

“KUR’ÂN’DAN BAŞKA HİÇBİR VAHYİN BULUNMADIĞI” RİVÂYETİ ÜZERİNE*

Ebû Cafer et-TAHÂVÎ (ö. 321/933)

Çev: Fikret KARAPINAR**

(Tahâvî derki) Bize, Fehd b. Süleyman > Ebû Nuaym > Süfyân > Abdulazîz b. Rufey’ isnadıyla İbn Abbas’ın şu sözünü nakletmiştir:

“Kur’ân’dan başka vahiy yoktur.” لا وحي إلا القرآن¹

Birisi şöyle demiş olsa: “Siz, Rasûlullah (s.a)den İbn Abbas’ın bu görüşüne zıt, Hz. Peygamberin Kur’an’dan başka kendisine Allah tarafından vahiy geldiğini insanlara bildirdiği halde, ondan bunun gibi görüşler nasıl kabul edersiniz”?

Yine bu konuda: (Tahâvî derki) Bize, Bahr b. Nasr > Abdullah b. Vehb > Muâviye b. Sâlih > İsâ b. Âsım > Zirr b. Hubeyş > senediyle Enes b. Mâlik’ten onun şöyle dediğini rivayet etmiştir:

“Rasûlullah (s.a)la bir gün sabah namazını kılmıştık. O, namaz esnasında bir ara elini uzatıp sonra geri çekmişti. Namazı bitirdikten sonra biz: Yâ Rasûlallah! siz bu namazınızda daha önce herhangi bir namazda yapmadığınız bir şeyi yaptınız, dedik. O da şöyle cevap verdi: Cennet bana gösterildi. Orada taneleri kabak gibi (iri) olan, salkımları aşağıya sarkmış (ulaşılması kolay) üzüm asmaları² gördüm ve ondan almak istedim. Bunun üzerine üzüme uzaklaşması vahyolundu ve o da uzaklaştı. Sonra bana, benimle sizlerin arasında Cehennem gösterildi, öyle ki hem kendimin hem de sizlerin gölgelerini

* Bu yazı, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî’nin *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, (thk: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1994), XIV, 466-471’deki metnin tercümesidir. Metnin orijinal başlığının tam çevirisi şöyledir: “Kur’ân’dan Başka Hiçbir Vahiy Bulunmadığını Kişisel Görüşü Olarak Değil, Tevkîfî Olarak Söylediğinin Kesinlikle Bilindiğine Dair Abdullah İbn Abbâs’tan Gelen Rivâyet Sorununun İzahı.”

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fkarapinar@selcuk.edu.tr

¹ Râvîlerin tamamı sika olup Buhârî ve Müslim’in râvîlerindedirler. (Rivâyet, elde mevcut imkanlar kullanılarak yapılan araştırmalar sonucunda, Tahâvî’nin bu eseri dışında başka kaynaklarda tespit edilememiştir Çev.).

Ebû Nuaym, el-Fadl b. Dukeyn’dır. Süfyân ise Süfyân es-Sevrî’dir.

² Habele, üzüm bağındaki tek asmadır. Kelimenin çoğulu “habel”dir.

görebiliyordum. Sizlerin (ateşten) geri çekilmenize işaret ettim. Bunun üzerine 'Onları yerlerinde tut, çünkü sen Müslüman oldun ardından onlar da Müslüman oldular; sen hicret ettin, onlar da hicret ettiler', diye vahyolundu. Böylece benim, sizlere karşı, nübüvvetten başka bir üstünlüğümün olmadığını anladım"³.

(Tahâvî derki) Bize, İbrâhim b. Merzûk > Habbân b. Hilâl > Hemmâm b. Yahyâ > Atâ' -yani İbn Ebî Rabâh-> tarîkıyla Safvân b. Ya'lâ b. Ümeyye'den şu hadisi rivâyet etmiştir:

"Peygamber (s.a) Ci'râne⁴ mevkiinde iken, cübbe giymiş ve üzerinde halûk⁵ (denilen esans) veya (esansın) sarılık izi (sufre) olan biri yanına geldi. Hz. Peygamber'e: Benim umremde neler yapmamı emredersin? dedi. Bunun üzerine Safvân şöyle söyledi: '(Tam bu sırada) Allah, Nebî (s.a)e vahiy indirdi. Önceden Ömer b. el-Hattâb (r.a)a Hz. Peygamber'i kendisine vahiy indirilirken görmeyi çok arzu ettiğimi söylemiştim'. Hz. Peygamber'i vahiy hali kaplayınca, Ömer hemen bana seslendi ve: Kendisine vahiy indirilirken Rasûlullah'a bakman seni sevindirecek öyle mi dedi ve (Rasûlullah'ın üzerindeki) elbiseyi bir kenarından kaldırdı. Ben de (başımı örtünün altına sokup) Ona baktım. Onun genç deve hırlıtısı gibi hırlıtısı vardı. Ondan bu hâl geçince, 'Umre hakkında soru soran zât nerede?' buyurdu. (O kişi kendisini gösterince) ona:

'Cübbeni çıkart, ondaki sarılık (sufre) veya halûkun eserini yıka. Haccında ne yaptıysan umremde de onu yap!' buyurdu"⁶.

³ İsnadı hasendir. Müslim'in *Sahîh*'inde, rivâyetine yer verdiği Muâviye b. Sâlih, sadûk olup rivâyetleri hasendir. Senetteki diğer râvîler, sika olup İsâ b. Âsım dışındakiler Şeyhayn'ın râvîlerindedirler. İsâ b. Âsım'ın rivâyetleri; Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'de geçmektedir. O da sika bir râvidir.

Ebû Nuaym, *Sıfatü'l-cenne*, hadis no: 349. O, bu rivâyeti, Hâlid b. Hıdâş > İbn Vehb tarîki ile bu isnadla muhtasar olarak nakletmiştir.

⁴ Ci'râne, Tâif ile Mekke arasında Arafat'ın kuzeyinde bir yer olup Mekke'ye daha yakındır. Peygamberimiz Huneyn Savaşı dönüşünde, burada ihrama girip umre yapmıştır. (Çev.)

⁵ Safran veya başka bitkilerden elde edilen sarı veya kırmızı rengi olan bir tür kokudur. İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî şarîbi'l-hadîs*, thk: Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Beyrut 1979, II, 144. (Çev.)

⁶ İsnadı, Şeyhayn'ın şartlarına göre sahihtir.

Hadisi; Buhârî, *Sahîh*, hadis no: 1789, 1847, 4985; Müslim, *Sahîh*, hadis no: 1180; Ebû Dâvûd, *Sünen*, hadis no: 1819; İbn Hibbân, *Sahîh*, hadis no: 3779; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, XXII, 251 (653); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V/56'da değişik tarîklerle Hemmâm'dan bu isnadla rivâyet etmişlerdir.

Şâfiî, *Müsned*, I, 312-313; Humeydî, *Müsned*, hadis no: 790-791; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 222, 224; Buhârî, *Sahîh*, hadis no: 1536 muallak olarak, hadis no: 4329, 4985 (Ancak Hafız İbn Hacer, bu iki hadisi *Ta'likü't-tâ'lik*, IV, 382'de mevsûl olarak nakletmektedir); Müslim, *Sahîh*, hadis no: 1180; Ebû Dâvûd, *Sünen*, hadis no: 1820; Tirmizî, *Sünen*, hadis no: 836; Nesâî, *Sünen*, V, 130-132, V, 142-143; *es-Sünenü'l-kübrâ*, Fadâilu'l-Kur'ân, bab: 1, V, 3-4; İbnü'l-Cârûd, *Müntekâ*, hadis no: 447,449; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, XXII, 252-254 (654-658); Dârekutnî, *Sünen*, II, 231; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 56; Beğavî, *Şerhü's-sünne*, hadis no: 1979'da, değişik tarîklerle Atâ'dan aynı isnadla rivâyet etmişlerdir.

Tayâlisî, *Müsned*, hadis no: 1323; Ebû Dâvûd, *Sünen*, hadis no: 1822; Tirmizî, *Sünen*, hadis no: 835; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 56-57'de değişik tarîklerle Atâ'dan rivâyet etmişlerdir.

Mâlik, I, 328-329'de Atâ' tarîkiyle mürsel olarak rivâyet etmiştir.

Yukarıdaki sözü söyleyen kişi şöyle dedi: Bu iki haberde de, Rasûlullah (s.a)e Kur'an vahyinin dışında bir vahiy inzalinin zikri söz konusudur. (Öyleyse bu iki rivâyet ile İbn Abbâs'ın sözü çelişmektedir).

Bu konuda bizim ona verecek cevabımız şudur: Bize İbn Abbas (r.a)dan nakledilen rivâyetin mânâsı, bize göre, -Allah en iyisini bilir- bu iki eserin anlamını boşa çıkartmamıştır. İbn Abbas, burada sadece Arapların birbirlerine karşı kullanmış oldukları hitap biçimini kullanmıştır. O dönemdeki muhataplar, bu ifade biçimiyle onların neyi kastettiklerini anlamaktaydılar. O halde, Allah en iyisini bilir, bize göre İbn Abbas:

"Kur'an'dan başka vahiy yoktur" (لا وحي إلا القرآن) sözüyle, Kur'an'ın bizzat kendisini kastetmektedir (يعني القرآن نفسه). İbn Abbas, Kur'an'ın emrettiğini ancak Kur'an'la kabul etmiştir (وما أمر به القرآن مما لم يقبله إلا بالقرآن)⁷. Çünkü Allah Teâlâ: "Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının." (Haşr: 7) buyurmuştur. İbn Abbas'ın bu sözünden kastı, Ali b. Ebî Tâlib (r.a)ın Ebû Cuhayfe'ye hitaben söylediği sözündeki kastı gibidir. O haber, şu iki tarikten gelmektedir:

1- (Tahâvî derki) Bize, Müzenî > Şâfiî > Süfyan b. Uyeyne > Mutarrif b. Tarîf > Şa'bî > Ebû Cuhayfe:

2- (Tahâvî derki) Bize, Rebî' el-Mürâdî > Esed b. Mûsâ > Esbât b. Muhammed > (İbn Uyeyne ile Esbât) ikisi de Mutarrif b. Tarîf > Şa'bî > kanalıyla Ebû Cuhayfe'den nakletmişler. Ebû Cuhayfe derki:

"Ben Ali'ye: Sizde Kur'an dışında Hz. Peygamber'den gelen bir şey var mı? diye sordum.

