAYFUR

## Vahyin Tarihsel Mahiyeti

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017. 334 sayfa. ISBN: 978-605-9281-57-7.

■ Salih TUNA\* 

1965 Kütahya doğumlu olan Hamdi Tayfur, lisansını İTÜ Maden Fakültesi Petrol Mühendisliği bölümünde tamamlamış, bir süre aynı ana bilim dalında araştırma görevlisi olarak çalıştıktan sonra ticaret hayatına atılmış, yazım ve yayın faaliyetlerini çeşitli dergilerde yazar ve editörlük yaparak devam ettirmiştir. Tayfur'un değerlendirmesini yapacağımız eserinin dışında "Akletme Üzerine" (2011) "Cemaat Diktatörlerinin Psikanalizi" (2012) "Kusay'ın Mekke Devrimi" (2015) isimli eserleri bulunmaktadır.

Vahyin mahiyetine yönelik yazılmış olan bu eser, Hamdi Tayfur tarafından 2017 yılında Ankara Okulu Yayınları tarafından kisse-i tab'a bürünmüştür.<sup>1</sup> Çalışmanın İslami ilimlerin birinci kaynağı olan vahyin mahiyetine yönelik olması ve bu hususta farklı bir perspektif sunması bu çalışmayı dikkate değer kılmaktadır.<sup>2</sup> Vahyin mahiyetine yüklenen tüm anlamların tarihsel olduğunu savunan eser (önsöz ve sonsöz hariç) sekiz müstakil bölümden oluşmaktadır. Kitapta İslam düşünce geleneğinde vahyin mahiyetine yönelik olarak şimdiye kadar yapılan farklı açıklamalar kronolojik olarak ele alınmıştır. Kaynak tarama metodu ve tahlil yönetiminin kullanıldığı eserin konusu itibarıyla asıl hitap

\* Arş. Gör., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: s.tuna3773@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3606-4367>.

<sup>1</sup> Hamdi Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

<sup>2</sup> Vahyin mahiyetine yönelik olarak yazılmış diğer bazı eserler için bkz. Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020); İbrahim Bor, *İlâhî Kelâm'ın İmkân ve Tabiatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011); Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018); Yusuf Şevki Yavuz (ed.), *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kuramer, 2018); Mehmet Akif Ceyhan, "Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı," *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (2018), 469-491; Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine," *Milel ve Nihal (Dergi)* VIII/1 (2011), 21-47; Faruk Beşer, "Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi," *Usûl: İslam Araştırmaları* 3 (2005), 43-66; Harun Dündar Karahan, *Hristiyan ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) ABD), Doktora Tezi, 2020); Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy," *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012).

ettiği kitle akademik camiadır. Ancak yazım dilinin sade ve anlaşılır olması eserin akademi dışındaki camiaya da hitap eden bir hüviyet kazandırmıştır. Eserin ana kaynaklarına bakıldığında günümüzde vahyin mahiyetine dair müstakil olarak ele alınmış kitapların büyük bir kısmı kullanıldığı görülmektedir. Buna mukabil olarak Arap mitolojisi, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in vahiy algısı ile geleneğin vahiy yorumlarının anlatıldığı ilk dört bölümde birincil kaynaklara gidilmeyip ikincil ve üçüncül kaynak dahi sayıl(m)amayacak son dönem teliflerinden yararlanılması eserin bilimselliğine gölge düşürmektedir.<sup>3</sup>

Kritiğini yapacağımız eser önsöz ve sonsöz hariç sekiz bölümden oluşmaktadır. Tayfur, cahiliye döneminden başlayarak günümüze kadar uzanan geniş bir perspektifte vahyin mahiyetine yüklenen anlamları değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu minvalde (1) Arap mitolojisi, (2) Kur'ân'ın vahiy anlatısı, (3) Hz. Peygamber, (4) Sünnî gelenek, (5) Fazlur Rahman, (6) Abdülkerim Suruş, (7) M.M. Şebusteri ve (8) W. M. Watt'ın vahiy tasavvurları müstakil olarak ele alınmıştır. Kitap çok geniş bir yelpazeyi değerlendirmesi yönüyle önemlidir. Ayrıca yazarın bu kitabı yazmasında savunduğu bir "tez"inin olması ve tüm vahiy tasavvurlarını bu minvalde yorumlanması da eseri ayrıcalıklı kılan bir diğer husustur.

