

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Mustafa ÖZTÜRK

KUR'AN, VAHİY NÜZÛL

ANKARA OKULU

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesinden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında "Muvaffakuddin el-Kevâşi: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında "Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği" isimli teziyle doktora-sını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te "Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği" isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri bölüm başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

Yüz küsur kadar makalesi ve elli civarında tebliği bulunan ÖZTÜRK'ün *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003; (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (4) *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005; (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010; (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009; (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011; (11) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (12) *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (14) *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (15) *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (16) *Söyleşiler, Polemikler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Ankara Okulu Yayınları: 214

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Dizgi, kapak: Ankara Dizgi Evi

Baskı, cilt, kapak baskısı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Birinci basım: Mayıs 2016

ISBN: 978-605-9281-20-1

Ankara Okulu Yayınları

Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/ANKARA

Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95

web: www.ankaraokulu.com

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com - <https://rantey.org>

Kur'an, Vahiy, Nüzûl

Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları

Ücretsiz PDF Kütüphanesi: <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7
------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN	11
Kur'ân Kelimesinin Kökeni ve Anlam İçeriği	12
Kur'ân'ın Istılâhî Tanımı	28
Kur'ân-Kitâb (el-Kitâb) İlişkisi.....	36
Kur'ân ve Arabîlik Meselesi.....	45

İKİNCİ BÖLÜM

VAHİY	55
Vahiy (Vahy) Lafzının Anlam Alanı	62
Vahiy-Rûh İlişkisi	68
Vahiy-İlham İlişkisi.....	93
Vahyin Mahiyeti ve Muhtelif Vahiy Telakkileri.....	118
Kelam Geleneğinde Vahiy	119
Meşşâî Felsefe Geleneğinde Vahiy	123
Tasavvuf Geleneğinde Vahiy	129
Son Dönem İslam Dünyasında Yeni Anlayışlar.....	133

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜZÛL	149
Nüzûl Lafzının Anlam Alanı ve Farklı Kullanımları	150
İnzâl-Tenzil Ayrımı.....	154
Vahiy Bağlamında Nüzûl ve İnzâlin Anlamı	162
Kur'an Vahyinde Aşamalı Nüzûl Meselesi.....	182
Kur'an Vahyinin Nüzûl/İnzâl Keyfiyeti	193
Vahyin Nüzûlünde Lafız ve Mana Meselesi	203
Ahruf-i Seb'a (Yedi Harf) Ruhsatı	206
Kıraatte Farklılık (İhtilaf) Olgusu	214
İlâhî İsimler ve Fiillerle İlgili Antropomorfik İfade Tarzı	222

KAYNAKÇA	229
----------------	-----

DİZİN	243
-------------	-----

ÖNSÖZ

Kur'an'ın nüzûl keyfiyeti ve metinleşme tarihi, günümüze ulaşan kaynaklardaki rivayete dayalı bilgilerin hem kifayetsiz, hem de birçok noktada mütenakız olması sebebiyle gerçekten problemli bir konudur. Açıkça itiraf etmek gerekirse, Kur'an'ın metinleşme tarihinde ciddi boşluklar, muğlaklıklar ve tanımlamakta güçlük çekilen alanlar mevcuttur. “Kur'an” kelimesi bile gerek lisânî menşe', gerek istikak, gerekse delalet cihetiyle henüz tam manasıyla vuzuha kavuşturulamamış durumdadır. Benzer bir durum nüzûl kelimesinin Kur'an ve hadislerdeki anlam ve kullanımı için de söz konusudur.

Erken dönem Ehl-i Hadis ekolüne mensup âlimler nazarında nüzûl ve inzâl gibi kelimeler, “yaratmak, lütufta bulunmak” gibi mecâzî manalardan öte, “yukarıdan aşağıya inme” ve “indirme” anlamı taşır. Kelamcılara göre ise hem Allah'ın yoğun bulutların arasından çıkıp gelmesinden, hem de vahiy, hikmet, sekîne, sultan gibi manevî şeyler indirmesinden söz eden ayetler mana ve maksat itibariyle hakikî değil, mecâzî olmalıdır. Çünkü hem Allah'ın fizikî olarak yukarıdaki bir mahalden/mekândan aşağıya doğru inmesi, hem de vahiy gibi soyut şeylerin yukarıdan aşağıya indirilmesi teşbih-tecisim (antropomorfizm) diye ifade edilen teolojik bir problem doğurur. Bu sebeple, en azından Allah'ın inmesi (nüzûl), gelmesi (ityân-mecî) gibi haberî sıfatlarla ilgili ayetlerde te'vile başvurmak zorunludur.

Bilindiği gibi vahiy, vahyin mahiyeti ve nüzûl keyfiyeti gibi meseleler de öteden beri tartışılmalagelmıştır. Birçok ayette *vahy* kökünden türemiş fiillerin “ilham” manasında kullanıldığı bilinmektedir; ancak ıstılâhî manada “vahiy” ile “ilham” arasında kategorik bir ayrıma gidilmektedir. Bize göre bu ayrımın hangi lisânî ölçüte dayandığı hususunda ikna edici bir

argüman ve açıklama mevcut değildir. Aynı tespit "rûh" ve "Rûhulkudûs" meselesi için de geçerlidir.

Bu yüzden İslamiyetin erken dönemlerinden itibaren vahyin mahiyeti hususunda çok farklı görüşler dile getirilmiş, özellikle Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Meşşâî filozoflar ile Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Gazâlî (ö. 505/1111), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1764) gibi sûfiler ve âlimler vahiy, keşf, ilham gibi konularda Sünnî kelâmî nübüvvet anlayışıyla bağdaştırılması zor görüşler öne sürmüşlerdir. Son dönemde ise Fazlur Rahman, Abdülkerim Sürüş ve Şebüsterî gibi müslüman ilim-fikir adamları gelenekçi çevrelerde infiale karşılanan görüşleri dillendirme cesareti göstermişlerdir.

Geleneksel hâkim görüş ve anlayış dâhil, vahyin mahiyeti ve nüzûl keyfiyetiyle ilgili tüm görüşler sonuçta birer kanaatten, hatta spekülasyondan ibarettir. Çünkü vahiy kanıtlama ve ispatlamaya konu olacak bir husus değildir. Bu yüzden, vahiy meselesinde insanlar son kertede iman veya inkâr seçeneklerinden birini tercih mecburiyetindedir. Peşinen inanmak şartıyla, vahyin mahiyet ve keyfiyeti hakkında geleneksel kabullere aykırı görüş belirtmekte hiçbir sakınca olmasa gerektir.

Ne var ki vahiy konusu dindeki üç ana esastan (usûl-i selâse) birini teşkil eden nübüvvetle ilgili bir mesele olduğundan ve bu tür meselelerde neyin doğru neyin yanlış olduğunu tayin ve tespit yetkisi kelimcilerin uhdesinde bulunduğundan, geleneksel kelâmî görüş dışındaki diğer bütün görüş ve kanaatler peşinen reddedilmekte, bu konuda farklı görüş belirtmek bir tür ilhad ve zındıklık olarak değerlendirilmektedir. Oysa vahiy sonuçta iman ya da inkâra müteallik bir meseledir; biz müminler için vahye iman edilir. İman temelde itimat duygusuna dayalı bir tecrübe, manevî bir keşiftir.

Kur'an'ın kaynak olarak ilâhî, Hz. Muhammed'in gerçek nebi/rasul olduğuna iman edildikten sonra vahyin mahiyet ve keyfiyetine dair farklı yahut şâz görüşleri dikkate almak,

esasa müteallik bir mesele olmasa gerektir. Kaldı ki İslam ilim geleneğinde Kur'an vahyinin Hz. Peygamber'e salt mana olarak inzâl edildiği yönünde bir görüş de dillendirilmiş, üstelik bu görüş Ehl-i Sünnet'e sadakati tartışma götürmez âlimler olarak tanınan Bedrüddin ez-Zerkeşi (ö. 794/1392) ve Celâlüddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili eserlerinde zikredilmiştir.

Kuşkusuz bu bir özgüven göstergesidir; daha açıkçası, geçmiş asırlardaki İslam ulehasının kahir ekseriyeti hem sağlam bir özgüvene, hem de ilmî namus gibi bir ahlâkî hassasiyete sahiptir; fakat günümüz İslam dünyasındaki ilim camiasında bu tür meziyetler neredeyse yok hükmündedir. Daha dün denilebilecek kadar yakın bir geçmişte, sırf geleneksel görüş ve kabullere aykırı fikirler serdettikleri gerekçesiyle merhum Fazlur Rahman ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi müslüman ilim-fikir adamlarına kendi dindaşları tarafından reva görülen muamelenin katıksız zulüm olduğu gayet iyi bilinmektedir. Benzer zulümler bugün bu coğrafyada da maalesef devam etmektedir. Fakat ne pahasına olursa olsun yılmamak, bilakis inadına çalışmak gerekir.

Konuştuklarımız ve yazdıklarımız biz hayattayken hüsn-i kabul görmeyebilir; hatta kimi çevrelerce "ilhad" diye yaftalanabilir; ama gün gelir, iyi niyet ve samimiyetle anlamak isteyenler de çıkabilir. Bu yüzden, hiç fasıla vermeden yola devam etmek, müşkil meseleleri anlamak ve açıklamak için fikrî gayret sarf etmek elzemdır. Ne var ki anlamak meşakkatli ve masraflı bir iştir. Samimi niyet, fikrî emek ve zihnen didinmeyi muciptir. Buna mukabil, yanlış anlamak ya da anlamaya çalışmamak gayet kolay ve basittir. Biraz kötü niyet, biraz da cahillik fazlasıyla kâfidir.

Kur'an, vahiy ve nüzûl kavramlarının semantiğine dair bu çalışmada bahis konusu kavramlarla ilgili yaygın kabullerimiz tartışmaya açılacak, başka bir ifadeyle, bu üç kavramın sözlük anlamlarından İslam geleneğindeki yaygın tanımlarına kadar birçok konu eleştirel yaklaşımla yeniden ele alınacaktır. Kavram temelli bu çalışma Kur'an ve tarihsellik, Kur'an'ın

metinleşme tarihi ve tertibi gibi konularla ilgili çalışmalarımızın ilk aşamasını oluşturmaktadır. İkinci aşamada, Kur'an vahyinin Hz. Peygamber döneminde yazıyla tespiti, daha sonraki dönemlerde cem ve istinsah edilmesi, mushaf ve nüzûl tertipleri gibi kritik meseleler müstakil bir çalışmaya konu olacak, ardından yine müstakil bir çalışmada tarihsellik meselesi ele alınacaktır. Bütün bunlar sonuçta tefsir çalışmamızın olgunlaşmasına katkı sağlayacaktır.

Mustafa ÖZTÜRK
Mayıs 2016, Adana

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN

İlginçtir, Kur'ân-ı Kerîm diğer bütün kutsal metinlerden daha fazla ilmî çalışma ve araştırmaya konu olduğu, belki de bütün kitaplardan daha fazla hakkında konuşulduğu, üstelik mastar veya isim olarak yetmiş kadar ayette anıldığı ve on beş asırdır müslümanların dilinde vird-i zeban gibi dolaştığı halde “Kur'ân” lafzının hangi dilden, hangi kökten türediği ve tam olarak ne ifade ettiği meselesi halen netleştirilebilmiş değildir.

Geçmişten günümüze Kur'ân kelimesinin ıstikakı ve delaleti hakkında çok sayıda görüş ileri sürülmüştür.¹ Geçmiş dönemlerdeki İslam âlimleri kelimenin Arap dilindeki muhtelif köklerden türeme ihtimalleri üzerinde dururken, müsteşrikler Âramca ve Süryanca gibi semitik dillerden kök aramayı tercih etmişlerdir. Kaynaklardaki görüş çokluğu/farklılığı, Hz. Peygamber'e nâzil olan vahyin “Kur'ân” diye nitelendirilmesinin miladi yedinci yüzyıldaki Arap dili geleneğine pek uygun düşmediğini, bu yüzden de kelimenin semantik alanının belirlenmesinde güçlük çekildiğini gösterir.

Meşhur Arap edebiyatçısı Câhiz'in (ö. 255/869) şu ifadeleri de aynı noktayı işaretlemektedir: “Allah kendi kitabını (vahyini) hem genelde hem de özelde (sure ayet ölçeğinde) Arapların kendi kelimelerini adlandırma tarzına aykırı biçimde isimlendirmiştir. Araplar şiirlerinin bütününü divân diye nitelendirirken, Allah bir bütün olarak vahyi Kur'ân diye isimlendirmiştir. Araplar şiirlerin bölümlerini kasîde diye nitelendirirken, Allah Kur'ân'ın bölümlerini sûre diye isimlendirmiştir. Araplar şiirlerinin daha küçük bölümlerini beyt diye nitelen-

1 Kur'ân kelimesinin kökeni ve semantiğiyle ilgili bu bölümde kelime “Kur'ân” şeklinde uzatma işaretiyle yazılacak, diğer bölümlerde ise Türkçedeki yaygın imla tarzına uygun olarak uzatma işareti kullanılmayacaktır.

dirirken, Allah küçük vahiy birimlerini ayet diye isimlendirmiştir. Araplar şiirlerindeki mısra sonlarını kâfiye diye isimlendirirken, Allah ayet sonlarındaki kelimeler ve harfleri fâsıla diye isimlendirmiştir.”²

Kur'ân Kelimesinin Kökeni ve Anlam İçeriği

Eski kaynaklar Kur'ân kelimesinin kökeni ve ne manaya geldiği meselesiyle ilgili çok sayıda görüş içerir. En ilginç görüş İmam eş-Şâfi'ye (ö. 204/820) aittir. Muhammed b. Abdillâh b. el-Hakem'den nakledildiğine göre İmam Şâfiî, “Kur'ân kelimesi aslında harf-i tarifli ve hemzesiz “el-Kurân” şeklinde olup “kara'e” veya başka bir kökten türemiş değildir; bilakis Tevrat, İncil gibi Allah'ın gönderdiği vahyin özel ismidir” demiştir.³ Bazı kaynaklarda kelimenin, Şâfiî ve meşhur kıraat imamı İbn Kesîr (ö. 120/738) tarafından “Kurân” diye hemzesiz okunduğu nakledilmiştir.⁴

Şâfiî'nin Kur'ân kelimesini hiçbir köke bağlamayıp özel isim sayması, bir yönüyle, “Lisan hususunda insanların en faziletlipleri Nebî'nin diliyle konuşup anlaşılan kimselerdir. Vallâhu a'lem, Nebî'nin lisanı (Arapça) ile konuşup anlaşılan kimselerin (Araplar) tek harfte dahi olsa başka dillerle konuşup anlaşılan insanlara tâbi olması caiz değildir. Gerçekte her

2 Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûti, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beşinci Baskı, Dimaşk-Beyrut 2002, I. 159.

3 Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basit*, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1430, III. 575-576; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2004, V. 73.

4 Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 1972, I. 278; Suyûti, *el-İtkân*, I. 162; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâse, Birinci Baskı, Şârika 2006, I. 362. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târihu Bağdâd* adlı eserinden menkul bir rivayetten anlaşıldığı kadarıyla İmam eş-Şâfiî bu görüşü Mekke muhitinde kıraat otoritesi olarak tanınan İsmail b. Abdillâh b. Kostantin'den (ö. 170/786) öğrenmiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 277-278.

dil Nebî'nin diline tâbidir.”⁵ mealindeki ifadelerine yansıyan dil tasavvuruyla, bir yönüyle Kur'ân'da hiçbir yabancı kelime bulunmadığı iddiasıyla, diğer bir yönüyle de genelde Arap milletinin, özelde Kureyş kabilesinin tartışmasız üstünlüğüne (fazilet) inanmasıyla ilgili olsa gerektir.⁶ Nitekim Beyhakî (ö. 458/1066) *Menâkıbü's-Şâfiî* adlı eserinde Kureyş kabilesinin ilmî, aklı üstünlük ve sağlam görüşlülük gibi meziyetleri sebebiyle hem fazilet hem öncelik sahibi olduğuna, bu özelliklerinden dolayı Kureyş'e tabi olunmasının lüzumuna dair birtakım rivayetler zikretmiş, ayrıca Kureyş kabilesine mensup olan İmam eş-Şâfiî'nin soyluluğunu ispat adına bazı hadislerdeki “Kureyşli âlim” ifadesinde onun kastedildiğini belirtmiştir.⁷

Şâfiî ekolüne mensup âlimler sadece Arapların değil, Arapçanın da en değerli ve üstün dil olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Mesela, Şâfiî müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) Yûsuf 12/4. ayetteki *innâ enzelnâhu kur'ânen arabiyyen* ifadesi bağlamında şunu kaydetmiştir: “Allah vahyi Arapça Kur'ân (hitap) olarak indirdi; çünkü Arapça en fasih, en açık, mana ve maksadı ifade açısından en zengin ve kifayetli dildir. Bu yüzden, Allah en değerli kitabı, en değerli dille, en değerli elçi (sefir) melekler vasıtasıyla en değerli peygambere inzâl etti.”⁸

Kolayca tahmin edilebileceği gibi İbn Kesîr'in Arap diliyle ilgili bu güzellemesinden sonraki aşama Hz. Peygamber'in ve

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Kültür Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1969, s. 29.

6 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retorîği*, Ankara Okulu Yayınları, Dördüncü Baskı, Ankara 2015, s. 89-117.

7 Söz konusu rivayetlerden bazıları şöyledir: “İmamlar Kureyş'tendir”; “İnsanların omurgası Kureyş'tir?”; “İnsanların en hayırlıları, Kureyş'in hayırlılarıdır. Kureyş yemeğin tuzu gibidir”; “Kureyş'in söylediklerini dikkate alın, görüşlerine kulak kabartın; fakat onların yaptıklarını yapmayın”; “Kureyş'e hocalık yapmaya kalkışmayın, aksine onların talebesi olun”; “Kureyşin âlimi bütün yeryüzünü ilimle doldurur”. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Meketbetü Dâri't-Türâs, Kahire trs., I. 17-30, 31-45, 53-54.

8 Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1983, 114-115.

sahabenin dilinden, "Arapları şu üç gerekçeye binaen seviniz: Her şeyden önce ben Arabım; Kur'ân Arapçadır; keza cennet ehlinin dili de Arapçadır"; "Allah tüm vahiyleri önce Arap diliyle gönderir; daha sonra vahiy hangi toplumla ilgiliyse o toplumun diline tercüme edilir"⁹ gibi hadisler uydurmak olmuştur. Üstelik bununla yetinilmeyip, "Dillerinizin ve renklerinizin farklı olması, Allah'ın kudretinin bir göstergesidir" (Rûm 30/22) mealindeki ayete rağmen, "Cehennem ehlinin dili Farsçadır", "Kim Farsça konuşursa o kişinin karakter bozukluğu artıp saygınlığı azalır", "Arap olmanın güzelliklerinden biri Farsça konuşmamaktır; çünkü Farsça nifak üretir" gibi hadisler de uydurulmuştur. İbn Hacer (ö. 852/1449) bu tür sözde hadisleri zikrettiği, "Farsça ve anlaşılmaz tarzda konuşan kimseler" (*bâbu men tekelleme bi'l-fârisiyye ve'r-ratâne*) başlığı altında, Ebû Bekr el-İsmâîlî'nin (ö. 371/982) *el-Müstahrec* adlı eserinden, "Farsça konuşmanın kötü bir şey olduğuna dair hadisler senet açısından zayıftır" mealindeki görüşü aktarmanın dışında tenkit ihtiyacı duymamıştır.¹⁰

Bilindiği üzere İbrahim 14/4. ayette, her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiği belirtilmiş ve bu ayette dil/lisan fazilet ya da rüçhaniyet meselesiyle değil, vahyin ilgili topluma tebliğ ve tebyiniyle ilişkilendirilmiştir. Hâl böyleyken, İslam geleneğinde "Allah ne derse dersin, biz bildiğimizi okuruz" dercesine Arapların ve Arapçanın fazileti hakkında saçma sapan fikirler ve hadis kalıbında uydurma rivayetler üretmekten imtina edilmemiştir.

Çeşitli yiyeceklerden şehirlere kadar sayısız konudaki uydurma rivayetlerden de anlaşılacağı gibi, eski kaynaklarımızda dil, tarih, olay, olgu, gözlem gibi verilere dayalı ilmi görüş ile kelâmî polemiklere dayalı dogma, ideolojik hurafe veya halk muhayyilesinden filizlenmiş hayal mahsulü hikâye,

9 Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-Mevzüât*, nşr. Tefîk Hamdî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1995, I. 69, 348; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şeria*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1981, s. 140-141.

10 Ebû'l-Fazl Şihâbüddin İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahihü'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Birinci Baskı, Riyad 2000, VI. 221.

menkıbe ve üstûre çok kere birbirine karışmış vaziyettedir. Bu durum Ortaçağlarda bilgi ile mitoloji arasında hısımlık bağı bulunduğunu veya eski zamanlarda mitolojik içeriklerin bilgi kaynağı olarak kullandığını düşündürmektedir.

Suyûtî'nin dil konusuyla ilgili *el-Muzhir* adlı eserinde ilmi nitelikli görüş ve değerlendirmeler ile "Arapça en kadim dildir; diğer bütün diller ise ister tevkîfî olsun, ister ıstılâhî (toplumsal oydaşıma dayalı) olsun, Arap dilinden sonra zuhur etmiştir. Arapçanın ilk ve en eski dil olmasının delili Kur'an'ın Arapça ilâhî kelimeler vasfı taşımasıdır... Âdem'in cennette konuştuğu dil de Arapçadır"¹¹ gibi kısmen Halku'l-Kur'an tartışmasıyla ilgili kelâmî dogmalara, kısmen mitolojik anlatılara dayalı içeriklerin birbiriyle harmanlanmış olması klasik kaynaklarımızdaki umumi manzara hakkında yeterli fikir verir.

Asıl meseleye dönersek, İslam âlimlerinin hemen hepsi Kur'an kelimesinin bir kökten türediği kanaatindedir. Ancak kelimenin hangi kökten türediği ve bu kökün hemzeli mi hemzesiz mi olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) gibi bazı âlimlere göre Kur'an, "iliştirmek, birleştirmek, birbiriyle bağlantılı hale getirmek" anlamındaki *krm* (*karn*) kökünden türemiştir. Sureler, ayetler ve harflerin birbirine ilişik olmasından dolayı ilâhî vahiy "Kur'an" diye isimlendirilmiştir. Ferrâ (ö. 207/822) ise Kur'an'ın "karine-ler, işaretler, göstergeler" anlamındaki "karâin"den türediğini söylemiştir. Ayetler birbirini tasdik ettiği ve/veya birbirine benzediği için vahiy bu şekilde isimlendirilmiştir.¹²

İslam âlimleri arasında Kur'an kelimesinin kökünde hemze bulunduğu ve nûn harfinin aslî bir harf olmadığı yönünde görüş belirtenler de vardır. Ancak bu âlimler de kök hususunda ittifak sağlayamamıştır. Zeccâc (ö. 311/923) Kur'an'ın "toplamak, bir araya getirmek" anlamındaki *kar'* kökünden

11 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûm'il-Luğa*, Muhammed Ahmed Câdelmevlâ-Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire trs., I. 28-30.

12 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, III. 576-577; Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V. 74; Suyûtî, *el-Muzhir*, I. 162.

türediğini belirtmiş ve *kara'tü'l-mâe fi'l-havz* (suyu havuzda topladım) ifadesini bu görüşe şahit göstermiştir. Buna mukabil Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) Kur'ân'ın, sureleri cem etmiş olmasından, diğer bazı âlimler ise Tevrat ve İncil gibi kitaplardaki mesajları kendi bünyesinde toplamasından dolayı bu şekilde isimlendirildiğinden söz etmiştir.¹³ Süfyân b. Uyeyne'den (ö. 198/814) de benzer bir görüş nakledilmiştir. Buna göre "Rasûlullah'a nâzil olan vahyin Kur'ân diye isimlendirilmesi, harflerin birleşmesiyle kelime, kelimelerin birleşmesiyle ayet, ayetlerin birleşmesiyle sure, surelerin birleşmesiyle Kur'ân'ın oluşması, Kur'ân'ın da geçmiş ve geleceğe ait tüm ilimleri kendisinde toplaması sebebiyledir."¹⁴

Zürkânî (ö. 1948) İmam eş-Şâfiî'ye nispet edilen de dâhil, bütün bu görüşlerden hiçbirinin tercihe şayan olmadığına, çünkü her birinin belli ölçüde zorlama izahlara dayandığına, üstelik ıstikak kuralları ve Arap dilinin aslı kaynaklarıyla pek bağdaşmadığına dikkat çekmiş, kendi tercihini "Kur'ân lafzının kökü hemzeli olup kıraat (okuma) manasında bir mastardır" diye belirtmiştir.¹⁵

İslam âlimlerine ait görüşlerin aksine Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally (ö. 1919), Josef Horovitz (ö. 1931), Frantz Buhl (ö. 1932),¹⁶ Richard Bell (ö. 1952), Montgomery Watt gibi müsteşrikler Kur'ân'ın Âramca, Süryanca ve İbranca gibi semitik dillerden Arapçaya geçmiş bir kelime olduğunu ileri sürmüşlerdir. Özellikle Nöldeke'nin konuyla ilgili şu tespitleri çok dikkat çekicidir:

Bizce bu kelime Arap diline dışarıdan, büyük bir ihtimalle kuzey bölgesinden gelmiştir. Kara'e/kıraat lafzındaki asıl anlam "davet etmek, duyurmak"tır ki bu anlamın İbranca ve

13 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Mektebetü'l-Anclû el-Misriyye, Kahire 1970, s. 607; Suyûti, *el-İtkân*, I. 162; İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 362-363.

14 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 14.

15 Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fıkr, Birinci Baskı, Beyrut 1988, s. 14.

16 Frantz Buhl, "Kur'ân" *İA Milli Eğitim Basımevi*, İstanbul 1993, VI. 995.

Âramcadaki mevcudiyeti halen bakidir. Araplar kelimenin bu anlamını bilmeseler de *kara'e alâ fülânin es-selâm*, *kara'e fülânen es-selâm* (filan kişiye selam söyledi) gibi ifadeler söz konusu anlamı zımninden içermektedir.¹⁷ Kara'e ile Âramca ve İbrancadaki selam kelimesi arasındaki sıkı bağ, -her ne kadar bu bağ içinde bulunduğumuz zamana kadar tespit edilmemiş olsa da- bütün bu ifade kalıplarının Âramcadan alındığını düşünmeye sevk etmektedir. Alak suresinin ilk ayetindeki "ikra!" fiiline "Öğüt ver; anlat, duyur" anlamı yüklendiğinde, aynı tespit bu kelime için de geçerli olur. Süryanca *karâ* fiili ile *keryânâ* mastarı da böyle bir anlam taşır. Sonuç olarak, Kur'ân terimi Arap dilinde benzer manaya sahip bir kökten türeyip gelişmiş değildir. Bilakis Süryanca "keryânâ"dan türemiştir.¹⁸

Kur'ân, Bell ve Watt'ın tespitlerine göre de Arapça kökten türememiş, Arap diline muhtemelen Süryanca "qeryânâ" kelimelerinden geçmiştir. Yûsuf 12/2, Tâhâ 20/113, Zümer 39/28 ve diğer bazı ayetlerde geçen "Arapça Kur'ân" (*kur'ânen arabîyyen*) tamlamasıyla anlatılmak istenen husus, bir açıdan Arapları Yahudiler ve Hristiyanların kitaplarına benzer bir ritüel/ibadet metnine sahip kılmakla, bir açıdan da "Arapça Kur'ân"ın daha önceki vahiylerle sadece benzerlik taşımadığı, tasdik/musaddıklık işlevinden dolayı onlarla uyum arz ettiğine de atıfta bulunmakla ilgili olsa gerektir. Şuarâ 26/196, Necm 53/36-37 ve A'lâ 87/18-19. ayetlerde, Kur'ân'ın ana mesaj ve muhteva itibarıyla geçmiş peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcut olduğundan söz edilmesi hem bu benzerlik ve uyuma, hem de Hz. Muhammed'in gerçek nebi/rasul olduğuna delil niteliğindedir.¹⁹

17 Vahyin nüzûlünün başlangıç aşamasıyla ilgili bazı rivayetlerde geçen, *hâzâ cibrîlû yukriuke's-selâme min rabbik* (Ey Hatice! Bu Cebrâil'dir; sana rabbinden selam söylüyor) ifadesi de Nöldeke'nin tespitini güçlendirir mahiyettedir. Bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Süretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız eş-Şelebi, Dâru'l-Hayr, Beşinci Baskı, Dimaşk-Beyrut 2004, I. 194.

18 Theodor Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, İngilizceye çev. Wolfgang H. Behn, Brill, Leiden-Boston 2013, s. 27.

19 Richard Bell, *Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1953, s. 128; William Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1970, s. 136-137.

Müsteşriklerin Kur'ân lafzının kökeniyle ilgili görüşlerini dikkate değer bulan Subhi es-Sâlih (ö. 1986) Arapların İslam öncesi dönemde kara'e kelimesiyle tanıştıklarında, bu kelimeyi "devenin hiç gebe kalmamış ve yavru doğurmamış olması" manasında kullandıklarını, "okuma" manasını ise Âramca asıllı bir kelimeden aldıklarını belirtmiştir. Subhi es-Sâlih'in ifadesiyle, Âramca, Habeşçe ve Farsça gibi dillerin Arapçayı etkiledikleri tartışma götürmez bir gerçektir. Âramcanın çeşitli lehçelerinin Filistin, Suriye ve Irak'taki bazı bölgelerde hâkim olduğu, Araplar ile din dilleri Âramca olan Yahudiler arasında komşuluk ilişkileri bulunduğu ve bu durumun Âramcadaki pek çok dinî içerikli kelimenin yaygınlık kazanmasına vesile olduğu bilinmektedir.²⁰

Ebû'l-Hasen el-Lihyânî (ö. 215/830)²¹ Kur'ân lafzının Arapça "kara'e" fiiliyle kökteş bir mastar olduğunu ileri sürmüş ve bu görüş öteden beri tercihe şayan görülmüştür. Lihyânî'nin "kara'e"ye hangi manayı takdir ettiği açık olmamakla birlikte, onun görüşünden hareketle Kur'ân lafzının "kıraat" (oku-

20 Subhî es-Salih, *Mebâhis fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Onuncu Baskı, Beyrut 1977, s. 19-20.

21 Kur'ân kelimesinin istikakıyla ilgili görüşü şöhret kazanmasına rağmen Lihyânî'nin tarihi ve ilmi şahsiyeti pek tanınmamıştır. Tabakât kitaplarındaki bilgilere göre Lihyânî'nin tam adı Ebû'l-Hasen Ali b. Mübarek (Hâzim) el-Lihyânî'dir. Gür sakallı olmasından veya Lihyân b. Hüzeyl kabilesine mensup bulunmasından dolayı Lihyânî nisbesiyle anılmıştır. Meşhur müfessir ve dilci Ferrâ'nın (ö. 207/822) akrası olan Lihyânî dilde az kullanılan kelimeler üzerine *Nevâdir* adlı bir eser yazmıştır. Ezheri (ö.370/980) *Tehzibü'l-Luğa*'da Lihyânî'nin çeşitli kelimelerle ilgili izahlarını bu eserden aktarmıştır (Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, nşr Riyâd Zeki Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, Birinci Baskı, Beyrut 2001, I. 42). Meşhur kıraat ve nahiv âlimi Ebû'l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisâî'nin (ö. 189/805) öğrencisi olan, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gibi meşhur bir âlime de hocalık yapan Lihyânî'nin (Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-Udebâ*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1993, IV. 1843-1844; Ebû'l-Hasen Cemâlüddin İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nühât*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1986, II 225; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru'l-Fikr, İkinci Baskı, Beyrut 1979, II. 185) çeşitli görüş ve yorumları klasik tefsirlerde de yer almıştır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988, I. 101, 113, 146, VII. 226, VIII. 83, XVI. 167.

mak?) ile eşanlamlı bir mastar olduğu ve fakat ism-i meful manasında kullanıldığı yönünde genel kabul oluşmuştur.²² Nitekim Suyûti'ye göre Kur'ân vahyi okunan bir metin olmasından dolayı bu şekilde adlandırılmıştır.²³ Ancak bu görüş tartışmaya açıktır. Çünkü "kara'e"nin mastar formunda "okumak", "toplamak" ve "açıklamak" gibi manalardan hangisine tekabül ettiği hususunda ihtilaf vardır.

Taberî (ö. 310/923), Kıyâme 75/17-18. ayetlerde mastar ve fiil olarak geçen "kur'ân" kelimesini İbn Abbas'ın "açıklamak", Katâde'nin "toplamak" diye yorumladığına dair rivayetler aktarmıştır. Yine bu bağlamda *kara'nâhu* lafzı, *enzelnâhu* (onu indirdik) diye de açıklanmıştır.²⁴ Yeri gelmişken kısa bir not olarak aktarmak gerekir ki Kıyâme 75/16-19. ayetler müfessirlerin kahir ekseriyetince, Hz. Peygamber'in vahiy esnasındaki telaşlı halinin tasviri olarak anlaşılmıştır. Nitekim bazı rivayetlerde de Hz. Peygamber'in kendisine vahiy nâzil olduğu sırada unutma endişesiyle Cebrâil'in okuması sona ermeden alelacele tekrara başladığı bilgisi aktarılmıştır. Buna göre Kıyâme 75/16-19. ayetler Hz. Peygamber'in unutma endişesini bertaraf etmek için nazil olmuş ve bu ayetlerde vahyin cem edilip korunması, doğru biçimde okunması ve açıklanmasının ilâhî güvence altında bulunduğu vurgulanmıştır.

Ne var ki Mu'tezilî müfessir Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) bu kanaatte değildir. Ona göre Kıyâme 75/16-19. ayetler Kur'ân vahyinden değil, surenin başından itibaren bahis konusu edilen inkârcı kişinin hesap gününde amel defteriyle karşılaşp paniklemesinden söz etmektedir. Aynı şekilde Kâffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) de İsrâ 17/14. ayetle irtibatlı olarak, "Telaş içinde dilini depreştirme" (Kıyâme 75/16) mealindeki ifadenin Hz. Peygamber'e değil, hesap gününde amel defteriyle karşılaşan kâfire yönelik bir hitap olduğuna

22 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, III. 577-578; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V. 74.

23 Suyûti, *el-İtkân*, I. 162.

24 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 1999, I. 67-68, XII. 340-341.

dikkat çekmiştir.²⁵ Gerek Kıyâme suresinin nâzil olduğu dönem, gerek suredeki ana tema ve gerekse pasaj bütünlüğü bu ikinci yorumun daha isabetli olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Kıyâme 75/16-19. ayetlerdeki hitabın Hz. Peygamber'e yönelik olması da ihtimal dâhilindedir. Ancak bu hitapta kastedilen husus vahyi unutma endişesinden mütevellit bir ezber gayretiyle değil, Tâhâ 20/114. ayette de bahis konusu edildiği gibi, Kur'ân'ı bir an önce tebliğ arzusuyla ilgilidir. Nitekim tâbiî âlim Ebû Amr eş-Şa'bî (ö. 104/722), "Rasûlullah kendisine vahiy nâzil olduğunda, onu telaffuz etmeyi sevdiğinden bir an önce anlatmak istiyordu" şeklindeki açıklamasıyla bu hususa işaret etmiş,²⁶ İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise, "Rasûlullah risalet vazifesini eda hususunda çok istekli olduğu için kimi zaman kendisine vahyedilen ayetleri -inzâl henüz tamamlanmadan- dillendirmek istiyordu. Bu yüzden, Kıyâme 75/16. ayette, nüzûl tamamlanmadan vahyi dile getirmemesi emredildi."²⁷ şeklindeki ifadeleriyle Şa'bî'nin izahını daha açık hale getirmiştir.

Kur'ân lafzının semantiği meselesine dönersek, müfessirlerin büyük çoğunluğu Kur'ân ve kıraat kelimelerini "okumak" manasında tilavete hamletmiş, buna bağlı olarak birçok ayette geçen *kara'e*, *kuri'e*, *kara'te*, *kara'nâ*, *tekrau*, *yekraûne*, *nekrau*, *nükriu*, *ikra'*, *ikraû*, *tilavet*, *yetlû*, *yetlûne*, *netlû*, *ütlû* gibi kelimelere de ezberden veya yazılı metinden okuma manası yüklenmiştir. Kur'ân kelimesinin "kar", "karn" veya "karâin"den türediğine ilişkin görüşleri, Zürkânî gibi zorlama izahlar ve çok zayıf ihtimaller olarak değerlendiren Câbirî'ye göre de en doğru görüş, Alak 96/1. ayetteki "ikra"

25 Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997, X. 154-155; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX. 197.

26 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 339.

27 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsir'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2001, V. 404. Kıyâme 75/16-19. ayetlerin iki farklı yorumu hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ali Rıza Gül, "Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleceksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIV, sayı: 2 (2003), s. 69-108.

ile Kıyâme 75/17-18. ayetlerdeki “kara’e” ve “kur’ân” lafızlarının işaret ettiği üzere kelimenin hemzeli “kara’e” kökünden türediğini kabul etmektir.²⁸

İlginçtir, Kur’ân kelimesi Kıyâme 75/17-18. ayetlerde hem cem, hem beyan kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Bu kullanım ilk bakışta kelimenin sözlükte cem ve beyan manalarına gelen bir kökten türemediğini ya da cem ve beyandan farklı olarak “okumak” manasına geldiğini ima etmektedir. Ne var ki İbn Abbas kelimeye okumak değil, açıklamak manası takdir etmiştir.²⁹ Ayrıca Kutrub (ö. 210/825 civarı) gibi bazı dilciler, “Kârî, Kur’ân vahyini diliyle telaffuz edip ihzar ve beyan eder” demek suretiyle Kur’ân ve kıraat lafızlarındaki izah/açıklama manasına dikkat çekmiştir.³⁰

Sonuç olarak, “kara’e” (kıraat) lafzının Arap dilindeki asli manaları arasında “metin okumak” gibi bir anlam bulunmadığı, bu anlamın Kur’ân vahyinin yazılı metin haline gelmesinden sonraki dönemlerde ortaya çıkıp yaygınlaştığı söylenebilir. Nitekim Arthur Jeffery de “okumak” (read) anlamının geç dönemlere ait olduğuna dikkat çekmiştir.³¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd ise kıraat mastarının okumak değil, tekrar (terdîd) anlamına geldiğinden söz etmiş ve “Kur’ân, tedvin faaliyetinin kayda değer bir anlam taşımadığı şifâhî kültür vasatında şekillenmiştir” diye gerekçelendirdiği bu ilginç görüşünü şöyle serh etmiştir:

Kıyâme 75/17. ayette Kur’ân lafzının “cem” kelimesine matuf olması (*inne aleynâ cem’ahû ve kur’âne*), bu ikisinin birbirinden ayrı şeyler olduğunu teyit eder. Müzzemmil 73/4. ayetteki *ve-rattilî’l-kur’âne tertîlen* ifadesi ise Kur’ân lafzının tekrar (terdîd) ve tertîl anlamındaki kara’e fiilinden mastar olduğunu gösterir. Nassın kendisine bu ismi seçmesi, içinde

28 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ile’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Merkezü Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2007, s. 150.

29 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XII. 341.

30 Vâhidî, *et-Te’fîru’l-Basît*, III. 578; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 277; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 162.

31 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, Oriental Institute, Baroda 1938, s. 233.

teşekkül ettiği (şifâhî) kültürle alakalıdır. Fakat aynı zamanda Kur'an hem kelime kalıbı hem de yapısı itibariyle Arap şifâhî kültürüne yabancı olmakla kendini bu kültürden ayırıştırır.³²

Karae, kıraat ve Kur'an lafızlarının bilindik "metin okuması" anlamına gelmediği yönündeki tespitimiz "tilavet" mastarı için de geçerlidir. Terim olarak, "Kur'an metnini evrad gibi bir-biri ardınca okumak" veya daha spesifik olarak, "Kur'an metnini tecvid ve tertil üzere okumak"³³ diye tanımlanan tilavet, Arap dilinde "izlemek, uymak (ittiba)" anlamına gelir.³⁴ İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ebû Rezîn, Atâ, Mücâhid gibi müfessirler Bakara 2/121. ayetteki *yetlûnehû hakka tilâvetih* ifadesini, "gerektiği şekilde ona uyarlar" (*yettebiûnehû hakka ittibâih*) veya "gerektiği şekilde onunla amel ederler" (*ya'melûne bihî hakka amelih*) diye izah etmişlerdir.³⁵ Bu izah tarzı, "Onlar vahye iman etmenin yanında onun haram kıldıklarını haram, helal kıldıklarını helal bilir ve bu bilgi/bilinç uyarınca hareket ederler" diye de formüle edilebilir.³⁶

Birçok ayette ilâhî mesaj (vahiy) ve risaletle ilgili olarak *da'vet*, *belâğ*, *tebliğ* (*belliğ*), *beyân*, *tebyin* (*li-tübeyyine*), *tibyân*³⁷ gibi çeşitli kelimeler kullanılmasından anlaşılacağı

32 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Meḥḥumu'n-Nâs Dirâse fî Ulûmî'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, Kahire 1993, s. 59-60.

33 Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Misrî, Müessesetü'r-Risâle, İkinci Baskı, Beyrut 1993, s. 308; Muhammed Alâ et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, nşr. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Birinci Baskı, Beyrut 1996, s. 505; Abdurrahman Çetin, "Tilavet", *DİA*, İstanbul 2012, XL. 155.

34 Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Mustafa Bâbî el-Halebî, Beyrut trs., I. 351; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Hadis, el-Mektebül-İslâmî, Dördüncü Baskı, Kahire 2003, I. 263-264. Tilavetle aynı kökten türeyen "telâ/yetlû" fiilleri de Şems 91/2 ve Hüd 11/17. ayetlerde, "izlemek, takip etmek" manasına gelir.

35 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 567-568; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebül-İslâmî, Dördüncü Baskı, Beyrut 1987, I. 139.

36 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ebî Zemenin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Aziz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2003, I. 47.

37 Bkz. Âl-i İmrân 3/20, 138; Mâide 5/92, 99; Ra'd 13/14; İbrahim 14/52; Nahl 16/44, 82, 89; Enbiya 21/106; Nur 24/54; Ankebût 29/18; Şûrâ 42/48; Ahkâf 46/35; Teşâhûn 64/12.

üzere Kur'ân kelimesi de yazılı bir metni okumaktan öte hitap, davet (çağrı), beyan (bildirim) gibi anlamlar içerir. Bazı ayetlerde vahiy kelimesinin de bildirmek, beyan etmek anlamına geldiği bilinmektedir. Örnek vermek gerekirse, Tâhâ 20/114. ayette geçen *vahyuhû* lafzı, sahâbî ve tâbî müfessirlerce beyan/tibyân diye tefsir edilmiştir.³⁸ Aynı ayetteki *lâ te'cal bi'l-kur'âni* ifadesi de davet ve tebliğle ilgilidir.

Daha açıkçası, burada Hz. Peygamber'in bir metni okumasından öte, ilâhî mesajları bir an önce insanlara tebliğ edip sonuç alma arzusuna işaret edilmektedir.³⁹ Dolayısıyla ayetteki *velâ tec'al bi'l-kur'âni min kabli en yukdâ ileyke vahyuh* ifadesi, "Sana tam olarak bildirilip beyan edilmeden önce vahyi tebliğ etme" manasına gelir. Kaldı ki Âl-i İmrân 3/138. ayette Kur'ân vahyi insanlar için bir "beyan" olarak nitelendirilmiş, Nahl 16/89. ayette ise vahyin işlevi "tibyân" diye belirtilmiştir.

Bütün bu veriler Kur'ân kelimesinin davet, beyan, tebliğ gibi anlamlar içerdiği tespiti güçlendirir. Hz. Peygamber'in risalet, tebliğ ve tebyin misyonu dikkate alındığında, Alak suresinin ilk ayetindeki *ikra'* fiiline de, "Beyan et, bildir" manası takdir edilebilir. Bu bağlamda, ilginç bir tevafuk notu olarak, Anadolu'nun bazı yörelerinde düğüne davet anlamında "okuntu" kelimesinin kullanıldığını kaydetmek gerekir.

Montgomery Watt da Arapça sözlüklerde Kur'ân kelimesine "okuma" anlamı yüklenmesinin Hz. Peygamber'in yaşadığı

38 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 464.

39 Bazı müfessirlerin Tâhâ 20/114. ayet ile Nisâ 4/34. ayette bahsi geçen kadın dövme meselesi arasında ilişki kurmaları da bu tespiti doğrular niteliktedir. Şöyle ki rivayete göre Habibe bint Zeyd veya başka bir kadın sahâbî kocası tarafından darp edilmiş ve bu durum bilahare Hz. Peygamber'e intikal etmiştir. Hz. Peygamber söz konusu kadına, "Git, sen de kocana misillemede bulun" deyince, hem Nisâ 4/34. ayet, hem de Hz. Peygamber'in vahye dayalı hükümden önce kesin karar vermemesi gerektiğini tembihleyen Tâhâ 20/114. ayet inmiştir (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 60; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, II. 47; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 110-111). Bu bilgi anakronistiktir; daha açıkçası, nüzül döneminden sonraki çağlarda müfessirlerin iki ayet arasında bağ kurma tasarrufu gibi görünmektedir. Ancak sonuçta Tâhâ 20/114. ayette anlatılmak istenen hususa işaret etmesi bakımından önemlidir.

dönemindeki Mekke şartlarıyla bağdaşmadığına dikkat çekmiştir.⁴⁰ Esasen birçok ayette, Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahiy dinlemek, davete kulak vermek/vermemek, sözü dinlemek ve en güzeline tabi olmak, Allah'ın kelamını işitmek yahut ilâhî kelamı dinlemeyip onu etkisiz kılmak için ileri geri konuşmak gibi ifadelerin kullanılması⁴¹ nüzûl vasatında Kur'ân denilince, bundan hitap, davet, beyan, bildirim gibi manalar anlaşıldığını gösterir.

Kur'ân vahiy özellikle erken dönem Mekkî surelerde *kavl*, *zıkr*, *zıkrâ*, *tezkire*, *hadîs*⁴² gibi müteaddit kelimelerle de nitelendirilmiştir. Bu kelimelerin tümü şifâhî kültürde söz, kelam, beyan gibi içermelere sahiptir. Daha açıkçası "kavl", söz demektir. "Zıkr" ise hatırlamak, hatırdan tutmak, bir şeyi anmak manasının yanında haber, beyan gibi anlamlar içerir. İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) ifadesiyle zıkr, "bir sözün dile dökülmesi ya da dile dökülen söz" (*eş-şey'ü yecrî ale'l-lisân*) demektir ki buna göre "zıkr", anlatma edimini belirtir. Ferrâ da "zıkr" lafzını dile dökülen ve dille izhar edilen söz diye açıklamıştır.⁴³ Zıkr kelimesi Enbiya 21/10. ayetteki *lekad enzelnâ ileyküm kitâben fîhi zıkrüküm* (Kuşkusuz biz size şeref ve itibar kazandıracak bir vahiy inzâl ettik) ve Zuhruf 43/44. ayetteki *ve-innehû le-zıkrün leke ve-li kavmike* (Bu vahiy hem senin hem de kavmin için bir şereftir) ifadelerinde olduğu gibi, "şeref, itibar" manasında da kullanılmıştır.⁴⁴

A'râf 7/185, Kehf 18/6, Zümer 39/23, Câsiye 45/6, Tûr 52/34, Necm 53/59 Vâkıa 56/81, Mürselât 77/50. ayetlerde Kur'ân vahyinin "hadîs" diye nitelendirilmesi de dikkat çekicidir. Bütün bu ayetlerde vahiyden "hadîs" diye söz edilmesi Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre Hz. Peygamber'in vahiy kendi

40 Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, s. 136.

41 Mâide 5/83; A'râf 7/198; Tevbe 9/6; Fâtır 35/14; Zümer 39/18; Fussilet 41/26; Câsiye 45/8.

42 Necm 53/29, 59; Müzzemmil 73/5, 19; Tekvir 81/19, 25, 27; A'lâ 87/9.

43 Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, II. 1286; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. 512-513.

44 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 8, XI. 191; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1998, XIII. 455, XVII. 269. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

kavmine ve sahabesine “söz/hitap/kelam” formunda tebliğ etmesiyle ilgilidir.⁴⁵ Arap dilinde *hadîs*, söz ve haber manasında kullanılan bir isimdir. Hadîs lafzının çoğulu olan *ehâdis*, Ferrâ'ya göre eğlenmek ve hoşça vakit geçirmek maksadıyla konuşulan/anlatılan hikâye anlamındaki “uhdûse”nin çoğul kipidir. Ancak lûgat ve nahiv âlimi İbn Berrî (ö. 582/1187) bu görüşü tenkit etmiş, uhdûse kelimesinin “u'cûbe” (hiç görülmemiş ve duyulmamış acayip şey) manasında olduğunu, Hz. Peygamber'in hadislerini ifade için de kullanılan “ehâdis”in tekil formunun *uhdûse* değil, *hadîs* olduğunu belirtmiştir.⁴⁶

Erken dönem Mekkî surelerde Kur'ân vahyinin *kavl*, *zıkr*, *hadîs* gibi sıfatlarla anılması bir yönüyle de kıssalarla ilgilidir. Nitekim Suyûtî vahyin “zıkr” diye nitelendirilmesini hem şeref ve itibar manasıyla, hem de Kur'ân'ın geçmiş toplumlara dair kıssalar içermesiyle ilişkilendirmiştir.⁴⁷ Kavl, zıkr, hadîs gibi kelimeler vahyin özel isimleri değil, işlevine dair nitelendirmelerdir. Kaldı ki Kur'ân kelimesinin bazı ayetlerde genel anlamda ibadet, özel anlamda ritüel manasında kullanıldığı bilinmektedir. Mesela, İsrâ 17/78. ayette iki defa geçen *kur'âne'l-fecr* tamlaması, başta sahabe ve tâbiûn âlimleri olmak üzere müfessirlerin hemen hepsi tarafından “sabah namazı” diye tefsir edilmiştir.⁴⁸ Benzer şekilde, Müzzemmil 73/20. ayetteki *fekra'û mâ teyessera mine'l-kur'ân* ifadesi hem ayetin genelinden, hem de ilgili surenin 1-8. ayetlerindeki içerikten anlaşılacağı gibi gece vaktinde eda edilen ibadet (salât) manasına gelir.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ilk olarak bu manayı zikretmiş, fakat kendisi Kur'ân lafzının bu ayette “unutma endişesinden dolayı okuyup ezberleme” kastıyla bilindik okuma anlamına geldiği yorumunu tercih etmiştir.⁴⁹ Kurtubî de

45 Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 162.

46 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 350; Ebû'l-Feyz Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Mustafa Hicâzî, Matba'atü Hükûmeti'l-Kuveyt, Küveyt 1989, V. 211.

47 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 163.

48 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 127-128; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI. 23.

49 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 165.

“ayetteki hitap mecâzî değil, zâhirî manaya hamledilmeli” gerekçesiyle aynı izahı daha doğru kabul etmiştir.⁵⁰ Buna karşılık Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) şunları kaydetmiştir: “Müzzemmil 73/20. ayetteki kur'ân kelimesinden maksat salattır. Salât burada kıraat/kur'ân diye ifade edilmiştir; çünkü kur'ân salâta dâhildir. İsrâ 17/78. ayette olduğu gibi burada da kur'ân'dan maksat salattır. En doğru izah budur. Çünkü ayet salâttan söz etmekte ve bu husus kur'ân kelimesinin salâta raci olmasını gerektirmektedir.”⁵¹

Bize göre İbnü'l-Arabî'nin izahı daha isabetlidir. Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî gibi müfessirlerce tercih edilen diğer izah ise anakronistik görünmektedir. Aynı şekilde Müzzemmil 73/4. ayetteki *ve-rattilî'l-kur'âne tertilen* ifadesinin, “harflerin mahreçlerine, sıfatlarına ve tecvid kurallarına riayet ederek Kur'ân okumak” şeklinde anlaşılması da anakronistiktir. Kıraat ve tecvid geleneğinde tahkik, tedvir ve hadr gibi teknik okuma tarzlarını isimlendirme hususunda Kur'ân'dan kelime arayıp bulma çabası anlaşılabilir olmakla birlikte “tertîl”i sanatsal veya en azından teknik okuma tarzına işaret eden bir kelime olarak açıklamak ilmî ciddiyetle bağdaştırılabilir olmasa gerektir.

Her şeyden önce tertîl kelimesinin zikredildiği ayet, Müzzemmil suresinin başındaki hitaptan da anlaşılacağı gibi, Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübelerini müteakiben içine kapanıp kendini dinlemeye başladığı ve yaşadığı tecrübeyi anlamaya çalıştığı bir vetirede inmiştir. Dolayısıyla bahis konusu ayet, nübüvvet/risaletle iç içelik arz eden vahyin Hz. Peygamber'e yüklediği tebliğ ve temsil vazifesiyle ilgili sorumluluklarını salim kafayla düşünmesi ve aynı zamanda zihnini Kur'ân vahyine yoğunlaştırarak vahyin mesajını özümsemesi gerektiğinden söz etmektedir. Surenin 5-8. ayetlerinde hem vahye muttali olmanın çok büyük bir sorumluluk gerektirdi-

50 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 36.

51 Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988, IV. 234-235. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ğine, hem tefekkür hususunda gece vaktinin elverişliliğine ve hem de fikrin/zikrin tam manasıyla Allah'ın vahyine dikkat kesilmesine işaret edilmesi tespitlerimizi doğrular niteliktedir.

Aslında Kur'an dâhil, *furkân*, *nûr*, *hüdâ*, *hikmet*, *hakim*, *kitâb*, *müheymin*, *beyân*, *tibyân*, *belâğ*, *zîkr*, *tezkire*, *mev'iza*, *şifâ* gibi diğer bütün isim ve sıfatlar da ilâhî kelamın işleviyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, bütün bunlar vahiy ve ilâhî mesajın sıfat isimleridir. Kaldı ki Kur'an kelimesi bazı ayetlerde açıklama manasında, bazı ayetlerde de vahyin bir kısmını ifade eder tarzda kullanılmıştır. Hicr 15/1 ve 87. ayetlerdeki *kur'ânün mübîn* ve *el-kur'ânü'l-azîm*, Sâd 38/1. ayetteki *el-kur'ânü zî'z-zîkr*, Kâf 50/1. ayetteki *el-kur'ânü'l-mecîd*, Vâkıa 56/77. ayetteki *kur'ânün kerîm*, Burûc 85/21. ayetteki *kur'ânün mecîd* gibi tamlamalar ilk bakışta kur'an kelimesinin özel isim gibi kullanıldığını düşündürse de bütün bu ayetlerde geçen kur'an, tıpkı hadis ve nebe' kelimeleri gibi Hz. Peygamber'in şifâhî olarak tebliğ ettiği ilâhî kelimeler (hitap) manasındadır.

Kur'an lafzının Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahiylerin tümünü ifade edecek tarzdaki kullanımı, salât ve zekât kelimelerinde olduğu gibi, Medenî surelerde karşımıza çıkar. Burada bir anlam daralması ve/veya anlamın hususileşmesi söz konusudur. Örnek vermek gerekirse, Tevbe 9/111. ayette Tevrat ve İncil'le birlikte zikredilen Kur'an lafzı özel isim olarak algılanmaya müsaittir; bununla birlikte kelimenin yirmi küsur yıllık nüzûl süreci boyunca, "o vakte kadar inen ve nüzûlü hâlen devam eden vahiyler" şeklinde bir mana taşıdığını söylemek mümkündür.

Watt'ın ifadesiyle, Yûnus 10/15, 61, Ra'd 13/31, Cin 72/1 gibi ayetlerde görüleceği üzere Kur'an Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen bir pasaja karşılık gelir. Bunun yanında Kur'an lafzının, genellikle, o vakte kadar vahyedilen veya vahiy süreci devam eden daha hacimli pasajlar bütününe karşılık geldiği de söylenebilir. Fakat yine de bu pasajların tüm Kur'an metniyle özdeş olduğu düşünülmemelidir.⁵² Hâl

52 Watt, Bell's *Introduction to the Qur'ân*, s. 136.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rante.org>

böyleyken, bazı müslüman araştırmacılar Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahyin bütününe Kur'ân denilmesinin hakiki, bir kısmının bu şekilde isimlendirilmesinin mecâzî olduğuna ilişkin bir görüş aktarmışlardır.⁵³ Bize göre bu görüş kelimenin nüzûl dönemindeki anlam ve kullanımından ziyade, tarihî süreçteki algıyı ve yaygın tanımı yansıtmaktadır.

Kur'ân'ın Istilâhî Tanımı

İslam ilim geleneğinde Kur'ân gerek mahiyet, gerek işlev açısından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Sünnî kelimcilerin tanımlarında Halku'l-Kur'ân tartışmasında kelâm-ı kadim, kelâm-ı nefsi, kelâm-ı lafzî gibi meseleler ön plana çıkarken, usulcülerin tanımlarına tevatür ve i'câzla ilgili hassasiyetler yansımıştır. Zürkânî kelimciler, usulcüler, fıkıhçılar ve Arap dilcilerine ait farklı tanımlar aktarmış ve kelimcilerin Kur'ân tanımı çerçevesinde daha ziyade “kadim ve gayr-i mahlûk kelâm” vurgusu yapmıştır.⁵⁴

Bu vurgunun Mu'tezile ekolündeki mahlûk ve muhdes Kur'ân anlayışını reddetmeye yönelik olduğu açıktır. Diğer taraftan, bazı Hanefî usulcülerin dolaylı olarak Halku'l-Kur'ân tartışması çerçevesinde kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımına göndermede bulunmaları ise İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) “namazda Kur'ân'ın tercümesi okunabilir” şeklindeki ictihadını gerekçelendirmeye matuftur. Örnek vermek gerekirse, Serahsî (ö. 483/1090[?]) namazda kıraat meselesiyle ilgili olarak şunları vurgulamaktadır:

Kur'ân Allah kelimidir; fakat Allah'ın kelâmı muhdes ya da mahlûk değildir. Arapça, Farsça ve diğer bütün diller muhdestir. Bu sebeple, lafızdan bağımsız olarak Kur'ân'da i'câzın gerçekleşmeyeceğini savunan kimse Allah'ın mu'ciz kelâmının muhdes olduğunu kabullenmek durumunda kalır ki böyle bir görüşü benimsemek mümkün/caiz değildir. Kısacası, Kur'ân Allah'ın kelâmı olarak Arap diline indirgenemez. Çünkü ilâhî kelâm özü

53 Bkz. Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 23.

54 Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 15-18.

itibariyle mahlûk ve muhdes değildir. Oysa tüm diller muhdestir. Binaenaleyh, namazdaki kıraat rûknü Kur'an okunmasından ibarettir. Kur'an hangi dilde okunursa okunsun, bu rûkûn gerçekleşir.⁵⁵

Kur'an'ın tarifi hususunda usulcüler, fıkıhçılar ve dilciler özde ittifak etmekle birlikte kısalık ve uzunluk açısından farklı tanımlar yapmışlardır. Kısa tanımda inzâl ve i'câza vurgu yapılmış, orta ölçekli tanımda Kur'an elfazının inzâli, mushaf-larda yazılması ve tevatüren naklolunması üzerinde durulmuş; ancak günümüzde şu uzun tanım yaygınlık kazanmıştır: Kur'an, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla Rasûlullah'a bir hüccet olarak hem lafız hem mana boyutuyla inzâl edilen, mushafta tedvin edilen, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fatiha suresiyle başlayıp Nâs suresiyle biten mu'ciz bir kelimadır.

Bize göre bu tanımlardan hiçbiri Kur'an'ın nüzûl dönemindeki özgün anlamını yansıtmamakta, bilakis genelde Allah'ın sıfatları, özelde kelim sıfatıyla ilgili teolojik tartışmalara dayanmaktadır. Daha açıkçası, Sünnî gelenekte kabul gören Kur'an tanımları kelâmî açıdan Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesini reddetmeyi, fikhî açıdan da İmam Ebû Hanîfe'nin "namazdaki kıraat şartı Kur'an'ın tercümesini okumakla yerine gelir" ictihadını nefyetmeyi hedeflemektedir. Yine aynı tanımlardaki "tevatürle nakledilen" ve "Fatiha suresiyle başlayıp Nâs suresiyle biten" şeklindeki kayıtlar Kur'an'ın metinleşme süreciyle ilgili birçok rivayette zikri geçen recm ve radâ (süt emzirme) gibi meselelerle ilgili ayetlerden şâz kıraatlere, hatta Übey b. Ka'b, İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbilerin özel mus-haflarında 114 sureden eksik veya fazla sayıda sure bulunduğu dair bilgilerin mevsukiyet sorununa yol açmadığını vurgulamaya yöneliktir.⁵⁶

55 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1989, I. 37, 234; a. mlf., *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, I. 282.

56 Bkz. Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Amr, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997, I. 37-38; Abdülvehhâb Hâllâf, *İlmü Usûl'il-Fık'h*, Dâru'l-Kalem, Onbeşinci Baskı, Küveyt 1983, s. 23-24.
 Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://antey.org>

Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) "hüve'l-kelâmü'l-münezzelü ale'r-rasûl el-mektûbü fî'l-mesâhif el-menkûlû ileynâ naklen mütevâtiren" (Kitâb/Kur'ân Rasûlullah'a indirilmiş olan, mushaflarda yazılı bulunan ve bize mütevatir nakille ulaşan bir kelimedir) şeklindeki Kur'ân tarifiyle ilgili şu izahları bizim tespitlerimizi kısmen de olsa teyit etmektedir. Tanımdaki "Rasûlullah'a indirilmiş olan ve mushaflarda yazılı bulunan" ifadesiyle, diğer kitaplar (kutsal metinler), kutsî ve nebevî hadisler Kur'ân dışında kalır. "Bize mütevatir nakille ulaşan" ifadesiyle de Mushaf metninde yer almayan şâz kıraatler hâriçte kalır.⁵⁷ Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) de Kur'ân tanımındaki "münezzel" (indirilmiş) kaydının "kelâm-ı nefsi"yi hariçte tutmakla ilgili olduğunu belirtir. Çünkü kelâm-ı nefsi, bilindik anlamda el-Kitâb (Kur'ân) değildir. Kur'ân, Arap diliyle okuduğumuz metindir.⁵⁸

Daha önce işaret edildiği gibi kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımı Halku'l-Kur'ân meselesiyle ilgilidir. Halku'l-Kur'ân, hicrî III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren Mu'tezile ile Selefiye ve Ehl-i Sünnet kelimcileri arasında hararetle tartışılan bir meseledir. Abbasi halifesi Me'mûn (ö. 218/833) döneminde (miladi 813-833) zirve noktasına ulaşan tartışmada Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), "Kur'ân Allah kelimidir; bunun dışında hiçbir şey söyleyemeyiz" fikrinde ısrar etmiştir.⁵⁹

Selefiye âlimlerinin büyük çoğunluğunca da benimsenen bu anlayışa göre Kur'ân Allah kelâmı olup mahlûk değildir.

57 Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdû'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Dâru İbn Kesir, Üçüncü Baskı, Dimaşk 2007, s. 134.

58 Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1996, I. 113.

59 Halku'l-Kur'ân meselesi ve Mihne süreci hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeye için bkz. William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2010, s. 338-341, 388-395; Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", [Mihne Süreci ve İslami İlmi'lere Etkisi içinde], ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2012, s. 11-25; Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", [Mihne Süreci ve İslami İlmi'lere Etkisi içinde], ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2012, s. 27-71.

Bilakis hem lafız hem mana cihetiyle Allah'ın zatıyla kaim olup kadimdir. Kur'ân Allah'ın sıfatı olduğundan, ister yazılsın ister telaffuz edilsin, kesinlikle mahlûk değildir. Kur'ân sadece manalardan veya sadece lafızlardan değil, hem mana hem lafızdan müteşekkildir. Harf ve sestten bağımsız bir kelim düşünölemeyeceğine göre zât-ı ilâhiyye ile kaim manadan ibaret olan bir kelâm-ı nefsi fikri Allah'ın mütekellim olduğunu ispata kâfi değildir. Kur'ân, Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen mananın lafza büründürölmüş hikâyesi ve ibaresi değil, hem lafız hem mana itibariyle Allah'ın zatıyla kaim olan hakiki kelâmın kendisidir.⁶⁰

Bu görüşün aksine Cehmiyye(?), Mu'tezile ve Şii kelimcılar Kur'ân'ın mahlûk ve muhdes olduğu fikrini benimsemişlerdir. Buna göre Kur'ân ilâhî bir kelim olmakla birlikte, Allah'ın kendi zatı dışında Levh-i Mahfûz, Cebrâil, Peygamber gibi varlıklarda yarattığı harfler ve seslerden oluşın bir araz niteliğindedir. Telaffuz edildiğinde duyulup anlaşılan bir kelim olması bakımından insanlara ait sözlerden farklı değildir; her ikisi de harfler ve seslerden müteşekkildir. Allah, vücuda getirdiğı harfler ve seslerle mütekellim olduğundan, Kur'ân da mahlûk ve muhdestir. Yani kadim olmayıp sonradan yaratılmış bir kelim niteliğindedir. Harfler ve seslerin dışında ilâhî zatta mevcut bir kelâm-ı nefside söz etmek anlamlı değildir. Kur'ân harflerin birleşmesiyle oluşın kelimeler ile ayet, sure gibi bölömlerden meydana gelir. Başı ve sonu bulunan, müteaddit bölömlerden oluşın ve birçok tarihi olaya atıfta bulunan ifadelerin kadim sayılması mümkün değildir. Yegâne kadim varlık Allah'tır. O'nun zatı dışında hiçbir kadim varlık bulunmadığından, Kur'ân'ın da mahlûk olması gerekir.⁶¹

60 Selefıyye'nin görüşleri için daha geniş bilgi için bkz. Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, nşr. Sabri b. Selâme Şahin, Dâru's-Sebât, Birinci Baskı, Riyad 2003, s. 111-128; 162-167; Ebü Said Osmân b. Saïd b. Hâlid ed-Dârimî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, nşr. Bedr el-Bedr, ed-Dâru's-Selefıyye, Birinci Baskı, Safât 1985, s. 159-167.

61 Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân görüşü için daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2002, 329-341.
 2002, 329-341.
 Arşivi - <https://rantey.org>

Sünnî kelamın doğuşuna zemin oluşturan İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854[?]) ve Ebû Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862) gibi âlimler bahsi geçen iki zıt görüşten farklı olarak Allah kelâmı olan Kur'ân'ın mana itibariyle kadim, lafızları ve insanlar tarafından kıraati itibariyle mahlûk olduğunu söylemişlerdir. İbn Küllâb'a göre kelam Allah'ın zatıyla kaim (zâtî/nefsî) bir sıfat olup ezeli ve tek bir kelimadan ibarettir. Harfler ve seslerden oluşmayıp parçalara bölünmez ve değişikliğe uğramaz. Buna mukabil ilâhî kelamı ifade eden ve yazıya döken harfler değişebilir. Kur'ân metninin telaffuzu (kıraat) Hz. Peygamber'e ait bir fiildir. Bu yüzden, "makrû" (telaffuz edilen) ile kıraat (telaffuz) birbirinden tefrik edilmelidir. Nitekim biz Allah'ı farklı şekillerde zikrettiğimiz halde, zikre konu olan (mezkûr) Allah değişmemektedir.

Bu açıdan bakıldığında, telaffuz edilen (makrû) Kur'ân mana itibariyle Allah'ın zatıyla kaim bir sığata karşılık gelir. Buna karşılık harf, ibare ve kıraat gibi şeyler muhdes ve mahlûk hüviyetindedir; çünkü bunların hepsi beşerî fiille ilgilidir. Allah kelâmını ifade eden metinler Arapça (Kur'ân), İbranca (Tevrat), Süryanca (İncil) diye nitelendirilebilir. Fakat Arapça, İbranca gibi sıfatlar kadim değildir. Ayrıca, Allah'ın kelâmı ezelde emir, nehiy ve haber içmez. Emir, nehiy gibi hususlar ancak bir muhatabın bulunması halinde meydana gelir. Kısacası, asıl kelam Allah'ın zatıyla kaim olan tek bir manadır; harfler bu mananın dile getirilip insanlar tarafından anlaşılmasını sağlar. Buna göre ilâhî kelâmın ifadesi olan Kur'ân'ın harfleri mahlûk, Allah'ın zatıyla kaim olan manası ise kadimdir.⁶²

Eş'ariyye ve Mâtüridiyye ekollerinden oluşan Ehl-i Sünnet kelimcılarının büyük çoğunluğunca benimsenen bu gö-

62 Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963, s. 517, 584-589, 601-604; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mecmûâtü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1992, III. 353; Muammer Esen, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, sayı: 1, (2002), s. 72-78.

rüş uyarınca Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususunda hüküm verirken lafız ve manayı birbirinden ayırmak gerekir. Kur'ân'ın zât-ı ilâhiyye ile kaim bulunan manası, yani lafızlardan bağımsız aslı kadim olup mahlûk değildir. Kelâm-ı nefsi (zâtî) diye adlandırılan bu mananın beşerî idrake lisânî ifade ve ibare şeklindeki sunumu ise mahlûktur. Çünkü ibare harfler ve seslerden oluşur. Hiçbir yönüyle mahlûkâta benzemeyen Allah harfler ve seslerle konuşmadığından Kur'ân'ın lafızları gerçek anlamda değil, mecâzî manada “kelâmullah” olarak adlandırılabilir.⁶³

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimler kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımını Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân görüşünden bile daha tutarsız olduğu, gerçekte tam manasıyla Cehmiyye'nin fikrini yansıttığı yönünde eleştirmiş olmakla birlikte,⁶⁴ bilhassa Yûsuf 12/1-2. ayetlerdeki *tilke âyâtü'l-kitâbi'l-mübîn innâ enzelnâhu kur'ânen arabîyyen* şeklindeki ifadeler dikkate alındığında, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımının temelsiz ve tutarsız olduğunu söylemek çok kolay değildir. Çünkü bu ayette ilkin “el-kitâb”tan, daha sonra “el-kitâb”a ait ayetlerin Arapça Kur'ân olarak indirildiğinden söz edilmektedir. Zuhruf 43/2-3. ayetlerde ise el-kitâb'ın “Arapça Kur'ân” kılındığı (ca'l) bildirilmektedir. Kısacası, bu iki ayet el-kitâb'ın herhangi bir beşerî dilden bağımsız vahye, vahyin ana kaynağına ve asıl manasına, Arapça Kur'ân ise bu ana kaynağın ve asıl mananın Arapça dil kalıplarıyla ifade edilen lafzî boyutuna işaret eder görünmektedir.

Sonuç olarak, Mu'tezile Kur'ân'ın mahlûk ve muhdes olduğu fikrini, kelâm-ı kadîm anlayışındaki teaddüd-i kudemâ (birden fazla kadim varlık) probleminin tevhid inancına halel

63 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, İkinci Baskı, Kahire 2000, s. 101-109; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, I. 370-374; Mustafa Altundağ, “Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayr: 18 (2000), s. 157-181.

64 İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Resâil ve'l-Mesâil*, III, 429

getirme endişesine bağlamıştır. Buna karşılık Ehl-i Hadis ve Selefîyye kelâm-ı kadîm dogmasında ısrar ederken, Watt'ın ifadesiyle, "Kur'an Allah kelamı olduğuna göre Allah'ın kadimliğinden/ezeliliğinden onun da az çok payını alması gerektiği"ni⁶⁵ düşünmüş olmalıdır. Lakin Ehl-i Hadis'in karşıt görüş sahiplerini tekfirde sakınca görmemesini anlamak zordur.

Bu tekfirci üslup, Abbasiler döneminde Hanbelilik ve Berbehârilik, Osmanlılar döneminde Kadızâdelilik, günümüzde ise sözüm ona Ehl-i Sünnetçilik ve tekelci Sünnilik olarak ortaya çıkan dinî söylemdeki kabalık ve sığlığın yansımasıdır. Kaldı ki lafız ve manasıyla kadîm Kur'an dogması Helenistik Yahudi literatürdeki logos doktrini ile Hristiyan gelenekteki Ezeli Mesih fikrinin bir bakıma İslâmî versiyonudur.

Kur'an'ın ıstılâhî tanımında, özellikle usulcülerin yaklaşımındaki i'câz vurgusuna gelince, Kur'an'da müşriklere karşı tehdidi (meydan okuma) ayetleri mevcuttur; ancak hiçbir ayette İslam ulemasının kavramsallaştırdığı tarzda bir i'câz meselesine işaret edilmemiştir. Sahabe ve tâbiûn dönemlerinde de müslümanların gündemine İ'câzü'l-Kur'an gibi bir mesele gelmemiştir. Bu mesele en erken hicrî III. (IX.) yüzyılın başlarına götürülebilmektedir.

İslamiyetin geniş bir coğrafyaya yayılmasından sonra müslümanların Maniheizm, Brahmanizm (Berâhime), Zerdüştilik (Mecûsîlik) gibi yabancı dinler/kültürlerle karşılaşması ve bu süreçte Arap-İslam devletine muhalif bazı çevrelerin Kur'an metnine birtakım eleştiriler yöneltmesi, diğer bir ifadeyle, Sünnî ve Mu'tezilî kaynaklarda "maniheist, mülhid, zındık" gibi sıfatlarla anılan Ebû Ali Saîd, Ebû Ali Recâ', Ebân b. Abdülhamîd, Abdülkerîm b. Ebi'l-Avcâ, Ebû İsâ el-Verrâk, Beşşâr b. Bürd, Hammâd Acred, İbn Tâlût, Nu'mân b. Münzir, İbnü'r-Râvendî gibi kişilerden bazılarının Kur'an'da ilişkiler bulunduğu, Kur'an metninin edebî değerden yoksun

65 William Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1969, s. 104.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://hantey.org>

olduğu yönünde iddialar ileri sürmesi üzerine i'câz meselesi gündeme gelmiştir.⁶⁶

Örnek vermek gerekirse, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/914(?)), "Cahiliye devri hatibi/şairi Eksem b. es-Sayfî'nin fesahati Kur'an metnindeki fesahatten daha üstündür. Hatta Hz. Peygamber'in Arapçayı diğer bütün Araplardan çok daha iyi bildiğini kabul etsek dahi Arap olmayan insanlara karşı Kur'an'ın beyânî açıdan mu'ciz olduğu iddiasına dayalı bir argüman geliştirmek ne kadar isabetlidir? Kur'an'ın metinsel özellikleri Hz. Peygamber'in gerçek nebi/rasul olduğuna ilişkin bir hüccet değildir" tarzında görüşler ileri sürmüştür.⁶⁷

İbnü'r-Râvendî'den önce de dile getirilen bu tür görüşler ve eleştirilere karşı özellikle Câhiz (ö. 255/869), İbnü'l-İhşid (ö. 326/938) gibi Mu'tezilî kelimciler Kur'an'ı savunmak ve onun edebî açıdan kusursuz bir metin olduğunu ispatlamak için, genellikle *Nazmu'l-Kur'an* ismini taşıyan eserler kaleme almışlardır. Bu arada Nazzâm (ö. 231/845) gibi diğer bazı Mu'tezilî âlimler "sarfe" diye adlandırılan ilginç nazariyeler ortaya koymuştur.

Sarfe nazariyesi öz/özet olarak şudur: Kur'an edebî özellikler itibariyle Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlayan bir mucize olmayıp geçmiş ilâhî metinler gibi Allah'ın insanlara bildirdiği emirleri ve gaybî haberleri muhtevi bir metindir. Fesahat ve belâğat yönüyle Arap ediplerinin Kur'an metninin benzerini, hatta ondan daha üstün nitelikte bir metni üretmesi aklın imkân dâhilindedir. Fakat Allah kâfirler ve müşriklerin bu kabiliyetini köreltmek suretiyle Kur'an'a muadil bir metin ortaya koymalarını engellemiştir. Şayet Kur'an'ın i'câzından söz edilecekse, bu i'câz, metnin kendisinde değil, Allah'ın böyle bir metni üretme hususunda inkârcıları engellemesinde olsa gerektir. Kaldı ki birçok ayette Firavun gibi

66 Bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fî'l-İslâm*, Sinâ li'n-Neşr, İkinci Baskı, Kahire 1993, s. 44-53, Mustafa Sâdık Râfî, *İ'câzü'l-Kur'an ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Yedinci Baskı, Kahire 1961, s. 160-161; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*, Merkez ü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Dokuzuncu Baskı, Beyrut 2009, s. 75-77.

67 Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd*, s. 44-53, 143-144.

kâfirler ve Kureysli müşriklere ait sözler nakledilmiştir. Ayrıca, Kur'an metni belîğ olmayan ifadeler de içerir.⁶⁸

Bize göre Kur'an'ın klişeleşmiş tanımları gerek nazım-mana, gerekse i'câz meselesiyle ilgili boyutları itibariyle operasyonel denebilecek tarzdadır. Meselenin ilk planda İslam'ı ve Kur'an'ı savunmak maksadıyla kelimciler tarafından ele alınması, hem Arap dili ve belâğatı, hem de İ'câzü'l-Kur'an alanındaki çalışmaların filolojik olmaktan çok, teolojik karaktere bürünmesine yol açmıştır. Tarihsel süreçte olup bitenler bir yana, Kur'an'la ilgili istilâhî tanımlar hem Kur'an'ın kendini tanımlamasıyla, hem de Hz. Peygamber'in ve sahabenin vahiy algısıyla pek bağdaşmamaktadır.