O: 'Hayır, tohumu çatlatan ve insanı yaratan Allah'a yemin olsun ki, bizde Kur'an'ın dışında Hz. Peygamber'den gelen herhangi bir şey yoktur. Ancak Allah'ın bir kula Kur'an'ı Kerim hususunda verdiği ince, kıvrak bir anlayış ve bir de şu 'Sahîfe' nin içindekiler' cevabını verdi. Bunun üzerine Ebû Cuhayfe: Peki, bu 'Sahîfe' nin içinde ne var diye sorduğumda, Ali: Diyete (el-akl), esirlerin serbest bırakılmasına (fikâkü'l-esîr) ve bir müslümanın kısas cezası olarak bir kafir karşılığında öldürülemeyeğine dair hükümler vardır, dedi"⁸.

⁷ İbn Abbâs'ın bu ifadesinde, bizzat Kur'an vahyini kastederek "Kur'an vahyi dışında, Kur'an'dan olan herhangi bir vahiy yoktur" demek istediği düşünülmektedir. (Çev.)

⁸ Hadisin senedi sahîhtir. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, ashâb-ı sünen/sünen-i erba'a sahipleri ondan rivâyette bulunmuşlardır. O sika bir imamdır. Esed b. Mûsâ, Ebû Dâvûd ve Nesâî ondan rivâyet etmişler, o da sikadır. Seneddeki diğer râvîlerin tamamı da sika olup Şeyhayn'ın râvîlerindendirler.

Ebû Cuhayfe, Vehb b. Abdillâh es-Süvâî olup künyesi ile meşhur, tanınan bir sahabidir. Hz. Ali'ye refaket etmiştir. Ali onu "Vehb el-Hayr" diye isimlendirmiştir.

Hadis, Tahâvî'nin *Şerhu maâni'l-âsâr*, III, 192'de aynı isnad ve metinle geçmektedir. Şâfiî, *es-Sünenü'l-me'sûra* adlı eserinin 632 numaralı hadisinde zikretmiştir. Tahâvî, dayısı el-Müzenî kanalıyla haberi Şâfiî'den zikretmiştir. Bağavî, *Şerhü's-sünne*, hadis no: 2530'da hadisi, Şâfiî tarikiyle rivâyet etmiştir.

-Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, hadis no: 599; Humeydî, *Müsned*, hadis no: 40; Buhârî, *Sahîh*, hadis no: 6903; Nesâî, *Sünen*, VIII, 23; İbnü'l-Cârûd, *Müntekâ*, hadis no: 749; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, hadis no: 451; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 28 Süfyan b. Uyeyne'den aynı isnadla rivâyet etmişlerdir.

-Tayâlisî, *Müsned*, hadis no: 9; Abdürezzâk, *Musannef*, hadis no: 18508; Dârimî, *Sünen*, I, 190; Buhârî, *Sahîh*, hadis no: 111, 3047, 6915; İbn Mâce, *Sünen*, hadis no: 2658; Tirmizî, *Sünen*, hadis no: 1412;

Hâlbuki Hz. Ali'nin yanında Rasûlullah (s.a)in Sünnet'inden önemli bir miktar bulunduğu halde o, tekitli bir şekilde ve yemin ederek bu sözü söylemiştir. Oysa bunlardan bir kısmı Rasûlullah'a, Kur'an'ın dışında vahyedilen hususlardı. Bunlar Kur'an'dan sayılır. Sahabenin onları Rasûlullah'tan kabul etmeleri, Kur'an'ın onlara bunu emretmesi sebebiyledir⁹. (Tahâvî'nin burada, yukarıda geçen "Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının." Haşr: 7 ayetine/emrine atıf yaptığı anlaşılmaktadır).

İbn Abbas'ın: "Kur'an'dan başka vahiy yoktur" sözü de bu bağlamda anlaşılmaktadır. O, bu sözüyle, Kur'an'ın vahyin mertebelerinin en yücesi olduğunu kastetmiştir ki, bu mertebelerden bir kısmı Kur'an'dır, bir kısmı da Kur'an değildir. Bundan ötürü İbn Abbas: "Bu Kur'an" (هذا القرآن) demiştir¹⁰. Nasıl ki birisi: "Falan zâttan başka âlim yoktur"¹¹ (لا عالم سوى فلان) veya "Ömer b. Abdulazîz'in dışında zâhid yoktur" (لا زاهد إلا عمر بن عبد العزيز) dediği zaman, neyi kastetmekteyse, İbn Abbas da onu kastetmektedir. Yani Ömer b. Abdulazîz, sahip olduğu dünya nimetlerine sırt çevirmesi bakımından benzeri olmayan bir şahsiyettir. Hâlbuki dünyada ondan başka daha pek çok zâhid bulunmaktadır. Ancak onlar dünyayı terk hususunda Ömer b. Abdulazîz'in yaptığı gibi yapamamışlardır. Onun gibi yapabilselerdi Ömer (b. Abdulazîz) gibi zâhid olurlardı. (Ancak onun gibi zâhid olamamakla birlikte kendi ölçülerinde zâhidirler).

→

Tahâvî, *Şerhu maânî'l-âsâr*, III, 192; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 28 değişik tariflerle Mutarrîf'ten itibaren aynı senedle rivâyet etmişlerdir.

-Bezzâr, *Müsned*, hadis no: 486'da, İsmail b. Ebî Hâlid > Şa'bî tarifî ile aynı senedle rivâyet etmiştir. *el-Akl*: diyet demektir. Diyete *akl* denmesi, Arapların öldürülen kişinin diyetini deveyle ödemelerinden dolayıdır. Çünkü Araplar, develeri, öldürülenin evinin bahçesine götürüp ipe bağlıyorlardı.

İbn Mâce'nin rivâyetinde "el-akl" yerine "ed-diyât" şeklinde geçmektedir. Maksat diyet ile ilgili hükümlerle miktarları ve çeşitleridir.

"*Fikâkû'l-esîr*" ibaresi "*fikâk*" veya "*fekek*" şeklinde okunabilir. Dilci Ferrâ', 'Fekâk' şeklinin daha fasih olduğunu ifade etmektedir. Yani Hz. Ali'nin elindeki bu sayfada "düşmanın elinden esiri kurtarmanın hükmü ve buna teşvik" hususu bulunmaktadır.

"*Sizde, Kur'an dışında Rasûlullah (s.a)den bir şey var mı?*" sözü. Buhârî'nin rivâyetinde: "Sizin yanınızda bir kitap var mı?" (هل عندكم كتاب) şeklinde zikredilmiştir. (Buhârî, *Sahîh*, hadis no: 111). Bu ifadeyi Hâfiz İbn Hacer, "Rasûlullah (s.a)e vahyedilen şeylerden yazılı bir metin olarak aldığınız bir şey var mı?" şeklinde anlamıştır. Buna da Buhârî'nin *Sahîh*, K. Cihâd'daki 3047 nolu: "Sizde, Allah'ın kitabından başka bir vahiy var mı?" (هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله) şeklindeki rivâyet delâlet etmektedir. Yine Buhârî'nin *Sahîh*, K. Diyât'taki 6903 nolu rivâyeti: "Sizde, Kur'an'da olmayan bir şey var mı?" (هل عندكم شيء مما ليس في القرآن) şeklinde geçmektedir. Ayrıca İshâk b. Râhavyeh *Müsned* adlı eserinde, Cerîr > Mutarrîf (b. Tarîf) tarifîyle: "Sen vahiyden bir şey biliyor musun?" (هل علمت شيئا من الوحي) şeklinde zikretmektedir.

Ebû Cuhayfe'nin bunu Hz. Ali'ye sormasının sebebi, Şia'dan bir grubun "Ehl-i Beyt'te, özellikle de Hz. Ali'de Hz. Peygamber (s.a)in kendilerine hasrettiği ve kendilerinin dışındakilerin muttali olmadığı, vahiyle bildirilmiş olan bazı şeyler olduğunu" iddia etmeleridir.

Bu soruyu, Hz. Ali'ye Ebû Cuhayfe'nin dışında Kays b. Ubâd ve el-Eşter en-Nehâî de sormuştur. Onların rivâyetleri, (Nesâî, *Sünen*, VIII, 24, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 220'da geçmektedir. Çev.)

⁹ Tahâvî, sahabenin Sünneti, Kur'an vahyi dışında, vahyin başka bir çeşidi olarak gördüğünü ve bu Sünneti de Allah'ın kendilerine, Kur'an vahyi dışındaki emirleriymiş gibi algıladıklarını ve bunu da kabul ederken bizzat Kur'an'ın emriyle (Haşr: 7) kabul ettiklerini belirtmektedir. (Çev.)

¹⁰ İbn Abbas'ın kastının "Kur'an dışında vahiy vardır. Ancak Kur'an vahyi gibi vahiy yoktur" olduğu düşünülmektedir. (Çev.)

¹¹ Dünyada pek çok âlim olmasına rağmen, onların hiçbiri kastedilen âlimin mevkiinde değildir. Bunun gibi Sünnette bir vahiydir, ama asla Kur'an mertebesinde değildir ve namazda kiraat olarak okunmaz. (Çev.)

“KUR’AN’IN TÜRKÇE TERCÜMELERİ”NE ÇEKİ DÜZEN

Mehmed DURMUŞ

Türkiye’de dinî alanda özgün çalışmaların sayısında sevindirici bir artış yaşanırken, Kur’an konusunda arzuladığımız nitelik ve nicelikte eserlerin henüz çıkmıyor oluşu da esef sebebidir. Hele de Kur’an mealleri ve hatta tefsir alanında hem usule yönelik, hem de eleştirel yazıların çok az çıkması, Kur’an okuyucuları adına bir eksiklikler diye düşünüyorum. En azından Türkçe meallerin sayısıyla, bahsettiğim türde eleştirel yazıların varlığı, ikincisinin aleyhine ters orantılı işlemektedir.