Tayfur'a göre vahyin mahiyetine dair yapılan bütün açıklamalar zaman ve mekândan bağımsız tarih üstü bir yapıda olmayıp, belli bir tarihte yapılmış subjektif yorumlardan ibarettir. Zira Kur'ân her ne kadar kaynağı itibari ile aşkın bir varlıktan neşet eden bir kitap olsa da zaman ve mekândan müstağni kalamayan bir topluluğu kendine muhatap kılmıştır. Bu topluluk yapısı ve fitratı gereği aşkın olanı anlamayı ve vahyi anlamlandırmayı, o zamana değin kesp etmiş olduğu bilgi, beceri ve yeteneği çerçevesinde kendi algısı ile yorumlayarak yapmaktadır. Buradan hareketle Kur'ân'ın vahiy anlatısı ile Hz. Muhammed'in Kur'ân vahyini betimlemesi de dâhil olmak üzere Kur'ân'ın nazil olmaya başladığı zamandan 21. yüzyıla değin vahyin mahiyetine dair yapılan tüm yorumlar tarihseldir ve hakikatin mutlak ve nihai ifadeleri değildir. (s. 7-10)

Şunu hemen belirtmek gerekir ki yazarın benimsediği görüşe göre bilginin tamamı tarihseldir. Zira yazara göre tarihsellik, tarihin belli bir zaman diliminde gerçekleşmiş olmasına rağmen etkisini hala sürdürmesidir. (s. 7)

3 Söz konusu durum geleneğin vahiy algısının anlatıldığı dördüncü bölümde açıkça görülmektedir. (s. 165-190) Zira Mu'tezile'nin vahiy algısı aktarılırken hiçbir Mu'tezilî esere, Eş'arîlerin vahiy algısı anlatılırken hiçbir Eş'arî metne, mutasavvıfların vahiy algısı aktarılırken de hiçbir sûfi metne yer verilmemiştir. Örneğin Mu'tezile'nin vahiy ve kelâmullah ile ilgili görüşlerine kaynak olarak Muhsin Demirci'nin "Vahiy Gerçeği" adlı eseri; (s. 169-170;) Meşşâî filozofların vahiy algısı anlatılırken Recep Kılıç'ın Vahiy: Mâhiyeti, İmkânı ve Doğrulanması üzerine" adlı makalesi (s. 183-185) verilmiştir.

Ancak Tayfur, tarihselcilik denilince ilk akla gelen isimlerden biri olan Fazlur Rahman'ın (1919-1988) benimsemiş olduğu tarihselcilik algısını eleştirir ve birçok çelişki barındırdığını ifade eder. “*Kur'ân hem tarihsel hem de evrensel mesajlar içerir; evrensel mesajlar sabit iken; tarihsel mesajlar ise değişkendir*” şeklinde ifade ettiği ve “*Fazlur Rahman tipi tarihselcilik modeli*” adını verdiği anlayış yazara göre tamamen yanlıştır. Çünkü ona göre “*Kur'ân evrensel olarak belirlediği ilkeleri vazedisinde tarih üstü olarak nasıl kalıyor?*” minvalindeki bir soruya Fazlur Rahman'ın vereceği bir cevabı yoktur. Yazar Fazlur Rahman tipi tarihselcilik modelinin içermiş olduğu çelişiklerden ancak *vahyin mahiyetine yüklenen bütün anlamları tarihsel kabul etmekle* kurtulunabileceğini ifade eder. (s. 9)

İslam'ın neşetinden bugüne kadar vahyin mahiyetini açıklamaya yönelik öne sürülmüş teoriler Tayfur'a göre *tutarsız ve çelişkilidir*. Daha açık bir ifade ile yazara göre şu zamana değin tutarlı bir “*vahyin mahiyeti*” teorisi üretilmemiştir. (s. 10) Zira sınırlı insan idraki ve onun sınırlı dil yapısı ile sonsuz ve mutlak hakikatlerin ifade edilmesi kaçınılmaz olarak çelişiklere yol açmaktadır. (s. 11) Diğer bir deyişle, insana ait bir dilin ifadeleriyle Allah'ı ve vahyi tanımlamaya çalışmak Cenâb-ı Hakk'a sınır koymaktır. Bu sınırlı ifadeler de asla hakikatin mutlak ifadeleri olmayacaktır. Ancak Tayfur'a göre Allah'a konulan bu sınırlar zaman içinde genişletilebilir. İnsanın yapması gereken bu sınırları genişletmenin yolunu aramaktır. (s. 12) Buradan yola çıkarak Tayfur, sınırlı insan diliyle Allah'ın betimlenmeye kalkışıldığından, Kur'ân'da bir sürü antropomorfik ifadelerin olduğunu ifade eder ve “*cümleleri ifade etmek zamansal bir ardışıklığı gerektirdiğinden Tanrı zamansal düzlemde konuşamaz*” şeklinde bir alıntıya eserinde yer verir. (s. 14) Ancak bize göre bu düşünce de sınırlı insan algısı ile oluşturulmuş antropomorfik bir Tanrı algısıdır. Zira Tanrı zâtı gereği insan gibi cümleleri ifade ederken zamansal bir ardışıklık gerektirmeksizin konuşabiliyor olsa gerektir. Aksi halde kendi yarattığı insan gibi belli şeylerin gerçekleşmesi için belli sebeplere bağlı olması gerekir. Örneğin Cenâb-ı Hakk'ın hayatta kalmak için -yarattığı canlılar gibi- yemek yemeğe ihtiyacı yoktur. Buradan hareketle de Allah'ın kelâm edebilmesi için harf ve kelimeleri zamansal bir ardışıklık içinde ifade etmesine gerek yoktur denilmesinde bir mahzur olmamalıdır. Cenâb-ı Hakk'ın öncelik-sonralık olmaksızın tek bir seferde ifade edebilme kabiliyetine evveliyetle sahip olması gerekir.<sup>4</sup> Tayfur ayrıca vahyi “*yaratma*” olarak gören Mu'tezile'yi de -mezhebin ismini anmadan- eleştirir. Zira ona göre Allah'ın kitabı bir tür yaratma kabul edilirse, Allah ile elçisi arasında gerçekleşen,