Her şeyden önce Kur'an, Hz. Peygamber için gelecek kuşaklara miras bırakılacak bir metin değil, tam manasıyla özümseyip mucibince amel edilmesi gereken bir ilâhî ferman mahiyetindedir. Nebvî sünnet ve sirete ilişkin kabataslak bilgiler dahi bunun böyle olduğunu anlamaya kâfidir. Dolayısıyla Kur'an, nüzûl döneminde Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan ve sahabe nezdinde sünnetten bağımsız bir dinî kaynak gibi algılanmayan bir ilâhî hitaptır. Bu hitabın/kelâmın Hz. Peygamber'e hem lafız hem mana mı yoksa salt mana olarak mı inzâl edildiği meselesi vahiy ve nüzûl kavramlarının semantiğiyle ilgili bölümlerde tartışılacaktır.

Kur'an-Kitâb (el-Kitâb) İlişkisi

Kur'an metninde genel olarak tüm ilâhî vahiylerle, özelde Tevrat, İncil gibi muayyen vahiylerle işaret eden ve altısı çoğul (kütüb) olmak üzere yaklaşık 250 yerde geçen bir kelime olarak "el-kitâb" Arap dilinde, su kırbasının ağzını iki sıırımla birleştirip sıkıca bağlamak yahut iki deri parçasını birbirine

68 Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'an*, (Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'an içinde), nşr. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm, Dâru'l-Meârif, Kahire trs., s. 101-104; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut 1988, s. 45-49.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

bitiştirmek manasındaki *ketb* kökünden mastar olup “cem” (birleştirme) manasına gelir. Nitekim sözlüklerde *el-ketibe* lafzı “bir araya toplanmış askerî birlik” diye izah edilmiştir.⁶⁹ Yazı yazmak anlamındaki *kitâbet* ise bir yönüyle *ketb* kökündeki “cem”, yani harfleri birleştirme manasıyla, bir yönüyle de aynı kökteki tesbit (sabitleme, yerleştirme), takdir (belirleme) manasıyla irtibatlı görünmektedir.

Kendisine yazı yazılan nesnelerin ve yazılı metinlerin kitâb (yazmak) diye isimlendirilmesi mecâzî kabul edilmiştir. Râğib el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) kitâb lafzının istiare yoluyla söz/kelam için de kullanıldığını, bu kullanım çerçevesinde ilâhî hitabın ve kelamın kitâb diye isimlendirildiğine dikkat çekmiştir.⁷⁰ Kur'an metninde çeşitli isim ve fiil türevleriyle birlikte Levh-i Mahfûz (Allah katında mahfuz bilgi), amel defteri, yazılı metin, sözleşme (akıt, kontrat), mektup, hüküm, hükmetmek, farz kılmak, tespit ve takdir etmek gibi müteaddit anlam ve kullanımları⁷¹ da bulunmakla birlikte, *el-kitâb* lafzı en genel çerçevede ve ekseriyetle vahyi ifade eder.⁷² Daha açıkçası, birçok ayette Hz. Musa'ya ve/veya İsrâiloğulları'na gönderilen vahiyler anlamında kullanılan *el-kitâb*,⁷³ diğer

69 Bazı sözlüklerde *el-kâtib* kelimesinin “âlim”, *el-müktib* kelimesinin “muallim” manasında kullanıldığından da söz edilmiştir. Bkz. Ebû Abdîr-rahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Birinci Baskı, Beyrut 2003, IV. 8; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 588-589; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beyrut 1968, VII. 2590-2591; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IV. 100-106.

70 Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 639; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 276. Jeffery, yazmak manasında *ketebe*, *kitâb*, *kütüb*, *kâtib* gibi kelimelerin İbranca, Âramca ve Süryanca gibi dillerden Arapçaya geçmiş olabileceği ihtimalinden söz etmiştir. Bkz. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 248-249.

71 Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed el-Firûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs., IV. 329; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huflâz fî Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Tüncü, Âlemü'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut 1993, III. 436-441.

72 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2010, s. 44.

73 Bkz. Bakara 2/53, 87; En'âm 6/154; Yûnus 10/94; Hûd 11/17, 110; İsrâ 17/2, 4; Mü'minûn 23/49; Furkan 25/35; Kasas 28/43; Mü'min 40/53; Fussilet 41/45; Câsiye 45/16; Ahkâf 46/12.

birçok ayetteki *enzele aleyke'l-kitâb, nezzelnâ aleyke'l-kitâb, kitâbün enzelnâhu ileyk, tenzîlû'l-kitâb, innâ enzelnâ ileyke/ aleyke'l-kitâb* gibi ifadeler⁷⁴ ise Hz. Peygamber'e indirilen vah-ye işaret eder.⁷⁵

Kitâb ile vahiy arasındaki anlam ilişkisi dikkat çekicidir. İslam öncesi Arap kültüründe kitâb/kitâbet, vahiy lafzının sözlük manasında mündemiç bulunan gizlilik ve esraren-gizlikle irtibatlı bir semantiğe sahiptir. Ezherî (ö. 370/980) ve İbn Manzûr gibi lügat âlimleri vahiy lafzındaki anlamları öncelikli olarak kitâb, kitâbet, mektûb gibi kelimelerle ifade etmiş, meşhur muhadram şair Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 40/660) *fe-medâfi'r-reyyân urriye resmûhâ haleqan kemâ damine'l-vuhiyye silâmuahâ* şeklindeki mısralarında geçen *vuhiyy* lafzında, taşlara kazınmış çizgilerin (yazıt) kastedildiğini belirtmişlerdir.⁷⁶

Şair burada taşların üzerinde birtakım çizgiler/çizimler bulunduğunu, ancak bunların ifade ettiği anlamın kapalı olduğunu belirtmek istemiştir. Bu münasebetle *vahyün fî haccer* ifadesinin Arap dilinde "sırrını saklayan kimse" için kullanılan bir mesel olduğunu not etmek gerekir.⁷⁷ Ayrıca, İbn Abbas'tan menkul bir hadisin, *men nazara fî kitâbi ahîh* şeklindeki kısmında⁷⁸ geçen kitâb lafzı hadis şarihlerince "kişinin herkesten gizlediği ve açığa çıkmasını istemediği sırrı" diye izah edilmiştir.⁷⁹

74 Bkz. Âl-i İmrân 3/7; En'am 6/ 92, 155; Nahl 16/89; Meryem 19/16, 41, 51, 45, 56; Sâd 38/29; Zümer 39/1, 2, 41; Mü'min 40/2.

75 Kitâb kelimesinin Kur'an'daki farklı anlam ve kullanımları hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Sülün, "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahiylerinin Kitaplaşması", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13-14-15 (1997), s. 53-86.

76 Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, IV. 3852; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 243.

77 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 245.

78 Ebû Dâvûd, "Vitr" 23.

79 Ebû Süleymân Hamd/Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1991, I. 255; Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 2008, IV. 125; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî, *Avnû'l-Mabûd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415 H/2000 M.

Hicr 15/1. ayetteki *tilke âyâtü'l-kitâb ve kur'ânün mübîn* ile Neml 27/1. ayetteki *tilke âyâtü'l-kur'ân ve kitâbün mübîn* ifadesi, kitâb ile kur'ân arasında teradüf (eşanlamlılık) bulunduğu veya birbirinin yerine kullanıldığı fikrini çağrıştırırsa da diğer birçok ayet “kitâb”ın genel, “kur'ân”ın özel bir anlam içerdiğini gösterir. Kur'ân vahyinin “el-kitâb” diye nitelendirilmesi, bazı âlimlerce geçmiş peygamberlere ve kavimlere ait haberler (kissalar), emirler, nehiyler, hükümler ve öğütleri veya daha önceki peygamberlere inzâl edilen vahiylerdeki temel mesajları bünyesinde toplamış olmasına hamledilmiş, bu arada *ketebe* lafzının birçok şeyi bir araya getirme işini ifade ettiğine de dikkat çekilmiştir.⁸⁰

Yahudiler ve Hristiyanların Kur'ân'da “ehlü'l-kitâb” veya “ütü'l-kitâb” diye anılması, bu iki inanç grubunun vahiy kültürüne sahip olmalarıyla ilgilidir. Bu anlamda “ümmî” ve “ümmyîyûn” (ümmiler), vahiy kültürüne/geleneğine sahip olmayan(lar) manasında Ehl-i Kitap'ın mukabilidir. Bu anlam ve kullanım, Bakara 2/78 ve Âl-i İmran 3/75 gibi ayetlerle şahitlendirilebilir. Çünkü bu iki ayette “el-kitâb” ve “ehlü'l-kitâb” lafızları ümmilerin karşıtı olarak zikredilir.

Öte yandan, Âl-i İmrân 3/20. ayette “ütü'l-kitâb” lafzıyla genel olarak Yahudiler ve Hristiyanların, “ümmyîyîn” lafzıyla da müşrik Arapların kastedildiği şüphesizdir. Buna göre A'râf 7/157. ayette Hz. Peygamber'in vasfı olarak zikredilen “ümmî rasul-nebi”, Yahudiler ve Hristiyanlar gibi vahiy kültürüne sahip olmayan bir toplumun içinden çıkmış rasul-nebi anlamında Hz. Peygamber'i ifade eder.

Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi ve sonrası dönemde okuma yazma bilip bilmediği meselesi konumuz açısından bahs-i diğer olmakla birlikte, kısa bir bilgi notu olarak İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunun Ankebût 29/48. ayetten hareketle Hz. Peygamber'in hayat boyunca okuyup yazmadığı fikrini benimsediklerinden söz etmek gerekir. Buna mukabil

80 Firûzâbâdî, *Besâîru Zevî't-Temyiz*, IV. 329; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 435.

meşhur Mâliki fakihi Ebû'l-Velid el-Bâci (ö. 474/1081), hocası Ebû Zerr el-Herevî (ö. 434/1043), Ebû'l-Feth en-Nisâbüri (ö. 479/1086[?]), Ebû Zeyd Amr b. Şeybe, Ebû Ca'fer es-Simnânî gibi diğer bazı âlimler ise gerek Hudeybiye antlaşmasıyla ilgili metindeki bir ifadeyi bizzat kendi eliyle yazarak düzelttiği⁸¹ yönündeki, gerek "Nebi vefat ettiğinde okuma yazma biliyordu"⁸² mealindeki rivayeti dikkate alarak Hz. Peygamber'in okuma yazmayı bildiği kanaatindedir.⁸³

Başta risalet öncesi dönemdeki ticari faaliyetleri olmak üzere Kureyş'in asil ve umur görmüş bir ailesine mensubiyeti, toplum içindeki mevkii, akıl/zekâ gibi fitrî kabiliyetleri dikkate alındığında şöyle denebilir: Ümmilik meselesinde Hz. Peygamber'in bütün bir hayat boyunca okuma yazma öğrenmemeye yeminli biri olduğunu söylemekle eşdeğer görüşler dile getirmek, üstelik bu görüşleri nübüvveti ispat argümanları olarak öne sürmek, çok basit ve çocuksu bir yaklaşımın

81 Buhârî, "Sulh" 6; "Meğâzî" 43.

82 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs., VII. 68.

83 Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâci, *Tahkiku'l-Mezheb*, nşr. Ebû Abdurrahmân ez-Zâhirî, Âlemü'l-Kütüb, Riyad 1983, s. 198-239; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VII. 630; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Nizâmü'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye (et-Terâtîbü'l-İdâriyye)*, nşr. Abdullah el-Hâlidî, Dâru'l-Erkam, İkinci Baskı, Beyrut trs., I. 168. Bâci'nin *Tahkiku'l-Mezheb fi enne'n-Nebiyye Kad Keteb* adlı eserinin ortaya çıkışı günümüzdeki sözde sıkı dindarların kendi dindaşlarına reva gördükleri hakaretler ve ağır saldırıları hatırlatan dramatik bir hikayeye sahiptir. Şöyle ki Bâci Endülüs'te oluşturduğu hadis dersi halkasında Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'ini okuturken, Berâ' b. Âzib'ten menkul bir hadisteki (Buhârî, "Meğâzî" 43), "Rasûlullah doğru düzgün yazma bilmediği halde belgeyi aldı ve yazdı" ifadesiyle ilgili olarak bu ifadenin zahirî manaya hamledilebilir olduğundan söz eder. Ancak Ebû Bekr b. es-Sâîğ adlı fakih bu görüşe itiraz eder; ardından ümmî peygamberin yazmayı bildiğini söylemekle Kur'an'ı yalancı çıkardığı gerekçesiyle Bâci'yi tefkir eder. Daha sonraki süreçte ise Bâci aleyhinde geniş çaplı karalama kampanyası başlatılır, hatta bu kampanya zındıklıkla suçlama ve lanetleme noktasına taşınır. Bunun üzerine Bâci *Tahkiku'l-Mezheb* adlı eseri kaleme alır. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Nuaym el-Arkûsî, Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut 1984, XVIII. 540-541; Ebû'l-Vefâ Burhânüddin İbrahim İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-Müzheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedi Ebû'n-Nûr, Dâru't-Türâs, Kahire 1972, I. 380-381; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VII. 630.

eseridir. Aslında bu tür sözde argümanlarla nübüvveti ispat mümkün olmadığı gibi, Hz. Peygamber de bu şekilde savunulmaya muhtaç değildir.

Bilindiği gibi Şûrâ 42/52. ayet vahiy ve risaletle ilgili olarak, “İşte sana emrimizden bir rûh olarak vahyettik; oysa sen daha önce ne kitâb ne iman bilirdin” mealinde bir ifade içerir. Bu ifadede Hz. Peygamber’in risalet öncesi dönemde kitâbı bilmediği belirtilir. Şayet kitâb kelimesi okuma yazma bilmek manasında olsaydı, ayetteki vahyetme fiiline, “Sana okuma yazmayı öğrettik” gibi bir mana takdir etmek gerekirdi. Kitâbı bilmemek, vahiy ve risaletten haberdar olmamak demektir. Kaldı ki Ankebut 29/47. ayette *ve-kezalike enzelâ aleyke'l-kitâb* (İşte sana da kitâbı inzâl ettik) denildikten sonra, müteakip ayette *ve-mâ künte tetlû min kablihî min kitâb velâ tehattuhû bi-yemînike* ifadesine yer verilmekte ve bu ifadede “kitâb” ile “yazı yazma”nın ayrı şeyler olduğuna işaret edilmektedir. Kısacası, kitâb lafzı diğer birçok ayette olduğu gibi burada da Hz. Peygamber’e kelam/söz olarak inzâl edilip bilahare yazıya geçirilen vahiyleri ifade etmektedir.

Müfessirler, ümmilik meselesiyle ilgili olarak, Âl-i İmrân 3/75. ayette Ehl-i Kitap'ın dilinden aktarılan, *leyse aleynâ fi'l-ümmiyyîne sebîl* ifadesinin “Araplar veya müşrik Araplar”a delalet ettiğini açıkça belirtmişlerdir.⁸⁴ Bununla birlikte İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti, “Biz ümmî bir toplumuz; yazı yazmaz, hesaptan anlamayız”⁸⁵ mealindeki hadisi de dikkate alarak ümmî kelimesindeki baskın anlamı, “okuma yazma bilmeyen kimse” şeklinde belirlemişlerdir. Batılı araştırmacılar ise “ümmî” sıfatının okuma yazma bilmeyen kimseyi ifade etmediğine dikkat çekmişlerdir.

84 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 316; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, I. 116; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik't-Tenzîl*, Dâru'l-Fıkr, Birinci Baskı, Beyrut 1977, I. 438; Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmî't-Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hemmâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Birinci Baskı, Sayda-Beyrut 2005, I. 257; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus 1997, III. 287.

85 Buhârî, “Savm” 13; Müslim, “Sıyâm” 15; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 43, 56. 122. 129

Oryantalistik çalışmalarda ümmî, genellikle, “kutsal kitabı olmayan kimse” diye izah edilmiştir. Mesela Nöldeke şunları kaydetmiştir: “Ümmî lafzının geçtiği tüm ayetleri dikkatlice incelediğimizde, bu lafzın her halükârda Ehl-i Kitap’ın zıddını ifade ettiğini görürüz. Bu demektir ki ümmî, yazı yazmayı bilmeyen kişi anlamına gelmemekte, bilakis kutsal kitap bilgisi olmayan veya bu anlamda kitaba aşinalığı bulunmayan kimseyi ifade etmektedir. Bakara 2/73. ayette bir grup Yahudiye atıfla zikredilen ümmî sıfatı da Tevrat hakkında hemen hiçbir şey bilmemekle ilgilidir.”⁸⁶

Yûsuf ve Fussilet gibi bazı Mekkî surelerin ilk ayetlerinde *tilke âyâtü'l-kitâbi'l-mübîn innâ enzelnâhu kur'ânen arabîyyen, kitâbün fussilet âyâtuhû kur'ânen arabîyyen* şeklinde ifadeler zikredilir. Benzer şekilde Zuhruf 43/1-3. ayetlerde *hâ-mîm ve'l-kitâbi'l-mübîn innâ cealnâhu kur'ânen arabîyyen* ifadelerine yer verilir. Dikkat edilirse, bütün bu ifadelerde önce kitaptan (*el-kitâb*) söz edilmekte, daha sonra “el-kitâb”ın Arapça Kur'ân'a dönüştürüldüğü (*ca'l*) veya Arapça Kur'ân olarak inzâl edildiği belirtilmektedir. Şu halde, “el-kitâb” ile Arapça Kur'ân aynı şey değildir. Fakat birçok müfessirin kanaati aksi yöndedir. Mesela Kurtubî'ye göre Yûsuf suresinin ilk ayetindeki “el-kitâb”dan maksat Kur'ân vahyidir.

Ne var ki Kurtubî Hicr suresinin ilk ayetinde geçen *tilke âyâtü'l-kitâb ve kur'ânın mübîn* ifadesiyle ilgili olarak, “kitâb, Tevrat ve İncil gibi daha önceki vahiyleri de kapsayan genel bir isimdir” anlamında bir görüş naklederek, “kitâb” ile “kur'ân”ın birbirinden farklı şeyler olarak değerlendirildiğine de dikkat çekmiştir.⁸⁷ Mucâhid ve Katâde gibi tâbî müfessirler de Yûnus 10/1. ayetteki *tilke âyâtü'l-kitâb* ifadesinde geçen “kitâb” lafzını Kur'ân'a değil, Tevrat ve İncil'e hamletmişlerdir. Taberî ise bu izahı isabetli görmemiş ve ilgili ifadeyi, “Bunlar Kur'ân'ın ayetleridir” diye tefsir etmiş;⁸⁸ ama diğer taraftan da

86 Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, s. 10-11. Benzer görüşler için ayrıca bkz. William Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca-History in the Qur'ân*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988, s. 51-53.

87 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 79; X. 3.

88 Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, V. 526.

Hicr suresinin başındaki *tilke âyâtü'l-kitâb ve kur'ânin mübîn* ifadesinde geçen “el-kitâb”ı Tevrat ve İncil gibi vahiy metinlerine hamlederek⁸⁹ bir bakıma tutarsızlık sergilemiştir.

Yûsuf 12/2. ayette geçen *enzelnâhu* lafzındaki “hu” (onu) zamiri ilk ayetteki “el-kitâb” kelimesine racidir. Bu durumda Kur'ân lafzı, ilk ayette “el-kitâb” diye belirtilen ilâhî vahyin Arabî hitap oluşunu belirtir.⁹⁰ Kureyşli müşriklerin, *lev ennâ ünzile aleynâ'l-kitâbü lekünnâ ehdâ minhüm* (Şayet bize bir vahiy indirilseydi, kesinlikle Yahudiler ve Hristiyanlardan çok daha fazla hidayet sahibi olurduk)⁹¹ şeklindeki ifadesinden, el-kitâb lafzını genel manada vahiy anlamında kullandıklarını, aynı zamanda Yahudiler ve Hristiyanlara ait kutsal metinlerden haberdar olduklarını gösterir. Kısacası, birçok Mekki surenin baş tarafında geçen *tilke âyâtü'l-kitâb* ifade-sindeki “el-kitâb” genel olarak vahiy ifade etmektedir.

“el-Kitâb”ın genel manada vahiy ifade eder tarzda kullanımı esas itibariyle Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulmuş bir kelim olmadığını vurgulamaya yöneliktir. Yûnus 10/37. ayetteki ifadeler tam da bu meseleyle ilgilidir. Bu ayette ilk olarak Kur'ân'ın birileri tarafından uydurulmuş bir kelim değil, Allah kelamı olduğu belirtilir. Daha sonra Kur'ân'ın kendinden önceki Tevrat, İncil gibi vahiyleri onayladığı ve aynı zamanda “el-kitâb”ı açıkladığı bildirilir. Son olarak da Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğinden ve bunun hiçbir şüphe götürmediğinden söz edilir.

Ayette Kur'ân'ın el-kitâb'ı tafsilinden söz edilmesi dikkat çekicidir. Denilebilir ki Kur'ân ile el-kitâb'ın birbirinden ayrı şeyler olduğu belki de en açık şekilde bu ayette ifade edilir. “Kitâb”ın tafsiline gelince, ayetteki *tafsîle'l-kitâb* lafzı dar çerçevede Kur'ân'ın daha önceki peygamberlere gönderilen kitapları (vahiyler) tebyin/tebliğ ettiğini, daha geniş çerçevede ise Allah katında herhangi bir dile aidiyeti bulunmayan va-

89 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 488.

90 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII. 201.

91 En'am 6/157 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

hiylerin Arapça Kur'ân olarak belli bir dilde, belli bir tarihte ve belli bir toplum kitlesine açıklandığını belirtir.

Gerek “el-kitâb” lafzının genel manada vahiy anlamı taşıdığı gerekse bu lafzın özellikle sure başlarında Kur'ân'ın ilâhiliğini vurgulamak maksadıyla kullanıldığı tespiti Bakara 2/2. ayetteki *zâlike'l-kitâbu lâ raybe fih* ifadesi için de geçerlidir. Ancak klasik tefsirlerde el-kitâb öncelikle Kur'ân'a veya Kur'ân'ın Mekkî surelerine hamledilmiş, bunun yanında kelimenin Tevrat ve İncil'e delalet ihtimaline de dikkat çekilmiştir.⁹² Bu ayet bağlamında İbn Âşûr'un, “Kur'ân vahyinin kitâb diye isimlendirilmesi, muhafaza maksadıyla onun yazıya geçirilmesinin vacip olduğuna işarettir”⁹³ şeklinde bir çıkarımda bulunması anakronistiktir. Çünkü bu çıkarım Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde gelecek kuşaklara miras bırakılacak bir yazılı metin gibi algılandığı zannına işaret etmektedir. Oysa nüzûl döneminde Kur'ân Hz. Peygamber ve sahabe nezdinde bu şekilde algılanmış değildir.

Buna şahitlik eden güçlü delillerden biri, Hz. Ömer'in Kur'ân'ı cem teklifine Halife Ebû Bekr ve Zeyd b. Sâbit'in ilk planda soğuk baktıkları ve böyle bir işe pek yanaşmadıkları bilgisidir. Bir diğer delil, Hz. Peygamber'in, “Benden duyduğunuzu bir ayet dahi olsa tebliğ edin” (*belliğû annî ve-lev âyeten*)⁹⁴ mealindeki tavsiyesidir. Dikkat edilirse, bu hadiste vahiy yazılı bir metin değil, tebliğ edilmesi gereken bir kelim/hitap olarak zikredilmiştir. Esasen Bakara 2/2. ayetteki el-kitâb, Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân'ın tıpkı Musa ve İsa gibi diğer peygamberlere indirilen bir vahiy olduğunu belirtir. İbn Mes'ûd'un *tenzîlû'l-kitâbi lâ raybe fih* (Bu kelamın/hitabın Allah katından indirilmiş bir vahiy olduğu kuşku götürmez bir gerçektir) şeklindeki kıraati de⁹⁵ bu tespiti destekleyici bir veridir.

92 Daha farklı görüşler ve değerlendirmeler için bkz. Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 12-13; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 110-111; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 50-51.

93 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 221.

94 Buhârî, “Enbiya” 50.

95 Zemahşerî, *el-Kessâf*, I. 112; Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 18.

Özetlemek gerekirse el-kitâb, Allah'ın bütün peygamberlere indirdiği vahiylerin genel adı,⁹⁶ "Arapça Kur'an" ise genel manada vahyin Hz. Muhammed'e Arap diliyle inzâl edilen varyantıdır.⁹⁷ Frantz Buhl'un (ö. 1932) ifadesiyle, el-kitâb geniş, Kur'an dar anlamlıdır. Dolayısıyla Kur'an Hz. Peygamber'e gönderilmiş ilâhî kitabın (vahyin) bizatihi kendisi veya bütünü değil, Arap diliyle formüle edilmiş veya Arapçaya dönüştürülmüş şeklidir.⁹⁸ Kur'an genel vahiyden bir parça hüviyetinde Arapça inzâl edilmiş olsa da ana temalar ve mesajlar bakımından önceki vahiylerle aynıdır; çünkü Şuarâ 26/196. ayetteki *ve-innehû lefi zübürî'l-evvelîn* ve A'lâ 87/18. ayetteki *inne hâzâ lefi's-suhufî'l-ûlâ* gibi ifadelerde Kur'an vahyindeki ana temaların İbrahim, Musa gibi peygamberlere gönderilen vahiylerde de (*zübür*, *suhuf*) mevcut olduğu vurgulanır.

Kur'an ve Arabîlik Meselesi

Birçok ayette Kur'an'ın Arabiliğinden söz edilir. Daha açıkçası, Yûsuf 12/2 ve Tâhâ 20/113. ayetlerde vahyin (el-kitâb) "Arapça Kur'an", Rad' 13/37. ayette "Arapça hüküm/hikmet" olarak indirildiği, Şûrâ 43/7. ayette "Arapça Kur'an" vahyedildiği, Fussilet 3/41. ayette vahyin ayetlerinin "Arapça Kur'an" olarak tafsil/tebyin edildiği, Zuhruf 43/3. ayette vahyin (kitâb) Arapça Kur'an'a dönüştürüldüğü (ca'l), Ahkâf 46/12. ayette ise Kur'an'ın Arap diliyle musaddık bir vahiy olduğu belirtilir.

Kur'an ve Arabîlik, vahyin bir peygamber ve dil vasıtasıyla tarih, toplum ve insanla buluşma zeminine ilişkin bir nitelemedir. Dolayısıyla bu niteleme vahyin mahiyetine değil, tarihsel tezahürüne ilişkindir. Kur'an metninde çok kere "el-kitâb"

96 Fazlur Rahman da "el-kitâb"ın Kur'an'da tüm kitapları/vahiyleri ifade eden genel bir kavram olarak kullanıldığını belirtmiştir. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 205.

97 Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 43.

98 Buhl, "Kur'an", *JA*, VI, 1896.

diye ifade edilen vahyin Arapça veya başka bir dile nispet edilmesi söz konusu değildir. Çünkü Allah herhangi bir dile sahip değildir. Bu sebeple, Allah katındaki vahiy dilden, harften, sestten bağımsız olan soyut bir mahiyettir ki kelimcilerin “kelâm-ı nefsi” kavramlaştırması bu soyut mahiyetle ilgilidir.

Vahyin öz ve esas itibarıyla herhangi bir beşerî dile nispetinin mümkün olmadığı, Kur'ân'ın Arabiliğini ifade eden bazı ayetlerdeki inzâl ve ca'l kelimeleriyle de desteklenebilir. Zira inzâl beşerî idrak düzeyine indirgeme iması da taşıyan bir kelimedir. Ca'l ise bir şeyi bir şeye dönüştürme anlamındadır. Daha açıkçası, ca'l mastarı yapmak, etmek, kılmak, ortaya koymak gibi manaların yanında değiştirip dönüştürmek anlamı da taşır.⁹⁹ Mesela Fîl 105/5. ayetteki *fe-ce'alehüm* lafzı, “Böylece Allah onları dönüştürdü” manasındadır. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) ifadesiyle, “ca'l bir eser meydana getirme hususunda maddenin/nesnenin şeklini değiştirmek, sözgelimi çamuru çömlek hâline getirmek” demektir.¹⁰⁰

Râğib el-İsfahânî ca'l mastarının fiil ve sun' gibi kelimelerden daha umumi olan ve Arap dilinde bütün fiiller için kullanılan bir özellik taşıdığına dikkat çektikten sonra bu kelimenin beş farklı anlam ve kullanımından söz etmiştir. Buna göre ca'l (ce'ale), (1) geçişsiz bir fiil olarak “sâra” (oldu) ve “tafika” (yapıp etmeye başladı) lafızlarının ifade ettiği anlamda; (2) En'âm 6/1. ayetteki *ve-ceale'z-zulumâti ve'n-nûr* (Allah karanlıkları ve aydınlığı var etti) ifadesinde olduğu gibi, var etmek ya da meydana getirmek anlamında; (3) Zuhurf 43/10. ayetteki *ve-ce'ale leküm fihâ sübûlen* (Allah, dağlarda sizin için yollar oluşturdu) ifadesinde olduğu gibi, bir şeyi başka bir şeyden meydana getirmek anlamında; (4) Bakara 2/22. ayetteki *ellezî ce'ale lekümü'l-arza firâşen* (Allah yer-yüzünü sizin için bir döşek hâline getirdi) ifadesinde olduğu

99 Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, I. 616; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II. 146-147.

100 Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000, s. 154.

gibi, bir halden başka bir hale dönüştürmek anlamında; (5) Kasas 28/7. ayetteki *innâ râddûhu ileyke ve-câilûhu mine'l-mürselîn* (Hiç şüphesiz ona tekrar kavuşmanı sağlayacağız; ayrıca onu peygamberliğe mazhar kılacağız) ile Nahl 16/57. ayetteki *ve-yec'alûne lillâhi'l-benât* (Allah'a kız çocukları isnat ediyorlar) ifadesinde olduğu gibi, bir şeyle ilgili olarak gerçek veya asılsız bir hüküm ve yargıda bulunmak anlamında kullanılır.¹⁰¹

Bu filolojik açıklamalardan hareketle denilebilir ki bahis konusu ayetlerde ilkin “el-kitâb”dan, daha sonra “el-kitâb”ın Arapça kur'ân olarak inzâlinden söz edilmesi, mahiyet itibarıyla hiçbir dile aidiyeti bulunmayan vahyin Hz. Peygamber'in Arap toplumuna mensup olması hasebiyle onun zihninde Arapçaya dönüştürüldüğünü ima eder. Çünkü dilin mahalli tarihsel ve toplumsal zemindir; hâliyle vahiydeki mana ve muhtevanın belli bir beşerî dildeki lafız kalıplarına dönüştüğü yer de Hz. Peygamber'in zihni ve idrakidir.

Bu bağlamda meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Âl-i İmrân 3/154, Tevbe 9/26, 40, Fetih 48/4, 18 gibi ayetlerden kısaca söz etmek faydalı olabilir. Bu ayetlerde Allah'ın müslümanlara sekîne, emene (güven duygusu) ve tatlı bir uyku hali (nüâs) indirdiği bildirilir. Güven duygusu ve uykunun gökten zembille inmediği şüphesizdir. İbn Âşûr'un “İmanları artsın diye müminlerin kalplerine sekîne indiren O'dur.” mealindeki Fetih 48/4. ayetin tefsirinde belirttiği gibi, “sekîne”nin inzâlinden maksat, akla ve kalbe güven duygusunu yerleştirmek, bu duygunun aslî ve arızî sebeplerini meydana getirmektir.¹⁰² Bu izahtan hareketle denebilir ki Kur'ân vahyindeki Arabîlik ve Arapça lafızlar da semadan indirilmemiş, bilakis sekîne gibi Hz. Peygamber'in zihninde ve kalbinde teşekkül etmiştir.¹⁰³

101 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 131-132.

102 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI. 151.

103 Sekîne kelimesinin ilgili ayetlerde “dinginlik, sükûnet” anlamında mı yoksa Rûhulkudûs, vahiy ve ilhamla bağlantılı bir manada mı kullanıldığını meselesi tartışmaya değer bir konudur. Bu konu ikinci bölümde ele alınacaktır.

İnzâl meselesinde Kur'ân dilinin Allah merkezlilik özelliğini de gözden kaçırmamak gerekir. Nüzûl kelimesinin semantiği ve kavramsal içeriği ile ilgili bölümde etraflı biçimde ele alınacağı üzere Kur'ân'da vahiy gibi soyut şeylerin yanı sıra elbise (libâs), demir (hadîd), evcil hayvanlar (en'âm) gibi birçok somut nesne ve varlığın da Allah tarafından indirilmiş şeyler olduğundan söz edilir. Hatta Ahzab 33/26 ve Haşr 59/2 gibi bazı ayetlerde Allah'ın Yahudileri kalelerinden indirdiği, hiç beklemedikleri yerden çıkagelip onların kalplerine korku salıverdiği belirtilir. Hülâsa, Allah'ın müminlere sekine indirmesini nasıl anlamak gerekiyorsa, Arapça Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirilmesini de aynı şekilde anlamak gerekir.

Kur'ân vahyiyle ilgili Arabîlik vurgusu ilk planda anlama meselesiyle ilgilidir. Yûsuf 12/2 ve Zuhuruf 43/3. ayetlerdeki *ta'kilûn*, Fussilet 41/3. ayetteki *ya'lemûn* lafızları meselelerin idrak, anlama ve kavramayla ilgili olduğunu gösterir. Dolayısıyla Fussilet 41/44. ayette, "Biz bu Kur'ân'ı Arapçadan başka bir dille vahyetseydik, müşrikler/kâfirler bu defa da, 'Onun ayetleri niçin konuşup anlaştığımız dille ifade edilmiyor?! Vahiy yabancı bir dille, Peygamber ve muhatapları Arap! Bu nasıl iş?!" diye itiraz ederlerdi" diye belirtilen mazaret kapısının kapatılmasıyla ilgilidir. Bu ayette Arabiliğin karşısı A'cemî diye belirtilmiştir. Eski Araplar nazarında tüm kavimler Arap ve Gayr-i Arab olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ayrım çerçevesinde A'cemî nitelemesi başta ırk, dil ve kültür yönünden Arap olmamayı ifade eder.

A'cem kelimesi İslam öncesi dönemde, genel olarak, söylenen sözün anlaşılmaması manasında kullanılmakla birlikte, zaman içerisinde Arap dilinin en mükemmel dil olduğu kabûlünden hareketle başka dillere sahip toplumlar ve insanları hor görmeyi de içeren ideolojik bir anlam kazanmıştır. Oysa Kur'ân'da Arap dilinin üstünlüğüne işaret eden hiçbir ifade kullanılmamış, bilakis vahyin Arapça olarak inzâl edilmesi, ilk hitap çevresindeki toplumun Arap olmasına ve ilâhî mesajın kolayca anlaşılmasına bağlanmıştır.

Bu bağlamda “mübîn” nitelemesinin Arap diline ait bir üstünlüğe değil, Arapça Kur'an'ın gayet açık ve anlaşılabilir bir mesaj taşıdığını belirtmeye matuf olduğunu hatırlatmak gerekir. Kur'an'ın da tanıklık ettiği gibi Araplar yeryüzündeki çeşitli milletlerden bir millet, Arapça da muhtelif dillerden bir dil olduğu halde, İslam geleneğinde Kur'an dilinin Arapça olması, bu dilin pratikteki işlevinden ziyade, asaletiyle ilişkilendirilmiş, böylece Arapçaya kutsallık kisvesi giydirilmiştir.¹⁰⁴

Arap dilini yüceltici yaklaşımlar mazide kalmış değildir; bilakis çok yakın geçmişte İbn Âşûr gibi geniş ufuklu bir müfessir dahi Kur'an'la ilgili Arabilik nitelemesini, bir taraftan “Arapların dili Arapça olduğu için Kur'an da Arap diliyle nazil oldu” derken, bir taraftan da, “Arapça en şerefli/değerli ve en geniş anlam kapasiteli dildir” demektedir.¹⁰⁵ Kuşkusuz bu tuhaf ifadenin psikolojik ve sosyolojik analizi yapılabilir; ancak bu ayrı bir bahistir. Bununla birlikte, Arapçanın en şerefli/değerli ve en geniş anlam kapasiteli dil olduğu iddiasının çok romantik olduğunu belirtmek gerekir.

Özellikle Almanca ve İngilizce gibi dillerle kıyaslandığında, Arapçanın oldukça sığ, sınırlı ve sıkıcı bir dil olduğu, hele de felsefi ve derinlikli fikirleri ifadede kifayetsiz kaldığı rahatlıkla anlaşılır. Ayrıca, günümüz dünyasında olan biten sayısız karmaşık hadiseyi Arap diliyle ifade imkânının ne kadar sınırlı olduğunu anlamak için, Arapça yayın yapan televizyon kanal-

104 Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 276-284.

105 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII. 201, XXV. 161. Derveze (ö. 1984) bir adım daha ileri giderek Arapların en şerefli toplum olduğundan söz etmiştir. Hac 22/77-78. ayetler bağlamında ilkin İbn Kesir'e (ö. 774/1373) atıfla, “Rasûlullah, Selman el-Fârisî'ye, ‘Bana kızma; ne o yoksa dininden mi ayrılacaksın?’ deyince, Selman, ‘Allah bana senin sayende hidayet nasip etmişken sana nasıl kızabilirim?’ diye karşılık vermiş; bunun üzerine Rasûlullah, ‘Araplara kızan bana kızmış olur’ demiştir” mealindeki rivayeti aktarmış ve daha sonra, “Hz. Peygamber'e aidiyetine ve sıhhati-ne mani teşkil edecek bir problem yok” diye değerlendirdiği bu rivayete binaen şunları söylemiştir: “Bu hadis, İslâmî davet hususunda Arapların konumuna vurgu içerir; bu (özel) konum büyük peygamberin kendi içlerinden çıkmış olması şerefiyle ilgilidir ki bu da en büyük şereftir”. Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, İkinci Baskı, Kahire 2008, VI. 80-81.

larına veya Arapça gazetelere göz atmak kâfidir. Unutmamak gerekir ki bir dilin zenginliği, o dilin de dâhil olduğu kültür ve medeniyetin bilim, teknoloji, edebiyat, sanat, felsefe gibi alanlardaki çok boyutlu gelişmişlik düzeyiyle ilgilidir.

İslam medeniyetinin İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198), Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi isimleri yetiştirdiği dönemlere bakıldığında, bu isimlere ait eserlerde hem kelime hazinesi, hem anlam ve kavram zenginliği, hem de ifade ve üslup seviyesi bakımından üst düzey bir Arapçanın kullanıldığı görülür. Buna mukabil İslam dünyasına Selefi karakterli ve dogmatik anlayışların hâkim olduğu dönemlere ait literatüre bakıldığında, dinî ve ilmî eserlerdeki dilin hayli sığlaştığı, tabir caizse, hemen her sayfanın “kâle/yekûlu” fiiliyle başlayıp belli birtakım klişeleşmiş ifade kalıplarıyla anlatılmaya çalışılan sığ bir muhteva taşıdığı rahatlıkla tespit edilebilir.

Bu mesele bir tarafa, vahiy ve dil meselenin gerçek mahiyeti, İbrahim 14/4. ayette, “Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki vahyi kavmine tebyin/tebliğ edebilsin” diye tasrih edilmiştir. Dolayısıyla Kur’ân’ın diliyle ilgili Arabî nitelmesi hiçbir kutsiyet içermesine sahip değildir; lakin bu nitellemenin salt iletişim dizgesi anlamındaki dilin imkân ve sınırlarının ötesinde, dili kendisinden bağımsız sayamayacağımız kültür ve zihniyeti de kapsadığı¹⁰⁶ bir gerçektir. Câbirî’nin ifadesiyle, bir toplumun dili sadece lisânî işaretilerden ibaret değildir. Bilakis toplumun gelenekleri, örnekleri, hayalleri, beklentileri gibi bütün bir kültürel birikimi dilin kapsamına dâhildir. Bu itibarla, Kur’ân’ın Arap diliyle nâzil olduğunu belirten ayetler sadece lafızların Arapça olduğunu vurgulamaya yönelik değildir. Kaldı ki böyle bir vurgu anlamlı da değildir. Kısacası, Arabilik Kur’ân vahyindeki mesajların nüzûl dönemindeki Arap toplumunun zihinsel ufku-na ve malumuna (ma’hûdül-arab) göre sunulduğunu belirten bir niteliktir.¹⁰⁷

106 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2004, s. 13.

107 Câbirî, *Medhal*, s. 194-195.

Bu bağlamda Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) "Kur'an Arabî, şeriat ümmidir" şeklindeki formülasyonundan kısaca söz etmek gerekir. Kur'an'ın ancak Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde anlaşılabilceğini söyleyen Şâtıbî bu konu kapsamında şeriatın ümmiliğine de dikkat çekerek dili/lisanı doğrudan doğruya nüzûl dönemindeki Arap toplumunun bilgi, kültür ve zihniyet dünyasıyla ilişkilendirmiştir.

Buna göre Kur'an'ın Arabiliği, sözgelimi güneş, ay ve yıldızlarla ilgili olarak nüzûl dönemindeki Arap toplumunun çıplak gözlemleri ve tecrübeleriyle örtüşen beyanlarda bulunmak, geçmiş peygamberler ve kavimlerle ilgili haberlerde o günkü Arap toplumunun tarihî hafızasını dikkate almak, hatta uhrevî âlemin tasvirinde Arapların gündelik yaşamlarındaki zevkler ve beğenileri yansıtan motifler kullanmak anlamına gelir.

Örnek vermek gerekirse, Vâkıa 56/27-37. ayetlerde cennet şöyle tasvir edilir: "Amel defterleri sağ taraftan verilenler, çok bahtiyar kimselerdir. Onlar cennette dalbastı kiraz ağaçları, salkımlarla dolu muz ağaçları, yayılmış gölgeler altında, çağlayanların karşısında sefa sürecekler. Bitmek tükenmek bilmeyen, üstelik yasak edilmeyen binbir çeşit meyveden yiyecekler. Cennette onlar için döşekler (nadide eşler) de olacak.¹⁰⁸ Biz o eşleri bambaşka nitelikte yaratmışızdır. Onların hepsi bakire, kocalarına düşkün ve aynı yaşta olacak."

Şâtıbî'nin ifadesiyle, bu ve benzer ayetlerde cennet nimetleri Araplarca bilinen/beğenilen yiyecekler ve içecek türleriyle, mesela su, süt, şıra, bal, hurma, üzüm gibi içecekler ve meyvelerle tasvir edilmiş, onların pek bilmedikleri ceviz,

108 Vâkıa 56/34. ayetteki "fûruş" kelimesi genellikle "döşekler" diye çevrilir; ancak 35-37. ayetlerin de işaret ettiği gibi bu kelime kadınlardan kinaye olsa gerektir. Nitekim birçok müfessir, "Araplar kadını/cariyeyi kinaye yoluyla *fîrâş* (döşek), *izâr* (gömlek) *libâs* (elbise) gibi kelimelerle nitelendirirdi" şeklinde bir bilgi nakletmiştir. Bakara 2/187. ayetteki *hünne libâsün leküm* (onlar sizin için bir elbisedir) nitelemesi de bu yorumu teyit etmektedir. Ayette kadınların sıfatı olarak geçen "merfûa" kelimesi ise "çok güzel, çekici" gibi anlamlar içerir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 141; Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 145; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 136.

badem, elma, armut gibi Acem meyvelerinden açıkça söz edil-meyip, genel manada “fâkihe” (meyveler) denilmiştir. İşte bu örneklerin de gösterdiği gibi Kur'an'ı ve İslam şeriatını doğru anlamak için vahyin nâzil olduğu Arap dilini ve o dönemdeki Arapların dil örfünü esas almak gerekir.¹⁰⁹

Kur'an'la ilgili Arabîlik nitelemesi, Bakara 2/151 ve Tev-be 9/128. ayetlerdeki, “içinizden bir peygamber” ifadesinin de ima ettiği gibi, müşrik Araplara, “Kavminize mensup bir peygamber göndermekle sizi şereflendirdik” mesajı da içerir. Nitekim Enbiya 21/10 (*lekad enzelnâ ileyküm kitâben fîhi zik-ruküm*) ve Zuhuruf 43/44. ayette (*ve-innehû le-zikrun leke ve-li kavmike*) Kur'an vahyinin Hz. Peygamber ve kavmi için şeref ve itibar vesilesi olduğu belirtilir.

Diğer taraftan “Arapça Kur'an” nitelemesi Arap müşriklerle, “el-kitâb” kelimesi Yahudiler ve Hristiyanlarla ilgili başka imalar da içerir. Kur'an'ın “el-kitâb” diye nitelendirilmesini İslam öncesi dönemin Arap yarımadasındaki dinî atmosferle ilişkilendiren Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre bu dönemde “ehlül'l-kitâb” tanımlaması “ümmiyyûn” sıfatının karşıtını ifa-de ediyordu. İşte bu vasatta Kur'an vahyi kitâb olması ha-sebiyle kendisini ümmilerin kültüründen ayırtmış, Arabî veya Arap diliyle indirilmiş olmasıyla da Ehl-i Kitap kültürün-den farklılaştırmıştır.¹¹⁰

Ebû Zeyd'in bu tespiti Ahkâf 46/12. ayetle de teyit edi-lebilir. Çünkü bu ayette ilk olarak, “Kur'an vahyinden önce rahmet ve rehber olarak Musa'nın kitabı vardı” denilmekte, müteakiben, “Bu Kur'an müşrikleri uyarmak, müminlere müjde olmak üzere Arap diliyle indirilmiş bir kitaptır” ifa-desine yer verilmektedir. Dikkat edilirse, ayet, müşriklerin “esâtirü'l-evvelîn” (geçmiş kuşaklara ait masallar) diyerek Kur'an'ı yalanlamalarına karşın, Musa'ya indirilen vahiylerle (*kitâbu mûsâ*) gönderme yaparak Kur'an'ın da tıpkı Musa'ya indirilenler gibi Allah kelamı olduğunu bildirmekte, daha

109 Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muwâfakât fî Usûli's-Şeria*, Dâru'l-Ma'rife, Üçüncü Baskı, Beyrut 1997, II. 375-394.

110 Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nâs*, s. 61.

sonra ise Hz. Muhammed'e indirilen vahyin Arabiliğini vurgulayarak Ehl-i Kitap geleneğinden ayrışma noktasına dikkat çekmektedir.

Câbirî de el-kitâb kelimesiyle ilgili benzer şeyler söylemiştir. Muhtemelen Richard Bell'in "Kur'ân dönemi-Kitap dönemi" (The Qur'ân period-The Book period) şeklindeki kategorik ayrımından¹¹¹ esinlenerek, Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahiylerin erken Mekke döneminde zıkr, zıkrâ, tezkire, hadîs diye nitelendirildiğini, bir sonraki aşamada "Kur'ân" diye isimlendirildiğini, A'râf gibi geniş hacimli surelerin indiği süreçte ise "kitâb" kelimesiyle ifade edildiğini belirtmiş ve bu kelimenin Arapları ümmîlikten Ehl-i Kitap konumuna yükseltmek ve bundan böyle kitâbîliğin sadece Yahudiler ile Hristiyanlara ait bir statü olmadığına dikkat çekmek gibi imalar taşıdığını söylemiştir.¹¹²

Sonuç olarak, el-kitâb lafzı Kur'ân'da enzele, nezzele, enzelnâ, nezzelnâ, âteynâ gibi fiillerle birlikte kullanıldığında, genel olarak vahye, özel olarak Tevrat, İncil, Kur'ân gibi vahiylerle, Kur'ân'daki sure başlarında ise spesifik olarak ilgili surelere delalet eder. Bilhassa A'râf gibi hacimli surelerin başında geçen el-kitâb kelimesi, Tevrat'ın her biri "sıfr" diye adlandırılan ve Tekvin (Bereşit), Çıkış (Şemot), Levililer (Vayikra), Sayılar (Bemidbar) ve Tesniye'den (Devarim) oluşan beş kitabını (esfâr-ı hamse), sure kelimesi ise bu beş sıfırdeki babları akla getirir.

111 Kur'ân surelerindeki pasajların tarihlendirilmesinde mutlak nesnelci de-nebilecek bir tarih perspektifine sahip olduğu anlaşılan ve bu yüzden Batı'da dahi eleştirilere muhatap olan Bell'in "Kur'ân dönemi-Kitap dönemi" şeklindeki kategorik ayrımı ve bu ayrımın sorunlu tarafları hakkında bkz. Bell, *Introduction to the Qur'ân*, s. 128-134; Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, s. 137-141. Watt "Kitap dönemi"yle ilgili olarak şu tarz iddialarda bulunmuştur: "Medine döneminde Hz. Muhammed'e gelen vahiyler İslam dini açısından cemaatle namazda okunmaya pek müsait olmayan hükümler, emirler ve hukuki düzenlemeleri ihtiva etmeye başlayınca, el-kitâb lafzının kullanımı daha uygun hale geldi. Bu dönemde müslümanlar Yahudilerin ellerindeki kutsal kitabın muhteviyatı hakkında da kuşkusuz daha fazla şeyler öğreniyorlardı. Yahudilerle ihtilaf ve İslam'ın Yahudilik ve Hristiyanlıktan ayrı bir din olduğu iddiası müslüman toplumun da diğer tektanrıci din mensupları gibi bir kutsal metne sahip olmasını zorunlu kıldı". Bkz. Watt, *Bell's Introduction*, s. 141.

112 Câbirî, *el-Medhal*, s. 160.

Âramca ve İbrancada sifr/sefer, “kitap, mektup” gibi anlamlar içerir. Ayrıca İbrancada “ha-sefer”, “ha-seferim”, “sif-ra ha-kodeş”, “sefer moşe”, “sefer ha-tora” gibi ifade kalıpları kitap, kitaplar, kutsal kitaplar, Musa’nın kitabı, Tevrat kitabı manasına gelir.¹¹³ Ancak sifr/sefer kelimesindeki kitap anlamı, tıpkı Kur’ân’da olduğu gibi yazılı metinden ziyade, ilâhî kelama ve/veya vahye işaret ediyor olsa gerektir. Kaldı ki Yahudilikte, “Yasaları (şer’î hükümleri) yazanlar Tora’yı yakanlar gibidir; yazılı metinden Tora’yı öğrenenler sevaptan nasipsizdir”, “Takdis dualarını yazanlar Tora’yı yakanlar gibidir” şeklindeki kabullere dayanan köklü bir yazı karşıtlığının mevcudiyeti bilinmektedir.¹¹⁴

113 Geniş bilgi için bkz. Ludwig Koehler-Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, çeviri ve ed. M.E.J. Richardson, E.J. Brill, Üçüncü Baskı, Leiden 1995, II. 766; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2001, s. 26.

114 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Türkiye Tarih Araştırmaları ve Uygulama Merkezi Yayınları, Ankara 2011, s. 20-27.

İKİNCİ BÖLÜM

VAHİY

Kur'an'ın mahiyetinden, Kur'an'daki tüm fikhî ahkâmın her zaman ve zeminde geçerli olup olmadığı meselesine kadar birçok ihtilaflı konu hakkındaki farklı görüş ve kanaatler temelinde vahiy tasavvuruyla alakalıdır. İslâmî kaynaklarda vahyin hem Hz. Peygamber'e mahsus bir tecrübe olduğu vurgulanır, hem de gözle görülebilir bir fizikî hadise olduğu anlatılır. Mesela, Cebrâil'in Dihye b. Halîfe adlı sahâbînin veya güzel görünümlü bir A'râbî'nin suretine bürünerek vahiy getirdiği, ashaptan birçoğunun onu Dihye zannettiği gibi hususlar çeşitli kaynaklarda nakledilen bilgiler arasındadır.

Rivayete dayalı bilgi, görüş ve değerlendirmelerin vahiyle ilgili mahiyet ve keyfiyet meselesini hemen hiçbir şekilde izah etmediğini, daha açıkçası, söz konusu bilgilerin *vahy* kelimesindeki "hızlılık, gizlilik" manasıyla bağdaştırılması çok zor tasvirler içerdiğini belirtmek gerekir. Bu tuhaf durumun başlıca sebebi, vahiy sürecinde neler olup bittiğine ilişkin bilgilerin taşıyıcılığını Ehl-i Hadis ekolünün üstlenmesidir.¹ Allah'ın nüzûlü, gelmesi, gülmesi gibi haberî sıfatları antropomorfik (teşbih-teccim) biçimde algılayan, bu algının sahih Allah tasavvuru olduğuna inanan ve literal (harfî/lafzî) anlam dışındaki mecâzî mana takdirlerinin hemen hepsini bidat sayan ve bünyesinde "Haşvî" sıfatına layık birçok ismi de barındıran Ehl-i Hadis ekolünün, "Cebrâil ete kemiğe büründü; Dihye diye göründü" denebilecek tarzdaki somut tasvirler yerine, vahiy ve inzâl meselesini soyutlamalarla anlatabileceğini düşünmek safdillik olsa gerektir.

1 Ehl-i Hadis ve vahiy konusunda tipik örnek olarak bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtü Sıfâtî'r-Rab*, nşr. Abdülazîz İbrahim Şehvân, Dâru'r-Rüşd, Birinci Baskı, Riyad 1988, s. 328-358.

Fazlur Rahman'ın şu tespitleri önemlidir: Hicrî ikinci ve üçüncü asırların İslam dünyasında vahyin mahiyetiyle ilgili olarak kısmen Hristiyan teolojiden etkilenen ciddi fikir ayrılıkları ve tartışmalar ortaya çıkınca, bu zaman diliminde henüz teşekkül safhasında bulunan Sünnî İslam, hem vahiy ve inzâl hadisesinde meleğin somut ve haricî bir varlığa sahip olduğu, hem de vahyin dışsal, nesnel ve aynı zamanda şifâhî niteliğe sahip bulunduğu fikrinden hareketle Kur'an vahyinin dış hakikatine ağırlık vermiştir. Oysa Kur'an vahyin objektif gerçekliğini ve şifâhî niteliğini sarahaten belirtmiş, lakin Şuarâ 26/193-194 ve Bakara 2/97. ayetlerde işaret edildiği gibi yine aynı sarihlikte onun Hz. Peygamber'den ayrı bir gerçekliği bulunduğunu da reddetmiştir.

Ne var ki Sünnilik, hatta bütün Ortaçağ İslam düşüncesi, akideyi oluştururken, hem vahyin Hz. Peygamber'in "iç ben"inden ve kendi tecrübesinden ayrı bir gerçeklik olduğunu ve şifâhî vasfının bulunduğunu, hem de Hz. Peygamber'in fiilleri ve dinî kişiliğiyle yakından ilişkili olduğunu bir arada mütalaa etmeyi mümkün kılacak fikrî donanımdan yoksundu. Başka bir ifadeyle, Sünnilik, "Kur'an hem tamamıyla Allah kelimidir; hem de olağan anlamda Muhammed'in kelimidir" diyebilecek bir fikrî yeterlilikten mahrumdu.²

Kur'an açık bir şekilde her iki hususu da kabul etmektedir. Daha açıkçası, zikri geçen ayetler vahyin Hz. Peygamber'in kalbine indirildiğini belirtmektedir. Böyleyken, vahyin ve vahyi inzâl eden rûhun Hz. Peygamber'den bağımsız bir şey olduğunu düşünmek pek mümkün değildir. Fakat Sünnilik kısmen amaca uygun şekilde yorumlanan, kısmen de uydu-rulan birtakım hadislerden ve büyük ölçüde bu hadislere dayalı kelâmî kabullerden hareketle, Hz. Peygamber'in kalbine inzâl edilen vahyi kulak vasıtasıyla işitilen, onun iç beninden ayrı ve nesnel bir tecrübe olarak telakki etti ve aynı zamanda kalbe gelen melek ya da rûhu tamamıyla haricî varlığı bulu-

2 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Yedinci Baskı, Ankara 2004, s. 78.

nan bir varlık/vasıta olarak resmetti. Bugün Batılıların Hz. Peygamber'e indirilen vahiy hakkında çizdikleri tablo, sıradan insanların inancında olduğu gibi, Kur'an'dan ziyade geniş ölçüde bu Sünnî anlayışa dayanmaktadır.³

Vahyin nüzûlünü dış dünyada gerçekleşen fizikî bir tecrübe, muhtelif ayetlerde *Rûhulkudûs*, *er-rûhu'l-emîn*, *rasûlün kerîm*, *cibrîl* gibi isimler ve sıfatlarla anılan vahiy elçisini Dihye b. Halife adlı sahâbî veya güzel görünümlü Arabî kılığında temessül etmiş bir varlık olarak tasvir etmek ve bu denli somut bir tasvirden kalkarak, her hâlûkârda hızlı ve gizemli bir iletişime karşılık gelen vahiy kavramını makul biçimde izaha girişmek, boşa kürek çekmek deyiminde ifadesini bulan bir gayrettir.

Bunun içindir ki İslam geleneğinde “yerle gök arasını kaplayacak kadar büyük cüssesi ve altı yüz kanadı bulunduğu, yirmi küsur yıl içerisinde Hz. Peygamber’le 26 bin kez iletişim kurduğu rivayet edilen Cebrâil’in nasıl olup da bir insan bedeni ölçeğinde küçülebildiği meselesi izaha muhtaç görülmüş ve bu bağlamda, “Cebrâil temessül ettiği sırada insan bünyesinden fazla olan kısımları Allah tarafından yok edilir, daha sonra bu kısımlar tekrar aslî bünyeye iade edilir” gibi mitolojik izahlar⁴ yapılmış ve fakat sonuçta temessül meselesinin altından kalkılamamıştır.

3 Fazlur Rahman, *İslâm*, 78-79. Fazlur Rahman’ın geleneksel vahiy ve melek anlayışıyla ilgili eleştirel görüşlerinin özüne katılmakla birlikte, “Kur’ân vahyi hem tamamıyla Allah’ın, hem de olağan anlamda Hz. Peygamber’in kelimidir. Vahiy elçisi ya da rûh aslında soyut olup haricî varlığı bulunan bir melek değildir; bununla birlikte Hz. Peygamber’in bu soyut varlığı somut biçimde algılamış olması da imkân dâhilindedir” gibi görüşlerinin sıkıntılı olduğunu da not etmek gerekir. Bu mesele yeri geldiğinde kritik edilecektir.

4 Bkz. Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *Sünenü'n-Nesâi bi-Şerhi'l-Hâfız Celâleddin es-Suyûtî (Zehrû'r-Rubâ ale'l-Müctebâ)*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs., I. 485-486. Gelenekte, Cebrâil’in aslî varlığının temessül anında herhangi bir değişiklik geçirmediği, rûhunun geçici olarak insan bedenine dönüşüverdiği veya sadece rûhunun temessül ettiği yönünde görüşler de ileri de sürülmüştür. Bkz. Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Habâik fî Ahbâri'l-Melâik*, Muhammed es-Said b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1985. s. 262-263.

Klasik dönemlerde olduğu gibi modern dönem Sünnî gele-
nekte de vahiy konusuyla ilgili çok şey yazılıp çizildiği halde
meselenin özüne dair hemen hiçbir şey söylenmemesi gibi tu-
haf bir durum söz konusudur. Konuyla ilgili hemen her ça-
lışmada, İbn Haldûn'dan (ö. 808/1406) nakledilen, “peygam-
berlerin meleklerle irtibat ve iletişim kurması, beşerî tabiattan
sıyrılıp melekleşmek suretiyle gerçekleşir”⁵ şeklindeki görüş ilk
nazarda derinlikli bir içeriğe sahip olduğu intibai uyandırır da
en azından bizim için pek anlamlı ve muhtevalı değildir.

Vahiy meselesinde çok şey söyleniyor görüldüğü halde
bilindik klişeler haricinde hemen hiçbir şey söylenmemesi-
nin önemli bir sebebi, daha önce işaret edildiği gibi, felsefî
perspektif ve derin düşünce gerektiren bu meseledeki genel
kabullerimizin kaba teşbihler ve tasvirlerle bezeli rivayetlere
dayanması, bir diğer önemli sebebi ise kelimeler geleneğinde me-
selenin dogmalaştırılmasıdır. İslam filozofları ile bazı muta-
savvıfların vahiy, nübüvvet, velayet gibi konularla ilgili görüş-
lerinin heretiklik kapsamına alınması işbu dogmalaştırmayla
alakalıdır.

Açıkça söylemek gerekirse, modern dönemdeki müslüman
ilim ve fikir adamlarının, özellikle tefsir araştırmacılarının
vahiy konusuyla ilgili çalışmaları, klasik İslâmî kaynaklar-
daki bilgilerin tekrarından ibarettir. Üstelik başta ilâhî va-
hiy, gayr-i ilâhî vahiy, hakiki vahiy gibi tasnifler olmak üze-
re konuyla ilgili birçok yaygın kabul ve kanaatin yeniden ele
alınıp etraflıca tartışılması elzemdir. Nitekim bu tasnifler,
“Kur'an'da, Allah'ın elçisine özel bir dil veya biçimdeki bazı
özel iletişimlerin de vahiy kelimesiyle ifade edilmesi, çok yay-
gın bir yanlış anlamaya yol açmıştır. İlgili klasik literatürün
çoğunluğunda yerleşik bir tasnif haline gelmiş bulunan ilâhî
vahiy-gayr-i ilâhî vahiy ayrımı ve bu ayrımın uzantıları büyük
ölçüde bu yanlış anlamının ürünüdür” diye eleştirilmiştir.⁶

5 Geniş bilgi için bkz. Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed
İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-
Derviş, Dâru Ya'rûb, Birinci Baskı, Dimaşk 2004, I. 209-211.

6 Ömer Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi Bir Giriş Denemesi*, İlahiyât Ya-
yınları, Birinci Baskı, Ankara 2002, s. 19.

Bu eleştirinin açılımına göre Kur'an'da Allah'ın, bal arısına (Nahl 16/68-69), meleklerle (Enfal 8/12), havarilere (Mâide 5/111), Hz. Musa'nın annesine (Tâhâ 20/38; Kasas 28/7), yeryüzüne (Zilzal 99/4-5), gökyüzüne (Fussilet 41/12) hakiki anlamda olsun, mecâzî anlamda olsun ilham etmesi *vahy* kelimesiyle ifade edildiği için, bütün bu ilhamlar "ilâhî vahiy" kapsamında değerlendirilmiş, buna mukabil Zekerîyya'nın kendi kavmine ima yoluyla konuşması (Meryem 19/10), şeytan tabiatlı insanların/cinlerin birbirlerine kötü düşünceler, vehimler fısıldamaları (En'am 6/112) da yine *vahy* kelimesiyle belirtildiğinden, bütün bunlar da "gayr-i ilâhî vahiy" kategorisine dâhil edilmiştir.

İslam tarihinin muhtelif dönemlerinde tanık olunan, "vahiy devam ediyor" şeklindeki iddialar da Allah'ın hem peygamberlere hem de onların dışındaki insanlara vahyettiği fikrine zemin hazırlayan bu yanlış vahiy tasnifinden beslenegelmiştir. Oysa yukarıda verilen anlam ve kullanımların hiçbirinde vahiy olgusu söz konusu edilmemekte, yalnızca çok anlamlı kelimelerin tümünde olduğu gibi, birbirinden farklı olgu ve nesneler aynı kelimelerle ifade edilmektedir.⁷

İlâhî vahiy ve gayr-i ilâhî vahiy şeklindeki ayrımla ilgili bu eleştiriler özünde isabetli, fakat bazı yönleriyle problemlidir. Öncelikle, söz konusu ayrımın klasik literatürde yerleşik bir tasnif olduğuna ilişkin değerlendirme tartışmaya açık görünmektedir. Zira geçmiş dönemlerde birçok âlim, sözgelimi İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Nahl 16/68 ve Zuhur 43/43. ayetlerin tefsirinde nübüvvet vahyi, işaret vahyi, isrâr vahyi veya Kur'an vahyi, beyan vahyi ve ilham-ifham vahyi gibi farklı vahiy türlerinden söz etmiş,⁸ benzer şekilde İbn Âkile (ö. 1150/1737) rüya vahyi, ilham vahyi, müşâfehe vahyi, melek vahyi şeklinde dört vahiy kategorisi zikretmiş,⁹ ancak her iki âlim de ilâhî ve gayr-i ilâhî vahiy gibi bir ayrıma değinmemiştir.

7 Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, s. 19-20.

8 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2005, VI. 532, IX. 168.

9 İbn Âkile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 118.

Vahiy kelimesinin farklı anlam ve kullanımlarını ilgili ayetlerden şahitler göstererek izah eden Râğıb el-İsfehânî de söz konusu ayrıma yer vermemiştir.¹⁰ Yine Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684) vahiy kelimesinin hem sözlük ve terim anlam-larını, hem de Kur'an'daki kullanımlarını izah ederken, ilkâ, ilham, vâridât gibi çeşitli kavramlardan söz etmesine rağmen, ilâhî vahiy ve gayr-i ilâhî vahiy gibi bir tasnifi bahis konusu etmemiştir.¹¹ Ayrıca, fıkıh usulü kitaplarında vahiy, zâhir ve bâtın diye iki başlık altında değerlendirilmesine¹² rağmen bu-rada da mezkûr ayırmadan söz edilmemiştir.

Netice itibariyle, ilâhî vahiy, gayr-i ilâhî vahiy, hakikî vahiy şeklindeki tasnifler, galip ihtimalle, klasik dönemlere değil, modern döneme aittir.¹³ Dolayısıyla "İslam tarihinin muhte-lif dönemlerinde tanık olunan, 'vahiy devam ediyor' iddiaları Allah'ın peygamberler dışındaki insanlara da vahyettiği fikri-ne zemin hazırlayan bu yanlış vahiy tasnifinden beslenegel-miştir" şeklindeki tespit pek isabetli olmasa gerektir. Hatta vahyin devam ettiği yönündeki iddialar söz konusu tasniften değil, vahiy lafzının her hâlükârda ilham anlamını içermesi ve bu bağlamda Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahiy ile ıstılâhî manadaki ilham arasında fark bulunduğu yönündeki hâkim görüşün lisânî bir temele dayandırılmamasıyla ilgilidir. Baş-ka bir ifadeyle, ıstılâhî manada vahiy ile ilham arasındaki fark, lisânî gerekçelere değil, kelâmî kabullere müstenittir. Bu iddiamızı ispat hususunda Fahreddin er-Râzî'nin Tâhâ 20/38. ayetle ilgili şu te'villeri kâfi delildir:

10 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 810-811.

11 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 173, 691, 918, 936.

12 Zâhir vahiy üç grupta ele alınmıştır. Birincisi, melek tarafından kelim formunda inzâl edilen Kur'an vahyi, ikincisi, meleğin sözsüz işareti olan ve "hâtır-ı melek" diye adlandırılan vahiy, üçüncüsü ise ilham tarzındaki vahiydir. Bâtın vahiy ise re'y ve ictehad anlamındadır. Bkz. Sa'düddin Mes'ud b. Fahriddin Ömer et-Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, nşr Zekerîyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut trs., II. 32-33; Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtî'l-Fünûn*, s. 1776.

13 Bkz. Mehmed Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 9-12; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Dördüncü Baskı, Ankara 1983, s. 37-39; Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1982, s. 38-39.

Ulemanın büyük çoğunluğu Musa'nın (a.s.) annesinin nebi ve rasul olmadığı hususunda hemfikirdir. Bu yüzden ayetteki iz *evhaynâ ilâ ümmike mâ yûhâ* lafzında peygamberlere gelen vahyin kastedilmesi mümkün değildir. Kadın hâkimlik/kadılık, devlet başkanı, hatta İmam eş-Şâfi'ye göre velisiz olarak evlenmeye dahi salâhiyetli değilken, bilindik anlamda vahye mazhar olması nasıl mümkün olabilir ki? Kısacası, kadın peygamber olamaz. Bunun Kur'an'daki açık delili *ve-mâ erselnâ kableke illâ ricâlen...* (Enbiya 21/7) ayetidir. Ayrıca, Kur'an'da *vahy* lafzı salt nübüvvet anlamında kullanılmaz. Nahl 16/68. ayette bal arısına, Mâide 5/111. ayette havarilere vahyedildiğini bildiren ifadeler mevcuttur. Musa'nın annesine gelen vahiyle ne kastedildiği hususunda farklı izahlar yapılmıştır. Bir izaha göre burada söz konusu olan vahiy, Musa'nın annesinin gördüğü rüyadır. İkinci bir izaha göre Musa'nın annesinin zihninde beliren bir fikirdir. Üçüncü izaha göre ise vahiyden maksat, ilhamdır ki bu da ikinci yorumla bağdaşır tarzdadır.

Kimbilir belki de söz konusu vahiy o dönemde yaşayan Şuayb veya başka bir peygambere gönderilmiş, daha sonra o peygamber bu vahyi Hz. Musa'nın annesine ya yüz yüze konuşarak ya da mektuplaşarak bildirmiştir. Belki de, "[Ey Musa!] Vaktiyle annene şöyle vahyetmiştik..." ifadesiyle başlayan ayetteki hususlar geçmişte İbrahim, İshak, Yakûb peygamberler tarafından dillendirilmiş ve bu bilgiler bir şekilde Musa'nın annesine intikal etmiştir. Bütün bu ihtimallerin yanı sıra, Meryem 19/17. ayette anlatılan hususa benzer şekilde, nübüvvet/risalet söz konusu olmaksızın Musa'nın annesine melek gönderilmesi ve meleğin vahyetmesi de söz konusu olabilir.¹⁴

Hz. Musa'nın annesine gelen vahyin ıstılâhî manada vahiy olmadığını ispat amacıyla üretilen bu zorlama te'viller, meşhur kurt-kuzu hikâyesini, yani derenin baş tarafındaki kurdun, aşağı taraftaki kuzuya, "Suyumu bulandırıyorusun" demesi ve hikâyeyi, "Ben seni her hâlûkârda yiyeceğim" diye bitirmesini hatırlatıyor. Fahreddin er-Râzî'nin evvel emirde, "Kadından ne peygamber, ne hâkim, ne yönetici olur" deyip, daha sonra bir takım gerekçeler öne sürmesi, malum İstiklâl Mahkemelerindeki sözde yargılama usulünü de anımsatmaktadır.

14 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII. 45-46. Krş. İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIII. 232-234.

“Kadından şu olmaz, bu olmaz” şeklindeki önermeler beşerî, tarihî, mezhebî temelli ön kabulden başka bir şey değildir. İlkten, belli bir ön kabulü temel kural olarak vazedip, ardından Hz. Musa'nın annesine gelen vahyin istilâhî manada vahiy olmadığını söylemenin ilmî açıdan hiçbir kıymet-i harbiyesi yoktur. Kaldı ki Eş'arî kelimcilerin kadınlardan da nebiler seçildiği görüşünü benimsedikleri malumdur.¹⁵ Hatta İbn Hazm (ö. 456/1064), Hz. İbrahim'in eşi Sare, özellikle de Hz. Meryem'le ilgili Kur'an ifadelerinden hareketle, “İşte bu Meryem'e vahiy yoluyla verilen sahih nübüvvet, ilâhî risalettir”¹⁶ mealinde bir görüşü savunmuştur.

Hz. Peygamber'den önce gönderilen tüm peygamberlerin “ricâl” olarak zikredildiği Yûsuf 12/109, Nahl 16/43, Enbiya 21/7. ayetlerde anlatılmak istenen husus, kadınların peygamber seçilip seçilmeyeceği veya kadınlara vahyedilip vahyedilmeyeceği meselesinden öte, Hz. Peygamber'in rasul/nebi olduğunu kabul etmeyen ve sıradan insanların peygamber olamayacağı şeklindeki bir argümanla Allah'ın melek peygamber göndermesini isteyen müşriklere karşı reddiyede bulunmakla ilgilidir. Kısacası, söz konusu ayetler, “Ey Peygamber! Biz senden önce de hep Âdemoğlundan nebi/rasul gönderdik, melek göndermedik” şeklinde bir mesaj içerir. Dolayısıyla ilgili ayetlerde geçen “ricâl” kelimesi, İbn Âşûr'un da belirttiği gibi “beşer, insan, kişi” manasına gelir.¹⁷

Vahiy (Vahy) Lafzının Anlam Alanı

Eski Arap dili lügatlerinde ve tefsir kitaplarında, *vahy* mastarının ima, işaret, kitabet, risalet, ilham, ilkâ, i'lâm, gizli söz, fısıldama, bir başkasına ilkâ edilen şey gibi birçok anlam

15 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, nşr. Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşnık, Beyrut 1987, s. 174.

16 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-Cil, İkinci Baskı, Beyrut 1996, V. 120.

17 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII. 67. A'râf 7/46. ayetteki *ve-ale'l-a'râfi ricâlün* ifadesinde geçen *ricâl* kelimesi de “kişiler/kimseler” manasındadır. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII. 141-142.

ve kullanımına yer verilmiştir.¹⁸ Halil b. Ahmed (ö. 175/791) *vahy* lafzının öncelikle “nakşetmek, kaydetmek” (ketb) anlamını zikretmiş, İbn Manzûr da *vehâ* ve *evhâ* fiillerinin “nakşetti, kaydetti” (ketebe), *vahy* lafzının ise “kaydetmek, kaydedilen/nakşedilen şey” (kitâb, mektûb) anlamına geldiğini belirtmiştir. Buna mukabil İbn Fâris (ö. 395/1004) *vahyin* esas itibarıyla bir başkasına gizli şekilde bilgi aktarma manasına geldiğine dikkat çekmiştir.¹⁹ Diğer taraftan Kurtubî ve Ebû Hayyân gibi müfessirler Meryem 19/11. ayette Hz. Zekerîyya’ya atıfla zikredilen *fe-evhâ ileyhim* (onlara vahyetti) ifadesiyle ilgili olarak, “Arap dilinde *vahy* kitabet anlamına gelir” demiş, ardından Zürrümme’nin (ö. 117/735) *sive’l-erbai’d-dühmillevâtî ke-ennehâ bakiyyetü vahyin fî butûni’s-sahâif* (Sahifelerin arasındaki bir hat/yazı kalıntısını anımsatan o dört yağız at hariç...) beytini şahit göstermişlerdir.²⁰

Muhadram şair Lebid b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661) ise eski çadırıyla ilgili nostaljisini anlatan dizelerdeki *femedâfu’r-reyyân urrî resmühâ haleqan kemâ damine’l-vuhiyye silâmühâ* (Sel Reyyân dağının yamaçlarındaki su mecralarını harap etmiş; geriye kalan izler taşlara kazınmış bir yazıt kalıntısına benziyor) ifadesinde *vuhîy* kelimesiyle taşlara kazınıp nakşolmuş izleri kastetmiştir.

Ayrıca bir rivayete göre tâbî âlim Alkame b. Kays (ö. 62/682), “Kur’an’ı iki senede okudum” demiş, bunun üzerine Hâris el-A’ver, “Kur’an kolaydır; ama vahiy ondan zordur” (*el-kur’ânü heyyinün el-vahyü eşeddü minhü*) diye karşılık vermiştir. Hâris’in bu sözünde geçen *vahy* kelimesi “yazmak” anlamındadır. Yine *ke’l-vahyi fî’l-haceri’l-mesîli’l-muhlîd* ifa-

18 Bkz. Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcül-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülğafûr el-Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Üçüncü Baskı, Beyrut 1984, VI. 2520; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlü Müşkîlil-Kur’ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut trs., s. 489-490; Kurtubî, *el-Câmi’*, IV. 55; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XII. 110.

19 Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, IV. 353; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IX. 243; İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyisi’l-Luğa*, VI. 93.

20 Kurtubî, *el-Câmi’*, XI. 58; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhîd*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2005, VII. 244.

desinde geçen *vahy* lafzı da uzun yıllar boyunca bulunduğu yerde hiç aşınmadan öylece duran bir taş üzerine kazınmış hatta/yazı manasındadır. Ayrıca, *vahyün fî hacar* (taşa kazınmış yazıt) ifadesi, sırrını saklayan kimseyi ifade eden bir mesel olarak kullanılır.²¹

Vahy lafzının semantik alanında süratlilik anlamı da mevcuttur. *el-Vahıyyü* kelimesi hızlı, *el-vahyü el-vahyü*, *el-vahâ* ünlemleri ise “çabuk, çabuk” manasındadır. Vahy belki de en çok ilham manasında kullanılır. Mesela, Nahl 16/68. ayetteki *ve-evhâ rabbûke ile'n-nahli* ifadesi, “Rabbin bal arısına ilham etti” manasındadır. Kurtubî bu ayetteki *evhâ* fiilinin “ilham”a delalet ettiği hususunda hiçbir görüş ayrılığı bulunmadığını vurgulamıştır.²² Kasas 28/7. ayetteki *ve-evhaynâ ilâ ümmi mûsâ* ifadesi de, “Biz Musa’nın annesine ilham verdik” anlamındadır.

Meryem 19/11. ayetteki *fe-evhâ ileyhim en sebbihû bük-raten ve aşıyyen* ifadesinde “ima ve işarette bulunma” yahut “yazma” anlamına gelen *vahy*²³ Arap dilinde, bir kişiye elçi göndermek, mektup yoluyla bilgi iletmek manasında da kullanılır.²⁴ Muhammed Abduh’un (ö. 1095) ifadesiyle, vahiy, kendisini bilgilendirmek maksadıyla ulaştırılan yazılı metin, belge ve diğer bütün her şeyi ifade eden bir kelime/kavramdır. Fakat daha sonra anlam daralmasına uğramış ve ağırlıklı olarak “Allah tarafından peygamberlere ilkâ edilen bilgiler” anlamında kullanılmıştır.²⁵

Bazı dildiler vahy lafzındaki temel anlamın gizli şekilde bildirmeyi ifade ettiğine, bu yüzden ilhamın “vahiy” diye isimlendirildiğine dikkat çekmişlerdir.²⁶ Vahy, özel ve mahrem bir

21 Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, IV. 3852-3853; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 244-245.

22 Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 88.

23 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 313-314.

24 Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 810-811; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, IV. 336.