Son yıllarda Kur’an meallerinin sayısında bir artış gözlenmektedir. Buna sevindirici bir gelişme olarak bakabiliriz. Bir zenginlik olması, en azından Kur’an’ın anlamı üzerine kafa yoran insanların varlığını göstermesi bakımından ümit vericidir. Lakin ‘nitelik mi, nicelik mi?’ diye sorsak, öyle sanıyorum ki bütün Kur’an okuyucuları nitelikten yana parmak kaldırırlar. Birçok Kur’an meali, benzerlerinden temelde ciddi bir farkı olmadığı halde yayın hayatına kavuşmaktadır. Bu da ister istemez, “neden yeni bir meal?” sorusunu davet etmektedir. Bundan da öte, kimi mealler, yeni çeviri yanlışları, herhangi bir ilmî usulle izahı yapılamayacak yeni sübjektif yorumlar ve kavramsallaştırmalar içermektedir.

Şu anda elimizin altında, Kur’an’ın Türkçe tercümelerini kritik eden, hatta Kur’an çevirisi alanında usul bilgileri veren, belli bir yöntem dâhilinde iki eser üzerinde ‘Kur’an çevirisi hataları’nı örnekleyen özgün bir kitap çalışması bulunmaktadır. Bu, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi sayın Zülfikar Durmuş’un “Kur’an’ın Türkçe Tercümeleleri” isimli kitabıdır.* Zülfikar Durmuş, Muhammed Hamîdullah’ın Türkçe’ye ‘Aziz Kur’an’ adıyla tercüme edilen Kur’an Meali ile U.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Hamdi Döndüren’in ‘İnsanlığa Son Çağrı’ isimli mealini örnek olarak ele almış ve ciddi bir kritiğe tabi tutmuştur.

Zülfikar Durmuş, iki bölümden oluşan kitabının birinci bölümünde, “Kur’an’ın Tercümelerine İlişkin Temel Teorik Meseleler”i ele alınmakta, ikinci bölümde ise yukarıda adı geçen iki meali incelemektedir. Kanaatimce kitabın

* Doç. Dr. Zülfikar Durmuş, Kur’an’ın Türkçe Tercümeleri – “Aziz Kur’an” ve “İnsanlığa Son Çağrı” Örneği, Rağbet Yay. 304 sayfa, İst-2007.

birinci bölümü ikinci bölümünden daha da önemlidir. Çünkü burada, bir Kur'an çevirisinde olmazsa olmazların çerçevesi çizilmekte, bu işin adeta standardı belirlenmekte ve bir usûl oluşturulmak istenmektedir. Önemli olan da sanırım budur.

Zülfikar Durmuş, Kur'an tercümelerine ilişkin 'temel teorik meseleler'in baş tarafına tefsir, te'vil, tercüme ve meal kavramlarını yerleştirmiştir. Tefsirle te'vilin, tercüme ile mealin birbirinden farkları oldum olası Türk okuyucunun zihnini karıştırmıştır. Günümüzde Türkçe'de daha çok 'meal' kavramı kullanılmaktadır. Bu tutum bir tevazuyu yansıtmakta, yapılan Kur'an tercümesinin, her şeye rağmen 'eksik' olduğu, aslının yerini tutmasının mümkün olmadığı mesajını vermektedir.

Bundan sonra müellif, Kur'an'ın başka dillere tercüme edilemeyeceğini savunanlarla, edilmesi gerekliliğini savunanların görüşlerini mukayese ederek, Kur'an'ın tercüme edilmesini zorunlu kılan belli başlı hususları tespit etmeye çalışmış ve kendisinin kanaatinin de bu doğrultuda olduğunu, yani Kur'an'ın tercüme edilmesinin zorunlu olduğunu belirtmiş. Durmuş, kanaatini oluşturan belli başlı nedenleri şu şekilde tespit etmektedir: Kur'an evrenseldir; bütün insanlar için hidayettir; bütün insanlara tebliğ edilmesi gerekir; dillerin farklılığı Allah'ın ayetlerindedir; her Peygamber kendi kavminin dili ile gönderilmiştir; insanlar teârûf için kavim ve kabilelere ayırıştırılmıştır. Öyleyse, bütün insanlar için 'hidayet' (rehber) olan Kitap eğer tercüme edilmezse, Arap olmayanlar bu hidayetten mahrum kalacaklardır. Kur'an'ın okunması demek, anlaşılması ve hayata aktarılması demek olduğuna göre, bunun da yolu, Arap olmayan kavimlere Kur'an'ın tercüme edilmesidir. Kısacası yazara göre, eskiden yaşanmakta olan Kur'an'ı "tercüme etmek caiz mi değil mi?" tartışması artık güncelliğini yitirmiştir ve yitirilmiştir. Bunun yerine, "nasıl bir tercüme yapılmalıdır?"ın tartışılması gerekir.

Doğu'da ve Batı'da Kur'an tercüme tarihine de eğilen Zülfikar Durmuş, daha sonra, çeviri tekniklerine değinmekte; "doğrudan çeviri teknikleri", "dolaylı çeviri teknikleri" başlıkları altında, çeviri tekniklerine ilişkin önemli bilgiler vermektedir. Ardından, geleneksel tefsir disiplinindeki harfî (motamot/sözcüğü sözcüğüne) tercüme ve tefsirî tercüme tekniklerini inceleyerek, harfî tercümenin açmazlarına çarpıcı örnekler vermektedir. Bu örneklerden biri, Meryem suresinin 4. ayetindeki Zekeriya Peygamber'e ait, "Ve's-teale're'sü şeyben" ifadesidir. Bu ifade meallerde şu gibi çevirilerle verilmiştir: "...Başımın tüyü de tutuştu"; "...ve başımın saçı bembeyaz alev gibi tutuştu"; "...baş ihtiyarlık aleviyle tutuştu"; "...ve baş, yaşlılık aleviyle tutuştu"; "...ihtiyarlıktan başım beyaz alevle tutuştu"; "...evet, ve başım aklarla tutuşuyor." Hâlbuki diyor yazar, bu cümle, ihtiyarlığın alametlerinden olan "saçların ağarma" olgusunu anlatan bir deyimdir.

Kur'an meallerinde bazen parantez içlerinde bazen de parantezsiz, (araya '/' çizgisi koyarak peş peşe birden fazla anlamı vermek suretiyle) yapılan çevirilerin aslında harfî tercüme tekniğinin yetersizliğine delalet ettiğini belirten yazar, bununla beraber tefsirî tercüme tekniğinin de çok sağlıklı olmadığını, onun da

yetersiz kaldığı durumlar olduğunu belirtmektedir. Çünkü diyor, her tercüme sonuçta bir tefsirdir ve çeviri yapan kişi, Kur'an'dan kendi anladığını yazmaktadır. Mütercim, her şeyden önce çevirisini yaptığı metni (Kur'an'ı) çok iyi anlamalı, sonra da bu metni, okurların anlayacağı amaç dile en iyi şekilde aktarmalıdır. Bu demektir ki mütercim, hem dil, hem anlam (semantik) ve hem de yorumbilim (hermenötik) yeteneğine sahip olmalıdır.

'Kur'an Tercümesinde Yöntem Sorunu'na genişçe yer veren Zülfikar Durmuş, tercüme yaparken Kur'an'ın dikkate alınması gereken özelliklerine değinmektedir. Buna göre Kur'an'ın sistematığı, Kur'an'ın üslubu, Kur'an'da kullanılan deyimler, dinî terimler en iyi şekilde bilinmek zorundadır. Bundan sonra genel olarak tercümede, özel olarak da Kur'an tercümesinde bir mütercimin dikkat etmesi / bilmesi gereken hususiyetlere dikkat çekmektedir.

"Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri"nin ilk bölümü okunduğunda, orada tespit edilen yönetime ilişkin kurallar, neredeyse bir Kur'an çevirisini imkânsız kılacak kadar 'ayrıntılı' ve 'zorlaştırıcı' bulunabilir. Hâlbuki Kur'an'ı Türkçeye tercüme etmek evet zorunludur, fakat ilmî ölçülere uymak, Kur'an'ı, ilk muhatap kitlenin anladığı mesajı yansıtabilecek bir seviyede tercüme etmeye azamî derecede çaba göstermek de zorunludur. Çağımızda her iş amatörlüğün ötesinde, ehil ellerde ve bir usule müstenit olarak yapılmak istendiğine göre, Kur'an çevirisinin de böyle kalıcı ve geçerliliği ispatlanmış yöntemlere dayandırılması kaçınılmazdır. Öyle ki mevcut meallerin (hayatta olan) yazarları da çevirilerini gözden geçirmeli, gerekirse yeniden yazmalıdırlar. Kur'an, böyle bir çabaya değer bir Kitap'tır. Herkesin bir Kur'an çevirisi yapması zorunlu değildir, fakat her çeviri yapanın, Kur'an'ı, aktardığı dile en doğru / isabetli şekilde çevirmeye özen göstermesi zorunludur.