<sup>4</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, *Şerhu risâleti'l-İmam el-Adud fi sifati'l-keîâm*, critical ed. Muhammed Ekrem Ebu Guş (Amman: Dârü'n-Nurî'l-Mübîn, 2011); Eşref Altaş, “*Adudüddin El-İcî'nin Kelâmullah Hakkındaki Risâlesi,*” *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El-İcî*, ed. Eşref Altaş (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 391–408.

iletişim değil bir doğal olgu olur. Cenâb-ı Hakk'ın kelâm etmesinin bir yaratma kabul edilmesi durumunda, vahiy hadisesini diğer doğal olaylardan farklı bir olgu olarak görmenin mantığı kalmamaktadır. (s. 14)

Yazar vahyin mahiyetini izah ederken Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farktan yola çıkan çelişkilerin çözümünü (i) vahyi Tanrı'dan yola çıkarak değil de insandan yola çıkarak açıklamak ve (ii) tüm İslam tarihi boyunca üretilmiş vahiy teorilerinin insani ve tarihsel olduğunu kabul etmekten geçtiğini savunur. (s. 15) Ancak Tayfur'un öne sürdüğü "vahyi insandan yola çıkarak açıklamak" şeklindeki iddiasına bakıldığı zaman, söz konusu yöntemin gerek Mu'tezile gerekse Sünnî kelimcilerinin en başından beri uygulayageldiği bir metot (kıyasu'l-gaib ale's-şahid) olduğu görülür. Yazar hem vahyin mahiyetine yönelik şimdiye değin yapılan görüşleri tutarsız ve çelişkili bulup hem de eleştirdiği zümrelerin metodunu önermesi de düşündürücüdür. Ancak yazarın bu görüşünün ileriki sayfalarda ifade ettiği bir bilgi hatasından kaynaklandığı görülür. Zira onun ifade ettiğine göre kelâmî ve teolojik yöntem Tanrı'dan yola çıkarak vahyin mahiyetini açıklar. (s. 17) Oysa bu bilgi hatalıdır. Çünkü kelimciler Allah ile insanın iletişimini açıklarken en önce kelâmın ne olduğundan yola çıkarlar ve Arap şiirleri ve mu'cemlerinde kelâm kavramına verilen tanımları tespit etmekle işe başlarlar. Daha açık ifadeyle kelimciler önce beşerî düzlemde kelâmın ne olduğunu ortaya koyar, sonra da Tanrı'ya bu kelâm isminin nasıl nispet edilebileceğini tartışırlar. Kelâmı, Mu'tezile kelimcilerinin Allah'ın bir fiili olarak görmesi de, Sünnî kelimcilerin Allah'ın bir sıfatı olarak görmesi de beşerî düzlemde kelâm kavramına yapılan tanımlar sebebiyledir.<sup>5</sup>

Bu eserin "Arap mitolojisi ve Vahiy" başlıklı birinci bölümünde İslam öncesi Arapların anlata geldikleri mitolojileri, cin ve rüya algıları ile Hz. Peygambere gelen vahiy olgusu arasındaki irtibat gösterilmeye çalışılmıştır. (s. 25-67) Bu bağlamda vahyin nazil olduğu dönemdeki Arapların peygamberlere yönelik yapmış olduğu itirazlarının, vahyin mahiyetine yönelik değil vahyin içeriğine yahut vahyin kendisine geldiği şahsa yönelik olduğu ifade edilir. (s. 26) Zira o dönemdeki Arapların dillerine pelesenk olan mitler, tanrı-insan, cin-ins gibi çeşitli zıtlıkları açıklama çabasıydı. (s. 40) Ayrıca İslam öncesi Araplar nezdinde mitler bugünkü anlamıyla efsane ve masal olmaktan öte yaşayan canlı bir gerçek olarak görülürdü. Bu mitolojiler sayesinde Araplar, insan zihninin