25 Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Dâru İbn Hazm, Birinci Baskı, Beyrut 2001, s. 162.

26 Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, IV. 3852; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX. 244.

ilişki ve iletişimi belirtir. Ancak bu iletişimi sağlayan unsurların her zaman lisânî olması zorunlu değildir. Cahiliye devrindeki meşhur şairlerden Alkame el-Fahl'in *yûhî ileyhâ bi-inkâdin ve neknekatın kemâ terâtânü fî efdâniha'r-rûm* dizeleğinde, devekuşunun başka kimsenin anlamayacağı birtakım çatlak sesler çıkararak kendi eşiyle konuşması, Rumların kendi aralarında anlaşılmaz biçimde konuşmasına benzetilmiş ve bu konuşma tarzı *yûhî* fiiliyle ifade edilmiştir.²⁷

Izutsu'nun (ö. 1993) dikkat çektiği gibi, doğaüstü bir varlık ile insan arasında kurulan özel ve mahrem ilişki ancak insanın bu yeni ilişki durumuna alışmasıyla gerçekleşebilir. Daha önce bahsi geçtiği üzere İbn Haldûn'un kanaatine göre Hz. Peygamber vahye muttali oluş esnasında beşeriyetten soyutlanıp melek tabiatına bürünmüş ve bu durum müşrik Araplarca mecnûnluk hali olarak düşünülmüştür. Cahiliye devrindeki inanışa göre ister rûh, ister cin şeklinde olsun, doğaüstü bir varlık cezbe halindeki insanın içine girip onun ağzından coşkulu sözlerle konuşabilir. Bu sözler cin tarafından ele geçirilen kişinin cezbe halinde olmadığı zamanlarda asla dillendiremeyeceği şiir niteliğindedir.

Cahiliye devrindeki Araplar için bu tecrübe bilindik bir şeydir. Zira kâhinler söz konusu tecrübeyi yaşayan kimseler olarak tanınır. Bir doğaüstü güç kâhinin içine girer ve onu ele geçirebilir. Şairler de doğaüstü güçlerle iletişim kurup onlardan ilham alan sıradışı kimselerdir. Daha açıkçası, şairler gaybî âlemler hakkında bilgi sahibi olan kişilerdir. İnanışa göre onlar bu tür bilgileri kendi gözlemleriyle değil, cin diye isimlendirilen doğaüstü güçler vesilesiyle elde ederler. Dolayısıyla cinler ile şairler arasında çok özel ve mahrem bir ilişki kurulduğu kabul edilir. Şair kendi cinini "halil" (samimi dost), "karin" (yoldaş), "tabî" (takipçi) gibi sıfatlarla nitelendirir. Hatta bu cinlerin Yahya, Meryem gibi isimlerle anıldığı da belirtilir.²⁸

27 Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 240-241.

28 Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 254-255. İslam öncesi Arap toplumunda kâhinlik, şairlik ve cinlerle ilgili inanışlar hakkında geniş bilgi için bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Menşûrâtü's-Şerif er-Radî, Kum 1380, VI. 705-771, IX. 62-84, 118-122. Bazı hadislerle

Cahiliye devrindeki bu tür folklorik ve animistik inanışlar Hz. Peygamber'in müşriklerce mecnûn, yani "cinlerle irtibatı olan ve onlardan ilham alan kimse" diye nitelendirilmesinin gerekçesini anlamamıza yardımcı olur. Müşrikler Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'an vahyinin cin tarafından ele geçirilmiş birinin sözlerinden farklı olmadığına ısrar ediyorlardı. Onlar nazarında Muhammed, gökten nüzûl eden doğaüstü bir varlık vesilesiyle gaybî bilgilere sahip olduğu iddiasında bulunan biriydi. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in profili Mekke toplumunun aşına olduğu kâhin ve şair tipolojisinden pek farklı değildi.

Birçok Mekkî sure ve ayette, Hz. Peygamber'le ilgili mecnûn, kâhin, şair gibi yakıştırmaların reddedilmesi,²⁹ Hâkka 69/40-43. ayetlerde, "Bu Kur'an şanlı-şerefli bir elçinin dilinden sadır olan bir sözdür. O bir şair sözü değildir. Ne var ki siz bu gerçeğe inanmıyorsunuz. Kur'an bir kâhin sözü de değildir. Fakat siz bunu hiç düşünmüyorsunuz. O, âlemlerin rabbi Allah katından indirilmiştir" denilmesi, ayrıca cinlerin güya semaya yükselip gaybî âlemlerden bilgi aşırarak için kulak hırsızlığı yaptıklarına, ancak bu teşebbüslerin sonuçsuz kaldığına değinilmesi, yine cinlerin mele-i a'lâyı (yüce topluluk) dinleyemediklerinden söz edilmesi,³⁰ bütün bunların yanında Kur'an'ın korunduğu, cin/şeytan gibi şerir varlıkların ona temas imkânının bulunmadığı, vahyin nüzûlüne çok değerli, şerefli elçi meleklerin aracı olduğu³¹ gibi hususların özellikle

göre Hz. Peygamber, insanın hem melekten hem de cinden arkadaşı olduğunu belirtmiş, Hz. Âişe'nin, "Buna sen de dâhil misin?" sorusuna, "Evet" diye karşılık vermiş; ancak Allah'ın inayetiyle kendisinin cinin/şeytanın kötülüklerinden korunduğunu bildirmiştir. Bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 385, 397, 401, 460.

29 Yâsîn, 36/69; Sâffât 37/36; Tûr 52/29-30; Kalem 68/2; Tekvir 81/22.

30 Hicr 15/17-18; Sâffât 37/7-10; Cin 72/8-9. Hz. Peygamber, kendisine kâhinlerin gaybdan haber verme iddiasında bulundukları söylendiği zaman bu tür bilgilerin değersiz olduğunu belirtmiş, kâhinlerin gelecekle ilgili bazı sözlerinin bazen doğru çıktığı ifade edilince de bunların cinlerin kulak hırsızlığına dayandırılıp bir doğruya sayısız yalan karıştırılmasıyla ortaya çıktığından söz etmiştir. Bkz. Buhârî, "Bed'ül-Halk" 6; "Tefsir" 15/1; "Tıb" 46; "Tevhid" 57; Müslim, "Selâm" 122-123; İbn Mâce, "Mu-kaddime" 13.

31 Hicr 15/9; Vâkıa 56/77-80; Abese 80/11-16; Tekvir 81/19-25.

belirtilmesi, Hz. Peygamber ve Kur'an'ın bilindik cin, kâhin, şair ilişkisi bağlamında algılanmasını nefyetmeye yöneliktir.

Hatta denilebilir ki Kur'an vahyinin nüzûlüyle ilgili *Rûhulkudûs*, *er-rûhu'l-emîn*, *rasûlün emîn* gibi tabirlerdeki *kudûs* ve *emîn* sıfatları da vahyin kaynağının tamamen ilâhî ve kutsî olduğunu ve cin, şeytan gibi her türlü şerir varlığın müdahalesinden korunduğunu belirtmeye yöneliktir. Nahl 16/102. ayette, “[Ey Peygamber!] De ki onlara: “Bu Kur'an'ı Rûhulkudûs rabbinin katından [insanlara doğru yolu göstermek gibi] çok esaslı bir maksatla indirmektedir...” denildikten sonra, bir sonraki ayette, “Biz o müşriklerin, ‘Bu Kur'an'ı Muhammed'e [Ehl-i Kitap'tan Addâs, Yaîş veya Cebr isimli] bir insan öğretiyor’ dediklerini elbet biliyoruz.” mealinde bir ifadeye yer verilmesi, Rûhulkudûs tabirindeki *kudûs* lafzının ne manaya geldiği hakkında yeterli bir fikir verir. Kudûs kelimesi Arap dilinde “temiz olmak” manasındaki *kuds* kökünden türemiş olup “temiz, pak, kusurdan arınmış” demektir. Ancak kelimenin semantiğindeki temizlik maddi kirlilik ve pisliğin ortadan kaldırılması değil, bir şeyin manen temiz/pak olması demektir.³²

Tekvir 81/19-25. ayetlerde bir taraftan Hz. Peygamber'in mecnûn, Kur'an'ın da şeytan sözü olmadığına vurgu yapılması, diğer taraftan Kur'an'ın Allah katında itibarlı ve itimada şayan (emîn) bir elçinin sözü olarak tanımlanması da Kureyşli müşriklerce dillendirilen yakışsız iddialar ve ithamların reddedilmesine yöneliktir. Bu noktada, “Şüphesiz Kur'an âlemlerin rabbi Allah katından indirilmiştir. İnsanları uyar-sın diye onu senin kalbine/zihnine açık seçik bir Arapçayla güvenilir rûh nakşetti. Bu Kur'an özü itibariyle geçmiş peygamberlere indirilen vahiylerde de mevcuttur. İsrâiloğulları âlimlerinin bu gerçeği bilmesi, o kâfirler/müşrikler için Kur'an'ın ilahî vahiy olduğunu gösteren bir delil değil midir?!” mealindeki Şuarâ 26/192-197. ayetlerin de aynı meseleyle alakalı olduğunu belirtmekte fayda vardır.

32 Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 598; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 332.

Bu ayetlerde Kur'an'ın geçmiş peygamberlere gönderilen vahiylerde mevcut olduğundan bahisle Ehl-i Kitap'a atıfta bulunulması manidardır. En'âm 6/114, Ra'd 13/36, Nahl 16/43, Enbiya 21/7, Kasas 28/52-53, Ankebût 29/47 ve Ahkâf 46/10 gibi birçok Mekkî sure ve ayette olduğu gibi burada da Ehl-i Kitap'a müspet atıf yapılması, müşriklerin inkârcı tavırları karşısında Yahudi ve Hristiyan kültüründeki nübüvvet ve vahiy anlayışına dikkat çekilmek suretiyle Hz. Peygamberin tıpkı Hz. Musa ve İsa gibi gerçek nebi-rasul olduğunu ispat amaçlıdır.

Ezcümle Bakara 2/97, Nahl 16/102 ve Şuarâ 26/193-194. ayetlerde Kur'an vahyinin Cibrîl, Rûhulkudûs ve er-rûhu'l-emîn tarafından Hz. Peygamber'in kalbine inzâl edildiğini bildiren ifadeler, vahyin nüzûl keyfiyetiyle ilgili değil, Kur'an'ın ilâhî vahiy, Hz. Peygamber'in gerçek nebi-rasul olduğuna ilişkin şüpheleri izale etmeye yöneliktir. Bununla birlikte, "Rûhulkudûs ve kalbe inzâl"le ilgili ifade ilhamı çağrıştırdığından olsa gerek, Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler, "Kur'an doğrudan doğruya Rasûlullah'ın kendisine inzâl edildiği halde, ilgili ayette, 'Senin kalbine indirdi' denilmesinin sebebi nedir?" şeklinde bir bahis açma ihtiyacı hissetmiş ve bu bahisle ilgili olarak kısaca şunu söylemiştir: "Ümmetin çoğunluğu Kur'an vahyinin Rasûlullah'ın kalbine değil, doğrudan doğruya kendisine indirildiği görüşündedir. Lakin kalb kelimesi vahyin iyice belellenmesi ve ümmete tebliğ edilmesi açısından özellikle zikredilmiştir."³³

Vahiy-Rûh İlişkisi

Hız. Peygamber'e inzâl edilen Kur'an vahyi muhtelif ayetlerde *rûh* diye nitelendirilir. Mesela, Şûrâ 42/52. ayette *ve-kezâlike evhaynâ ileyke rûhan min emrinâ* şeklinde bir ifade zikredilir. Bazı müfessirler ayetteki *rûhan min emrinâ* ifadesini, *vahyen min emrinâ* (emrimizden vahiy olarak) veya *rahme-*

ten min emrinâ (emrimizden rahmet olarak) diye açıklamışlardır.³⁴ Ancak bu açıklamalar da açıklamaya muhtaçtır.

Bu yüzden öncelikle “rûh” kelimesinin Arap dilindeki anlam ve kullanımları hakkında bilgi aktarmak lazımdır. Arap dilinde *rûh*, *rauh*, *rîh* lafızları nefes, soluk, rüzgâr, esinti, koku (râyiha), rahatlık, gece vakti yürüyüş yapmak gibi anlamlar taşır.³⁵ İnsan nefes aldığı anda, *erâhe’l-insân*, suyun kokusu (râyiha) değiştiğinde ise *ervaha’l-mâu* ifadesi kullanılır.³⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) belirttiğine göre *rûh* kelimesi çok özel/dar anlamda Allah’ı tanıyıp bilme, Allah’a yönelme ve O’nu sevmek kuvvesi manasında da kullanılır. Bu *rûh*un (can/nefs anlamındaki) *rûha* nispet edilmesi, tıpkı canın bedene nispet edilmesi gibidir. Allah’ın veli ve itaatkâr kullarını desteklediği *rûh*, Allah’ı tanıyıp bilmekle ilgili *rûhtur*. Bundan dolayı, insanlar arasında, “Filancada *rûh* vardır, filanca *rûhsuzdur*” gibi ifadeler kullanılır ki “*rûhsuz*” diye nitelendirilen kişi, içi boş nesneden farksız demektir. İlmin, ihsanın, ihlasın, muhabbetin ve Allah’a yönelişin de *rûhu* vardır. Ancak bu *rûh*lar hususunda insanlar birbirlerinden çok farklıdır. Kimi insanlar bu (dinî-ahlâkî) *rûh*ların ağır basmasından dolayı *rûhânî* kimlik kazanırlar; kimi insanlar ise yine aynı anlamdaki *rûh*larını kaybettiklerinden hayvan derekesine düşerler.³⁷

Erken dönemlere ait bazı sözlüklerde, “bedende hayatı sağlayan nefis/can” (*en-nefsülletî yahyâ bihe’l-beden*) diye açıklanan *rûh*,³⁸ İslam âlimlerinin çoğunluğunca da “nefs” ile özdeş kabul edilmiştir. Buna karşılık bazı âlimler *rûh* ile nefsin ayrı

34 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI. 163.

35 İbn Kuteybe (ö. 276/889) *nâr* ve *nûr* gibi *rûh*, *rîh* ve *rauh* kelimelerinin de aynı kökten geldiğini ve birbirine yakın anlamlar içerdiğini belirtmiştir. İbn Kuteybe, *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân*, s. 485.

36 İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyisi’l-Luğa*, II. 454; Cevherî, *es-Sihâh*, I. 367-368.

37 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü’r-Rûh*, Dâru İbn Hazm, Birinci Baskı, Beyrut 2004, s. 269.

38 Ferâhidî, *Kitâbü’l-Ayn*, II. 160.

şeylere delalet ettiği kanaatindedir.³⁹ Çoğunluk ulemanın rûh ile can anlamında nefis arasında özdeşlik kurması, muhtemelen cahiliye devrindeki rûh ve nefis telakkisiyle ilintilidir. Zira İslam öncesi dönemde Araplar, bir insan öldüğü veya öldürüldüğü zaman, kanıyla birlikte nefsinin (can) ve rûhunun da bedenden çıktığına inanmışlardır. Ayrıca cahiliye devri şiirlerinde rûh lafzı *nefes*, *nesîm* ve *neseme* gibi kelimelerle birlikte “soluk, nefes, esinti” manalarında da kullanılmıştır. Yine rûh, cahiliye Araplarınca *hâme* ve/veya *sadâ* diye anılan, insan bedenine girip ona canlılık verdiğine, bedenden ayrılmasıyla ölümü meydana getirdiğine inanılan bir kuştur. Ölümle birlikte rûh kuşu göklere yükselir; kimi zaman da kabrin çevresinde tek başına sürekli öter.

Makdisî'nin (ö. 355/966'dan sonra) aktardığı bilgiye göre İslam öncesi dönemde Araplar cinayete kurban giden bir kişinin intikamı alınmadığı takdirde, rûhunun kabirden çıkıp, “Bana su verin, su verin” diye öten bir kuşa dönüştüğüne, intikamı alındığı takdirde kuşun kaybolup gittiğine, aksi halde kabrin yanında ötmeye devam ettiğine inanırlardı. Ayrıca, ölünün kemiklerinin dahi kimi zaman kuş olup uçtuğu yönünde bir inanca sahiplerdi. Yahudiler de ölünün rûhunun yedi gün boyunca kabrin etrafında dönüp durduğuna, daha sonra kaybolduğuna inanırlardı.⁴⁰

Bazı hadislerde *advâ*, *hâme*, *sadâ* gibi uğursuzluk inançlarının batıl olduğuna dikkat çekilmekle birlikte,⁴¹ diğer birçok hadis ve rivayette şehitlerin rûhlarının yeşil ve/veya beyaz kuşların kursağında oldukları veya bu rûhların yeşil/beyaz kuşlara dönüşüp cennetteki ağaçlara kondukları, cennet meyvelerinden tattıkları belirtilmiştir. Bunun yanında

39 İbn Kayyim, *Kitâbü'r-Rûh*, s. 266-268.

40 Bkz Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târih*, nşr. Clement Huart, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat trs., II. 118-119; Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Murûcû'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher*, nşr. Kemal Hasen Mer'î, el-Mektebetü'l-Asriyye, Birinci Baskı, Sayda-Beyrut 2005, II. 118-119; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X. 297; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI. 136-142; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 128-131.

41 Buhârî, “Tıb” 45. 53-54.

rûhların, kabir çevresinde dolaştıkları ve oradan ayrılmadıkları yönünde de rivayetler nakledilmiştir.⁴²

İlgili rivayetlerdeki rûh anlayışının cahiliye devrindeki rûh-kuş telakkisiyle örtüşür görünmesi manidardır. Ayrıca, müminlerin rûhlarının yedinci semadaki illiyyûnda -ki *illiyyûn* kelimesi *siccîn*ün karşıtı olarak Mutaaffîn 83/18-21. ayetlerde de geçer- kâfirlerin rûhlarının yedi kat yerin altındaki bir vadede olduğu yönündeki görüşler⁴³ Yahudilikteki cennet (eskatolojik *gan eden* veya *pardes*) ve cehennem (*gehinnom* veya *şeo*) inancını hatırlatmaktadır. Bunun içindir ki bazı müsteşrikler illiyyûn kelimesinin Yahudilikten alındığı iddiasında bulunmuşlardır.⁴⁴

Çeşitli ayetlerde rûh kelimesinin ilâhî emir-vahiy ve vahyin nüzûlüyle ilgili olarak kullanılması, ayrıca Allah'ın insanoğlunu yaratma safhasında kendi rûhundan üflemesi, Hz. İsa'nın "rûhullah" diye nitelendirilmesi ve bütün bunlardan ayrı olarak, İsrâ 17/85. ayette, "[Ey Peygamber!] Sana rûh hakkında soruyorlar. De ki onlara: Rûh rabbimin emrindendir; size bu konuda çok az bilgi verilmiştir" mealindeki ifadelere yer verilmesi, bahis konusu kelimenin Kur'an'daki anlam alanını belirlemenin kolay olmadığını gösterir. Nitekim müfessirler de *rûh* kelimesinin geçtiği ayetleri izahta güçlük çekmişlerdir.⁴⁵

Bu bağlamda Nahl 16/2, İsrâ 17/85 ve Şûrâ 42/52. ayette *vahy* ve *rûh* lafızlarıyla bir arada zikredilen *emr* kelimesine kısa bir fasıl açmak gerekir. Çünkü ilgili ayetlerde bu kelime-

42 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkira fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1985, s. 175-180; İbn Kayyim, *Kitâbü'r-Rûh*, s. 114-128.

43 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsiru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzil)*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervan Sevâr, Dâru'l-Ma'rife, Dördüncü Baskı, Beyrut 1995, IV. 459; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 172.

44 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 216.

45 İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *rûh* lafzının Kur'an'da canlı varlığın rûhu, Cebrâil, büyük bir melek, vahiy, rahmet, emir, rüzgâr, hayat olmak üzere sekiz farklı mana ve medlule karşılık geldiğini belirtmiştir (Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir*, nşr. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî, Müessesetü'r-Risâle, İkinci Baskı, Beyrut 1985, s. 321-324); ancak bu mana takdirlerinden bir kısmı isabetlilik açısından tartışmaya açık niteliktedir.

nin tam olarak ne ifade ettiği açık değildir. İbn Âşûr'a göre *emr* lafzı tekvînî emir manasına hamledilebileceği gibi, ism-i meful manasında, "Rûh Allah'ın emrine konu olan hususlardan biridir" şeklinde de anlaşılabılır.⁴⁶ Ancak her iki mana takdirinde *emr* lafzıyla anlatılmak istenen hususu izah etmemektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber'e rûh hakkında sorulan soru üzerine inen İsrâ 17/85. ayetin, "De ki: Rûh rabbimin emrindendir" mealindeki kısmı, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) de ifade ettiği gibi söz konusu soruya cevap niteliğinde değildir.⁴⁷

Fazlur Rahman'a göre Şûrâ 42/52. ayetteki *rûhan min emrinâ* lafzını "emrimizin rûhu" (the spirit of our command) diye yorumlamak gerekir. "Emr"den maksat ise Kur'an'da "Levh-i Mahfûz" ve/veya Ümmü'l-Kitâb diye ifade edilen şeydir. Ümmü'l-Kitâb ya da vahyin ana kaynağının emr diye nitelendirilmesi, her ne kadar bütün her şeyi kapsasa da onun özünü teşkil eden şeyin insana yönelik ahlâkî buyruklar olmasıyla ilişkilidir. Rûh veya kutsal rûh, Allah katındaki ana vahiy kaynağından ya da emrin özünden gelir ve Hz. Peygamber'in kalbine inzâl edilir.⁴⁸

Fazlur Rahman'ın vahy-emr ilişkisine dair bu yorumları ilk bakışta derinlikli gibi görünse de meselenin açıklığa kavuşmasına hemen hiçbir katkı sunmamakta, bilakis Levh-i Mahfûz ve Ümmü'l-Kitâb gibi kavramların da bahis konusu edilmesinden dolayı mesele daha karmaşık bir hal almaktadır. Öncelikle Kur'an'da *emr* (umûr) kelimesi *ve-ilellâhi türceu'l-umûr*, *ve-lillâhi âkıbetü'l-umûr*, *min azmî'l-umûr*, *lehü'l-halqu ve'l-emr* ifadelerinde⁴⁹ olduğu gibi çok geniş kapsamlı kullanılmakta, bunun yanında spesifik olarak, "muayyen bir konu, husus, mesele" anlamı da taşımaktadır.⁵⁰

46 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV. 198.

47 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III. 215.

48 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 157-158; Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2015, s. 86-87.

49 Bakara 2/210; Hac 22/41; Lokman 31/17; A'râf 7/54.

50 İbnü'l-Cevzî *emr* lafzının Kur'an'da din, söz, günah, azap, ölüm, kıyamet gibi on sekiz farklı mana ve medlul için kullanıldığını zikretmiştir. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûnî'n-Nevâzır*, s. 172-176.

Emr kelimesinin vahiy ve nüzûlle ilgili ayetlerdeki anlam ve kullanımı ise ilk ve öncelikli olarak Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olduğuna işaret etmekte, ikinci olarak da gerek vahyin mahiyeti, gerekse vahyin hangi yolla geldiği hususunda Hz. Peygamber'den izah bekleyenlere, "Vahiy, Muhammed'in kendi inisiyatifiyle gerçekleşen bir şey değildir. Vahiy ve inzâl bizim buyruğumuz dâhilinde gerçekleşir; dolayısıyla bu bizim bileceğimiz bir iştir" şeklinde bir mesaj verilmektedir. Nahl 16/2. ayetteki *yünezzilû'l-melâikete bi'r-rûhi min emrihî* ifadesi ile Şûrâ 42/52. ayetteki *ruhân min emrinâ* ifadesi *emr* kelimesinin ilk anlam ve kullanımıyla, İsrâ 17/85. ayetteki *kulî'r-rûhu min emri rabbî* ifadesi ise ikinci anlam ve kullanımına örnek teşkil etmektedir.

İsrâ 17/85. ayette, vahyin mahiyetine ilişkin soruya açık cevap verilmeksizin, "[Ey Peygamber!] De ki: "Rûh rabbimin bileceği bir iştir; bu konuda size çok az bir bilgi verilmiştir" mealinde bir ifadenin zikredilmesi, vahyin üçüncü kişilere kapalı bir iletişim tarzı olması ve bu tecrübenin tecrübe edenden başkasına lisânî izahının imkân dâhilinde bulunmamasıyla ilgili olsa gerektir. Hatta bahis konusu ayet, Hz. Peygamber'in dahi vahyin mahiyet ve keyfiyeti hakkında çok şey bilmediğini ima etmektedir.

Nitekim ilk vahiy tecrübesiyle ilgili bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in Hira dağı civarında, kimden ve hangi yönden geldiğini bilmediği bir ses işittiği, semaya bakınca ufuk çizgisinde Cebrâil'i gördüğü şeklinde anlatılan vizyon (rüyet/müşâhede) -ki Necm 53/1-18. ayetler galip ihtimalle bu vizyonu tasvir etmektedir- ve daha sonra korku içinde evine dönüp yaşadığı tuhaf tecrübeyi eşi Hatice ile paylaşp, "Vallahi, başıma kötü bir şey geldi diye korktum" dediği belirtilir.⁵¹

Bu hadisteki *lekad haşîtü alâ nefsi* ifadesiyle ilgili olarak, Hz. Peygamber'in kendisini cinlerin tasallutuna maruz kalmış biri gibi algılaması, yaşadıklarını kâhinlerin tecrübelerine benzer bir tecrübe sanması, derin kaygı ve aşırı korku sebe-

51 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3; "Tefsir" 74/1.

biyle ölüm korkusuna kapılması gibi birçok farklı bilgi ve görüşe yer verilmiştir⁵² ki bütün bunlar Hz. Peygamber'in risalet ve vahiy tecrübesini anlamlandırmakta çok güçlük çektiğini gösterir.

Müsteşrik Macdonald (ö. 1943) rûh lafzının Kur'an'da farklı bağlamlar ve anlamlarda kullanılmasından dolayı İslam âlimlerinin bir bakıma afalladıklarını, kelimenin semantiğini izahta hayli zorlandıklarını ve fakat yine de birtakım karmaşık izahlarda bulunmaktan geri durmadıklarını belirtmiştir. Ona göre rûh kelimesi Arapça değil, İbranca kökenlidir. Bu bakımdan, Arap dilinde ve Kur'an metninde "rûh"un semantik alanını belirlemek için, öncelikle kelimenin İbrancadaki anlam ve kullanımlarına bakmak gerekir.⁵³

Macdonald'ın bu tespitleri önemlidir. Zira rûh kelimesinin Yahudi gelenekteki kullanımı Kur'an'daki anlam ve kullanımıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Daha açıkçası, İbranca *ruah* (rûh) kelimesi başta Tanrı'nın insana üflediği hayat soluğu olmak üzere nefes, üfleme, hava, koku, rüzgâr, esinti gibi manalara gelir. Bazı araştırmalarda kelimenin temelde nefes, soluk, hava, rüzgâr, esinti, koku gibi anlamlar taşıdığı, sonradan hayat soluğu anlamı kazandığı belirtilir.⁵⁴ Tanah'ta 378 defa geçen *ruah* (rûh) kelimesi hayat nefesi, hava, rüzgâr, fırtına, arzu, irade, doğaüstü varlık, manevî güç gibi anlamların yanında sık sık "Tanrı'nın rûhu" (ruah elohim/yehova) şeklinde de zikredilir.⁵⁵

"Tanrı'nın rûhu" tabiri aslında Kur'an'da doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a ve vahye atıfla kullanılan *rûhî*, *rûhihî*, *rûhun minh*, *rûhenâ/rûhinâ*, *ruhân min emrinâ* gibi kelime-

52 Bkz. İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, I. 33.

53 Duncan Black Macdonald, "The Development of the Idea of Spirit in Islam", *The Moslem World*, sayı: 22 (1932), s. 25-42.

54 Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 105.

55 Ebû İmrân Musa b. Meymûn el-Kurtubî, *Delâletül-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 96-97; Benedict de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. M. Kazım Arıcan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2011, s. 45-46; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 106-109.

ler ve terkiplerle⁵⁶ benzer bir içermeye sahiptir. Spinoza'nın (ö. 1677) ifadesiyle, "Tanrı'nın rûhu" tabiri, "Rabbin rûhu bir peygamber üzerindeydi, rab rûhunu insanlara üfledi, insanlar tanrının rûhuyla, kutsal rûhla dolmuştu" gibi Kitab-ı Mukaddes ifadelerinde görüleceği üzere peygamberlerin özel manevî bir güçle donatılmış ve kendilerini tam bir sadakatle dindarlığa adanmış olduklarını ifade eder. Onlar bu sayede Tanrı'nın muradını anlayıp kavrayabilmektedir.

Tanrı'nın rûhu tabiri "Tanrı'nın muradı" anlamına gelir. Tanrı'nın muradını ifade eden şariat da "Tanrı'nın rûhu" diye isimlendirilir. Bu yüzden, peygamberlerin hayal (mütehayyile) gücü, ilâhî emirlerin bu sayede vahyolunduğu dikkate alındığında, Tanrı'nın rûhu kabul edilebilir ve dolayısıyla peygamberlerin tanrısal rûha sahip oldukları söylenebilir. Çünkü onların zihinlerinde Tanrı'nın muradı, O'nun ezeli düşünceleri yer etmiştir. Peygamberler Tanrı'nın vahiylerini mütehayyile gücüyle aldıklarından, zihinsel sınırın ötesinde, daha fazla şeyleri idrak imkânına sahiptir. Peygamberlerin hemen her şeyi meseller ve kinayelerle algıladıkları ve manevî hakikatleri maddî formlara büründürdükleri bilinmektedir. Çünkü hayal/mütehayyile gücünün genel işleyiş tarzı bu şekildedir.⁵⁷

Meşhur Yahudi filozofu İbn Meymûn (ö. 601/1204) da rûh ve rûhullah kavramlarını nübüvvet ve vahyin mertebeleri bağlamında ele alıp açıklamıştır. Buna göre nübüvvet ve vahyin ilk mertebesinde, kişiye ilâhî bir yardım/destek refakat eder ve bu ilâhî destek o kişiyi salih bir amele yöneltir. Başka bir ifadeyle, söz konusu mertebede kişi iç dünyasında sahih amele yönlendirici bir muharrik hisseder. İşte bu muharrik güç "Tanrı'nın rûhu" diye isimlendirilir. Böyle bir tecrübeyi yaşayan kişi için, "Rabbin rûhu onu kuşattı", "Rabbin rûhu ona yerleşti" veya "Rab onunla birlikte" gibi ifadeler kullanılır. Nübüvvet ve vahyin ikinci mertebesinde, kişi kendisine âriz olan ve bütün benliğini saran başka bir güç hisseder ve bu

56 Nisâ 4/171; Hicr 15/29; Meryem 19/17; Enbiya 21/91; Secde 32/9; Şûrâ 42/52; Mücâdile 58/22; Tahrîm 66/12.

57 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 50-51.

gücün etkisiyle hikmetli sözler söyler. Uyanık halde gerçekleşen bu tecrübe kutsal rûh (Rûhulkudûs) diye tabir edilen ilhamla ilişkilidir ki Hz. Dâvûd mezmurları, Hz. Süleyman da meselleri işte bu kutsal rûh vesilesiyle telif etmiştir.⁵⁸

Görüldüğü gibi “rûh” ve “Tanrı’nın rûhu” gibi kavramlar Yahudi geleneğinde de vahiy ve ilhamla doğrudan ilişkili bir semantiğe sahiptir. Aynı durum Rûhulkudûs tabiri için de geçerlidir. Kur’an’da üçü Hz. İsa (Bakara 2/87, 253; Máide 5/110), biri Kur’an’la (Nahl 16/102) ilgili olarak dört ayette geçen Rûhulkudûs tabiri İslam âlimlerine göre Cebrâil’e karşılık gelir. Nahl 16/102. ayette Kur’an vahyinin Rûhulkudûs tarafından, Bakara 2/97. ayette ise Cebrâil tarafından Hz. Peygamber’in kalbine/idrakine inzâl edildiği belirtilir. Bu iki ayetten hareketle Rûhulkudûs’un Cebrâil’i ifade ettiğini söylemek gerekir. Ancak rûh kelimesinin birçok ayette hem vahiy ve ilhamı, hem vahiy ve ilhamın konusunu, hem de taşıyıcı unsurunu ifade eder tarzda kullanılması dikkate alındığında, Rûhulkudûs’un Cebrâil’le özdeş olmadığı da söylenebilir.

Bu noktada, Cebrâil isminin Yahudi kutsal kitaplarında “Allah’ın gücü/kuvveti” manasına geldiğini, bazı İslam âlimlerinin ve müfessirlerin de bu ismi “güç” manasındaki *cebr* kelimesi ve/veya *ceberûtullah* terkihiyle ilişkilendirdiğini,⁵⁹ ayrıca Enfal 8/46. ayetteki *tezhebe rihukûm* lafzında olduğu gibi, rûh kelimesi ve türevlerinin “güç/kuvvet” anlamı içerdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Ayrıca, Tanah’ta Cebrâil (Tanrı’nın adamı veya Tanrı’nın kuvveti) isimli meleğin vahye aracılık ettiğine ilişkin ifadeler bulunduğu da⁶⁰ bilinmektedir.

58 İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 437-439. Rûh kelimesinin Yahudi kutsal kitaplarındaki anlam ve kullanımı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Julie Hilton Danan, *The Divine Voice in Scripture: Ruah ha-Kodesh in Rabbinic Literature*, (yayımlanmamış doktora tezi), The University of Texas, Austin 2009, s. 68-75.

59 Bkz. Muhammed el-Emin b. Fazlullah el-Muhibbi, *Kasdu's-Sebil*, nşr. Osman Mahmûd es-Sinî, Mektebetü't-Tevbe, Birinci Baskı, Riyad 1994, I. 370; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1999, I. 320; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 620.

60 Bkz. Daniel 8/16-17, 9/20-22.

İslam geleneğinde Rûhulkudûs tabirinin Cebrâil'i ifade ettiği fikri yaygın kabul görmekle birlikte, bazı müfessirler daha farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri, kudûs kelimesinin kuddûs gibi Allah'ın ismi olduğu yönündedir. Rûhulkudûs buna göre rûhullah demektir. Hz. İsa, Rûhulkudûs'le desteklendiği, Rûhulkudûs de Allah'ın rûhu olduğu için, Nisâ 4/171. ayette Hz. İsa "rûhullah" (rûhun minh) diye nitelendirilmiştir.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Rûhulkudûs, Allah'ın ism-i a'zâmı (en yüce ismi) olup Hz. İsa ölümleri bu isim sayesinde diriltmiştir. İbn Zeyd ise Rûhulkudûs'ün İncil'e delalet ettiğini söylemiştir. Zira "İşte sana emrimizden bir rûh vahyettik" mealindeki Şûrâ 42/52. ayette rûh, Kur'an vah-yine işaret ettiğine göre İsa'nın desteklendiği Rûhulkudûs de İncil'dir.⁶¹

Kutsal rûh (ruah ha-kodeş) tabiri Yahudi Rabbinik literatürde de önemli bir yer tutar. Mezmurlar ve İşaya gibi bazı kitaplarda birkaç kez geçmekle birlikte,⁶² Tanah'ta daha ziyade Elohim veya Yahve'nin rûhu (ruah elohim/yehova) kavramı ön plana çıkar. Buna mukabil Talmud ve Midraş'ta "Kutsal rûh" tabiri sıkça kullanılır. Hatta yer yer sekine ve emr-i ilâhî kavramlarıyla özdeşleştirilir.⁶³

61 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 448-450; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, nşr. Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2007, I. 156; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 161-162; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 18; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 266; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2005, I. 317.

62 Mezmurlar; 51/11; İşaya, 63/10-13. Kutsal rûh tabiri Kumran yazıtlarında, Yahudi literatüründe ve apokrif metinlerde de mevcuttur. Ancak Helenistik Yahudi literatüründe ezeli hikmet ve logos kavramıyla özdeş biçimde kullanılmıştır. Bkz. Danan, *The Divine Voice in Scripture*, s. 77-93.

63 Alan Unterman, "Ru'ah ha-Kodesh", *Encyclopaedia Judaica*, nşr. M. Berenbaum-F. Skolnik, Macmillan, İkinci Baskı, Detroit 2007, XVII. 507; Howard Kreisel, "Ru'ah ha-Kodesh [Medieval Jewish Philosophy]", *Encyclopaedia Judaica*, nşr. M. Berenbaum-F. Skolnik, Macmillan, İkinci Baskı, Detroit 2007, XVII. 508; Ludwig Blau, "Holy Spirit", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk&Wagnalls Company, London 1901, VI.

Rûhulkudûs, Tanrı'nın sözü ve nefesi, varlığın temelinde mevcut olan hayati kuvvet gibi genel bir anlam içerir. Bunun yanında Tanrı'nın kendi iradesini gerçekleştirmek veya mesajını aktarmak için dilediği kişiler üzerinde etkili kıldığı kuvvet olarak da telakki edilir.⁶⁴ Bu durumda Rûhulkudûs söz konusu seçilmiş kişileri destekleyen manevî güce karşılık gelir. Ayrıca, Tanah bünyesindeki bazı kitapların kutsal rûhun desteğiyle yazıldığı kabul edilir. Ancak Yahudi geleneğinde Rûhulkudûs Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak düşünülmemiştir.⁶⁵

Rûh, Tanrı'nın rûhu ve kutsal rûh (Rûhulkudûs) kavramları Hristiyan gelenekte de önemli bir yer tutar. Yuhanna İncili'ne göre Tanrı rûhtur.⁶⁶ Ayrıca İsa her zaman kutsal rûhla desteklenmiştir. Dahası, kutsal rûh Meryem'i İsa'nın doğumuna hazırlamış, bu sayede Meryem bakire olduğu halde İsa'ya hamile kalmış ve onu doğurmuştur. Rûhulkudûs kavramı İsa ile ilgili özel anlamından başka, ilâhî ilhama da atıfta bulunur. Kanonik İncillerdeki, "Rûhulkudûs'le söylemek" (Markos, 12/36), "Rûhulkudûs'le dolu olmak" (Luka, 1/15-17), "Size söyleyen Rûhulkudûs'tür" (Matta, 10/20; Markos, 13/11) gibi ifadeler ilhamla alakalıdır.

Petrus'un İkinci Mektubu'ndaki, "Kutsal yazılardaki hiçbir peygamberlik sözü kimsenin özel yorumu değildir. Çünkü hiçbir peygamberlik sözü insan isteğinden kaynaklanmadı. Kutsal rûh tarafından yönetilen insanlar Tanrı'nın sözlerini ilettiler" ifadesinden anlaşılacağı gibi, İsa'dan sonra havarilere ve kiliseye bağlı faaliyet gösterip peygamber diye adlandırılan kişiler kutsal rûhun ilhamına mazhar olmuştur. Dolayısıy-

447. *Sekine* kavramı Kur'an'da da biri İsrâîloğulları, diğerleri Hz. Peygamber ve müminlerle ilgili olmak üzere altı ayette yer alır ve bu ayetlerin çoğunda inzâl lafzıyla birlikte kullanılır (Bkz. Bakara 2/ 248, Tevbe 9/26, 40; Feth 48/4, 18, 26). Emr lafzı ise Nahl 16/2, İsrâ 17/85 ve Şûrâ 42/52 gibi muhtelif ayetlerde vahiyle ilgili olarak Allah'a atfen kullanılır.

64 Çıkış, 31/3; Hâkimler, 3/10; II. Samuel, 23/2; İşaya, 42/1; Hezekiel, 2/2.

65 Daha geniş bilgi için bkz. Muhammet Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XI, sayı: 1 (2002), s. 205-207; Blau, "Holy Spirit", *The Jewish Encyclopedia*, VI. 447-450; Ömer Faruk Harman, "Rûhulkudûs", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 217.

66 Yuhanna 4/24.

la kutsal metinlerin yazarlarının temel esin kaynakları Tanrı ve İsa Mesih'i temsilen gelen kutsal rûhtur.⁶⁷ Kutsal rûh hayat verir, Tanrı'nın sözünü insana duyurur; fakat insan onu duyamaz. Ayrıca, kutsal rûh Hristiyan âmentüsünde teslis inancının üçüncü unsurudur. Katolik inancında ise baba ve oğul ile aynı cevhere sahip olduğuna inanılan kutsal rûh tazim ve tapınmaya layıktır.⁶⁸

Bütün bu bilgilere rağmen Rûhulkudûs kavramının Hristiyan gelenekte tam olarak ne ifade ettiğini anlamak ve açıklamak gerçekten zordur. Zira bu kavram bir taraftan Tanrı'yla, bir taraftan tanrısal ilhamla, bir taraftan da vahiy ve ilhamın taşıyıcı unsuruyla özdeş gibi kullanılır. Teslis akidesindeki tuhaflık da en azından bir yönüyle Rûhulkudûs kavramının mana ve medlulüyle irtibatlıdır. Şöyle ki Tanrı rûhtur; İsa Tanrı'nın rûhudur ve aynı zamanda kutsal rûhla teyit olunmuştur. Hristiyan kutsal kitaplarında rûh kelimesinin bu şekildeki anlam ve kullanımı ister istemez üç unsurlu ilah fikrine zemin oluşturmakta, böylece Kur'an'ın ifadesiyle⁶⁹ üç unsurdan teşekkül eden ve aynı zamanda üçe bölünebilen bir ilah (selâse/sâlisü selâse) anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Fahreddîn er-Râzî'nin Nisâ 4/171 ve Mâide 5/73. ayetler münasebetiyle söylediği gibi, "Hristiyanların teslisle ilgili anlayış ve inanışları gerçekten meçhuldür. Anlaşıldığı kadarıyla Hristiyanlar üç sıfatla muttasıf bir zatı (ilahı) kabul ediyorlar. Onlar söz konusu üç şeyi sıfat olarak isimlendirseler dahi bu sıfatların hem İsa'ya, hem Meryem'e hulul etmesini mümkün görmelerinden dolayı gerçekte her biri birer zattır. Kısacası, teslis kavramı iki anlam taşır. İlki Tanrı, İsa ve Meryem'den meydana gelen üç ilah fikrini yansıtmayı, ikincisi tek öz (cev-

67 Muhammet Tarakçı, "Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XII, sayı: 2 (2003), s. 193-194; Blau, "Holy Spirit", *The Jewish Encyclopedia*, VI. 449-450; Alisdair Heron, "Holy Spirit", *Encyclopedia of Early Christianity*, Taylor & Francis, Birinci Baskı, New York 1990, s. 429-431; Mustafa Sinanoğlu, "İlham [Diğer Dinlerde İlham]", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 101.

68 Harman, "Rûhulkudûs", *DİA*, XXXV. 217; Danan, *The Divine Voice in Scripture*, s. 93-98.

69 Nisâ 4/171; Mâide 5/73.

her) ile baba (zat/vücut), oğul (kelime/ilim) ve kutsal rûhtan (hayat) oluşan üç uknumlu (ekânîm-i selâse) tek bir ilah anlayışına atıfta bulunmasıdır ki bu durumda hem üç uknumdan her biri, hem de tümü ilah olmaktadır.⁷⁰ Hristiyanlıkta-ki teslis akidesinin oluşumunda bilhassa Yahudi gnostik ve mistik çevrelerdeki logos (ilâhî-ezelî kelam) doktrini de önemli rol oynamıştır.⁷¹

Hristiyan gelenekteki kutsal rûh anlayışındaki muğlaklık Kur'an'da geçen rûh ve Rûhulkudûs kavramları için de söz konusudur. Şöyle ki Kur'an'da rûh kelimesi melekler ve peygamberlerle birlikte kullanıldığında vahiy ve ilham manası taşır. Örnek vermek gerekirse, Nahl 16/2. ayetteki *yünezzilû'l-melâikete bi'r-rûhi min emrihî alâ men yeşâû min ibâdih* ifadesi, "Allah kendi emriyle melekleri rûhla (vahiyle) birlikte dilediği kuluna indirir" manasındadır. Keza Mü'min 40/15. ayetteki *yülki'r-rûha min emrihî alâ men yeşâû min ibâdih* ifadesi, Allah kendi emrinden olan vahyi dilediği kullarına ilkâ eder, anlamındadır. Nitekim İbn Abbas Nahl 16/2. ayetteki *rûh* lafzını vahiy diye tefsir etmiş, Rebî b. Enes ise Şûrâ 42/52. ayetteki *ve-kezâlike evhaynâ ileyke rûhan min emrinâ* ifadesine atıf yaparak, "Rabbimizin her hitabı O'ndan bir rûhtur" demiştir.⁷²

Mü'min 40/15. ayette Allah'ın kendi emrinden rûhu dilediği kullarına ilkâ etmesiyle ilgili ifadeye gelince, Katâde,

70 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*. XI. 92, XII. 51. Hristiyan tarihçisi Parrinder, Kur'an'ın teslis hakkındaki ifadelerinin Hristiyanlar arasındaki heretik görüşlerle ilgili olduğu kanaatinde. Ona göre teslis akidesinde Tanrı'nın tek olduğu hususunda şüphe bulunmamaktadır. Ayrıca, teslis ulûhiyeti teşkil eden unsurlar olup İsa Tanrı ile özdeş kılınmamıştır. Böyle bir özdeşleştirme Hristiyanlığın ilk asırlarında ortaya çıkan bazı heretik görüşlerle alakalı olmalıdır. Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, One World Publications, Oxford 1996, s. 133-137.

71 Yahudi ve Hristiyan geleneklerde Logos doktrini hakkında bkz. İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1 (2011), s. 143-166; Muhammet Tarakçı, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1 (2011), s. 201-224.

72 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 558.

Dahhâk ve İbn Zeyd gibi müfessirler bu ayette geçen rûh lafzını vahiy, kitâb, Kur'an diye açıklamışlardır.⁷³ İlkâ kelimesi Arap dilinde, "eldeki bir şeyi yere atmak" anlamındadır. Ancak örfte, maddî ve manevî her türlü atma fiilini ifade edecek tarzda geniş bir anlam kazanmıştır.⁷⁴

Hz. Musa'nın elindeki levhaları ve/veya asayı yere attığını bildiren ayetlerdeki *elkâ* fiili maddî anlamda atmaya karşılar. Buna mukabil Âl-i İmrân 3/151 ve Enfal 8/12. ayetlerde olduğu gibi, kalplere korku salmak, Hac 22/52. ayette olduğu gibi, vesvese vermek anlamında kullanılır. Soyut şeyler söz konusu olduğunda, ilkâ lafzı istiare yoluyla "vermek" manasında da kullanılır.⁷⁵ Mü'min 40/15 ve Müzzemmil 74/5. ayetlerde Kur'an vahyinin *ilkâ* lafzıyla ifade edilmesi dikkat çekicidir ki vahiy ve nüzûl bağlamında ilkâdan maksat büyük ihtimalle ilhamdır.

Mücâdile 58/22. ayette, Allah'ın müminleri kendisinden bir rûhla teyit ettiğini (*eyyedehüm bi-rûhin minh*) bildiren ifade üzerinde de durmak gerekir. Bu ifadedeki rûh kelimesine rahmet, iman rûhu/nuru, hidayet, düşmana karşı yardım gibi farklı manalar takdir edilmiş, bunun yanında söz konusu kelime Şûrâ 42/52. ayetteki *ve-kezâlike evhaynâ ileyke rûhan min emrinâ* ifadesine atıfla dolaylı olarak vahiy ve Cebrâil'le de ilişkilendirilmiştir.⁷⁶ Birçok hadis mecmuasında Hz. Peygamber'in şair Hassân b. Sâbit'e, "Allahım! Hassân'ı Rûhulkudûs'le teyit et!" diye dua ettiği veya Hassân'a, "Onları hicvet; zira Cebrâil senin yanındadır; sana yardımcı olacaktır" dediği nakledilmiştir.⁷⁷

Nahl 16/2 ve Mü'min 40/15. ayetlerde geçen rûh kelimesinin Cebrâil'e işaret ettiği yönünde bir görüş de mevcuttur; ancak bu görüş müfessirlerin çoğunluğunca pek makbul sa-

73 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 46-47.

74 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 685.

75 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIV. 106.

76 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 241; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 200.

77 Buhârî, "Bed'ü'l-Halk" 6; "Meğâzî" 30; Ebû Dâvûd, "Edeb" 95; Tirmizî, "Edeb" 70. Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, II. 513-514.

yılmamıştır. Aynı şekilde, İsrâ 17/85. ayette geçen rûh da öncelikli olarak “vahiy” diye yorumlanmıştır. Fahreddin er-Râzî bu ayetteki *ve-yes'elûneke ani'r-rûhi kuli'r-rûhu min emri rabbî* ifadesiyle ilgili olarak beş farklı görüşten ilkinin kısaca şöyle nakletmiştir: “Ayette geçen rûhtan maksat Kur'an vahyidir. Çünkü Allah vahyi Şûrâ 42/52 ve Nahl 16/2 gibi ayetlerde rûh diye nitelendirmiştir.

Bahis konu ayetteki (İsrâ 17/85) rûh kelimesiyle Kur'an vahyinin kastedilmesi, siyak-sibaka da uygun düşmektedir. Çünkü ayetin öncesinde (İsrâ 17/82) ve sonrasında (İsrâ 17/86-90) Kur'an'dan söz edilmektedir.”⁷⁸ Rûh lafzının İsrâ 17/85. ayette vahiy manasına geldiği, *min emri rabbî* ifadesinden de anlaşılabilir. Zira Şûrâ 42/52, Nahl 16/2 ve Mü'min 40/15. ayetlerde vahiy, inzâl, rûh ve emir gibi kelimeler birlikte zikredilmiştir.

Rûh lafzı Kadr 97/4. ayette de geçer. Ancak bu ayetteki *tenezzelü'l-melâiketü ve'r-rûh* ifadesi özellikle Nahl 16/2 ve Mü'min 40/15. ayetlerden farklı olarak, Cebrâil'e hamledilmiştir.⁷⁹ Oysa bu ifade, “Melekler o gece vahiy ile inerler” şeklinde yorumlanmaya da elverişlidir; hatta daha önce bahsi geçen iki ayetin yanı sıra vahyin diğer birçok ayette rûh diye anılması dikkate alındığında bu şekilde yorumlamanın daha isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim bazı müfessirler Kadr 97/4. ayette geçen “rûh”un, tıpkı Şûrâ 42/52. ayette olduğu gibi vahiy manasına geldiğine dair bir görüş nakletmişlerdir.⁸⁰

78 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI. 32. Ayrıca bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb*, XII. 375; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VI. 228.

79 Müfessirlere göre Cebrâil'in “Rûh” ve “Rûhulkudûs” diye anılması, (1) rûhânî/latif bir varlık olması, (2) rûhtan yaratılması, (3) inzâl ettiği vahiy ile dinin hayat bulması, (4) Allah katında saygın bir mevkîi sahibi olması, (5) insanların manen arınmasını sağlayan vahyin nüzûlünü sağlaması, (6) her türlü gûnahtan uzak ve pak bir kul olması gibi hususlara bağlıdır. Bkz. Mâverî, *en-Nûket ve'l-Uyûn*, I. 156; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 505; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 231; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI. 167-168; İbn Âdil, *el-Lübâb*, II. 266.

80 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, X. 326; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 33.

Nebe 78/38. ayetteki *yevme yekûmu'r-rûhu ve'l-melâike* ifadesine gelince, bu ifadede geçen “rûh”u vahye hamletmenin pek mümkün olmadığı söylenebilir. Ancak tâbî müfessir Zeyd b. Eslem “rûh”un burada da vahye delalet ettiğini belirtmiş ve bu izahına Şûrâ 42/52. ayeti şahit göstermiştir.⁸¹ Buna göre ayetteki kıyâm ve saf lafızları aynı hizada ayakta durmayı değil, hesap günündeki dehşetli manzarayı ifade ediyor olsa gerektir. Bu anlamda rûhun kıyamı, vahyin kıyamet ve hesap günü inkârcıların karşısına çıkıp tanıklıkta bulunmasına işaret kabul edilebilir. Ayrıca, bu yorum, “İşte o gün mahşer yeri rabbinin [hak, hakikat ve adalet] nuruyla aydınlanacak, herkesin amel defteri önüne konulacaktır. Yine o gün peygamberler ve diğer şahitler [amelleri kaydeden melekler] getirilecek, insanlar adil biçimde yargılanacak ve hiç kimse haksızlığa uğramayacaktır” mealindeki Zümer 39/69. ayetle de desteklenebilir.

Cebrâil'in bazı ayetlerde açık isimle anılıp vahyi indirmesinden söz edilmesine mukabil, diğer bazı ayetlerde *er-rûhu'l-emîn* diye nitelendirilmesi ilk bakışta kafa karıştırıcıdır. Ama bundan daha karmaşık görünen husus Kur'an vahyinin muayyen bir melek değil, Abese 80/15-16. ayetlerde *sefera kirâmin berera* (temiz, pak ve kıymetli elçiler) diye ifade edilen melekler tarafından indirildiğine ilişkin beyanlardır.⁸² Vahyin Hz. Peygamber'in idrakine intikalinde birçok kere doğrudan doğruya, bazı kere de Rûhulkudûs, er-rûhu'l-emîn, Cibrîl ve melekler vasıtasıyla nüzûl ve inzâlden söz edilmesi ilk bakışta problemli görünebilir; fakat bütün bu farklı beyanlar vahyin inzâl keyfiyetini tanımlama ve açıklamanın ötesinde, ilk hitap çevresindeki müşrik muhatapların inkârcı iddialarını nefyetmeye yöneliktir. Bu sebeple, vahyin inzâliyle ilgili beyanlar farklı bağlamlar ve muhataplara göre değişkenlik gösterir.

81 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 416; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 122.

82 Bazı araştırmacılar Kur'an'da vahyin inzâliyle ilgili olarak hem Cebrâil'den hem de sefir meleklerden söz edilmesinin yanlış anlamalara mahal verebileceğine dikkat çektikten sonra söz konusu meleklerin vahiy ve inzâl hususunda Cebrâil'e refakat ettikleri şeklinde bir yorum yapılabileceğini belirtmişlerdir. Bkz. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2001, s. 46.

Daha açık ifade edersek, “Kur'an vahyini senin kalbine Cibrîl indirdi” mealindeki ifadeyi içeren Bakara 2/97-98. ayetler, Medineli Yahudilerin, “Kendisine bir meleğin rabbinden risalet ve vahiy getirmediği hiçbir peygamber yoktur. Sana bunu hangi meleğin getirdiğini söyle ki ya sana tabi olalım ya da yollarımızı ayıralım” şeklindeki ifadelerine, Hz. Peygamber'in, “Cebrâil” diye karşılık vermesi, bunun üzerine Yahudilerin, “Cebrâil bize hep savaş, kan, gözyaşı getirir. O bizim düşmanımızdır. Şayet onun yerine yağmuru ve rahmeti indiren Mikâil'den söz etseydin, sana tabi olurduk” demesi sebebiyle inmiştir.⁸³

Başka bir rivayete göre Yahudiler, “Her peygamberin meleklerden bir dostu vardır; senin dostun hangi melektir?” deyince, Hz. Peygamber, “Benim dostum Cebrâil'dir; Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlerin de istisnasız dostu odur” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Yahudiler, “Eğer dostun başka bir melek olsaydı sana tâbi olur, seni tasdik ederdik” demiş, kendilerine, “Peki, Cebrâil'i reddetmenizin sebebi nedir?” diye sorulunca, “O bizim düşmanımızdır” diye karşılık vermişlerdir. Bakara 2/97-98. ayetler bu tartışma üzerine inmiştir. Diğer bazı rivayetlerde ise nübüvvetin ilk yıllarında vahyin İsrâfil ve Mikâil gibi diğer melekler vasıtasıyla geldiğinden söz edilmiştir.⁸⁴

Yahudilerin bu ve benzer rivayetlerde anlatılan tavır ve tutumları, “Geline oyna demişler, yerim dar demiş, yer göstermişler, yenim dar demiş” sözünü hatırlatmaktadır. Kaldı ki Tanah'ta ve Yahudi apokrifasında Cebrâil, altı meleklerle birlikte Tanrı'nın huzurunda bulunan, azizlerin duasını Tanrı'ya ulaştıran, en önemli şefaathçi konumunda olan, Tanrı'nın buyruklarını mahlûkata bildirip elçilik görevi yapan ve aynı zamanda yargı-adalet ilkesi olan bir melektir.⁸⁵ İhtimal ki Medineli Yahudiler atalarının Mısır'dan çıktıkları günden itibaren

83 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 476-478.

84 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 130-132.

85 Murat Serdar, “Semavi Dinlerde Dört Büyük Melek (Cebrail, Mikail, İsrâfil, Azrail)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13/2 (2008), s. 231.

sık sık işledikleri cürümlere karşılık sürgün gibi ağır bedeller ödemelerini Cebrâil'in kötöleri cezalandırma vazifesinden hareketle bu meleğe mal etmişlerdir. Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Beğavî'nin (ö. 516/1122) naklettikleri şu heyecanlı hikâyeye Yahudilerle ilgili tespitimize delil niteliğindedir:

Abdullah b. Süriyâ adlı Yahudi âlimi Hz. Peygamber'e şöyle dedi: Cebrâil bize hep azap, savaş ve acı getirdi; birçok kez bize düşmanlık etti. Bize en çok dokunan düşmanlığı ise Allah tarafından peygamberimize gönderilip, "Beyt-i Makdis, Buhtunnasr (Nabukadnezzar) isimli bir adam tarafından yakılıp yıkılacak" diye bir haber iletmesi ve Beyt'i Makdis'in ne zaman tahrip edileceğini bildirmesiydi. Bu felaketin yaşanacağı zaman diliminde, Buhtunnasr'ı ortadan kaldırması için İsrâiloğulları'ndan güçlü bir adamı suikastçı olarak Babil'e gönderdik. Adamımız Babil'e ulaştığında, henüz zavallı miskin bir çocuk olan Buhtunnasr'ı öldürmek üzereydi ki Cebrâil, "Şayet rabbiniz helake uğramanıza müsaade etmişse, bize karşı çıkamazsanız; yok eğer böyle değilse, hangi hakla o çocuğu öldürebilirsiniz?!" diyerek suikasta engel oldu. Bunun üzerine adamımız Cebrâil'e hak verip geri döndü. Derken, Buhtunnasr büyüdü, güçlendi ve nihayet bize savaş açıp Beyt-i Makdis'i tahrip etti. İşte biz bu sebeple Cebrâil'i düşman belledik.⁸⁶

Kur'an'da rûh ve Rûhulkudûs kelimelerinin hangi maksatla zikredildiği meselesine dönersek, Nahl 16/102. ayetteki *kul nezzelehû rûhu'l-kudûs min rabbik* ifadesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve vahyi inkâr edenlere karşı Kur'an'ın Allah tarafından kutsal rûh aracılığıyla inzâl edildiğini vurgulamak için inmiştir. Rûhun kutsiyetle nitelendirilmesi vahyin kaynağına cinler, şeytanlar gibi hiçbir şerir varlığın müdahale edemediğine işaret eder. Çünkü "kudûs", temiz/pak anlamına gelen bir kelimedir.

Bu açıdan bakıldığında Rûhulkudûs'un doğrudan doğruya Cebrâil veya İncil'e değil, Allah'a ilişkin bir niteleme olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Rûhulkudûs tabiri vahyin ilâhî men-

86 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2004, I. 157; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, I. 96.

şeyini ve/veya Allah tarafından inzâl edildiğini belirtir. Nitekim tefsir geleneğinde, kudûs kelimesinin Allah'ın "kuddûs" ismine atıfta bulunduğu da ifade edilmiştir. Aynı şekilde er-rûhu'l-emîn terkihi de vahyin ilâhî kaynaklı olduğuna ilişkin şüpheleri bertaraf etmeye yöneliktir. Özellikle "emîn" sıfatı bunu gösterir.

Bazı müfessirler Şûrâ 42/52. ayette Kur'an vahyinin rûh diye nitelendirilmesini, mecazen cahillik ve kâfirliği ifade eden "manevî ölüm" halinden insanları kurtarıp imanla hayata döndürmesi diye yorumlarken İbn Âşûr da bu ayette rûhun mecâzî olarak şeriata işaret ettiğini, şeriattaki rehberliğin cese de hulul edip hayat veren rûha benzediğini belirtmiştir.⁸⁷ Şûrâ 42/52. ayette vahyin rûh ve emr kelimesiyle birlikte zikredilmesi, "Sana rûh hakkında soruyorlar" mealindeki ifadeyle başlayan İsrâ 17/85. ayette iki defa zikredilen "rûh" kelimesinin vahiyle ilgili olduğuna ilişkin yorumu da pekiştirir.

İsrâ 17/85. ayetin, nüzûl dönemindeki ilk muhatapların, "İnsan sadece bedenden mi ibarettir yoksa hem beden hem rûhtan mı müteşekkildir; bu anlamda rûhun mahiyeti nedir; rûh kadim midir?" gibi meselelerle ilgili felsefi ve entelektüel meraklarını gidermek maksadıyla nazil olmadığı kesindir. Hâliyle, Fahreddin er-Râzî ve diğer birçok müfessirin rûh kelimesini söz konusu sorular bağlamında ele alıp yorumlaması⁸⁸ ayetteki asıl mana ve mesajı muğlaklaştırmaktan başka bir şey değildir.

Rûh-vahy ilişkisi bağlamında Hz. İsa'nın Nisâ 4/171. ayette, "Allah'ın Meryem'e ilkâ ettiği kelimesi" (*ve-kelimetuhû elkâhâ ilâ meryeme*) ve "Allah'tan bir rûh" (*rûhun mih*) diye nitelendirilmesinden de söz etmek gerekir. Hz. İsa'nın "rûhullah" sıfatıyla ilgili olarak sahâbî Übey b. Ka'b'a isnat

87 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII. 163; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 37; Ebû Hayyân, *el-Bahrû'l-Muhîr*, IX. 351; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV. 151.

88 Bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI. 32-44; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XII. 377-381; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VIII. 146-156; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Matbaai Ebûzzîya, Birinci Baskı, İstanbul 1936. IV. 3197-3204.

edilen ilginç bir yoruma göre -ki İbn Kesir (ö. 774/1373) bu yorumu İsrâiliyyâtan addetmiştir- Allah Âdemoğlu'nun rûhlarını yaratıp onlardan misak almış, ardından bu rûhları Âdem'in sulbüne iade etmiştir. Sadece İsa'nın rûhunu yanında mahfuz tutmuş ve dünyaya gelişini takdir buyurduğu zaman Meryem'e göndermiştir. Böylece İsa Allah'tan bir rûh olmuştur.⁸⁹

Diğer yorumlara göre Hz. İsa ile ilgili rûh nitelemesi, "Allah'ın hayat bahşettiği insan" anlamına gelir. Rûhun Allah'a izafesi, Hac 22/26. ayette Ka'be'nin Allah'a izafesi gibi İsa'yı teşrif/tafdil içindir. Arap dilinde, kendisinden ilginç şeyler zuhur eden kimseler de "rûh" diye nitelendirilir. Yine çok temiz, pak ve nezih şeyler de rûh diye nitelendirilir. İsa da bir babanın sulbünden değil, Cebrâil'in nefhasıyla vücuda geldiğinden rûh diye isimlendirilmiştir. Çünkü üfleme (nefh) aynı zamanda rûh demektir. "Allah'tan bir rûh/nefha" tabiri, tıpkı "Bu nimet Allah'tandır" sözündeki gibi, "Bu, Allah'ın yaratmasıdır" anlamına gelir. İsa ilâhî mesajları tebliğ yoluyla insanlara manevî hayat bahşettiği için, rûh diye nitelendirilmiştir. İsa'nın Allah'tan bir rûh olması, ilâhî rahmet ve hüccet gibi manalara da hamledilmiştir.⁹⁰

Bütün bunların dışında rûh kelimesinin ilgili ayette vahye karşılık geldiğinden de söz edilmiştir. Buna göre rûhtan maksat, Allah'ın vahiy yoluyla hem Meryem'e İsa'yı müjdelemesi, hem Cebrâil'e vahyedip Meryem'e üfleme emretmesi, hem de bizatihi İsa'ya "Ol, vücuda gel" diye vahyetmesidir. Mü'min 40/15. ayetteki *yulki'r-rûha min emrihî alâ men yeşâu min ibâdih*, Şûrâ 42/52. ayetteki *ve-kezâlike evhaynâ leyke rûhan min emrinâ*, Nahl 16/2. ayetteki *yünezzilü'l-melâikete bi'r-rûhi min emrih* gibi ifadeler de Hz. İsa ile ilgili rûh nitelemesinin vahiyle ilgili olduğunu teyit etmektedir.⁹¹

89 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 261; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 590.

90 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 547; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 261-262; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, I. 502; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI. 91; Kurtubî, *el-Câmi*, VI. 17; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VII. 145.

91 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II. 392.

Hız. İsa'nın Âl-i İmrân 3/39, 45 ve Nisâ 4/171. ayetlerde "kelimetullah" diye anılmasına gelince, Kur'an metninde tekil-çoğul olarak yaklaşık elli yerde geçen "kelime" lafzı başta "söz/kelam" manasının yanında Allah'ın hükümleri, tekvinî emirleri, müminlere yardım vaadi, tevhid inancı gibi manalara da hamledilir.⁹² Bütün bu farklı mana ve medlullerdeki ortak nokta Allah-insan ilişkisi ve dolayısıyla Allah'ın insanlara yönelik mesajı ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında Hız. İsa'nın "Allah'ın kelimesi" diye nitelendirilmesinin de vahiyle ilgili olduğu söylenebilir. Ancak müfessirlerin kahir ekseriyeti böyle bir izahı tercih etmemiştir.

Genel kabul gören izaha göre İsa, Allah'ın "Ol" emriyle babasız olarak dünyaya geldiği için, Arap dilindeki yaygın kullanım gereği, mahlûk olan (yaratılmış) şeyin *halq* (yaratma), makdur olan (güç yetirilen) şeyin *kudret* (güç), mercuv olan (ümit edilen) şeyin *recâ* (ümit), müştehâ olan (arzu edilen) şeyin *şehvet* (arzu) diye isimlendirilmesi gibi, İsa da "ilâhî kelimeden mükevven" manasında "kelime" diye nitelendirilmiştir.

Bazı müfessirlere göre ise İsa beşikte iken konuşması, ilâhî mesajları aktarması, insanları hakikate çağırması ve onların hidayetine vesile olması, kendisinden önceki peygamberlere vahyedilen kitaplarda nübüvvet ve risaletinin muştulanması sebebiyle "Allah'ın kelimesi" diye anılmıştır. Başka bir yorum göre âdil bir hükümdarın, adaletin tesisine vesile olması hasebiyle "zıllullah" (Allah'ın gölgesi) diye vasıflandırılması gibi, İsa da Allah'ın kelimelerinin bütün açıklığıyla ortaya çıkmasına vesile olduğu için kelimetullah diye adlandırılmıştır.⁹³

İbn Abbas bahis konusu ayetlerde geçen "kelime" lafzının bizatihi İsa'nın kendisine karşılık geldiğini belirtmiş,⁹⁴ Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) ise Hız. İsa ile ilgili kelime sıfatına

92 Firûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, IV. 377-380.

93 Bkz. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 390, 546, İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, I. 383; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 299, Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII. 32; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethû'l-Kadîr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs., I. 337.

94 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 268.

“Allah'ın kitabı/vahyi” şeklinde çok dikkat çekici bir mana takdir etmiştir⁹⁵ ki buna göre İsa'nın bizatihi vahiy olduğunu söylemek gerekir. Aslında bu izah yabana atılacak türden değildir. Kaldı ki Meryem 19/34. ayetteki *kavl-i hak* (*kavle'l-hak*) lafzı da Hz. İsa ile ilgili bu yorumu destekler niteliktedir.

Bu ayette, “İşte Meryem oğlu İsa” (*zâlike isâ ibnû meryem*) denildikten sonra, *kavle'l-hakki'l-lezî fîhi yemterûn* şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Kisâ'î'ye (ö. 189/805) göre *kavlü'l-hak* lafzı İsa'nın sıfatıdır. İsa, Nisa 4/171. ayette *kelimetullah* diye anılması gibi burada da *kavlü'l-hak* (Allah'ın sözü) diye anılmıştır.⁹⁶ Ayrıca, Meryem 19/21 ve Mü'minûn 23/50. ayetlerde İsa'dan “ayet” diye söz edilmesi de manidardır.

Hülasa, İsa'nın Kur'an'da *rûhullah*, *kelimetullah*, *ayet* ve bir telakkiye göre *kavlü'l-hak* gibi sıfatlarla anılması, onun bizatihi vahiy olduğuna işaret sayılabilir. Tam bu noktada Hristiyan gelenekteki vahiy anlayışından kısaca söz etmek gerekir. Hristiyanlıktaki genel vahiy anlayışı şifâhî bir iletişimin ötesinde, İsa Mesih'te ortaya çıkan tarihsel bir realiteyi ifade etmektedir. Yani ilâhî kelim insan suretinde Mesih olarak tezahür etmiş, böylece vahiy yaşayan gerçek haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle, Hristiyan inancında İsa, Tanrı'dan aldığı mesajları insanlara ileten bir elçi olmanın ötesinde, bizzat yaşayan vahiydir.

İsa'dan önce İbrahim, İshak, Ya'kûb, Musa gibi peygamberlerin tecrübesinde vahiy, her bir peygamberin maddî-fizikî varlığından ayrı ve bağımsız bir şeydir. İsa'ya mahsus tecrübede ise vahiy ile İsa'nın maddî varlığı özdeşdir. Dolayısıyla İsa'nın

95 Ebû Ubeyde, Âl-i İmrân 3/39. ayetteki “bi-kelimetin minellâh” ifadesini “bi-kitâbin minellâh” diye te'vil etmiş ve bu te'vili, “Arap, ‘Benim için söyle şöyle bir kelime inşad et’ mealinde bir söz söylediğinde, ‘İlan kişinin kasidesini oku’ demek ister” şeklinde bir örnekle delillendirmiştir. Bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzû'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire trs., I. 91.

96 Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 71; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmî'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ali Muhammed Muavviz ve diğerleri, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1994, IV. 506.

tüm hayatı vahiydir. Bu sebeple, İsa'dan önceki peygamberler kendi maddî varlıklarından bağımsız ilâhî mesajı insanlara ulaştırırken, "Tanrı şöyle buyuruyor/söylüyor" şeklinde ifadeler kullanmış, İsa ise konuşmalarında herhangi bir ilâhî referansa başvurmayıp, "Ben size diyorum" diye konuşmuştur.

Hristiyan teolojisine göre Hz. Âdem'le başlayan Tanrı-insan iletişiminin zirve noktası İsa Mesih'tir. Vahyin mükemmel ve evrensel olabilmesi için dilin sınırlarını aşıp yaşayan bir realite olması gerekir. Vahiy ile insan arasındaki doğrudan karşılaşma İsa Mesih sayesinde gerçekleşmiştir. Yuhanna, "Söz insan olup aramızda yaşadı" derken, bunu kastetmiştir. Yuhanna, Hz. İsa'nın dilinden aktardığı, "Yol, gerçek ve yaşam Ben'im. Ben aracı olmadıkça kimse Baba'ya gelemaz. Eğer beni tanımış olsaydınız, Babam'ı da tanırdınız. Artık O'nu biliyorsunuz, hem de gördünüz"⁹⁷ ifadesinde de aynı hususa işaret etmiştir.⁹⁸

Kur'an'da İsa'nın hem "Allah'ın rûhu" diye nitelendirilmesi, hem de Rûhulkudûs'le desteklendiğinden söz edilmesi, ilâhî rûhun ilâhî rûhla desteklenmesi gibi tuhaf bir durumu ifade eder gibidir. Gerçekten de Kur'an'ın İsa hakkındaki beyanlarını, bilhassa mesih, rûhullah, kelimetullah, Rûhulkudûs'le teyit gibi lafızlarını izah etmek kolay değildir. Buradaki zorluğun temel sebeplerinden biri Kur'an'ın Hz. İsa hakkında Ehl-i Kitap kültürüne ait terimler ve kavramları kullanması, başka bir ifadeyle, nüzûl ortamında kullanılan terimler ve tabirlerle konuşmasıdır.

Bu açıdan bakıldığında, Hz. İsa'yı niteleyen *kelimetün minh* ve *rûhun minh* gibi Kur'an ifadelerinin Hristiyan gelenekteki vahiy anlayışına, daha açıkçası, Hz. İsa'nın bizzat vahiy olduğu inancına atıfta bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nisa 4/171. ayette geçen "kelime" sıfatı, Necranlı Hristiyan delegasyonu tarafından Hz. İsa'nın ezeli ilâhî kelam (logos), hatta Yuhanna İncili'nin, "Başlangıçta Söz

vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı." şeklindeki ilk cümlelerinde ifade edildiği üzere, Tanrı olduğu inancıyla ilişkilendirilmiş,⁹⁹ bunun üzerine Âl-i İmran suresinin muhkem-müteşabih ve te'vil meselesiyle ilgili ayetini de kapsayan seksen küsur ayeti inmiştir.¹⁰⁰

İlgili rivayetlerde belirtildiği üzere Necranlı Hristiyan heyeti Hz. İsa'nın Tanrı, Tanrı'nın oğlu ve aynı zamanda teslis unsuru olduğuna ilişkin inançlarını hem ölüyü diriltmek, çamurdan kuş maketine üfleyip canlı kuş haline getirmek gibi mucizelerinden, hem babasız olarak dünyaya gelmesinden, hem de Allah'ın kelimesi ve rûhu olarak nitelendirilmesinden -ki Hz. İsa'nın bütün bu özellikleri Kur'an'da da zikredilir- hareketle temellendirme yoluna gitmiştir. Tartışmada, Hz. Peygamber'e, "Peki, sen İsa'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir rûh olduğunu ileri sürmüyor musun?" şeklinde bir soru soran heyet, Hz. Peygamber'in, "Evet, öyle söylüyorum" diye karşılık verince, "Bu bize kâfi" diyerek tartışmayı bitirmiştir. Bu esnada Hz. Peygamber sükût etmiş, derken muhkem-müteşabih ve te'vil meselesiyle ilgili Âl-i İmrân 3/7. ayet inmiştir.¹⁰¹

Erken dönem siyer kaynaklarının yanı sıra klasik tefsir literatüründe de nakledilen bu rivayetteki bilgiler, Kur'an'ın Hz. İsa ile ilgili nitelemelerinin teslis argümanı olarak kullanıldığını belgelemektedir. Başka bir ifadeyle, rivayetten anlaşıldığı kadarıyla, Kur'an'ın Ehl-i Kitap'a ait terimler ve kavramları kullanması, Hristiyanlar tarafından kendi inanç-

99 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II. 162-165; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 162-164; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 4; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidi, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1991, s. 53; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, I. 276.

100 Muhkem-müteşabih meselesiyle ilgili ayetin ne zaman, kim hakkında ve hangi meseleyle ilgili olduğu gayet iyi bilinmesine rağmen, İslam geleneğinde özellikle müteşabih kavramının alabildiğine istismar edilmesi, daha açıkçası, anlaşılması ve açıklanması zor görünen yahut muhalif fırkaların işine yaradığı düşünülen her Kur'an ifadesinin müteşabih addedilmesi, modern dönemde ise Rahman 55/19-20 gibi bazı ayetlerin hem "manevî müteşabih" gibi tuhaf bir kavramlaştırmayla müteşabih listesine dâhil edilmesi, hem de Jacques Cousteau'nun bilimsel keşiflerinden hareketle izaha girişilmesi hakikaten üzüntü vericidir.

101 Fahrredîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII. 134-135; İbn Âdil, *el-Lübâb*, V. 10-12.

larını destekleyen ve aynı zamanda Hz. Peygamber'i ilzam eden argümanlar olarak öne sürülmüştür. Kur'an'daki en büyük davanın tevhid davası olduğu nazar-ı itibara alındığında, İsa'nın kelime ve rûh olarak nitelendirilmesinin Hristiyan gelenekteki teslis inancına hiçbir imada bulunmadığı kendiliğinden anlaşılır. Kaldı ki İsa'dan Allah'ın rûhu ve O'nun kelimesi olarak söz eden Nisâ 4/171. ayette teslis inancı açıkça reddedilmiş, ayrıca birçok ayette hem İsa'ya tanrılık yakıştırmanın, hem de teslise inanmanın düpedüz küfür olduğu belirtilmiştir.¹⁰²

Dikkat çekici bir değerlendirmeye göre Kur'an Hz. İsa'dan söz ederken nüzûl dönemindeki toplumsal ve kültürel muhayyilede hazır bulunan, diğer bir ifadeyle, o gün tedavülde olan canlı bir dil kullanmış, ancak böyle bir dili kullanmak riske yol açmıştır. Bu risk teşabüh (benzeşme) riskidir. Âl-i İmrân 3/7. ayet, nüzûl dönemindeki muhataplar için bahis konusu olmayan "çok anlamlılık", "anlamda kapalılık" ve "farklı yorumlara açıklık" gibi teknik meselelere değil, özellikle Ehl-i Kitap kültürüne ait dil ve kavramların kullanılmasının yol açtığı benzeşme riskine işaret etmektedir.¹⁰³

Sonuç olarak, İsa'nın Allah'tan bir kelime ve rûh olduğuna ilişkin ifadelerin özellikle Necranlı Hristiyan delegasyonun te'vil tarzıyla asla bağdaşmadığı kesindir; ancak bu ifadelerle tam olarak ne kastedildiği de pek sarıh değildir. Bize göre Kur'an'ın Hz. İsa ile ilgili nitelemelerinin -ki Mesih, Rûhulkudüs'le teyit gibi sıfatlar ve kavramlar da aynı kapsamdadır- İncillerdeki nitelemelerle benzeştiğini ve fakat bu benzeşmenin teslis inancıyla değil, Maide 5/82. ayette işaret edilen Müslüman-Hristiyan dostluğunu pekiştirme stratejisiyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

102 Bkz. Mâide 5/17, 72, 73, 116; Tevbe 9/30-31.

103 Ömer Özsoy, "Kur'an'da ve Kur'an-Dışı İslâmî Rivayetlerde Mucize Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Din Dilinde Mucize*, yayına haz.: Ahmet Baydar, Kuramer Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2015, s. 158-159.