Zülfikar Durmuş'un kitabının ikinci bölümünde ilk olarak, Muhammed Hamîdullah'ın 'Aziz Kur'an' adıyla çevrilen meali tedkik edilmektedir. Hamîdullah'ın mealinin 'yanlışları' birtakım kategorilere ayrıştırılmıştır. Bunlar, 'harfî çeviri yöntemi'nden kaynaklanan yanlışlar, Türkçe'ye yerleşmiş kelime ve kavramların tam çevrilememesi, dilbilgisi kurallarının ihlâli, Türkçe kullanıma aykırı çeviriler, ayetin orijinal metninde olduğu halde çeviriye yansıtılmayan ifadeler, anlamı daraltılan kelime ve kavramlar, fikhî kavramların etkisinde kalınarak yapılan çeviriler, ayetlerdeki deyimsel ve mecazî ifadelerin yanlış çevrilmesi gibi kategorilerdir. 'Ayet' kelimesinin 'gösterge', 'kıssa' ve 'nebe' kelimelerinin 'öykü ve anlatı', 'müşrik' kelimesinin 'tanrı uyduran'; 'mihr'in 'onur karşılığı'; 'sebbeha'nın 'arılık'; dua'nın 'çağırma'; 'salavat'ın 'yönelme'; 'rakk'ın 'parşömen'; 'zikir'in 'anekdot'; 'kitap'ın 'yazgı'; 'zakkum'un 'kaktüs' şeklinde tercüme edilmiş olması, bu kategoriler bağlamında verilen örneklerin birkaçıdır. Hâlbuki Durmuş, "Kur'an'ın aslî kelimeleri, yerleşik dinî kültürün kelimeleri, dinî tasavvurumuzun kelimeleri yerine kelime koyarken dikkatten öte bir hassasiyet gerektirmektedir." Mesela Durmuş, 'ayet' kelimesinin anlamı olarak kullanılan 'gösterge'nin TDK'nın Türkçe sözlüğündeki karşılığı "belirti, im, işaret"tir. Günlük dilde ise

'gösterge' 'müşir' anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla 'ayet'in her geçtiği yerde 'gösterge'ye indirgenmesindeki anlam fakirleşmesi sanırım dikkatlerden kaçmamaktadır.

'Dırar mescidi'nin 'rakip mescid', 'kadir gecesi'nin 'belirleme gecesi' olarak tercüme edilmiş olması da, 'öztürkçeleştirelim' derken yapılan garabeti göstermektedir. Hâlbuki yazara göre 'rakip mescid' ifadesi 'dırar mescidi'nden daha anlaşılır değildir.

'Aziz Kur'an'da, Bakara, 88 ve Nisa, 155. ayetlerdeki "qulubuna ğulf" sözlerinin, "kalplerimiz sünnetsizdir" diye tercüme edilmesi Türkçe kullanıma aykırı çeviri örnekleri olarak tespit edilmektedir. 'Enne's-Saate atiyetün' (Hac, 7) sözlerinin "Saat yoldadır" diye tercüme edilmesi, neredeyse ayeti baştan sona anlamsız hale getirmektedir. Zulüm, din, adalet, cahil kelimeleri, anlamları daraltılan sözcüklere; "inanıp da, inançlarına hainlik giydirmeyenler..." (En'am, 82); "Onlar ondan gizlenmek için göğüslerini bükerekler..." (Hud, 5) gibi ayet çevirileri de, deyim ve mecazların çevirisindeki yetersizlik adına seçilen örneklerdir.

'İnsanlığa Son Çağrı' mealini de aynı yöntemle kritik eden Zülfikar Durmuş, ilk önce dizgi tekniğinden kaynaklanan hatalara, ardından dilbilgisi ve Türkçe cümle yapısına uyum bakımından yapılan yanlışlara yer vermektedir. "Cumartesi adamları" (Nisa, 47); "Eğer Rabbim beni doğru iletmezse" (En'am, 77); "Düşmesinden korktuğunuz ticaret" (Tövbe, 24); "...onların tuzakları Allah'ın yanındaydı" (İbrahim, 46); "...önceki (millet)lerin kolları içine de peygamberler göndermişizdir" (Hicr, 10); "...Bu, zalimler için ne kötü bir trampadır." (Kehf, 50); "Onların gözleri perde içinde idi..." (Kehf, 101); "Meyve dizili muzlar" (Vâkıa, 29) gibi çeviri hataları, bunlardan sadece birkaçıdır. Yazar, yanlışlığını tespit ettiği bu çevirilerin yerine, kendi alternatif çevirisini de önermektedir.

Bunun dışında Hamdi Döndüren'in mealinde, aynı bağlamdaki kelime ve ifadelerin farklı anlamlarda kullanılması, edatların sorunlu çevirisi, anlamı daraltılan kelime ve kavramlar (cihad, secde v.b.), fikhî kavramların etkisinde kalınarak yapılan çeviriler, deyim ve mecazların çeviri hatası ("Allah binalarına temellerinden gelmiş..." Nahl, 26; "Açlık ve korku elbisesini tattırdı" Nahl, 112; "...Sonunda kabirleri ziyaret ettiniz." Tekasür, 1-2 v.b.) gibi başka çeviri hataları da tespit edilmiştir. Yazar ayrıca 'İnsanlığa Son Çağrı'nın açıklama notlarındaki bir kısım yanlışlara da dikkat çekmekte, bu kısımdaki yanlışları da sınıflandırmaktadır. Bu 'yanlışlar'dan biri, Hamdi Döndüren'in, Bakara suresinin 102. ayetine ilişkin yaptığı şu açıklamadır (65. dipnot):

"Harut ve marut aslında iki melektir. Onlar insanların nefesine aldanışlarıyla alay ediyorlardı. Yüce Allah onları sınamak için cinsel v.b. bir günah işlememek emriyle yeryüzüne indirdi. Yeryüzünde güzel bir kadın onları yoldan çıkardı. Ceza olsun diye bunlar Babil'de bir kuyuya kapatıldılar. Orada kendilerinden istekte bulunan kimselere sihri öğretiyorlar, fakat bunu kötü amaçla kullanmalarını konusunda da insanları uyarıyorlardı." Zülfikar Durmuş, meal yazarının

hiçbir referans vermeden ve kritik süzgecinden geçirmeden kaydettiği bu hikâyeye göre meleklere isnad edilen 'insanlarla alay etmek' ve 'yoldan çıkmak' gibi fiillere dikkat çekmektedir.

Şüphesiz her Kur'an okurunun, eline aldığı Kur'an meali ile ilgili birtakım kanaatleri olur. Kendince birçok yanlışlar bulur. Pek çok okuyucunun elindeki mealin bu gerekçeyle çizildiğine şahit oluruz. Fakat aynı okuyucunun, yanlış bulduğu çeviri ya da 'yorum'un yerine önerdiği kendi önerisi de daha ciddi bir yanlış olabilmektedir. Şu halde, Kur'an çevirilerinde yanlışları tespit etmek birinci adım ise, onların yerine en isabetli çevirileri yapabilmek de ikinci ve asıl adımdır. Bu açıdan Zülfikar Durmuş'un eserinin önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyorum. Onun bu kitabı, Türkçedeki bütün Kur'an meallerinin bu şekilde bir tedkikten geçirilmesi gerekliliğini ortaya koymuş bulunmaktadır.

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar

-Hasan Hanefi Haseneyn, Nasr Hamid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği-
Fethi Ahmet Polat, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ISBN 975-355-655-1

Nurullah DENİZER*

“Yirminci asrın son çeyreğinde çağdaş İslam düşüncesi adıyla şekillenen fikrî yöneliş aslında büyük ölçüde aydınlanma sonrası teşekkül etmeye başlayan Batı düşüncesidir. Binaenaleyh çağdaş İslam dünyasındaki “nispeten nevzuhur Kur'an okumaları” ya içerisinde buldukları asrın belirleyiciliğinden kurtulamamakta ya da modernizmle içkin, sekülerizm ve rasyonalizmin oluşturduğu iki ayaklı yapıya kuvvetle sarılmaktadır. Bu eser ise mezkûr iki uç arasında gidip gelen kimi ilim adamlarının bir çözüm projesi olarak öne sürdükleri anlama yöntemlerini tarafsız bir gözle değerlendirme iddiası taşımaktadır.” Kitabın arka kapğındaki bu cümlelerle müellif okuyucuya kitabın içeriği hakkında genel bir bilgi vermektedir.

Giriş bölümüne ilaveten dört bölüm ve bir sonuçtan oluşan eserin önsözünde müellif, Kur'an-ı Kerim'in insanlığa hitap ettiğini ve kendisini anlamaya yönelik bütün faaliyetlere açık olduğunu belirtmiş ancak normatif ve yüksek karakterli bir metin olması hasebiyle her önüne gelenin Kur'an üzerine bir şeyler söyleyemeyeceğini, doğruluğunu ispat sadedinde insanlara meydan okuyan ve mesaj gönderen bu ilahî hitabın anlaşılması yolunda yapılacak çalışmaların doğru mânâya ulaşmada sağlam zeminlerde hareket etme ve doğru ilkeler kullanma yollarından geçmesi gerektiğini ifade etmiştir. [s.10] Dinin entelektüel beyin jimnastiklerinin yapılıp geçileceği bir alan değil, konu bilhassa Kur'an olunca birçok hassasiyetin gösterilmesi gerektiği bir alan olduğunu söyleyen yazar ilim adamına düşen görevlerden birinin de topluma doğru bir Kur'an anlayışı sunma olduğu düşüncesindedir. Bu çalışmasında ilgi alanına giren araştırmacıların önce kendi düşünce sistemlerinde ne kadar tutarlı olduklarını sonra da onların düşüncelerinin İslam düşüncesi ve tefsir geleneğinde nerelere oturtulabileceğini irdelediğini söyleyen yazar, [s.11] bunu yaparken objektif davranma çabasında olduğunu, yer yer görüşleri tenkit etmekle beraber kimsenin inanç ve düşüncelerine not vermediğini, bunların İslam dünyasındaki birer zenginlik ve çeşitlilik olarak görülmesi gerekliliğini savunduğunu ifade etmiş [s.12] ancak çalışmasında gösterdiği bunca titizliğe karşın kendi ifadesiyle tüm gayretlerine rağmen tam anlamıyla istediği ve özlemini duyduğu türden bir eser ortaya koyamamıştır.[s.13]

* DEU Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.