<sup>5</sup> Allah'ın konuşması ve vahyin mahiyetine yönelik mütekellimlerin yapmış olduğu yorumlar hakkında ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Ceyhan, "Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı"; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Vahiy," *Milel ve Nihal (Dergi)* VIII/1 (2011), 119–142; Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*; İbrahim Aslan, "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2010), 131–150; Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*; Hasan Türkmen, "Kelâm Kavramı ve Bu Kavrama İlişkin Teolojik Yaklaşım," *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (2014), 27–48; Hasan Türkmen, *Mu'tezile'de Kelamullah ve Mahiyeti* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014).

açıklayamadığı boşlukları doldurmakta ve dünya hayatını daha anlamlı bir hale getirmekteydi. (s. 29) Örneğin cin mitleri inanç, hayat ve varlığa dair birçok boşluğu doldurma noktasında önemli bir rol oynamaktaydı. Cinleri (i) hepsi hayırlı olanlar (melekler) (ii) hepsi şerli olanlar (şeytanlar) ve (iii) hayra da şerre de kabiliyeti olanlar (cinler) olmak üzere üç kısma ayıran Tayfur (s. 41) o dönem Araplarının, cinlerin gaipten bilgiler alabilme potansiyelinde olduğuna, şair ve kahinlerin de cinlerle irtibata geçtiklerine ve onlardan çeşitli bilgiler alarak insanlara ulaştırdıklarına inandıklarını belirtir. Hatta o dönemki yaygın mitlerden bazıları da (i) hastalığın, cinin herhangi bir insana musallat olması; (ii) insanların aklını kaybedip deli olmasının ise bir cinin insanı tümüyle ele geçirmesi sebebiyle olduğuna dair duyulan inançtı. Şair ve kahinlerin söylemiş olduğu sözlerin kendileri tarafından değil de onlara sahip olan cinler tarafından söylendiği, şairlerin bedenlerinin ise sadece bir aracı konumunda olduğu anlayışı hakimdi. (s. 42-47) Allah'tan vahiy getiren melek de bir tür cin olduğundan o dönem Arapları Hz. Muhammed'in peygamberlik iddia edışı ve getirmiş olduğu mesajın ihtişamı karşısında ona şair ve kâhin gibi yakıştırmalar yapmışlardır. Ancak Arapların bu benzetmeyi yapmasının sebebi Hz. Peygamber'i tahkir etme ve aşağılamak değil, cinlerle irtibatın herkes tarafından kurulamayacağı ve Hz. Peygamberin getirdiği mesajın şairlerin sözlerine yakın bir mahiyete sahip olmasından dolayıdır. Buna mukabil olarak Kur'ân, şair ve kahinlerin her zaman doğru söylemeyeceklerini, yalan ve yanlış bilgiler getirebileceklerini, Hz. Muhammed'in getirdiği mesajın ise tamamen ilâhî boyutlu olup içeriğinin tamamen doğru olduğunu, hatta (onların algısı ile) şair ve kahinlere sahip olan cinlerin dahi bu mesajı duymak için çeşitli yollara başvurduklarını (istirâk-ı sem') ancak bunda muvaffak olamadıklarını beyan eder. Dolayısıyla yazara göre Kur'ân'da cinlerin anlatıldığı ayetlerin inzal sebebi, Hz. Peygamber'in yalancı cinlerle değil güvenilir cinlerden olan bir melek (Cibril) vasıtası ile gaypten haber verdiğini ve Allah ile iletişim kurduğunu o dönem Araplarına ispat etme amacına binaendir. (s. 50-53) Böylece Kur'ân o dönem Araplarının bilgisinde olan şair-kâhin ve cin algısından hareketle vahyin mahiyetini açıklamaya ve muhatabının zihnine yakınlaştırmaya çalışmıştır. Ancak yazarın ifade ettiğine göre vahyin mahiyetine yönelik yapılan bu açıklamalar hakikatin mutlak ve son ifadeleri değildir. İnsan zihni ve algısı geliştikçe yeni vahiy teorileri ifade edilmelidir. Bu sebeple Tayfur'a göre günümüzde vahyin mahiyeti mitolojik öğeler ile değil psikoloji, nöroloji, bilimsel ve matematiksel soyutlamalarla açıklanmalı ve bu yöntemle günümüz insanının idrakine daha net bir şekilde hitap eder hale getirilmelidir. (s. 32, 65)