Vahiy-İlham İlişkisi

Kur'an'da Hz. Musa'nın annesine, bal arısına vahyedildiğini bildiren ayetlerden ve bu ayetlerin geleneksel izah şeklinden anlaşılacağı üzere vahiy ile ilham arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Ancak kelim ve usûl-i fıkıh geleneğinde vahiy ile ilham arasında epistemolojik ayırım yapılmış ve bu çerçevede ilhamın kesin bilgi, bağlayıcı hüküm kaynağı olmadığı özellikle vurgulanmıştır. Vahiy ile ilham arasındaki bu kategorik ayırım daha önce değinildiği gibi lisânî olmanın ötesinde kelâmî ön kabullere dayanır. İlhamdan çok farklı olduğu kabul edilen ve “teşrii vahiy” diye de isimlendirilen kanonik vahye ilişkin geleneksel tanımlama bir yönüyle de müesses İslam'ın tarihî tecrübedeki yeri, yani çok büyük bir ümmet ve medeniyetin teşekkül etmesi ve İslam dininin dünya ölçeğinde en büyük din haline gelmesi ile alakalıdır.

Bu mesele bir tarafa, Şah Velîyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), kelim geleneğindeki hâkim görüşün aksine, “Bilge kulun (Hızır) gemiyi delmesi, yıkılmak üzere olan duvarı onarması, çocuğu öldürmesi, peygamberlere vahiyler ve şeriatlar inzâl edilmesi ilham kapsamındadır. İlham bazen sınanan kimse için, bazen de onun vesilesiyle başkası için söz konusu olur”¹⁰⁴ demek suretiyle ilhamın ilim değeri taşıdığına, hatta mahiyet açısından vahiyyle özdeş olduğuna dikkat çekmiştir.

İlham, sözlükte, “yutmak, yutturmak” anlamındaki *lhm* kökünden türemiş bir kelimedir. Arap dilinde, insanın bir şeyi bir kerede yutması *lehime's-şey'* diye ifade edilir. Ayrıca, obur (pisboğaz) kişi *raculün lehûmün/lehîmün* diye nitelendirilir.¹⁰⁵ İlham kelimesi fiil siygasında Şems 91/8 ayette de geçer. Bu

104 Dihlevî “mele-i a'lâ” kavramını açıklarken de ağırlıklı olarak ilhamdan söz eder. Ona göre mele-i a'lâ, Allah'ın seçkin kulları olan ve “mukarrebû'l-hazret” diye anılan melekler topluluğudur. Bu melekler Allah ile insanlar arasında elçilik yapar, faziletli insanların kalplerine hayır ilham eder, yani onların iç dünyasında hayırlı duygu ve düşünce oluşmasına şu veya bu şekilde sebep teşkil ederler. Faziletli insanların rûhları mele-i a'lâyâ iltihak edebilir. Bkz. Ebû Abdilazîz Ahmed Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *Huccetü'llâhî'l-Bâliğa*, nşr. Muhammed Şerîf Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, İkinci Baskı, Beyrut 1992, I. 50, 59.

105 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3311; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXIII. 459.

ayette, Allah'ın takva ve fücuru (iman-küfür, iyilik-kötülük, hayır-şer) insanın özüne ilham ettiği belirtilir. Ayetteki *elheme* fiiline, “öğretti, tanıttı, bildirdi, yarattı, kavratmış” gibi müteaddit manalar da takdir edilmiştir.¹⁰⁶ Ancak Ebû'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) talim/tarif (öğretmek) ile ilhamın birbirinden farklı şeyler olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre ilham tarîf, talim ve tebyinden farklı olarak insanın kalbinde bir duygu ve düşünce oluşmasıdır. İbn Zeyd'in ifadesiyle, Allah kulunun kalbine bir duygu/düşünce yerleştirdiğinde, o duygu ve düşünceyi kalbin ayrılmaz unsuru haline getirir. Çünkü ilham, Arap dilinde, insanın bir şeyi bir kerede yutmasını belirtir. Daha sonra bu kelime “Allah tarafından kulun kalbine atılan şey” (duygu, düşünce) manasında kullanılmıştır.¹⁰⁷

İbn Âşûr “ilham”ın Arap dilinde az kullanılan bir isim olduğuna, dâilcilerin bu ismin/kelimenin anlam ve kullanımıyla ilgili olarak Arap kelimelerinden pek şahit zikretmediklerine dikkat çeker. İlham ilk defa Kur'an'da kullanılmamakla beraber, Kur'an vesilesiyle tedavüle girmiş bir kelime hüviyetindedir. İslam öncesi dönemde Araplar muhtemelen bu tür ince ve derinlikli manalara sahip lafızları dil haznelerinde pek muhafaza etmediklerinden, ilham kelimesinin Arap dilindeki kullanımı da yaygınlık kazanmamış olmalıdır.¹⁰⁸ *Lhm* kökündeki “yutmak” anlamından hareketle, “insanın aklına, zihnine, idrakine ilkâ edilen duygu ve düşünce” manasındaki ilhamın bir bakıma yutulmuş şey mesabesinde olduğu söylenebilir.

Mustafavî sözlük manası bakımından vahiy ile ilham arasında çok yakın bir irtibat bulunduğu dikkat çekmiştir.¹⁰⁹ İstılahta ilham, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) tanımına göre, “hayırlı bir işin yapılması, şerli bir işten vazgeçilmesi ile ilgili olarak kalpte ortaya çıkan bilgiler”dir.¹¹⁰

106 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 602; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 175.

107 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XXIV. 55-56.

108 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX. 369-370.

109 Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Merkezü Neşri Âsârî'l-Allâme el-Mustafavî, Üçüncü Baskı, Kahire 2009, X. 270-271.

110 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luġaviyye*, s. 96.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) tarifine göre, "feyz yoluyla kalbe/idrake ilkâ edilen şey (duygu, düşünce)" veya "kalpte/idrakte kesin bilgi olarak meydana gelen şey" dir.¹¹¹ Râğîb el-İsfehânî, "zihin ve idrake ilkâ edilen şey" diye tanımladığı ilhamın Allah veya mele-i a'lâ tarafından ilkâ/inzâl edilen şeylere mahsus olduğunu belirtmiş ve bu anlamda ilhamın *lemmetü'l-melek, en-nefes fi'r-rû'* gibi tabirlerle ifade edildiğine de dikkat çekmiştir. Buna göre *inne rûha'l-kudûsi (er-rûha'l-emîn) nefese fî rûî* (Rûhulkudûs idrakime üfledi) şeklindeki hadis¹¹² ilhamdan söz etmektedir.¹¹³

İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) ilhamı, "Bir işi yapıp yapmama hususunda Allah tarafından insanın iç dünyasına ilkâ edilen duygu/düşünce" diye tarif etmiş ve bunun bir tür vahiy olduğunu söylemiştir.¹¹⁴ Yine İbnü'l-Esîr mezkûr hadisteki *nefese* fiilini "vahyetti" (evhâ) diye izah etmiş, benzer şekilde Suyûtî de hadisi doğrudan doğruya vahiyle ilişkilendirerek, vahyin Hz. Peygamber'e nâzil oluş keyfiyetleri arasında zikretmiştir.¹¹⁵ Gazâlî (ö. 505/1111) ise bütün bunların ötesinde, "vahiy ile ilham kaynak itibariyle birbirinden ayrı şeyler değil" demiş ve şunları kaydetmiştir: Ta'lim-i ilâhî iki türlüdür. Birincisi vahiy, ikincisi ilhamdır. Aslında ilham vahyin eseridir. Çünkü vahiy gaybî emrin/meselenin sarîh ifadesi, ilham ise bunun remizli/sembolik (tarizli) şeklidir. Vahiyle hâsıl olan bilgiye ilm-i nebevî, ilhamla hâsıl olan bilgiye ilm-i ledünnî denir. Ledünnî ilmin meydana gelişinde, kişi (nefis) ile Allah arasında herhangi bir vasıta söz konusu değildir... Vahiy peygamberlerin hilyesi, ilham velilerin ziynetidir. Ancak velinin

111 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 34.

112 Hadis için bkz. Ebü Urve Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *Kitâbü'l-Câmi'*, [Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*inin sonunda], Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000, X. 154; Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Dâru't-Tâc, Birinci baskı, Beyrut 1989, VII. 78.

113 Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 687-688. Krş. Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, IV. 51.

114 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV. 282. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 145.

115 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, V. 73; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 142.

nebi olmaması gibi ilham da vahiy değildir. Daha açıkçası, ilham vahiyden daha zayıf bir bilgidir.¹¹⁶

İlham, iktisap ve delil marifetiyle elde edilen bir bilgi türü değildir. Daha açıkçası, ilham, talim-taallüm ve entelektüel çaba olmaksızın kalpte oluşan bir ilimdir. Bu ilmin nereden ve ne şekilde geldiği biliniyorsa, buna vahiy denir. İlmin nereden geldiği bilinmezse, ilham veya idrake üfleme (nefes fî'r-rû') denir. Gerek insanın irade ve ihtiyarının bulunmaması, gerekse elde edilen bilginin mahalli ve sebebi noktasında vahiy ile ilham birbirinden farksızdır. Temel fark, ilâhî kaynaklı bilgiyi kalbe/idrake getiren meleğin müşâhede edilip edilmemesi noktasındadır. Vahiy tecrübesinde melek müşâhede edilirken, ilhamda böyle bir müşâhede yoktur. Mamafih, bizim kalplerimizdeki bilgi de -Şûrâ 42/51. ayette işaret edildiği gibi- melekler vasıtasıyla hâsıl olur.¹¹⁷

Kısacası, tasavvuf geleneğinde keşf, mükâşefe, hads, tecelli, vârid, havâtır, firâset, basiret, feth, rüya, müşâhede, marifet, irfan, yakîn, ilm-i bâtın, ilm-i ledûn, garîza, ilham-ı garîzî, vahy-i sır gibi tabirlerle de ifade edilen ilham ile vahiy kaynak/ menba itibariyle özdeştir; lakin peygamberler vahyi inzâl eden elçi meleği gördükleri halde sûfiler meleği görememektedir.

Şii irfan geleneğindeki ilham anlayışı da Gazâlî'nin görüşleriyle örtüşür niteliktedir. Sûfî meşrepli Şii âlim Feyz-i

116 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, [Mecmûatü Resâilil-Îmâm el-Gazâlî içinde], nşr. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire trs., s. 248-250; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebidî, *İthâfû's-Sâdetil-Müttakîn*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1994, VII. 246.

117 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, nşr. Muhammed Vehbi Süleyman-Üsame Ammûre, Dâru'l-Fıkr, Birinci Baskı, Dımaşk 2006, III. 1630-1631. Vahdet-i vücûd konusundaki düşünceleriyle tanınan İranlı mutasavvıf Azîz Nesefî (ö. 700/1300 [?]) de vahiy ve ilham konusunda şöyle demiştir: "Melâike-i semâviyye âdemilerin kalbine söz ilkâ ettikleri vakit, eğer o ilkâ uyanıklıkta olursa, bunun adına ilham derler. Eğer rüyada olursa, bunun adı rüyâ-yı sâdikadır. Melâike-i semâviyye musavver olup enbiyaya zahir oldukları ve kelâm-ı hüdayı enbiyaya erıştirdikleri vakit nam-ı vahiydir. İşte vahiy, ilham ve rüyâ-yı sâdika ve melâikenin musavver olması hakkında ehl-i şeriâtın sözü budur". Azizüddin Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. A. Avni Konuk, Gelenek Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2009, s. 203.

Kâşânî (ö. 1090/1679) vahiy ile ilham arasındaki fark meselesiyle ilgili olarak şu görüşleri kaydetmiştir: Bilgi edinme hususunda ilham ile hadîs-i melek arasında gerek bilginin mahalli, gerek sebebi, gerekse perdenin ortadan kalkma biçimi itibariyle hiçbir fark yoktur. Keza bütün bu hususlarda vahiy ile ilham arasında da herhangi bir fark yoktur. Tek fark daha vazîh ve nurani olma keyfiyeti ve bilgiyi getiren meleğin müşahade edilip edilmemesiyle alakalıdır.¹¹⁸

Kur'an'da vahyin *er-rûhu'l-emîn*, *Rûhulkudûs* veya Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'in kalbine/idrakine inzâl edildiği açıkça belirtilir. Öte yandan, Şûra 42/52. ayette Hz. Peygamber'e Allah'ın emrinden rûh vahyedildiği, Mü'min 40/15. ayette ise Allah'ın kendi emrinden olan rûhu dilediği kullarına ilkâ ettiği belirtilir. Bütün bunların yanında Hz. İsa'nın *Rûhulkudûs*'le, müminlerin de ilâhî rûhla teyit edildiği bildirilir.¹¹⁹ Daha önce bahsi geçen bazı hadislerde ise Hz. Peygamber'in, "Rûhulkudûs kalbime üfledi", "Allah'ım! Hassân b. Sâbit'i Rûhulkudûs'le teyit et" mealindeki ifadeleri zikredilir.

Vahy, kalb, ilkâ, rûh, *Rûhulkudûs* gibi kelimeler ve kavramların semantik açıdan ilhamla kesiştiği, hatta örtüştüğü kesindir. Bu tespitimizin daha müdellel ve ikna edici olması bakımından özellikle vahy, rûh ve *Rûhulkudûs* kavramlarıyla ilham arasındaki ilişki üzerinde durmak gerekir. Bu bağlamda, İslâmî kaynakların yanında Yahudi kültürünü de dikkate almak gerekir.

Kur'an'daki bazı ayetlerde vahyetme fiilinin ilham manasına geldiği şüphesizdir. Tâhâ 20/38 ve Kasas 28/7. ayetlerde Hz. Musa'nın annesine vahyedildiği belirtilir. Müfessirlerin çoğunluğu bu iki ayette geçen vahyin ilham manasına geldiğini belirtmiş, hatta nübüvvet söz konusu olmaksızın tıpkı Hz. Meryem gibi Hz. Musa'nın annesine de melek göndermek

118 Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-i Kâşânî, *İlmül-Yakîn fî Usûlî'd-Dîn*, Dârul-Havrâ, İkinci Baskı, Beyrut 2008, I. 480.

119 Bakara 2/87, 97, 253; Nahl 16/102; Şuarâ 26/193-194; Mücâdile 22/58.

suretiyle vahyedilmesi ihtimalinden söz etmişlerdir.¹²⁰ Ayrıca İbn Abbas'tan, "Allah Musa'nın annesine tıpkı peygamberlere vahyettiği gibi vahyetti" şeklinde bir görüş nakledilmiştir.¹²¹

Buna mukabil İslam kelim geleneğinde, "Kadından peygamber olmaz" şeklindeki ön kabulden dolayı, Hz. Musa'nın annesine vahyetme ifadesi, "Kimbilir belki de Hz. Musa ile ilgili husus o dönemlerde yaşayan Hz. Şuayb veya başka bir peygambere vahyedilmiş, o peygamber bu bilgiyi Musa'nın annesine bir şekilde iletmiştir" gibi komik te'viller üretilmiştir.¹²²

Muhtelif ayetlerde, İsa'nın havarilerine, arıya, yeryüzüne ve göklere de vahyedildiği belirtilmiştir.¹²³ Kurtubî Allah'ın havarilere vahyettiğini bildiren Mâide 5/111. ayetin tefsirinde çok kısa ve sarıh biçimde, "Vahiy Arap dilinde ilham anlamına gelir" (*el-vahyü fî kelâmî'l-arabi ma'nâhu el-ilhâm*) demiş ve ardından şunları eklemiştir: "Vahiy Cebrâil vasıtasıyla peygamberlere vahyetmek şeklinde olabildiği gibi, havarilere, arıya ve Musa'nın annesine ilham tarzında da olabilir. Keza uyku halinde veya uyanık halde iken insana bildirme tarzında da olabilir."¹²⁴

Kurtubî, Âl-i İmrân 3/44. ayet münasebetiyle de şunları kaydetmiştir: Vahiy, ilham ve ima/işaret şeklinde olduğu gibi başka şekillerde de olabilir. Arap dilinde vahyin asıl anlamı, "bir şeyi gizlice bildirmek"tir. Bundan dolayı ilham da vahiy diye isimlendirilir. "Vaktiyle havarilere vahyetmiştim" (Mâide 5/111) mealindeki ayette geçen vahyin "emretmek" anlamına geldiği de söylenmiştir. Accâc bir şiirinde *evhâ lehe'l-karâr festekarrat* şeklinde bir ifadeye yer vermiştir ki bu ifade, "Yeryüzüne durmasını emretti, o da durdu" demektir. Bir hadisteki *el-vahy el-vahy* ibaresi ise çabuk ve süratli olmayı belirtir... İbn Fâris, "vahiy kelimesi işaret, yazıp çizmek, haber iletmek

120 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 329-330; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VIII. 501.

121 Kurtubî, *el-Câmi'*, 131.

122 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII. 45-46.

123 Mâide 5/111; Nahl 16/68; Fussilet 41/11-12; Zilzâl 99/1-5.

124 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 234.

anlamlarına gelir. Kişinin bir başkasına bilgi sahibi olması için şu veya bu şekilde ulaştırdığı her şey vahiy diye isimlendirilir” demiştir.¹²⁵

Fahreddin er-Râzî ise Şûrâ 42/51. ayette geçen *vahy* kelimesiyle ilgili olarak, “Bu ayetteki vahiyden maksat, kalbe ilkâ edilen ilham yahut rüyadır. Allah gerek Musa’nın annesine, gerekse oğlunu kurban etmesi hususunda İbrahim’e bu şekilde vahyetmiştir” dedikten sonra şunları eklemiştir: “Allah’ın insanla vahiy yoluyla veya perde arkasından veya hut elçi göndermek suretiyle konuşması sonuçta vahiydir. Bu üç husus vahiy noktasında birleştiği halde Allah sadece insanla konuşma yollarından ilkinin hususen vahiy diye isimlendirmiştir. Çünkü ilham yoluyla kalpte varit olan şey bir anda meydana gelir. Bu yüzden, vahiy lafzının ilham manasında hususileştirilmesi daha önceliklidir.”¹²⁶

Bütün bu izahlar vahiy ile ilham arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu teyit etmektedir. Ancak müfessirler Hz. Musa’nın annesi, havariler gibi insanlara yönelik vahyin nübüvvet/risalet vahyinden farklı olduğunda ısrar etmişlerdir. Fahreddin er-Râzî’nin Mâide 5/111. ayet bağlamında kaydettiği şu ifadeler tam da bu ayrımı ifade etmektedir:

Havarilerin peygamber (nebi/enbiya) olduğunu söyleyenler, onlara vahyetmenin peygamberlere indirilen vahiyle aynı mahiyette olduğunu kabul ederler. Havarilerin peygamber olmadığını söyleyenler ise onlara vahyetmenin ilham anlamına geldiğini ileri sürerler ki bu anlamda vahiy, Musa’nın annesine ve arya vahyedilmesiyle aynı mahiyettedir.¹²⁷

Görüldüğü gibi vahiy ile ilham arasındaki fark lisânî gerekçelere değil, havarilerin peygamber olup olmadıklarıyla ilgili görüş ve kabullere dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, Mâide 5/111. ayetteki *evhaytû* lafzına havarilerin peygamber olup olmadıkları konusundaki farklı kabuller uyarınca ya ıstılâhî anlamda “vahyetmek” ya da “ilham etmek” manası verilmek-

125 Kurtubî, *el-Câmi*’, IV. 55.

126 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII. 160.

127 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII. 106.

tedir. Özellikle kelim geleneğinde vahiy ile ilhamın çok kesin çizgilerle birbirinden ayrılması, en azından bir yönüyle nübüvvet/risalet anlayışına dayanmaktadır.

Bu bağlamda Şûrâ 42/51. ayet, üç farklı vahiyden söz ettiği düşüncesiyle şöyle yorumlanmıştır: Allah'ın insanla vahiy yoluyla konuşması, elçi olmaksızın peygamberin kalbine gizli bir işaretle ilâhî kelamın ilkâ/ilham edilip öğretilmesiyle gerçekleşir. Bu tür vahiyde peygamber ilâhî kelamı uyanık halde rûhî-manevî bir tecrübe olarak alır. Allah'ın bu şekilde vahyetmesi peygamberlere has olmayıp dilediği insanın kalbine ilham vermesini ve salih kullarına sadık rüya göstermesini de kapsar. İkinci olarak perde arkasından vahyetmesi bazı nesnelerde veya beşerî idrakte söz yaratıp bu sözü işittirme yoluyla gerçekleşir. Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasının (Kasas 28/30) bu şekilde vuku bulduğu kabul edilir. Üçüncüsü ise Allah'ın elçi göndermek suretiyle vahyetmesidir. Bu vahiy türünde Allah melek (Cebrâil) vasıtasıyla peygamberlere dilediğini bildirir.¹²⁸

Öncelikle belirtmek gerekir ki Şûrâ 42/51. ayet kategorik olarak vahyin farklı türlerinden söz etmemektedir. Tefsir kitaplarında aktarılan sebab-i nüzûl rivayetlerinden anlaşılacağı üzere bu ayet Hz. Peygamber'in Allah'la doğrudan veya yüz yüze konuşması gerektiği yönündeki istekler/itirazlar üzerine inmiştir. Birçok müfessirin kaydettiği rivayete göre Yahudiler Hz. Peygamber'e, "Allah'la bizzat konuşman ve O'nu temaşa etmen gerekmez mi? Mademki gerçekten peygambersin, o halde Musa gibi sen de Allah'la konuşup O'nu temaşa etmelisin" deyince, Hz. Peygamber, "Musa Allah'ı görmedi" diye karşılık vermiş ve bu hadiseye binaen Şûrâ 42/51. ayet inmiştir.¹²⁹

128 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. XXV. 142-145; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 4255-4256. Şûrâ 42/51. ayet klasik ve modern dönem Şii tefsir geleneğinde de hemen hemen aynı şekilde izah edilmiştir. Bkz. Tabersî, *Mecmaul-Beyân*, IX. 46-47; Muhammed Bâkır b. Muhammed es-Sebzevârî, *el-Cedid fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecid*, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 1985, VI. 333-334; Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 1997, XVIII. 74-75; Muhammed Hâdî Marifet, *et-Temhîd fi Ulûmî'l-Kur'ân*, Müessesetü't-Temhîd, Üçüncü Baskı, Kum 2011, I. 94.

129 İbnü'-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*. 297; Kurtubî. *el-Câmi'*. XVI. 35.

Bu rivayet ayetin nüzûl sebebine belli ölçüde ışık tutmakla birlikte, hem surenin Mekke döneminde nazil olması, hem de surede müşriklere hitaben birçok ikaz, uyarı ve itapta bulunulması dikkate alındığında, Hz. Peygamber'le tartışıp yerli yersiz talepte bulunanların Yahudiler değil, müşrikler olma ihtimali ön plana çıkar. Nitekim İmam el-Mâtürîdî de ayetin muhtemel nüzûl sebepleri arasında bu hususu özellikle vurgular. Buna göre Şûrâ 42/51. ayet, müşriklerin Hz. Peygamber'den Allah'ı görmek veya O'nu açıkça göstermek gibi hissî mucize isteklerine reddiye olarak nazil olmuştur ki onların bu tür isteklerine Bakara 2/118, İsrâ 17/92, Furkân 25/21. ayetlerde de atıfta bulunulmuştur.¹³⁰

Bakara 2/118. ayette, "İlimden nasipsiz olan kimseler/ müşrikler de [geçmişteki Yahudilere öykünürcesine,] "Allah bizimle konuşsa ya da bize bir mucize gelse olmaz mıydı?!" diyorlar. Bunlardan önceki kâfirler de benzer sözler söylemişlerdi." denilirken, Furkân 25/21. ayette de şu ifadelere yer verilmiştir: "Azabımızdan korkmayan, mükâfatımızı arzulamayan, [dolayısıyla kıyamet günü hesap vermek üzere huzurumuza çıkarılacaklarına inanmayan] o müşrikler, 'Bize peygamber olarak melekler gönderilse veya rabbimizi açıksa görsek, olmaz mıydı?!' diyorlar. Andolsun ki onlar kibir ve küstahlıkta kendi boylarını aştılar, azıttıkça azıttılar."¹³¹

Müşriklerin Hz. Peygamber'den Allah'ı veya melekleri göstermesi talebinde bulunmaları, sıradan bir insanın nebi/ra-sul olmayacağı yönündeki itirazlarıdır. Bu itiraz Furkân 25/7. ayette, "Bu nasıl bir peygamber?! Böyle peygamber mi olur?! Baksanıza, o da bizim gibi yiyip içiyor, çarşı-pazar dolaşıyor. Mademki bu adam bir peygamber, o hâlde kendisine refakat edecek bir melek gönderilse de tebliğ ve uyarısını onunla birlikte yapsa ya!" mealinde aktarılmış, itiraza cevap ise aynı surenin 20. ayetinde, "Senden önce gönderdiğimiz peygamberler de yiyip içer, çarşı-pazar dolaşırlardı" diye aktarılmıştır.

Hülâsa, Şûrâ 42/51. ayet, Hz. Peygamber'in Allah'la bizzat görüşüp konuşması gerektiği yönündeki sözde isteklere cevaben, "Allah hiçbir insanla doğrudan görüşüp konuşmaz; O'nun insanla konuşması ancak vahyetmek, perde arkasından hitap etmek veya elçi göndermek suretiyle olur" denilmek suretiyle mesele noktalanmıştır. Daha önce Fahreddin er-Râzî'den aktardığımız üzere bu üç konuşma şekli de vahiydir.

Bu bağlamda, ayetteki *yükellimü* lafzıyla ifade edilen konuşma ve kelam kavramının her zaman bilindik "söz"e karşılık gelmediğini de belirtmek gerekir. Daha açıkçası, "kelam" kulakla işitilen söz veya anlamlı ifade/cümle manasında kullanıldığı gibi, mecâzî olarak, kalbe ilham/ilkâ edilen ilim manasında da kullanılır. Dolayısıyla ayetteki *yükellimü* lafzı hem hakiki manada söz, hem de mecâzî manada ilkâ/ilham anlamı taşır. Kısacası, Allah'ın beşerle konuşması, peygamber olarak seçtiği insanlara muradını şu veya bu şekilde ulaştırmasıdır.¹³²

Kurtubî'nin Şûrâ 42/51. ayet bağlamında aktardığı bazı yorumlar da dikkat çekicidir. Şöyle ki Mücâhid ayetteki *vahyen* lafzını, "Allah insanın kalbine üfleyeceği bir nefesle konuşur ki bunun adı ilhamdır" diye izah etmiştir. İbn Abbas ise Cebrâil'in her peygambere indiğini, ancak onu sadece Muhammed, İsa, Musa ve Zekeriyya'nın gördüğünü, diğer peygamberlere ise uyku halinde ilham olarak vahyedildiğini belirtmiştir.¹³³

Bazı müfessirler vahyi üç genel kategoriye ayırmanın ötesinde Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahiyleri de kategorik olarak tasnif etmişlerdir. Mesela, İmam el-Mâtürîdî, Zuhurf 43/43. ayetteki *festemsik billezi ühiye ileyye* ifadesini yorumlarken Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahyin üç çeşit olduğunu belirtmiştir. İlk vahiy türü Kur'an vahyidir ki Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahiyden öncelikle Kur'an anlaşılır. İkincisi beyan vahyidir. Hz. Peygamber'e Cebrâil vasıtasıyla veya Allah'ın dilettiği başka bir şekilde tebliğ edilip Kur'an'daki helal ve haramları açıklayan vahiydir. Üçüncüsü ise ilham ve ifham vahyidir ki bu da, "[Ey Peygamber!] Biz bu Kur'an'ı sana [hak ve

132 Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX. 142; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV. 141.

133 Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V. 212; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 36.

hakikati göstermek gibi] çok esaslı bir maksatla indirdik. O hâlde sen insanlar arasında baş gösteren anlaşmazlıklarda Allah'ın sana gösterdiği/öğrettiği şekilde hüküm ver" mealindeki Nisa 4/105. ayette işaret edilen vahiydir.¹³⁴

Klasik dönem İslam ulemasının çoğunluğu Hz. Peygamber'e gelen vahiyleri genel olarak iki ana başlık altında değerlendirmiştir. Birincisi, Kur'an vahyi, ikincisi sünnet vahyidir. Bu ikili ayırım, vahy-i metlûv (kanonik vahiy) ve vahy-i gayr-i metlûv, vahy-i metlûv ve vahy-i ilham, vahy-i zâhir ve vahy-i bâtın gibi farklı tabirlerle de ifade edilmiştir. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ifadesiyle, Allah tarafından inzâl edilen kelimeler iki kısma ayrılır. Birincisi şudur: Allah Cebrâil'e, "Elçi olarak Nebî'ye git ve ona, 'Allah senin şöyle şöyle davranmanı buyuruyor; sana şunu şunu emrediyor" diye, bildir" der. Cebrâil bu ilâhî fermanı anlayıp kavradıktan sonra Hz. Peygamber'e inzâl eder. Ancak bu inzâlde, harfi harfine değil, mana ve mefhum cihetiyle aktarım söz konusudur.

Bu tıpkı şuna benzer: Bir hükümdar çok güvendiği bir kişiye, "Fılan kişiye git ve ona, 'Hükümdar, hizmette gayret göstermeni, savaş için ordu teçhiz etmeni söyledi' diye bildir" şeklinde bir talimat verir. O elçi de ilgili kişiye gider ve hükümdarın talimatını, "Hükümdar, 'Bana hizmet hususunda gevşeklik göstermesin, orduyu dağıtmasın; aksine savaşa teşvikte bulunsun', diyor." mealinde aktarır. Böyle bir aktarımdan dolayı elçiye yalancılık isnat edilemeyeceği gibi elçilik vazifesini ifa etmediği de söylenemez.

İkinci tür vahiyde ise Allah Cebrâil'e, "Nebiye bu vahyi/kelamı oku/duyur" diye emreder. Bunun üzerine Cebrâil, tıpkı hükümdarın bir mektup yazıp, "Bu mektubu filan kişiye ulaştır" diyerek güvenilir elçisine teslim etmesi, o elçinin de tek harfine ve kelimesine müdahale etmeksizin ilgili kişiye mektubu iletmesi gibi, söz konusu vahyi hiçbir harfinde/kelimesinde değişiklik yapmaksızın inzâl eder.¹³⁵

134 Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX. 168.

135 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 140-141.

İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö. 124/742) şu ifadeleri de Cüveynî'nin iki tür vahiy anlayışıyla örtüşür tarzdadır: "Vahiy, Allah'ın peygamberlerden birine vahyedip kalbine yerleştirdiği, peygamberin de onu hem şifâhen tebliğ, hem de yazıyla tespit ettiği ilâhî kelimadır. Bunun yanında, kendisinin lafzen tebliğ etmediği, hiç kimse için yazıya geçirmediği ve yine kendisinin yazılmasını emretmediği; ancak insanlara hadis şeklinde söyleyip Allah'ın emri olarak belirttiği/bildirdiği sözler de vahiydir."¹³⁶

Suyûtî bu ikinci tür vahyin sünnet, ilkinin Kur'an olduğunu, tıpkı Kur'an gibi sünnetin de Cebrâil tarafından inzâl edildiğini; ancak Kur'an'ın hem lafız hem mana, sünnetin ise salt mana olarak indirildiğini belirtir. Kur'an vahyinin lafız ve mana olarak inzâl edilmesindeki espri, Suyûtî'ye göre lafızyla/tilavetiyle taabbüd edilmesi, başka bir ifadeyle, namazda okunması ve aynı zamanda nazminin mu'ciz olmasıdır.¹³⁷ Ancak bu mesele ihtilaflıdır.

Bize göre klasik dönem İslam ulemasının vahy-i metlûv ve vahy-i gayr-i metlûv şeklindeki ayrımı gerekçelendirme tarzı hem problemlili hem de ikna edici değildir. Buna mukabil söz konusu ayrımı tümünden reddeden ve Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy gelmediğini ileri süren yaklaşım da problemlidir. Öte yandan, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da vahiy aldığı ve bu vahyin "gayr-i metlûv" diye adlandırıldığı yönündeki görüş başta Sünniler olmak üzere âlimlerin çoğunluğu nezdinde kabul görmesine rağmen Kur'an vahyinin mana olarak inzâl edildiği fikrine pek itibar edilmemiştir.

Ahruf-i seb'a (yedi harf) ruhsatıyla ilgili hadisleri mütevatir sayan, kıraat ihtilaflarını sorun olarak algılamayan ulemanın Kur'an vahyinin mana olarak inzâl edildiği fikrine karşı çıkması, Derveze'nin de dikkat çektiği üzere ciddi bir tutarsızlıktır. Ancak Derveze, Kur'an'ın hem lafız hem mana olarak Arap diliyle inzâl edildiği fikrini benimsediğinden, vahy-i

136 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 141.

137 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 141.

gayr-i metlûv ve ahruf-i seb'a gibi meselelerde olumlu görüş belirtmeye yanaşmamıştır. Bunun da ötesinde hem vahyin mana olarak inzâl edildiği yönündeki görüşlerin, hem de ahruf-i seb'a hadisleriyle ilgili bazı te'villerin ciddi fitnelere, daha açıkçası, anlam merkezli Kur'an okumanın caiz olduğu yönünde uç görüşlere sebebiyet verdiğini belirtmenin yanında Ebû Hanîfe'nin namazda kıraat meselesiyle ictihadının talih-sizlik olduğunu vurgulamıştır.¹³⁸

Derveze, bütün bu değerlendirmelerinde tutarlı görünse de tümünden ret ve inkâr cesareti gösteremediği ahruf-i seb'a hadislerinin neye atıfta bulunduğu meselesinde, "Bu hadisler Kur'an'ın okunması ve telaffuzu hususunda kolaylaştırma, basitleştirme, güçlüğü bertaraf etmekle ilgilidir"¹³⁹ şeklinde kaçamak ifadeler kullanarak çelişkiye düşmemeye çalışmıştır. Hâlbuki ahruf-i seb'a ile ilgili merviyatın Kur'an okumada kolaylık ruhsatıyla ilgili olduğunu kabul etmek, ayetlerdeki mananın değişmemesi şartıyla, sözgelimi *taâmü'l-esîm* lafzını *taâmü'l-fâcîr* şeklinde okumanın caiz olduğunu söylemeyi gerektirir.¹⁴⁰ Ne var ki Derveze hem Kur'an'ın bu şekilde okunamayacağını ve/veya bu şekilde okunan metnin Kur'an olmayacağını ileri sürmek, hem de ahruf-i seb'a hadislerinin Kur'an kıraatıyla ilgili kolaylaştırma ruhsatına atıfta bulunduğunu kabul etmekle tutarsız bir yaklaşım sergilemiştir.

Yine Derveze bir taraftan, "Nebvî hadisler mana olarak inzâl edilmiş vahiydir şeklindeki görüş ne vakıayla ne de Kur'an naslarıyla bağdaşır..."¹⁴¹ ifadesiyle "vahy-i gayr-i metlûv" anlayışını ilkesel olarak reddettiği halde, diğer taraftan hem Şûrâ 42/51. ayetteki *ve-mâ kâne li-beşerin en yükellimehullâhu illâ vahyen* ifadesinde geçen *vahy* lafzını "söz kalıplarıyla ulvî rabbânî ilhamda bulunmak" diye tefsir etmek,¹⁴² hem de Feth 48/15-16. ayetler münasebetiyle,

138 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 267-268.

139 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 246-248.

140 Ahruf-i seb'a konusu müstakîl bir başlık altında ele alınacak ve Kur'an vahyinin nüzûlünde lafız-mana meselesi ekseninde etraflıca tartışılacaktır.

141 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*

142 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*

Hız. Peygamber'in ganimet elde edilip edilmeyeceği belirsiz bir sefere katılmaktan imtina edenleri ganimetli seferlerden geri bırakmasını, "Hız. Peygamber ilâhî ilhamla böyle davranıyor; daha sonra nâzil olan Fetih 48/15-16. ayetler onun ilhama dayalı bu fiilini teyit ediyordu. Daha önce muhtelif vesilelerle kez dikkat çektiğimiz gibi Hız. Peygamber'in ilâhî ilhamla yaptığı işlerin bilahare ayetlerle desteklenmesi birçok kez gerçekleşmiştir"¹⁴³ demek suretiyle zımnen de olsa "vahiy-i gayr-i metlûv"ü kabul etmiştir.

Derveze'nin prensipte benimsediği görüş ve anlayış, Hız. Peygamber'in bilinci ve "iç ben"i ile vahiy arasındaki ilişkinin mekanik bir ilişki tarzında olduğunu varsaymayı gerektirir. Oysa birçok ayet Hız. Peygamber'in hâlet-i ruhiyesi ile vahiy arasında çok sıkı bir bağ bulunduğunu gösterir. Kaldı ki Hız. Peygamber, durup dururken vahiyle tanışmış da değildir. Kuşkusuz, Şûrâ 42/52. ayet, Hız. Peygamber'in risalet/nübüvvet öncesinde vahiiden bihaber olduğunu bildirmekte, ancak bu ifade onun risaletle görevlendirileceği hususunda hiçbir beklentisinin olmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte, Hız. Peygamber'in risalet ve vahiy öncesinde sık sık inzivaya çekildiği, yalnız kalmayı sevdiği, özellikle Hira mağarasına çekilip tehannüs, tehannüf, teabbüd veya itikâf diye adlandırılan bir tür manevî arınma ihtiyacı hissettiği bilinmektedir.¹⁴⁴

Vahyin başlangıcıyla ilgili meşhur hadislerden¹⁴⁵ de anlaşılacağı gibi, Hız. Peygamber her ne kadar ilâhî vahye mazhar olacağını bilmesede, ilk vahiy tecrübesinden önce manevî arınma ve hazırlık sürecinden geçmiş, ayrıca ilk vahiy tecrübeleri rüya ve/veya rüyet (vizyon, müşâhede) şeklinde gerçek-

143 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*

144 Tehannüs hakkında bkz. Ebü Ya'küb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled İbn Râheveyh, *Müsnedü İshâk b. Râheveyh*, nşr. Abdülğafûr b. Abdilhak el-Belûşî, Medine 1991, III. 970; Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. Muhammed Revvâs Kal'acî-Abdülber Abbâs, Dâru'n-Nefâis, İkinci Baskı, Beyrut 1986, I. 215; Ebül-Ferec Nürüddîn Ali İbrâhîm el-Halebî, *İnsânü'l-Uyûn fî Sireti'l-Emnî'l-Me'mûn (es-Siretü'l-Halebiyye)*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Üçüncü Baskı, Kahire 1351/1932, I. 271-272.

145 Bkz. Buhârî, "Bed'ül-Vahy" 3; "Tefsir" 96.

leşmiştir. Bütün bu veriler vahiy ile Hz. Peygamber'in iç benî arasındaki ilişkinin mekanik bir ilişki olmadığını gösterir. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Peygamber'in ilâhî feyz kaynağıyla ilişkisini salt Kur'an vahyine indirgemek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Aksi halde, Ulûm'ül-Kur'ân kitaplarında, "Nüzülle ilgili sahih hadisler ve diğer bilgi kaynaklarından istikra yoluyla elde edilen sonuca göre ayetler ortaya çıkan ihtiyaçlara göre beşer, onar veya buna yakın sayıdan müteşekkil ayet grupları şeklinde nazil oluyordu"¹⁴⁶ mealinde aktarılan bilgi esas alındığında, Hz. Peygamber'in 23 yıl boyunca 600 veya en fazla 1200 küsur kez ilâhî kaynakla irtibat kurduğunu, bunun dışında kalan ve belki de yirmi küsur yılın büyük bir kısmını oluşturan zaman diliminde kalbinin/zihninin ilâhî feyizden nasipsiz kaldığını düşünmek söz konusudur ki böyle bir düşüncenin en azından bizim nazarımızda makullüğü yoktur.

Kaldı ki Kur'an Hz. Peygamber'in kitap ve hikmeti öğrettiğinden söz etmektedir. Hikmeti kategorik olarak kitaptan (vahiy) bağımsız değerlendirmek pek isabetli değildir. Bilakis kitap ve hikmet iç içelik arz etmektedir. Bakara 2/231. ayetteki *ve mâ enzele aleyküm mine'l-kitâbi ve'l-hikmeti* ifadesi hem kitabın hem hikmetin Allah katından inzâl edildiğini bildirir.¹⁴⁷ Bunun içindir ki Kur'an sözlüklerinde hikmet kelimesinin muhtelif ayetlerde sünnet, nübüvvet ve vahiy gibi manalarda kullanıldığına dikkat çekilmiştir.¹⁴⁸ Kısacası, vahiy, hikmet, sünnet ve ilham arasında sıkı ilişki bulunduğunu teslim etmek gerekir.

İmam Şâfiî'nin, "tilavet edilen vahiy ve sünnet olarak tatbik edilen vahiy" şeklindeki ifadesi ve bu ifade bağlamında

146 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 137.

147 Taberî, Zemahşerî, İbn Atıyye, Kurtubî gibi birçok müfessir Bakara 2/231. ayette geçen "hikmet" kelimesini sünnete hamletmiştir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 496; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 369; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 310, Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 104.

148 Bkz. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Arabî Abdülhamid Ali, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs., s. 174; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-Ayûnî'n-Nevâzir*, s. 261-262; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, I. 510.

“Rûhulemîn (er-rûhu'l-emîn) idrakime ilkâ etti” hadisini zikretmesi vahiy, ilham, hikmet ve sünnet arasındaki sıkı ilişkiye müstenittir.¹⁴⁹ Burada söz konusu olan “sünnet”in, hadis mecmualarında yer alan ve hatırı sayılır kısmının sübutu meşkûk olan tek tek rivayetlerden ziyade, Hz. Peygamber’in yaşadığı tarihî tecrübe içerisinde ortaya çıkıp sahabenin tanıklığına konu olan ve aynı zamanda dinî-ahlâkî rehberlik olarak nesilden nesile hayata taşınan uygulamalarda ifadesini bulduğunu belirtmemiz gerekir.

Burada temel problem şudur: Sünnet de vahiy kabul edildiği takdirde, Kur'an vahyinin kendine özgü hususiyeti buharlaşabilir ve bu durumda dinî kaynak/delil hiyerarşisi tabir caizse Arapsaçına dönüşebilir. Böyle bir itiraz ve endişe yersiz değildir; fakat bu tür endişeler, nüzûl döneminden sonraki tarihî sürecin ortaya çıkardığı fiilî durumlarla ilgilidir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber hayattayken, ilk müslüman neslin Kur'an vahyi ile sünnet arasında kategorik ayrım gözettiği pek vaki değildir. Aksine Kur'an ile Hz. Peygamber'in dinî-ahlâkî rehberliği anlamındaki sünnet etle turnak gibidir.

Bu konuda Hubâb b. Münzir adlı sahâbînin, “Ya Rasûlallah! Bunu vahye dayanarak mı yoksa kendi içtihadınla mı yaptın?” (*yâ rasûlellah ebi-vahyin fealte ev bi-re'yin*) mealindeki ifadesini içeren bir rivayetten¹⁵⁰ hareketle, bütün bir nüzûl

149 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm (Kitâbü İbtâ'î'l-İstihşân)*, nşr. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Dârul-Vefâ, Birinci Baskı, Mansûra 2001, IX. 70. Şâfiî'nin sünnet-vahiy ilişkisiyle ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, Otto Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2015, s. 71-74.

150 Bedir gazvesinin hemen öncesinde sahâbî Hubâb b. Münzir, İslam ordusunun düşmana en uzak olan kuyunun çevresine yerleşmesini uygun görmediğinden Hz. Peygamber'e bu konuyla ilgili kararının vahye ya da ilâhî bir işarete dayanıp dayanmadığını sormuş, kararın icthadi olduğunu öğrenince, düşmanı susuz bırakmak için onlara en yakın su kuyusunun yanbaşıda konuşlanarak diğer kuyuların kapatılmasını teklif etmiş, bu esnada Cebrâil gelmiş ve Hz. Peygamber'e, “Hubâb'ın görüşü doğrudur” mesajını iletmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dârul-Haremeyn, Birinci Baskı, Kahire 1997, III. 524. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Amr, Mektebetü'l-Hâncî, Birinci Baskı, Kahire 2001, III. 525-526.

dönemi boyunca sahâbilerin Kur'an ile Hz. Peygamber'in yapıp etmeleri arasındaki farkı titizlikle gözlemleyip bu iki hususu birbirinden ayrı değerlendirdikleri şeklinde bir genelleme yapmak mümkün değildir.¹⁵¹

Ezcümle, en baştaki itiraz ve endişe, Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben, Kur'an'ın iki kapak arasında yazılı metin, sünnetin de nakil yoluyla mervîyyat hâline gelmesi neticesinde ortaya çıkan dinî kaynak ve delil hiyerarşisi ve aynı zamanda İmam Şâfiî'nin nassın otoritesini koruma saikiyle pratik hayattaki sayısız sorunu sınırlı sayıdaki nasstan (Kur'an ve hadis) hareketle çözmek gerektiği yönündeki fikrinin İslam dünyasında geniş taban ve taraftar bulmasıyla ilgili bir meseledir. Oysa bizim burada bahis konusu ettiğimiz husus, nüzûl döneminden sonraki fiili durumdan hareketle Kur'an ve Sünnet meselesini tartışmak değil, Hz. Peygamber döneminde Kur'an ve sünnetin birbiriyle ilişkisini ve bu ilişkinin ilk müslüman nesil tarafından algılanış biçimini resmetmektir.

Öte yandan, Hz. Peygamber devrinde sahabenin dahi ilâhî vahiy ve ilhamla çok sıkı duygudaşlık kurduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Suyûtî'nin, "Bazı Sahâbilerin Diliyle Nâzil Olan Ayetler" başlığı altındaki bir dizi rivayet bu gerçeğin somut delilleridir. Tefsir ve hadis kitaplarındaki bilgiler, başta Hz. Ömer'in muvâfakâtı olmak üzere birçok ayetin sahâbîlere ait ifadelerle örtüşür tarzda nâzil olduğunu bildirmektedir. İbn Ömer, "İnsanlar herhangi bir meseleyle karşılaştıklarında bu meselenin hâline dair bir görüş belirtirler, bu arada Ömer de kendi görüşünü dile getirirdi. Derken, Ömer'in görüşüyle aynı minvalde bir ayet inerdi" demiştir. Mücâhid de Hz. Ömer'in kimi zaman bir görüş bildirdiğini, ardından o görüş doğrultusunda ayet indiğini söylemiştir.¹⁵²

151 Hanefî usûl âlimi Serahsî zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımda ele aldığı vahiy kavramı çerçevesinde, Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri bildirirken vahye dayandığını belirtmiş, bunun yanında re'y/ictihad yoluyla hüküm istinbatında bulunmasını "şibh vahy" diye nitelendirip bu yolla ulaşılan hükümleri de vahiy kapsamına dâhil etmiştir. Bkz. Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, II. 90-91.

152 Vâhidî, *Esbâbû'n-Nüzûl*, s. 136; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 110.

İslâmî kaynaklarda “Muvâfakât-ı Ömer” diye kavramlaştırılan bu hususla ilgili örnek vermek gerekirse, Bakara 2/97. ayet, Hz. Ömer’in beyan ettiği görüşe binaen nazil olmuştur. Sebeb-i nüzûl rivayetine göre Hz. Ömer bir Yahudinin, “Dostunuz Muhammed bizim düşman bildiğimiz Cebrâil’den söz edip duruyor” şeklindeki sözüne, “Her kim Cebrâil’e düşman olursa...” diye karşılık vermiş ve Bakara 2/97. ayet Hz. Ömer’in bu ifadesiyle birebir aynı şekilde inmiştir. Benzer şekilde, Sa’d b. Rebî, Hz. Âişe ile ilgili iftiralar üzerine, *sûbhâneke hâzâ bühtânün azîm* demiş, Nûr 24/16. ayet bu ifadeyi de içeren söz dizimiyle inmiştir. Yine meşhur sahâbî Mus’ab b. Umeyr Uhud gazvesinde sancağı taşıırken sağ eli/kolu kesilmiş, bir süre sonra “vemâ muhammedün illâ rasûl” diyerek şehit düşmüş, ardından onun bu sözünü içeren Âl-i İmran 3/144. ayet inmiştir.¹⁵³

Bazı hadislerde Hz. Ömer’in muhaddes diye nitelendirilmesi gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Hz. Âişe’nin, “Sizden önceki toplumlar içinde muhaddes kimseler vardı. Benim ümmetimin içindeki muhaddes kişi Ömer’dir”¹⁵⁴ hadisinde geçen muhaddes kelimesi bir telakkiye göre “meleklerin kendisiyle konuştuğu kimse” yahut “ilâhî ilhama mazhar olan kimse” anlamına gelir. Kelimenin “doğru söz söyleyen” veya “isabetli görüş bildiren kimse” anlamına geldiğinden de söz edilmiştir.¹⁵⁵

Şîî gelenekte de başta Hz. Ali olmak üzere tüm Ehl-i Beyt imamları muhaddes olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Hz. Ali ile ilgili olarak, “Benî Kurazya ve Benî Nadîr Yahudileriyle savaş sırasında Cebrâil Ali’nin sağ tarafında, Mikâil sol tarafında yer alıyor ve ona ilhamda bulunuyorlardı” şeklinde ilginç rivayetler nakledilmiştir. Ayrıca, Hz. Ali’nin nebi-rasul olmamakla birlikte, Hızır ve Zülkarneyn’le eşdeğer bir konu-

153 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 110-112; İbn Akile, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân*, I. 312-325.

154 Buhârî, “Enbiyâ” 54, “Fezâilü’s-Sahâbe” 6; Müslim, “Fezâilü’s-Sahâbe” 23; Tirmizî, “Menâkib” 17; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 55.

155 Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi’n-Nevevî*, Dâru İhyâi’t-Türâsîl-Arabî, Üçüncü Baskı, Beyrut trs., XIII. 166; İbn Hacer, *Fethûl-Bârî*, VII. 64; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhü Sahîhü’l-Buhârî*, Dâru’l-Fikr, Beyrut trs., XVI. 55, 198-199.

ma sahip bulunduğu belirtilmiş, Ca'fer es-Sâdık'tan menkul bir rivayette ise muhaddes imamlara sekîne (ilham) ilkâ edildiği ve bu ilkânın şeytandan değil, melekten sadır olduğu gerçeğinin bilindiği ifade edilmiştir.¹⁵⁶

Hız. Ömer veya başka bir sahâbiyle ilgili muhaddes sıfatı, "vahyin rûhuyla duygudaşlık kurup küllî maksatları kavrayabilen kimse" diye de yorumlanabilir. Nitekim eski kaynaklarda Hız. Ömer'in Kur'an vahyiyle örtüşen görüşlerini ifade maksadıyla kullanılan muvâfakât kelimesi de böyle bir mana içerir. Daha açıkçası, Hız. Ömer'in *vâfaktü rabbî* (Benim görüşüm rabbimin beyanıyla örtüştü) sözü, aslında, "Rabbim bana uydu ve Kur'an vahyini benim görüşüm doğrultusunda inzâl buyurdu" (*vâfekânî rabbî fe-enzele'l-kur'âne vifka mâ raeytü*) demektir. Ancak hadis şarihlerine göre Hız. Ömer edebe riayet gereği *vâfekanî rabbî* (Rabbim bana uydu) yerine, *vâfektü rabbî* (Ben rabbime uydum) demeyi tercih etmiştir. Muvâfakât kelimesi iki kişiyi ilgilendiren fiildeki ortaklığı (müşâreket) belirtir. Bu müşârekette fiil iki taraftan birine nispet edilir ve fakat aynı zamanda diğer tarafla da ilgilidir.¹⁵⁷

Buna göre denebilir ki muvâfakât Allah'ın vahyededeceği aye-ti önceden kestirmek ya da önseziye dayanarak vahyin muhtevası hakkında fikir beyan etmekten ziyade, pratik hayatta ortaya çıkan bir durum veya problem karşısında müslüman olmanın gerekli kıldığı samimiyet, hassasiyet ve basiretle bir tavır konulması ve bu tavrın bilahare ilâhî vahiyyle onaylanması anlamına gelir. Gerçi klasik tefsirlerde Hız. Ömer'in kimi zaman vahyin içeriğini önceden kestirebildiğini ima eden bir zihin dünyasına sahip olduğuna dair bazı bilgiler de mevcuttur. Mesela, Tahrir 66/4-5. ayetlerin tefsirinde nakledilen bir rivayete göre Hız. Ömer şöyle demiştir: "Rasûlullah'a, 'Ey Allah'ın rasûlü! Eşlerin konusunda niçin üzölüyorsun ki? Üzülmene gerek yok. şayet onları boşarsan, başta Allah, melekler, Cebrâil, Mikâil olmak üzere ben, Ebû Bekr ve müminler senin yanındayız' dedim. Ne zaman bu minvalde bir söz

156 Feyz-i Kâşânî, *İlmü'l-Yakîn*, I. 493-499.

157 İbn Hacer, *Fethül-Bârî*, I. 654; Aynî, *Umdetül-Kârî*, IV. 144.

söyledimse, hemen hemen her defasında Allah'ın benim sözlerimi tasdik edeceği ümidini taşıdım. Mezkûr sözüm üzerine de bu ayet (Tahrim 66/5) nazil oldu.”¹⁵⁸

Bu rivayetteki içerik çok iddialı görülebilir ve rivayetin problemli olduğuna hükmedilebilir; ancak senet/sübut yönüyle problemli olsa dahi tarihsel açıdan kesinlikle doğrudur. Çünkü Hz. Ömer'in başta müellefe-i kulûba zekâtтан pay vermemesi, Sevad arazisini ganimet olarak taksim etmemesi gibi meseleler olmak üzere birçok konuda Kur'an'ın sarîh hükümleriyle bağdaştırılması pek mümkün görünmeyen ictihad ve uygulamalara imza atması, mezkûr rivayetteki, “Ben ne zaman bir görüş beyan ettimse hemen her defasında Allah'ın benim sözümü tasdik edeceğini ümit etmişimdir” sözünde ifadesini bulan perspektifle ilgilidir. Bu perspektif Kur'an vahyinin tevhid ve adalet temelli genel mana/mesaj olarak kavranmasından başka bir şey olmasa gerektir.

Vahiy-ilham ilişkisiyle ilgili olarak sekîne, rûh, Rûhulkudûs kavramları arasındaki ilişkiden de söz etmek gerekir. Bakara 2/97 ve Şuarâ 26/194. ayetlerde Kur'an'ın inzâl edildiği mahal, Hz. Peygamber'in kalbi/ıdraki diye belirtilmiş ve fakat vahyin lafız-mana mı yoksa salt mana/mefhum olarak mı indiği tasrih edilmemiştir. Allah'ın müminlere sekîne indirdiğini bildiren Âl-i İmrân 3/154, Tevbe 9/26, 40 ve Feth 48/4, 18, 26 gibi ayetler vahiy ve kalbe inzâl meselesinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir.

Sekîne kelimesi Arapça sözlüklerde, “hareketsizlik, sakinlik, istikrarlılık” anlamındaki *skn* (sükûn) kökünden türemiş bir kelime olarak “güven, itmi'nan, teskin edici şey” diye izah edilmiştir.¹⁵⁹ Râğıb el-İsfehânî “sekîne”nin ilgili ayetlerdeki

158 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 153; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV. 366.

159 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II. 261; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXV. 197-198; Jeffery, *sekîne* kelimesinin İbranca ve Süryanca kökenli olduğunu, Hz. Muhammed'in bu kelimeyi Medine döneminde Ehl-i Kitap'tan öğrendiğini ve fakat manasını/medlulünü tam olarak kavrayamadığını, bu yüzden de kelimenin Arapça sükûn/sükûnet manasıyla ilişkilendirilip melezleştiğini, Kur'an'da da mana cihetiyle tuhaf ve muğlak şekilde yer aldığını söylemiştir. Bkz. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 174.

anlamıyla ilgili olarak, “sekîne müminin kalbini teskin eden, ona güven telkin eden melektir” şeklindeki görüşü en başta zikretmiş ve bu görüşü Hz. Ali’nin, “Sekîne Ömer’in diliyle konuşurdu” sözüyle şahitlendirmiştir.¹⁶⁰

Yahudi geleneğinde “sekîne”nin Rûhulkudûs’le ilişkilendirildiğini, hatta kimi zaman birbiriyle özdeş kabul edildiğini de bu bağlamda belirtmek gerekir. Talmud’da Tanrı’nın şanını ve kutsallığını belirtmek için kullanılan şekîna, Targumlar’da (Eski Ahid’in Âramca tercümeleri) “memra” (kelime/logos) ve/veya “yekara” (şan) diye karşılanmıştır. İnsanlara ışık ve ses biçiminde görünen “şekîna”nın kanatlarından da bahsedilmiş, hatta bazen güvercin şeklinde (kutsal rûh) tasvir edilmiştir. Talmud’da ve Targumlar’da genellikle Tanrı ile özdeş biçimde kullanılan şekîna Ortaçağ Yahudi âlimlerince Tanrı’dan ayrı ve müstakil bir nur olarak algılanmıştır. Rûhulkudûs’le de özdeş kabul edilen bu nur ilk yaratılan varlıktır. Tanrı’nın peygamberlerle konuşması da bu nur aracılığıyla vuku bulmaktadır.¹⁶¹

Kur’an’da inzâl lafzıyla birlikte anılan *sekîne* birçok hadiste de geçer. Mesela Berâ b. Âzib’den nakledilen hadiste, “İşte o, Kur’an’la birlikte inen sekînedir” (*tilke’s-sekînetü tenezzelet bi’l-kur’ân/nezelet mea’l-kur’ân*) şeklinde bir ifadeye yer verilmiş¹⁶² ve bu hadiste geçen *sekîne*, insan yüzü gibi yüzü veya kedi başı gibi başı bulunan uğultulu bir rüzgâr, rahmet, vakar, melekler ve Allah’tan bir rûh gibi farklı şekillerde izah edilmiştir. İbn Hacer, meşhur tâbî Vehb b. Münebbih’e (ö. 114/732) ait bu son izahın yabana atılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca, kelimenin Kur’an’da ve hadislerde geçtiği her yerde sözün gelişine (siyak) uygun mana takdir edilebileceği de belirtilmiştir.¹⁶³

Sekîne aslında vahiy ve ilhamla ilgili bir kavramsal içeriğe sahiptir. Daha açıkçası, Zeyd b. Sâbit’ten nakledilen

160 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 346.

161 Salime Leyla Gürkan, “Sekîne”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI. 331; Unterman, “Ru’ah ha-Kodesh”, *Encyclopaedia Judaica*, XVII. 507; Kreisel, “Ru’ah ha-Kodesh [Medieval Jewish Philosophy]”, *Encyclopaedia Judaica*, XVII. 508.

162 Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân” 11; Tirmizî, “Fezâilü’l-Kur’ân” 6.

163 İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, IX. 73; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XX. 31.

hadisteki, "Ben Rasûlullah'ın yanında bulunduğum sırada onu sekîne kuşattı..." (*fe-ğasıyethü's-sekîne*) ifadesi doğrudan doğruya vahiy-ilhamla ilgilidir. İbnü'l-Esir'e göre bu hadisteki "sekîne"den maksat, vahyin nüzûlü esnasında Hz. Peygamber'in yaşadığı dinginlik ve kendinden geçme hâlidir.¹⁶⁴ Bakara 2/248. ayette İsrâiloğulları'na atıfla zikredilen sekîne, Vehb b. Münebbih'in izahına göre Allah tarafından konuşan ve İsrâiloğulları herhangi bir konuda görüş ayrılığına düştüklerinde, istedikleri şey hakkında kendilerine bildirimde bulunan bir rûhtur.¹⁶⁵

Tasavvuf geleneğinde "hatmül-evliya" konusundaki iddialı görüşleriyle dikkat çeken Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) de Kur'an'daki sekîne kelimesini vahiy, ilham ve kalp kavramlarıyla birlikte değerlendirmiştir. Buna göre sekîne Allah katından peygamberler ve velilere nazil olan ilhamın (hadîs) refakatçisidir. Vahiy nasıl ki ilâhî bir rûh/nefhayla birlikte peygamberlerin kalplerine iniyorsa, ilham da sekîneyle birlikte muhaddes velilerin kalplerine gelir. Kalp ilhamı alır ve sükûn bulur. Başka bir ifadeyle, ilhamın içeriği hak, refakatçisi de sekînedir. Aslında sekîne peygamberliğin mukaddimesidir. İlâhî ilhama mazhar olan veli bu yolla aldığı bilgilerin doğruluğundan emindir. Şeytan vahye yanlış bilgiler karıştıramadığı gibi nefis de ilhamı ifsat edemez. Sekîne ilâhî ilhamın hak oluşuna yönelik şüphe ve tereddütlere karşı kalbi mutmain kıldığı için bu şekilde isimlendirilmiştir.¹⁶⁶

Sonuç olarak, Allah'ın müminlere inzâl ettiği sekîne gökten zembille inen şeyler değil, bilakis "gönlüne ferahlık vermek", "yüreğine su serpmek" gibi tabirlerin de ifade ettiği veçhile, ilâhî ilham veya esin vesilesiyle insanın iç dünyasında duygusal değişiklik meydana gelmesidir. Sekînenin rûh, Rûhulkudûs ve meleklerle ilişkilendirilmesi ise "ilham perisi"

164 İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, II. 326.

165 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 624-626; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, I. 229.

166 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü Hatmül-Evliyâ*, nşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965, s. 346-350. Daha geniş bilgi için bkz. Salih Çift, "Tasavvufta Sekîne Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/2 (2006), s. 197-210.

kavramını akla getirmektedir. Zira ilham, insanın kesbi söz konusu olmaksızın, hariçten feyiz olarak gelen bir şuur ve duygudur. Feyiz, iyilik ve güzellik Allah'la ilgilidir. Çünkü Allah mutlak iyidir. Metafizik âlem ile fizik âlem arasındaki vasıta ya da vahiy, ilham ve feyzin taşıyıcı unsuru ise melekler olarak telakki edilir.

Sekînenin bazen kedi gibi somut bir varlık veya melez görünümlü tuhaf bir yaratık şeklinde indiğini bildiren bazı rivayetler de işbu geleneksel telakkiyle ilgilidir. Mesela, “şakk-ı sadr”la (doğrusu: şerh-i sadr) ilgili bir rivayette, Hz. Peygamber, “Bir melek beyaz kedi gibi siması bulunan ve/veya parıl parıl parlayan sekîneyi çağırdı ve ardından sekîne kalbime konuldu” demiştir.¹⁶⁷

Bu tür rivayetler İslam öncesi dönemde Arapların cin diye tabir ettikleri görünmez varlıkların hayvan suretine bürünüp temessül ettikleri inancını ima etmektedir.¹⁶⁸ Hülâsa, sekîne, tıpkı rûh veya Rûhulkudûs gibi vahiy ve ilhamla ilgili bir kavramsal içeriğe sahiptir. Hz. Peygamber ve/veya Hz. Ali'nin, Hz. Ömer hakkında, “Biz sekînenin Ömer'in diliyle konuşmasını yadırgamazdık”¹⁶⁹ şeklinde bir söz söylediğine ilişkin rivayet de bunu teyit etmektedir.

Bütün bu veriler ve bilgilere rağmen İslam kelmacıları ilhamın bilgi kaynağı olmadığını dile getirmişlerdir. Bilhas-sa Mu'tezili ve Mâtürîdî kelmacılar ve usulcüler ilhamın bilgi kaynağı olmadığı hususunda ısrar etmişlerdir. İmam el-Mâtürîdî'nin bu konudaki fikri, yani ilhamın bilgi kaynağı ol-

167 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullah, Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, Birinci Baskı, Medine 1995, IX. 436. Rivayetin farklı varyantı için bkz. Dârimî, “Mukaddime” 3.

168 Ignaz Goldziher, “Müslümanlarda Sekine Kavramı”, çev. Mehmet S. Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXVI (1983), s. 150.

169 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 354; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Fezâilü's-Sahâbe*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut 1983, I. 84; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, İkinci Baskı, Kahire trs., IX. 167.

madığı yönündeki kanaati çok sarihtir.¹⁷⁰ Meşhur Hanefî fıkıh ve usul âlimi Debûsî (ö. 430/1039) de, “Çoğunluk ulemaya göre ilham hayaldir; dolayısıyla ilhamla amel caiz değildir” dedikten sonra, Hubbiyye diye nitelediği fırkaya mensup bazı kimselerin, “İlham Rasûlullah’tan işitilen vahiyle eşdeğer düzeyde hüccettir” fikrini benimsediklerini kaydetmiştir.

Debûsî’nin Hubbiyye nitelemesi dikkat çekicidir. Zira bu niteleme, İslâmî literatürde, “İnsan muhabbet mertebesine ulaştığında, şer’î mükellefiyetler sakıt olur” fikrini benimseyen bir heretik eğilim olarak bahis mevzu edilmiştir.¹⁷¹ Hâliyle Debûsî ilhamı hüccet sayanların bir bakıma sapkın olduklarına işaret etmek istemiştir.¹⁷²

Buna mukabil Şâtıbî Hz. Peygamber’in sadık firaset, sahîh ilham, sarîh keşf, salîh rüyadan hareketle emir, yasak, inzar, tebşîr ve irşadda bulunduğunu, üstelik bu özelliklerin sadece kendine mahsus olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmadığını söylemek suretiyle ilham konusunda daha esnek bir yaklaşım sergilemiştir. Şâtıbî’nin ifadesiyle, sahabe keşf, ilham ve uyku halinde bilgiye muttali olma gibi yollarla amel etmiş; selef âlimlerinden ve velilerden de bu hususta birçok şey nakledilmiştir. Ancak keşif ve ilhamla amel hususunda mutlaka şer’î bir hüküm ya da dinî kaideye ters düşmeme şartı vardır. Aksi halde keşf ve ilham, her ne kadar sahîh unsurlar içerse de hayal, vehim ya da şeytanın ilkâsı olur.¹⁷³

170 Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İsam Yayınları, Ankara 2005, s. 11-21.

171 Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn*, s. 618.

172 Debûsî’nin ilham bahsini sonlandırırken, Hz. Peygamber devrinden kendi dönemine kadar geçen beş asırlık süreçteki ilmi-fikrî taahhur ve taklitçilik sürecini anlatma tarzı, özellikle de “Taklit cahilin sermayesidir; bunun sebebi de kişinin kendi kıymetinden bihaber olması (kendisini adam yerine koymaması) ve körü körüne başka bir insana tabi olmasıdır” şeklinde başlayan ifadeden sonrası gerçekten çok çarpıcıdır. Bkz. Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûlî'l-Fıkıh*, nşr. Şeyh Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2007, s. 392-399.

173 Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, II. 553-556; Mehmet Birsin, “Fıkıh Usûlünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri”, *Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı (Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri)*, Gaziantep 2015, s. 249-264.

Kelamcılarının ilham meselesine sıcak bakmaması epistemolojik paradigmayla ilgili bir husustur. Zira kelâmî epistemolojide bilgi kaynakları duyu, akıl ve doğru haber olmak üzere üç ana başlıktan oluşur. Bu paradigmada ilhama yer yoktur; çünkü ilham objektif değil, sübjektif yönü ağır basan bir olgudur. Kelamcılarının ilham konusundaki hassasiyeti, bilgi kaynağının verili ve denetlenebilir olması gerektiği meselesine bağlıdır. Ne var ki “doğru haber” kapsamında değerlendirilen vahiy de sübjektif karakterlidir. Zira Hz. Peygamber’in vahye mazhar olduğu, en nihayet imanla (itimat) ilişkili bir meseledir. Bu sebeple, Ebû Hâmid el-Gazâlî, Fahreddîn er-Râzî ve Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) gibi kelamcılarının nazar ve istidlal söz konusu olmaksızın ilham yoluyla da yakini bilgi elde edileceği yönündeki görüşlerinin daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Tasavvuf geleneğinde Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859[?]), Bâyezid-i Bestâmî (ö. 234/848[?]) ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890[?]) gibi sûfiler ilhamı temel bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. İlk devir sûfileri, Kur'an ve Sünnet'e başvurarak değerlendirmeyi gerekli gördükleri ilhamı muayyen konularda dikkate alırken müteahhir dönemlerdeki sûfiler nazarında ilham bütün dinî konularda müstakil bir bilgi kaynağı olarak telakki edilmiştir. Özellikle Gazâlî'nin ilhama büyük önem atfetmesinden sonra Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi meşhur sûfilerin yanı sıra Fahreddîn er-Râzî, İbn Haldûn, Zebîdî gibi âlimler de ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşüne meyiletmiştir.¹⁷⁴

Son dönemde “modernist” ve “akılcı” gibi sıfatlarla anılan Muhammed Abduh da, “Vasıtalı veya vasıtasız olarak Allah tarafından geldiğine kesin inanmak suretiyle kişinin kendi içinde hissettiği irfan” diye tarif ettiği vahiy ile “Kişinin kendisinde kesin bilgi olarak telakki ettiği ve nereden geldiğini bilmeksizin kendinde fark ettiği vicdan (his)” diye tanımladığı

174 Bkz. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr fî Usûl'il-Fıkıh, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye*, İkinci Baskı, Beyrut 2007, IV. 400-403; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 812-816; İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâ'ü's-Sâil*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1977, s. 106-113; Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, İstanbul 1998, XXII. 98.

ilham arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Yine Abduh, ulvî rûh ve üstün akıl sahibi ariflerin peygamber olmadıkları halde peygamberlerce yaşanan tecrübeye yakın tecrübeler yaşadıklarını, gaybî âlemle ilgili bazı hususlara muttali olduklarını, mana âlemiyle ilgili sahih müşâhedelerinin (vizyonlar) bulunduğunu tartışmasız gerçek olarak kabul etmiştir.¹⁷⁵

Vahyin Mahiyeti ve Muhtelif Vahiy Telakkileri

Klasik dönemlerde kelimacılar, filozoflar ve mutasavvıflar vahyin mahiyeti hususunda çeşitli görüşler ortaya atmış, son dönemde ise Fazlur Rahman, Abdülkerim Şüruş, Şebüsterî gibi müslüman düşünürler konuya az çok farklı boyutlar katmışlardır. Fakat gerek geçmişte, gerek günümüzde yaygın kabule mazhar olan anlayış, kelimacıların merviyyata dayalı vahiy telakkileri olmuştur.

Söz konusu merviyat Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yaşadığı haller ve vahyin geliş şekilleriyle ilgilidir. Bilindiği gibi, bazı rivayetlerde vahyin sadık rüya şeklinde başladığı, sonrasında çan sesine veya arı vızıltısına benzer sesler şeklinde geldiği, bazen de Cebrâil'in sahâbî Dihye b. Halife el-Kelbî suretinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek vahyi inzâl ettiği belirtilmiştir.¹⁷⁶

Ne var ki bu tür merviyattaki muhteva vahyin niteliği ve/veya mahiyeti hakkında hemen hiçbir bilgi sunmamakta, Watt'ın ifadesiyle, Kur'an'ın konuyla ilgili beyanlarına esaslı bir boyut katmamaktadır.¹⁷⁷ Bazı çağdaş müslüman araştırmacılar da hadis, siyer ve şemail kitaplarında vahiy ve inzâlin fizikî bir hadise gibi tasvir edilmesini, sözgelimi vahyin başlangıcıyla ilgili hadislerde Cebrâil'in maddî/cismanî varlık olarak betimlenmesini, hatta vahyin mertebeleriyle ilgili olarak lüzumsuz şeyler nakledilmesini eleştiri konusu yapmışlardır.¹⁷⁸

175 Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 162-163, 167.

176 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy" 2; "Fezâilü'l-Kur'ân" 1.

177 Watt, *Islamic Revelation*, s. 15.

178 Mustafa Abdürrâzık, *ed-Dîn ve'l-Vahy ve'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî li'l-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire 2012, s. 43-44.

Kelam Geleneğinde Vahiy

Sünnî kelimcilerin çoğunluğunca benimsenen anlayışa göre Kur'an vahyi Allah katındaki mananın lafza dökülmüş şekli olan bir kelimadır. İlâhî kelimadaki lafızlar Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e nâzil olmuştur. Mamafih, asıl ilâhî kelim Allah'ın zatıyla kaim manalardan ibarettir. Harfler ve seslerden meydana gelen lafızların "ilâhî kelim" diye isimlendirilmesi mecâzîdir. Diğer taraftan, Kur'an vahyi Hz. Peygamber'in zihin dünyasında önceden mevcut olan malumat birikimi değil, birçok defa kendisini harici bir varlık olarak gördüğü Cebrâil tarafından inzâl/ilkâ edilen ilâhî kaynaklı kesin bilgilerdir. Cebrâil vahyin öznesi değil, salt ileticisidir. Onun ilâhî kelim Hz. Peygamber'in kalbine inzâl/ilkâ etmesinin mahiyet ve keyfiyetini bilmek mümkün olmamakla birlikte, bu durum yazının bir yüzeye yazılmasına yahut ses ve görüntünün kayıt altına alınmasına benzetilebilir.

Vahiy farklı şekillerde inzâl edilmiştir. Birincisi, Allah'ın doğrudan yahut melek vasıtasıyla peygamberlere ve erdemli insanlara rüyada vahyetmesidir. Bu tür vahiy sadık rüya diye bilinir. İkincisi, Hz. Musa'ya Sina dağında inzâl edilen vahiy gibi Allah'ın perde/sütire arkasından peygamberlere hitap yoluyla vahyetmesidir. Bu tür vahiyler kalple/zihinle değil, kulakla idrak edilir. Üçüncüsü, vahyin kalbe/idrake ilkâ edilmesidir. Kutsî hadis diye nitelendirilen hadisler bu tür vahiy kabul edilir. Dördüncüsü, Cebrâil'in aslı suretiyle Hz. Peygamber'e görünerek vahyetmesidir. Beşincisi, Cebrâil'in çıplak gözle görünmeksizin Hz. Peygamber'e tebliğ ettiği vahiydir ki bu tür vahiyler bazı rivayetlerde çan sesine veya arı vızıltısına benzer sesler olarak tasvir edilmiştir. Altıncısı ise Cebrâil'in insan şekline bürünerek vahyetmesidir.¹⁷⁹

Vahyin bir bildirim, bildirilen içeriğin de hakikat olduğu konusunda hemfikir olan kelim âlimleri ilâhî bildirimin mucizevî

179 Zürcânî, *Menâhül-İrfân*, I. 69; Abdürrâzık, *ed-Dîn ve'l-Vahy ve'l-İslâm*, s. 44-45; Abdulgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2000, s. 189-211; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *DİA*, İstanbul 2012, XLII. 441.

şekilde gerçekleştiğini kabul ettiklerinden bu konuda nakli esas almış ve dolayısıyla farklı bir açıklama ihtiyacı hissetmemişlerdir. Başka bir ifadeyle, kelimciler vahyin mahiyeti hususunda imancı (fideist) denebilecek bir yaklaşım sergilemiş ve bu konuda aklı işlevsel kılmak istememişlerdir. Kelamcılarca formüle edilen geleneksel anlayışta Kur'an vahyi, modern döneme ait terminolojiyle ifade etmek gerekirse, önermesel (propositional) niteliktedir. Bu tarz vahiyde Allah, kişisel (personal) vahiy anlayışında olduğu gibi, kendi zatını ifşa etmeyip insanoğluna ileteceği mesajları lafzî önerme formunda bildirir.¹⁸⁰

Kelamcıların yanı sıra müfessirler, muhaddisler ve fıkıhçılar da vahyin inzâl keyfiyetini ilgili hadisler ve ayetlerdeki ifadelerin zahirî manalarından hareketle fizikî-cismanî bir hadise olarak telakki etmişlerdir. Dinin ulûhiyet, nübüvvet ve mead diye başlıklandırılan üç ana unsuru (usûl-i selâse) kelam ilminin konusu, vahiy meselesi de doğrudan doğruya nübüvvet bahsiyle alakalı olduğundan, bu konuda müfessirler, muhaddisler ve fakihlerin kelam ulemasına ve kelâmî paradigmaya tabi olmaları gayet doğaldır.

Geleneksel vahiy anlayışına temel teşkil eden meşhur rivayetlerden birine göre Hâris b. el-Hişâm adlı sahâbî, "Ey Allah'ın rasûlü! Sana vahiy nasıl geliyor?" diye sorunca, Hz. Peygamber, "Kimi zaman çingirak sesine benzer şekilde geldiği oluyor ki benim için en zor vahiy şekli budur. Kimi zaman da melek insan suretinde temessül edip benimle konuşuyor. O esnada meleğin söylediklerini kavırıyorum" şeklinde cevap vermiştir. İbn Hacer ve Aynî gibi âlimler bu hadisin şerhinde, idrake üfleme (en-nefes fi'r-rû'), ilham, sadık rüya, İsrâ gecesinde vasıtasız konuşma gibi daha başka vahiy şekillerinden de söz etmişlerdir.¹⁸¹

Mütekaddimîn devri Eş'ariyye kelamcısı Halimî (ö. 403/1012) vahyin kırk küsur (kırk altı?) farklı şekilde geldiğinden söz etmiştir. Bu bağlamda Sünnî kelamcılarının pek

180 Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Mîllet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1 (2011), s. 29.