Giriş bölümünde [s.17-29] yazar araştırma konusunun nasıl seçildiği ve sınırlarının ne şekilde belirlendiği hakkında bilgi verdikten sonra ilgi alanına girecek araştırmacıların kimler olacağına dair karar noktasında Türkiye’de çok ön plana çıkmamış kişileri incelemenin daha uygun olacağı kanısına varmıştır [s.17] Daha sonra kaynakları hakkında bilgi veren müellif öncelikle üzerinde çalıştığı araştırmacıların kendi eserlerini, ikinci olarak da bu araştırmacılar üzerine yapılan – genellikle eleştirel- çalışmaları kaynak aldığını bunun için de Mısır’da bir buçuk yıllık bir mesai harcadığını belirtmiştir. [s.20] Çalışmasında kullandığı kaynakların neredeyse tamamının yabancı dilde olduğunun altını çizen yazar, tercümelemede harfî tercümeyle tercih etmeyerek mefûmu doğru şekilde yakalamaya ve aktarmaya gayret ettiğini ve bu nedenle tercümelemede tasarrufa gittiğini ifade etmiştir. [s.23] Giriş bölümünün son kısmında çalışmanın çatısının temel olarak son dönemde İslam dünyasında Kur’an-ı Kerîm ve tefsir hakkında daha ziyade anlamaya yönelik metodolojik önerilerde bulunan üç araştırmacının görüşleri üzerinde yoğunlaştığını söylemiştir. [s.26]

Birinci bölümde [s.33-154] müellif, araştırma konusu edindiği üç düşünür olan Hasan Hanefi Haseneyn, Nasr Hamid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun’un hayat hikâyeleri, eserleri, Kur’an ve tefsir hakkındaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi vermekte ve bu tanıtım faslının bu kadar teferruatlı olmasını, gerek bu araştırmacıların gerekse bu araştırmacıların ele aldıkları konuların Türkiye’de ilâhiyat alanında birçok açıdan yeni sayılabileceği sebebine bağlamıştır. [s.28]

“Modern Yaklaşımların Kur’ân-ı Anlama Önerilerinin Hareket Noktaları” başlıklı ikinci bölümde [s.157-210] öncelikle çalışma konusu olan araştırmacıların Kur’an’ın cem’i konusundaki yaklaşımları ele alınır. Bu husustaki iddiaların çoğunun oryantalistler tarafından ortaya atılan fikirler olduğu görüşünde olan yazar bunun bir sebebini İslam klasik kaynaklarında bu tip görüşlere dayanak olabilecek rivayetlerin bulunması olarak görür. [s.157] Cem’ konusunda üzerinde en çok durulan araştırmacı Arkoun’dur. Arkoun’a göre resmi din anlayışı, bilhassa Kur’an cem’ edildikten sonra onu sınırlamış ve mevcut şekliyle okunmayan her metni yok etmiştir. [s.160]

Arkoun’un bu fikrine katılmak mümkün değildir. Zira her ne kadar kitabete aynı olsa da İslam coğrafyasında diğer kıraatlerin de okunmaya devam ettiği bölgeler mevcuttur ve ayrıca kıraat ilmi de yaygın olarak okutulmaya devam etmektedir.

Ayrıca Arkoun verdiği örneklerde cem’ hadisesinde bir dayatma olduğunu, ashabın otorite karşısında sus pus olduğunu belirtir ve bugün elimizde olan mushafın Hz. Peygamber’e gelen vahyin tümünü içerip içermediği kuşkusunu ortaya koyar. Arkoun’un çeşitli tezleri ve düşünceleri nakledildikten sonra yazar, ulaştığı sonucu haklı olarak “rahatsız edici” olarak betimler. [s.169] Zira Arkoun’a göre Kur’ân-ı Kerîm bugün için anlamlı, müttekâmil bir nass olma özelliğini kaybetmiştir. Bu kısım konu ile ilgili Tîzînî ve Aşmavî’nin çeşitli görüşlerine yer veri-

lerek neticelendirildikten sonra maslahat eksenli Kur'an okumaları ele alınarak bu tabirin, İslâm'ın sadece moral değerlerden oluşmuş bir din olarak algılandığı kaygısı dile getirilir. [s.179] Öncelikle Ebû Zeyd'in tesbiti ele alınır. Buna göre bugün şeriatın tatbikinden dem vurmamak sadece ve sadece vakiya kör kalmak, şer'î hükümlerin gerisinde kalan hikmetleri görmemek ve kendini şârî yerine koymaktır. [s.179]

İlk dönemde tabii olarak o günkü şartlara uygun hükümler indirilmişti. Ebû Zeyd bu noktada Kur'an hükümlerinin sadece o zamanı kapsayan yanları olduğu gibi evrensel nitelikli yanlarının da olduğu hakikatini atlamış olmalıdır. Ancak haklı olduğu yanlar da yok değildir. "Çağdaş İslâmî söylemlerin, hadlerin uygulanması hususunda ısrar etmekle hem çağın gerisinde kalmakta hem de tezleri hiçbir olumlu yankı bulmamaktadır" şeklindeki düşüncesi üzerinde düşünülmeye değerdir.

Bundan sonra nass-maslahat ilişkisinde maslahatın konumu ele alınır. Nassların mı maslahatların mı daha öncelikli olduğu sorusuna cevap aranır. Bu konuda araştırma konusu edinilen üç zat da fikir birliği etmişçesine, maslahatın nasstan evvel gelmesi gerektiği kanaatindedirler. [s.180] Bu meyanda müellif maslahat esaslı tefsiri öngörenlerin birkaç konudaki görüşlerini net bir şekilde ortaya koyabilmeleri gerektiğini söyler ve bunları sıralar. [s.183]

Burada müellife katılmakla beraber bir noktayı daha dile getirmek istiyoruz ki o da maslahatı kimin ve nasıl belirlediği konusudur. Bilindiği gibi ilâhî hükümlerin bazı hikmetleri tesbit edilebilmekle beraber diğer bazılarını tesbit etmek beşer takatinin sınırları dışındadır. Bu noktada maslahatın genel geçer bir tanımını yapmak mümkün görünmemekte ve maslahat adı altında bazı suistimler yapılma ihtimali tezahür etmektedir.

Konuya, İslam düşüncesinde akıl-nakil tartışmaları ele alınarak devam edilir. Araştırmacılarımız, İslam düşünce geleneğine hâkim olan yapının nakle sarılarak aklı dışladığı görüşünde birleşerek tartışmanın akıl kanadında yer alırlar. [s.189] Oysa Müslüman düşünürler, öteden beri akıl ile naklin çatışmayacağı konusunda hemfikirdirler. Dinî alanda aklın aklılığı değil naklin aklılığıdır söz konusudur. Bir başka deyişle aklın işlevi, nakilde potansiyel olarak var olan hakikati bulup ortaya çıkarmak olmalıdır. Burada Kur'an'ın aklı, din karşısında sorumlu olmanın olmazsa olmaz şartı olarak gördüğü unutulmamalıdır. [s.191] Bunu müteakip, İslam tarihindeki en eski tartışmalardan biri olan hüsn-kubuh meselesi ele alınır ve kısaca bu konuda iki ayrı görüşe sahip olan Eş'arî-Cebrî ve Mu'tezile-Maturîdî görüşlerine yer verilir. İkinci bölümün son kısmı halku'l-Kur'an tartışmalarına ayrılmıştır. Yine her üç araştırmacımız bu konuda Mu'tezilî çizginin haklılığını savunur. [s.196] Arkoun'a göre bizdeki ilâhî kelâm anlayışı batı dünyasındaki İsa Mesih anlayışıyla örtüşür. Allah'ın, kelâmı yoluyla tarihe müdahalesi, Hıristiyanlıktaki Baba'nın Mesih'te tecelli edişine benzer. Yazar, Arkoun'un bu görüşüne tutarlı ve yerinde örnekler vererek şiddetle karşı

çıkılmıştır. Müellif, Mu'tezile ve Eş'arîlerin, problemi teaddüd-i kudemâ bağlamında Allah için bir zaman kavramı düşünerek çözmek istediklerinden hareketle bir sonuca kavuşturamadıkları fikrindedir ki haklıdır. Zira zaman biz insanların çeşitli gök cisimlerinin hareketlerini göz önüne alarak belirlediğimiz bir olgudur. Allah ise zamandan münezzehtir. İkinci bölüm, İslâm'ın değişime bakışı ve değişimi ne olarak gördüğüne dair kısa bir pasajla sona erer.

Üçüncü bölümün başlığı "Tarihsellik Tartışmaları"dır. [s.213-300] Tarihsellik tartışmalarının gündeme getirildiği ortamın İslam değil batı dünyası olduğu, haliyle İslam düşüncesinde cereyan eden tartışmaların da batı eğilimli olduğu belirtilir. [s.213] Meselenin epistemolojik temelleri çok derin ve detaylıdır. Ayrıca tarihî süreç içerisinde farklı bilim gruplarında farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu nedenle yazar bu farklılıkları görmek ve kavram kargaşasını nispeten gidermek için tarihsellik kavramı ve tarihsellik fikrinin doğuş ve gelişme süreci hakkında bilgi verir. [s.215 vd.] Netice olarak bugün ilim dünyasında kullanılan tarihsellik kavramını şöyle ifade eder: "Tarihsellik, herhangi bir fenomenin varlık dünyasına gelişiyile birlikte, bu âlemin ve dolayısıyla tarihin konusu olması anlamına gelebileceği gibi yine herhangi bir olgunun, yaşanmış, geçmiş olması hasebiyle artık bugünün değil geçmişin malı ve doğrusu olmasıdır." [s.222] Bu tanımlamadan sonra araştırma konusu olan yazarların tarihsellik hakkındaki görüşlerine geçilir. Konu ile ilgili Arkoun ve Ebû Zeyd'in görüşlerine tafsilatlı bir şekilde yer verildikten sonra Kur'an'ın evrenselliği meselesi ele alınır. Beşerî bilimlerde kullanılan evrenselliğin, Aristo'nun tanımıyla "Birden fazla varlığa ait olan şey" anlamına geldiği belirtildikten sonra [s.235] Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel oluşunun; bütün bir insan soyunun kabulü ve uygulamasına açık ve uygun oluşu anlamında olduğu söylenir. [s.236] "Kur'an belli bir dönem içinde dünyevî alanla buluşmuş olması hasebiyle tarihsel; her dönem ve bölgeye uygun olarak içerdiği bir takım küllî kaideler sebebiyle evrensel ve Kelâmullah olarak da tarih üstü (aşkın) bir kitaptır" ifadesi yazarın ulaştığı sonuçtur. [s.242]

Kur'an'da zihar, lian ve kadının sosyal konumu gibi indirildiği toplumun yaşantısına hitab eden birtakım lafızlar da mevcuttur. Bu noktada esas olan ise lafızlara/formlara takılmadan meseleleri Kur'an bütünlüğü içerisinde ele alarak Kur'an'ın bize dünya görüşü olarak verdiği tümel kaideleri tesbit etmektir. Yerel nasların illetlerinin değişmesi durumunda hükümleri de değişebilir. Ancak burada da yerel nasları ve illetlerini tesbit için de titiz bir çalışma yapılması gerekmektedir.