Çalışmanın "Dil, Kur'ân ve Vahiy" isimli ikinci bölümünde Kur'ân'ın vahyi nasıl açıkladığına dair kullandığı dilin özelliklerinden bahsedilir. Bu bağlamda dilin kendisi tarihsel olmakla birlikte *Tanrı'nın insan dilinde yazılan kitabı olan Kur'ân'ın* da bu tarihsellikten kurtulamadığı savunulur. Yazarın bu husustaki

görüşünü en iyi şu sözü özetlemektedir: “Dil, ilahî ve kutsal bir olgu değil beşerî ve tarihi bir fenomendir.” (s. 67) Dil ile anlam arasındaki ilişkiye değinen yazar, her bireyin dile etkisi olduğunu ve her kuşağın dilde değişiklik yaptığını ancak bu değişikliğin kelimelerin kendisinde değil de anlamlarında ortaya çıktığından kolayca fark edilemeyeceğini söyler. (s. 69) Kur’ân’ın vahiy tanımlarken seçmiş olduğu kelimeleri, mutlak anlamlar ve her asırdaki sorunlara ışık tutacak mutlak hakikatler olarak görmek yazara göre doğru değildir. Zira Kur’ân söz konusu kelimeleri kullanırken sonraki muhataplarının soru(n)larına cevap olması için değil ilk muhataplarının anlayabileceği şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla geleneğin yaptığı Kur’ân kelimelerini mutlaklaştırma faaliyeti yazara göre doğru değildir. (s. 71) Yazarın bu bakış açısının altında, Kur’ân kelimelerini tayin edenin Allah değil de Hz. Peygamber olduğu şeklindeki bir ön kabulü yatıyor olmalıdır. Zira Tayfur’a göre Kur’ân, Hz. Peygamber’in zihninin dışı yansımasıdır. Onun zihninde yer alan değişimler Kur’ân’a yansımıştır. Vahiy peygambere sahip olmadığı ya da çaba göstererek sahip olamayacağı hiçbir bilgi yüklememektedir. Buradan yola çıkan yazar şunları söyler:

“Kur’ân’da verilen bazı bilgi hataları ancak böyle izah edilebilir. Bu hataları Kur’ân Allah kelamıdır diye atfetmek büyük bir iftiradır. Çünkü, Allah hatadan münezzehtir. Bu örneklerde görülen hata ve karışıklıklar Hz. Muhammed’in bilgisindeki hata ve karışıklıklardır.” (s. 83)

Ayrıca Tayfur, Kur’ân’ın vahiy anlatımında kullandığı ruh ve buna ilişkin kavramları açıklarken ruh konusunda Hz. Peygamber’in bir neticeye ulaşmadığını ifade etmektedir. (s.83) Hz. Peygamberin Hristiyanlarla girdiği diyaloglardan sonra *ruhu’l-küdüs* ve *ruhullah* gibi ifadeleri; Yahudilerle girdiği diyaloglar da işin içine girince ruha Cibril adının da verildiğini ve bunları sonradan öğrenen Hz. Peygamber’in bu kelimeleri Kur’ân’a eklediğini ifade etmektedir. (s. 84) Yazarın bu ifadelerinden onun benimsemiş olduğu vahiy anlayışının Sünnî geleneğin kabul ettiği vahiy algısından oldukça farklı olduğu görülmektedir. Ayrıca yazar nüzul-inzal-tenzil kavramlarında farklı bir ayrıma gidilmemesi gerektiğini ve inzalin fiziksel olarak gerçekleştiğini; (s. 85-89) *levh-i mahfûz* kavramının bir mekâna işaret etmekten çok “vahyin şeytan müdahalesinden korunmuş güvenli bir kaynakta” olmasını; (s. 90) kelâm-kavl ve nidâ kelimelerinin ise Allah için kullanımının antropomorfik bir Tanrı anlayışını doğurduğunu ve Kur’ân anlatımında Tanrı’nın adeta insanlaşmış bir Tanrı olarak betimlendiğini vurgular. (s. 91-100)

Vahyin mahiyetinin tarihsel bir yapıda olduğunu söyleyen yazar kendisi gibi tarihsel düşüncüyü benimseyen Mustafa Öztürk’ün lafız-mana ayrımını “temelsiz” bir ayırım olarak nitelemesi ise dikkate şayandır. (s. 101) Zira yazara göre lafız-mana ayrımı somut dünyada hiçbir karşılığı olmayan teorik ve zihinsel bir ayırımdan ibarettir. (s. 103) Tayfur’un benimsediği görüşe göre

“insan lafızdan bağımsız olarak düşünemez bile”. Öztürk’ün mana olarak inzal edildiğini söylediği kavramların (ahiret-adalet-fazilet) tümü hem lafız hem de mana olup bunlardan en az birinin; örneğin “adalet” kavramının” zihinde lafızdan bağımsız bir şekilde nasıl canlanabileceği gösterilmedikçe söz konusu iddianın havada kalan bir iddia olmaktan öte geçemeyeceği ifade edilir. (s. 103-104)