181 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, I. 26; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I. 40.

sevdiği rasul-nebi ayrımından hareketle, “Rasûl Allah’ın vahiy yoluyla kitap ve şeriat verdiği, kitabı ve şeriatı insanlara tebliğle görevlendirdiği elçidir. Nebi ise insanları kitap ve şeriata inanmaya davet hususunda Allah’ın kendisine vahyedip tebliğle görevlendirdiği kişidir. Her rasul nebidir; fakat her nebi rasul değildir” dedikten sonra vahyin geliş şekillerini tek tek tatad eden Halimî ilham vermek, Rûhulkudûs vasıtasıyla idrake üflemek ve meleğin diliyle vahyetmek dışında peygamberin aklî meleklerini kemale erdirmek, hafıza gücünü desteklemek, re’y ve ictihadda hatadan korumak, karınca, kurt, deve gibi çeşitli hayvanlar vasıtasıyla iletişim kurmak veya hayvanlar üzerinden bir hakikati kavratmak gibi onlarca vahiy şeklinden daha bahsetmiştir ki bunların büyük çoğunluğu ilhamla hemen hemen aynı mahiyettedir.¹⁸²

Anlaşıldığı kadarıyla Halimî ve diğer birçok Sünnî kelimci tarafından benimsenen rasul-nebi ayrımı, sadık rüya ve ilham gibi hususların semantik açıdan vahiyyle sıkı irtibatının bulunması, bilhassa ilhamın peygamberlerin yanı sıra diğer insanlar için de söz konusu olması ve bu durumun vahiy-nübüvvet konusunda belirsizliğe yol açacağından kaygı duyulması gibi meselelerle alakalıdır. Beğavî’nin, “Rasul kendisine Cebrâil’in ayan beyan şekilde vahiy getirdiği kimse; nebi ise nübüvveti ilhamla veya uyku halinde gerçekleşen kimsedir”¹⁸³ şeklindeki ifadesi tam da böyle bir kaygıya atıfta bulunmaktadır.

İbn Haldûn’un, “Nebi vahyi arı vızıltısı gibi sesler yoluyla alır. Rasul ise vahyi insan suretinde temessül edip konuşan melek vasıtasıyla alır. Bu ikinci vahiy şekli ilkinden daha mükemmel ve tamdır”¹⁸⁴ mealindeki ifadeleri ile Cürçânî’nin, “Nebi gerek melek vasıtasıyla kendisine vahyedilen, gerek kalbine ilham verilen, gerekse salih/sadık rüya yoluyla bilgilendirilen kişidir. Rasul ise Allah tarafından kendisine kitap (teşrii vahiy) gönderilip vahyi özellikle Cebrâil vasıtasıyla telakki

182 Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen el-Halimî, *Kitâbü'l-Minhâc fî Şuabî'l-İmân*, nşr. Halimî Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1979, I. 239-255.

183 Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, II. 293.

184 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I. 210.

eden kişidir. Rasul, genel nübüvvet vahyinin fevkindeki bu özel vahye mazhariyetten dolayı daha üstündür"¹⁸⁵ şeklindeki izahları da söz konusu belirsizliğe mahal vermeme kaygısını yansıtır tarzdadır. Zira rasul ile nebi arasında böyle bir ayırım yapılmadığı takdirde, Hz. Musa'nın annesi, Hz. Meryem ve havarilerin de ıstılâhî manada vahiy alan birer nebi-rasul olduklarını kabul etmek söz konusudur.

Rasul-nebi ayrımı her ne sebep veya gerekçeye dayandırılırsa dayandırılsın, sağlam bir temelden yoksun olmasının yanında ikna edici olmaktan da uzaktır. Aslında her rasul nebi, her nebi de rasuldür. Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) ifadesiyle, ıstılahta rasul ile nebi arasında hiçbir fark yoktur... Allah Kur'an'da üzüm ve narın meyvelerden ayrı olarak zikretmiştir; ancak bu durum üzüm ve narın meyve olmadıklarını göstermez. Tıpkı bunun gibi nebi ile rasul kelimeleri de farklı medlullere delalet etmez.¹⁸⁶

Diğer taraftan birçok hadiste peygamberler nebi olarak nitelendirilmiş, İsrâ ve miracla ilgili rivayetlerde de Hz. Musa ile İsa'dan nebi diye söz edilmiştir. Bazı kelamcıların, "Birçok kitap (vahiy) muhtelif resullere mükerrer olarak indirilmiştir" şeklindeki görüşleri tatmin edici olmadığı gibi bu konuda naklî bilgi de yoktur. Ezcümle, hadislerde de nebi ile rasul arasında fark gözetilmediğini, buna aykırı bilgiler içeren rivayetlerin ise problemli olduğunu söylemek gerekir. Nitekim bazı âlimler söz konusu rivayetlerin zayıf veya uydurma olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁸⁷

185 Cürcânî, *Kittâbü't-Tarîfât*, s. 239.

186 Eb'ül-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Üçüncü Baskı, Kahire 1996, s. 567-568. Mâverdi (ö. 450/1058), İmâm'ül-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) gibi âlimler de rasul ile nebi arasında fark bulunmadığı fikrine meyletmişlerdir. Bkz. Recep Önal, "Kur'an'daki Nebi-Resul Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: XI, sayı: 1 (2013), s. 345-346.

187 Rasul-Nebi ayrımındaki problemler hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Zülfikar Durmuş, "İslâm Düşüncesinde Resul-Nebi Ayrımı -Kur'an Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XLIV, sayı: 3 (2008), s. 49-72.

Meşşâi Felsefe Geleneginde Vahiy

Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Meşşâi filozoflar her ne kadar İslam geleneğinde genel kabul görmese de dikkat çekici bir vahiy anlayışına sahiptir. Bu filozoflara göre vahiy, makulleri kavrama ve soyutlama yapma imkânı sağlayan müstefad aklın faal akılla (Cebrâil) ittisal kurmasıyla açıklanabilir.¹⁸⁸ Cebrâil ile özdeşleştirilen faal akıl, Fârâbî'nin sudûr fikrine dayalı on akıl-dokuz felek kozmolojisinde ay feleğinin aklıdır. Bu akıl "vâhibû's-suver" (suret verici) olarak hem maddî âlemdaki değişmenin, hem de akli formların ilkesidir. İttisal fikri açısından asıl önemli olan bu son hususiyettir. Akli bilginin konusu olan makûlâtın ve soyut kavramların insan aklına kozmolojik olarak en yakın ilkesi "faal akıl"a tekabül etmektedir.

İbn Sînâ, selefi Fârâbî'nin bu konudaki fikirlerini geliştirerek peygamberde edilgin heyûlânî aklın (bilkuve akıl) istidat olarak en yüksek güce ulaştığı seviyeye "kutsî akıl" adını vermiş ve vahiy tecrübesini bu aklın Cebrâil'le özdeş faal akılla ittisali olarak izah etmiştir. İbn Sînâ Kur'an'ın genelde meleklerle, özelde Cebrâil'le ilgili ifadelerinin simgesel olduğu kanaatinde-dir. Dahası melekler Kur'an'da avam-ı nâsın anlayabileceği şekilde tasvir edilmiştir. Duyularla algılanmayan latif güçlerin melek diye adlandırılması, şer'î lisanda yaygın bir âdettir.¹⁸⁹

188 Meşşâi felsefede Cebrâil faal akıl (aktif akıl) diye nitelendirilir ve Hz. Peygamber'in zihni tasavvurlarının sembolik ifadesi olarak telakki edilir. Bu telakkinin Yeni Eflâtuncu felsefedeki kozmik akıllar nazariyesiyle ilintili olduğu tartışma götürmemekle birlikte, Hz. Peygamber'in Cebrâil'i hem "berrak bir ufuk"ta (Tekvir 81/23) hem de "sidre-i müntehâ"da gördüğü ve gözünün gördüğünü kalbinin/idrakinin yalanlamadığı (Necm 53/5-14) mealindeki Kur'an ifadelerinden hareketle söz konusu telakkinin hiçbir değer taşımadığına hükmedilmesi de isabetli değildir. Zira söz konusu ayetlerde bahsi geçen görmenin çıplak gözle somut bir nesneyi görmeye mi yoksa bir manevî müşâhede ya da vizyona (rüyet) mi işaret ettiği açık değildir.

189 Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, nşr. Süleyman Dünya, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1949, s. 59. Krş. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Salim, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, İkinci Baskı, Riyad 1991, I. 8-9.

Kutsî güç ve/veya akıl peygamberlere mahsus olup onların herhangi bir zihnî çaba göstermeden vahiy bilgisine doğrudan ulaşmasını sağlar. Buna mukabil, diğer bütün insanlar faal akılla ittisal seviyesine ulaşınca kadar ilmî ve tecrübî birikimlerini arttırmak zorundadır. Burada söz konusu edilen ittisal Tanrı ile bütünleşip tek varlık haline gelme ya da "fena-fillah" veya "nirvana" anlamı taşımamaktadır.¹⁹⁰

Faal aklın etkisiyle güç halinden fiil alanına çıkan insan akıllı (müstefad akıl) makulleri kavrama yetkinliğine ulaşarak metafizik bilgiye (vahiy, ilham) muttali olmaya açık hale gelir. Bu mertebedeki akıl nazarî ve amelî olmak üzere çift yönlü fonksiyona sahiptir. Faal aklın etkisi müstefad akıldan sonra mütehayyile gücüne ulaşınca, bu güç nazarî ve amelî alanlara ait etkileri kendi şekilleriyle muhafaza ettiği gibi başka şekillerde de tahayyül edebilir. Bunlar maddî varlık alanına ait olduğunda rüya (sadık rüya), manevî varlıklarla ilgili olduğunda ise gaybdan haber verme (nübüvvet) tarzında kendini gösterir. Bu durum nadir olarak bazı kimselerde uyanırken de gerçekleşir.

İnsanın mütehayyile gücü son derece gelişmiş olup dışarıdan edinilen her türlü izlenim bu gücü pek etkilemediği takdirde, tıpkı uykudaki gibi uyanırken de serbest kalabilir ve faal akıldan gelen etkileri hayal marifetiyle canlandırabilir. Bir insanın böylesine gelişmiş mütehayyile gücü sayesinde ulaşabileceği en son mertebe nübüvvettir. Bu mertebedeki insan faal akıldan (Cebrâil) gelen feyzi (vahiy) düşünme ve akıl yürütmeye gerek kalmadan uyanık halde de alabilir. Böylece ulvî âlemlere ait varlıkları gerçekten görür, hâl ve istikbale dair bilgiler verir.

Fârâbî'ye göre mütehayyile gücü beş duyu, beslenme ve arzu güçlerine uygun düşecek imajları benzetmeler yapmak suretiyle tahayyül edebilir. Yine benzetme yoluyla, bedensel yapıda meydana gelen değişimlerden ötürü serbest hayaller de üretebilir. Mütehayyile gücünün soyut gerçekliği somut imajlara dönüştürme fonksiyonu onun nazarî akılla amelî

190 İttisal hakkında bkz. İlhan Kutluer, "İttisâl", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 485.

akıl arasında aracılık etmesine de imkân verir. Mütehayyile bunu faal akıldan gelen etkiyle soyutlama yapan nazarî akılla bunun somut karşılığını ayırt eden ameli aklı birleştirerek yapar. Ancak nazarî aklın devrede olmadığı hallerde mütehayyileye doğrudan doğruya ulaşan bilgiler herhangi bir düşünme ameliyesi olmaksızın intikal eder.¹⁹¹

İbn Sînâ'ya göre peygamberin nefsi yaratılıştan müeyyed olduğundan akıl gücü de kutsî akıl seviyesindedir. Bu yüzden, peygamber hiçbir eğitim ve öğretim söz konusu olmaksızın vahiy yoluyla varlık, hukuk ve ahlaka dair bilgiler edinir. Bu bilgi önce onun nazarî aklına, oradan mütehayyileye intikal eder ve böylece soyut-tümel olan bilgi somut-tikel hale gelir. Sonuçta aklı kavramlar, işitilip ezberlenen sesler ve görülebilen suretlere dönüşür. Peygamber, Allah tarafından görevlendirildiğini ispatlamak üzere muhayyilesinde tasavvur ettiği tikel olayları hissi mucize olarak da gerçekleştirebilir. Keza, salih ve faziletli diğer insanlar da tabii nesneler üzerinde birtakım etkiler gösterebilir. İbn Sînâ bu konuda şöyle der:

Ariflerin birtakım olağanüstü/harikulade işler gerçekleştirdiğine dair haberler duyabilir ve bu haberleri bir çırpıda yalanlamaya kalkışabilirsin. Mesela, şöyle söylendiğini duyabilirsin: Arifin biri insanlar için su (yağmur) dilemiş ve o insanlar suya kavuşmuşlar; hastalıktan kurtulmalarını isteyince şifa bulmuşlar; onlara beddua edince yerin dibine geçmişler veya bir depremle sarsılmışlar yahut daha başka bir şekilde helak olmuşlar; onlar için dua edince veba, sel ve tufan gibi afetlerden kurtulmuşlar. Yine bir arif yırtıcı hayvanları kendisine itaatkâr kılmuş yahut hiçbir kuşun kendisinden korkup kaçmamasını sağlamış vs. İşte bütün bu hadiseleri imkânsız görmemelisin. Aksine durup düşünmelisin ve kesinlikle acele karar vermemelisin. Çünkü tabiatın esrarı içinde bu tür olayların birtakım sebepleri vardır.¹⁹²

191 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Kitâbü'Ârâi'Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, nşr. Albert N. Nader, Dâru'l-Maşrık, Üçüncü Baskı, Beyrut 1986, s. 108-113, 114-116. Farabi ve İbn Sînâ'da mütehayyile gücü için bkz. Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam Felsefesinde Tümel (İbn Sînâ Merkezli Bir Analiz)*, Giriş Dijital Baskı Merkezi, Adana 2013, s. 162-195.

192 Bkz Ebû Ca'fer Nasirüddin Muhammed et-Tûsî, *Şerhü'l-İşârât (Hallü Müşkilâtü'l-İşârât)*, Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, İstanbul 1290/1873, s. 406.

İbn Sinâ'ya göre vahyin hakikati Allah'ın izniyle, akli âlemden gelen bilgileri almaya müsait beşerî nefislere gizli bir ilködür ki bunun uyanıklık halinde olanına vahiy, uyku halinde olanına kalbe ilham denir. Bu bağlamda Şuarâ 26/193, Kehf 18/65 gibi ayetler ile "Rûhulkudûs kalbime üfledi", "Sâlih kimsenin sadık rüyası nübüvvetin kırk altı cüzünden biridir" mealindeki hadislerle atıfta bulunan İbn Sinâ¹⁹³ vahyin gerçekleşmesini kozmolojik anlamlar yüklediği levh, kalem gibi terimlerle izah etmeye çalışır.¹⁹⁴ Bu izah tarzından anlaşıldığı kadarıyla vahiy, yukarıdan aşağıya doğru inzâl/tenzîl şeklinde gerçekleşen bir bildirim olmaktan ziyade, aşağıdan yukarıya doğru katedilen bir yükselmeye vuku bulan bir feyezandır.

Peygamberler maddeyi etkileme gücü bulunduğundan mucize göstermenin yanında melekleri görebilir, onların sözlerini duyup beşerî dilin kalıplarına dökebilir. Ancak peygamberlerin meleği görmeleri ve sesini duymaları tamamen psikolojik olup duyularla ilişkili değildir. Aslında vahiy, peygamberlerin mütehayyile gücüyle ortaya koydukları sembollerdir. Başka bir ifadeyle, vahiy faal akıldan sudur eden bir feyezan, vahyedilen şey de hakikatin sembolik ifadeleridir. Yani faal akıl ittisalden hâsıl olan bilgiler bizatihi hakikatin bilgisi değil, sembolik ifadeleridir. Vahyin kaynağı faal akıldır. Bu kaynağın İlk Sebep'e atfı ise ancak özel bir yorumla mümkündür.¹⁹⁵

193 Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh İbn Sinâ, *Risâle fî'l-Fîl' ve'l-İnfîâl* [Mecmûu Resâil-i Şeyh-i'r-Reis içinde], Matbaatü Cem'iyyeti Dâireti'l-Maârif-i'l-Osmâniyye, Birinci Baskı, Haydarabad 1353, s. 3-4.

194 Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh İbn Sinâ, *er-Risale fî'l-Kuva'l-İnsaniyye ve İdrâkâtihâ*, [Tis'u Resâil fî'l- Hikme ve't-Tabiiyyât içinde], Dâru'l-Arab, Kahire 1989, s. 64-70.

195 Farabi ve İbn Sinâ'nın vahiy telakkisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Aydın Işık, *Bir Felsefe Problemi Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2006, s. 99-112; a. mlf., "Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazâlî Örneği", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: I, sayı: 1 (2011), s. 111-136; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 20003, s. 172-180; Dimitri Gutas, "İbn Sinâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 35/2 (2008), s. 159-174; Hidayet Peker, "Fârâbi ve İbn Sinâ'da Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVII, sayı: 1 (2008), s. 157-175; Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", s. 30-32.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahiy anlayışları ile Bâtınî-İsmâîlî müelliflerin bu konuyla ilgili görüşleri arasında irtibat kurulabilir. Nitekim gerek İbn Teymiyye, gerekse çağdaş İsmâîlî müellif Mustafa Gâlib, Fârâbî ve İbn Sînâ ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi bazı mutasavvıfları Bâtıniyye kategorisinde zikretmiştir.¹⁹⁶ İmam el-Gazâlî ise *Fedâihu'l-Bâtıniyye* adlı eserinde, "Bâtıniyye'den nakledilen görüşler filozofların anlayış tarzına yakındır" tespitiinde bulunduktan sonra Bâtıniyye-İsmâîliyye'nin vahiy tasavvuru hakkında kısaca şunları not etmiştir: Onlara göre Cebrâîl faal akıl ve onun sembolüdür. Yoksa soyut veya somut cisimden oluşan ve fizikî olarak yukarıdan aşağıya nüzûl/intikal eden bir varlık değildir. Kur'an ise Hz. Muhammed'in Cebrâîl diye anılan faal akıldan kendisine feyzan eden bilgileri dile dökmesinden ibarettir. Kur'an'a kelâmullah denilmesi mecâzîdir. Allah tarafından Cebrâîl vasıtasıyla Hz. Muhammed'e intikal eden bilgiler, basit (soyut/mana) olup ibarelerden mürekkep (somut/lafız) değildir.¹⁹⁷

Gerek Hz. Peygamber'in vahiy meleşini gördüğü, gerekse Cebrâîl'in insan suretinde görüldüğü yönündeki yaygın anlayış ve inancı reddeden Bâtınî-İsmâîlî müelliflerin¹⁹⁸ formüle ettikleri mitolojik ve gnostik teolojide, Tanrı'nın (Mübdi') "kâf" ve "nûn"dan teşekkül eden bir "kûn" (ol!) emri vardır. Kûn lafzının müennesi ve bu emrin sonucu yanyana getirildiği zaman "kûnî" ve "kader"den oluşmak üzere iki orijinal prensip ortaya çıkar. Kûnî müennes, kader ise müzekkerdir. "el-Hurûfû'l-ulyâ" diye bilinen bu prensibin harfleri yedi büyük peygamberi ve onlara vahyedilen mesajları temsil etmektedir.

Bu iki prensipten fizikî alanda bulunan insanlar ile rûhî/manevî âlem arasında aracılık yapan ve İsrâfil, Mikâil ve Cebrâîl'le özdeş olan üç büyük tabiat-üstü güç "Ced, Feth, Hayal" ortaya çıkmıştır. Peygamberlere inzâl edilen vahiy,

196 Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I. 10-11; Mustafa Gâlib, *A'lâmu'l-İsmâîliyye*, Dâru'l-Yakazati'l-Arabiyye, Beyrut 1964, s. 187-191, 254-262, 309-310, 316-318, 423-424, 505-507.

197 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1964, s. 40-41.

198 Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed el-Kâdî et-Temîmî, *Esâsü't-Te'vil*, nşr. Arif Tâmir, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1960, s. 226.

“İlk Akıl”dan (Sâbık) sadır olan feyzdir. Akıl bu feyzi gerçek mahiyeti meçhul olan Mübdi'nin “kün” (Ol!) emrinden almak-tadır.¹⁹⁹ Peygamber, Tâli (Küllî Nefis) vasıtasıyla kendisine Sâbık'tan (İlk Akıl) saf ve kutsî kuvvet feyezân eden bir şahsiyettir. Ayrıca, peygamberin nübüvvetten önce velilik (vela-yet) mertebesinden geçmesi gerekir. Çünkü peygamber vela-yet, nübüvvet ve risaletten oluşan üç rûhânî-manevî dereceyi kendisinde birleştiren şahsiyettir.²⁰⁰

Peygamberler vahiy ve semâvî te'yîde beşerî suretleriyle değil, rûhânî hadler vasıtasıyla mazhar olur. Rûhânî hadler ise üç büyük rûhânî güç olarak nitelendirilen ve manevî âlem ile cismanî âlemdeki insanlar arasında birer vasıta oldukları kabul edilen Ced (İsrâfil), Feth (Mikâil) ve Hayal'den (Cebrâil) oluşur. Sâbık Tâli'ye vahyeder. Daha sonra bu vahiy sırasıyla Ced, Feth ve Hayal'e ulaşır. Hayal (Cebrâil) Feth'den (Mikâil) aldığı vahyi peygambere (nâtık) iletir. İsmâilî müellifler, “Allah insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip kendi izniyle ona dile-diğini vahyeder. O yücedir, hikmet sahibidir.” (Şûrâ 42/51) mealindeki ayette geçen “vahiy yoluyla” ifadesinin, en büyük mertebe olan ‘Ced’de, “perde arkası” tabirinin ‘Feth’e, Allah’ın elçi göndermesinin ise ‘Hayal’ mertebesine karşılık geldiğini ileri sürmek suretiyle bu ilginç vahiy anlayışlarına Kur’ânî dayanak oluşturmuşlar,²⁰¹ ayrıca, Hz. Peygamber’e nispet ettikleri, “Ben vahyi Cebrâil’den alırım. O, Mikâil’den, Mikâil İsrâfil’den, İsrâfil Levh’ten, Levh de Kalem’den alır” mealindeki rivayetle bu fikri temellendirmeye çalışmışlardır.²⁰²

199 Ali b. Muhammed İbnü'l-Velid, *Tâcu'l-Akâid ve Ma'dinü'l-Fevâid*, nşr. Ârif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1967, s. 47.

200 Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1973, II. 294; Ahmed el-Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Aksâ, Amman 1984, s. 96.

201 Ca'fer b. Mansûrül-Yemen'in (ö. 360/970 [?]) bâtinî te'viline göre ayette sözü edilen vahiy, meleklerin resullere ulaştırdıkları Allah'ın kelimadır. Perde arkasından vahiy, rasulün “vasî”ye tebliğ ettiği kelâm-ı ilâhî ve ilm-i bâtındır. Peygamber, Allah ile insanlar arasında bir perdedir. Bkz. Ebül-Kâsım Ca'fer b. el-Hasen b. Ferah b. Havşeb, *Kitâbü'l-Kesf*, nşr. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1984, s. 130.

202 Kâdi Nu'mân, *Esâsü't-Te'vîl*, s. 70; Mustafa Gâlib, *Mefâtihu'l-Ma'rife*, Mûessesetü İzziddin, Beyrut 1982, s. 59-60.

Tasavvuf Geleneğinde Vahiy

İslam tasavvuf geleneğinde vahiy, bir yönüyle kelimcilerin, bir yönüyle de filozofların anlayışlarına benzer tarzda açıklanmıştır. Sünnî-kelâmî paradigmaya sadakat ilkesine kayıtsız kalmayan ve Kur'an yorumunda beyânî te'vilin sınırlarını zorlamaktan mümkün mertebe kaçınan Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi mutasavvıflar vahyin mahiyeti konusunda bilindik görüşleri esas alırken, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi felsefî tasavvufa meyleyen veya Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209) gibi hayal âleminde tefekkür, tecelli ve şathiyeye düşkün olduğu bilinen sûfiler vahyin mahiyeti hakkında ekstrem (uç) denebilecek fikirler dile getirmişlerdir. Daha genel çerçevede söylersek, mutasavvıflar işârî yorum geleneğindeki meşhur zâhir-bâtın ayrımının yansımaları olarak vahiy meselesini zâhirî anlam dairesi içinde kelimcilerle hemen hemen aynı doğrultuda izah ederken, bâtinî anlam çerçevesinde filozofların görüşleriyle örtüşür te'viller üretmişlerdir. Bu iki boyutlu izah tarzını Faslı müfessir ve Şâzelî-Derkâvî şeyhi olan İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) Şûrâ 42/51. ayetle ilgili yorumlarıyla örneklendirmek mümkündür.

İbn Acîbe bu ayetteki *vahyen* lafzını, Hz. Peygamber'in, "İdrakime ilkâ edildi" (*ulkiye fî rûî*) hadisinden hareketle ilham veya rüya olarak izah etmiş, buna örnek babında Hz. İbrahim'in rüyası ile Hz. Musa'nın annesine vahyedildiğini bildiren Kur'an ifadesini zikretmiştir. Ayetteki *mîn verâi hicâb* (perde arkasından) ifadesini, "konuşanı görmeksizin ilâhî kelâmı işitmek" diye izah etmiş ve bu babda da Hz. Musa'nın bir ağaçtan gelen sesi işitmesini örnek vermiştir. Ayetteki *yûrsile rasûlen* ifadesini "melek aracılığıyla vahyetmek" diye yorumlayan İbn Acîbe muhakkik âlimlerin çoğunluğuna atıfla, "Peygamberimiz, mirac gecesi Rabbini gördü ve O'nunla konuştu" şeklinde ilginç bir görüşe de yer vermiştir.

Bu izahlar beyânî epistemolojiye dayalı kelam, hadis, tefsir, fıkıh geleneklerindeki vahiy anlayışıyla çok büyük ölçüde örtüşür tarzdadır. İbn Acîbe'nin "işaret" başlığı altında zikret-

tiği şu görüşler ise irfânî epistemolojiye dayalı vahiy anlayışı-
nı yansıtmaktadır:

Velilerin Hak Teâlâ ile konuşması kimi zaman ilâhî tecelliler şek-
linde vuku bulur. Onlar Allah'ın hitabını insan ve taştan duya-
bildikleri gibi vasıtasız olarak semadan/fezadan da duyabilirler.
Şeyh Ebû'l-Hasen (Ali b. Ahmed es-Simâtî), "Bana (Allah'la) ko-
nuşma imkânını sağlayan bir müşâhede bahşedildi" demiştir.
Ancak bu sadece fena ve beka ehli olan büyük sûfilere münhasır
bir haldir. Vasıtasız olarak Allah'la birebir konuşma ise sadece
Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi yaşadığı özel bir tecrübedir.

En büyük pirimiz Abdurrahmân b. Muhammed el-Fâsî, "Bana göre
yüz yüze konuşma ancak beşeriyetten soyutlanmak, beşerî husu-
siyetleri ilga, rububiyet vasıflarını ibka etmekle mümkün olur. Hz.
Peygamber'in Allah'la konuşması da ancak maddî âleminden haki-
kat semasına yükselmesi neticesinde vuku bulmuştur.

Yeryüzünde ancak vasıtalı olarak konuşma söz konusudur. Gerçi
Hz. Musa vasıtasız olarak konuşmuştur; fakat bu konuşma yüz
yüze konuşma tarzında olmamıştır. Bu yüzden de onun kelâmı
yeryüzüne münhasırdır. Hz. Musa'ya Allah'ı görme imkânı tanın-
mamıştır. Çünkü yeryüzünde, yani beşerî düzlemde Allah'ı görme
imkânı yoktur. Vertecebî(?),²⁰³ Şûrâ 42/51. ayette vahiyle ilgili
anlatılan hususların beşeriyet hicabından sıyrılamamış insanlara
münhasır olduğunu, bu hicaptan sıyrılıp gayba intikal eden, kur-
biyet nuruna bürünüp gözlerine Allah'ın nuruyla manevî sürme

203 Vertecebî nisbesiyle zikredilen âlim, İbn Acibe'nin tefsiri üzerine hazırla-
nan bir doktora tez çalışmasındaki tespitlere göre kuvvetle muhtemel ola-
rak meşhur mutasavvıf müfessir Rûzbihân el-Baklî (ö. 606/1209)'dir. Bu
tespitin temel gerekçesi, İbn Acibe'nin Vertecebî'den naklettiği görüş ve
yorumlar ile Rûzbihân el-Baklî'nin *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân* adlı
işârî tefsirindeki ifadelerin aynı olmasıdır (Bkz. Mahmut Ay, *Kur'ân'ın
Tasavvufî Yorumu-İbn Acibe'nin el-Bahrü'l-Medîd Adlı Tefsiri*, İnsan Ya-
yınları, Birinci Baskı, İstanbul 2011, s. 145). Söz konusu tespit, Baklî'nin
özellikle tecellî fikri ve şathiyyeyle tanınan bir mutasavvıf olmasıyla da
teyit edilebilir. Hayalinde melekleri kıvrıkcık saçlı, yüzleri nurdan tüller-
le örtülü, kulaklarında küpeler ve boyunlarında incilerle süslenmiş var-
lıklar olarak tasavvur eden Baklî, ilâhî sıfatların güzelliğini tefekkür ve
tahayyülle geçirdiği hayali bir gecenin sabahında dünya kendisine tama-
men ilâhî bir hakikatle meşbu olarak görünür. Bunun üzerine kendinden
geçer; Allah kendisine tecellî eder ve bu suretle Allah ile buluşur. Baklî
bu esnada yaşadığı halleri şathiyyât tarzında ifadelerle ayrıntılı olarak
anlatır. Derken, bu vecd halinden sonra kendine gelir; fakat akşam olun-
ca Allah yine muhteşem güzellikte kendisini gösterir. Bkz. Nazif Hoca,
"Baklî", *DİA*, İstanbul 1991. IV. 547.

çeken kimselerin rububiyetin gücünü duyabileceğini ve Allah'la vicâhen konuşabileceğini söylemiştir.²⁰⁴

Bütün bu iddialı görüş ve yorumlar özellikle fena ve beka ehli diye anılan sûfilerin, “Biz de tıpkı peygamberler gibi vahye mazhar oluyoruz” demek istediklerini ve fakat rûsum ulemasının (kelamcılar, fıkıhçılar) hışmına uğramaktan çekindikleri için bunu dolambaçlı biçimde söylemeyi tercih ettiklerini düşündürmektedir. Tasavvufî gelenekteki vahiy ve ilham anlayışını daha itidalli biçimde ifade etmek gerekirse, insan dünyevi angajmanların baskısından kurtulmak ve maddî ilgilerden sıyrılmak suretiyle nefsinin günah kirlerinden temizleyip rabbine yönelince iç dünyasında melekût âlemine dair marifet nuru ortaya çıkar. Bu sayede varlığın sırları kendisine tecelli eder ve ilâhî kaynaktan bilgiler gelmeye başlar. Nurun etkisi arttıkça insan meleği görür ve ondan vahiy alır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî bu tecrübeyi nübüvvet-i âmme diye kavramsallaştırır. Ona göre nübüvvet iki kısma ayrılır. Birincisi nübüvvet-i teşrii, ikincisi nübüvvet-i âmmedir. Nübüvvet-i teşrii rasullere (peygamberler) mahsus olup Hz. Muhammed'le birlikte sona ermiştir. Nübüvvet-i âmme ise peygamberler de dâhil olmak üzere “Allah dostu” olan herkesle ilgilidir.²⁰⁵

Nübüvvet, “Allah'ın hitabı veya kelimadır” diyen İbnü'l-Arabî, Şûrâ 42/51. ayet çerçevesinde nübüvvet kavramını Allah'ın insanla vahiy yoluyla, perde arkasından ve elçi göndermek suretiyle konuşması şeklinde üç kategoride ele alır. Bu arada, “Allah tarafından insanların kalplerine vasıtasız olarak ilkâ edilen, ancak nasıl ve nereden geldiği bilinmeyen söz” anlamında ilhamı da vahiyle irtibatlandırır. Diğer taraftan, vahyin başlangıç aşamasının sadık rüya olduğundan bahisle, rüyanın sadece uyku halinde gelen vahiy olduğunu, uyanık haldeki vahyin ise tahayyül/hayal diye adlandırıldı-

204 Ebül-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medid*, nşr. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 2010, VI. 390-391.

205 Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1999, III. 77-83. 388-389.

ğını belirtir. Hayal bilahare hariçteki meleği görme safhasına geçer. Melek gözle görülür biçimde insan olarak temessül eder ve rabbinin sözünü vahiy olarak muhatabına ilkâ eder. Aslında bütün bunlar peygamberlerin yanı sıra Allah'ın veli kulları için de geçerlidir. Ancak peygamberler teşrii vahye mazhar olmakla ayrıcalıklıdır. Velilerin teşrii vahiy alması söz konusu değildir. Bununla birlikte, velilerin şeriat söz konusu olmaksızın vahye mazhar oldukları şüphesizdir. Mü'min 40/15. ayetteki *yûlki'r-rûha min emrihi alâ men yeşâu min ibâdih* ifadesi buna işaret etmektedir.²⁰⁶

Vahiy ve nübüvvet hususunda, Bâyezid-i Bestâmî'nin (ö. 234/848[?]), "Siz ilminizi ölümlüden (insanoğlundan) aldınız; oysa biz ilmimizi hiç ölmeyen diriden (Allah'tan) aldık" sözünden hareketle, velilerin ilminin nebevî hidayetten ayrı olmadığını, Hz. Peygamber'in hidayetinin de doğrudan doğruya Allah tarafından kalbe ilkâ edilen vahye dayandığını söyleyen İbnü'l-Arabî Kehf 18/65. ayete atıfla Hızır'dan da söz eder. Hızır'ın bilgisi nübüvvetten başka bir şey değildir. Bu anlamda nübüvvet, Nahl 16/68. ayetteki *ve-evhâ ile'n-nahli* ifadesinin gösterdiği gibi hayvanlar için de caridir.

Kuşkusuz, Hz. Peygamber'in temsil ettiği risalet ve nübüvvet sona ermiştir; ancak şeriat söz konusu olmaksızın beşerin kalbine vahiy ve inzâl sona ermemiştir. Dahası Kur'an velilerin kalplerine nâzil olmaya devam etmektedir. Bir hadiste, Kur'an'ı hıfzeden kimsenin göğsüne nübüvvetten bir nebze dercedildiği belirtilmiştir.²⁰⁷ Bunun içindir ki İbnü'l-Arabî birçok eserine *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *et-Tecelliyâtü'l-Îlâhiyye*, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye*, *Rûhulkuds*, *Î'lâm bi-İşâreti Ehli'l-Îlhâm* şeklinde isimler vermek suretiyle kendi eserlerindeki muhtevanın da bir tür vahiy mahsulü olduğunu ima etmiştir.

Mutasavvıflar ile filozofların vahiy anlayışları arasında benzerliğin bulunduğu açıktır. Hatta Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi bazı mutasavvıfların vahiyle ilgili görüşleri Meşşâî filozof-

206 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV. 6-8.

207 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV. 382.

lar ile Bâtînî-İsmâîlî filozoflara ait görüşlerin bir nevi sentezi tarzındadır.²⁰⁸ Bununla birlikte, filozoflar ile mutasavvıfların genel yaklaşım tarzları arasında birtakım farklar da mevcuttur. Şöyle ki filozoflara göre ulvî âlem soyut akıllar ve nefislerden oluşur. Beşerî nefis ile faal akıl (Cebrâîl) arasında rûhî bir ittisal kurulur ve vahiy diye tabir edilen bilgiler bu ittisal neticesinde hâsıl olur. Mutasavvıflar nezdinde ise ulvî âlem vahiy ve ilhamın sadır olduğu ana kaynak (Levh-i Mahfûz) olarak algılanır. Melekler Allah'ın Levh-i Mahfûz'a kaydettiği bilgileri peygamberlere vahiy olarak, velilere de ilham olarak ulaştırır. Peygamberler meleği hem görür, hem de hitabını duyar. Veliler ise sadece sesi duyar ve fakat bu sesin sahibi olan meleği göremez. Meleği görse dahi onun hitabını kelim formunda işitemez. Sonuç olarak, felâsife vahiy konusunda dinî metinleri varlık ve âlem anlayışlarına uygun şekilde te'vil etmekte ve bu bağlamda melekleri soyut akıllar ve nefislerle özdeşleştirmektedir. Mutasavvıfa ise evvel emirde dinî metinlere dayanmakta ve fakat kaçınılmaz olarak hem felsefecilerin yönelimlerinden hem de tasavvufta "zevk" diye tabir edilen manevî tecrübelerden istifadeyle naslardaki müphem ifadeleri kendi anlayışları istikametinde şerh etmektedir.²⁰⁹

Son Dönem İslam Dünyasında Yeni Anlayışlar

Başlıktaki "yeni" nitelemesi aslında modern zamanlarda yeni olduğu zannedilen ve fakat gerçekte klasik dönemlerde şu veya bu şekilde dile getirildiği bilinen görüşleri ifade etmektedir. Tanah'taki "Vaiz" kitabının ilk pasajında da ifade edildiği gibi, "güneşin altında yeni bir şey yok"tur. Nitekim son dönem İslam dünyasında, Fazlur Rahman'ın özellikle Pakistan'daki gelenekçi çevrelerin büyük tepkisine yol açan vahiy görüşünün önemli ölçüde Şah Veliyyullah Dihlevî'nin fikirlerinden mülhem olduğu bilinen bir husustur.

208 Bkz. Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 53-62, 68-71, 96. Muhammed Abduh'un Kâşânî ile ilgili "meşhur Bâtînî" nitelendirmesi manidardır. Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 22.

209 Abdürrâzık, *ed-Dîn ve'l-Vahiy ve'l-İslâm*, s. 56-57.

Abdülkerim Şüruş ve Şebüsteri gibi Şîî fikir adamlarının vahiy görüşleri²¹⁰ ise İmam el-Mâtürîdî'nin Bakara 2/97 ve Şuarâ 26/192-195. ayetler münasebetiyle, "Kur'an vahyi Rasûlullah'a metin olarak okuduğumuz lafızlar formunda değil, kalbe ilham tarzında nazil olmuş, daha sonra Rasûlullah tarafından Arap dilinin ifade kalıplarına sokulmuştur... Kur'an Rasûlullah'a tıpkı hayal gibi lisânî vasıf taşımayan bir keyfiyette inmiş, Rasûlullah bunu Arap diliyle formüle etmiştir" şeklinde aktardığı bilgiye göre Bâtıniyye (İsmâiliyye) ve aynı zamanda felâsifenin vahiy anlayışlarıyla örtüşür tarzdadır.²¹¹ Ancak Mâtürîdî'nin Bâtıniyye'ye nispet ettiği görüşün, Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimlerce herhangi bir eleştiride bulunulmaksızın vahiy ile ilgili üç geleneksel görüşten biri olarak nakledilmesi manidardır.²¹²

Özellikle Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışı, hem Ulûm-i İslâmiyye, hem felsefe, hem de tasavvuf alanında vukuf sahibi olan ve aynı zamanda ıslahatçı yönüyle Şibli Nu'mânî (ö. 1914), Muhammed İkbal (ö. 1938) ve Ebû'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958) gibi yenilikçi ilim-fikir adamları üzerinde derin etkisi bulunan Şah Veliyyullah Dihlevî'ye dayanır. Bu sebeple Dihlevî'nin konuyla ilgili görüşlerini kısaca aktarmakta fayda vardır. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa* adlı eserinde, vahiy ile ilham arasında özdeşlik kuran Dihlevî²¹³ *Füyûzü'l-Harameyn* ve *Seta'ât* adlı iki eserinde de vahyin mahiyetiyle ilgili olarak şunları söylemiştir:

210 Modern dönemde Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun gibi fikir adamlarının da vahiy konusunda dikkat çekici görüşler dile getirdiklerine dair yaygın bir kanaat vardır. Ancak Ebû Zeyd daha ziyade geleneksel vahiy anlayışını kritik etmiş, bu arada İbn Haldûn'un konuyla ilgili görüşlerinden hareketle vahiy ile ilham arasında sıkı ilişki bulunduğuna dikkat çekmiş ve fakat sonuçta Fazlur Rahman, Abdülkerim Şüruş ve Şebüsteri ile kıyaslandığında iddia denebilecek bir görüş belirtmemiştir (Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Kur'ân Vahyi", çev. Mehmet Emin Maşalı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 6 (1994), s. 445-458). Muhammed Arkoun da vahiy kavramıyla ilgili bir şeyler söylediği izlenimi verdiği halde sadra şifa denebilecek bir fikir serdetmemiştir. Bkz. Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1999, s. 43-49.

211 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I. 517, VIII. 85.

212 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 230; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 139.

213 Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, I. 50.

Şeriat kuralları ve yasaları her zaman bir toplumun yerleşik/yaygın örf ve geleneklerine uygun olarak vaz edilir... Zararlı ve kötü davranış tarzları Allah tarafından ilga edilirken, zararsız ve iyi fikirler/uygulamalar yerli yerinde bırakılır. Aynen bunun gibi lafzî vahiy, Peygamber'in zihninde önceden mevcut olan kelimeler, deyimler ve üsluplar kalıbında ortaya çıkar.

Allah kıyamete kadar yürürlükte kalmak üzere bir yol (şeriat) bildirmek isteyince, Peygamber'in zihnini tahakküm altına alıp onu hazırladı ve kelamı Peygamber'in tertemiz kalbine müphem ve icmali olarak indirdi.²¹⁴

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Kur'an vahyi Hz. Peygamber'in idrakine icmalen -ki biz buna mana-mefhum diye biliriz- inzâl edilmiş, daha sonra bu icmâlî vahiy Peygamber'in zihninde önceden hazır bulunan somut ifade kalıplarına bürünmüştür. Fazlur Rahman'ın aktardığı bilgiye göre Muhammed İkbâl (ö. 1938) vahyi duygu, düşünce ve kelimelerle iç içe bir bütünlük olarak tasavvur etmiştir. Daha açıkçası, vahiy duygu, düşünce ve kelimelerin Hz. Peygamber'in zihninde ansızın ve fakat onun kontrolü dışında zuhur etmesidir ki bu şekilde bir zuhur bir bakıma ilham demektir. Nitekim Fazlur Rahman İkbâl'in bu görüşünün şairler, sanatçılar, hatta sûfilerin ilhamıyla ilgili güzel bir izah olduğuna ve fakat bu durumda Kur'an vahyini sûfilerinki de dâhil tüm özgün idrak tarzlarından farklı kılan hususiyetin ne olduğu meselesinin açıklığa kavuşturulması gerektiğine dikkat çekmiştir.²¹⁵

Fazlur Rahman nazarında Kur'an gerçek manada vahiydir; bu yüzden vahyi ilham gibi idrak türlerinden ayrı değerlendirmek gerekir. Hz. Peygamber vahyi Allah'tan aldığı hususunda son derece emindir ki bu bilincin gücüne dayanarak Yahudiler ve Hristiyanların Hz. İbrahim ve diğer peygamberler hakkında ileri sürdükleri en esaslı tarihsel iddialardan bir kısmını reddetmiştir. İşte bu başka/öteki varlık mutlak otoriteyle Kur'an'ı dikte etmiştir. Hayatın özünden (Allah'tan) gelen bir ses yanlış-

214 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, derleme ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2002, s. 28.

215 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, s. 30.

lanamaz ve şüpheyi mahal bırakmaz bir şekilde konuşmuştur. "Söylemek" anlamına gelen Kur'an kelimesi bu hususa sarahten işaret etmenin yanında bizzat Kur'an metni de birkaç yerde (ayette) vahyin salt mana olarak değil, lafzen de inzâl edildiğini belirtir. Kur'an metninde ilâhî bildirimin karşılığı olarak, ilhama oldukça yakın bir anlam taşıyan vahy kelimesi zikredilir. Lakin "ilham" kelimesinin lafzîlik/şifâhîlik hususiyetini dışarıda bıraktığı zannedilmemelidir.²¹⁶

Kur'an'da vahyin nüzûlü ve elçisi anlamında kullanılan rûh kelimesinin meleğe hamledilmesini pek isabetli görmeyen Fazlur Rahman, "Kur'an, rûhu Hz. Peygamber'e tasvir ederken hiçbir zaman melek tabirini kullanmamış, aksine ya rûh ya da rûhânî elçi gibi sıfatlar kullanmıştır" dedikten sonra söz konusu rûh ile Nahl 16/2, Meryem 19/17-22, Hicr 15/29, Secde 32/9, Mücâdile 58/22, Bakara 2/87, 253, Maide 5/110 gibi ayetlerde geçen rûh ve Rûhulkudûs ile Hz. Peygamber'e vahiy elçisi olarak gönderilen rûhun aynı olduğuna dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber'e vahiy için melek gönderilmediği kesindir. Vahiy, "emin rûh" diye de nitelendirilen "kutsal rûh" tarafından getirilmiştir.²¹⁷ Ancak bu rûh ile melekler tamamen farklı varlıklar da değildir; aksine söz konusu rûh, Tekvir 81/19-21. ayetlerden anlaşılacağı gibi meleklerin en üst derecesi ve Allah'a en yakın olanıdır... Bakara 2/97. ayette bu rûhun Cebrâil olduğu belirtilir. Şûrâ 42/24. ayette ise vahiy elçisinin rûhânî, Hz. Peygamber'e nisbetinin ise içsel olduğuna işaret edilir. Bu itibarla, Cebrâil'in insan suretinde vahiy getirdiği, Hz. Peygamber'le konuşurken Dihye adlı sahâbî veya bir A'râbî kılığında görüldüğü yönündeki rivayetler sonradan uydurulmuş olsa gerektir...²¹⁸

Rûh Hz. Peygamber'in kalbinde teşekkül eden ve ihtiyaç hâsıl olduğunda vahye dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak tasavvur edilebilir. Fakat bu rûh -kaynak olarak- Hz. Peygamber'in iç beninden ortaya çıkmamakta, bilakis Al-

216 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 77-78.

217 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 153-154.

218 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 154-155.

lah tarafından inzâl edilmektedir.²¹⁹ Şûrâ 42/51-52. ayetler münasebetiyle, “Allah’ın konuşması peygamberin kalbine rûh göndermekle gerçekleşir” diyen Fazlur Rahman’a göre vahiy esnasında duyulan ses fizikî-maddî değil, zihnî bir ses ve fikrî bir kelime niteliğindedir. Çünkü rûh somut ve dışsal değil, soyut ve içsel bir şeydir.²²⁰

Kur’an vahyi, Fazlur Rahman’ın ifadesiyle, tamamen ilâhî olmakla birlikte, olağan bilinç söz konusu olduğu zaman dahi fikir ve duyguların onda rastgele dolaşabildiği ve mekanik bir şekilde kelimelere bürünebildiği yönündeki bir düşünce yanlıştır. Aslında duygular, fikirler ve kelimeler arasında organik bir ilişki vardır. Vahiyde, hatta şairin ilhamında bu ilişki o kadar tamdır ki duygu-fikir-kelime kendine özgü bir canlılığı olan karmaşık bir bütündür. Hz. Peygamber’in ahlâkî sezgiye dayalı kavrayışı en yüksek noktasına ulaşmış bizzat ahlak kanunu ile aynileşince, kelimeler bizzat vahiyle birlikte verilmiştir. O halde, Kur’an salt ilâhî kelimedir; fakat aynı ölçüde Hz. Muhammed’in iç kişiliği ile de yakından irtibatlıdır. Ancak Hz. Muhammed’in Kur’an’la ilişkisi ses ve görüntü kaydında olduğu gibi mekanik bir şekilde kavranamaz. İlâhî kelimeler Hz. Peygamber’in kalbinden süzülerek akmıştır.²²¹

Hâlbuki İslam geleneğinde vahyin geliş şekilleri hususunda yaygın kabul gören anlatım Hz. Peygamber ile Kur’an arasındaki ilişkinin mekanik ve dışsal bir tablosunu sunmaktadır. Şöyle ki Cebrâil tıpkı mektup dağıtan bir postacı gibi geliyor ve Allah’ın mesajlarını Hz. Peygamber’e iletiyor. Oysa Kur’an melekle ilgili olarak Hz. Peygamber’in kalbine nüzûlden söz ediyor. İşte buna binaen Kur’an yanlışlıktan kesinkes uzak olması itibarıyla tamamen Allah’ın kelimeleridir; fakat gerek Hz. Peygamber’in kalbine indirilmesi, gerek onun dilinden sadır olup tebliğ edilmesi hasebiyle de tamamen Hz. Peygamber’in kelimeleridir.²²²

219 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 157.

220 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 159.

221 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 80.

222 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, derleme ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2003, s. 105.

Bize göre Fazlur Rahman'ın vahiyle ilgili bu görüşleri sıkıntılı, hatta kendi içerisinde tutarsızdır. Adil Çiftçi'nin daha ılımlı değerlendirmesiyle, "Fazlur Rahman'ın vahyi anlaması, daha doğrusu bizim onun anlayışını anlamamız zorluklarla doludur. Onun bir terkibe ulaştığını düşünmemek mümkün değil gibidir. Ancak buna nasıl ulaştığını işlerken hem kendisi sıkıntılıdır, hem de biz... Vahiy anlayışını *Major Themes*'de müstakil bir bölüm olarak ele alır. Bu bölüm tek başına okunduğunda anlamak müşküllerle doludur..."²²³

Çiftçi'nin "müşküller" diye ifade ettiği husus, bize göre "çeşlikler" demektir. Öncelikle Fazlur Rahman'ın, "Vahiy konusunda Hz. Peygamber'e melek gönderilmediği kesindir. Dolayısıyla vahiy bağlamında rûh kelimesini meleğe hamletmek uygun değildir. Ancak bu rûh melekten büsbütün farklı bir şey de değildir. Kaldı ki Bakara 2/97. ayette vahyin Cebrâil tarafından indirildiği belirtilir" mealindeki ifadelerini kendi içinde telif etmek pek mümkün görünmemektedir. Keza "Kur'an hem tamamıyla Allah kelimidir; hem de olağan anlamda Hz. Peygamber'in kelimidir" şeklindeki ifadeleri de tutarlı ve anlaşılır tarzda değildir. Ayrıca, vahyi hem soyut, içsel ve ruhsal tecrübe olarak Hz. Peygamber'in iç beninin genişlemesi şeklinde kavramak, hem de fiziksel ve bedensel tezahürleri bulunan nesnel (objektif) bir tecrübe olarak anlamak gerektiğini söylemesi²²⁴ de problemlidir.

Diğer taraftan, Fazlur Rahman'ın "vahiy Hz. Peygamber'e sadece mana değil, hem mana hem lafız olarak indirildi" anlamına gelen ifadeleri dikkate alındığında, Kur'an ahkâmının tarihselliğinden söz etmek ya da Kur'an'daki lafzî talimatı değil de maksadı esas almak gerektiğini ileri sürmek de pek tutarlı olmasa gerektir. Mademki vahiy hem mana hem lafız olarak Allah'tan gelmektedir; o halde vahyi lafız-mana olarak ezeli kelam kabul etmek gerekir. Kaldı ki lafzen Allah'a ait bir kelimadaki ahkâmı maksat açısından değerlendirmek, tarihselci yorumla değil, tarihüstücü yaklaşımla bağdaşır niteliktedir.

223 Çiftçi, *Fazlur Rahman ile 'İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, s. 105.

224 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 57.

Fazlur Rahman'ın vahiyle ilgili görüşlerindeki problemler en azından bir yönüyle İbn Sînâ gibi filozoflardan sûfilere, kelâmcılardan Seyyid Ahmed Han gibi modernistlere kadar oldukça geniş bir yelpazedeki muhtelif vahiy tasavvurlarından daha farklı bir anlayış ortaya koymak, bunun için de hem söz konusu tasavvurların sorunlu taraflarını ayıklamak, hem de bunlardan istifadeyle tutarlı bir sentez oluşturmak çabasıyla ilgili görünmektedir. Fazlur Rahman'ın vahiy konusunda savunduğu görüşün daha önce Gazâlî, Şah Veliyyullah Dihlevî ve Muhammed İkbal gibi isimlerce de az çok farklı şekillerde dile getirildiğini belirtmesi bu tespiti desteklemektedir.²²⁵

Fazlur Rahman, İbn Sînâ'dan Gazâlî'ye, Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e kadar birçok müslüman âlim ve mütefekkirin vahiyle ilgili görüşlerinden faydalanmış,²²⁶ ancak bu görüşlerden tutarlı bir sentez oluşturmakta pek başarılı olamamıştır. Dihlevî'nin neredeyse ilhamla özdeşleştirip icmalî inzâl olarak nitelediği mana merkezli vahiy anlayışı şer'î hükümlerin farklı tarihselliklerde farklı şekillerde uygulanabileceği görüşüyle bağdaşır niteliktedir. Buna mukabil Fazlur Rahman'ın bir taraftan Kur'an vahyini hem lafız hem mana olarak kabul etmesi, diğer taraftan da şer'î hükümlerin tatbik düzeyinde değişebilirliğinden söz etmesi kendi içinde pek tutarlı değildir.

Bu noktada Fazlur Rahman'ın, "Ben Kur'an'ın ilâhiliği ve ezeliliği meselesini kelâmî ve fıkhi boyutlarıyla birbirinden ayrı mütalaa ettim; bu iki meseleyi birbirine karıştırmamak gerekir"²²⁷ demesi tutarsızlığı bertaraf etmeye kâfi değildir. Kelâmî açıdan hem lafız hem mana olarak ilâhî-ezelî/kadim kabul edilen Kur'an'ın toplumsal düzen ve hukuk alanında tarihsel olarak değerlendirilip bu minvalde te'vil edilmesi kesinlikle problemlidir.

Fazlur Rahman'ın özellikle vahyin lafız-mana olduğu yönündeki görüşüyle bir yandan geleneğe az çok sahip çıkıyor

225 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 105.

226 Geniş bilgi için bkz. Çiftçi, *Fazlur Rahman*, s. 91-96.

227 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 88; a. mlf., *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, s. 106.

gibi görünmesi, bir yandan da vahiy, melek ve meleğin insan suretinde görünmesi gibi konularda geleneksel vahiy anlayışını kökünden sarsmaya çalışması istediği neticeyi vermemiş, dahası, sonuçta hem geleneksel anlayışın hışmına uğramış, hem de asıl söylemek istediklerini tam olarak ortaya koyamamıştır.

Son dönem İslam dünyasında Abdülkerim Şürüş da vahyin mahiyeti konusunda iddialı görüşleriyle dikkat çeken bir fikir adamıdır. Şürüş *The Expansion of Prophetic Experience* (Nebî Tercübenin Açılımı) başlıklı çalışmada, ağırlıklı olarak din, risalet ve vahiy tecrübesinin beşerî ve tarihî boyutu üzerinde durur. “Din, Hz. Peygamber’in iç (manevî) ve dış (maddî) tecrübesiyle şekillenmiştir” diyen ve fakat “dinin beşerî tecrübe içinde şekillendiğini söylemek, onun semâvî rûhunu/özünü inkâr anlamına gelmez” diye de ekleyen Şürüş’un²²⁸ bu iddialı görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber’in hem değişken hâlet-i ruhiyesi, hem de pratik hayattaki olayların seyri Kur’an’ın oluşumunda etkin rol oynamıştır.

Bu durum Kur’an metninin mümkün bir tarihte, Hz. Peygamber’in hayat tecrübesine koşut olarak muhteva kazandığını ve dolayısıyla, “Şayet Hz. Âişe’ye yönelik iftira (ifk) hadisesi vuku bulmasaydı Nûr suresinin baş tarafındaki ayet grubu (Nûr 24/11-20), Hendek savaşı vuku bulmasaydı Ahzab suresi, Ebû Leheb ve karısı Hz. Peygamber’e düşmanca davranmasaydı Mesed suresi nâzil olur muydu?” gibi soruların, “Bütün bu hadiseler vuku bulmasaydı, ilgili ayetler de nâzil olmazdı” şeklinde cevaplanmasını mümkün kılar. Şayet Hz. Peygamber daha fazla yaşasaydı kuşkusuz çok daha fazla olayla karşılaşacak ve bu olaylara birçok mukabelede bulunacaktı. Buna bağlı olarak Kur’an metni de bugünkünden daha hacimli olacaktı. Binaenaleyh İslam bilindik anlamda kitap (Kur’an) veya metne dayalı bir din olmanın ötesinde Hz. Peygamber ekseninde gerçekleşen tarihî bir hareket ya da tarihte vücut bulmuş bir rehberlik misyonudur.²²⁹

228 Abdulkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, İngilizceye çev. Nilou Mobasser, Brill, Leiden-Boston 2009, s. 15-16.

229 Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, s. 16-17.

Vahyin mahiyeti hususunda tasavvufî izahları esas alan ve Gazâlî'den Mevlana Celâleddîn er-Rûmî'ye (ö. 672/1273), Şihâbüddin Sühreverdi el-Maktûl'den (ö. 587/1191) Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Haydar el-Âmûlî'ye (ö. 787/1385'ten sonra) kadar birçok müslüman âlim, sûfî ve mütefekkirin vahiy, ilham ve keşfle ilgili görüşlerinden istifadeyle kendi görüşünü İslam geleneğine dayandırmaya çalışan Süruş ilâhî kelâmın fikir ve düşünce (mana-mefhum) olarak Hz. Peygamber'in zihninde yaratıldığını (the divine speech was created in its very inception and conception in the prophet's mind) kabul eder²³⁰ ki bu görüş aslında vahyin ilhamdan farklı olmadığına işaret eder. Süruş şöyle der:

Vahiy bir ilhamdır (revelation is 'inspiration'). Gerçi peygamberlerin mazhar oldukları ilham daha yüksek düzeydedir; ancak yine de burada söz konusu olan tecrübe şairler ve mutasavvıfların yaşadıkları tecrübeyle aynı mahiyettedir. Modern çağımızda vahiy şiir metaforuna başvurarak anlamamız mümkün olabilir. Müslüman bir düşünürün dediği gibi vahiy yüksek bir şiir sanatıdır. Şiir sanatı, bilim veya felsefeden farklı şekilde iş gören bir bilgi enstrümanıdır. Şair dışsal bir kaynak tarafından bilgilendirildiğini, bu sayede dışarıdan birşeyler elde ettiğini hisseder. Dahası, şiir tıpkı vahiy gibi bir istidat ve kabiliyettir. Şair insanların önüne yeni ufuklar açabilir; dünyayı farklı şekilde algılamalarını sağlayabilir.²³¹

Geleneksel izaha göre Peygamber salt araç olarak Cebrâil tarafından kendisine inzâl edilen ilâhî mesajları insanlara tebliğ etmiştir. Oysa Peygamber, Kur'an'ın teşekkülünde çok önemli bir role sahiptir. Şöyle ki Peygamber tıpkı bir şair gibi dışarıdan gelen bir kuvvet tarafından ele geçirildiği duygusuyla ilhama mazhar olur. Bu bağlamda, ilhamın dışarıdan mı yoksa içeriden mi geldiği meselesi bahs-i diğerdir. Çünkü vahiy düzeyinde dışarı ile içeri arasında fark yoktur. İlham Peygamber'in özünden sadır olur. Her insanın özü ilâhî ol-

230 Forough Jahanbakhsh, "Introduction", [Abdulkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience* içinde], İngilizceye çev. Nilou Mobasser, Brill, Leiden-Boston 2009, xxx.

231 Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, s. 272.

makla birlikte Peygamber kendi özündeki ilâhiliğin farkına vardığı için diğer insanlardan ayrılır. Peygamber potansiyeli- ni gerçekleştirmiş ve böylece benliği Tanrı'yla bütünleşmiştir. Ancak Tanrı'yla manevî bütünleşme Peygamber'in tanrısal- laştığı anlamına gelmez.

Bu bütünleşme sınırlı, Peygamber'in beşerî durumuna uygun bir bütünleşmedir. Hz. Peygamber'in Tanrı'dan aldığı şey, vahyin muhtevasıdır. Bu muhteva Tanrı'dan geldiği şekliyle insanlara tebliğ edilebilecek özellikte değildir. Çünkü vahydeki içerik hem insanların algı ve idraklerinin ötesin- de, hem de sözcüklerin ötesindedir. Dahası vahiy şekilsizdir. Peygamber'in şahsına ait fiiller şekilsiz vahyi şekillendirir, böylece onu kavranabilir hale getirir. Peygamber vahyi/ilha- mı tıpkı bir şair gibi bildiği dildeki ifadeler, iyi kullandığı im- geler ve sahip olduğu bilgiler çerçevesinde formüle eder.²³²

Vahiy-ilham tecrübesinde Hz. Peygamber'in tarihî şahsiye- ti ve hâlet-i ruhiyesi de hayli etkindir. Dikkat edilirse, Kur'an metninde Peygamber'in kendini ifade şekli bazen çok sevinçli ve çarpıcı, bazen de sıkıntılı ve oldukça sıradan görünür. Mev- lana Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273) Kur'an'ı Hz. Peygamber'in zihin hallerini yansıtan bir ayna olarak nitelendirmiştir. Bu nitelendirme Hz. Peygamber'in kişiliğinin ve değişken rûh hal- lerinin Kur'an'a yansıdığına işaret etmektedir. Mevlana'nın oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312) bir adım daha ileri giderek Kur'an'da çok eşliliğe izin verilmesinin Hz. Peygamber'in ka- dınlardan hoşlanmasıyla ilgili olduğunu söylemiştir.²³³

Sultan Veled'in ifadesiyle, şeriatlardaki farklılıklar pey- gamberlerin farklı tabiatları ve karakter yapılarıyla alakalı- dır. Her şeriat, ilgili peygamberin karakteristiğini yansıtır. İsa dünyevî angajmanlardan el etek çekmiş bir peygamberdi; kadınlara meylsiz, bakımlı ve güzel görünmeye ilgisizdi. Bu özellikler onun dinî tebliğinde de kendini gösterdi... Muham- med ise kadınları seven, bakımlı ve güzel görünmeyi önemse-

232 Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, s. 272-273.

233 Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, s. 274.

yen bir tabiata sahip olduğundan, bu özellikler dinî mesajına ve şeriatına da yansdı.²³⁴

İlginçtir, Şâtıbî (ö. 790/1388) de Ahzâb 33/51. ayete atıfla, “Kadınlara yönelik ilgi Hz. Peygamber’e cazip kılındığından (kad hubbibe ileyhi’n-nisâ’), ona belli sayıda kadınla evlenme şartı konulmadı” demiştir.²³⁵ Öte yandan meşhur bir hadis rivayetinde Hz. Peygamber’in, “Bana üç şey sevdirdi. Birincisi kadın, ikincisi güzel koku, üçüncüsü de gözümün nuru namazdır”²³⁶ dediği kaydedilmiştir. Suyûti bu hadisin şerhinde ilginç görüşler zikretmiştir. Hakîm et-Tirmizî’nin ifadesiyle, peygamberler nübüvvetin faziletinden dolayı evlilik ve cinsel ilişki hususunda daha güçlü ve imtiyazlı kılınmıştır. Şöyle ki kalp nurla dolduğunda damarlar kabarır ve bu durum şehvet duygusunu kışkırtır. Saîd b. el-Müseyyib de peygamberlerin cinsel ilişki hususunda diğer insanlardan üstün kılındığını söylemiş, Hz. Peygamber ise, “Bana kırk erkeğin cinsel gücüne muadil bir güç verildi” demiştir.²³⁷

Sûruş, “Son Peygamber” başlığı altında nübüvvetle ilgili dinî tecrübenin sona erip ermediği meselesini de bahis konusu eder. Bu bağlamda özellikle Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin nübüvvet, velayet, nübüvvet-i teşrii, nübüvvet-i âmme gibi kavramlarla ilgili görüşlerinden hareketle mutlak ve umumi nübüvvetin halen devam ettiği görüşüne ilişkin birçok argüman serdedir.²³⁸ İslam geleneğinde nübüvvet-velayet meselesi, Hakîm et-Tirmizî’nin hatmü’l-velâye görüşüyle gündeme gelmiştir. Tirmizî’ye göre nasıl ki bir hâtemü’l-enbiyâ (son nebi) varsa bir de hâtemü’l-evliyâ (son veli) vardır. Hâtemü’l-evliya sadece velilerin en sonuncusu değil, aynı zamanda makamı en yüce, mertebesi en yüksek olanıdır.

İbnü’l-Arabî tarafından sistematik hale getirilen hatmü’l-velâye anlayışına göre peygamberlikte hem nübüvvet, hem de

234 Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, s. 16, 274.

235 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 542.

236 Nesâî, “İşretü’n-Nisâ” 1.

237 Suyûti, *Zehrü’r-Rubâ ale’l-Müctebâ*, VII. 73.

238 Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, s. 45-50.

velayet boyutu vardır. Velayet, nübüvvet boyutundan üstündür. Çünkü velayet peygamberin Hakk'a, nübüvvet ise halka dönük yüzüdür. Velayet nübüvvetin bătınıdır. Nübüvvetin zâhiri tebliğ yoluyla şeriatı ortaya koymak, bătını ise şeriatı göre yaşamak ve nefisler üzerinde tasarrufta bulunmaktır. Nübüvvetin zâhiri tebliğ yönüyle tamamlanmış olsa da velilerin tasarruf misyonu anlamındaki nübüvvet-i âmme son bulmamıştır.²³⁹

Vahyin mahiyeti konusunda bir diğer İranlı düşünür Muhammed Müctehid Şebüsterî'nin görüşlerinden de söz etmek gerekir. Vahiy ile Kur'an metni arasında ayırım yapan Şebüsterî vahyi bir tür ilham ve ilâhî teyit olarak tanımlar ve fakat vahyin gerçek mahiyetini kavramanın beşerî bir imkân olmadığını da vurgular. Ayrıca, Hz. Peygamber'i vahiy konusunda salt aktarım vasıtası olarak konumlandıran geleneksel anlayışa şiddetle karşı çıkar. "Kıraat-i Nebevî ez Cihan" (Âlemin Nebevî Okunuşu/Yorumu) başlıklı çalışmasında Kur'an'ın aslında beşerî bir kelim olması hasebiyle anlaşılabilirdiğini tezini savunan ve "Kur'an Hz. Peygamber'in söylediği sözler olmakla birlikte ilâhî kaynaklıdır" ifadesiyle Fazlur Rahman'ın vahiy tasavvurunu anımsatan Şebüsterî'ye göre kelim ne salt lafız ne de manadır. Kelim, dil olarak isimlendirilen beyan sistemi içinde manalar ve lafızlar bütününe verilen bir addır. Kur'an bu anlamda Hz. Peygamber'in diliyle formüle edilmiş bir kelimdir.

Hz. Peygamber insanlara tebliğ ettiğ i bu kelimnin kendine ait olmadığını söylememiş, kendisinin Allah tarafından seçilip gaybî yardımla desteklendiğ ine dikkat çekmiştir. Bu gaybî yardım/destek Kur'an'da "vahiy" diye isimlendirilmiştir. Hz. Peygamber vahiy sayesinde Kur'an'ı kendi diliyle formüle etmiştir. Bu yüzden Kur'an "Allah'ın ayetleri" olarak nitelendirilmiş, yani Allah'tan kaynaklandığ ı için ilâhî sözler olarak

239 Velayet ve nübüvvet meselesi hakkında geniş bilgi için bkz. Kadir Özköse, "Tasavvufta Velâyet-Nübüvvet İlişkisi", *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Sûresi ve Kapsamı (Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri)*, Gaziantep 2015, s. 139-140; Temel Yeşilyurt, "Kelâm Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2 (1996), s. 399-408.

kabul edilmiştir. Kur'an tarihsel veriler ışığında okunduğunda Hz. Peygamber ile kavmi arasında gerçekleşen sıkı bir diyaloga tanık olunur. Hz. Peygamber yirmi küsur yıl boyunca davet ve tebliğde bulunmuş, müşrik toplumu tevhide imana çağırmıştır. Bu davet vesilesiyle Hicaz ahalisinin toplumsal yaşamında ciddi değişiklikler vuku bulmuş, bu değişiklikler büyük bir medeniyetin doğuşuna zemin oluşturmuştur.

Bu tarihî gerçeklere binaen şunu sormak gerekir: Bütün bu değişimler ve dönüşümler bir insanın kendine ait olarak görmediği, sadece telaffuz ettiği bir kelim vesilesiyle gerçekleşebilir mi? Kur'an'da Hz. Peygamber içgörüsüyle ahiret hakkında bilgi vermek, ilâhî rahmeti müjdelemek, azap hususunda ikaz etmek, doğru yolu göstermek gibi fiiller ve faaliyetlerle bahis konusu edilmiştir. Allah katından gelen ifadeleri salt tebliğle mükellef bir insana bu kadar sıfat ve faaliyet atfetmek mümkün müdür? İnsanlık âlemini derinden etkileyen böyle bir insana bu denli basit rol atfetmek makul müdür? Hz. Peygamber'in misyonu meleklerden işittiği cümleleri ilk hitap çevresindeki muhatap kitleye ulaştırmak olsaydı, o zaman tarihi derinliğe sahip bunca faaliyeti ifa edebilir miydi?

Müşriklerin Hz. Peygamber'e sihirbaz, şair ve kâhin gibi sıfatlar yakıştırdıkları malumdur. Şayet Hz. Peygamber'in misyonu kendisine vahiy yoluyla intikal eden sözleri insanlara duyurmaktan ibaret olsaydı, müşrikler ona bu tür sıfatlar yakıştırmazlardı. Kur'an metnindeki ayetler Hz. Peygamber'e lafız ve mana olarak vahyedilmemiştir. Lakin Hz. Peygamber Allah'ı muallim olarak telakki etmiş ve bu durum vahiy olarak nitelendirilmiştir. Vahiy Allah'ın yardım ve desteğiyle tekellüm kudretine işarettir. Kur'an'da vahiy Allah'ın işareti ve yönlendirmesi anlamına da gelir. Bu işaret ve yönlendirme peygamberlere mahsus değildir. Bal arısının içgüdüsel hareketi de Kur'an'da vahiy olarak ifade edilir.

Kur'an'ın muhtelif ayetlerinden anlaşıldığı üzere vahiy Allah'ın Hz. Peygamber'le konuşmasıdır. Bu konuşma Hz. Peygamber'in Kur'an ayetlerini okumasına imkân sağlamıştır. Ancak Allah'ın vahiy yoluyla konuşması, dil-insan

ilişkisi bağlamında vuku bulmamıştır. Çünkü bu alanda dil-insan ilişkisine müsaade yoktur. Hâliyle, söz konusu konuşmanın (vahyin) hakikatini kavrama imkânımız da yoktur. Tabatabâî'nin ifadesiyle, vahiy bizim için sırdır. Vahyin keyfiyeti hakkında bilgimiz yoktur. Vahyin hakikatine nasıl ulaşılacağı konusunda da bilgimiz yoktur. Belli ki Hz. Peygamber vahiy yoluyla aldığı ahlâkî, ictimâî mesajları anlayıp kavramış, kavradığı şeyleri kendi diliyle anlatmış, muhataplarına hitapta onların düşünce yapısını ve idrak imkânlarını göz önünde bulundurmuştur.

Görüldüğü gibi Tabatabâî de Kur'an'ın insan kelamı olduğu kanaatindedir. Bu kelam ilâhî kaynaklı olmakla birlikte Arap dilinin ifade kalıplarına dönüşmesi Hz. Peygamber sayesinde vuku bulmuştur. Tam bu noktada önemli bir meseleye dikkat çekmek gerekir: Kur'an'da tabiat olaylarının ilâhî ayetler olarak nitelendirilmesi bunların doğal sebeplerini nefyetmediği gibi Kur'an metnindeki ayetlerin "Allah'ın ayetleri" olarak nitelendirilmesi de metnin Hz. Peygamber'e ait olmadığını göstermez. Hâliyle, birçok ayetteki vahiy ve nüzûlle ilgili ifadeler Kur'an'ın Hz. Peygamber'e ait bir kelam olduğu fikrine ters düşmez. Örnek vermek gerekirse, Furkân 25/48. ayette *ve-enzelnâ mine's-semâi mâen tahûran* (Biz semadan tertemiz su inzâl ettik) ifadesi zikredilir. Bu ifadenin yağmurla ilgili doğal sebepleri nefyetmediği şüphesizdir. Vahyin inzâl ve tenzîliyle ilgili ifadeler de bunun gibidir. Yani vahyin inzâl edilmesi Kur'an metninin Hz. Peygamber'e ait olmadığını belirtmez.

Hz. Peygamber, "Allah'ın talim ve teyidi olmasaydı ben Kur'an'ı dile getiremezdim" inancındadır. Ancak Kur'an sonuçta Hz. Peygamber'in diliyle formüle edilmiş bir kelimedir. Kur'an'da "De ki!" diye başlayan birçok ayetin bulunması, şair ve şiir örneği üzerinden şöyle izah edilebilir: Bir şair kendine hitap ettiğinde, dışarıdan birisi onu dinlese ve yalnız olduğunu görmese, başka bir kişiyle konuştuğunu zanneder. Mesela, Sa'dî Şîrâzî (ö. 691/1292) bir şiirinde, "Ey Sa'dî! İyi insanlar hiçbir zaman ölmez!" der. "Ey Sa'dî" diye başlayan bu şiiri dışarıdan birisi dinlese, herhangi bir kişinin Sa'dî'ye,

“Ey Sa’dî” diye seslendiğini düşünür. Oysa burada Sa’dî kendisine hitap ediyor. Edebiyatta öyle metinler var ki yazar, “De ki” diye başlar. Bu bir edebî üslup tarzıdır.

Kur’an’ın nebevî bir söz olarak kabul edilmesi, onun beşerî kelamın tüm özelliklerine sahip olduğu anlamı taşır. Binaenaleyh, insan ve dilin tarihsel ve sosyal şartlara tabi olması hasebiyle Kur’an’daki emirler ve nehiylerin de bu şartlar dâhilinde değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Başka bir ifadeyle, beşerî dille ifade edilen tüm emirler ve nehiyeler, belli bir zaman ve mekân aralığında belli olaylara ve hedeflere bağlı olarak vaz edilmiştir. Bu sebeple söz konusu emirler ve nehiyleri tarih-üstü kabul etmek isabetli değildir. Dahası, yirmi üç yıllık bir tarihî süreçte ortaya çıkan Kur’an metni tüm hakikatleri muhtevi olmaktan ziyade, hakikatler hakkında ipuçları sunan bir metindir. Bu metinde şahit olduğumuz tecrübe Hz. Peygamber’in varlık âlemini dinî anlamda okuması ve yorumlamasıdır. Kur’an’daki hükümler ve ahlâkî kurallar bu tecrübenin mahsulüdür. Kur’an, dinî bir metin olarak bütün tabiat ve tarih olaylarını Allah’ın fiilleri olarak anlatır ve bu anlatım tarzıyla muhatabın idrakinde varlık âlemiyle ilgili dinî-ahlâkî mana/mefhum oluşturmaya çalışır. Toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur’an ahkâmı da ahlâkî ilkelere dayanır.

Hz. Peygamber Kur’an vesilesiyle varlığın nasıl olduğu konusunda değil, nasıl okunduğu hususunda bilgi aktarır. Kur’an aslında varlığın nebevî perspektifle okunmasıdır. Nebevî okuyuş Hicaz’daki Arap toplumunun Allah’ın iradesiyle bağdaşmayan sosyal yapısını değiştirmeye matuftur. Gerek insanın insanla, gerek insanın Allah’la ilişkisi her zaman belli bir toplum içinde, Hz. Peygamber ve Kur’an özelinde söylemek gerekirse, miladi yedinci yüzyılın Hicaz coğrafyasında yaşayan Arap toplumuna özgü koşullarda anlam kazanır. Bu itibarla, şer’î hükümler tüm zamanlar ve toplumlar için vaz olunmamıştır. Din adına kesin bir dille ifade edilebilecek tek sabite tevhid inancıdır.

Kur’an’da mevzu bahis edilen her şeyin din olduğu iddiası tartışmaya açıktır. Kur’an’ın birçok meseleyle ilgili cezai

müeyyide hükmü içerdiği malumdur; lakin bu hükümlerin her zaman ve zeminde uygulanması gerektiği iddiası ispata muhtaçtır. Gerçekte Kur'an beşerî kültür ve medeniyet üzerine kırmızı bir çizgi çizmek için gelmemiş, bilakis tevhid ve temel İslâmî değerler istikametinde mevcut kültüre yeni bir yön vermeyi hedeflemiştir. Ancak İslamiyetin zuhurundan birkaç yüzyıl sonra beşerî hayatla ilgili tüm sorunların, hatta siyasi, ictimai, kültürel yapılarla ilgili tüm ihtiyaçların Kur'an ve Sünnet'in zahirinden hareketle çözüme kavuşturulması gerektiğini savunan donuk ve dogmatik bir zihniyet peyda olmuştur.²⁴⁰

240 Şebüsterî'nin vahiy, Kur'an ve Kur'an'daki şer'î ahkâmla ilgili görüşleri hakkında bkz. Muhammed Müctehid Şebüsterî, *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*, çev. Abuzer Dişkaya, Mana Yayınları, İstanbul 2012, s. 53-99, 185-196; a. mlf., "Kur'an Vahyin Kendisi Değil, Onun Eseridir", <http://islamiyorumdergisi.com>, sayı: 8 (2011); a. mlf., "Âlemin Nebevî Yorumu", <http://islamiyorumdergisi.com>, sayı: 11 (2012); Asiye Tıgılı, "İranlı Düşünür Şebüsterî'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi: Hermenötik Okuyuş ve Nebevî Kelam", *Mûlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VII, sayı: 3 (2010), s. 189-218; Muammer İskenderoğlu, "İran'da Resmî Dini Yorumun Eleştirisi: Muhammed Müctehid Şebüsterî Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 25 (2012/1), s. 25-41.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜZÜL

Kur'an vahyinin Hz. Peygamber'e intikali birçok ayette *nızl* kökünün mastar ve fiil türevleriyle ifade edilir. Ancak nüzûl, inzâl, tenzîl gibi lafızların özellikle vahiy bağlamında tam olarak ne ifade ettiği sarîh değildir. Bunun yanında, Allah'ın muayyen zamanlarda yeryüzüne nüzûl ettiğini bildiren hadisleri nasıl anlamak/yorumlamak gerektiği meselesi de incelemeye değer niteliktedir. Gerçi Mu'tezilî ve Sünnî kelim geleneğinde Allah'ın inmesi (nüzûl), gelmesi (mecî') gibi haberî sıfatlarla ilgili tüm meseleler te'vil ve mecaz yoluyla halledilmiştir. Ancak bu husus bizi pek ilgilendirmemektedir. Çünkü biz haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin kelim tarihinde nasıl te'vil edildiği veya ne şekilde te'vil edilmesi gerektiği meselesini tartışmak yahut "Allah'ı nasıl tasavvur etmek istersiniz?" gibi bir soruya modern çağın idrakine uygun cevap arayıp bulmakla meşgul değiliz.