Tarihsellik ile bağlantılı olan bazı alt başlıklarla konuya devam edilir. Bunlardan birincisi din ve Kur'an açısından sabit ve değişkenlerdir. Müellif burada araştırmacıların, dinin tek ve sabit olmadığı, vahyin sonsuza kadar bütün problemleri çözecek formülleri içermediği ve değişebilir nitelikte olduğu şeklindeki görüşlerini eleştirir. Zira yeryüzünde mevcut hiçbir düşünce veya ideoloji yoktur ki sabit bir ilke ve hedefe dayanmış olmasın. Din de bir takım sabite ve değişken-

ler üzerine oturan bir yapıya sahiptir ve bunda garipsenecek bir taraf da yoktur. Önemli olan bu sabite ve değişkenlerin neler olduğu noktasında bir fikir birliğine ulaşmaktır ki bu da yazara göre sanıldığı kadar zor değildir. [s.245] Diğer alt başlıklar ise “Din-Şeriat Ayrımı” ve “Kur’an’ın Beşerîliği İddiaları”dır. Bundan sonra “Tarihsellik Önerilerinin Kur’an ve Kur’an İlimlerinde Uygulanabilmesi” konusu tartışılır. Modern-tarihselci eğilimin tutunduğu Mu’tezile mensuplarının Kelâmullah görüşünün Kur’an’ın tarihsel olmasına bir dayanak oluşturması mümkün değildir. Kur’an’ın belli bir zaman diliminde indirilmiş olması ve inen lafızların mahlûk oluşu Mu’tezile’nin en uç anlayışında bile onun mutlak, değişmez ilkeler barındırmadığı anlamına gelmez. Zira Mu’tezile’nin halku’l-Kur’an ile söylemek istediği aslında tüm sıfatların mahlûk olduğu, sıfatla mevsubun aynı olmadığı, sıfatların da ezeli olduğunu düşünmenin tevhid inancına zarar vereceği kaygısı idi. Yoksa halku’l-Kur’an görüşü nassların kimi hükümlerine tarihsellik kılıfının geçirilmesi için planlanmış değildi. [s.259-260]

Tarihsellik tartışmalarının artmasıyla birlikte gündeme en sık getirilen konulardan biri de esbâb-ı nüzûl meselesidir. Araştırma konusu edinilen bütün yazarlar bunu Kur’an’ın tarihselliği noktasında önemli bir delil olarak kullanmaktadırlar. [s.263] Sebeb-i nüzûl konusuyla tarihselliğin çeşitli ilişkilerinin içinden yazar en önemli olanın “zamana bağlı hadiselerin gelip geçiciliği” anlamındaki tarif olduğunu söyler. [s.267] Sebeb-i nüzûl konusunda genel iki yaklaşım mevcuttur. Birisi sebeb-i nüzûlü Kur’an’ın anlaşılması konusunda vazgeçilmez konuma getiren yaklaşımdır. Bu konuda modern yaklaşımcılardan olan Aşmavî’ye göre bağlı bulunduğu sebepler ortadan kalktığı için Kur’an bir hüküm koyma özelliğini yitirmiştir. [s.269]

Aşmavî bu görüşüyle dini temellerinden sarsmakta, Kur’an’ı metni mevcut ancak anlamı olmayan ya da anlaşılması mümkün olmayan bir pozisyona sokmakta ve nüzûl sebeplerini ayetlerin inmesi için olmazsa olmaz bir şart görmektedir. Kaldı ki her ayetle ilgili bir nüzûl sebebi de yoktur. Vahyin inişini sadece beşerin oluşturduğu şartlara bağlamak, vahiy sürecinde Allah’ı insanlara tabii kılmak anlamına gelir ki bunu söylemek mümkün değildir. Allah’ın ayetleri indirirken insanların ihtiyaçlarını gözetmesi yahut zuhur eden bazı problemlere yönelik çözümler sunan ayetler göndermesi ile ayetlerin inişini insanların oluşturduğu şartlara bağlamak ve inen hükmün sadece o sebeplerin tekrarıyla yürürlüğe girebileceğini savunmak tamamıyla farklı şeylerdir.

Sebeb-i nüzûl konusundaki ikinci görüş ise bunu Kur’an’ın anlaşılmasında yardımcı bir unsur olarak kabul eden görüştür. Buna göre sebeb-i nüzûlde anlatılanlar, Kur’an’ın muhtemel anlamlarından birine tevcih edilir ki daha makul görünen görüş de budur. [s.270]

Sebeb-i nüzûl-tarihsellik ilişkisinde modern yazarların görüşleri belirtildikten sonra müellif, nüzûl sebeplerinin Kur’an’ın tarihselliğine delil olamayacağını

en önemli göstergesi olarak “Sebebin husûsîliği hükmün umûmîliğine engel değildir” ilkesini gösterir. [s.274]

Bizce de bu görüş söz konusu iddialara karşı verilen yerinde bir cevaptır. Kendisini son kitap ve insanları hidayete taşıyacak bir hitap olarak niteleyen Kur’an’ın elbette ki nâzil olduğu dönemden sonra yaşayacak bütün insanlık için söyleyecek bir şeyleri vardır. Biz bugün Kur’an’ı anlamak için elbette nüzûl ortamını bilmeyi ve anlamayı gerekli görüyoruz. Ancak bu Kitap yukarıda dediğimiz gibi bir kitapsa (ki biz böyle inanıyoruz) her dönemde yaşamış ve yaşayacak insanların O’nu kendi bilgi birikimlerine, kültür ve medeniyetlerine göre ve yine Allah’ın murâd ettiği şekilde anlamaları mümkündür.

Yazara göre nüzûl sebepleri ile ilgili olarak tarihsellik açısından değerlendirilebilecek belki de tek nokta bu sebeplerin ayetler için belirleyici değil etken olmasıdır. [s.282]

Tarihsellik ile ilgili ortaya atılan bir iddia da Kur’an’da sadece Hz. Peygamber’e özgü bazı özel durumların zikredilmiş olmasıdır. İddia sahipleri buna örnek olarak necva sadakası ve Hz. Peygamber’in eşleri ile ilgili olan ayetleri örnek gösterirler. Ancak yazarın da belirttiği gibi Kur’an’da birtakım insanlara bir şeyler söylenmemiş olması tarihsellik için bir delil kabul edilemez. Çünkü bu şekilde düşünüldüğünde mezkûr ayetler, ashabı ilgilendiren hükümler içermediğinden onlar için de gereksiz olacaktı. Eğer sadece Hz. Peygamber’in şahsına yönelik bazı özel durumlar söz konusu olsaydı bunlar Kur’an ayeti olmadan da bir şekilde Hz. Peygamber’e iletilebilirdi. Öyleyse bu tip ayetlerin Kur’an’da mevcut olması Hz. Peygamber dönemi insanları için canlı bir örnek, daha sonraki insanlar için ise bir kıssa özelliğine sahiptirler. Dolayısıyla bu ayetlerden bir takım hükümler çıkarmak mümkündür. [s.285] Bunu müteakip tarihsellik ve esbab-ı nüzûl konusuna verilen örnek ayetler incelendikten sonra yazar “Kur’an’ın mı Yorumlarının mı Tarihselliği?” diyerek [s.294] Kur’an’ın Kelâmullah olması hasebiyle tarihsel olmasını düşünemediğini ifade etmiştir. Tarihsel olan, insan zihninin algılamasına konu olan şeydir. Buna göre Kur’an’ın kendisi değil, insanların ondan anladıkları tarihseldir. Neticede bizim Kur’an’a biçeceğimiz herhangi bir form da tarihsel olacaktır. Tarihin yapıp etmelerine maruz bir eylem insanlığa nasıl bir kurtuluş planı sunacaktır? [s.296] Yazar tarihsellik konusunun genel bir özetini yaptıktan sonra bu bağlamda sürülen “Sadece geçmişe dönük statik tarihsellik yerine geleceğe yönelik, sürekli dinamik, aktif bir tarihsellik, kısacası evrensellekle eşdeğer bir tarihsellik gerekmektedir” teklifini aktararak [s.299] üçüncü bölüme son vermektedir.

Dördüncü ve son bölümün başlığı “Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur’an’a Yaklaşımlar”dır. [s.303-358] Bu konuda kaleme alınan yazılarda genel olarak iki üslûbun öne çıktığını söyleyen yazar, araştırma konusu yaptığı kimselerin Kur’an’ı bir nazariyât kitabı olarak gören ve bu doğrultuda fanatik görüşler ileri süren kanada yakın olduklarını ifade ettikten sonra Ebû Zeyd’in “Hiçbir nass

içinde bulunduğu ortamdan ayrı değildir” şeklindeki çıkış noktasını aktararak yazarın bu konudaki görüşlerine yer verir. Yazarın tesbitine göre Ebû Zeyd bu meseleyi Marksist felsefe ışığında değerlendirir. [s.318] Ebû Zeyd’in bu konudaki görüşleri genel olarak nassın mı vakıyı, vakıanın mı nassı oluşturduğu sorusu çerçevesinde gelişir. [s.320] Bunu müteakip aynı konuda ilginç fikirleri olan Tîzî-nî’nin görüşlerine yer verilir. Netice itibarıyla Ebû Zeyd ve Tîzî-nî vâkîlikten bahsederken kendi içlerinde bir çelişkiye düşmektedirler. Çünkü vakıâyı öncül alarak nassa gitmek ve nassı sadece bu pencereden bakarak bir anlam kalıbına sokma çabası nassın varlığını yok etmeye çalışmakla eşdeğerdir. [s.326]

Gerçekten de nassın inzâlinde vakıâyı belirleyici unsur olarak görmek, bir bakıma Allah’ı ortama uygun olarak hüküm indirme mecburiyeti içine sokmak demektir. Oysa tâbî olması gereken nass değil insanlardır. Elbette vahiy gelirken o günün şartlarını gözeterek ve problemlere çözümler sunarak geliyordu. Ancak bu Kur’an’ın, insanları hidayete ulaştırmayı amaçlayan bir mesaj olmasıyla ilintilidir. Vakıâdan kopuk ve insanlar için bir şey ifade etmeyen, gündelik sıkıntılarına pratik çözümler getiremeyen bir nassın -insanları hidayete ulaştırma amacı bağlamında- insanlar üzerinde ne kadar etkili, bağlayıcı ve inandırıcı olacağını da düşünmek gerekir.