“Hz. Muhammed ve Vahiy” başlıklı üçüncü bölüm, yazarın ifade ettiği haliyle, “*Hz. Peygamber’in yürüyen, canlı-kanlı bir Kur’ân olduğu kadar, Kur’ân’da söze dönüşmüş ve satılara dökülmüş Hz. Muhammed’dir*” düşüncesinden hareketle kaleme alınmıştır. Yazara göre vahiyde tek yönlü bir etkilenme değil çift yönlü bir etkileşim söz konusu olup Kur’ân Hz. Peygamber’in bilgileri, düşünceleri, arzuları, rahatsızlıkları, kıskançlıkları, nefret ve kızgınlıkları gibi duyguları ile şekil almış bir metindir. Dolayısıyla Tayfur’a göre Hz. Peygamber’in Kur’ân’dan etkilendiğinden daha fazla Kur’ân Hz. Peygamber’den etkilenmiştir. (s. 107, 163) O, bu yorumuyla Ehl-i sünnet itikadındaki Kur’ân ve vahiy algısıyla örtüşmeyecek bir iddia ortaya koymuş ve Kur’ân ayetlerinin oluşumunda bir beşerin (Hz. Peygamber) dahilinin olduğunu açıkça ifade etmiş olmaktadır. Bu algıdan hareketle yazar peygamberin ilk vahiy tecrübesini rüyasında yaşadığını, başka ifadeyle ilk inen ayet ve surelerin (Alak –Müddessir -Müzzemmil) peygambere rüyasında geldiğini ifade eder. (s. 110-111) Ayrıca yazar bu surelerde yer alan “ikra’, rattil” gibi bazı kavramları da gelenekten farklı yorumlayarak oldukça farklı bir sonuca ulaşır. Tayfur’a göre اقرا (ikra’) kelimesi “kalbinde, zihninde toplananı oku” demektir. (s. 120) Müddessir suresinde geçen رتل (rattil) kelimesi de Kur’ân’da “oku” değil “düzenle” anlamındadır. Diğer bir deyişle Allah peygambere “Mekke halkına yapacağın duyuruyu hazırla, belli bir düzene koy, çarpıcı ifadeler kullan” şeklinde emretmiş peygamber de bun emrin gereği olarak gece kalkıp gündüz Mekke ahalisine duyuracağı mesajları, zihninde yer alan düşünceleri sıralayıp belli bir şablona yerleştirmiş, bir nevi bilgileri inşa etmiştir. Bunun doğal neticesi olarak peygamber vahiy olgusunda pasif bir alıcıdan çok aktif bir oluşturucu konumundadır. (s. 121-127) Ancak söz konusu durumda peygamber kendi düşünce ve ifadelerini Allah’ın sözleri olarak muhataplara iletmış olmaktadır. Yazar, peygamberin oluşturduğu bu sözlerin ancak vahiyyle (nur-ilham) taçlanması durumunda Allah sözü olarak aktardığını, peygamberin vahiyyle taçlanmayan hiçbir sözü Allah sözü olarak nitelemediğini ifade eder. (s. 127-130) Tayfur, vahiy bir onaylama, vahiy esnasında peygamberde görülen fiziksel değişimleri de (yüzünün sararması, kızarması ve bir ağırlık çökmesi gibi) vahyin kaynağını harekete geçirme olarak yorumlamaktadır. Başka bir deyişle peygamber önce kendi zihnindeki kelimeleri belli bir tertibe koyar sonra bunları vahyin kaynağına onaylattırmak için vahiy kanalı ile iletişime geçmeye çalışır. Bu iletişim sonucunda söz konusu

fikirlerinin vahiy kanalı tarafından onaylandığına mutlak anlamda emin olan peygamber bunları Allah sözleri olarak Mekke ahalisine aktarır.

Tayfur ayrıca, Mekkî ve Medenî ayetlerde görülen üslup farklarının idealizm-realizm çatışması olduğunu iddia etmektedir. Buradan hareketle Hz. Peygamberin Medine dönemindeki faaliyetlerini idealist düşünceden çıkıp realist düşünceye geçmesi olarak yorumlar. Bunun pratik sonucu olarak da kible değişiminin dahi dini bir olgu olduğu kadar siyasi bir stratejinin sonucu olduğunu ifade etmektedir. (s. 139-154) Son olarak yazar peygamberin elliye yakın kadınla evlilik irtibatı kurduğunu, on altı cariyesinin bulunduğunu kaynak (!)<sup>6</sup> göstererek aktarır ve bunu kendi görüşlerine mesnet kılar. (s. 156-157) Oysa söz konusu kaynakta bu bilgiler savunulduğu veya doğru olduğu için değil, asılsız ve bilimsel verilere dayanmayan bilgiler olarak eleştirmek üzere verilmiştir.<sup>7</sup> Yazar ise peygamberin aile hayatı gibi ciddi bir hususta ya sehven ya da bile isteye en iyi tabirle ciddi bir okuma hatasına düşmüştür. Tayfur sadece bununla da kalmayıp Peygamberin oğlu Hz. İbrahim'in asıl babasının (!) kim olduğuna dair imaları ve Hz. Peygamber'in evlatlığı Hz. Zeyd'in eşi olan Hz. Zeynep'i yazarın kendi tabiriyle *"peygamberin onu uygunsuz bir kıyafetle, muhtemelen yarı çıplak gördüğünü"* ve Hz. Zeynep'ten etkilendiğini; bunun neticesi olarak da *"İslam'da evlatlık gibi müessesenin olmadığı ve evlatlıklarından boşanan eşleriyle üvey babanın evlenebileceği"* minvalindeki hükümlerin Kur'an'da yer aldığını ifade etmesi de yazarın peygamber ile Kur'an arasındaki etkileşiminin hangi düzeyde olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. (s. 157-159)