Kaldı ki Karen Armstrong'un gayet isabetli tespitiyle, tanrı fikri her dönemde farklı kitleler için az çok farklı anlamlar taşımıştır. Bir kuşakta belli bir inanç grubu tarafından oluşturulan Tanrı fikri başka bir kuşakta anlamsızlaşmıştır. Bu yüzden, "Tanrı'ya inanıyorum" önermesinin nesnel ve tarih-üstü bir anlam içermesi yoktur; bilakis bu da diğer bütün inanç önermeleri gibi ancak ilk olarak dile getirildiği zaman ve zeminde anlamlıdır. Dolayısıyla "tanrı" kelimesinde sabit bir düşünce ve tasavvur muhtevası yoktur; aksine bu kelimede birbiriyle çelişen, hatta birbirini nefyeden bir anlam sprektrumu söz konusudur. Şayet tanrı fikri bu kadar esnek olmasaydı, insanlığın en önemli kavramlarından biri haline gelmezdi.

Tanrı tasavvurlarından biri anlam içeriğini veya geçerliliğini yitirdiğinde, sessiz sedasız biçimde göz ardı edilir ve onun

yerine farklı/yeni bir teoloji gelir. Gerçi köktenci (Selefi) zihniyet bu olguyu reddedebilir; çünkü köktencilik tarih dışı (anti-historical) bir zihniyettir. Köktenciler İbrahim'in, Musa'nın ve daha sonraki tüm peygamberlerin Tanrı'yı tam da bugünkü insanlar gibi algıladıklarına inanır. Oysa üç dini (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam) nazar-ı dikkate aldığımızda hiç de nesnel bir tanrı fikri olmadığı, her kuşağın kendisi için geçerli/işlevsel olan tanrı tasavvurunu oluşturmak durumunda kaldığı açıklık kazanır.¹

Bu tespitlerden anlaşılacağı gibi İslam geleneğindeki kelimelerin tanrı tasavvurları ve haberî sıfatlarla ilgili ayetleri izah tarzları kendi dönemlerindeki teolojik paradigmalara göre şekillenmiştir. Aynı durum bugün de geçerlidir.² Daha açıkçası, modern çağdaki müslümanların büyük çoğunluğunun Kur'an'da Allah'ın kendini nasıl tanıttığı ve fiilî sıfatlarıyla ilgili ne tür ifadeler kullandığı, Hz. Peygamber ve sahabenin konuyla ilgili ayetleri nasıl anladığı gibi hususları hemen hiçbir şekilde dikkate almaksızın, içine doğduğu dinî düşünce dünyasında hazır bulup peşinen kabullendiği bir kelimelerin ekolünün formüle ettiği itikada, hatta kimi zaman kendi hissiyatına uygun bir tanrı fikrini benimsediği tartışma götürmez bir gerçektir. Ancak bizi bu husus da pek ilgilendirmemektedir. Bizim asıl ilğimiz ve hedefimiz Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve zeminde ifade edilmek istenen manayı belirlemeye yöneliktir.

Nüzûl Lafzının Anlam Alanı ve Farklı Kullanımları

Arap dilinde nüzûl, *nezele anî'd-dâbbe* (binek hayvanından indi), *nezele fî'l-bî'r* (kuyuya indi), *nezele bi'l-mekân* (bir yere gelip yerleşti, bir yerde konakladı) şeklindeki örneklerde olduğu gibi, "yukarıdan aşağıya inmek, yerleşmek, konak-

1 Karen Armstrong, *A History of God The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Ballantine Books, Birinci Baskı, New York 1993, [Introduction], xx.

2 Bu konuda bkz. Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIII (1978), s. 505-531.

lamak” manalarında kullanılan bir kelimedir.³ Bazı dilcilere göre kelimenin dildeki asıl manası “yukarıdan aşağıya inmek”, bazılarına göre ise bir yere yerleşmektir (hulûl).⁴ Sâffât 37/177. ayetteki *fe-izâ nezele bi-sâhatihim* ifadesinde de nüzûl, “bir yere hulul etmek, yerleşmek” anlamına gelir. İbn Âşûr, inkârcı halkın yurtlarına azabın nüzûlünü benzeşme ilgisine dayalı bir mecaz (istiâre-i temsiliyye mekniyye) kapsamında değerlendirmiştir. Çünkü ayette, azabın nüzûlü, bir uyarıcı palaz pandırız halde kendilerini uyarmasına rağmen bu uyarıya kulak asmayan halkın yurdunu düşman ordusunun işgal etmesine benzetilmiştir.⁵

Bazı ayetlerde, cennet ehli için hazırlanan ikramlar *nüzûl/nüzl* lafzıyla belirtilmiştir.⁶ Bununla bağlantılı olarak, Arap dilinde, misafir için hazırlanan ziyafet ve ikram *nüzûl/nüzl* diye ifade edilmiş, ayrıca çeşitli sözlüklerde *enzâlû'l-kavm* lafzına “kavmin rızıkları” manası verilmiştir. Bütün bunların yanında *nezl* kelimesinin “yağmur”, *raculün zû nezel* tabirinin “fazilet, bereket ve ihsan sahibi kişi” anlamına geldiği de kaydedilmiştir.⁷

İbn Kuteybe (ö. 276/889) Allah'ın dünya semasına inmesiyle ilgili hadisler bağlamında, nüzûl lafzının insanlarla ilgili kullanımında, irade ve niyetle bir şeye yönelmeyi ifade ettiğini belirtmiş, üstelik bunu kelimenin dildeki iki temel anlam ve

3 Firûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, V. 39; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 478. Sebe 34/2 ve Hadîd 57/4. ayetlerde “nüzûl”le birlikte “urûc” kelimesi de zikredilir ve bu kullanımdan hareketle “nüzûl”ün karşıtının “urûc” olduğu söylenebilir. Urûc mastarı “yükselmek, yukarı çıkmak” anlamına gelir. Yükselme hem maddî/fizikî, hem de mertebe kazanmak gibi manevî nitelikli olabilir (Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 161). Ayrıca İsrâ 17/93. ayette geçen *terkâ* fiili “çıkma/yükselmek” manasında “nüzûl”ün bir diğer mukabili olarak değerlendirilebilir.

4 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisil-Luğa*, V. 417; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 523.

5 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII. 197.

6 Âl-i İmran 3/198; Kehf 18/107; Secde 32/19; Fussilet 41/32. Kehf 18/102. ayette de cehennem ve azap kâfirler için ikram/ziyafet olarak nitelendirilmiştir. Ancak bu niteleme, “Onları can yakıcı bir azapla müjdele!” (Âl-i İmran 3/21) mealindeki ayet gibi ince alay (tehekküm) içeriklidir. İbn Âdil, *el-Lübâb*, XII. 571; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI. 45.

7 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3554-3555; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 524-525; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 480-487.

kullanımından biri olarak kaydetmiştir.⁸ Bize göre bu mana takdiri/tercihi lisânî verilerden ziyade, eyniyyet (Allah'ın nerede olduğu meselesi), maiyyet (Allah'ın müminlerle beraber olma meselesi), nüzûl, ityân, mecî' (Allah'ın yeryüzüne inmesi ve gelmesi meselesi) gibi haberî sıfatlarla ilgili ayetler ve hadislerin tenzihçi yaklaşımla yorumlanmasını mucip kelâmî kabuller çerçevesinde üretilmiştir.

İnzâl lafzının bazı ayetlerde "ilham etmek/vermek" manasında kullanıldığı söylenebilir. Sözelimi, Bakara 2/102. ayetteki *ve-mâ ünzile ale'l-melekeyni* ifadesinde geçen inzâl, Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) göre "kalbe atmak" (kazı) manasına gelir.⁹ Bu ayette kelimenin "ilham" veya "akla tevdi" anlamına geldiğini söyleyen İbn Âşûr'un dilbilimsel izahına göre de enzele fiili *alâ* harf-i cerriyle birlikte kullanıldığında bir şeyi ulaştırmayı ifade eder ki Arap dilinde vahiy veya ilham yoluyla bilgi ulaştırma manasının yaygın olduğu bilinmektedir.¹⁰ Bakara 2/97. ayetteki *fe-innehû nezzelehû alâ kalbik* ve Şuarâ 26/193-194. ayetlerdeki *nezele bihî'r-rûhu'l-emîn alâ kalbik* ifadeleri de bu manayı ifade etmektedir.

Arap dilinde "hubût" lafzı da inmek anlamına gelir. Ebû Hilâl el-Askerî Bakara 2/38 ve 61. ayetlerdeki *ihbitû minhâ cemîan/ihbitû mısran* lafızlarına atıfla, "hubût"un bir yere yerleşmeyle sonuçlanan iniş/inme, "nüzûl"ün ise bir yere yerleşmeyi gerektirmeyen iniş/inme fiiline karşılık geldiğini belirterek bu iki kelime arasında semantik fark bulunduğuna dikkat çekmiştir.¹¹ Râğıb el-İsfahânî de Kur'an'daki kullanımlarından hareketle hubût ile nüzûl arasında nüanstır söz etmiştir. Buna göre hubût lafzı insanla ilgili kullanımında istihfaf (hafife alma, aşağılama) çağrışımına sahiptir. Nüzûl (inzâl) ise çoğunlukla vahiy, melek, yağmur gibi kıymetli şeyler için kullanılan bir kelimedir.¹²

8 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlû Muhtelif'l-Hadîs*, nşr. Muhammed Abdürrahîm, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1995, s. 250.

9 Ebû Hayyân, *el-Bahrû'l-Muhît*, I. 527.

10 İbn Âşûr, *et-Tahrîr vet-Tenvîr*, I. 640.

11 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 331.

12 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 781.

Kur'an metninde büyük çoğunluğu fiil kalıbında olmak üzere yaklaşık 300 yerde geçen nüzûl başta Tevrat, İncil, Kur'an, kitâb, ayet, sure, zıkr, hüdâ, şifâ, furkân, nûr, bey-yine, ahsen-i hadîs, hak, hikmet, rahmet, fazl gibi mütead-dit isimler ve sıfatlarla da anılan ilâhî vahiyler olmak üzere melek, şeytan, manevî ordu, rızık, su, elbise (libâs), demir (hadid), ziyafet sofrası (mâide), hayır, azap, bela (ricz), ölçü (mizân), hazine (kenz), güçlü delil (sultân), güven duygusu (emene), ilham (sekîne) gibi maddî-manevî şeylere de nispet edilir.¹³ Ayrıca şeytanlar, melekler, Cibrîl, rûh ve ilâhî emir gibi soyut varlıklar ve şeylerin tenezzülünden de bahsedilir.¹⁴

Bir değerlendirmeye göre tenezzül lafzı tefe'ul kalıbının tekellûf (zorlanma) ifade etmesinden dolayı nüzûlün kolay gerçekleşmediğini belirtir. Buradan hareketle melekler, şeytanlar, rûh ve ilâhî emrin tenezzülünün birtakım zorluklarla aşama aşama gerçekleştiğini söylemek gerekir ki bahse konu kelime vahiy ve inzâlin zorlu bir süreç olduğunu gösterir.¹⁵ Tenezzül mastarıyla ilgili olarak, meleklerin zaman zaman nüzûl etmesinin kendi iradeleri ve inisiyatifleriyle değil, ilâhî emirle gerçekleştiği yönünde bir anlam ve çağrışımdan da söz edilir.¹⁶ Yine melekler ve rûh gibi soyut varlıkların nüzûlünü ifadede *tenezzelü*, *tetenezzelü*, *netenezzelü* gibi fiiller kullanılması,¹⁷ bu varlıkların yeryüzüne inişinin hem sıra-

13 Bkz. Bakara 2/22, 57, 59, 90, 99, 105, 159, 176; Âl-i İmrân 3/3, 53, 65, 93, 124, 151, 154, 199; Nisâ 4/60, 105, 113, 136, 174; Mâide 5/44, 45, 47, 48, 59, 64, 66, 67, 68, 81, 101, 114; En'am 6/8, 37, 81, 91, 92, 99, 111, 114, 155, 156; A'râf 7/2, 3, 26, 33, 57, 71, 157, 160, 196; Enfal 8/11, 41; Tevbe 9/26, 40, 86, 97, 124, 127; Yûnus 10/94; Hûd 11/12, 14; Yûsuf 12/2, 40; Ra'd 13/1; Hicr 15/6, 8, 9, 22, 90; İbrahim 14/1; Nahl 16/44, 64, 89; İsrâ 17/82, 105; Kehf 18/45; Tâhâ 20/80; Enbiya 21/10; Mü'minûn 23/18, 24; Nur 24/1, 34, 46; Furkân 25/1; Şuarâ 26/198; Kasas 28/24, 87; Ankebût 29/51, 63; Rum 30/24, 35, 49; Sebe 34/6; Yâsîn 36/28; Sâd 38/8, 29; Zümer 39/2, 6, 23, 41, 55; Mü'min 40/13; Fussilet 41/39; Şûrâ 42/27, 28; Zuhruf 43/31; Muhammed 47/2; Fetih 48/4; Necm 53/23; Hadid 57/25; Mücâdile 58/5; Teğâbun 64/8.

14 Meryem 19/64; Şuarâ 26/210, 221, 222; Fussilet 41/30; Talak 65/12; Kadr 97/4.

15 Murat Sülün, *Kur'ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?*, Ensar Neşriyat, Birinci Baskı, İstanbul 2015, s. 433.

16 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II. 516; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIII. 98.

17 Meryem 19/64; Fussilet 41/30; Kadr 97/4.

dışı ve nadir bir hadise olmasıyla, hem de kendi âlemlerinin dışına çıkmalarıyla ilişkilendirilir.¹⁸

Arap dilindeki bir kelimenin farklı mastar ve fiil kalıplarında kullanımından hareketle bu tür semantik çıkarımlarda bulunmak bize göre isabetli değildir. Her şeyden önce vahyin Hz. Peygamber'e intikaliyle ilgili olarak sayısız ayette *nzıl* kökünün ifâl ve tefîl vezinlerindeki fiil türevleri zikredilir. Ayrıca eski kaynaklarda, "tenezzül"ün şu veya bu şekilde inmek değil, salt inmek manasına geldiği de belirtilir.¹⁹ Anlaşıldığı kadarıyla, tenezzül mastarına "kademeli, aşamalı" gibi anlamlar yüklenmesi inzâl ile tenzîl arasında nüans bulunduğuna ilişkin yaygın kabule müstenittir.

İnzâl-Tenzîl Ayrımı

Tefsir kitaplarında inzâl ve tenzîl lafızlarının farklı anlamlar taşıdığına dikkat çekilmiş ve bu iki lafızla ilgili nüans meselesi daha ziyade Bakara 2/23 ve Âl-i İmran 3/2 gibi ayetler bağlamında bahis konusu edilmiştir. Özellikle Âl-i İmran 3/2. ayette Kur'an vahyine atıfla *nezzele*, Tevrat ve İncil'e atıfla *enzele* fiilinin kullanılmasından hareketle Kur'an'ın peyderpey, Tevrat ve İncil'in bir defada nazil olduğuna hükmedilmiştir. Bazı kaynaklarda, "İnzâl, vahyi Cebrâil vasıtasıyla indirmeye, tenzîl ise vasıtasız indirmeye delalet eder" şeklinde bir görüş de nakledilmiştir.²⁰ Hatta bununla da yetinilmemiş, peyderpey nüzûl bağlamında, Kur'an'ın Tevrat ve İncil'den, Hz. Peygamber'in de Musa ve İsa gibi diğer peygamberlerden üstün olduğu yönünde tuhaf fikirler de dile getirilmiştir.

Örnek vermek gerekirse, Ebü'l-Hasen es-Sehâvî (ö. 643/1245) *Cemâlü'l-Kurrâ'* adlı eserinde Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'dan dünya semasındaki Beytül-İzze'ye topluca indirilmesi -ki bu mesele ayrıca tartışılacaktır-, ardından yirmi küsur yıl boyunca peyderpey nüzûlün gerçekleşmesiyle ilgili

18 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI. 140.

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 516; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 196.

20 Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 196.

olarak, “vahyin topluca indirilmesi hususunda Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.) ile Musa (a.s.) arasında eşitlik vardır; fakat iyice hıfzetmesi için Kur'an'ın peyderpey indirilmesi peygamberimize ait bir fazilet farkıdır” demiştir.²¹

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla ya Hz. Musa'nın hafızası kendisine nâzil olan tüm vahiyleri bir anda kavrayacak düzeyde güçlü, Hz. Muhammed'in hafızası zayıftır ya da Hz. Musa vahyi hıfzetme ihtiyacı duymadığı halde Hz. Muhammed böyle bir ihtiyaç duymuş olmalıdır. Kuşkusuz bütün bu ihtimaller anlamsızdır; lakin bu anlamsızlık Sehâvî'nin Hz. Peygamber'i yüceltmek adına ürettiği görüşle alakalıdır.

Sehâvî'den aktardığımız ifadenin tanıklık ettiği gibi klasik kaynaklarımızda dil, tarih, olay, olgu, gözlem gibi verilere dayalı ilmî görüş ile halk muhayyilesinde filizlenmiş hayal mahsulü hikâye, üstûre ve hurafe çok kere birbirine karışmış vaziyettir. Bu durum Ortaçağlarda bilgi ile mitoloji arasında yakın hısımlık bağı bulunduğunu veya mitolojik içeriklerin bilgi kaynağı olarak algılandığını düşündürmektedir.

Kur'an'ın peyderpey, Tevrat ve İncil gibi vahiylerin topluca indirildiği yönündeki geleneksel kabulle ilgili olarak, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) temriz sigasıyla (kîle: denildi ki) naklettiği, “Tevrat bir defada indirildi; çünkü Musa okuma yazma bilen bir peygamberdi; Allah Kur'an'ı peyderpey inzâl etti; çünkü Muhammed (s.a.v.) okuma yazma bilmeyen bir peygamberdi.”²² şeklindeki ifadeler Sehâvî'nin mezkûr görüşüyle kıyaslandığında şüphesiz çok daha makuldür. Fakat sonuçta her iki görüş de sağlam temelden yoksun inzâl-tenzîl ayırımına dayanmaktadır. Kaldı ki Hz. Musa'ya indirilen vahiylerin bir defada inzâl şeklinde gerçekleşmediği şüphe götürmez bir gerçektir. Bunu anlamak için, Bakara, A'râf, Tâhâ, Kasas gibi birçok surenin Hz. Musa ve İsrâiloğulları kıssasıyla ilgili ayetlerine göz atmak kâfidir. Hatta bundan önce, Hz. Musa'ya Tevrat diye bir kitap verilip verilmediğini tartışmak gerekir.

21 Suyûtî, *el-itkân*, I. 132.

22 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 231; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 134.

Kur'an'da Musa'ya levhalar verildiği açıkça belirtilir. Yine ona kitâb, furkân, sultân verildiğinden de söz edilir.²³ Kitâb belli bir peygambere gönderilen özel vahiy metnini değil, genel olarak ilâhî vahyi ifade eden bir isimdir. Nitekim Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahiy de birçok ayette "kitâb" veya "kitaptan ayetler" olarak nitelendirilir. Furkân, vahyin hak ile bâtilı birbirinden ayırma işleviyle ilgili bir niteleme, sultân ise "hüccet" (güçlü delil) demektir. Diğer taraftan, Kur'an Medine Yahudilerinin ellerindeki Tevrat'ı tasdik edici olduğuna dair sarîh ifadeler içerir.²⁴ Tevrat lafzı Kur'an'ın hiçbir ayetinde Hz. Musa'ya inzâl edilen vahiylerin özel adı olarak zikredilmez; aksine Medine Yahudilerinin elindeki kutsal kitaplara işaret eder. Kaldı ki Tevrat (Torah) kelimesi, Yahudi geleneğinde, "din, şeriat, öğreti, kanun, hüküm" gibi anlamlar taşır ve salt Hz. Musa'ya gönderilen vahiylerin ismi/sıfatı olarak kullanıldığı gibi Tanah (Eski Ahit), Mişna, Talmud ve Rabbilere (Yahudi din âlimleri) ait eserler için de kullanılır.²⁵

Tevrat lafzı İslâmî kaynaklarda da hem Eski Ahit'in ilk beş kitabına atıfla dar anlamda, hem de tüm Yahudi kutsal metinlerine atıfla geniş anlamda kullanılır. Örnek vermek gerekirse, Müslim'in (ö. 261/875) sahâbî Berâ b. Âzîb'den naklettiği hadise göre Medine Yahudileri bir zina davasını Tevrat'taki recm cezasından daha hafif bir cezayla çözüme kavuşturmak maksadıyla Hz. Peygamber'e arz etmiş, Hz. Peygamber onlara zinanın Tevrat'taki hükmünü sormuş, Yahudiler teşhir ve sopa gibi cezalardan bahsederek recm cezasını gizlemeye çalışınca Hz. Peygamber bu cezanın ilâhî bir hüküm olduğunu söyleyerek davayı recm kararıyla sonuçlandırmıştır.²⁶

Bu hadiste Tevrat lafzının "Eski Ahit'in ilk beş kitabı" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira Tesniye kitabının çeşitli pasajlarında zinakar Yahudilerin taşlanarak öldürül-

23 Bakara 2/53, 87; Nisâ 4/153; A'râf 7/142-145; Tâhâ 20/80.

24 Bakara 2/41, 91, 101; Âl-i İmrân 3/50; Mâide 5/46, 48.

25 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 59-67; a. mlf., "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9. sayı: 1-4 (1996), s. 167-169.

26 Buhârî, "Tefsir" 6, "Tevhid" 51; Müslim, "Hudûd" 28.

düğüne, evli kadınla zina durumunda öldürme hükmünün uygulandığına dair ifadeler yer almaktadır.²⁷ Başka hadisler ve rivayetlerde ise Tevrat, İncil ve Zebur kelimeleri Kur'an yerine kullanılmış; ancak Suyûtî (ö. 911/1505) bu tür bir kullanımın artık caiz olmadığını vurgulamıştır.²⁸ Ebû Hüreyre'den menkul bir hadiste ise Hz. Peygamber'in, "Kur'an Dâvûd'a kolaylaştırıldı" (*huffife alâ dâvûde'l-kur'ân*) dediği kaydedilmiştir.²⁹ İbn Hacer'e göre bu ifadedeki "Kur'an" kelimesi kıraat anlamına gelir; fakat kelimenin burada Zebur veya Tevrat anlamında kullanıldığından da söz edilmiştir.³⁰

Nesâî'nin (ö. 303/915) naklettiği bir rivayette Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/653[?]), "Musa için denizi yaran Allah'a andolsun ki biz Tevrat'ta Allah'ın nebisi Dâvûd'un namazdan sonra, 'Allahım! Bana ismet kıldığın dinimi düzgün kıl; bana medâr-ı mâişet kıldığın dünyamı ıslah et. Allahım! Gazabından rızana, cezalandırmandan af ve mağfiretine sığınırım...' diye dua ettiği bilgisine şahit oluyoruz" demiştir.³¹

Tevrat kelimesinin bu hadisteki mana ve medlulü Eski Ahit'in ilk beş kitabı değil, Tanah veya daha genel olarak Talmud ve Mişna gibi kaynaklardır. Çünkü bugün genellikle Tevrat diye bilinen Eski Ahit'in ilk beş kitabında yaratılıştan Hz. Musa'nın vefatına kadar geçen zaman zarfındaki olaylar kronolojik tertibe göre zikredilmekte, bu beş kitabın sonuncusu olan ve Hz. Musa'nın kendi tecrübesinin ürünü olarak kaleme alındığı izlenimi uyandıran Tesniye'nin 1-4. bablarında Hz. Musa ve İsrâiloğullarının Mısır'dan çıkışları, sonuncu babda ise Hz. Musa'nın vefatı ve defni mevzu bahis edilmektedir. Buna göre Ka'b el-Ahbâr'ın, "Biz Tevrat'ta Dâvûd'un namazdan sonra şu şekilde dua ettiği bilgisine şahit oluyoruz" ifadesindeki Tevrat lafzı en azından Tanah'a işaret etmektedir.

Bu tespit, sahabe ve tâbiûn âlimlerinden menkul rivayetlerdeki, "Biz Tevrat'ta şu hükme rastladık" gibi ifadelerin pek

27 Tesniye, 22/22, 24.

28 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 165.

29 Buhârî, "Enbiya" 37.

30 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VI. 554.

31 Nesâî. "Sehiv" 89.

çoğu için de geçerlidir. Kaldı ki İbn Kesîr, birçok selef âlimince Tevrat kelimesinin ister Ehl-i Kitap nezdinde vahiy mahsulü olduğuna inanılan, ister bundan daha genel ve geniş bir spekt-rum oluşturan kutsal metinlerin ismi olarak kullanıldığını be-lirtmiş (*enne kesîran mine's-selefi yutlikûne't-tevrâte alâ kütûbi ehli'l-kitâb...*) ve bu tespiti Kur'an'ın hem bize gönderilen ki-tap manasında, hem de *huffîfe alâ dâvûde'l-kur'ân* hadisinde-ki gibi daha başka manada kullanılmasını delil göstermiştir.³² Benzer şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye de İslam geleneğinde Tevrat lafzının geniş anlamda kullanıldığını dikkat çekmiştir.³³

Tevrat lafzının anlam ve kullanımıyla ilgili bu ara sözden sonra inzâl-tenzîl meselesine dönersek, birçok müfessir inzâl masterının hem topluca, hem peyderpey (tencîmen) indir-mek, tenzîl masterının ise peyderpey indirmek anlamına gel-diği kanaatindedir. Râğıb el-İsfehânî bu meseleyle ilgili ola-rak, "Tenzîl özellikle peyderpey indirmeyi ifade eder. İnzâl ise hem peyderpey hem de topluca indirmeyi ifade eder. İnzâl laf-zı genel, tenzîl özeldir"³⁴ demiş, Zemahşerî (ö. 538/1144) ise Bakara 2/23. ayetteki *ve-in küntüm fî raybin mimmâ nezzelnâ alâ abdinâ* ifadesi bağlamında şunları kaydetmiştir:

Ayette niçin *tenzîl* masterından türemiş bir fiil olarak *nezzelnâ* lafzı kullanıldı da *inzâl* masterından türemiş *enzelnâ* fiili kullanıl-madı?" diye sorarsan, bu soruya şöyle cevap veririm: Burada an-latılmak istenen husus, Kur'an'ın tedrici ve peyderpey indirilme-sidir. Onun bu şekilde indirilmesi, tehdidi (meydan okuma) aç-sından daha etkilidir. Çünkü müşrikler, "Şayet bu Kur'an Allah katından gelmiş olsaydı ve insanların bilindik sözlerinden farklı bir özellik taşıyaydı, o zaman bu şekilde, -tıpkı hatipler ve şair-lerin âdetince- parça parça, birbirine eklenmiş sureler ve ayetler hâlinde, yeni olaylar ve meselelerle bağlantılı olarak inmezdi.

Şairler ve hatipler güncel olaylar ve ihtiyaçlara binaen akıllarına birtakım fikirler geldikçe farklı zamanlarda ve fragmanlar tar-

32 Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Ab-dullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cize 1998, VIII. 531.

33 Ebû Abdillâh Şemseddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, el-Mektebetü'l-Kayyime, Kahire, 1986, s. 135.

34 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 744-745.

zında yazarlar. Hiçbir şair ya da hatip, şiirlerinden müteşekkil divanını ve/veya risalelerini tek seferde oluşturmaz. Şayet Allah Kur'an vahyini tek seferde inzâl etseydi işbu âdete muhalefet etmiş olurdu. Allah kafirlerin/müşriklerin itirazlarını, "Kâfirler, 'Kur'an'ın ona bir kerede topluca indirilmesi gerekmez miydi?'" dediler" (*ve-kâlellezîne keferû levlâ nûzzile aleyhi'l-kur'ânü def'aten vâhideten*) mealindeki ayetle (Furkân 25/32) nakletmiş ve bu itiraza, "Mademki bu şekilde tedricî olarak indirilen Kur'an hakkında derin şüphe duyuyorsunuz, o halde siz de onun tek seferde indirilen bölümlerinden birini meydana getirin..." diye cevap vermiştir.³⁵

Görüldüğü gibi Zemahşerî, tenzîl (*nezzele*) lafzının peyderpey indirme anlamına geldiği iddiasına Furkân 25/32. ayeti şahit göstermiş, ancak bu ayette kâfirlerin/müşriklerin, "Kur'an bir defa da inmeliydi" şeklindeki itirazları bağlamında *nûzzile* fiilinin kullanılması söz konusu iddiayı çürüttüğünden, ilgili ayetin yorumunda, tipik bir ön kabul örneği olarak, "*nûzzile* fiili burada sadece ve sadece *ünzile* manasına gelir" (*nûzzile hâhûnâ bi-ma'nâ ünzile lâ ğayra*) demiştir.³⁶

Gerek çeşitli ayetlerde Kur'an'ın nüzûl keyfiyetinin ifâl kalıbındaki fiillerle belirtilmesi, gerekse Âl-i İmrân 3/93. ayette *en tûnezzele't-tevrât* şeklinde bir ifadenin geçmesi inzâl ile tenzîl arasında nüans bulunduğuna ilişkin genel kabul ters düştüğünden, bazı müfessirler tıpkı Zemahşerî gibi zorlama yorumlar üretme cihetine gitmişlerdir.³⁷ Bununla birlikte Fahreddîn er-Râzî inzâl-tenzîl ayrımını kabul etmekle birlikte, "Ama birisi çıkıp, sizin kabul ettiğiniz bu ayrım *elhamdülillâhillezî enzele alâ abdihî'l-kitâbe* (Kehf 18/1), *ve-bî'l-hakki enzelnâhu ve-bî'l-hakki nezel* (İsrâ 17/105) gibi ayetlerle çelişmektedir. Çünkü bu ayetlerde Kur'an vahyi için inzâl kelimesi kullanılmıştır, diye itiraz edebilir" şeklindeki

35 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 338-339. Ayrıca bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, II. 107-108; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Kâdî el-Beyzâvî, *Tefsîrû'l-Beyzâvî (Envâru't-Tenzîl)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Bîrinci Baskı, Beyrut 2003, I. 38.

36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 90. Ayrıca bkz. Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 196.

37 Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Milâku't-Te'vîl*, nşr. Saîd el-Fellâh, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, İkinci Baskı, Beyrut 2007, I. 287-289.

bir ifadeyle, söz konusu ayrımın tartışmaya açık olduğuna dikkat çekmiştir.³⁸

Suyûtî (ö. 911/1505) de kendi çağında hatırı sayılır bazı şahsiyetlerin [kuvvetle muhtemel olarak İbn Kemal (ö. 940/1534) gibi bazı âlimlerin] Kur'an'dan önceki ilâhî vahiylerin/kitapların bir defada indiğine dair hâkim görüşü delilsiz/mesnetsiz olduğu gerekçesiyle reddettiklerini belirtmiş;³⁹ ancak kendisi birtakım rivayetler ve akıl yürütmelerden hareketle söz konusu görüşün daha sahih olduğunu kabul etmiştir.⁴⁰ Buna mukabil Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) ve Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) gibi dilci müfessirler Bakara 2/23. ayetteki *nezzele* fiilinin tedric ve teksir (peyderpey ve birçok kez indirme) manası içermekten öte, tıpkı inzâl mastarın gibi, nüzûl (inme) fiilini geçişli kılma işlevine sahip olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Buna göre inzâl ve tenzîl mastarları eşanlamlı olup mutlak manada indirmeyi belirtir. Bazı kıraat alimlerinin ayetteki *nezzelnâ* lafzını *enzelnâ* şeklinde okumaları da iki mastar ve fiil kalıbı arasında nüans bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla tenzîl (*nezzelnâ*) lafzı burada Kur'an vahyinin farklı zamanlarda peyderpey nüzulünü ifade etmemektedir. Ayrıca Zemahşerî

38 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, VII. 2004, 136-137.

39 Meşhur Osmanlı âlimi Kemalpaşazâde veya diğer namıyla İbn Kemal Tevrat'ın on sekiz yıllık bir sürede peyderpey nazil olduğunu, bizzat Tevrat metninin de buna tanıklıkta bulunduğunu, aksi yöndeki görüşün ise Kur'an ve Sünnet'le temellendirilebilir olmadığını belirtmiştir. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X. 16.

40 Furfân 25/32. ayetteki, "Kur'an bir defada indirilmesi gerekmez miydi?" ifadesinin müşriklerin diliyle nakledilmesinden dolayı hüccet kabul edilmeyeceği yönündeki muhtemel bir itirazı, "Müşriklerin bu itirazı karşısında Allah'ın suskun kalması ve Kur'an'ın peyderpey indirilmesindeki hikmete atıfta bulunması, Tevrat'ın topyekûn indirildiği görüşünün sıhhatine delalet eder. Şayet tüm ilâhî kitaplar peyderpey indirilmiş olsaydı, müşriklere, 'Allah'ın daha önceki peygamberlere inzâl ettiği vahiylerdeki değişmez yasası budur' şeklinde bir cevap vermesi kâfi gelirdi" diye cevaplamaya çalışan Suyûtî, Hz. Musa'ya levhaların verildiğini bildiren A'râf 7/144-145. ayetlerden hareketle, "İşte bu ayetler de Tevrat'ın bir defada indirildiğini gösterir" demiş, bu arada ilave delil kabilinden, "Tevrat Musa'ya zebercedden yedi levha içinde verildi" mealinde birtakım rivayetler nakletmiştir. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 134-135.

nezzele fiilinin teksir (vahyin birçok kez indirilmesi) anlamına geldiği iddiasında bulunurken, bu mananın çoğunlukla tefîl babına sokulmadan önce de çoğunlukla müteaddi (geçişli) olan *feteha*, *ceraha* gibi fiillerle ilgili bir hususiyet olduğunu gözden kaçırmıştır.

Öte yandan, şayet *nezzele* fiili Peyderpey indirmeyi ifade etseydi, o zaman Furkân 25/32. ayetteki *levlâ nûzzile aleyhi'l-kur'ânü cümleten vâhideten* ifadesinin te'vil edilmesi gerekirdi. Çünkü bu ifadedeki *nûzzile* fiili Peyderpey ve birçok kez nüzûl manasına karşılık gelirken, ifadenin sonundaki *cümleten vâhideten* tamlaması bu manayı nefyetmektedir. Ayrıca *nezzele* ve *enzele* fiillerinin çok kere iki farklı şekilde okunması bu fiiller arasında semantik fark bulunmadığını gösterir. Yine *nezzele* fiilinin geçtiği ayetlerin birçoğunda zorlama te'villere başvurmamakça bu fiile tedric, tencim ve teksir manası yüklemek pek mümkün değildir.

Örnek vermek gerekirse, En'am 6/37. ayette, müşriklerin dilinden aktarılan, "Ona rabbi tarafından bir ayet/mucize indirilmesi gerekmez miydi?!" (*levlâ nûzzile aleyhi âyetün min rabbih*) mealindeki ifadede, Hz. Peygamber'e sürekli olarak mucize verilmesi isteğine değil, kendilerini ikna edecek nitelikte bir mucize gösterilmesi talebine işaret edilmiştir. Aynı şekilde müşriklerin yersiz talepleri doğrultusunda melek indirilmesi meselesiyle ilgili İsrâ 17/95. ayetteki *le-nezzelnâ aleyhim mine's-semâi meleken rasûlen* ifadesinde de semadan sık sık melek indirmek değil, mutlak manada indirmek (inzâl) kastedilmiştir.⁴¹

Netice itibariyle, inzâl-tenzîl ayrımının sağlam bir lisânî mesnedi yoktur. Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796), "Ebû Amr *nezzelet* ile *enzelet* arasında nüans bulunduğundan söz etmiş, fakat bu nüansın mahiyetini belirtmemiştir" şeklindeki ifa-

41 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 167-168, III. 16; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 151-152; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 195. Kurtubî de Tahrim 66/5. ayette geçen *yûbdilehü* lafzını yorumlarken, ibdâl ile tebdîl mastarları arasında semantik fark bulunmadığını, her iki mastarın tıpkı inzâl ve tenzîl gibi aynı anlamı taşıdığını belirtmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*. XVIII. 126.

desi de konumuz açısından manidardır.⁴² Aslında inzâl ve tenzîl mastarlarından türemiş fiillerin eşanlamlı olduğu, Ebû Hayyân'ın dikkat çektiği üzere birçok kıraat âliminin *nezzele/nüzzile* yerine *enzele/ünzile* şeklinde okumasından da rahatlıkla anlaşılır. Çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, Furkân 25/25. ayetteki *nüzzile'l-melâiketü tenzilen* ifadesi, birçok kıraat âlimince *nezele'l-melâiketü tenzilen*, *nezeleti'l-melâiketü tenzilen*, *nüzile'l-melâiketü tenzilen*, *yenzilü'l-melâiketü tenzilen*, *enzele'l-melâikete tenzilen*, *ünzile'l-mekâiketü tenzilen*, *ünzilü'l-melâikete tenzilen*, *nünzilü'l-melâikete tenzilen* gibi on iki farklı şekilde okunmuştur.⁴³

Son olarak, Zemahşerî'nin Bakara 2/23. ayet çerçevesinde dile getirdiği inzâl-tenzîl ayrımı, bir önceki ayette geçen *enzele mine's-semâi mâen* ifadesiyle de çürütülebilir; zira bu ifadede Allah'ın semadan su indirmesi (yağmur yağdırması) *enzele* fiiliyle belirtilmiştir. Zemahşerî'nin ayrımı esas alındığında, Allah'ın yağmuru sadece bir kez ve toplu halde yağdırdığını kabul etmek gerekir. Hülâsa, inzâl-tenzîl, nebi-rasul, iman-islam gibi ayrımlar ve bu sanal ayrımlardan hareketle üretilen görüş ve kanaatler hem temelsiz, hem de gereksizdir.

Vahiy Bağlamında Nüzûl ve İnzâlin Anlamı

Daha önce bahsi geçtiği üzere Kur'an'da Allah'ın hem vahiy, hikmet, sekîne, emene gibi soyut şeyler, hem de libâs (elbise), hadîd (demir), en'âm (evcil hayvanlar) gibi somut şeyler indirdiği belirtilir. Elbise ve demir gibi somut nesneler bağlamında zikri geçen inzâl, özellikle müteahhir dönemlerde "yaratmak, rızık ve nimet olarak insanoğlunun istifadesine sunmak" diye te'vil edilir⁴⁴ ki bu te'vil *nüzûl/nüzl* gibi keli-

42 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 523; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXX. 478.

43 Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, V. 251-252; Abdüllatif el-Hatîb, *Mucemü'l-Kirâât*, Dâru Sa'diddin, Birinci Baskı, Dimaşk 2002, VI. 340-343.

44 Bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV. 42, XXVI. 213; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 118, XV. 153; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, IV. 282-283; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XI. 66, XVI. 474-475; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII. 73-74; XXIII. 332.

melerin Arap dilinde ve Kur'an metninde ziyafet, ikram, rızık, nimet gibi manalarda kullanılmasıyla ilişkili görünmektedir.

Fahreddin er-Râzî, Hadîd 57/25. ayetteki *enzelne'l-hadîd* (demir indirdik) ifadesinin yorumunda ilkin selef ulemasınca tercih edilen izah doğrultusunda demirin gökten indirildiğini kaydettikten sonra, ikinci bir izah olarak, inşa etmek (vücuda getirmek) ve rızık olmaya elverişli hale getirmekten söz etmiş, bu arada Kutrub'un (ö. 210/825 civarı) Zümer 39/6. ayetteki *enzele lekûm mine'l-en'âmi semâniyete ezvâc* (Allah sizin için erkekli-dişili dört çift evcil hayvan inzâl etti" ifadesine, "Biz o hayvanları rızık olsun diye meydana getirdik" (*hey'ye'nâhâ mine'n-nüzûl*) anlamı verdiğini belirtmiştir.⁴⁵

Fahreddin er-Râzî bu yorumların ardından, "ilâhî takdir ve hükmün semadan indiğini bildiren Kur'an ifadeleri öncelikle kâinattaki her varlığın Levh-i Mahfûz'da kayıtlı olmasıyla ilgilidir. Bunun yanında, hayvanlar ancak bitkiler sayesinde hayatta kalır; bitkiler de ancak toprak ve suyla canlılığını korur. Su ise gökten nazil olur. İşte buna binaen Allah söz konusu evcil hayvanları bir bakıma semadan inzâl etmiş olur" şeklinde başka bir izaha da yer vermiş ve son olarak Allah'ın deve, sığır, koyun, keçi gibi evcil hayvanları cennette yaratıp sonradan yeryüzüne indirmiş olma ihtimalinden de söz etmiştir.⁴⁶ İbn Âşûr da bu son yorumla bağdaşır bir izahta bulunmuştur. Buna göre Allah'ın erkekli-dişili dört çift evcil hayvan inzâl etmesi, hakiki manada indirme olabilir. Daha açıkçası söz konusu hayvanların ilk olarak Nuh'un gemisinden indirilmiş olması muhtemeldir. Ancak yine de evcil hayvanların indirilmesiyle ilgili en güzel yorum, inzâl lafzını yaratmaya hamletmektir.⁴⁷

Bu tür mecâzî te'viller Kur'an'ın nüzûlüyle ilgili ayetlere de tatbik edilmiştir. Mesela, Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) hem Allah'ın mekândan münezzeh olduğu, hem de Kur'an'ın zât-ı ilâhiyye ile kaim bir mana vasfını taşıdığı fikrinden ha-

45 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 210-211.

46 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 213.

47 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII. 332.

reketle Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmesini ifade eden inzâl/tenzîl lafzına "yukarıdan aşağıya doğru indirmek" anlamı yüklemenin caiz olmadığını söylemiştir. Çünkü inzâl sözlükte, "barındırmak, ağırlamak" (ivâ') ve "bir şeyi yukarıdan aşağıya doğru hareket ettirmek" manalarına gelir; fakat kelimeler/söz ile ilgili kullanım söz konusu olduğunda her iki mana da yerine oturmaz. Bu sebeple, inzâl lafzının kelimeler/söz gibi soyut şeyler için kullanımı mecâzîdir.⁴⁸

Benzer şekilde, Fahreddîn er-Râzî Nûr suresinin ilk ayetini yorumlarken şunları kaydetmiştir: "İnzâl, yukarıdan aşağıya doğru indirmek olduğuna göre Allah'ın inzâl fiili, kendisinin belli bir cihette bulunduğu anlamına gelir" tarzında bir istihfama şu şekilde cevap verilebilir: (1) Cebrâil vahyi Levh-i Mahfûz'dan alıp hıfzediyor, sonra Rasûlullah'a indiriyordu. Bu yüzden, vahyi indirme ifadesinin mecaz olması muhtemeldir. (2) Allah vahyi Levh-i Mahfûz'dan (Ümmü'l-Kitâb) en yakın semaya bir defada inzâl etmiş, daha sonra da Cebrâil vasıtasıyla tencîmen (peyderpey) yeryüzüne indirmiştir. (3) İnzâl kelimesi "vermek, lütfetmek" manasına da hamledilebilir. Bu anlam ve kullanım, bir kölenin efendisiyle konuşurken, "Efendime ihtiyacımı arz ettim" demesi gibidir ki efendinin lütuf ve ihsan olarak köleye birtakım şeyler vermesi inzâl diye ifade edilir.⁴⁹

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de "Kur'an'ın nüzûlü" tabirinin mecâzî olduğunu söyler; fakat onun söz konusu tabiri mecaza hamletmesi biraz farklı tarzdadır. Daha açıkçası, Kur'an'la ilgili nüzûl lafzının ifade ettiği anlam, meleğin vahyi ulvî bir yerde belleyip aşağıya indirmesidir. Bu durum, hissî olanı zihnî olana indirme şeklinde bir mecazdır.⁵⁰ Son dönemde Zürkânî de "vahyin nüzûlü" tabirini mecaza hamletmek gerektiği kanaatindedir. Zira Kur'an'ın nüzûlü, gökten yağmurun veya başka bir nesnenin inmesi gibi anlaşılamaz.

48 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 138.

49 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII. 113.

50 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988, IV. 426.

Çünkü böyle bir anlam vahyin cisim olarak fizikî bir mekânda bulunmasını gerektirir. Hâlbuki Kur'an vahyi cisim olmadığı ve belli bir mekânda yer tutmadığı gibi yukarıdan aşağıya da inmez. Hele hele Kur'an'ı Allah'ın kadim keliması olarak kabul ettiğimizde "nüzûl"e yukarıdan aşağıya inmek manası takdir etmek hiç mümkün değildir. Bu yüzden, her halükârda mecaza başvurmak gerekir. Kur'an'ın nüzûlü mecâzî olarak "bildirmek" anlamına gelir.⁵¹

Bu tarz te'viller ilâhî sıfatlarla ilgili kelâmî-itikâdî tartışmalar bağlamında işlevsel olabilir, hatta modern dönemdeki algı ve anlayış açısından ikna edici de olabilir; fakat Kur'an'ın vahyedildiği tarihsel ve toplumsal bağlam dikkate alındığında, söz konusu te'viller tartışmalı hale gelir. Kaldı ki bazı ayetlerde Allah'ın semada olduğu belirtilir. Mesela, Mülk 67/16. ayetteki *e-emintüm men fi's-semâi* ifadesinde Allah'ın gökte olduğuna işaret edilir. Bakara 2/210, En'am 6/158, Fecr 89/22. ayetlerde de Allah'ın ve meleklerin gelmesinden söz edilir. Bakara 2/144. ayette ise Hz. Peygamber'in yüzünü göğe çevirdiği belirtilir ki bu durum müfessirlerce de dikkat çekildiği gibi kıblenin tahviline ilişkin vahiy beklentisi ve Cebrâil'in vahyi gökten indirdiği telakkisiyle ilgilidir.⁵²

Diğer taraftan, İsrâ 17/93. ayette, müşriklerin dilinden semaya yükselmek ve oradan kitap indirmekle ilgili ifadeler nakledilir. Yine aynı surenin 95. ayetinde semadan elçi (rasul) melek indirmeden söz edilir. Zâriyât 51/22. ayette ise, "Rızkınız da, uyarıldığınız azap da göktedir" mealinde bir ifade zikredilir. Ayrıca, meşhur bir hadiste/rivayette, Hz. Peygamber'in, "Allah nerededir?" sorusuna, "Göktedir" diye cevap veren bir cariye için, "Onu azat et/edin; çünkü o mümindir" dediği kaydedilir.⁵³ Başka hadislerde ise Allah'ın her gece dünya semasına indiği ve sabaha karşı, "Bana dua eden yok mu, duasına karşılık vereyim..." dediği⁵⁴ veya Şaban ayı-

51 Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 41-42.

52 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz*, Kahire 2002, I. 185; İbn Âdil, *el-Lübâb*, III. 31-32.

53 Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 38-39.

54 Buhârî. "Teheccüd" 14: Müslim. "Salâtü'l-Müsâfirin" 168-172.

nın ortasına denk düşen gecede dünya semasına inip Kelb kabilesinin koyunlarından çok daha fazla sayıda kimseyi affettiği bildirilir.⁵⁵

Bu son hadisteki *innellâhe azze ve celle yenzilû leyte'n-nusfî min şa'bâne ilâ semâ'î'd-dünyâ* ifadesi, çağdaş bazı İlahiyatçılar tarafından, "Allah Teâlâ -rahmetiyle- şâbanın on beşinci gecesi dünya semasında tecelli eder" diye tercüme edilmiştir.⁵⁶ Nüzûl kelimesine "rahmetiyle tecelli etmek" manası yüklemenin ikna edici lisânî mesnedine henüz muttali olmamışsak da böyle bir tercümenin Sünnî kelâmî doktrindeki tenzihçi Allah tasavvuru adına yapıldığından eminiz. Ama ne tuhaf bir ironidir ki Sünniliğin kurucu babaları olarak bilinen erken dönem Ehl-i Hadis (Ehl-i Sünnet-i Hâssa) âlimleri söz konusu hadisteki nüzûl lafzına, "Allah'ın rahmetinin inmesi" şeklinde mana vermeyi Cehmilik diye nitelendirmiş,⁵⁷ "Zenadîka'nın en iğrenç kesimi" diye andıkları Cehmiyye hakkında ise ilkin tevbye davet edilmeleri, buna yanaşmadıkları takdirde öldürülmeleri gerektiğine hükmetmişlerdir.

Kısacası, bahis konusu hadisteki *innellâhe yenzilû... ilâ semâ'î'd-dünyâ* ibaresini, "Allah rahmetiyle dünya semasında tecelli eder" diye çevirmek, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Dârimî (ö. 280/894) gibi Ehl-i Sünnet-i Hâssa âlimlerince düpedüz zındıklıktır.⁵⁸ Salt nüzûl kelimesinin anlam hayatındaki bu radikal değişim ve dönüşüm bile Kur'an'daki fikhî ahkâmın sabitliği ve tarih-üstü geçerliliği meselesi şöyle dursun, en temel inanç umdesi olan Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili ayetlere yönelik anlam ve yorum ameliyatlarıyla geçmişteki Sünnî Allah tasavvurunun günümüzde Müşebbihe ve Mücessime kapsamında değerlendirilecek düzeyde evrim geçirdiğini anlamaya kâfidir. Ama biz şundan da eminiz ki

55 Tirmizî, "Savm" 39; İbn Mâce, "İkâme" 191.

56 Halit Ünal, "Berat Gecesi", *DİA*, İstanbul 1992, V. 475.

57 Ebû Said Osman b. Saïd ed-Dârimî, *Nakzû Osmân b. Saïd ale'l-Merîsi*, nşr. Mansûr b. Abdilazîz es-Simârî, Advâu's-Selef, Birinci Baskı, Beyrut 1999, s. 50-52.

58 Ebû Said Osmân b. Saïd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, nşr. Bedr b. Abdillâh el-Bedr, ed-Dâru's-Selefiyye, Birinci Baskı, Safat 1985, s. 181-186.

günümüzün sıkı gelenekçileri bu verili gerçeğe rağmen, “Biz bildiğimizi okuruz” demekten asla vazgeçmeyecek, üstelik kendileri dinamik ve değişken sosyolojiye belki herkesten önce intibak ettikleri halde, tarihin boşa dönen tekerlek hükümünde olduğu vehmine kendilerini inandırarak çift dünyalı ve çifte standartçı olarak yaşamayı sürdüreceklerdir.

Sünnî kelimeler kitaplarında Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiyye gibi müteaddit isim ve sıfatlarla anılan fırkalara -ki bu tür fırkaların tıpkı Cehmiyye tanımlaması gibi tarihsel olarak kimlere tekabül ettiği çok belirgin değildir; dolayısıyla Mücessime ve Müşebbihe genel kapsamlı ötekileştirme etiketleridir- göre Allah'ın nüzûlü gök katlarını teker teker geçip dünya semasına bizzat inmesi anlamına gelir. Allah dilediği takdirde hareket eder, aşağı iner, yukarı çıkar. Allah'ın arştan dünya semasına inmesi insanın yukarıdan aşağıya inmesinden farksızdır.

Sünnî kelimcilerin tercih ettiği yoruma göre inmek, gitmek, gelmek, bir yerden başka bir yere intikal etmek, insan ve hayvan gibi mahlûkata özgü fiiller olup Allah'ın zatına bu tür fiiller izafe etmek muhaldir. Çeşitli ayetlerde Allah'a nispet edilen ityân, mecî' (gelmek) fiili, ilâhî emrin ve meleklerin gelmesini yahut ilâhî azabın gerçekleşmesini belirtir. Yine Allah'ın nüzûlü, kullarını rahmet ve mağfirete mazhar kılması, melekler vasıtasıyla davette bulunması, dua ve istiğfar ilhamında bulunmak maksadıyla melekleri devreye sokması gibi anlamlar içerir.⁵⁹

Ehl-i Hadis ve Selefîyye ekolü ilk iki görüş ve yorumdan farklı olarak Allah'ın nüzûl ettiğini, ancak bunun zâtına mahsus bir nüzûl olarak “bir yerden bir yere intikal etmesi” anlamına gelmediğini ileri sürer. Buna göre Allah'ın zâtıyla kâim bir fiil olan nüzûlün gerçek mahiyet ve keyfiyeti bilinemez.

59 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sfât*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut trs., s. 447-457; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Müşkilül-Hadis ve Beyânüh*, nşr. Musa Muhammed Ali, Âlemül-Kütüb, İkinci Baskı, Beyrut 1985 s. 468-472; Yusuf Şevki Yavuz, “Nüzûl”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII. 310.

Lakin O'nun nüzûlü arştan ayrılarak gök katlarını geçmesi ve dünya semasına ulaşması anlamına da gelmez. Allah'ın dilediği zamanda, dilediği yerde bir fiil icra etmesi zâtının hâdis olmasını da gerektirmez.

İbn Hacer (ö. 852/1449) çoğunluk ulemanın Allah'a mekân izafe edilemeyeceği görüşünde birleştiğini belirttikten sonra Allah'ın nüzûlüyle ilgili nasların farklı yorumlarını şöyle özetlemiştir: "Bazıları Allah'ın yeryüzüne nüzûlüyle ilgili ifadeyi zahiri manaya hamletmiştir ki bunlar Müşebbihe diye anılan fırkadır. Bazıları bu hadisleri reddetmişlerdir ki bunlar Havâric ve Mu'teziledir. İlginçtir, bu zümreler Kur'an'daki benzer ifadeleri te'vil ederken, hadisler söz konusu olduğunda ya cehalet ya da inat sebebiyle olsa gerek, te'vil yerine ilgili hadisleri reddetme cihetine gitmişlerdir. Bazıları Allah'ın nüzûlüyle ilgili ifadelere iman etmiş ve fakat teşbihten sakınarak nüzûlün keyfiyeti hususunda konuşmamayı yeğlemiştir. Selef âlimlerinin büyük çoğunluğu bu gruba dâhildir. Bazıları ilgili ifadeleri Arap dilindeki anlam ve kullanımlar doğrultusunda Allah'ın zatına uygun biçimde te'vil ederken, diğer bazıları da te'vilin sınırlarını zorlayarak tahrifin eşiğine gelmişlerdir."⁶⁰

Selefiyye ekolü bir taraftan "Allah iner" demekle nüzûlün gerçekliğini vurgulamakta, müteakiben, "Ama O'nun nasıl indiğini bilemeyiz" demekle bir bakıma hiçbir şey söylememiş olmaktadır. Üstelik bu ekol, kelimacıları te'vile başvurmak ve haberî sıfatlarla ilgili nassların açık anlamlarını çarpıtmakla suçlarken, "Allah'ın nüzûlü bizim nüzûlümüzle özdeş değildir" diyerek aslında te'vil yapmaktadır. Bu tutarsız yaklaşımın çarpıcı örneklerinden biri İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Muhtelif'l-Hadis* adlı eserinde görülebilir.

İbn Kuteybe bu eserde Selef itikadını savunmak adına Allah'ın nüzûlüyle ilgili ayetler ve hadisleri mecaz yoluyla te'vil edenlere karşı, "Arabından A'cemine kadar tüm milletler Allah'ın gökte olduğunda hemfikirdir" gibi ilginç argümanlara yer verdikten sonra, "Peki, Allah nasıl nüzûl eder?" mealinde-

60 İbn Hacer. *Fethûl-Bârî*. III. 39.

ki bir soruya cevaben, “Bu konuda kesin bir şey söyleyemeyiz” dedikten sonra şöyle devam eder: “Ama yine de insanların nüzûlünden ve nüzûl kelimesinin dildeki anlam içeriğinden hareketle meseleyi izah edebiliriz. Nüzûl Arap dilinde iki manaya gelir. İlki bir yerden başka bir yere intikal etmek; ikincisi ise irade ve niyetle bir şeye yönelmektir. Allah’ın nüzûlünden maksat, bir yerden başka bir yere hareket etmek değil, irade ve niyetiyle bir şeye yönelmektir.”⁶¹

Selefiyye ekolünün “iki arada bir derede kalmışlık” diye ifade edebileceğimiz yaklaşım tarzı aslında ilk müslüman neslin Allah’a mekân ve cihet izafe etmekte beis görmemesi ile Mu’tezilî ve Sünnî kelimelerinin böyle bir izafeti teşbih/tecsim kapsamında değerlendirip reddetmesi arasında bir orta yol arayışı gibi görünmektedir. Ancak “nüzûlün ne manaya geldiği malum olmakla birlikte Allah’ın nüzûlünün keyfiyeti meçhuldür” şeklindeki bir orta yol formülü pek anlamlı olmadığı gibi sorun çözücü de değildir.

Allah’ın nüzûlüyle ilgili hadislerle gelince, İbn Hacer Allah’ın nüzûlünün zatına değil, fiillerine raci olduğu kanaatindedir. Hatta nüzûl O’nun emir ve nehiylerini indiren meleklerle ilgilidir. Daha açıkçası, bahis konusu hadislerdeki ifade hissi/fiziki manaya hamledilirse, bu takdirde nüzûl Allah tarafından gönderilen meleğe ait bir sıfat olur. Yok eğer ifade mecâzî manaya hamledilirse, bu takdirde nüzûl bir mertebeden bir diğerine nüzûl olur. Ezcümle, Allah’ın yeryüzüne nüzûlü iki şekilde te’vil edilebilir: Birincisi, Allah’ın emrinin inmesi veya bir meleğin ilâhî emri indirmesidir. İkincisi, benzerlik ilişkisine dayalı bir mecaz (istiare) olarak, Allah’ın kendisine dua ve niyazda bulunan insanlara lütufla mukabelede bulunup dualara icabet etmesi⁶² ya da İbnü’l-Esîr’in ifadesiyle, ilâhî rahmet ve lütufların inmesidir.⁶³

Allah’a mekân izafe etmenin itikâdî açıdan problemli olduğu kabulünden hareketle bütün bu mecâzî yorumların

61 İbn Kuteybe, *Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadis*, s. 247-251.

62 İbn Hacer, *Fethû’l-Bârî*, III. 39-40.

63 İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, V. 35.

isabetli olduğu söylenebilir. Ancak Allah'a mekân izafesinin problem teşkil etmesi Hz. Peygamber ve sahabe neslinden ziyade, İslam düşünce tarihinde ilâhî sıfatlarla ilgili tartışmalar bağlamında oluşturulan tenzihçi kelâmî paradigmalara ve dolayısıyla teşbih-teccim fikrinin kabul edilemez olduğunu savunanlar için geçerlidir. Hz. Peygamber devrinde müslümanlar için kritik mesele, Allah'a mekân izafe edip etmemekten öte, O'nun birliği (tevhid) ilkesine halel getirmemektir. Tarihsel süreçte ortaya çıkan felsefî ve kelâmî problemlerin Hz. Peygamber ve sahabe için de problem teşkil ettiğini düşünmek anakronizm olsa gerektir.

Aslında bahsi geçen tüm ayetler ve hadisler vahyin inzâl-tenzîl keyfiyetinin semadan arza iniş tarzında olduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle, nüzûl, inzâl ve tenzîl kelimeleri fizikî olarak aşağıda bulunan bir mekâna inme/indirme anlamı içerir. Dolayısıyla Allah Kur'an vahyini mekânsal olarak yukarıdan aşağıya indirir. Çünkü Allah gökte, peygamberler ve diğer bütün insanlar yeryüzündedir. Allah'ın gökte olduğu, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da kabul gören bir telakkidir.

Hz. Peygamber'in Kur'an vahyiyle ilgili ilk tecrübeleri Mekk'e civarındaki dağlık bir bölgede bulunan Hira mağarasında yaşaması gibi Hz. Musa da vahiy levhalarını Sina dağında almıştır. Çıkış kitabında Tanrı'nın (Rab) koyu bulutlar arasında gelip ateş içinde Sina dağına ineceğinden söz edilmesi manidardır.⁶⁴ Bu noktada bazı Batılı araştırmacıların İbn İshak (ö. 151/768) rivayetlerine atıfla inzâl lafzının Hz. Peygamber döneminde Arapça konuşan Yahudilerin lügatçesine ait olduğundan söz etmesi dikkate değer bir husustur.⁶⁵

Rab Yehova'nın koyu bulutlar ve bulutların karanlıkları arasından çıkıp gelmesiyle ilgili Tora ifadesinin bir benzeri, Bakara 2/210. ayette de geçer. Medine Yahudilerine yönelik bu ayetteki *hel yenzurûne illâ en ye'tiyehümüllâhu fî zule-*

64 Bkz. Çıkış. 19/9, 11, 18, 20.

65 Bkz. Stefan Wild, "We Sent Dawn to The Book with the Truth..." Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of Nüzûl, Tanzîl and Inzâl", [The Qur'an as Text içinde], ed. Stefan Wild, E.J. Brill, Leiden 1996, s. 139.

lîn mine'l-ğamâm ifadesi bilhassa erken dönem tefsir kitaplarında teşbih-tecsim fikrini destekleyici rivayetler ışığında tefsir edilmiştir. Taberî tarafından nakledilen “şefaât-i uz mâ hadisi”yle de benzeşen rivayete göre Hz. Peygamber bahis konusu ayette anlatılan hadise hakkında şunları söylemiştir:

Kıyamet günü insanlar -muhtemelen- yeryüzünde hesaba çekilmek üzere bir araya toplandığında yetmiş yıl kadar bekletilecek ve bu bekleyiş onları perişan edecektir. O kadar ki insanların ağlamaktan gözyaşları kuruyacak, ardından gözlerinden kan akmaya başlayacaktır. Derken, akan yaşlardan bir kan denizi oluşacak ve insanlar tam bu denizde boğulmak üzere iken, “Allah aşkına, birisi çıkıp zat-ı ilâhiyyeye hesap görme işine başlamasını söylesin!” diye bir feryat yükselecektir. Bu feryat üzerine ilkin Hz. Âdem’e, ardından diğer büyük peygamberlere müracaat edilecek ve fakat hiçbirisi böyle bir görevi üstlenme cesareti gösteremeyecektir.

Sonunda Hz. Muhammed şefaatchilik görevini üstlenecek ve fakat Allah’tan, “Şimdi sen git, ben bilahare geleceğim” me-alinde bir cevap alacaktır. Derken, gökteki bulutların arasından belli aralıklarla birkaç grup melek yeryüzüne inecek, Hz. Muhammed gökten inen her gruba, “Rabbimiz aranızda mı?” diye soracak ve her defasında “Hayır, O birazdan gelecek.” cevabına muhatap olacaktır. Sonunda Allah kalabalık bir melek ordusuyla birlikte bulutların arasından kendini gösterecektir. O sırada melek ordusu yüksek sesle tesbihatta bulunacaktır. Allah sekiz meleğin taşıdığı arşını yeryüzünün dilediği bir bölgesinde konuşlandıracaktır.⁶⁶

Bu rivayete rağmen klasik dönemlerdeki müfessirlerin hemen hepsi Allah’ın koyu bulutların arasından çıkıp gelmesini “ilâhî emrin/azabın gelmesi” diye te’vil etmiştir.⁶⁷ İslam tefsir geleneğinde tenzihçi kelâmî kabullerin çok belirleyici olması

66 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 343. Allah’ın kıyamet günü inmesiyle ilgili başka hadisler ve rivayetler için bkz. Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 72-75.

67 Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilât*, I. 104; Vâhidî, *el-Vasît*, I. 313; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 353; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I. 283; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II. 46; Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V. 183; Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 19; İbn Âdil, *el-Lübâb*, III. 485-486.

gibi, Yahudi geleneğinde de Tanrı'nın Sina dağına inmesiyle ilgili ifadeler mecaza hamledilmiş; günümüze ait bir Tora tefsirinde söz konusu ifadelerdeki "inme" (nüzûl) fiiline "açığa çıkma" anlamı yüklenmiştir.⁶⁸ Aslında bu tür anlam takdirleri Ehl-i Kitap geleneğine yabancı değildir. Zira Hristiyanlığa ait bir terim olan "revelation" (Latince *revelatio*, Yunanca *apokalypsis*) açmak, ifşa etmek (*unveiling*) gibi metaforik bir anlama sahiptir; keza "epiphany" (*epiphaneia*) kelimesi de açığa çıkmak, görülebilir olmak anlamına gelir. Buna göre Allah zatını ifşa etmek için, insanlar tarafından algılanabilecek bir şekilde kendisini açık eder. Ancak bu tasavvur Kur'an'a ve İslam'a yabancıdır. İslam teolojisi Allah'ın insana yönelik hitabını "revelation" (ifşa ve izhar etme) diye adlandırmaz. Kur'an metninde kullanılan *evhâ* (vahyetti) ve *elhem* (ilham etti) gibi fiiller/isimler "ifşa"dan çok farklı anlam ve çağrışımlara sahiptir.⁶⁹

Bütün bunlar bir yana Kur'an'da sema (semâvât) fiziksel gerçeklikten ayrı bir gaybî alan olarak tasvir edilmez. Bilakis birçok ayet semanın tıpkı bir tavan gibi yeryüzünün üzerinde durduğuna şahitlik eder. Yeryüzü ise uzay boşluğunda sey-yar bir gezegen değil, bütün kâinatın sabit tabanı gibi tasvir edilir. Kısacası, yeryüzü sanki bir tencere, gökyüzü kapak yahut yeryüzü ev, gökyüzü de evin çatısı/tavanı gibidir. Gerek semanın korunmuş tavan olduğuna, gerek direksiz olarak yukarıda tutulduğuna ilişkin ayetler⁷⁰ bütün bu anlatılanları destekler niteliktedir. Kur'an'daki kozmolojik tasvirlerin Bedevi Arapların çıplak gözleme dayalı evren tasavvuruyla örtüştüğü tartışma götürmez bir gerçektir. Watt'ın konuyla ilgili şu tespitleri önemlidir:

Her dinî metin gibi Kur'an da ilk muhataplarına kendi dilleriyle, kendi gelenekleriyle ve genel dünya görüşleriyle hitap eder. Eğer Kur'an -tesadüfen bile olsa- yeryüzünün güneş etrafında döndüğünden bahsetmiş olsaydı, bu söylem o vasattaki Araplar için

68 Moşe Farsi, *Tora (2. Kitap Şemot)*, Gözlem Gazetecilik, İstanbul 2004, II. 213, 217.

69 Wild, "Spatial and Temporal Implications", s. 137-138.

70 Ra'd 13/2; Enbiya 21/32; Lokman 31/10.

inanılmaz birşey olarak algılanacak ve aynı zamanda inkârcılara Kur'an'ı reddetme hususunda yeni bir gerekçe oluşturacaktı. Bu yüzden Kur'an'da çok açık ifadelerle Allah'ın yadıkkça yaydığı dümdüz bir yeryüzünden söz edilir.

Bunu ifade etmek için birkaç farklı kelime zikredilir. Ancak bunların tümü yeryüzünün düz olduğuna dair özel bir vurgu taşımasına rağmen ilk muhataplar tarafından yeryüzünün düz olduğuna ilişkin tasavvurlarına uygun biçimde telakki edildi. Çünkü o gün hiç kimse yeryüzünün başka şekilde olabileceğini düşünemiyordu. Nüzûl döneminde gök de yeryüzünün üzerinde bir çatı olarak tasavvur edilir. Kimi zaman göğün muhtemelen taşlardan inşa edildiği ifade edilir; ancak dağlardan çadır direği olarak bahseden bir ayet vardır ki bu da muhtemelen göğün bedevi çadırı gibi düşünüldüğünü gösterir... Gerçek şu ki bugün bizim ilkel olarak kabul edebileceğimiz bir kozmolojinin ayetlere yansımaları, Kur'an'daki dinî-ahlâkî mesajın değerini düşürmez. Çünkü ilgili ayetler yeryüzünün Allah tarafından yaratılıp insanın yaşayabilmesine elverişli hale getirildiğini belirtir.⁷¹

Evrenin yapısı hakkında Kur'an'ın söyledikleri nüzûl dönemindeki Arapların bilgi ve kültür kodlarıyla örtüşür niteliktedir. Bu itibarla, Stefan Wild'in de dikkat çektiği gibi birçok ayetteki "yedi sema" tabirinin fizik ötesi anlamlar içerdiği yönündeki görüşler Kur'an'ın ne söylediğinden çok, tarihsel süreçte ilâhî sıfatlarla ilgili kelâmî tartışmalar bağlamında ona söylenmek istenenler mesabesinde. Wild'in ifadesiyle, Kur'an mesajının ilk muhataplar nezdinde herhangi bir problem teşkil etmeyen meseleler üzerinde ihtilaflar üretilmesi kelimeler geleneğinde çok sık karşılaşılan bir durumdur. Nüzûl gibi meselelerin çözümü de hep aynıdır: Mecaza başvurmak... Oysa Kur'an metni Allah'ın semada olduğu ve mesajını semadan aşağıya indirdiği hususunda şüpheyi mahal bırakmaz. Fakat âlimlerin çoğu kendilerince haklı gerekçelere binaen inzâl ve tenzilin mekânsallığını kabule yanaşmamıştır. Dahası, ulemanın müdahalesiyle birlikte Kur'an'ın kendi kendini açıklamasının önemli bir boyutu neredeyse yok olmuştur.⁷²

71 William Montgomery Watt, *Muhammed's Mecca*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988, s. 5-6.

72 Wild, "Spatial and Temporal Implications", s. 151-152.

Kur'an'da inzâl ve tenzîl gibi kelimelerin yukarıdan aşağıya indirmek anlamında kullanıldığı şüphesizdir; ancak bu anlam ve kullanım gerçekte vuku bulan hadisenin objektif tasvirine mi yoksa ilk muhatap kitlenin Tanrı, vahiy, melek, sema gibi kavramlarla ilgili geleneksel telakkisine mi karşılık geldiği meselesi açık değildir. Bize göre semadan indirme manası, Hz. Peygamber'le çağdaş Araplar ile Yahudiler ve Hristiyanların genelde gaybî varlıklar, özelde Allah hakkındaki geleneksel inanç ve anlayışlarıyla ilişkilidir. Yoksa Allah, melekler veya şeytanlar semadan inen varlıklar değildir. Bu bağlamda Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322/934) Mülk 67/16. ayetteki *men fi's-semâi* ifadesiyle ilgili şu izahını kaydetmek gerekir: "Araplar Allah'ın varlığını kabul ediyorlar ama aynı zamanda O'nun gökte olduğuna inanıyorlardı. Bu yüzden Allah, 'Gökte olduğuna inandığınız Allah'ın sizi yerin dibine batırmayacağından yana bir güvenceniz mi var?' demek istemiştir."⁷³

Allah'ın ve meleklerin nüzûlüyle ilgili Kur'an ifadelerinin ilk hitap çevresindeki algıyla bağdaşık olduğunu teyit için birkaç ayetin şahitliğine başvurulabilir. Şuarâ 26/210 ve 221-222. ayetlerde şeytanların tenezzülünden, Fussilet 41/30 ve Kadr 97/4. ayetlerde ise meleklerin tenezzülünden söz edilir. Bütün bu ayetlerde geçen tenezzül, melekler ve şeytanların gökten indiklerini değil, kâfir ve mümin kimselere hulul edip tıpkı "ilham perisi" tabirinin çağrışımı gibi onların duygu ve düşünce dünyalarını etkilediklerini bildirir. Ancak ilk hitap çevresindeki insanlar şeytanların ve meleklerin semada mekân tuttukları inancına sahip olduklarından, Kur'an'da da bu varlıkların semadan indikleri ifadesine yer verilmiştir. İbn Âşûr'un Şuarâ 26/210-212. ayetlerle ilgili ifadesini aktarmak gerekirse, "Burada müşriklerin 'şeytanlar semadan gelecekle ilgili haberlerle inerler' şeklindeki inanç ve iddiaları üzerine Kur'an vahyinin şeytanlar tarafından indirilmiş olduğu zannı nefyedilmiştir."⁷⁴

73 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 61-62.

74 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, XIX. 199.

Hülasa, nüzûl dönemindeki Arap toplum muhayyilesinde, Allah ve melekler semavî varlıklar olarak algılandığı için, Kur'an'da da hem melekler hem de vahiyler semadan arza indirme tarzında ifade edilmiştir. Bu tespit aynı dönemdeki Hicaz Yahudileri için de geçerlidir. Daha açıkçası, Bakara 2/210. ayette Allah'ın yoğun bulutlar arasından çıkıp gelmesinden söz edilmesi, ilk hitap çevresindeki Yahudilerin Hz. Musa ve Sina dağındaki vahiy tecrübesinde Tanrı'nın koyu/karanlık bulutlar arasında mezkûr dağa indiği yönündeki Tora ifadelerine gönderme yapmaktadır; dolayısıyla Kur'an Yahudilerin inkârda direnmelerini zemmederken, onların kendi Tanrı tasavvurlarına atıfta bulunmaktadır. Fahreddin er-Râzî de ilgili ayetin yorumunda bu hususu şöyle vurgulamıştır:

Bana göre en açık izah şudur: Biz Bakara 2/208. ayetin Yahudilere yönelik bir hitap olduğunu belirtmiştik. Bu takdirde bir sonraki ayet de Yahudilerle ilgilidir. Bahis konusu ettiğimiz 210. ayet ise Yahudiler hakkında bir anlatım içerir (hikâyetün anî'l-yehûd). Bu ayette kastedilen mana şöyledir: Ey Peygamber! Onlar senin dinini Allah ve melekler koyu bulutlar arasından çıkıp gelmedikçe kabul etmezler. Dikkat edersen, onlar vaktiyle, "Bize Allah'ı açık biçimde göstermedikçe sana asla inanmayız" (Bakara 2/55) demek suretiyle Musa'ya da benzer bir tavır sergilemişlerdir.

Ayetteki ifade (Musa dönemindeki) Yahudilerin durumuna/tutumuna ilişkin bir bildirim olunca, söz konusu ifadeyi zahirî manaya hamletme hususunda herhangi bir engel yoktur. Kaldı ki Yahudiler teşbih (antropomorfizm) inancına sahip olup Allah'a gelmek/gitmek gibi fiiller atfetmekte beis görmemişler, Allah'ın Musa'ya Sina dağında bulutların içinde tecelli ettiğini söylemişlerdir. Yahudiler Muhammed'in (s.a.v.) döneminde de Hz. Musa'dan istediklerine benzer şeyler (mucizeler) istemişlerdir. Buna göre Allah'ın koyu bulutların içinden çıkıp gelmesiyle ilgili Kur'an ifadesi, teşbih fikrine sahip Yahudilerin tanrı tasavvurlarına ilişkin bir anlatımdan ibarettir. Dolayısıyla söz konusu ifade te'vil gerektirmediği gibi mecaza başvurmak da gereksizdir.⁷⁵

75 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir*, V. 184. Ayrıca bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb*. III. 486-487.

Fahredden er-Râzî'nin Bakara 2/210. ayetle ilgili bu tespitleri Kur'an vahyinin melekler vasıtasıyla gerçekleştiğini bildiren ayetler için de söz konusu edilebilir. Daha açıkçası, bu ayetler ilâhî vahyin Hz. Peygamber'e doğrudan değil, bir melek veya melekler vasıtasıyla indiği hakkında muhatapları bilgilendirmeye matuf değil, melekût âlemiyle şehadet âlemi arasında ancak cin, melek gibi gaybî varlıklar aracılığıyla irtibat kurulacağı yönündeki folklorik inanca atıfla Kur'an vahyinin şeytanlar ve/veya kâhinler ve şairlerin cinleri gibi şerli varlıklar aracılığıyla nâzil olmadığı, dolayısıyla bu tür varlıkların ilâhî vahye hiçbir müdahalesinin bulunmadığı yönünde bir mesaj içerir.

İstirâk-ı sem' (cinlerin gökten haber çalma teşebbüsü) meselesiyle ilgili Hicr 15/17-18, Şuarâ 26/210-212, Sâffât 37/7-10 ve Cin 72/8-9. ayetlerdeki mesaj da bu hususla ilgilidir. Bu noktada denilebilir ki nüzûl dönemindeki Araplar bir beşerin/insanın Allah ve gaybî varlık alanıyla doğrudan irtibat kurmasının mümkün olmadığı, irtibatın ancak cinler (şeytanlar ve melekler) vasıtasıyla kurulduğu yönünde geleneksel bir inanç ve anlayışa sahip olduğundan, vahyin inzâl ve tenziline kimi zaman Cibrîl (Cebrâil), kimi zaman er-Rûhu'l-Emîn ve Rûhulkudûs gibi kelimeler ve kavramlarla bu aracı varlığa işaret edilmiştir. Ayrıca, Yâsîn 36/69-70, Tûr 52/29, Hâkka 69/41-43 gibi ayetlerde, Kur'an vahyinin ilâhiliğini vurgulamak maksadıyla bir yandan müşriklerin istirâk-ı sem' ile ilgili geleneksel inanç ve iddiaları reddedilmiş, bir yandan da Hz. Peygamber'in cinlerle irtibat kurup onlardan birtakım bilgiler aldıklarına inanılan kâhin ve şair taifesinden biri olmadığı belirtilirken Kur'an'ın da kâhin veya şair sözü değil, âlemlerin rabbi Allah tarafından indirildiği bildirilmiştir.