Nass-olgu ilişkisinin çeşitli boyutları birkaç alt başlıkla gündeme getirildikten sonra modern yaklaşımcıların ulaştıkları neticeler ve çözüm önerileri verilir. Yazar, onların ulaştıkları; vahyin indiği ortamdaki mevcut koşulların vahyi belirleme gücüne sahip olduğu, Kur’an’ın indiği dönemde sahip olduğu mânâların bugün anlaşılmasının mümkün olmadığı, Allah hakkında bize lazım olan imajın “verili imaj” değil “O’na verilebilecek imaj” olduğu sonuçlarını oldukça etkileyici bir biçimde tenkid ederek reddeder. [s.347] Nass-olgu ilişkisinin gelenek içinde algılanışına değinildikten sonra yazar, ayetlerin inişine yön veren tek kaynağın Allah Teâlâ olduğu sonucuna vararak [s.357] dördüncü bölümü nihayete erdirir.

Sonuç bölümünde [s.359-389] müellif öncelikle araştırma konusu edindiği yazarların modernizme sarıldıklarını, kendilerine dayanak olarak da klasik İslam düşüncesindeki Mu’tezile’yi seçtiklerini belirterek Kur’an anlayışlarını bunlar üzerine bina ettiklerini ifade eder. [s.359] “Modern kültürün etkisi altında Kur’an’ı anlama çabaları iki güdülemenin etkisi altındadır: Pozitivist/açıklayıcı eğilim ve hermenötik/anlamacı eğilim” [s.361] alıntısı yapıldıktan sonra bu tesbite paralel olarak modern Kur’an okumalarının doğuracağı bazı tehlikelerden söz edilir. Kur’an’ı bütünsellikten uzak okuma, tarihsellik tezini savunanların kaçınılmaz olarak varacağı “Kur’an’ı kategorik okuma (ve bunun sonucu olarak kimi hükümlerin hoş, kimilerinin de nahoş görülebilmesi), yazarın her zaman sağlıklı sonuçlar vermeyeceği kanaatinde olduğu “kronolojik okuma” ve Hz. İsa’nın sözlerinden oluşan İncillere uyarlanan Batılı görüşlerden devşirilen, Kur’an’ın yazılı değil de sözlü bir kelâm olduğu iddiası ve bugün için yapılan Kur’an’ı anlama faaliyetlerinin bu doğrultuda yapılmaya çalışılması bunlardan

bazılarıdır. Yazar, bu şekilde çalışması sonucunda vardığı noktayı okuyucuya sunduktan sonra şöyle bir neticeye varır: Bugün İslam dünyasının Kur'ân'ı Kerim için önerdiği Kur'an okumalarının birisi Batılı, diğeri ise İslami karakterdedir. Batılı okuma anlamak için okumamızı ilzâm ederken, İslâmî okuma ise okumak için anlamamızı gerekli kılar [s.387] Bu iki görüş arasındaki taban tabana zıtlığa rağmen müellif; bilginin evrensel yönü ışığında yüründüğü müddetçe Batılı bir okumanın da Kur'an anlayışları açısından çok büyük problemler teşkil etmeyebileceği kanaati ve ümidini içinde taşıdığını belirttikten sonra "Batı yorum geleneği ile İslâm yorum geleneğinin, metodolojik açıdan birbirlerine verebilecekleri şeyler olduğu" tezinin bizim yorum geleneğimiz açısından dışlanmış olmadığını ifade ederek [s.388] çalışmanın ikmâline yönelik birtakım tavsiyelerle eserine son verir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki müellif, modern İslâmî söylemlerin üç temsilcisini araştırma konusu yaptığı bu eserde müelliflerin gündemi meşgul eden bazı konularla ilgili görüşlerini aktarmış ve yer yer de bu görüşleri tenkide tabîi tutarak kendi fikirlerini okuyucuya sunmuştur. Yazarın, bu denli geniş ve teferruatlı çalışma isteyen bu eserin altından başarıyla kalktığı düşüncesindeyiz. Bununla birlikte konu edinilen üç yazarın da hemen hemen aynı çizgide olmalarının esere bir tekdüzelik getirdiğinin de altını çizmeden geçemeyeceğiz. Bu üç düşünürden hiç olmazsa biri modernizm ekolünde gelenekten de kopmayan ve faydalanan düşünürler arasından tercih edilse idi, eser okuyucuya çağdaş İslam düşüncesinin diğeri bir vechesini de sunmuş ve esere farklı bir renk katma adına olumlu bir seçim yapılmış olurdu.

Yitik Bilgi ve Hikmet

Bayram Ali Çetinkaya, Nasihat Yayınları, Ankara 2007, s. X+199

Fatih ÇINAR*

İslâm Felsefesi alanındaki ciddî ve birikimli çalışmaları ile tanınan Bayram Ali Çetinkaya Bey'in son kitabı "Nasihat Yayınları" arasında "Yitik Bilgi ve Hikmet" ismiyle 2007 yılının son günlerinde okuyucu ile buluşma imkânı buldu. Kitap, "Hikmet müminin yitiğidir; onu nerede bulursa alır" prensibinden hareketle meydana getirilmiş, bir nevi İslâm Felsefesi'nin/Medeniyeti'nin hayatın çeşitli alanlarına dâir öz değerlerini gözler önüne seren bir çalışma niteliğini taşımaktadır. Kitabın alt başlığındaki "Kimliğini/Sahibini Arayan Medeniyet" ifâdesi ile de İslâm medeniyetinin ulaştığı yüksek seviyeye, onun İslâm düşüncesinde silik bir duruma gelmesi neticesinde günümüzde ortaya çıkan acı tabloya ve sahipsiz kalan bu medeniyetin esas sahiplerini arar bir durumda olduğuna işâret edilmektedir. Kitap baştan sona incelendiğinde onun, yüzyıllarca yitik medeniyetini arayan İslâm toplumunun oluşturduğu devâsâ medeniyet ve bugün ki İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu hâlin sorgulandığı ve bir nevi "nerede yanlış yapıldığı" sorusunun cevabının arandığı bir çalışma olduğu görülecektir.

Bu çalışmada, "İslâm Medeniyeti"nin geçmiş ve kadîm kültür ve medeniyetlerden elde ettiği o muhteşem birikimi ve bu birikim üzerine kendi mayasını çalarak meydana getirdiği, tarihte bir eşine rastlanmayan "İslâm Medeniyeti"nin temelleri, fikrî yapısı ve insanlığa sunduğu hizmetler dile getirilmiştir. Kitapta, aynı zamanda, mutluluğa ulaşan erdemli insanların ahlâkî, siyâsî ve ilmî alanda hem kendini hem de bütün insanlığı yeniden inşâsı bilimsel veriler ile gözler önüne serilmiştir. Bu muhteşem medeniyetin, yaşadığımız çağda ne durumda olduğunu ve onun yokluğunda insanların ne hâle düştüğü de anlatılmıştır. Yazar, çalışmasında, insanları hayran bırakan bu medeniyet anlayışının mimârlarını ve icraatlarını da değerlendirme imkânı bulmuştur.

Yazar, zikredilen hedeflere ulaşabilme, konu bütünlüğünü ve akışını sağlayabilme adına İslâm medeniyetinin temelini oluşturan; "Kur'ân'ın Bilim ve Tefekkür"e bakışını değerlendirerek sözlerine başlamıştır. Burada, birçok Kur'ân âyetinin "düşünmez misiniz?", "akıl etmez misiniz?" şeklindeki uyarıcı ilâhî hitâbının müslümanlarda nasıl bir uyanışa sebep olduğunu incelemeye ve ardından İslâm Medeniyeti'nin inşâ edilmesini, hiçbir canlıya zarar vermeyen mükemmel bilim

* DİB. Kayseri Eğitim Merkezi.

anlayışını, birçok batılıdan önce müslümanlar bilginler/filozoflar tarafından tespit edilen ilmî hakikatleri bir bir sıralamıştır. Bu anlamda müslümanların giriştikleri tercüme faaliyetlerini, eski medeniyetlerin kalıntıları ile kendi birikimlerini sentezleyebilen müslüman aydınların/filozofların meydana getirdikleri gelişmeleri ifade etmiştir. Bu mânâda, Matematik'te Harezmi'yi (ö.847), Fizik'te Kindî'yi (ö.866), Biyoloji'de; Nazzâm (ö.845), Câhız (ö.869) ve Birûnî (ö.1061) gibi İslâm ulemâsının batıdan yüzyıllar önce ilimde ulaştıkları seviyeyi hatırlatmıştır.¹