"Gelenek ve Vahiy" başlıklı dördüncü bölümde, Ehl-i hâdis, Kelâm, Meşşâî Felsefe ve Tasavvuf ekollerinin her birinin Kur'an kelimelerine, vahyin nazil olduğu dönemden farklı anlamlar yükledikleri tezinin savunusu yapılmaktadır. (s. 167) Bu minvalde yazara göre fiziksel olmayıp tamamen içsel ve ruhî bir tecrübe olan vahiy olgusu (s. 167) Ehl-i hadîs tarafından Cibril hadisi "üretilecek" fiziksel bir mahiyette olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. (s. 168) Ehl-i hadîs bununla da kalmayıp Kur'an'ın mevsukiyetine gölge düşürmemek ve ona bir beşer sözü karışmadığını göstermek için birçok rivayet "üretmiş" ve bu rivayetleri çeşitli versiyonlarla destekleyerek meşhur derecesine çıkarıldığı iddia edilmiştir. (s. 169) Halku'l-Kur'an olayı da Arap-Mevali çatışması üzerinden okunmuş, genellikle Kur'an mahluktur diyenlerin Mevâlî, mahluk değildir diyenlerin ise Arap oldukları belirtilmiş; halku'l-Kur'an'ı destekleyen Me'mun'un mevâlî ile arasının iyi olduğu, halku'l-Kur'an'a karşı çıkan Mütevekkil'in ise daha Arapçı ve mevali karşıtı olduğu ifade edilmiştir. (s. 177-179) "Tarihi, krizler üzerinden okumak" şeklinde formüle etmekte mahzur

<sup>6</sup> Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010).

<sup>7</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 419–423.



görmediğim bu okuma yöntemi tarihsel süreçte pek çok radikal grubun doğmasına zemin teşkil etmiştir. Zira bazı gruplar tüm İslam Tarihini “hilafet ve kerbela” olayı üzerinden okumuş ve bunun neticesi olarak da kendilerini Müslüman cemaatinin ekseriyetinden bambaşka bir mevkiye konumlandırabilmişlerdir. Oysa tarih sadece kriz ve çatışmalardan ibaret olmamasına ilaveten bu krizler tarihte, kriz olmayan zaman ve durumlara nispetle daha az bir hacme sahiptir. Ayrıca yazarın bu husustaki iddialarını iddia olmaktan öteye geçiren sağlam delillere dayandığı da söylenemez. Bununla birlikte eserin bu bölümünde göze çarpan en önemli eksikliği de ana kaynaklara inilmeyip görüşlerin ikincil derece bile olmayan ve çoğunluğunun günümüzde yazılan eserlerden oluşmasıdır. Yazar ana kaynaklara inmemiş; Mu‘tezile’nin vahiy algısı anlatılırken hiçbir Mutezilî kaynağa, Eş‘arîlerin vahiy görüşü ifade edilirken hiçbir Eş‘arî metnine, Filozofların görüşleri anlatırken hiçbir felsefî kaynağa, mutasavvıfların görüşleri anlatırken de hiçbir tasavvuf metnine eserinde yer vermemiştir.

Yazar, diğer müstakil bölümlerde Fazlur Rahman’ın (1919-1988), Abdülkerim Sürüş’un, M. Müçtehid Şebuşteri’nin ve Watt’ın (1909-2006) vahiy algılarını dakik bir şekilde özetlemiş olması da dikkate şayandır. Tayfur Sürüş ve Şebuşteri’nin vahiy hakkındaki görüşlerini Fazlur Rahman’a nispetle daha tutarlı ve sistematik bulmaktadır. (s. 272) Watt’ın vahiy tasavvurunun ele alındığı son bölümde ise vahiy güncel psikolojik veriler ışığında ele alınmış, rüyalar hakkında kuşatıcı bir özet yapıldıktan sonra vahiy ile rüya tecrübesi arasında bir benzerliğin bulunduğu ifade edilmiştir. (s. 290)