Sâffât 37/8 ve Sâd 38/69. ayetlere konu olan mele-i a'lâ meselesi de esas itibariyle vahyin kaynağıyla ilgili iddiaları nefyetmeye yöneliktir. Daha açıkçası, Kur'an'ın vahiy olduğuna ve Allah tarafından korunduğuna dair bütün bu ayetler ışığında gerek istirâk-ı sem', gerekse mele-i a'lâ ile ilgili Kur'an ifadelerinin nüzûl ortamındaki insanları bilgi sahibi olmadık-

ları bir konu hakkında bilgilendirmekten (fâide-i haber) öte, mevcut bilgi, algı veya inanış üzerinden başka bir mesaj vermeye yönelik (lâzım-ı fâide-i haber) olduğu söylenebilir. Buna göre Kur'an'ın istirâk-ı sem' ve mele-i a'lâ hakkındaki beyanları cinlerin göklere yükselip melekler topluluğunun konuşmalarına kulak kabarttıkları ve buradan duyduklarını kendileriyle irtibatlı oldukları şairler ve kâhinlere aktardıkları yönündeki iddianın asılsızlığını vurgulamak içindir; dolayısıyla hem istirâk-ı sem', hem mele-i a'lâ kavramının Kur'an'da yer alışı müşriklerin bu asılsız inanç ve algısıyla ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında "mele-i a'lâ"nın hususen vahiy meleklerine delalet ettiği söylenebilir. Bu melekler topluluğunun a'lâ diye nitelendirilmesi ise manevî açıdan teşrif içindir.⁷⁶

Söz konusu teşrif saygınlık, yücelik ve şerden arınmışlık gibi hususlarla ilgilidir. Nitekim bazı ayetlerde "mutahherûn" (Vâkıa 56/79), "kirâm" ve "berare" (Abese 80/16) gibi sıfatların vahiy meleklerine atfedilmiş olması bunu teyit eder niteliktedir. Kısaca, mele-i a'lâ'nın ulvîliği cinler ve şeytanların habîs, şerli ve süflî oluşlarına mukabil manevî yükseklik ve ulvîliktir. Cinler semâvî âlemde yüksek mertebelere çıkmaktan men edildikleri için, söz konusu meleklerin onlardan daha üst mertebede bulunduklarına işaret maksadıyla "mele"nin a'lâ diye sıfatlandırılmış olma ihtimalinden söz edilebilir. Cinlere atfedilen istirâk-ı sem' teşebbüsü süflîliğin göstergesidir. Buna karşılık melekler ulvî, yani yüce ve şerefli bir iş olan elçilik vazifesini deruhte etmektedir. Dolayısıyla "mele"nin a'lâ diye sıfatlandırılması bir yönüyle de bu sebepten olsa gerektir.

Tefsir kaynaklarında Sâd 38/69. ayette geçen "mele-i a'lâ" lafzı da melekler diye tefsir edilmiş, fakat bu ayette Hz. Peygamber'in dilinden aktarılan, "Ben mele-i a'lâ hakkında, onlar konuşup tartışırken neler olup bittiği hususunda hiçbir bilgi sahibi değilim" mealindeki ifadenin ne manaya geldiğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Surenin 71-85. ayetlerinde Âdem-İblis kıssasına değinilmesinden dolayı, mü-

fessirlerin büyük çoğunluğu meleklerin tartışmasını, Bakara 2/30. ayete atıfla, Allah ile melekler arasındaki diyaloga konu olan Âdem'in yeryüzünde halife kılınması meselesiyle irtibatlandırmıştır. Ayette, “mele-i a'lâ”nın konuşma ve tartışması hakkında bilgi sahibi olmama ifadesinin Hz. Peygamber'in dilinden aktarıldığı dikkate alındığında, bu ifadenin geçtiği ayetin nübüvvet ve risaletin ispatıyla ilgili olduğu anlaşılır. Buna göre söz konusu ayet Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'an'daki bilgilerin birtakım cinler ve şeytanlara izafe edilen gökten haber çalma veya melekler arasındaki konuşmalara kulak kabartma gibi yollarla elde edilmediğini, aksine Sâd 38/70. ayetin de delaletiyle Allah tarafından indirilen vahye dayandığına işaret etmekte, bunun yanında “çok mühim bir mesaj” (Sâd 38/67) diye nitelendirilen Kur'an'dan yüz çevrilmesine yönelik bir kınama anlamı da içermektedir.⁷⁷

Bu sebeple, Hz. Peygamber'in dilinden aktarılan “Ben mele-i a'lâ hakkında, onlar konuşup tartışırken neler olup bittiği hususunda hiçbir bilgi sahibi değilim” ifadesinin, En'âm 6/50 ve Hûd 11/31. ayetlerin, “Ben gaybı bildiğimi söylemiyorum, size ‘Ben bir meleğim’ de demiyorum” mealindeki ifadeleriyle benzer bir mana ve muhtevaya sahip olduğu da söylenebilir.⁷⁸ Sonuç olarak, mele-i a'lâ lafzının genel anlam ve kullanımı Sâffât 37/8. ayette, müşriklerin cinler ve şeytanların gökten haber çalma iddiasıyla ilgili olarak vahyin korunmuşluğu, Sâd 38/69. ayette ise Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilen ve kendisine vahyedilen bir elçi olduğu meselesiyle ilgilidir.

Yine bu konuyla ilgili olarak Hicr 15/9 ve Vâkıa 56/77-79. ayetlerde Kur'an'ın Allah katından indirildiği ve cinler/şeytanlar gibi şerli varlıkların müdahalesinden korunduğu, ona ancak mutahhar (şer ve günahattan arınmış, arındırılmış) varlıkların temas imkânının bulunduğu bildirilmiştir. Daha açıkçası Hicr 15/9. ayetin ilk kısmındaki, “Zikri elbette biz in-

77 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII. 297.

78 Muhammed Cemâlüddin el-Kâsimî, *Tefsiru'l-Kâsimî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, nşr. Ahmed b. Ali-Hamdi Subh, Dâru'l-Hadis, Kahire 2003, VIII. 159.

dirdik” ifadesi Kur’an’ın tam manasıyla ilâhî vahiy olduğunu, ikinci kısmındaki, “Onu koruyacak olan da şüphesiz biziz” ifadesi ise cinler ve şeytanlar gibi şerir varlıkların Kur’an vahiyine hiçbir şekilde müdahale edemediklerini belirtmeye yöneliktir. Vâkıa 56/79. ayette geçen *mutahherûn* lafzı ise vahiyle temasın ancak melekler gibi günahsız varlıklar için söz konusu olduğunu belirtir. Nitekim İbn Abbas, İkrime, Mücâhid, Saïd b. Cübeyr gibi sahâbî ve tâbî müfessirler *mutahherûn* kelimesini “melekler” diye tefsir etmişlerdir.⁷⁹

Gerek Abese 80/11-15-16. ayetlerde, gerek Tekvir 81/19-21. ayetlerde, Kur’an’ın nüzûlüyle ilgili olarak melek(ler)in değerli, pak, güvenilir, güçlü ve itibarlı gibi sıfatlarla anılması da Kur’an’ın ilâhiliğini ve her türlü müdahaleden muhafaza edildiğini vurgulamaya yöneliktir. Özellikle Tekvir 81/19-21. ayetleri müteakiben Hz. Peygamber’in cinler/şeytanlar tarafından ele geçirilmiş biri olmadığına, Kur’an’ın da ilâhî rahmetten kovulmuş şeytandan sadır olmuş bir söz vasfı taşımadığına dikkat çekilmesi meseleyi yeterince açıklar mahiyettedir.

İslam öncesi Arap geleneğinde gaybî-rûhânî varlıklar hayırlı-şerli veya salih-habîs olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiş, melekler hayırlı ve salih, şeytanlar ise şerli ve habîs tabiatlı kabul edilmiştir. Ayrıca, câhiliye devrinde, insanlarla bir arada yaşadıklarına inanılan cinler “âmir”, çocuklara ilişip zarar verenler “ervâh”, kötü ve inatçı tabiatlı olanlar “şeytan”, kötülüğü ileri boyutta olanlar “mârid”, şiddete başvurarak kötülüğü daha ileri boyuta taşıyanlar “ifrît” diye isimlendirilirken, şerden uzak, temiz, pak olan cinler “melek” diye nitelendirilmiştir.⁸⁰

Gerek vahyin inzâl ve tenzîlinin, gerek kâinatın tedbir ve tedvirinin melekler vasıtasıyla gerçekleştirildiği inancının kadim Samî ve İbranî kültüründe de mevcut olmasından hareketle İslam öncesi Arapların bu konuyla ilgili inanç ve anlayış-

79 İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, VIII. 152.

80 Geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VI. 705-725.

larını genelde Ehl-i Kitap'a, özelde Yahudilere borçlu oldukları söylenebilir.⁸¹ Yahudi teolojisinde, Hz. Musa'nın Sina dağındaki vahiy tecrübesi gibi Tanrı'nın insanla vasıtasız konuşması, teofani (Tanrı'nın tecelli yoluyla insana görünmesi), vizyon (müşâhede), rüya gibi vahiy türleri de⁸² bulunmakla birlikte, Tanah'ta "Yahve'nin meleği", "Rabbin meleği" gibi tabirlerle ifade edilen melek kategorisi ayrı bir önemi haizdir. Bu melek Tanrı'nın vekili ve O'nun adına konuşan bir gaybî varlık olarak insanlarla iletişim kurmak için gönderilir. Tanah'taki birçok ifadede Tanrı'nın meleği, ilâhî kaynakla bağlantısından dolayı Tanrıyla özdeşleştirilmiştir. Tanrı ile melek arasında kurulan özdeşlik insanların söz konusu melekten korkmalarına sebebiyet vermiş, hatta Tanrı'nın meleğini görmek bizatihi Tanrı'yı görmek kadar tehlikeli kabul edilmiştir.⁸³

Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'da Hz. Meryem ile melekler arasında geçen diyalogun⁸⁴ ve bilhassa Meryem'in kendisine eli ayağı düzgün bir insan kılığında görünüp çocuk müjdesi veren melekten ürküp korkmasının⁸⁵ Yahudi geleneğindeki melek algısını yansıttığı anlaşılr. Aslına bakılırsa, yaratılıştan şeriata, kıssalardan vahiy anlayışına kadar pek çok konuyla ilgili Kur'an ifadelerinin Tanah'la uyum arz ettiği açıktır. Çeşitli ayetlerde Kur'an'ın Tevrat'ı tasdik edici olduğundan söz edilmesi,⁸⁶ en azından bir yönüyle bu hususla irtibatlıdır. Diğer taraftan, ilk müslümanların muhtelif konularda Medine Yahudileriyle görüş aliverişinde bulundukları, hatta bazı meşhur sahâbilerin Medine'deki Beytülmidras'a gidip Yahu-

81 İslamiyet, Yahudilik ve Hristiyanlıkta meleklerle ilgili inançlar ve anlayışlar için bkz. Murat Serdar, "Semavi Dinlerde Dört Büyük Melek (Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13/2 (2008), s. 227-245; a. mlf., "Hristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukayese Denmesi)", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: VII, sayı: XVII (2009/2), s. 139-164.

82 Bkz. Tekvin, 18/1-15, 32/25-30; Çıkış, 13/21-22, 24/9-11, 33/11; Sayılar, 12/6-8; Tesniye, 31/15, 34/10.

83 Geniş bilgi için bkz. Muhammet Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 11, sayı: 1 (2002), s. 193-218.

84 Âl-i İmrân 3/42-51.

85 Meryem 19/17-18.

86 Âl-i İmrân 3/50; Mâide 5/46; Sâf 61/6.

di din adamlarının Tevrat müzakerelerine katıldıkları ve kimi zaman onlarla tartıştıkları malumdur.⁸⁷

İlk hitap çevresinde Allah'ın gökte olduğuna inanılınca, birçok ayette vahyin yanı sıra demir, elbise, evcil hayvan (en'âm) gibi şeylerden de gökten yere indirilmiş varlıklar olarak söz edilmesi gayet tabiidir. Ancak bu söz ediş, daha önce belirtildiği üzere, fâide-i haber, yani ilk muhatapları bilgi sahibi olmadıkları bir konuda bilgilendirme türünden değil, lâzım-ı fâide, yani onlara bildikleri şeyler üzerinden başka bir meram anlatma kabilindendir. Başka bir ifadeyle, Kur'an, Allah'ın semada olmasından vahyin ve diğer birçok şeyin semadan inzâl edilmesine kadar birçok konuda bilgilendirici ve olanı olduğu gibi tarif/tasvir edici beyanlarda bulunmamakta, bilakis ilk hitap çevresindeki Arap toplum muhayyilesine uygun şekilde konuşmaktadır.

Nitekim Hadid 57/25. ayette geçen ve literal olarak, "Demiri indirdik" anlamına gelen *enzelne'l-hadid* ifadesinin tefsiri bağlamında sahâbî İbn Ömer'e nispet edilen bir rivayete göre Allah gökyüzünden yeryüzüne bereket olarak demir, ateş, su ve tuz olmak üzere dört şey indirmiştir. İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayette ise Âdem'in cennetten yeryüzüne örs, çekiç, iğne/çivi gibi demirden mamul üç-beş nesneyle indiği belirtilmiştir.⁸⁸

Sözün özü, vahyin nüzûl-inzâl keyfiyetinin Kur'an'da tarihsel bir anlam içerdiği gayet sarihtir. Ancak bu ifade ve anlatım tarzı İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutan ilâhî sıfatlar meselesi bağlamında kelâmî bir problem olarak değerlendirilmiş, buna bağlı olarak özellikle Mu'tezilî ve Sünnî geleneklerde Allah'ın zaman ve mekândan bağımsız olduğu inancı geliştirilmiş ve dolayısıyla Allah'ın gökte olması, arşa istiva etmesi, yeryüzüne inmesi gibi haberî sıfatlarla ilgili ayetler/hadisler tenzihçi yaklaşımla mecâzî olarak te'vil edilmiştir.

87 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 478, III. 217-218.

88 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 169.

Kur'an Vahyinde Aşamalı Nüzûl Meselesi

Kadr suresinin ilk ayetinde Kur'an'ın Kadir gecesi inzâl edildiği belirtilmiş, fakat inzâlin keyfiyeti tasrih edilmemiştir. Bu müphemlik Kur'an'ın nüzûl zamanı, başlangıcı ve aşamalı nüzûl gibi konularda çeşitli görüş ve kanaatlerin dile getirilmesine sebebiyet vermiştir. Gelenekte yaygın kabul gören anlayış ve inanışa göre Kur'an vahyi Kadir gecesinde toplu olarak yeryüzüne en yakın gök tabakasına, yıldızların bulunduğu mahallere (mevâkıu'n-nücûm) yahut dünya semasında Beytül-İzze denilen bir mekâna(!) indirilmiş, daha sonra yirmi küsur sene boyunca muhtelif olaylara bağlı olarak Peyderpey (tencîmen) Hz. Peygamber'e vahyedilmiştir.

İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Nesâî (ö. 303/915), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Taberânî (ö. 360/971), Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), Beyhakî gibi muhaddislerce nakledilen ve Suyûtî tarafından sahih ya da en azından problemsiz olarak değerlendirilen bir dizi rivayette bu görüş az çok farklı varyantlarıyla İbn Abbas'a izafe edilmiştir.⁸⁹ Kurtubî, Kur'an'ın Kadir gecesinde Levh-i Mahfûz'dan topluca indirilip dünya semasındaki Beytül-İzze'ye yerleştirildiği, daha sonra da Cebrâîl tarafından Hz. Peygamber'e Peyderpey inzâl edildiği hususunda ihtilaf vaki olmadığından söz etmiştir.⁹⁰

Mukâtil b. Hayyân'dan (ö. 150/767[?]) nakledilen ikinci bir kanaate göre Kur'an yirmi veya yirmi üç Kadir gecesinde birer yıllık vahiyler hâlinde Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına indirilmiş, daha sonra bu birer yıllık vahiyler o yıl içerisinde Peyderpey inzâl edilmiştir.⁹¹ Kurtubî bu görüşün, "Kur'an ilk safhada topluca inzâl edildi" şeklindeki icmaya aykırı olduğunu belirtmiştir.⁹² Ebû Amr eş-Şa'bî'den (ö. 104/722) nakledilen başka bir kanaate göre Kur'an Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına Kadir gecesi inzâl edilmeye başlamış, daha sonra farklı zamanlarda ortaya çıkan hadiseler çerçevesinde Peyderpey nâzil

89 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 7; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 129-130.

90 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 199.

91 Hâlimî, *el-Minhâc*, II. 235; İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 7.

92 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 199.

olmuştur.⁹³ Mâverdi'nin (ö. 450/1058) İbn Abbas'tan naklettiği bir diğer kanaate göre ise Kur'an Kadir gecesi Allah katındaki Levh-i Mahfûz'dan dünya semasındaki sefir ve kâtip melek-
lere topluca inmiş, bu melekler Kur'an'ı yirmi sene boyunca Cebrâil'e peyderpey vermiş, aynı şekilde Cebrâil de yirmi sene zarfında tencîmen Hz. Peygamber'e inzâl etmiştir.⁹⁴

Bu dört farklı görüş ve kanaatin dışında Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), "Kur'an Levh-i Mahfûz'dan yirmi ayda indirildi; Cebrâil de onu yirmi yılda indirdi" demiş,⁹⁵ son dönemde Zürkânî de Burûc 85/21-22. ayetlerdeki *bel hûve kur'ânün mecîd fî levhin mahfûz* ifadesini referans göstererek, Kur'an'ın ilk olarak Levh-i Mahfûz'a indiğinden bahisle şunları söylemiştir: "Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'a inmesi sadece Allah ve O'nun kendi gaybına muttali kıldığı varlıklarca bilinen bir zamanda ve yine sadece onlar tarafından bilinen tarzda gerçekleşmiştir. Bu nüzûl peyderpey değil, toptan gerçekleşmiştir. Çünkü nüzûl lafzının mutlak kullanımındaki sarîh mana topluca inişe karşılık gelir. Bu nüzûldeki hikmet, Levh-i Mahfûz'un varlığına ve onun Allah tarafından takdir edilmiş her şeyi muhtevi bir sicil işlevine sahip olmasıyla ilgili genel hikmete racidir.⁹⁶

Bahsi geçen tüm görüşlerde anahtar kavram gibi görünen "nüzûl" ve "inzâl"ın ne manaya geldiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bazı âlimler inzâl lafzındaki mana ve maksadı "kıraati izhar" diye anlamışlardır. Bu anlayışa göre Allah, kelimasını semada ve/veya yüksek bir mekânda Cebrâil'e ilham etmiş, kıraatini öğretmiş, daha sonra Cebrâil semadan aşağıya inerek bu kelamı yeryüzüne iletmiştir. Cebrâil'in vahyi indirmesi iki şekilde gerçekleşmiştir. Birincisi, Hz. Peygamber beşerî tabiatından sıyrılıp melekleşmiş, ikincisi ise Cebrâil melek tabiatından sıyrılıp beşerleşmiştir.⁹⁷

93 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 131.

94 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI. 311.

95 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdi, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Mahmûd Şehâte, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Birinci Baskı, Beyrut 2002, I. 191.

96 Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 43.

97 Abdurrâzık, *ed-Dîn ve'l-Vahy ve'l-İslâm*, s. 48.

İbn Âkile (ö. 1150/1737) Cebrâil'in Allah'tan vahyi almasını bir tür tecelli olarak ifade etmiştir. Tecelliden maksat, ilâhî hakikatin kelim sıfatı olarak tezahür etmesidir. Cebrâil bu kelâmı an denebilecek kadar kısa bir süre içinde ses, harf ve cihet gibi maddî-fizikî unsurlardan bağımsız olarak işitmiştir.⁹⁸ Ebû Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343) gibi bazı âlimlere göre inzâlin mahiyet ve keyfiyeti, Cebrâil'in rûhânî bir şekilde vahyi Levh-i Mahfûz'dan bellemek suretiyle alıp Hz. Peygamber'e ilkâ etmesidir. Kutbüddin er-Râzî'nin konuyla ilgili izahı da şu şekildedir: "Allah'ın vahyi inzâli, 'Kur'an Allah'ın zatıyla kaim bir manadır' görüşünü benimseyenlere göre kendi zatıyla kaim manaya delalet eden harfler ve kelimeleri meydana getirip Levh-i Mahfûz'da tespit etmesi anlamına gelir. Kur'an'ı lafız olarak kabul edenlere göre ise inzâlden maksat, vahyin sadece Levh-i Mahfûz'da tespit edilmesinden ibarettir. Bu iki görüşten farklı olarak inzâl Kur'an vahyinin dünya semasında tespit edilmesi anlamına da gelebilir."⁹⁹

Beyhakî nüzûl ve inzâl ile ilgili mezkûr görüşlerden kısmen farklı olarak, Allah'ın vahyi meleğe dinletip manalarını bildirdiğinden söz etmiş, "Rabbin kendi kelâmını bazı meleklerle işittirmesi" başlığı altında da şöyle bir rivayete yer vermiştir: Allah emrini vahyetmek istediğinde, vahiyle konuşur. O konuştuğu zaman semalardaki tüm melekler sarsılıp Allah için secdeye kapanırlar. Cebrâil secdeden başını kaldıran ilk melek olur. Ardından Allah vahyetmek istediği hususlarda Cebrâil'le konuşur. Bunun üzerine Cebrâil vahyi alır ve her bir semada meleklerin, "Rabbimiz ne buyurdu?" sorusuna muhatap olur. O da "Hak olanı buyurdu; O yücedir büyüktür" diye mukabelede bulunarak vahyi Allah'ın emri uyarınca gökyüzünden yeryüzüne ulaştırır.¹⁰⁰

Kur'an'ın aşamalı olarak nâzil olduğuna ilişkin geleneksel görüşlerin kritiğine gelince, İbn Abbas'tan nakledilenler

98 İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 110.

99 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 138-139.

100 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut trs., s. 203.

de dâhil, konuyla ilgili tüm görüşlerin zan, tahmin ve kişisel kanaatlerden ibaret olduğu kesindir. Gerçi Zürcânî, “İbn Abbas’tan gelen nakiller mevkuf olsa bile merfu hadis hükmündedir. Çünkü kişisel görüş ve ictihatta bulunmanın söz konusu olmadığı gaybî meselelerde, İsrâiliyyât nakliyle maruf olmayan sahâbîlere ait kavillerin merfu hadis hükmünde olduğuna dair genel bir kural vardır.” demiştir. Ancak bu ifadeler pek anlamlı değildir.

Kaldı ki Zürcânî, “Kur’an’ın Levh-i Mahfûz’a inmesi sadece Allah ve O’nun kendi gaybına muttali kıldığı varlıklarca bilinen bir zamanda ve yine sadece onlar tarafından bilinen tarzda gerçekleşmiştir. Bu nüzûl peyderpey değil, toptan gerçekleşmiştir (*ve-kâne cümleten lâ müferrekân*)” demek suretiyle “mutlak gayba müteallik bir konuda kişisel görüş belirtilmez” şeklindeki genel kuralı bizzat kendisi ihlal etmiştir. Üstelik bununla da yetinmemiş, “ikinci nüzûl, Duhân 44/3 ve Kadr 97/1. ayetlerdeki, ‘Biz onu mübarek bir gecede/kadir gecesinde indirdik’ ifadesine göre dünya semasında Beytül-İzze diye anılan bir yere inmiştir. Bu ikinci nüzûl de ilki gibi peyderpey değil, topluca (cümleten) gerçekleşmiştir. Üçüncü nüzûl ise Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber’in kalbine inmesi şeklinde meydana gelmiştir.”¹⁰¹ demek suretiyle sanki Kur’an’ın tüm nüzûl aşamalarına bizzat tanıklık etmiş gibi konuşmayı tercih etmiştir.

Sıkı gelenekçi ve dogmatik dinî düşüncenin son dönemdeki meşhur temsilcilerinden biri olan Zürcânî’ye bu bağlamda bir eleştiri faslı açmak gerekir. Vahiy bağlamında kullanılan nüzûl kelimesini, “Kur’an, hele de Allah’ın kadim kelam sıfatı olan Kur’an cisim değil ki yukarıdan aşağıya insin; bu yüzden nüzûlü mecazen bildirme manasına hamletmek gerekir” diyen Zürcânî Kur’an’ın nüzûl aşamaları söz konusu olduğunda ilk nüzûlün Levh-i Mahfûz’a, ikinci nüzûlün dünya semasındaki Beytül-İzze’ye, üçüncü nüzûlün Hz. Peygamber’in kalbine gerçekleştiğini söylemektedir. Fakat bu durumda şunları sormak gerekir:

101 Zürcânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I. 43-48.

Dünya seması muayyen bir mekâna mı tekabül etmektedir? Dünya seması ile Hz. Peygamber'in kalbi acaba aynı düzleme mi işaret etmektedir? Beytü'l-İzze'nin adresi dünya seması veya çıplak gözle görülen en yakın gök tabakası olduğuna, Hz. Peygamber de yeryüzünde bulunduğuna göre sonuçta yine fizikî bir nüzûl söz konusu değil midir? Nüzûl, mecazen bildirmek anlamına geldiğine göre "Levh-i Mahfûz'a veya Beytü'l-İzze'ye bildirmek" tabiri anlamlı bir içeriğe sahip midir? Ayrıca, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'a nüzûlü zaman ve mekânla ilgili hiçbir ima taşımadığı halde, "Bu nüzûl sadece Allah ve O'nun muttali kıldığı kimselerce bilinen bir zamanda vuku buldu" demenin âlemi nedir? Keza, "Levh-i Mahfûz'a nüzûl yine sadece Allah ve O'nun muttali kıldığı kimselerce bilinen tarzda gerçekleşmiştir" dedikten sonra, "Levh-i Mahfûz'a nüzûl peyderpey değil, topluca gerçekleşti" gibi bir ifadeyle nüzûlün mahiyet ve keyfiyeti hakkında kesin tayinde bulunmak, "Ben de Allah'ın muttali kıldığı kimselerden biriyim" anlamına gelmemekte midir?

Bir taraftan vahyin keyfiyetine muttali olmak mümkün değildir, deyip, ardından vahyin mana olarak nazil olduğu görüşünü değerlendirme noktasında sanki vahiy kendisine nâzil olmuşçasına tek hakikatçi bir üslupla kelam etmek acaba ne tür bir tutarlılık göstergesidir? Hele hele, Levh-i Mahfûz ve Beytü'l-İzze gibi mahiyetleri hakkında hiçbir bilgi bulunmayan hususlarda sırf varsayımlarla onca söz söylemek, üstelik bu varsayımları mutlaka inanılması gereken bir umde gibi dikte etmek ilmi ahlakla bağdaştırılabilecek bir tavrın göstergesi midir?

Bu eleştiri faslından sonra Kur'an'ın nüzûl aşamaları meselesine dönersek, öncelikle bu konuyla ilgili rivayetlerde "zikir makamı", "dünya seması", "Beytü'l-İzze" diye anılan mekânlar ya da mahallerin nereye karşılık geldiği hakkında hiçbir bilgi bulunmadığını belirtmek gerekir. Keza Levh-i Mahfûz tabirinin mecâzî/temsili olarak vahyin her türlü şerir varlığın müdahalesinden korunmuşluğunu mu ifade ettiği yoksa gerçek bir mekâna mı karşılık geldiği meselesi de tar-

tışmaya açık bir meseledir. Burada şu kadarını söyleyelim ki Levh-i Mahfûz tabirinin geçtiği ayetler, muayyen bir mekân veya makama işaretten ziyade, Kur'an'ın ilâhî kaynağını ve bu kaynağın son derece korunaklı, yani cinler, şeytanlar gibi şerir varlıkların müdahalesine kapalı olduğunu belirtir. Dolayısıyla ilgili ayetler müşriklerin Kur'an hakkındaki yakışsız iddialarını nefyetmeye yöneliktir.¹⁰² Ayrıca, Levh-i Mahfûz ile Ümmü'l-Kitâb, İmâm-ı Mübîn, Kitâb-ı Meknûn gibi tabirler/terkipler arasında da sıkı irtibat vardır; fakat sonuçta bütün bu tabirler ve terkipler bir yönüyle Kur'an'ın ilâhîliğini ve yüceliğini, diğer bir yönüyle de Allah'ın her şeyi bildiğini vurgulamaktadır.

Rivayetler Kur'an'ın evvel emirde Levh-i Mahfûz'dan veya zikir makamından alınıp toplu halde dünya semasındaki Beytül-İzze'ye indirildiğinden söz ettiği halde, Beytül-İzze hakkında tek kelimelik bir izah mevcut değildir. Daha açıkçası, İbn Abbas, "Kur'an zikir makamından alınıp dünya semasındaki Beytül-İzze'ye konuldu. Cebrâil Kur'an'ı Beytül-İzze'den peyderpey Hz. Peygamber'e indirir ve ağır ağır okurdu"¹⁰³ demiş; fakat gerek bu rivayette gerek başka bir haber ve eserde Beytül-İzze'nin mahiyeti hakkında bilgi verilmemiştir. Zürkânî de Levh-i Mahfûz'dan itibaren vahyin nüzûl aşamalarına bizzat şahitlik etmiş gibi konuştuğu halde Beytül-İzze'ye dair tek kelimelik bir izah getirememiştir.

Bu müphemlik ve muğlaklık, Sünnî gelenekte kadim olduğu kabul edilen Kur'an vahyini tarihî ve beşerî alana sokmanın nasıl mümkün olacağı noktasında Beytül-İzze diye bir formül üretildiği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak klasik kaynaklarda, "Kur'an'ın topluca dünya semasına indirilmesindeki espri (sır) nedir?" meselesi, oldukça romantik bir anlayışla, "Yedi semanın sakinlerine, Kur'an'ın en değerli ümmetin peygamberi hâtemü'n-nebiyyîn Muhammed'e indirilen

102 Levh-i Mahfûz hakkında bkz. Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, s. 14-61.

103 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 144; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 234; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IX. 7.

son ilâhî kitap (vahiy) olduğunu ilan etmek suretiyle hem Kur'an'ın, hem de Hz. Muhammed'in şanını yüceltmek"¹⁰⁴ diye izah edilmiştir. Oysa işin gerçeği, Hakîm et-Tirmizî'nin, "Kur'an, dünya (tarih) alanına girmesi için dünya semasındaki Beytül-İzze'ye konuldu"¹⁰⁵ ifadesinin de ima ettiği gibi, kelâm-ı kadim olarak kabul edilen Kur'an'ı Beytül-İzze formülüyle tarihsel alana sokabilme ve aynı zamanda Halkul-Kur'an meselesinde Mu'tezile'ye koz vermeme meselesidir.

Bakara 2/185. ayette Kur'an vahyinin Ramazan ayında, Kadir 97/1. ayette ise Kadir gecesinde indirildiği belirtilir. Kritik mesele, bu iki ayette geçen inzâl lafzının Kur'an vahyinin topluca indirilmesine mi yoksa vahyin iniş sürecinin bidayetine mi işaret ettiğidir. Ebû Zeyd'in belirttiği üzere bu mesele aslında Mu'tezile ile Eş'arîler arasında cereyan eden Halkul-Kur'an tartışmasındaki karşıt iddialarla ilgilidir. Sünnî-Eş'arî gelenekte Kur'an Mu'tezile'nin savunduğu görüşün aksine Allah'ın kadim bir sıfatı olarak algılanmıştır. Bu algı ve anlayış, doğal olarak, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da ezeli bir varlığa sahip olduğu fikrini doğurmuştur.

Hâliyle, söz konusu ayetlerde geçen inzâl, kadim varlığı bulunan Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına indirilmesi anlamı taşır. Ancak burada şu sorulara cevap bulmak lazımdır: Kur'an'ın dünya semasına topluca indirilmesinin hikmeti nedir? Bu hadise ne zaman gerçekleşmiştir? Kur'an'ın kadim varlığıyla çelişen, "Biz onu Kadir gecesini indirdik" mealindeki ayet, topluca dünya semasına indirilen Kur'an'da mevcut muydu? "Bu ayet Kur'an'a dünya semasına indirildikten sonra ilave edildi" dersek, böyle bir görüş söz konusu ayetin kadim Kur'an'da mevcut olmadığı anlamına gelmez mi? Hâliyle, bu durum ilâhî kelamın kadim bir sıfat olduğu kabulünü nefyetmez mi?¹⁰⁶

104 Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Veciz*, nşr. Tayyar Altukulaç, TDV Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1986, s. 24; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 230.

105 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 132; İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 156.

106 Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nas*, s. 113-115.

Bütün bu istifhamlara zan ve varsayımdan hareketle şöyle cevaplar üretilmiştir: “Kur’an’ın Levh-i Mahfûz’dan toplu halde dünya semasına indirilmesinin hikmeti hem Kur’an’ın, hem Hz. Peygamber’in şanını yüceltmektir; bu topluca inzâl Hz. Peygamber’in nübüvvetinden önce gerçekleşmiştir. “Biz onu Kadir gecesini indirdik” mealindeki ayetin topluca dünya semasına indirilen Kur’an’da mevcut olup olmadığı meselesine gelince, bir ihtimale göre ayetteki ifade, “Biz Kur’an’ın indirilmesine hükmettik ve bunu ezelde böyle takdir ettik” anlamına gelir. İkinci bir ihtimale göre ayetteki *enzelnâhu* lafzı geçmiş zaman kipinde olsa bile mana gelecek zamanla ilgilidir ki bu takdirde ayet, “Kur’an Kadir gecesinde indirilecek” şeklinde bir anlam içerir. Ayette geçmiş zaman kipinin kullanılması ya Kur’an’ın kesinlikle indirileceğini bildirmek ya da onun Hz. Peygamber’e indiriliş zamanını tasrih etmek içindir.¹⁰⁷

Fahreddîn er-Râzî, Kadr 97/1. ayet münasebetiyle, “Peki Allah niçin ‘Biz Kur’an’ı semaya indirdik...” dememiştir. Zira ‘Biz Kur’an’ı indirdik...’ ifadesi mutlak olduğundan, Kur’an’ın yeryüzüne indirildiği zannına mahal verir” şeklindeki bir istifhamı/itirazı şu ilginç gerekçelerle yersiz görmüştür: Kur’an’ın dünya semasına indirilmesi, bir anlamda yeryüzüne indirilmesidir. Kaldı ki Allah’ın bir işe başlayıp nihayete erdirmesi söz konusu değildir. Ayetteki ifade tarzı uzaktan gelen kişinin bir beldeye yaklaşması üzerine, “Falan kişi geldi” denilmesine benzer. Bu bağlamda, Kur’an’ın dünya semasına topluca indirilmesinde, insanların vahye iştiaak duymalarını sağlamak gibi bir maksat da gözetilmiş olabilir. Bu durum anne ve babasından bir haber geldiğini duyan kişinin bir an önce o habere muttali olma arzusuna benzer.¹⁰⁸

Bu gevşek izahların Fahreddîn er-Râzî gibi büyük bir âlime ait olduğunu kabullenmek hakikaten zordur. Hele hele, “Kur’an’ın dünya semasına indirilmesindeki maksat, insanların ona özlem duymasını sağlamaktır” tarzında anlamsız ifadelerle ilmî kıymet atfetmek mümkün değildir. Hz. Peygamber’in

107 Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 230; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 132-133.

108 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 28.

dahi Kur'an'ın varlığından haberdar olmadığı bir zamanda Kur'an'ın dünya semasına inzâliyle insanoğlunun vahye istiyak duyması gibi bir maksat gözetildiğini söylemenin anlamlılık düzeyini okurların takdirine havale etmek gerekir.

Aslında bütün bu görüşler bir tür hurafe, Ebû Zeyd'e göre varsayım ve kurgu mahiyetindedir. Eski kaynaklarımızın bu tür hurafeler ve kurgularla meşbu olması, seleften nakledilen rivayet malzemesini eleştiri süzgecinden geçirerek ayıklamadan genellikle istinkâf edilmesidir. Gerçekte Kur'an'ın meçhul bir mekândan başka bir meçhul ve muhayyel mekâna topluca indirilmesi söz konusu değildir.¹⁰⁹ Bakara 2/185 ve Kadr 97/1. ayetler vahyin Hz. Peygamber'e nâzil olmaya başlamasıyla ilgilidir.

Ezcümle, Kur'an'ın inzâliyle ilgili tüm görüşler şahsî kanaatlerden ibarettir. Subhi es-Sâlih'in ifadesiyle, Kur'an'ın biri Levh-i Mahfûz'dan kâtip meleklerin bulunduğu yere, diğeri bütün halinde dünya semasındaki Beytül-İzze'ye, bir diğeri de tencîmen Hz. Peygamber'e olmak üzere üç ayrı nüzûl safhasının bulunduğu yönündeki hâkim görüşe mesnet oluşturan rivayetler senet/sübut açısından sahih olsalar dahi delalet (mana) bakımından kabul edilebilir nitelikte değildir. Her şeyden önce, söz konusu hâkim görüş gaybî âlemle ilgilidir. Bu konuda ancak Kur'an ve mütevatir sünnet delil kabul edilir. İlgili rivayetlerin senet/sübut yönünden sahih olması, bahis konusu görüşe inanmayı mucip bir delil değildir. Bunun da ötesinde, Kur'an'ın üç ayrı nüzûl safhasından bahsetmek Kur'an'ın beyanına muhaliftir. Furkân 25/32. ayetteki ifade Kur'an'ın peyderpey nâzil olduğu hususunda gayet sarihtir.¹¹⁰

Kur'an vahyinin evvela Levh-i Mahfûz'dan alınıp topluca Beytül-İzze'ye indirildiği yönündeki görüşlerden hiçbirisi, İzzet Derveze'nin ifadesiyle, Hz. Peygamber'den nakledilmiş değildir. Bu görüşlerdeki muhteva Allah'ın ilmi ve melekûtunun

109 Bkz. Ebû Zeyd, *Meḥḥumu'n-Nas*, s. 113; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, I. 307; Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s. 220-221.

110 Subhi es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 50-51.

esrarına ilişkin bir gaybî haber mesabesindedir. Gayb hakkında rastgele konuşulmayacağı müsellemidir. Kur'an vahyinin ilk olarak Levh-i Mahfûz'dan Beytül-İzze'ye indiği hususunda ne bir ayet, ne de bir merfu hadis mevcuttur.¹¹¹

Derveze'nin bu tenkitleri gayet isabetli ve önemlidir. Kaldı ki tefsir geleneğinde İbn Abbas rivayetlerinin çoğunlukla ihtilaf ve karmaşa ürettiği bilinmektedir. Karmaşanın boyutları hakkında fikir sahibi olmak için, Fîrûzâbâdi (ö. 817/1415) veya başka bir müellif tarafından derlenen *Tenvîrû'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs* adlı eserde Bakara suresinin başındaki hurûf-ı mukattaa ile ilgili müteaddit görüşlere bakmak kâfidir. Bunun içindir ki İmam Şâfiî, "Tefsir alanında İbn Abbas'tan sadece yüz civarında sahih nakil mevcuttur" demiş, ayrıca İbn Abbas'a izafe edilen tefsir rivayetlerinin sübut yönünden sahih olup olmadıklarını belirlemek için muhtelif isnat zincirleri tek tek kritik edilmiştir.¹¹²

Bu noktada, Kur'an vahyinin insan, tarih ve toplumla buluşmadan önceki safahatı hakkında İbn Abbas'ın şahsi kanaat belirtmeyeceği, dolayısıyla Beytül-İzze ile ilgili bilgiyi Hz. Peygamber'den öğrenmiş olması gerektiği tarzında bir itiraz söz konusu olabilir;¹¹³ fakat tefsir ve hadis kaynaklarındaki sayısız rivayet sahâbîlerin gaybî alanla ilgili meselelerde de çok kere fikir yürütüp şahsî kanaat belirttiklerine tanıklık etmektedir. Daha açıkçası, ilâhî sıfatlar, kıyamet, ahiret ahvali ve yaratılış gibi pek çok gaybî konuda sahâbîlerden çok farklı görüşler nakledilmiş olması, en başından itibaren bütün bu konularda fikir yürütüldüğünü belgeler niteliktedir. Üstelik Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi bazı âlimler, "Elçi melekler (sefere) Kur'an'ı yirmi gecede Cibrîl'e ilkâ etti; Cibrîl de onu yirmi yılda Hz. Peygamber'e ilkâ etti" şeklindeki görüşü müfessirlerin cehaleti olarak nitelendirmiş ve "Allah ile Cebrâil, Cebrâil ile Hz. Peygamber arasında vasıta yoktur gerekçesiyle bâtil olarak değerlendirmiştir."¹¹⁴

111 Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, I. 257-261.

112 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1228-1233.

113 Zûrkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 45.

114 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmû'l-Kur'ân*, IV. 427.

Bahis konusu görüşler Kur'an vahyini yüceltmek amacıyla üretilmiş olabilir; ancak vahyin kaynağının ilâhî olması yücelik açısından kâfi olduğuna göre abartılı kurgular kelimenin tam manasıyla yersiz ve gereksizdir. Bütün bunların dışında, bir yandan Kur'an'ın bir bütün halinde dünya semasına indirildiğini iddia etmek, bir yandan da nüzûl sürecinde yaşanan olaylarla bağlantılı olarak peyderpey nâzil olduğunu söylemek hakikaten problemlidir. Bu yüzden, klasik dönemlerde birçok âlim, Kur'an vahyinin bir bütün halinde dünya semasına inmesiyle ilgili birtakım hikmet nazariyeleri üretmek durumunda kalmış, bununla bağlantılı olarak Kur'an'daki harfler, semboller ve gaybî haberlere tekellüflü yorumlarla tuhaf anlam takdirlerinde bulunmuşlardır. Netice itibarıyla, Kur'an vahyinin ilk olarak Beytül-İzze'ye indiği yönündeki rivayetler, birçok ayetin Hz. Peygamber'in siretinden bağımsız ve sorumsuz şekilde yorumlanmasına, Kur'an'a keyfî anlam takdirlerinde bulunulmasına yol açmıştır.¹¹⁵

Suyûtî'nin "Levh-i Mahfûz'daki Kur'an'ın harflerinden her biri Kafdağı kadar devasa büyüklüktedir ve her harf ancak Allah'ın ihata edebileceği genişlikte bir anlam deryasını muhtevidir" mealinde aktardığı görüş, Ebû Zeyd'in ifadesiyle iki önemli sonuç doğurmuştur. Birincisi, Kur'an'ın kutsiyetinde aşırı gitmek ve onu anlam taşıyan bir metin olmaktan çıkarıp sembolik ve semiyotik bir metne dönüştürmektir. İkincisi ise Kur'an'ın sonsuz ve sınırsız bir anlam deryası olduğu telakisine gerekçe üretmektir.¹¹⁶ Bu iki sonuç, Derveze'nin belirttiği gibi, Kur'an tefsirinde birçok sapmaya (inhiraf) sebebiyet vermiştir. Hülâsa, Kur'an'ın nüzûlüyle ilgili rivayetlerdeki zikir makamı, dünya seması, Beytül-İzze gibi kavramlar İbn Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur. Birincisi tefsir rivayetleri, ikincisi gelecek zamanlarda ortaya çıkacak olaylarla ilgili söylentiler, üçüncüsü de cenk hikâyeleridir"¹¹⁷ şeklindeki

115 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 257-263.

116 Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nâs*, s. 49.

117 Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000, XIII. 154.

sözünün özellikle bu konuda çok isabetli olduğunu göstermektedir.

Gerek Kur'an vahyinin inzâl-tenziliyle ilgili ayetlerin genel mazmunu, gerek yirmi üç yıllık nüzûl sürecinin serencamı dikkate alındığında, Şa'bî'nin, "Kur'an Levh-i Mahfûz'dan dünya semasına Kadir gecesi inzâl edilmeye başlandı, daha sonra muhtelif zamanlarda gelişen olaylar muvacehesinde Peyderpey nâzil oldu" şeklindeki görüşünün gayet makul olduğu anlaşılır. Ayrıca bu görüş Kadr 97/1. ayetteki ifade ile İsrâ 17/106. ayetteki ifadeyi birbiriyle telif eder tarzdadır. Kur'an vahyinin Peyderpey nâzil olması, Hûd 11/120 ve İsrâ 17/106. ayetlerde işaret edildiği üzere Hz. Peygamber'in metanetini artırmak, ona manevî direnç aşılama ile ilgilidir. Bunun yanında, "Sana soruyorlar" mealindeki ifadelerle başlayan birçok ayetin şahitlik ettiği gibi, Peyderpey inzâl Hz. Peygamber'in müminler, müşrikler ve Ehl-i Kitap gibi diğer zümrelerle birlikte yaşadığı tarihî tecrübe içerisinde ortaya çıkan meselelere mukabele etme yahut olup biten hadiseler karşısında vaziyet alma stratejisini öğretme gibi hususlarla da ilgilidir. Kısacası, Kur'an vahyi nâzil olduğu tarihsel bağlamla diyalektik bir ilişki içindedir.

Kur'an Vahyinin Nüzûl/İnzâl Keyfiyeti

Bilindiği üzere İslam geleneğindeki hâkim anlayış ve inanışa göre Kur'an vahyi hem lafız hem mana olarak Allah'a aittir. Cebrâil vahyi Levh-i Mahfûz'dan lafız-mana olarak almış ve hiçbir tasarrufta bulunmaksızın Hz. Peygamber'e ulaştırmıştır. Buna karşılık marjinal (şâz) olarak değerlendirilen başka bir anlayışa göre Cebrâil Kur'an'ı sadece mana olarak inzâl etmiş, bu mana/mefhum Hz. Peygamber tarafından Arap dilinin ifade kalıplarıyla formüle edilmiştir. Bir diğer anlayışa göre ise Kur'an Cebrâil'e salt mana olarak ilkâ edilmiş, Cebrâil de bu manayı Arapça lafızlara dönüştürerek Hz. Peygamber'e inzâl etmiştir.¹¹⁸

İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ikinci görüşü “Bâtıniyye” diye isimlendirdiği çevrelere nispet etmiştir. Buna göre Bâtıniyye, “Kur'an Rasûlullah'a metin olarak okuduğumuz lafızlar hâlinde değil, kalbe/idrake ilham şeklinde nazil oldu ve daha sonra Rasûlullah tarafından Arap dilinin ifade kalıplarına dönüştürülerek sözel form kazandı. Kur'an Rasûlullah'a -tıpkı hayal gibi- lisânî özellikten bağımsız biçimde nazil oldu. Rasûlullah vahyi kendi diliyle Arapça ifade kalıplarına soktu” demiştir.¹¹⁹

Mâtürîdî'nin hem Yûsuf 12/2. ayetteki *innâ enzelnâhu kur'ânen arabîyyen* ifadesiyle, hem de “Kur'an nazımının mu'ciz olması hüccet değeri taşır” gerekçesiyle reddettiği Bâtınî görüşün Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003[?]) ve Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) gibi İsmâîlî müelliflerin vahiy anlayışlarıyla benzeştiği açıktır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların konuyla ilgili görüşleri de benzer tarzdadır. Bu açıdan bakıldığında, Mâtürîdî'nin Bâtıniyye nitelemesinin hem İsmâîlî müellifleri hem de Meşşâî filozofları kapsadığı sonucuna ulaşılır. Lakin Bâtıniyye'ye izafe edilen vahiy anlayışının, “Kur'an nazımının mu'ciz olması hüccet değeri taşır” gerekçesiyle reddedilmesi sorunludur. Her şeyden önce bazı Hanefî usul ve fıkıh âlimleri İmam Ebû Hanîfe'nin namazda Kur'an'ın tercümesi okunduğunda kıraat rûknünün gerçekleşeceği yönündeki ictihadını temellendirirken mana üzerinde durarak nazımda i'câz hususiyetinin bahs-i diğer olduğunu vurgulamışlardır. Kaldı ki Kur'an nazmındaki edebî i'câz ancak Araplar için söz konusudur. Ana dilleri Arapça olmayan insanlara bu anlamda i'câzdan söz etmek ve/veya tehatti (meydan okuma) ayetlerini argüman olarak öne sürmek anlamsızdır.

Vahyin salt mana/mefhum olarak inzâl edildiği görüşüne Yûsuf 12/2. ayetle karşı çıkılması da problemlidir. Zira Yûsuf suresinin ilk ayetinde “el-kitâb”tan söz edilir; ikinci ayette ise “hu” zamiriyle atıfta bulunulan “el-kitâb”ın “Arapça Kur'an” olarak inzâl edildiği bildirilir. Bu iki ayet Allah katında her-

hangi bir dile aidiyetten bağımsız olan vahyin, İbrahim 14/4. ayetteki, “Biz her peygamberi vahiylerimizi kolayca anlatıp açıklayabilmesi için kendi kavminin diliyle gönderdik.” (*ve-mâ erselnâ min rasûlin illi bi-lisâni kavmihi li-yübeyyine lehüm*) ifadesi mucibince, Arap diliyle tebliğ edilen bir hitaba dönüş-türüldüğünü belirtir.¹²⁰ Özünde dilden, harften ve sestən bağımsız vahyin Arapça ifade kalıplarına dönüştüğü mahal Hz. Peygamber’in zihni/idrakidir. Zuhurf 43/-2-3. ayetlerdeki *ve'l-kitâbi'l-mübîn innâ cealnâhu kur'ânen arabiyyen* ifadesinde de bu hususa işaret edilir.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup bazı kelimacılar Zuhurf 43/3. ayetteki *innâ cealnâhu kur'ânen arabiyyen* ifadesini, “Biz vahyi Arapça Kur'an olarak niteledik ve beyan ettik” diye yorumlamışlardır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Bahru'l-Kelâm*'daki ifadesiyle, *ca'l* lafzı bazen yaratma, bazen de bir sıfatla tanımlama manasında kullanılır. Bu ikinci manaya göre *innâ cealnâhu kur'ânen arabiyyen* ifadesi, “Biz vahyi Arapça Kur'an olarak vasıflandırdık ve onu Arap diliyle açıkladık” anlamı taşır. Kur'an aslında ne A'râbî, ne de A'cemî bir kelimadır. Çünkü diller muhdes ve mahlûktur. Oysa Kur'an Allah'ın kelamı olarak ses, harf gibi şeylerden bağımsız olup mahlûk ve muhdes değildir. Ayrıca, Kur'an vahyinin Hz. Peygamber'e inzâli harfler ve seslerin inzâli anlamına gelmemektedir.¹²¹

120 Bu ayetin son derece sarîh ifadesine rağmen gelenekte vahyin tüm peygamberlere mutlak anlamda Arapça olarak indiği, ancak her peygamberin Arapça vahyi kendi diline tercüme ettiği yönünde uçuk görüşler ileri sürülebilmektedir. Mesela Süfyan es-Sevri (ö. 161/778), “Tüm vahiyler Arapça olarak inmiş, daha sonra her peygamber bu Arabi vahyi kendi diline tercüme etmiştir. Kıyamet günündeki dil Süryanca olacak, cennete girenler ise Arapça konuşacaktır” demiştir (Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed Tayyib, el-Mektebetü'l-Asriyye, Üçüncü Baskı, Sayda-Beyrut 2003, VII. 2234; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1983, V. 5). Meşhur tâbî müfessir Dahhâk'tan (ö. 105/723) da aynı tarzda bir görüş nakledilmiş, fakat Zemahşerî bu görüş fasit olarak değerlendirmiştir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 367.

121 Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, nşr. Veliyyüddin Muhammed Salih, Dimaşk 2000, s. 130-135.

Nesefî *Tabsiratü'l-Edille* adlı eserinde Zuhurf 43/3. ayetteki *innâ cealnâhu kur'ânen arabiyyen* ifadesini, "Biz Kur'an'daki manayı Arapça ibarelerle formüle ettik ve/veya Kur'an'ın maksudını ve ahkâmını Arap lisanıyla kavrottuk"¹²² şeklinde yorumlamıştır ki işbu izahlardan anlaşılacağı üzere Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup fakihler ve kelimciler Kur'an'ı esas itibariyle sestem, harften bağımsız ilâhî kelim olarak algılamakta ve bu noktada Arabîlikle irtibatlandırmamaktadır. Bu anlamda Kur'an aslında "el-kitâb"ın karşılığı olmakta ve kelâm-ı nefsi-kelâm-ı lafzî şeklindeki ayırım çerçevesinde "kelâm-ı nefsi"yi karşılamaktadır. Buna mukabil Arapça lafızlar mahlûk ve muhdes olmasından dolayı Allah'ın harften ve sestem bağımsız kelâmı anlamındaki "Kur'an"ı karşılamamaktadır.

Kur'an vahyi nazım veya lafız değil, manadır. Ancak İmam el-Mâtürîdî'nin Şuarâ 26/196. ayet münasebetiyle, Bâtîniyye'nin, "Kur'an Rasûlullah'a lisânî vasıftan bağımsız olarak nazil oldu" şeklindeki görüşünü çürütmek için Arabîlik vasfını Kur'an'ın aslî unsuru sayması, hem Hanefî usulcülerin anadilde ibadet veya namazda Kur'an'ın tercümesini okumakla ilgili ictihadı gerekçelendirmeye yönelik argümanlarıyla, hem de Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi kelimcilerin Kur'an'ın mahiyetine ilişkin görüşleriyle pek bağdaşmamaktadır. Buna mukabil Mâtürîdî, A'lâ 87/18-19. ayetlerdeki *inne hâzâ lefî's-suhufi'l-ülâ suhuflı ibrâhîme ve mûsâ* (İşte bu mesajlar önceki sahifelerde/vahiylerde, İbrahim'e ve Musa'ya verilen sahifelerde/vahiylerde de mevcuttu) ifadesini yorumlarken, "Bu ayetlerdeki ifade dil farklılığının eşyanın gerçek mahiyetini değiştirmediğini gösterir. Çünkü Allah Kur'an'ın önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcut olduğuna şahitlik etmiştir. Kur'an önceki vahiylerde Arap diliyle mevcut olmadığına göre bu durum namazda Kur'an'ın Farsça tercümesinin okunabileceği hususunda İmam Ebû Hanîfe'ye hüccet teşkil etmektedir" demiştir.¹²³

122 Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I. 391-392.

123 Mâtürîdî, *Te'vilât*, X. 507.

Bu ikircikli tutumun Bâtıniyye'ye muhalefet ve reddiye saikiyle ilgili olduğu söylenebilir. Bazı kaynaklarda Mâtürîdî'nin biri usul, diğeri fûrû alanında olmak üzere Karâmita'ya (Bâtıniyye) iki reddiye yazdığından söz edilmesi bu ihtimali güçlendirir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin usulle ilgili olduğunu söylediği birinci eser Karâmita'nın kelam görüşlerini eleştiren bir kitap olmalıdır. Zira itikadî mezhepler söz konusu olduğunda usul terimi genellikle kelâmî görüşleri ifade maksadıyla kullanılır. İkinci eserin fıkıhla ilgili olmakla birlikte usûl-i fikhî da içermesi muhtemeldir.¹²⁴

Mâtürîdî'nin özellikle nübüvvet, ismet ve nübüvveti ispat gibi meselelerdeki hassasiyeti dikkate alındığında, kelâmî açıdan Bâtıniyye'nin görüşlerini çürütmeye öncelik attığı, dolayısıyla iki farklı surede hemen hemen aynı mana ve muhtevaya sahip ayetleri iki farklı şekilde yorumlamasının bu hususla ilgili olduğu tespitinde bulunulabilir. Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir ve Horasan'daki üç büyük usulcüsü (meşâyih-i selâse) Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) usule dair eserlerinde Mâtürîdî'yi ismen hiç zikretmediklerini, hatta bazı kaynakların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun bazı fikirlerini reddettiklerini de bu bağlamda not etmek gerekir.¹²⁵

Bu mesele bir tarafa, modern dönem Sünnî İslam dünyasında, Kur'an vahyinin Hz. Peygamber'e hem lafız hem mana olarak nazil olduğuna ilişkin görüşün en hararetli savunucularından biri olan Zürkânî'nin konuyu izah tarzı bu hâkim görüşün aslında dogma olduğunu göstermektedir: "Cebrâil'in Nebi'ye (s.a.v.) indirdiği vahiy, Fatiha suresinden Nâs suresine kadar gerçek manada mu'ciz lafızlar olarak Kur'an'a karşılık gelir. Kur'an'daki lafızlar sadece ve sadece Allah'ın sözüdür. Bu lafızların oluşturulması (inşâ) ve söz dizim yapı-

124 Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", [İmam Mâtürîdî ve Maturidilik içinde], yayına haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2003, s. 206-207.

125 Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", s. 209.

sında (tertîb) ne Cebrâîl'in ve ne de Muhammed'in rolü vardır. Gerçekte Kur'an lafızları ilk olarak Allah tarafından tertip edildiği için O'na nispet edilir. Kur'an elfazının hem Cebrâîl ve Muhammed, hem de nüzûl döneminden kıyamete kadar milyonlarca/milyarlarca insan tarafından telaffuz edilmesi bu gerçeği değiştirmez.

Bu durum, beşerî bir sözün başka birilerine değil de onu ilk defa zihninde oluşturup formüle eden kimseye nispet edilmesine benzer. Tıpkı bizim meram anlatmak ve aynı zamanda anlaşılmasını sağlamak maksadıyla lafzî kelamı zihnimizde kurguladığımız kelama uygun biçimde formüle etmemiz gibi hikmeti yüce Allah Kur'an'daki kelimeler ve ifadeleri hem anlatmak hem de anlaşılmasını sağlamak maksadıyla nefsi kelamının tertibine uygun biçimde ortaya çıkarmıştır. Söz ilk olarak onu kendi zihninde oluşturup düzenli bir şekle sokan kimseye nispet edilir, yoksa sonradan dillendirip aktaranlara nispet edilmez. Bu sebeple Kur'an lafızlarının inşa itibariyle Cebrâîl, Hz. Peygamber ve başkalarına nispet edilmesi caiz değildir..."¹²⁶

Zürkânî akıl-mantık yürütmeye dayalı bu gevşek argümanlardan sonra, vahyin nüzûl keyfiyetiyle diğer iki görüşü de şöyle değerlendirmiştir:

Bazı insanlar alçakça bir yaklaşımla Cebrâîl'in Rasûlullah'a Kur'an'ı sadece mana olarak indirdiğini, Rasûlullah'ın da bu manayı Arapça lafızlarla ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Diğer bazıları ise Kur'an elfazının Cebrâîl'e ait olduğu, Allah'ın ona sadece manayı vahyettiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşlerin her ikisi de yanlış ve bâtıldır. Hem Kitap ve Sünnet'in açık ifadeleriyle, hem de icmayla çatışan bu iki görüş, kaleme alındıkları mürekkepten bile daha değersizdir. Kanaatimce bunlar müslümanların kitaplarına sırf hile ve desise üretmek maksadıyla sokulmuştur.

126 Zürkânî, *Menâhîlül-İrfân*, I. 48. Zürkânî'nin bu argümanları, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), İbn Mende (ö. 395/1005), İbn Hâmid (ö. 403/1012) gibi Selefî ve Hanbelî âlimlerin Kur'an lafızlarını telaffuz edip yazmanın yanı sıra kıraat esnasında çıkan seslerin dahi mahlûk olmadığı iddiasından (Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I. 266-267) pek farklı görünmemektedir.

Bunun başka bir izahı olmasa gerektir. Şayet Kur'an'daki lafızlar Hz. Peygamber veya Cebrâil'e ait olsaydı, o zaman mucizelik özelliği nerede kalırdı? Lafızlar Allah'a ait olmadığı halde, Kur'an'ı O'na nisbet etmek mümkün olur muydu?¹²⁷

Bu pasajdaki ifadeler son dönem İslam dünyasındaki genel ilmî durumun ne kadar düşük seviyede olduğunu gösteren bir belge niteliğindedir. Bize göre buradaki seviyesizlik birkaç yönlüdür. Birincisi, "Şayet Kur'an'daki lafızlar Hz. Peygamber veya Cebrâil'e ait olsaydı, o zaman mucizelik özelliği nerede kalırdı?" ifadesinde görüleceği gibi, Zürkânî'nin hem iddiada bulunması hem de bu iddiayı kendinden hareketle ispatlamaya çalışmasıdır ki bunun mantık terminolojisindeki karşılığı safsata (müsadere ale'l-matlûb) ve/veya mugalata olsa gerektir. Çünkü Zürkânî'nin mezkûr ifadesi şöyle bir analogiye işaret etmektedir: "Kur'an'daki lafızlar Cebrâil ve Rasûlullah'a ait değildir; çünkü Kur'an elfazı mu'cizdir; o halde lafızlar Allah'a aittir."

Daha önce bahsi geçtiği üzere Kur'an ve i'câz meselesi ne Hz. Peygamber, ne sahabe, ne de tâbiûn dönemlerinde mevzu bahis edilmiştir. Bu mesele en erken hicrî 3. asırda Kur'an metninde birtakım çelişkiler bulunduğu yönündeki itirazlara karşı hem lisânî hem kelâmî argümanlarla mukabelede bulunma amacıyla üretilmiş bir fikirden ibarettir. Hâl böyleyken, Zürkânî "Kur'an'daki lafızlar mu'cizdir; çünkü mu'cizdir" tarzındaki bir önermeyle Kur'an'ın hem lafız hem mana olarak inzâl edildiği iddiasını ispatladığını düşünmektedir. Oysa Fahreddin er-Râzî, Tekvir 81/19. ayetteki *innehu le-kavlû rasûlin kerîm* (Kur'an, çok değerli bir elçinin sözüdür) ifadesini yorumlarken, Zürkânî'nin akıl yürütmesine benzer argümanların kısır döngü (fasit daire) problemine yol açması hususunda şunları kaydetmektedir:

Tekvir 81/19. ayetteki ifadeyle ilgili olarak şöyle bir itirazda bulunulabilir: Bu ifade ciddi bir sorun içermektedir; zira Allah Teâlâ surenin 15-18. ayetlerinde Kur'an'ın Cebrâil'e ait bir söz olduğuna yemin etmiştir. Binaenaleyh, Allah'ın bu beyanını tasdik

etmemiz gerekir. Biz Tekvir 81/19. ayetteki ifadeyi mutlaka zâhiri manaya hamletmek gerektiği hususunda kesin görüş belirtmesek dahi en azından böyle bir ihtimal söz konusudur.

Hâl böyle olunca, Kur'an'ın Allah'ın kelamı değil de Cebrâil'in kelamı olması ihtimali sübut bulur. Bu takdirde Kur'an, Cebrâil'in Rasûlullah'ı saptırmak maksadıyla onu ilkâ etme ihtimalinden dolayı mu'ciz olmaktan çıkar. Böyle bir ihtimal karşısında, "Cebrâil saptırmaz; çünkü gûnahtan masumdur" denilemez. Çünkü onun masumiyetine ilişkin bilgi, Rasûlullah'ın gerçek nebi olmasıyla elde edilir. Rasûlullah'ın gerçek nebi olması Kur'an'ın mu'ciz oluşuna, Kur'an'ın mu'cizliği ise Cebrâil'in masum oluşuna müstennittir. Dolayısıyla bu durum kısır döngüyü gerektirir; oysa kısır döngü muhaldir.

Bu itiraza şöyle cevap verilir: Kur'an'ın sarfe (ilâhî müdahale) sebebiyle mu'ciz olduğu görüşünü benimseyenler, işte bu kısır döngüden kurtulmak ya da böyle bir itirazla karşılaşmamak için bu görüşü tercih etmişlerdir. Çünkü sarfe görüşüne göre Kur'an'la ilgili i'câz hususiyeti fesahatta değil, Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymayı mümkün kılacak bilgiler ve sair faktörlerin beşerî idrak ve zihinde işlevsiz kılınmasındadır ki Allah'tan başka hiçbir varlık böyle bir müdahalede bulunmaya kadir değildir.¹²⁸

Zürkânî'nin ifadelerindeki ilmî seviyesizliğin ikinci boyutu, vahyin nüzûl keyfiyetiyle ilgili diğer iki görüşü benimseyenleri alçaklık/adilikle itham etmesidir. Seviyesizlikle ilgili bir diğer boyut ise Kur'an'ın Hz. Peygamber'e sadece mana olarak vahyedildiği yönündeki görüşün Kur'an ve Sünnet'teki açık ifadelerle çatıştığını söylemek suretiyle dezenformasyon ve çarpıtma gibi bir yola tevessül etmesidir. "Gerçekte Cebrâil'in Kur'an vahyini Rasûlullah'a iletmekten başka bir rolü yoktu. Rasûlullah'ın da vahyi ezberlemek, bellemek, anlatmak, açıklamak ve uygulamaktan başka bir görevi yoktu" diyen Zürkânî'nin söz konusu iki görüşe itiraz meyanında, "Kur'an'daki sarîh ifadelerle çatışıyor" derken, "Ey Peygamber! Biz sana Kur'an'ı hem lafız hem mana olarak vahyettik" mealinde bir ayetten söz ettiği zannedilebilir. Hâlbuki onun bu konuda delil olarak gösterdiği Neml 27/6, A'râf 7/203, Yûnus

10/15, Hâkka 69/44-47 gibi birkaç ayette,¹²⁹ mutlak olarak Kur'an'ın Allah tarafından vahyedildiği, Hz. Peygamber'in de kendisine vahyedilene uyması gerektiği bildirilmektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in Kur'an vahyine uyma mükellefiyetini bildiren ayetler vahyin nüzûl keyfiyeti meselesiyle değil, müşriklerin özellikle tevhid davetine itirazlarıyla ilgilidir.

Sünnet'in sarîh ifadelerine gelince, Zürkanî Kur'an'ın hem lafız hem mana cihetiyle Allah'a ait olduğuna ilişkin hâkim görüşe delil mahiyetinde hiçbir hadis zikretmemiştir. Ayrıca, bu görüşü icmaya bağlarken sadece gelenekçi tefsir, hadis, fıkıh, kelim ulemasının ortak kabulünü icma diye isimlendirmiştir. Hülâsa, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e hem lafız hem mana itibarıyla inzâl edildiğine ilişkin hâkim görüşün dayanağı, akıl yürütmeden ibarettir. Buna mukabil "Kur'an Hz. Peygamber'e mana olarak vahyedildi" şeklindeki görüş çok daha sağlam delillerle temellendirilebilir mahiyettedir.

Son olarak şunu da kaydedelim ki Zürkânî Kur'an'ın hem lafzen hem manen nazil olduğu görüşüne hususen Tevbe 9/6. ayetteki *hattâ yesmea kelâmelâh* ifadesini delil göstermiştir.¹³⁰ Ancak *kelamullah* nitelendirmesi Kur'an'ın Arapça lafızlar olarak indirildiğini göstermez. Kuşkusuz Kur'an Allah'ın kelimasıdır; ancak O'nun kelimasının bizatihi kendisi değil, Arabî hitap formundaki yansıması ve dolayısıyla çeşitli varyantlarından bir varyantıdır. Ayrıca şunu da hatırlatmak gerekir ki Kur'an metnindeki ifadeler ayettir; fakat tabiattaki her nesne de ayettir.

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın Bakara 2/164. ayet münasebetiyle ifade ettikleri gibi, "Allah'ın iki kitabı/vahyi vardır. Birincisi yaratılmış kitap, yani kâinattır. İkinci ise münzel kitap, yani Kur'an'dır."¹³¹ Elmalılı'nın ifadeleriyle aktarmak gerekirse, "Allah Teâlâ'nın iki nevi âyâtı vardır. Birisi, kitâb-ı tekvin ve hilkattaki âyât-ı fi'liyye, diğeri de kitâb-ı münzeldeki âyât-ı kavliyyedir. Bunların ikisi de zât-ü sıfat ve âhkâm-ü

129 Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 49.

130 Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 49.

131 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, II. 52.

iradatı ilâhiyeye delalet ettiklerinden dolayı ayet tesmiye olunmuşlardır. Bu iki kitab ve bu iki nevi âyât mütekâbilen yekdiğerlerinin dâl ve medlûlü, şerh-ü tefsiridirler.”¹³²

Bunun içindir ki özellikle Hıristiyan teolojisinde Allah'ın yarattığı varlıklar ve tabiattaki olaylar vahiy olarak telakki edilmiştir.¹³³ Paul Tillich'e göre tabiatta karşımıza çıkan her şey aslında vahiy niteliğindedir. Vahye ya da varlıktaki gizemin (mister) tezahürüne bir aracı sayesinde erişilir. Varlık âlemindeki her şey vahyin alınmasına ya da ifşa olmasına aracılık edebilir. Tabiattaki nesneler, tarihî hadiseler, kişiler vahye aracı olabilir. Vahyin potansiyel taşıyıcısı olması bakımından bir taş ile insan arasında fark yoktur. Tabiatta vahye vasat oluşturan şeyler namütenahidir. Okyanuslar, yıldızlar, bitkiler, hayvanlar, insanların bedenleri ve rûhları vahyin doğal araçlarıdır. Benzer şekilde gökyüzünün hareketleri, gündüz ve gecenin değişimi, gelişim ve çöküş, doğum ve ölüm, doğal afetler, psikosomatik deneyimler gibi sayısız olay da vahiy karakteri taşır.¹³⁴ Hıristiyan gelenekteki vahiy anlayışıyla ilgili olarak, Hz. İsa'nın Kur'an'da Allah'ın kelimesi ve rûhu olarak nitelendirildiğini¹³⁵ de hatırlatmak gerekir.

Diğer taraftan, “[Ey Peygamber!] De ki: “Rabbimin kelimelerini yazmak için bütün denizler mürekkep olsa, hatta bir o kadar daha ilave etsek, bütün bu denizler biter-tükendir de rabbimin sözleri bitmez-tükenmez.” (Kehf 18/109) ve “Allah'ın kelimelerini yazmak üzere yeryüzündeki tüm ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa ve mevcut denizlere sayısız deniz daha eklense, sonunda bütün bunlar tükenir ama O'nun sözleri yine bitmez, tükenmezdi. Şüphesiz Allah üstün kudret sahibidir; her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir.” (Lokman 31/27) mealindeki ayetler dikkate alındığında, vahiy ve ilâhî kelâmın Kur'an'a indirgenemeyeceği anlaşılır.

132 Yazır, *Hak Dini*, I. 569.

133 Tarakçı, “Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı”, s. 181-184.

134 Daha geniş bilgi için bkz. Aliye Çınar, *Varoluşçu Teoloji: Paul Tillich'te Din ve Sembol*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 135.

135 Âl-i İmrân 3/39, 45; Nisâ 4/171.

Bu iki ayette geçen *kelimât* lafzı, Mü'minûn 23/100. ayet-
teki *innehâ kelimetün hüve kâiluhâ* ifadesinde olduğu gibi,
kelam (söz) anlamındaki “kelime”nin çoğuludur. Peygamber-
lere inzâl edilen vahiyler Allah'ın kelimeleri olduğu gibi tekvinî
emirle vücuda getirdiği varlıklar da O'nun kelimeleri kapsa-
mındadır.¹³⁶ Bunun içindir ki birçok müfessir bu ayetlerin
Allah katında harften, sestten bağımsız nitelikteki “kelâm-ı
nefsî”ye, başka bir ifadeyle, vahyin ana kaynağı diyebileceği-
miz “ilm-i ilâhî”ye işaret ettiğini vurgulamışlardır.¹³⁷

Kur'an'ın Arabiliği Allah'la ilgili bir nitelik olmaktan öte,
Arap toplumunun dil, kültür ve zihniyet dünyasıyla ilgili
bir hususiyettir. Nahl 16/103, Şuarâ 26/198-199 ve Fus-
silet 41/44. ayetler dikkate alındığında Arabiliğin bir bakı-
ma A'cemî olmamayı ifade ettiği söylenebilir. Sözlükte beyan
ve izahın karşısı olarak “kapalılık (ibhâm), gizlilik/saklılık
(ihfâ), anlaşılmazlık” gibi anlamlar içeren A'cem(i) kelimesi,
Arap olmayan ve/veya meramını doğru düzgün biçimde dile
getirmekte zorlanan kimseyi ifade eder.¹³⁸ Sonuçta, Arabilik
kavramındaki içirme insan, tarih ve toplumla ilgilidir. Bir-
çok ayette “Arapça Kur'an” tabirinin genel vahiy manasında-
ki “el-kitab”ın Hz. Peygamber ve Arap toplumunun konuşup
anlaştığı dilin ifade kalıplarına dönüştürülmesi bağlamında
kullanılması dikkat çekicidir.

Vahyin Nüzûlünde Lafız ve Mana Meselesi

Bakara 2/97 ve Şuarâ 26/194. ayetlerde Kur'an'ın inzâl
edildiği mahal Hz. Peygamber'in kalbi/idraki diye belirtil-

136 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXI. 181.

137 Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmî't-
Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hemmâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Birinci bas-
kı, Sayda-Beyrut 2003, II. 383; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed
es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed el-
Fâdilî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Birinci Baskı, Sayda-Beyrut 1997, II. 363;
Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*,
Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Dördüncü Baskı, Beyrut 2006, II. 391; İbn Âşûr,
et-Tahrîr ve't-Tenvîr, XVI. 52.

138 Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX. 94-95; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XII.
159-160.

miş ve fakat vahyin lafzen mi yoksa manen mi olduğu tasrih edilmemiştir. Bu bağlamda, Kur'an vahyinin mana olarak inzâl edildiği fikrini benimsemişimizi açıkça belirtmeliyiz. "Mana"dan kastımız, tevhid, şirk, kıyamet, ahiret, adalet, hakkaniyet, ahlak, fazilet, maruf, münker gibi külli kavramlardır. Kur'an vahyinin Hz. Peygamber'e mana olarak inzâl edildiği, bu manayı kendisinin Arap diliyle formüle ettiği yönündeki görüşü benimsemiş olmamıza rağmen Hâkka 69/40 ve Tekvir 81/19. ayetlerin bu görüşe delil/mesnet oluşturmadığını da özellikle belirtmek gerekir. Bizim bu konudaki delillerimiz daha farklı ve çeşitlidir. İlk delilimiz Şuarâ 26/196. ayetteki *ve-innehû le-fi zübûri'l-evvelin* ifadesi ile A'lâ 87/18. ayetteki *inne hâzâ lefi's-suhufi'l-ûlâ* ifadesinde Kur'an'ın ve/veya Kur'an'daki mesajların önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcut olduğundan söz edilmesidir.

Kur'an'ın daha önceki vahiylerde mana ve muhteva itibarıyla mevcut olduğu şüphesizdir. Bunun içindir ki bazı Hanefî fakihler İmam Ebû Hanîfe'nin ana dilde ibadet meselesiyle ilgili ictihadını temellendirirken bu ayetlerle istidlalde bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin ictihadında kıraat rûknü Arapça lafza değil, Kur'an kelimesinin zât-ı ilâhiyye ile kaim olan manaya delalet ettiği gerekçesine bağlanmıştır. Bu delalet aslidir ve dilden dile değişen bir nitelikte değildir. Örnek vermek gerekirse, tevhid inancı her dilde ifade edilebilir. Lafızlar ve ifade kalıpları dilden dile değişse de mana/mefhum sabittir. Kaldı ki Şuarâ 26/196. ayette, "Şüphesiz bu Kur'an önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcuttu" denilir. Bu ayet, Kur'an'ın daha önceki vahiylerde lafzen değil, mana/mefhum olarak bulunduğunu gösterir.

Bu yüzden, meşhur Hanefî usulcüsü Serahsî Şuarâ 26/196. ayetle ilgili olarak şunları kaydetmiştir: "Bu ayette 'Kur'an önceki peygamberlere gönderilen vahiylerde de mevcuttu' denildiği halde, Kur'an'ın belli bir dile mahsus olduğunu söylemek mümkün müdür? Zira önceki peygamberlere gönderilen vahiyler kuşkusuz kendi dillerine göre formüle edilmiştir. İlâhî kelâmın Arap diline mahsus/münhasır ol-

duğu iddia edilemez. Çünkü Allah'ın kelamı muhdes ya da mahlûk değildir. Oysa tüm diller muhdestir... Ebû Hanife'nin ictihadına göre Tevrat, İncil ve Zebur'un Kur'an mesajına uygun pasajları okunduğu takdirde namaz geçerli sayılır. Çünkü Ebû Hanife'ye göre Farsça ve diğer dillerde kıraat geçerli olduğuna göre bu geçerliliğin Süryanca ya da İbranca Kur'an kıraati olarak değerlendirilmesinde beis yoktur.”¹³⁹

Kur'an metniyle ilgili tanımda “mütevatir nakil” şartının belirleyici olduğuna dikkat çeken Serahsî bu bağlamda i'câz meselesine de değinmiş, ancak İslam geleneğindeki hâkim görüşün aksine bizatihi i'câzın Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu kanıtlayan bir delil olmadığını, aksine Hz. Peygamber'in risalet/nübüvvet hususunda doğruluğuna ilişkin bir delil vasfı taşıdığını belirtmiştir. Kaldı ki bir ayetten daha kısa olan Kur'an ifadelerinin, hatta kısa ayetlerin mu'ciz olmadığı hususunda ihtilaf söz konusu değildir. Ayrıca, i'câz nazımla değil, mana ile ilgili bir özelliktir.¹⁴⁰

Bu görüşler Ebû Zeyd ed-Debûsî tarafından da benimsenmiştir.¹⁴¹ Keza Ebû Bekr el-Kâsânî (ö. 587/1191) de namazda kıraat meselesiyle ilgili olarak, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesinin onun başka dillerdeki tercümesinin Kur'an vasfı taşımasına münafi olmadığını belirtmiştir. Buna göre Yûsuf 12/2. ayetteki *innâ enzelnâhu kur'ânen arabîyyen* ifadesinden bu görüşü çürütecek bir hüküm çıkarılamaz. Kur'an'ın Arapça olarak nitelendirilmesi ilâhî kelamın aslı/esası (hakikatü'l-keîlâm) olan sıfata delalet etmesi hasebiyledir. Nitekim biz “Kur'an mahlûk değildir” deriz; ancak bunu söylerken Arapça ibareleri değil, söz konusu sıfatı kastederiz. Manaya delalet

139 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, I. 37, 234; a. mlf., *Usûlü's-Serahsî*, I. 282.