Bu tespitlerinin ardından yazar, "*İslâm Bilginlerinin Bilim Dünyasına Kazandırdıklarından Kesitler*" başlığı altında biraz daha detaylı bilgiler sunmuştur. Bu çerçevede, yirmi ciltlik "*Kitâbü'l-Hâvî*"nin yazarı Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö.925) ve İbn-i Sînâ'nın(ö.1037) Princeton Üniversitesinin kilisesinin önündeki büstlerinin çok mânidâr olduğunu ifade etmiştir. Çeşitli dinî meseleleri için Matematik ilmine yönelen İslâm bilginlerinin bu ilim dalına olan katkılarını müşahhas hâle getirmiştir. Bu cümleden olarak, Harezmi'nin daha dokuz yaşında iken rakamların sembollerini tespit ettiğini ve matematik için hayâtî bir öneme sahip olan sıfırın yine Harezmi tarafından keşfedildiğini anlatmıştır.² Tıp ilminde İbn Sînâ'nın "*Kânûn fi't-Tıb*" adlı eserinin Avrupa'da defalarca baskısı yapılarak okutulduğunu, Akşemseddin'in (ö.1459) "tohum" şeklinde tarif ettiği mikropların ilk mücidi olduğunu ve İbn Nefis'in (ö.1288) küçük kan dolaşımını yani kalp ve akciğer arasındaki dolaşımı keşfettiğini anlatmıştır.³ Bu ilimler içerisinde, sarf edilen emek ve ulaşılan yüksek seviye itibarıyla diğerlerinden önde olan "Tıp İlmi"ne ve bu ilmin gelişmesine sebep olan müslüman bilim adamlarına "*Doğunun Özgün Sanatı İslâm Tıbbı*" başlığı altında uzun uzun değinmiştir. Burada özellikle "Tabip, Hekim ve Hakîm" kavramlarının ilişkilerine dikkât çekerek bu sanatta müslüman bilim adamlarının hangi anlayış ile bu ilim dalında zirveye çıktıklarını belirtmeye çalışmıştır.⁴ Bu noktadan sonra, çalışmanın bel kemiğini oluşturan "*Felsefe ve Hikmet*" kavramlarını incelemeye başlamış; felsefeyi, hikmetin sevgisi olarak kabul eden yazar, felsefe ve hikmet arasındaki sıkı ilişkiyi gözler önüne sermeye çalışmıştır. Hikmetin; faydalı amele götüren ilim, ilme dayalı olarak ortaya konan faydalı amel, ilimde ve amelde sağlamlık anlamlarına geldiğini ve hikmete erebilmek için ciddi ve sonunda temiz akıl ve kalbe ulaşılan bir tefekkür sürecinden geçilmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Bu tefekkür sürecinin sonunda "Hakîmlik" sınıfına ulaşan kişinin özelliklerini ise şu satırlarda dillendirmiştir. "Hakîkî filozof, bedenleri tedâvî edip şifâ bulmalarına vesîle olduğu gibi, öncelikle kendi nefsinin eğitmek amacıyla yeri geldiğinde mübah olan hazların birçoğunu terk edebilir.

¹ Bayram Ali Çetinkaya, *Yitik Bilgi ve Hikmet*, Nasihat Yayınları, Ankara 2007, s.1-6.

² Çetinkaya, age, s.7-12.

³ Çetinkaya, age, s.13-18. Burada İslâm bilginlerinin çeşitli bilim dallarında bilim dünyasına yaptıkları katkılarının detaylarını görmek mümkündür.

⁴ Çetinkaya, age, s.19-32.

Sonra da hayat ve servetin girdabında boğulan erdemleri ve ilâhî ilkeleri unutan ve kaybedenlere her iki âlemin kapılarını açan ebedî formülleri veren ve doyumsuz iksiri sunabilendir”⁵ “Hikmet” kavramının zengin anlam dilimlerini Kur’ân ve Sünnet açısından değerlendirdikten sonra “*Hikmet’in İslâm Coğrafyasındaki Yolculuğu*”na da bir göz atmış, burada hikmetin iki kaynağı Kur’ân ve Sünnet’i, önceki nesillerden müslümanlara intikâl eden hikmet bilgisini, hayranlık verici bir şekilde, müslümanların dillerine çevirerek dünyanın en büyük tercüme faaliyetlerini ve oluşturdukları “İslâm Medeniyeti” ile “Sömürge Medeniyeti” olarak isimlendirdiği batı medeniyetinin bir kıyaslamasına da yer vermiştir.⁶

Kitabın en önemli bölümlerinden bir tanesi de “*Din İle Felsefenin/Hikmetin Sütkardeşliği mi? yoksa Felsefe Dinden Çıkarır mı?*” başlıklı yazının yer aldığı kısımdır. Çalışmanın bu kısmı, felsefeyi yıllarca dışlayan ve onunla meşgul olmayı mübah görmeyen kesimlere verilmiş bir cevap niteliğindedir. Yazara göre, din felsefesiz felsefe de dinsiz kalamaz. Çünkü filozoflar evrensel bir dile ulaşabilmek için felsefe ile uğraşmalıdırlar ki bu da felsefe ile dinin hem konu hem de amaçları itibarıyla uygunluk arz ettiğinin bir göstergesidir.⁷ Yazar, burada felsefe karşıtlığının sebepleri üzerinde durmakta ve hikmeti/felsefeyi İslam dünyasını terk etmesi neticesinde başına gelenleri zikretmektedir.

Kaybedilen değerler olarak zikrettiği “*Tefekkür, Tezekkür ve Arınma*” fiilleri üzerinde duran yazarımız, bu konuları İslâmî açıdan inceleyerek felsefeyi terk etmenin İslâm dünyasına mâl olan ağır faturasına işâret etmektedir.⁸ Ayrıca “*Beytü’l-Hikme*” de bütün dünyayı kendisine hayran bırakan faaliyetleri enine boyuna inceleyen yazarımız, buradaki faaliyetlere verilmesi gereken değeri hatırlatmaktadır.⁹

Kâtip Çelebî’nin: “Sabit b. Kurrâ’nın çevirileri olmasaydı kimsenin felsefe/hikmete dâir kitaplardan faydalanamayacağı söylenirdi” ifâdelerini ve Sabit b. Kurrâ’nın, halife Me’mûn ile arasındaki ilişkiyi de İslâm Medeniyeti’nin/Hikmeti’nin hoşgörüsünün bir delili olarak sunulmuştur.¹⁰ Ardından ünlü mütefekkir Farâbî’nin “*Erdemler Şehrini*” müslümanların hikmet birikiminin bir yansıması olarak takdim edilmiştir. Bu erdemli şehrin “*Erdemli Yönetici*”sini de tasvîr eden Farâbî’nin dilinden günümüze önemli mesajlar gönderen çalışma, sıkıntı ve çile yumağı hâline gelen şehir yaşantımızın nasıl erdemli bir hâle getirebileceğine dâir ipuçları da vermektedir.¹¹

⁵ Çetinkaya, age, s.32-38.

⁶ Çetinkaya, age, s.38-46.

⁷ Çetinkaya, age, s.46-56.

⁸ Çetinkaya, age, s.56-64.

⁹ Çetinkaya, age, s.64-76.

¹⁰ Çetinkaya, age, s.76-84.

¹¹ Çetinkaya, age, s.85-100.

Yazar, eserin devamında, büyük sosyolog İbn Haldun'un (ö.1406) meşhûr eseri "*Mukaddime*"den hareketle besinlerin canlılar üzerindeki etkisini kaleme almıştır. İslâm medeniyetinin ulaştığı seviyeyi ve günümüz insanının sıkıntılarla boğuşan bir tip olmasına sebep olan yanlış beslenmenin hikmetli bir gözle ne ifade ettiğini değerlendirmiştir.¹² Akabinde bir gönül sultanı olan "*Hacı Bektaş-ı Velî'nin Gönül Dünyasında İnsan Sevgisi'ni*" irdelemiş, günümüze, "İnsanı insan olduğu için sevebilmeliyiz" mesajını vermiştir. Hemen devamında bu büyük velînin de beslendiği en önemli kaynak olan Hz. Peygamber'in nasıl bir müsamaha ve barış peygamberi olduğunu ifade etmiş, bunun en güzel örneği olan Mescid-i Nebevî'de Hıristiyanların yaptığı âyinlerini dile getirerek bu tespitlerini müşahhaslaştırmıştır.

Eserde, hikmetin önemli taşıyıcılarından birisi olan Hz. Ali'nin, siyâsî alandaki öğütlerini de görmek mümkündür. Son olarak hikmet halkasının kutlu temsilcilerinden olan Hz. Mevlânâ'nın hikmete kavuşmasına vesîle olan semâ icraatı da değerlendirilmektedir. Semânın bütün yönleri ile değerlendirilmeye çalışıldığı bu başlık altında, semânın; tefekkür, tezekkür ve vuslat üçgeninde görünmeyen âlemin kapılarını açan ve evrenin dansına ortaklık şuurunu kişide ortaya çıkan yönlerine vurgu yapılmıştır.

Tabii ki eserin bütün mesajlarını bu sınırlı yazımızda ifade edebilmemiz mümkün değildir. Ancak eserden şu can alıcı sonuçları çıkarmamız rahatlıkla mümkündür:

Yitik bilgileri olarak hikmeti geçmişte arayan ve bu uğurda ulaşılması güç dereceler elde eden ama hikmetten uzaklaşması neticesinde zor günler geçiren İslâm dünyasına yeniden aslına dönmesi uyarısı yapılmıştır. İslâm Medeniyeti'nin hayatın bütün alanlarına sirâyet eden yaşamı anlama ve anlamlandırma çabasının bir hulâsası sunulmuştur. Sahibini arayan medeniyetin mimârlarını bu başarıya götüren incelikler, içerisinden çıkılmaz hâle gelen günlük hayatımızı mutlu ve huzurlu kılacak ilkeler kitabın yaprakları arasına ustaca serpiştirilmiştir. İslâm'ı hayatın dışında gören ve onu soyut bir anlayış olarak değerlendiren bu nedenle çağın gerisinde bulunmaya mahkûm kalan temelsiz ve mesnetsiz düşüncelerin yanlışlığına vurgu yapılmıştır.

Bu temel mesajlar doğrultusunda gerek baskısı ve gerekse de akıcı üslûbu ile kaybettiği medeniyeti araması gerektiğine inanan ve medeniyetin asıl kaynaklarını doğru okumaya çalışan herkesin başvuracağı bir kitaptır; "Yitik Bilgi ve Hikmet".

¹² Çetinkaya, age, s.100-110.