Eserin sonuç kısmında, geçmişimiz ve Kur’ân algımız ile yüzleşilmesi gerektiği, her şeyin bir yorumdan ibaret olmasına binaen Müslümandan ayrı bir İslam’ın, yorumdan ayrı bir Kur’ân ve Sünnetin, tarihten ayrı bir dinin olmadığı vurgulanır. Tayfur’a göre en radikalinden en ılımlısına varıncaya kadar Müslüman coğrafyada ortaya çıkan mezhep ve gruplar öyle ya da böyle kendilerini Kur’ân ve Sünnete dayandırırılar. Bu sebeple tarihsel İslam ile saf/öz İslam’ın birbirinden ayrılamayacağı, (s. 310-311) bazı Müslüman coğrafyalarda görülen şiddet, baskı ve terörün sebebinin hakikatin mutlak sahibi olduğuna dair duyulan kesin inançtan kaynaklandığı ifade edilir. Buradan hareketle O’na göre tüm Kur’ân yorumlarımızla birlikte vahyin mahiyetine yüklenen anlamların hepsinin de mutlak ve ezeli hakikatler değil, indi ve tarihsel yorumlar olarak kabul edilmesi gerekir. (s. 315) Böyle kabul edilmedikten sonra bu coğrafyada baskı, şiddet ve terör ortadan kalmayacak, bunlar hakikate getirilecek yeni yorumların da önünde engelleyici bir set olarak kalmaya devam edecektir. (s. 316)

Kaynakça kısmına bakıldığında çalışmanın yüz civarında eserden istifade edilerek oluşturulduğu, bir İngilizce kaynak dışında kullanılan kaynakların Türkçe dilinde yazılmış yahut Türkçe’ye tercüme edilmiş eserler olduğu

görülmektedir. Buradan hareketle çalışmanın dil, üslup ve meramını ifade etme açısından yakalamış olduğu başarıyı yabancı dilde kaynak kullanma noktasında yakalayamadığını söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Özellikle Arap dili, Kur'ân, Hz. Peygamber ve Geleneğin vahiy anlatısının yapıldığı ilk dört bölümde ana kaynaklara gidilmeyişi belki de eserin en büyük eksiği olarak karşımızda durmaktadır.

Genel olarak bakıldığında eserde, Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin kısaltılmasının yanlış yazılması<sup>8</sup>, ikilemelerin yazımında araya hiçbir noktalama işareti konulmaması gerekirken araya virgül konulması<sup>9</sup> gibi bazı yazım ve noktalama hatalarına ilave olarak Varaka b. Nevfel'in Hz. Hatice'nin amcası olarak ifade edilmesi (s. 114-115) gibi bazı bilgi hataları da göze çarpmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın bazı ifadelerini "iç bütünlüğü olmayan ifadeler" (s. 166) olarak takdim eden kitabın çeşitli yerlerinde çelişik bazı yargıların yer alması da dikkate değerdir. Zira bir yerde "vahyin; peygamberin bilgileri, düşünceleri, arzuları, rahatsızlıkları, kıskançlıkları, nefret ve kızgınlıkları gibi duyguları ile şekil almış bir metin" olduğu söylenirken (s. 107,163) başka bir yerde "peygamber kendi kişisel arzu ve menfaatlerini vahye dahil etmediği" (s. 291) ifade edilebilmiştir. Bir başka örnekte ise eserin bir yerinde "kelâmî ve teolojik yöntemin Tanrı'dan yola çıkarak vahyin mahiyetini açıkladığı, şahit alemden hareket edilmediği" (s. 17) ifade edilirken başka bir yerde "Eş'arî kelimcilerin kelâmullahı açıklarken şahit alemin kıstaslarını kullandığı" (s. 172) dile getirilmiştir. Son olarak yazarın kendi iddialarını tarihsel ve indi çıkarımlar olarak görmesi sahip olduğu anlayışa binaen gayet makul bir tutumdur. Bunun neticesi olarak geleneğin içerisinde yapılan tüm vahiy yorumlarının kurgu ve uyarlamaya (s. 189) olduğunun ifade edilmesi de yazarın *kendi iddialarının indi ve şahsî yorumlar* olduğu şeklindeki görüşünü destekler niteliktedir. Ayrıca bu eser, ilahiyat ve medrese formasyonu alınmadan, çeşitli dini kitaplar okuyarak İslam adına konuşmanın ne gibi sonuçlar doğuracağını da gözler önüne sermiştir. Tüm bunlara mukabil olarak Tayfur'un kendi düşüncelerini açık bir yüreklilik, düzgün akıcı bir üslup ve güzel bir Türkçe ile ifade etmesi ise çalışmanın takdire şayan meziyetleri arasında sayılabilir.

<sup>8</sup> TDVİA (s. 85) Ancak Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi kendi isminin kısaltılmasını "DiA" şeklinde tayin etmiştir: [https://islamansiklopedisi.org.tr/genel\\_kisaltmalar](https://islamansiklopedisi.org.tr/genel_kisaltmalar)

<sup>9</sup> Örnekler için bkz. tek tek yerine "tek, tek" (s. 25) sık sık yerine "sık,sık" (s.297), kul köle yerine "kul, köle" (s. 316)