140 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I. 280. Serahsî namazda kıraat meselesinde Ebû Hanife'nin ictihadını savunmakla birlikte, bu ictihadın fıkıh geleneğinde yaygın kabul görmemesinin baskısından olsa gerek, namazda Kur'an'ın tercümesini okuma cevazını, “tercüme ifadenin asıl metindeki manayı birebir karşılaması” gibi kısıtlayıcı ve zorlaştıracı şartlara bağlamak ihtiyacı hissetmiştir. Geniş bilgi için bkz. Kâşif Hamdi Okur, “Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 11, sayı: 22 (2012/2), s. 222-224.

141 Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 20.

Farsçada da mevcut olduğu için, Kur'an'ın Farsça tercümesi "Kur'an" diye adlandırılabilir. Öte yandan, namazda Arapça metnin okunması bu metnin Kur'an diye adlandırılmasından değil, Kur'an'ın gerçek mahiyetine, yani Allah'ın zatıyla kaim sıfata delalet etmesinden dolayıdır. Kısacası, aslî manaya delalet dillere göre değişmediğinden buna müteallik hüküm de değişmez.¹⁴²

Ahruf-i Seb'a (Yedi Harf) Ruhsatı

Vahyin mana olarak inzâl edildiği görüşüne argüman oluşturan en önemli verilerden biri ve belki de en önemlisi, Kur'an'ın yedi harf (ahruf-i seb'a) üzere okumaya elverişli şekilde nâzil olduğunu bildiren hadisler/rivayetlerdir. Hz. Ömer, Hz. Osman, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd, Abdurrahmân b. Avf, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. el-Yemân, Zeyd b. Erkâm, Abdullah b. Abbas ve daha birçok sahâbiden muhtelif/müteaddit tariklerle nakledilen ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gibi âlimlerce mütevatir olarak değerlendirilen ahruf-i seb'a hadislerinin¹⁴³ Übey b. Ka'b varyantına göre Hz. Peygamber Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu söyledikten sonra, azapla ilgili ayeti rahmet vaadiyle, rahmetle ilgili ayeti azap tehdidiyle bitirmedikçe, sözgelimi *semian alimen* yerine *azizen hakimen* lafzını telaffuz etmekte sakınca bulunmadığını ve her iki okuyuşun da yeterli/geçerli olduğunu bildirmiştir.¹⁴⁴

Zeyd b. Erkâm'dan menkul başka bir rivayete göre bir sahâbî Hz. Peygamber'e gelip, "Bana Abdullah b. Mes'ûd ile

142 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, İkinci Baskı, Beyrut 1974, I. 112-113.

143 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü Fezâilü'l-Kur'an*, nşr. Mervan el-Atıyye-Muhsin Harâbe, Dâru İbn Kesir, İkinci Baskı, Dımaşk-Beyrut 1999, s. 339. Ahruf-i seb'a (yedi harf) meselesiyle ilgili hadislerin çeşitli varyantları ve senetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Emin Aşık-kutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 43-106.

144 Ebû Dâvûd. "Vitir" 22.

Übey b. Ka'b Kur'an'dan birer bölüm okuttu; fakat ikisinin okuma tarzı birbirinden farklı; hangisinin kıraatini esas alayım?" diye sormuş; ancak Hz. Peygamber herhangi bir şey söylemeyip sükût etmiştir. O sırada Hz. Peygamber'in yanında bulunan Hz. Ali, "Herkes bildiği şekilde okusun; her okuyuş güzeldir" demiştir.¹⁴⁵ İbn Mes'ûd'dan menkul bir rivayette de şu ifadeler yer verilmiştir: "Surenin bir kısmının başka bir sureye katılması hata değildir. Âyeti *hakîmün alîm* yerine *alîmün hakîm* lafzını okuyarak bitirmek de hata değildir. Hata, Kur'an'dan olmayan bir ifadeyi Kur'an diye tilavet etmek ya da rahmet âyetini azap ifadesiyle, azap âyetini rahmet ifadesiyle bitirmektir."¹⁴⁶

İbn Vehb'in (ö. 197/813) Mâlik b. Enes'ten (ö. 179/795) naklettiğine göre Abdullah b. Mes'ûd A'cemî bir adama Duhân 44/43-44. ayetlerdeki *inne şecerate'z-zakkûm taâmü'l-esîm* ifadelerini okutmuş, adam "taâmül'-yetîm" diye telaffuz edince, İbn Mes'ûd, "taâmül'-fâcir diye okuyabilir misin?" demiştir. İbn Vehb, Mâlik b. Enes'e, "Kur'an'ın bu şekilde okunması hususunda ne dersin?" diye sorunca, Mâlik, "Evet, böyle okunur; ben bunu kolaylık imkânı olarak görüyorum" diye karşılık vermiştir.¹⁴⁷

Hız. Ömer'den nakledilen meşhur bir hadiste ise şu ifadeler kaydedilmiştir: "Hişâm b. Hakîm namazda Furkân suresini okurken kulak verip dinledim ve onun okuyuşunun benimkiyle bağdaşmadığını fark ettim. Hâlbuki bizzat Rasûlullah bana bu sureyi okutmuştu. Bu yüzden Hişâm'a kızdım, namazını bitirince yakasından tutup Rasûlullah'a götürdüm ve "Ey Allah'ın Rasûlü! Bu zat Kur'an'ı senin bana okuttuğundan farklı bir şekilde okuyor" dedim. Bunun üzerine Rasûlullah

145 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 36; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 85.

146 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000, II. 422; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 88.

147 Ebû Muhammed Abdullah İbn Vehb el-Mısırî, *el-Câmi' Ulûme'l-Kur'an*, nşr. Miklos Muranyi, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 2003, III. 54-55; Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *et-Temhîd*, nşr. Muhammed el-Fellâh, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmîyye, İkinci Baskı. Tıtvân 1982. VIII. 292.

Hişâm'a Kur'an okumasını söyledi ve okumasının ardından, "Kur'an böyle nâzil oldu!" dedi. Sonra bana okuttu, ardından "Kur'an böyle nâzil oldu" dedi ve şunu da ekledi: "Kur'an yedi harf üzere nâzil oldu; size kolay gelen şekilde okuyun."¹⁴⁸

Bütün bu hadisler ve rivayetlerde geçen yedi harf (ahruf-i seb'a) tabirinin ne manaya geldiği hususunda otuz küsur görüş ileri sürülmüştür.¹⁴⁹ Ebû Ubeyd bu tabirin yedi Arap lehçesine işaret ettiği fikrini benimsemiştir. Buna mukabil Taberî, Bâkîllânî (ö. 403/103) gibi bazı meşhur âlimler yedi harfin Kur'an'daki bir lafzın yerine eş veya yakın anlamlı lafızlarla okunmasıyla ilgili olduğuna hükmetmişlerdir. İbn Kuteybe ise yedi harfin Kur'an metninde dağınık halde bulunan çeşitli okuyuş vecihlerine karşılık geldiğini söylemiştir. Bu vecihlerin bir kısmı *el-buhl* ve *el-bahel* örneğinde olduğu gibi imla ve manada değişikliğe yol açmazken, diğer bir kısmı Vâkıa 56/29. ayetteki *ve-talhin mendûd* lafzının *tal'in mendûd* şeklinde okunması gibi hem imla hem mana değişikliğine mahal verecek niteliktedir.¹⁵⁰

İbn Kuteybe'nin ahruf-i seb'a meselesiyle ilgili genel izahatı da şöyledir: Allah'ın Hz. Peygamber'e Kur'an'ı her bir kabileye kendi lehçeleriyle ve iyi bildikleri şekilde okutmasını salık vermesi bu ümmete tanınan bir kolaylıktır. Zira Hüzeyl kabilesine mensup biri *hattâ hîyn* lafzını *attâ iyn* diye telaffuz eder. Çünkü onun Arap dilini kullanım tarzı böyledir. Esed kabilesine mensup biri *elem a'hed ileyküm, tesveddû vüçûh, ta'lemûn* lafızlarını *elem i'hed ileyküm, tisveddû vüçûh, ti'lemûn* şeklinde telaffuz eder. Keza Temîm kabilesine mensup olan kişi kelimeye hemze harfini telaffuz ederken, Kureyşli biri bu harfi telaffuz etmez... Şayet bütün bu kabilelerden her biri kendi lehçesini ve hayat boyunca alışkanlık kesbettiği telaffuz şeklini terk etmekle mükellef kılınsaydı, hiç

148 Buhârî, "Fezâil" 5; Tirmizî, "Kırâât" 2; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 36.

149 Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirââtî'l-Aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 2006, I. 23-30; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 144-156; İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 475-480.

150 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkîlî'l-Kur'ân*, s. 36-38.

şüphesiz bu ağır bir mükellefiyet olurdu. Böyle bir mükellefiyetin altından da ancak uzun süre temrin yapmak ve eski dil alışkanlığını bırakmakla kalkılırdı. İşte bu sebeple Allah lütfu ve merhameti gereği onlara kendi lehçeleriyle okuma imkânı tanıdı.¹⁵¹

Ahruf-i seb'a hadisleriyle ilgili görüşlerin önemli bir kısmı nüzûl döneminde Kur'an'daki lafızların farklı şekillerde ve aynı zamanda alternatifli okunduğunu gösterir. Nitekim Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) Kur'an'ın iki kapak arasında cem ve istinsah edilmesinden önceki dönemlerde müslümanlara hıfz (kavrama) kolaylığı sağlamak için, azap ayetini rahmet müjdesiyle ya da rahmet ayetini azap tehdidiyle bitirmemek şartıyla, sözgelimi *alîmün hakîm* yerine *ğafûrun rahîm* şeklinde okuma izni verildiğini söylemiş ve "Çünkü Kur'an müzakere (ders), tekrar ve bir ifadeyi lafzen ezberlemeye alışkın olmayan bir topluma nâzil oldu" diye de eklemiştir.¹⁵²

Özellikle son dönemdeki müslüman araştırmacılar açıkça itiraf etmekten kaçınırsalar bile ahruf-i seb'a hadisleri/rivayetleri Kur'an'ın okunuşunda lafızdan ziyade mananın önemli olduğunu göstermektedir ki bu da kısaca "anlam merkezli/temelli okuma" (*el-kurâ'a bi'l-ma'nâ*) demektir. Nitekim meşhur Hanefî fakih ve muhaddis Tahâvî'nin (ö. 321/933) görüşü de bu minvaldedir. Onun ifadesiyle, Kureysliler çoğunlukla yazı alışkanlığına sahip olmadıkları, bu yüzden Kur'an ayetlerini kendilerine tebliğ edildiği veçhile yazmak ve aynı zamanda hafızada tutmakta zorlandıkları için, kendilerine anlam merkezli okuma izni verilmiştir.¹⁵³ Muhammed Hamidullah da aynı doğrultuda şunları kaydetmiştir:

Diller her zaman kendi içlerinde lehçe ve ağız farklılıklarına sahip olmuşlardır. Aynı dili konuşan ülkelerde, bir bölgenin ahalisi diğer bir bölgeye mensup olanların dilini tamamen anlayamamaktadır. Muhammed (a.s.), dini kolay kılmak ve onu en mütevazı

151 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 39-40.

152 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 89.

153 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhü Müškili'l-Âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, VIII. 118.

[sıradan] insanların bile yaşayabileceği bir vasatta tutmak için çeşitli çarelere başvurmuştu. İşte bunun bir tatbikatı olarak, o [Hz. Peygamber], Kur'an-ı Kerim'in metni için bile lehçe ve ağız farklılıklarına müsamaha gösteriyordu. Zira mühim olan kelime değil, mana idi. Bu demektir ki okuyuş tarzı değil, önemli olan, Kur'an hükümlerinin tatbiki ve hazmedilmesi idi.¹⁵⁴

Ebû Şâme büyük âlimlerden birine atıfla şunları nakletmiştir: "Anlaşılan o ki Allah Kur'an'ı Kureyş halkının ve Kureyş'le aynı muhitteki fasih Arapların diliyle indirmiş, daha sonra diğer Arapların öteden beri aşına oldukları lehçeleriyle -ki bu lehçeler hem lafız hem irab yönüyle farklılık arz etmektedir- Kur'an okumalarına izin vermiş, dolayısıyla onlara kendi lehçelerini terk edip başka bir lehçeyle okumak gibi zor bir mükellefiyet yüklememiştir. Kaldı ki Arabın kendi lehçesini terk etmesi hâlinde bunu izzet-i nefis meselesi hâline getirmesi de söz konusu olabilirdi. Bu yüzden Allah lütf ve keremiyle onlara ağır bir mükellefiyet yüklemeyip kendi lehçelerine göre Kur'an okumalarına müsaade etmiş, böylece onlar da Kur'an mesajına kulak vermişlerdir. Rasûlullah'ın döneminde aslolan, lafızlarda ve irabta aynı manaya delalet meselesiydi.¹⁵⁵

Konuyla ilgili hadisleri etraflıca değerlendiren İbn Hacer el-Askalânî Hz. Peygamber ve sahabe devrinde keyfî bir okumanın söz konusu olmadığından söz etmekle birlikte, birçok sahâbînin bizzat Hz. Peygamber'den duymadığı eş anlamlı (müradif) lafızlarla Kur'an okumasının bir vakıa olduğu gerçeğini de teslim etmiştir.¹⁵⁶ Hanefî usulcüler ise ahruv-i seb'a ve anlam merkezli okuma ruhsatını spesifik olarak namazda kıraat konusuyla ilişkilendirmişlerdir. Mesela, Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) öz ve özet olarak şöyle demiştir:

Namazda kıraatle ilgili aslî rûkûn olarak manayla iktifa edilmesi caizdir. Bu ictihadın açılımı şöyledir: Kur'an evvel emirde Kureyş lehçesiyle nâzil oldu. Çünkü bu en fasih Arap lehçesiydi.

154 Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993, s. 88.

155 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 95.

156 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IX. 35.

Kur'an'ı sadece Kureyş lehçesiyle okuma zorluğu baş gösterince Rasûlullah'ın talebine binaen kolaylaştırıcı hüküm varid oldu ve Kur'an'ın diğer lehçelerle okunmasına ya da herkesin kendi lehçesine göre okumasına ruhsat tanındı. Rasûlullah bu ruhsatı, "Kur'an yedi harf üzere nâzil oldu; bunların hepsi (her biri) yeterli ve geçerlidir" diye ifade etti.

Kureyş kabilesine mensup bir Arap kendi lehçesini çok iyi konuştuğu halde Kur'an'ı bir başka kabilenin -sözelimi Temîm kabilesinin- lehçesiyle okuması caiz olduğuna göre Arap olmayan bir kimsenin doğru düzgün bilmediği Arapçadan vazgeçip Kur'an'ı başka bir dildeki manasıyla (mealiyle) okumakla yetinmesi haydi haydi caizdir ki namazda kıraatten maksat da bundan ibarettir.¹⁵⁷

Ahruf-i seb'a meselesiyle ilgili en önemli hususlardan biri şudur: Konuyla ilgili hadisler ve rivayetlerin bir kısmı aynı manaya delalet şartıyla Kur'an'daki lafızların alternatifli okunması ruhsatına işaret ettiği gayet sarîh olduğuna göre bütün bu alternatifli okumalar ve/veya farklı kıraatler münzel vahiy midir yoksa ilk müslüman neslin okuma tercihleri midir? Çağdaş bazı müslüman âlim ve araştırmacılar Medine döneminde uygulanan yedi harf ruhsatını müteakiben, mukaddem tarihli tüm surelerin kıraat farklarıyla birlikte ikinci kez nâzil olduğu ve tekrar yazıldığı gibi uçuk fikirler serdedebilmiştir. Mesela, Mısır'ın önde gelen fakihlerinden Ali el-Hafif, yedi harf ruhsatının Medine döneminde uygulandığı gayet iyi bilindiği halde Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında geçen kıraat tartışmasının Mekke dönemine ait Furkân suresiyle ilgili olması meselesini kendince şöyle izah etmiştir: "Furkân suresi ilkin Mekke'de tek harf (vecih/lehçe) üzere indirilmiş ve nâzil olur olmaz yazıya geçirilmiştir. Ancak Medine'ye hicretten sonra müteaddit harfler üzere ikinci defa indirilmiş ve buna uygun şekilde de yazıya geçirilmiştir. Bu durum Mekke döneminde nâzil olan diğer sureler için de geçerlidir."¹⁵⁸

Bu görüş son dönem İslam dünyasında her geçen gün şımarıklık katsayısı artarak güçlendiğine şahit olunan gelenek-

157 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I. 40-41.

158 Abdüssabûr Şâhin, *Târihu'l-Kur'ân*, Nehdatü Mısır, Üçüncü Baskı, Kahire 2007, s. 85-86.

çi din söyleminin kıraat ilmi sahasındaki yansımasına dair tipik bir örnektir. Belli ki gelenekçi söylemi benimseyen zevat, herkesi kör âlemi sersem zannetmekte, üstelik bu konuda hiçbir delile dayanmaksızın büyük laflar etmeyi, dahası bir taraftan “vahyin keyfiyetini bilmek mümkün değildir; buna ancak iman edilir” şeklinde bir prensip vaz edip, diğer taraftan da Kur'an'daki surelerin kaç kere ve kaç harf üzere nâzil olduğu hususunda tek hakikatçi üslupla ahkâm kesmenin ilim olduğunu vehmetmekte, ancak sonuçta kendi kendisiyle dalga geçtiğini fark edememektedir.

Abdüssabûr Şâhîn, “Ahruf-i seb'a kapsamında değerlendirilen tüm farklı vecihler Hz. Peygamber'den mi sadır olmuştur?” şeklindeki meseleye şöyle izah getirmiştir: “Bu soruya kesin cevap vermeye ne hakkımız var, ne de imkânımız. Mamafih ahruf-i seb'a hadislerinden hareketle şöyle bir izahta bulunmak mümkündür: Bazı vecihler bizzat Hz. Peygamber tarafından okutulmuştur. Diğer bazı vecihler ise Hz. Peygamber'den okuyan ve okuyuş tarzı onaylanan yahut Hz. Peygamber'in okuyuşunu dinlediği halde gerek lehçe farklılığı gerek ve tam olarak kavrayamama gibi sebeplerle nebevî okuyuşu birebir aktaramayan sahâbîlere ait olmalıdır... Kelime fazlalığı ve noksanlığı yahut bir kelimenin yerine aynı anlamdaki başka bir kelimeyi ikame şeklindeki vecihlere gelince, bu hususta iki ihtimal söz konusudur: Birincisi, Hz. Peygamber'in *helûmme*, *teâle*, *ekbil* örneğinde olduğu gibi sahabeye iki veya daha fazla sayıda lafızla Kur'an okutmuş olmasıdır ki bu ihtimal müsteşriklerin “anlam merkezli okuma nazariyesi” diye ifade ettikleri muhataralı mevzuya kapı aralar. İkincisi ise unutma veya yedi harf imkânından yararlanma isteğine bağlı olarak farklı okuyuş vecihlerinin ortaya çıkmış olmasıdır.¹⁵⁹

Görüldüğü gibi kıraat konusunda geleneksel anlayışa sadakatten ödün vermemeye çalışan Şâhîn dahi istemeyerek de olsa ahruf-i seb'a ile ilgili mervîyyatın ve uygulamanın anlam merkezli okuma ihtimaline atıfta bulunduğunu teslim etmiştir. Kaldı ki Şâhîn hem ahruf-i seb'a tabirinin delaleti ve hem

de bu bağlamda tatbik edilen ruhsatın tarihsel ve sosyolojik zemini hakkında bilgi verirken anlam merkezli okuma gerçeğini bir bakıma tescil etmiştir. Daha açıkçası, Şâhîn, söz konusu ruhsatın her ne kadar hicretin dokuzuncu yılında uygulamaya konulduğu, daha önceki yıllarda Kur'an'ın tek harf üzere okunduğu tespitinde bulunmuş olsa da, Medine döneminde İslâmî davetin yaygınlaşması, farklı lehçelere sahip birçok kabilenin müslüman topluma dâhil olması gibi sebeplere binaen Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasına kaçınılmaz olarak izin verildiği gerçeğini kabul etmiş ve fakat Hz. Osman'ın hilafet döneminde müslüman toplumun Kur'an'a aşinalık kesbedip halifenin istediği tarzda okuyabilecek seviyeye gelmesiyle bu ruhsatın sona erdiğini belirtmiştir.¹⁶⁰

Bu son tespit kesinlikle yanlıştır. Zira yedi harf ruhsatı Hz. Osman'ın hilafet döneminde müslüman toplumun Kur'an'a aşinalık kesbedip halifenin istediği şekilde okuyabilmesi neticesinde sona ermemiş, aksine meşhur Huzeyfe b. el-Yemân rivayetinin -ki bu rivayet Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili temel referanslardan biridir-¹⁶¹ gösterdiği gibi, müslümanlar arasında farklı okuyuşların derin çatlaklara yol açacak olması ve Ermenistan seferinde bu riskin kaygı verici boyuta ulaşması sebebiyle Kur'an'ın Kureyş lehçesine göre yazılıp istinsah edilmesine karar verilmiştir.¹⁶²

Tek başına bu rivayet dahi müslümanların en azından Hz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarına kadar Kur'an'ı farklı şekillerde okuduklarını ispata kâfidir. Hz. Osman'ın organize ettiği komisyonun istinsah faaliyeti, özellikle şahsi mushafların yaktırılmasından da anlaşılacağı gibi, toplumsal bünyede

160 Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 77-88.

161 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 3; Ebû Bekr Abdullah İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Muhibbuddîn Abdüssebhân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2002, I. 195-196; Ebû Amr Osman b. Saïd ed-Dâni, *el-Muknî' fî Ma'rîfeti Mersûmi Mesâhifi'l-Emsâr*, nşr. Hâtim Sâlih Dâmin, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2011, s. 115-116.

162 Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne an Meâni'l-Kurâât*, nşr. Ferğali Seyyid Arabâvî, Kitâb-Nâşirûn, Birinci Baskı, Beyrut 2001, s. 159-161; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IX. 22-24.

ciddi sıkıntılara yol açacak ihtilafı bertaraf etmeye matuf bir siyasi tedbir niteliğindedir. Ancak bu tedbir konumuz açısından bahs-i diğerdir.

Bizim için önemli olan, Kur'an'ın Medine devrinden itibaren farklı lehçelerle ve müteaddit şekillerde -ki ahruf-i seb'a tabirindeki seb'a (yedi) kelimesinin okuma kolaylığına işaret etmesi de kuvvetle muhtemeldir-¹⁶³ okunmasına müsaade edilmiş olduğu gerçeğidir. Bu tarihî gerçek Kur'an'ın Hz. Peygamber devrinde harfî harfine hıfz ve telaffuz edilmesi gereken standart bir metinden öte, mana ve mesajının doğru anlaşılıp kavranması gereken şifâhî bir hitap olarak algılandığını ve bu minvalde okunduğunu gösterir. Hâliyle, bu olgu Kur'an vahyinin lafzen değil, mana ve mefhum olarak inzâl edilmiş olma ihtimalini güçlendirir.

Kıraatte Farklılık (İhtilaf) Olgusu

Kur'an'ın mana olarak vahyedildiği hususunda önemli göstergelerden biri de kıraat farklılıklarıdır. Genel olarak kıraatler ahruf-i seb'a (yedi harf) ruhsatıyla irtibatlı bir konudur. Her ne kadar ahruf-i seb'a tabirinin tam olarak ne ifade ettiği hususunda ittifak sağlanamasa da kıraat farklılıklarının söz konusu ruhsattan kaynaklandığı yönünde belli bir fikir birliği oluştuğunu söylemek mümkündür. İbn Kuteybe, Bâkılânî, Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi âlimlerin ahruf-i seb'a meselesini kıraat farklılıkları çerçevesinde izaha çalışmaları söz konusu fikir birliğinin göstergesidir. Bu âlimlerin izahlarına bakıldığında, ahruf-i seb'a ruhsatının lehçe farklılığından anlam merkezli okumaya kadar çok geniş bir imkân alanıyla ilgili olduğu tespitinde bulunulabilir.¹⁶⁴

İstilahta kıraat, Kur'an kelimelerinin okunuş keyfiyeti ve farklı okuyuşların hangi raviler tarafından nakledildiği me-

163 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 145; İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 481.

164 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihî ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2016, s. 15.

selesiyle ilgili bir ilim¹⁶⁵ olarak tarif edilir. Eski kaynaklarda, meşhur yedi kıraat imamından daha üst seviyede yetmiş kûsur imamdan söz edilmiş, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 248/862), Taberî gibi büyük âlimler 25-30 kadar kıraat imamını tatad etmiş,¹⁶⁶ ancak İbn Mucâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb'a* adlı eserinde ortaya koyduğu yedili tasnif sonraki dönemlerde yaygın kabul görmüş, böylece yedi mütevatir(!) ve/veya meşhur kıraatin imamı Medine'de Nâfi' (ö. 169/785), Mekke'de İbn Kesîr (ö. 120/738), Kûfe'de Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâi (ö. 189/805), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771), Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736) olarak tescillenmiştir. Daha sonra bu yedili sisteme Medine kurrâsından Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kâ' (ö. 130/747-48), Basra kurrâsından Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Kûfe kurrâsından Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) kıraatleri de eklenmiştir. Müteahhir dönemdeki âlimlerin çoğunluğuna göre ilk yedi kıraat mütevâtir, yediyi ona tamamlayan üç kıraat ise birçok âlime göre mütevâtir, bazılarına göre meşhur düzeyinde sahihtir.¹⁶⁷

Bu onlu tasniften anlaşıldığı üzere Kur'an lafızları ötedenberi muhtelif ve müteaddit şekillerde okunagelmıştır. İbn Muhsayn (ö. 123/741), Yezîdî (ö. 202/817), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), A'meş (ö. 148/765) gibi âlimlere nispet edilen ve fakat sahih kıraatle ilgili üç temel şartı tam olarak taşımadığı gerekçesiyle şâz olarak değerlendirilen kıraatler dikkate alındığında, farklı kıraat imkânının muayyen bir sayıyla tahdit edilemeyeceği anlaşılır.

Kıraat çeşitliğine dair çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, Bakara 2/97. ayette geçen "cibrile" kelimesi Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs rivayetine göre Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb tarafından Hicaz lehçesine uygun biçimde *cibrîl*, Hasen el-Basrî,

165 Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukrîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed Umrân, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1419, s. 49.

166 Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 137-139; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 151-152.

167 Geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2004, s. 71-97.

ciddi sıkıntılara yol açacak ihtilafı bertaraf etmeye matuf bir siyasi tedbir niteliğindedir. Ancak bu tedbir konumuz açısından bahs-i diğerdir.

Bizim için önemli olan, Kur'an'ın Medine devrinden itibaren farklı lehçelerle ve müteaddit şekillerde -ki ahruḫ-i seb'a tabirindeki seb'a (yedi) kelimesinin okuma kolaylığına işaret etmesi de kuvvetle muhtemeldir.¹⁶³ okunmasına müsaade edilmiş olduğu gerçeğidir. Bu tarihi gerçek Kur'an'ın Hz. Peygamber devrinde harfî harfine hıfz ve telaffuz edilmesi gereken standart bir metinden öte, mana ve mesajının doğru anlaşılıp kavranması gereken şifâhî bir hitap olarak algılandığını ve bu minvalde okunduğunu gösterir. Hâliyle, bu olgu Kur'an vahyinin lafzen değil, mana ve mefhum olarak inzâl edilmiş olma ihtimalini güçlendirir.

Kıraatte Farklılık (İhtilaf) Olgusu

Kur'an'ın mana olarak vahyedildiği hususunda önemli göstergelerden biri de kıraat farklılıklarıdır. Genel olarak kıraatler ahruḫ-i seb'a (yedi harf) ruhsatıyla irtibatlı bir konudur. Her ne kadar ahruḫ-i seb'a tabirinin tam olarak ne ifade ettiği hususunda ittifak sağlanamasa da kıraat farklılıklarının söz konusu ruhsattan kaynaklandığı yönünde belli bir fikir birliği oluştuğunu söylemek mümkündür. İbn Kuteybe, Bâkılânî, Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi âlimlerin ahruḫ-i seb'a meselesini kıraat farklılıkları çerçevesinde izaha çalışmaları söz konusu fikir birliğinin göstergesidir. Bu âlimlerin izahlarına bakıldığında, ahruḫ-i seb'a ruhsatının lehçe farklılığından anlam merkezli okumaya kadar çok geniş bir imkân alanıyla ilgili olduğu tespitinde bulunulabilir.¹⁶⁴

İstilahta kıraat, Kur'an kelimelerinin okunuş keyfiyeti ve farklı okuyuşların hangi raviler tarafından nakledildiği me-

163 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 145; İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 481.

164 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2016, s. 15.

selesiyle ilgili bir ilim¹⁶⁵ olarak tarif edilir. Eski kaynaklarda, meşhur yedi kıraat imamından daha üst seviyede yetmiş kûsur imamdan söz edilmiş, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtım es-Sicistânî (ö. 248/862), Taberî gibi büyük âlimler 25-30 kadar kıraat imamını tatad etmiş,¹⁶⁶ ancak İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb'a* adlı eserinde ortaya koyduğu yedili tasnif sonraki dönemlerde yaygın kabul görmüş, böylece yedi mütevatir(!) ve/veya meşhur kıraatin imamı Medine'de Nâfi' (ö. 169/785), Mekke'de İbn Kesîr (ö. 120/738), Kûfe'de Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771), Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736) olarak tescillenmiştir. Daha sonra bu yedili sisteme Medine kurrâsından Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kâ' (ö. 130/747-48), Basra kurrâsından Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Kûfe kurrâsından Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) kıraatleri de eklenmiştir. Müteahhir dönemdeki âlimlerin çoğunluğuna göre ilk yedi kıraat mütevâtir, yediyi ona tamamlayan üç kıraat ise birçok âlime göre mütevâtir, bazılarına göre meşhur düzeyinde sahihtir.¹⁶⁷

Bu onlu tasniften anlaşıldığı üzere Kur'an lafızları ötedenberi muhtelif ve müteaddit şekillerde okunagelmıştır. İbn Muhaysın (ö. 123/741), Yezîdî (ö. 202/817), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), A'meş (ö. 148/765) gibi âlimlere nispet edilen ve fakat sahih kıraatle ilgili üç temel şartı tam olarak taşımadığı gerekçesiyle şâz olarak değerlendirilen kıraatler dikkate alındığında, farklı kıraat imkânının muayyen bir sayıyla tahdit edilemeyeceği anlaşılır.

Kıraat çeşitliğine dair çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, Bakara 2/97. ayette geçen "cibrile" kelimesi Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs rivayetine göre Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb tarafından Hicaz lehçesine uygun biçimde *cibrîl*, Hasen el-Basrî,

165 Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukrîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed Umrân, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1419, s. 49.

166 Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 137-139; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 151-152.

167 Geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Bırsık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2004, s. 71-97.

İbn Kesîr, İbn Muhaysın tarafından *cebrîl*, Hamza, Kisâî, Hâlef, Hammâd b. Ebî Ziyâd ve Ebû Bekr Şu'be rivayetine göre yine Âsım tarafından *cebrail* şeklinde okunmuştur. Kelime bu üç kıraattan farklı olarak *cebreil*, *cebreill* (son harf şeddeli), *cebrâil*, *cebrâyil*, *cebrâil*, *cebrâl*, *cebrâyel*, *cebreyl*, *cebrîn*, *cibrîn*, *cebrâyîn*, *cibrâll* (son harf şeddeli), *cebreyl* ve *cebreyl* diye on dört farklı şekilde okunmuştur.¹⁶⁸

Bir diğer çarpıcı örnek, Fatiha suresindeki muhtelif lafızlarla ilgili okuyuşlardır. Surenin başındaki “el-hamdülillah” lafzı *elhamdülüllah*, *el-hamdilillah* şeklinde, dördüncü ayetteki “mâlikî” lafzı *mâlike*, *mâlikün*, *meleke*, *melike*, *meliken*, *melikü*, *meliki*, *melikî*, *meliki*, *mellâki*, *melki*, *milki*, *mâlik* şeklinde okunmuştur. Beşinci ayetteki “ıyyâke” lafzı *ıyâke*, *eyyâke*, *hiyyâke*, *heyâyâke* şeklinde, yine aynı ayetteki “na’budu” lafzı *yu’bedü*, *tu’bedü*, *na’büd*, *nî’budü*, *na’budü* şeklinde okunmuştur. Altıncı ayetteki “ihdine’s-sırât” lafzı *erşidne’s-sırât*, *bassirne’s-sırât* şeklinde, yedinci ayetteki “aleyhim” lafzı ise *aleyhüm*, *aleyhimû*, *aleyhimü*, *aleyhümü*, *aleyhümü*, *aleyhümü* şeklinde okunmuştur.¹⁶⁹

Bütün bu farklı okuyuşların Hz. Peygamber’e tek tek vahyedilip vahyedilmediği meselesini vuzuha kavuşturmak kuşkusuz çok önemlidir. Bazı araştırmacılara göre bu meseleyi tam manasıyla izah etmek mümkün değildir; zira mesele gerçek mahiyet ve keyfiyetinin kavranması beşerî idrake kapalı olan vahiy tecrübesine mütealliktir. Ancak yine de bütün bu farklı okuyuşlar Hz. Peygamber’e vahyedilmiş veya sahabeye Kur’an’ı öğretirken kendisine ilham edilmiş olabilir.¹⁷⁰

Buna benzer izahlar klasik dönemlerdeki bazı âlimlerce tartışma götürmez bir hakikat gibi dile getirilmiştir. Mesela,

168 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 312-314; Hatib, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 157-159.

169 Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 193-203; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, I. 33-47; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I. 64-83; Hatib, *Mu'cemü'l-Kırâât*, I. 3-22.

170 Harun Ögmüş, “Kur'an'ın Sihhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 39 (2101/2), s. 19.

Ebû Amr ed-Dânî'ye (ö. 444/1053) göre Cebrâîl her sene bir kez, son sene iki kez gerçekleştiği kabul edilen arza vesilesiyle farklı kıraatleri Hz. Peygamber'e bildirmiş, Hz. Peygamber de sahabeye her birinin Allah tarafından indirildiğine inanarak diledikleri kıraati okuma izni vermiştir. Söz konusu kıraatlerin tümü Allah tarafından vahiy olarak inzâl edilmiş ve bizzat Hz. Peygamber'den öğrenilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber kendisine vahiy olarak nâzil olan bu kıraatlerin tümünü hem okumuş, hem okutmuş; hâliyle, sahâbilerin farklı okuyuşlarını da doğru bulmuştur.¹⁷¹

Aslında bu görüş, “Kur'an hem lafız hem mana olarak nâzil oldu” mealindeki peşin kabulden hareketle, “Kıraatlerin de vahiy olarak inzâl edildiğine inanıyorum veya en azından böyle inanmak istiyorum” tarzında bir arzu ve isteği işaretlemektedir. Bize göre makul ve müdellel görüş, Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasındaki kıraat ihtilafıyla ilgili rivayete atıfla şu şekilde ifade edilebilir: Hz. Peygamber bu iki sahâbinin farklı okuyuşlarıyla ilgili olarak, “Furkân suresi hem bu şekilde indirildi, hem de o şekilde indirildi” derken, Furkân suresinin birkaç kez nâzil olduğunu söylememiş, bilakis sadece bir kez nâzil olan vahyin kendisi tarafından farklı ifadelerle telaffuz edildiğini/edilebileceğini anlatmak istemiştir.¹⁷² Bunun içindir ki bazı sahâbî ve tâbî âlimler, Kur'an'daki birtakım fiillerin müzekker (eril) mi yoksa müennes (dişil) siygasıyla mı okunacağı hususunda ihtilaf vaki olabileceğine dikkat çekmiş ve “Kur'an müzekkerdir; bu yüzden müzekker siygasını tercih edin” demişlerdir.¹⁷³

Bilindiği üzere Sünnî gelenekte “yedi kıraat” mütevatir kabul edilir. Bu kabul söz konusu kıraatlerin bir şekilde vahye dayandığı fikrini içerir. Ancak erken dönem kıraat literatürüne bakıldığında, mütevatirlikten bahsedilmediği görülür.

171 Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Ahrufü's-Seb'a li'l-Kur'ân*, nşr. Abdülmüheymin Tahhân, Dâru'l-Menâre, Birinci Baskı, Cidde 1997, s. 46, 53.

172 Murat Sülün, “Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11-12 (1997), s. 134.

173 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 152-153.

Bu bağlamda, Taberî'nin kıraatler konusunda sık sık geniş çaplı izahatta bulunmasına rağmen mütevatirlikten söz etmemesi ve hiçbir kıraati "mütevatir" diye nitelendirmemesi dikkat çekicidir. Keza İbn Mücâhid'in de mütevatir kıraatten bahsetmemiş olması önemlidir. Ancak hicri yedinci asırdan itibaren yedi, hatta on kıraatin Hz. Peygamber devrinden itibaren mütevatir olduğuna dair görüşler yaygınlık kazanarak güçlenmiş, bu bağlamda Kur'an'ın mütevatir olmasının söz konusu kıraatlerin de mütevatir olmasını gerektirdiği gibi gerekçelerden söz edilmiştir.¹⁷⁴ Bu yaklaşım tarzı bilahare hem Kur'an ile mütevatir addedilen kıraatlerin birbiriyle özdeşleşmesi, hem de kıraatlerin kutsileşmesi sonucunu üretmiştir.

Bütün bu gelişmelere rağmen yedi ve/veya on kıraatin gerçekten mütevatir olup olmadıkları ya da hangi anlamda mütevatir oldukları meselesi düşük gerilim düzeyinde de olsa hep tartışlagelmiştir. Bu konuyla ilgili tartışmalardaki odak noktası, söz konusu kıraatlerin Hz. Peygamber'e aidiyetleri itibariyle mi yoksa Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım gibi meşhur imamlara nispetleri itibariyle mi mütevatir oldukları meselesidir. Müteahhir dönemlerdeki birçok âlim yedi kıraatin nüzûl döneminden itibaren mütevatir olduğunu iddia ederken, Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) gibi diğer bazı âlimler tevatür hususiyetinin ancak kıraat imamlarına irca edilebileceğini söylemiştir. Tûfî öncelikle Kur'an ile kıraatin birbirinden ayrı iki gerçeklik olduğunu belirtmiştir. Bu ayrıma göre Kur'an, Muhammed'e (s.a.v.) hem tebliğ edilmesi gereken bir ilâhî mesaj, hem de nübüvveti ispat mucizesi olarak inzâl edilmiş vahiydir. Kıraatler ise Kur'an vahyindeki lafızlar ve harflerin gerek kemiyet, gerekse tahfif, teskîl, tahkîk, teshîl gibi keyfiyetler itibariyle farklılaşması ile ilgili bir meseledir.¹⁷⁵

Tûfî kendi dönemindeki çoğunluk ulemanın benimsediği görüş doğrultusunda yedi kıraatin mütevatir olduğunu

174 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, s. 101-104.

175 Ebû'r-Rebî Necmüddîn Süleyman et-Tûfî, *Şerhü Muhtasarî'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Vizâretü's-Şuûnî'l-İslâmiyye, İkinci Baskı, Riyad 1998, II. 21.

belirtir. Ancak burada söz konusu olan mütevatirlik, kıraat imamlarından daha öteye uzanan bir hususiyet değildir. Tûfî'nin ifadelerini özet olarak aktarırsak, "kıraatlerin Hz. Peygamber'den nakil itibariyle mütevatir olmasına gelince, bu meselenin tartışılması gerekir. Zira kıraat kitâbiyatında yedi kıraat imamına ait okuyuşlarla ilgili senetlerin Hz. Peygamber'e uzandığını gösteren veriler mevcuttur; ancak bu veriler tek kişinin tek kişiden nakilde bulunmasına işaret etmekte, dolayısıyla söz konusu senetlerin tevatür şartlarını karşılamadığı görülmektedir."¹⁷⁶

Kur'an ile kıraatlerin birbirinden ayrı şeyler olduğu görüşü Zerkeşî tarafından da benimsenmiştir. Ne var ki Zerkeşî bir taraftan Tûfî'nin bu görüşünü zikretmekte, bir taraftan da İmam Ebû Hanîfe'nin namazda Kur'an'ın tercümesini okumayı tecviz etmesiyle ilgili olarak, tercümenin i'câz özelliği taşımadığı gerekçesiyle Kur'an'ın namazda mu'ciz Arapça nazmıyla okunması gerektiği hususunda icmardan söz etmektedir.¹⁷⁷

Bu noktada Kur'an'daki i'câz özelliğinin mütevatir addedilen yedi veya on kıraat için de geçerli olup olmadığını tartışmak gerekir. Şayet i'câz sadece Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan kıraat için geçerliyse, bu nebevî okuyuş yedi veya on kıraatten hangisine tekabül etmektedir? Öte yandan Kur'an ile kıraatin birbirinden ayrı şeyler olduğu yönündeki görüş de pek isabetli değildir. Zira sahabe, tâbiûn ve meşhur kurrâya nispet edilen sayısız kıraat vechinin gerek lafız, gerek mana itibariyle çok kere farklılık arz ettiği bilinmektedir. Diyelim ki bütün bunlar Kur'an değil, her biri ayrı kıraattir. Peki, o zaman Kur'an nedir? Kur'an diye isimlendirilen Arapça metnin okunması da en nihayet Kur'an değil midir? Yoksa Kur'an yazılı bir metinden ibaret olup okunması halinde Kur'an olma özelliğini kaybeden bir şey midir? Şayet böyleyse, namazda Kur'an'ın tercümesinin değil, nazminin okunması gerektiğinden söz edilmesinin âlemi nedir? Burada okumaktan maksat, en nihayet şu veya bu şe-

176 Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, II, 22-23.

177 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 318-319, 465.

kilde kurrâya nispet edilen bir kıraat vechi değil midir? Yoksa bütün bu bilindik kıraatler dışında, Kur'an'la özdeş sayılan bambaşka bir okuma (kıraat) şekli mi vardır?

Bu sorular çoğaltılabilir; fakat sonuçta bir taraftan yedi veya on kıraati şu veya bu şekilde “mütevatir” addedip vahiy-le özdeşleştirmek, diğer taraftan da “Kur'an ayrı, kıraat ayrı şey” demek, tutarlı bir görüş ve anlayış olmasa gerektir. Bu noktada Muhammed Zahid el-Kevserî (ö. 1952) gibi sıkı gelenekçi âlimlerin, “mütevatir kıraatler Kur'an vahyinin birer cüz'üdür” ya da “bu kıraatler Kur'an vahyiyle özdeştir” şeklindeki görüşleri iç tutarlılık açısından daha niteliklidir.¹⁷⁸

Farz edelim ki yedi kıraat mütevatir -ki Şia haklı olarak hiçbir kıraati mütevatir saymamıştır- niteliktedir. Peki, o zaman Ferrâ (ö. 207/822), İbn Kuteybe, İbn Mücâhid, İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Zemahşerî ve daha birçok İslam âlimi nasıl olmuş da Hamza b. Habîb, İbn Âmir gibi meşhur imam-ların kıraat vecihlerini şâz olarak değerlendirme ve kimi zaman da çok ağır bir dille eleştirme cesareti gösterebilmiştir. Örnek vermek gerekirse, İbn Hâleveyh *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân* adlı eserinde İbn Âmir'in Âl-i İmrân 3/168 ve A'râf 7/3. ayetteki bazı lafızlarla ilgili okuyuş vechini şâz olarak nitelendirmiş,¹⁷⁹ Zemahşerî ise yine İbn Âmir'in En'am 6/137. ayetteki *ve-kezâlike zeyyene li-kesirin mine'l-müşrikine katle evlâdihim şürekâühüm* ifadesini *katlü evlâdehüm şürekâihim* şeklinde okumasının şiirde -üstelik zaruret halinde- dahi kabul edilemez bir çirkinlik sayıldığını, dolayısıyla Kur'an'ın bu şekilde okunamayacağını belirtmiştir.¹⁸⁰ İbn Kuteybe ise Hamza b. Habîb'i ve kıraatini şöyle eleştirmiştir:

Kıraat vecihlerini adamakıllı incelediğim kurrâ arasında Hamza'nın kıraati kadar karmaşık ve problemli bir örneğe rast-

178 Bkz. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, *Mâkâlâtü'l-Kevserî*, Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1372, s. 6, 20.

179 Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire trs., s. 29-30, 47.

180 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 54; Daha fazla örnek için bkz. Ali Temel, “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: XV, sayı: 2 (2015), s. 81-120.

lamadım. Öyle ki Hamza bazı ifadelerin okunuşunda tercih yapıyor, ama aynı özellikteki diğer ifadelerde bu tercihten vazgeçiyor. Yine o ilkin bir kural belirliyor, daha sonra bu kuralı ihlal ediyor. Ayrıca, kıraat vecihlerinde çok zayıf gerekçelere istinaden tercihler yapabiliyor. Diğer taraftan, kıraatte Arapların ve Hicaz ehlinin dil örflerini dikkate almıyor; bu yüzden de med, hemze ve işba' gibi konularda abartıyor, ızcâ' ve idğam hususunda sınırları zorluyor. Hâliyle, Allah'ın kolay kıldığı kıraati zorlaştırıyor, kıraattaki geniş imkân alanını daraltıyor.

Ne tuhaftır ki Hamza bütün bu kusurlarına rağmen kendi kıraat vecihlerini okutmaktan geri durmuyor. Oysa böyle bir kıraatle namaz kılınmaz; dahası bu şekilde bir Kur'an kıraatiyle namaz caiz olmaz. Bunun içindir ki Süfyan b. Uyeyne namazda Hamza'nın kıraatini okuyan veya Hamza kıraatiyle namaz kıldıran kimsenin namazını iade etmesi gerektiğini söylemiştir. Bişr b. el-Hâfi (ö. 227/841) ve Ahmed b. Hanbel gibi seçkin müslümanlar da aynı kanaattedir.

Ama gelin görün ki avam-ı nâs Hamza'nın kıraatine pek meftun oldu. Bu yoğun ilgi ve merak herhalde meşakkatten, yani Fatiha suresindeki farklı vecihleri ancak on günde, yedi uzun suredeki muhtelif vecihleri bir yılda öğrenmek gibi bir zorluktan haz duymakla alakalıydı. İnsanlar Hamza'nın kıraatini tatbikte avurtların yamulduğuna, atardamarların zonkladığına, alınlardan ter boşaldığına tanık oluyor ve fakat bunun kıraattaki muhteşemlikten kaynakladığını sanıyorlardı. Hâlbuki ne Hz. Peygamber'in kıraati böyle tumturaklıydı, ne de sahabe, tâbiûn ve önde gelen kurrânın kıraat tercihleri bu tarzdaydı; onların tercih ettikleri kıraatler gayet sade ve kolaydı.¹⁸¹

Mütevâtir ve meşhur kabul edilen yedi kıraat konusunda, "Bu kıraatlerin tümü icmaya konu olmadığı gibi, kıraat imamları da hatadan masum değildir" diyen Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin şu ifadeleri de çok dikkat çekicidir:

Kıraat hususunda kişisel tercihim, çoğunlukla, [Nâfi'nin meşhur ravisi] Kâlûn'a (ö. 220/835) nispet edilen vecihleri okumaktır... Ebû Amr'ın kıraat vechindeki idğam-ı kebîri okumuyorum. Yetmiş bin kişi rivayet etmiş olsa dahi bunu okumam diyorum. Yetmiş

bin kişi şöyle dursun, yedi kıraatten sadece birine ait bir vechi ne diye okuyayım?! İbn Kesir kıraatinde mîm harfiyle ilgili med vechini okumadığım gibi aleyhim ve ileyhim lafızlarındaki hâ harfini de zammeli okumuyorum... Bu vecihlerin tamamı veya büyük bir kısmı bana göre kıraat değil, lehçedir/şivedir. Kaldı ki bunların Hz. Peygamber tarafından okunduğu sübut bulmuş değildir.¹⁸²

Görüldüğü gibi birçok İslam âlimi ekseriyetle mütevatir ve meşhur addedilen kıraatleri tenkit etmekten çekinmemiştir. Bu tablo söz konusu kıraatlerin vahiy olmadığını işaretlemektedir. Yine bu tablo Kur'an vahyinin nüzûl döneminden itibaren tek, sabit ve standart şekilde değil, çok farklı şekillerde okunageldiğini göstermektedir. Kıraat alanındaki bu zenginlik ve çeşitlilik, vahyin lafız olarak değil, mana olarak nâzil olduğu ve bu nüzûl keyfiyetine uygun olarak da farklı şekillerde okunduğu fikrini teyit etmektedir.

İlâhî İsimler ve Fiillerle İlgili Antropomorfik İfade Tarzı

Vahyin Hz. Peygamber'e lafzen değil, manen inzâl edildiğine dair deliller arasında bazı ilâhî isimler/fiillerle ilgili Kur'an ifadeleri de bahis konusu edilebilir. Bilindiği gibi Kur'an'da Allah başta *el-hamdülillah* lafzı olmak üzere *tebâreke*, *teâlâ*, *kibriyâ*, *kebir*, *mütekebbir*, *a'lâ*, *alî*, *müteâlî* gibi çeşitli isimler ve sıfatlarla yüceltilir. Buna mukabil Nisâ 4/36. ayette Allah'ın kendini beğenen (muhtâl) ve övünüp böbürlenene (fahûr) kimseleri sevmediği bildirilir. Aynı şekilde Lokmân 31/18. ayette de mealen, "Şüphesiz Allah kendini beğenen ve övünüp böbürlenene kimseleri sevmez" denilir. Ayrıca, birçok ayette müşrikler ve kâfirler kibir ve tekebbür sebebiyle zemedilir. Arap dilinde *kibir* (kibr), tevazuun karşıtı olarak "kişinin kendini üstün, başkalarını hor görmesi" anlamına gelir¹⁸³ ve *ucb* (kendini beğenme), *ihtiyâl* (büyüklenme), *tefâhur*

182 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, nşr. Ammâr Tâlibî, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire trs., s. 363-364.

183 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 635-638; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 576-580.

(öväünme), *tecebbür* (zorbalık), *tuğyan* (taşkınlık) gibi kelimelele de benzer anlamlar içeriir.¹⁸⁴

Ra'd 13/9, Hac 22/62, Lokman 31/30, Sebe 34/23, Mü'min 40/12 gibi birçok ayette Allah "kebir", Câsiye 45/37. ayette "kibriyâ", Haşır 59/23. ayette ise "mütekebbir" diye nitelendirilir. Mütekebbir sıfatı, Nahl 16/29, Zümer 39/60, 72, Mü'min 40/27, 35 ve 76. ayetlerde kâfirlere de nisbet edilir. Bazı müfessirler bu sıfatı, "kendini büyük ve azametli, başkalarını hakir gören" diye izah etmiş; ancak Kurtubî ve İbn Âdil gibi müfessirler, "Kibriyâ Allah'ın sıfatları bağlamında övgü, mahlûkatın sıfatları bağlamında yergidir... Tefe'ul kalıbındaki fiiller insana nispet edildiğinde, o insanın kendisinde mevcut olmayan bir özelliğı mevcutmuş gibi göstermeye çalışmasını belirtmesine mukabil Allah'a nispet edildiğinde böyle bir anlam içermez"¹⁸⁵ mealinde bir not düşme ihtiyacı hissetmişlerdir.

İslam âlimleri Allah'a ahlâkî rezilet anlamında kibir atfetmenin muhal olduğı konusunda hemfikirdir. Fahreddin er-Râzî'nin ifadesiyle, "mütekebbir sıfatı, insanlar için kullanıldığında kınama/ayıplama anlamı taşır. Çünkü mütekebbir, kendini büyük gören kimsedir. Böyle bir sıfat insan için kusur ve ayıptır. Gerçekte insana yakışan sıfat büyüklük ve yücelik değil, hakirlik, zillet ve meskenettir. Bu sebeple insan büyüklük tasladığında, düpedüz yalan söylüyor demektir. Büyüklük (kibir) onun için zemme medar olan bir niteliktir. Fakat Allah söz konusu olduğunda durum değişir. Yücelik ve büyüklük her bakımdan O'na aittir. Allah büyüklük ve yücelik izhar ettiğinde, bu durum kemal vafına ziyade anlamına gelir. Mütekebbir, kebir, kibriyâ gibi vasıflar Allah için zemm değil, mükemmel bir medh (övgü) anlamı içeriir.¹⁸⁶

Kur'an'da Allah'ın her türlü şirk unsurundan ve tüm noksan sıfatlardan münezzeh kılındığı tartışma götürmez olmakla birlikte kibir, kibriyâ ve bilhassa mütekebbir gibi sıfatların

184 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 276-278; Mustafa Çağrıncı, "Kibir", *DİA*, Ankara 2002, XXV. 562.

185 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 32; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XVIII. 614.

186 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XXIX. 256.

Allah'a izafesi gerçekten ilginçtir. Aynı durum hamîd, şekûr ve bazı hadislerde geçen mennân¹⁸⁷ gibi medh sıfatları için de geçerlidir. Nitekim ateist çevrelerin, Kur'an'da Allah'ın bu şekilde övülmesini dillerine doladıkları ve "Kur'an'daki Allah insanlara kibirliliği ve övünmeyi yasaklarken, kendini sürekli övüp durmaktadır" tarzında çirkin eleştirilerde bulundukları iyi bilinmektedir. Şayet Kur'an lafız olarak Allah'a aitse, bu tür övgü sıfatlarının insanlar için kusur, Allah için kemal anlamı taşıdığı şeklindeki tenzihçi yorumlarla meselenin halledilmeyeceğini veya en azından antropomorfik tanrı tasavvurunun bir çırpıda reddedilemeyeceğini belirtmek gerekir.

Aynı durum Allah'ın gazaplanması, intikam alması (*müntekum*, *z'üntikâm*) ya da acıması, şefkatli ve sevecen davranması, affedici olması (*rahmân*, *rahîm*, *raûf*, *vedûd*, *ğâfûr*, *qfûw*) sıfatları için de geçerlidir. Daha açıkçası bu tür sıfatları, "Allah'a nispet edilen intikam kavramında psikolojik tatmin unsurundan söz etmek mümkün değildir" yahut "rahmet/merhamet kavramındaki, 'birinin üzüntüsüne ortak olmak, ona acıyarak yardım etmek' şeklindeki duygusal boyutun Allah'a izafe edilmesi caiz değildir"¹⁸⁸ şeklinde açıklamak pek anlamlı değildir. Zira duygusal içeriği bulunmayan bir rahmet ve merhamet kavramının hemen hiçbir şey ifade etmeyeceği şüphesizdir. Hâliyle, bu tür bir ilâhî rahmetin insanoğlu için ne ifade ettiği ya da "Rahmetim gazabımı aşmıştır"¹⁸⁹ mealindeki hadisi, "hiçbir psikolojik ve duygusal boyut taşımayan rahmetim yine aynı nitelikteki gazabımı aşmıştır" şeklinde anlamının gerçekte neye karşılık geldiği meselesini etraflıca tartışmak gerekir. Şayet bütün bu ilâhî sıfatlarla ilgili Ku'ran lafızları bizzat Allah'a aitse bu takdirde kaçınılmaz olarak, insanbiçimci tanrı tasavvurunu benimsemek gerekir. Aksi halde, "Allah *rahmân* ve *rahîm*dir; ama O'nun rahmeti duygusal boyut içermemektedir" gibi te'viller üretmek gerekir ki bu tür te'villerin anlamsızlığı izahtan varestedir.

187 Bkz. İbn Mâce, "Duâ" 10.

188 Bkz. Bekir Topaloğlu, "Müntakım", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 24; a. mlf., "Rahmân", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV. 416.

189 Buhârî, "Tevhid" 15, 22, 28, 55; Müslim, "Tevbe" 14-16.

Kur'an'da sık sık Allah'ın mutlak kudret ve saltanatından, "Ol" buyurduğunda her şeyin vücut bulduğundan söz edildiği halde, sık sık İsrâîloğullarını lanetlemesinin ve Ebû Leheb gibi bazı müşriklere beddua etmesinin dikkate değer bir husus olduğunu da bu bağlamda belirtmek gerekir. Zira beddua bir bakıma acizlik ve çaresizliğin göstergesidir ki beşerî düzlemde kişiyi bedduaya sevk eden temel amillerden biri ve belki de birincisi mazlumiyet hâlidir. Nitekim meşhur bir hadiste, "Mazlumun bedduasından sakın(ın)! Çünkü onunla Allah arasında perde yoktur" (*itteki da'vete'l-mazlûm fe-innehâ leyse beynehâ ve beynellâhi hicâb*)¹⁹⁰ denilmiştir.

Bu hadis hem beddua ile mazlumiyet arasında çok sıkı bir irtibat bulunduğunu, hem de Allah'a mazlumiyet isnadında bulunulamayacağını gösterir. Ancak ilginçtir, Mesed 111/1. ayette beddua doğrudan doğruya Allah'a izafe edilirken, Tevbe 9/30. ayette, "Allah onları kahretsin" (*kâtelehumullah*) mealinde bir ifadeye yer verilir. Buna göre Allah beddua hususunda hem fail, hem de bedduanın karşılık bulması için kendisine yakarılan mercii konumundadır. Benzer bir durum Kur'an'daki kasem (yemin) ifadelerinde de söz konusudur. Daha açıkçası, birçok kasem ifadesinde Allah hem yemin eden, hem de kendisi adına yemin edilen konumundadır.

Birçok ayette Allah'ın öfke (gazap) ve lanetinden bahsedilmekte,¹⁹¹ bunun yanında *veyl*, *tebbet*, *ğullet*, *ta'sen*, *suhkan*, *kâtelehümüllâh* gibi çeşitli beddua ifadeleri¹⁹² de zikredilmektedir. İlgili ayetlerde geçen lanetlemeler ve bedduaların büyük çoğunluğu Allah'a izafe edilmektedir. Buna karşılık diğer bazı ayetlerde, sözgelimi, "Kötülüğe karşı misliyle mukabelede bulunma hakkı vardır. Ama her kim kötülüğü bağışlar ve barıştan, sulh-sükûndan yana olursa onun mükâfatı

190 Buhârî, "Zekât" 63, "Mezâlim" 9.

191 Bkz. Bakara 2/88, 89, 90, 159, 161; Âl-i İmrân 3/61, 87; Nisâ 4/46, 47, 52, 93, 118, Mâide 5/13, 60, A'râf 7/44; Tevbe 9/68; Hüd 11/18, 60, 99; Ra'd 13/25; Hicr 15/35; Ahzâb 33/57, 64; Sâd 38/78; Mü'min 40/52; Muhammed 47/23; Fetih 48/6; Mümtehhine 60/13; Mücâdile 58/14.

192 Mesela bkz. Bakara 2/79; Mürselât 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49; Mesed 111/1; Mâide 5/64; Muhammed 47/8, Mülk 67/11, Tevbe 9/30; Muhammed 47/8.

Allah'a aittir. Şüphesiz Allah kötülüğe karşılık vermede ileri gidenleri sevmez. Bununla birlikte, zulüm ve zorbalığa uğrayan kimse bağışlayıcı davranmayıp gereken karşılığı verirse, böyle yapmasından dolayı suçlanamaz. Suçlanmayı ve cezalandırılmayı hak edenler, insanlara zulmeden ve hak-hukuk tanımaksızın memlekette azgınlık yapan kimselerdir. Böylelerini acıklı/elemlı bir azap beklemektedir. Her kim [zulüm ve zorbalığa uğradığı hâlde] sabreder ve kendisine yapılan kötülüğü bağışlarsa, hiç şüphesiz bu takdire şayan ve sahibini faziletli kılan bir davranış olur." mealindeki Şûrâ 42/40-43. ayetlerde olduğu gibi bağışlayıcılığın çok büyük bir erdem olduğu bildirilmektedir.

Bu noktada kritik soru şudur: Kur'an'da Allah'la ilgili kibriyâ, kebir, mütekebbir, müntekım, rahmân, rahım, vedûd, gazap, beddua gibi sıfatlar ve fiiller bizzat Allah'ın kendi ifadeleriyle kendini tanıtmaya mı yoksa Hz. Peygamber'in elçi (rasul) sıfatıyla Allah katından genel mana ve mefhum (kavram) olarak aldığı vahyin ışığında kendi diliyle O'nun adına konuşması mıdır? Bize göre Kur'an'daki lafızlar Hz. Peygamber'in kendi diliyle Allah hakkında konuşmasıdır. Bilindiği gibi dil/lisan insanın duygu, düşünce, idrak ve kültür dünyasından bağımsız değildir; bu yüzden Hz. Peygamber'in kendi varlık tecrübesinden hareketle Allah'ı gazap, rahmet, beddua gibi insanbiçimci sıfatlarla anlatması gayet tabiidir. Ayrıca "insanlık halleri" tabirinin de ifade ettiği gibi, bir insanın hâlet-i ruhiyesi sabit ve stabil değil, ahval ve şeraite göre değişkendir. Hâliyle, Kur'an'da hem affedici ve bağışlayıcı olmaya yönelik teşviklerin, hem de birçok beddua ve telin ifadesinin yer alması, -haşa- Allah'ın rûh halindeki değişikliğin değil, Hz. Peygamber'in yaşadığı iyi-kötü tecrübeler ve bu tecrübelerle ilgili farklı hallerin yansıması gibidir.

Bu açıdan bakıldığında, zât-ı ilâhiyye ile ilgili övgü ifadeleri Allah'ın kendini övmesi değil, Hz. Peygamber'in mana ve mefhum olarak aldığı vahiydeki tevhid düsturuna şirk ve müşrik zihniyete karşı bir tepki ifadesidir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber'in dilinden, *el-hamdülillahi rabbi'l-âlemîn* şeklinde

dökülen Kur'an ifadesi, "Ey Müşrikler! Övgüye layık tek gerçek ilah, sözde tanrı diyerek övgüler düzdüğünüz o nesneler değil, bilakis sizi ve tapındığınız nesneler de dâhil, bütün varlık âleminin gerçek sahibi, maliki olan Allah'tır" şeklinde bir mesaj içermektedir ki bu mesaj bir yönüyle tevhidi isbat, diğer yönüyle de şirki nefyetmektedir.¹⁹³ Haddi zatında Allah'ın övgü sıfatlarını içeren ayetlerdeki temel mana ve mesaj da aynı mahiyettedir. Örnek vermek gerekirse, Allah'ın *melik, kuddûs, selâm, mü'min, müheymîn, azîz, cebbâr, mütekebbir* gibi birçok övgü sıfatını içeren Haşr 59/23. ayet kelime-i tevhidle başlamakta ve Allah'ı her türlü şirk unsurundan tenzih ifadesiyle son bulmaktadır.

Burada şunu da kaydetmek gerekir ki Kur'an'da Allah'la ilgili övgülerin çokluğu, tematik açıdan tevhid ve şirk meselesiyle, linguistik ve semantik açıdan Arap kültür ve geleneğiyle alakalıdır. Daha açıkçası, övgü ve övünme (fâhr, iftihar, tefâhür) cahiliye ahlakının ve edebiyatının temel konuları arasında yer alır. Câhiz'e göre milletler arasında övünmeye en düşkün olanı Araplardır. Birçok kaynakta cahiliye devrindeki Arapların yiğitlik, mertlik, cömertlik ve zekâ gibi meziyetlerin yanında kendi kabilelerinin asaleti, cömertliği ve cesareti, hatta saldırganlık ve kan dökücülüğüyle övündükleri, başkalarını yermekten de büyük bir zevk aldıkları bilgisi aktarılır.¹⁹⁴

193 Hediye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahili*, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2015, s. 356.

194 Arap dili ve kültürü beddua ifadeleri açısından hayli zengindir. İbn Kuteybe *Edebül-Kâtib* adlı eserinde, *ez'amellâhu enfehû* (Allah onun burununu sürtsün), *iste'salelâhu şefetehû* (Allah onun kökünü kazısın), *esketellâhu ne'metehû* (Allah onun sesini kışsın), *sehhamellâhu vechehû* (Allah onu rezil rüsva etsin), *ebâdellâhu hadrâehûm* (Allah onları yok etsin) gibi beddua klişeleri nakletmiştir (Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebül-Kâtib*, nşr. Max Grünert, Dâru Sâdir, Beyrut 1967, s. 49-50). İslâmî kaynaklarda *ihse'* (Defol!), *bu'den* (Defol, Yok ol!), *tebbe* (Helak ol!), *ta'sen* (Bedbaht ol!), *sülle arşuh* (Saltanatı yıkılacağı!), *cezzellâhu dâbirehûm* (Allah köklerini kazısın!), *kabbhallâh* (Allah belasını versin!), *şüllet yedüh* (Eli kuruyasıcay!), *lehallâh* (Lanet olasıcay!), *lâ belle şâniüke* (Sana buğzeden iflah olmasın!) şeklinde beddualar da nakledilmiştir. Bkz. M. Faruk Toprak, "Klasik Arapça'da Kullanılan Bellibaşlı Dua, Beddua ve Temenniler", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: II, sayı: 2 (2000), s. 123-152.

Genelde Arapların, özelde Kureys'in kibirlilik, övüngeçlik gibi vasıfları İslam âlimlerince "ubbiyyetü'l-câhiliyye" ve "ubbiyyetü kureys" diye kavramlaştırılmıştır.¹⁹⁵ Bu tarihî arka plan ışığında denebilir ki Kur'an'da Allah'ın çokça övülmesi bir bakıma, "Kibirliye karşı kibir sadakadır" (*et-tekebbür ale'l-mütekebbiri sadakatün*) mealindeki meşhur söz fehvasınca kibirli Araplara karşı anladıkları dilden konuşma tarzıdır.

195 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV. 291-292, 307-308; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III. 303.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, Dâru İbn Hazm, Birinci Baskı, Beyrut 2001.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Amr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997.
- Abdürîzâk, Mustafa, *ed-Dîn ve'l-Vahy ve'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, Kahire 2012.
- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2001.
- Akkanat, Hasan, *Ortaçağ İslam Felsefesinde Tümmeller (İbn Sînâ Merkezli Bir Analiz)*, Giriş Dijital Baskı Merkezi, Adana 2013.
- Akoğlu, Muharrem, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", [Mihne Süreci ve İslami İlmiye Etkisi içinde], ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2012.
- Altundağ, Mustafa, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzî Ayrımı'", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18 (2000).
- Âlûsî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2005.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûlil-Ahkâm*, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1996.
- Arkoun, Mohammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1999.
- Aslan, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2000.
- Aşıkutlu, Emin, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.
- Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri*, İnsan Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2011.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd, *Umdetü'l-Kârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyîb Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnü'l-Ma'bûd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. A. Avni Konuk, Gelenek Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2009.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef, *Tahkîku'l-Mezheb*, Ebû Abdurrahmân b. Akul ez-Zâhirî, Âlemü'l-Kütüb, Riyad 1983.

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, İkinci Baskı, Kahire 2000.
- İ'câzül-Kur'ân*, Âlemül'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut 1988.
- Bayraktutar, Muammer, *İmâm Şâfî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, Otto Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2015.
- Bedevî, Abdurrahmân, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1973.
- Mîn Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Sinâ li'n-Neşr, İkinci Baskı, Kahire 1993.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervan Sevâr, Dâru'l-Ma'rife, Dördüncü Baskı, Beyrut 1995.
- Bell, Richard, *Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1953.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabül-İmân*, nşr. Ebû Hâcer Muhammed Said b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000.
- es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs.
- el-Esmâ ve's-Sıfât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs.
- Menâkıbu's-Şâfî*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire trs.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik, *el-Bahru'z-Zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Birinci Baskı, Medine 1995.
- Birşik, Abdülhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2004.
- Birsin, Mehmet, "Fıkıh Usûlünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri", *Hız. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı (Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri)*, Gaziantep 2015.
- Blau, Ludwig, "Holy Spirit", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk&Wagnalls Company, London 1901.
- Bozkurt, Nahide, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", [Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi içinde], ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Buhl, Frantz, "Kur'an", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabîyye, Dokuzuncu Baskı, Beyrut 2009.
- Medhal ile'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabîyye, İkinci Baskı, Beyrut 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Dördüncü Baskı, Ankara 1983.

- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Menşûrâtü's-Şerif er-Radi, Kum 1380.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülğafûr el-Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Üçüncü Baskı, Beyrut 1984.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Çağrı, Mustafa, "Kibir", *DİA*, Ankara 2002.
- Çetin, Abdurrahman, "Tilavet", *DİA*, İstanbul 2012.
- Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1982.
- Çift, Salih, "Tasavvufta Sekine Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/2 (2006).
- Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman ile 'İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2015.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Dameğânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, nşr. Arabî Abdülhamîd Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Danan, Julie Hilton, *The Divine Voice in Scripture: Ruah ha-Kodesh in Rabbinic Literature*, (yayımlanmamış doktora tezi), The University of Texas, Austin 2009.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Ahrufü's-Seb'a li'l-Kur'ân*, nşr. Abdülmuheymin Tahhân, Dâru'l-Menâre, Birinci Baskı, Cidde 1997.
- el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifil'Emsâr*, nşr. Hâtim Sâlih Dâmin, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebebiyye, Beyrut trs.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, nşr. Bedr el-Bedr, ed-Dâru's-Selefiyye, Birinci Baskı, Safât 1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Şeyh Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2007.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2001.
- Derzeze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, İkinci Baskı, Kahire 2008.
- Durmuş, Zülfikar, "İslâm Düşüncesinde Resul-Nebi Ayrımı -Kur'an Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: XLIV, sayı: 3 (2008).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahrü'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.

- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku'l-Luġaviyye*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. Muhammed Revvâs Kal'acî-Abdülber Abbâs, Dâru'n-Nefâis, İkinci Baskı, Beyrut 1986.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1986.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Kur'ân Vahyi", çev. Mehmet Emin Maşalı, *Ulu-dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 6 (1994). *Mejhûmu'n-Nâs Dirâse fî Ulûmî'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, Kahire 1993.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Dervîş-Muhammed el-Misrî, Müessesetü'r-Risâle, İkinci Baskı, Beyrut 1993.
- Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Esen, Muammer, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmi Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIII, sayı: 1 (2002).
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzibü'l-Luġa*, nşr. Riyâd Zeki Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, Birinci Baskı, Beyrut 2001.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ġayb)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2004.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, nşr. Albert N. Nader, Dâru'l-Maşrık, Üçüncü Baskı, Beyrut 1986.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- İslâm, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Yedinci Baskı, Ankara 2004.
- İslâmî Yenilenme Makaleler III, derleme ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2002.
- İslâmî Yenilenme Makaleler IV, derleme ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2003.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Birinci Baskı, Beyrut 2003.
- Feyz-i Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh, *İlmü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Havrâ, İkinci Baskı, Beyrut 2008.

- Firûzâbâdi, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs. Gâlib, Mustafa, *A'lâmu'l-İsmâiliyye*, Dâru'l-Yakazati'l-Arabiyye, Beyrut 1964.
- Mefâtihu'l-Ma'rife*, Müessesetü İzziddin, Beyrut 1982.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, [Mecmûatü Resâilil-İmâm el-Gazâlî içinde], nşr. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire trs. *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1964.
- İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, nşr. Muhammed Vehbi Süleyman-Üsame Ammûre, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Dimaşk 2006.
- Goldziher, Ignaz, "Müslümanlarda Sekine Kavramı", çev. Mehmet S. Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXVI (1983).
- Gutas, Dimitri, "İbn Sinâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehâyîle) ve Aşkın Bilgi", çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 35/2 (2008).
- Gül, Ali Rıza, "Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIV, sayı: 2 (2003).
- Gürkan, Salime Leyla, "Sekine", *DİA*, İstanbul 2009.
- Hâdî Marifet, Muhammed, *et-Temhîd fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Müessesetü't-Temhîd, Üçüncü Baskı, Kum 2011.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, Birinci Baskı, Kahire 1997.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Kitâbü Hatmül-Evliyâ*, nşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965.
- Hâlimî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen. *Kitâbü'l-Minhâc fî Şuabî'l-İmân*, nşr. Halimî Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1979.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü Usûlî'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kalem, Onbeşinci Baskı, Küveyt 1983.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- Harman, Ömer Faruk, "Rûhulkudüs", *DİA*, İstanbul 2008.
- Hatîb, Ahmed, *el-Harekâtü'l-Bâtîniyye fî'l-Âlemî'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Aksâ, Amman 1984.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd/Hamed b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1991.
- Heron, Alisdair, "Holy Spirit", *Encyclopedia of Early Christianity*, Taylor & Francis, Birinci Baskı, New York 1990.
- Hoca, Nazif, "Baklî", *DİA*, İstanbul 1991.
- İşık, Aydın, "Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazâlî Örneği", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: I, sayı: 1 (2011).

- Işık, Aydın, *Bir Felsefe Problemi Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2006.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2010.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh, *et-Temhîd*, nşr. Muhammed el-Fellâh, Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-uûnî'l-İslâmiyye, İkinci Baskı, Tıtvan 1982.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd*, nşr. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 2010.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmî'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1998.
- İbn Akîle, Ebû Abdillâh Muhammed, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâse, Birinci Baskı, Şârîka 2006.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Tenzîhü's-Şeria*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1981.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhîr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, Dâru Sahnûn, Tunus 1997.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîr'l-Kitâbî'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2001.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulûmî't-Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hemmâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Birinci Baskı, Sayda-Beyrut 2005.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Dâru't-Tâc, Birinci baskı, Beyrut 1989.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2003.
- İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Muhibbüddîn Abdüssebhân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2002.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mustafa Bâbî el-Halebî, Beyrut trs.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhânüddîn İbrahim, *ed-Dibâcû'l-Müzheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, Dâru't-Türâs, Kahire 1972.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerredü'l-Makâlât*, nşr. Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Birinci Baskı, Riyad 2000.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Ya'rub, Birinci Baskı, Dimaşk 2004.
- Tasavvufun Mahiyeti Şifâû's-Sâil*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1977.

- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire trs.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, nşr. Sabri b. Selâme Şahin, Dâru's-Sebât, Birinci Baskı, Riyad 2003.
- Fezâilü's-Sahâbe*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut 1983.
- İbn Havşeb (Mansûru'l-Yemen), Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasen b. Ferah, *Kitâbü'l-Keşf*, nşr. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, *el-Fasl fî'l-Müel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-Cil, İkinci Baskı, Beyrut 1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafiz eş-Şelebî, Dâru'l-Hayr, Beşinci Baskı, Dımaşk-Beyrut 2004.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtü Sıfâtî'r-Rab*, nşr. Abdülazîz İbrahim Şehvân, Dâru'r-Rüşd, Birinci Baskı, Riyad 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr, *Kitâbü'r-Rûh*, Dâru İbn Hazm, Birinci Baskı, Beyrut 2004.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Edebü'l-Kâtib*, nşr. Max Grünert, Dâru Sâdır, Beyrut 1967.
- Te'vîlü Müşkil'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Hadis, el-Mektebü'l-İslâmî, Dördüncü Baskı, Kahire 2003.
- İbn Meymûn, Ebû İmrân Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- İbn Râheveyh, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled, *Müsnedü İshâk b. Râheveyh*, nşr. Abdülğafûr b. Abdilhak el-Belûşî, Medine 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâtî'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Amr, Mektebetü'l-Hâncî, Birinci Baskı, Kahire 2001.
- İbn Sinâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh, *er-Risale fî'l-Kuwa'l-İnsaniyye ve İdrâkâtihâ*, [Tis'u Resâil fî'l- Hikme ve't-Tabüyyât içinde], Dâru'l-Arab, Kahire 1989.
- er-Risale'tü'l-Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, nşr. Süleyman Dünya, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1949.

Risâle fî'l-Fî'l ve'l-İnfîâl, [Mecmûu Resâilî'ş-Şeyhî'r-Reis içinde], Matbaatü Cem'iyyeti Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Birinci Baskı, Haydarabad 1353.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *Der'ü Teârûzî'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Salim, Cârîyatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, İkinci Baskı, Riyad 1991. *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1992.

Mecmûu'l-Fetâvâ, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000.

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah el-Mısri, *el-Câmi' Ulûme'l-Kur'an*, nşr. Miklos Muranyi, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Birinci Baskı, Beyrut 2003.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, nşr. Ammâr Tâlibî, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire trs.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1999.

İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân, *Kitâbü'l-Mevzûât*, nşr. Tefîk Hamdi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1995.

Nûzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzır, nşr. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdi, Müessesetü'r-Risâle, İkinci Baskı, Beyrut 1985.

Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr, el-Mektebü'l-İslâmi, Dördüncü Baskı, Beyrut 1987.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Tâlibin*, nşr. Ali b. Muhammed Umrân, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1419.

en-Neşr fî'l-Kirââtî'l-Aşr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 2006.

İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 2008.

İbnü'l-Kifti, Ebû'l-Hasen Cemâlüddin, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nühât*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1986.

İbnü'l-Velid, Ali b. Muhammed, *Tâcu'l-Akâid ve Ma'dinü'l-Fevâid*, nşr. Ârif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1967.

İbrahim el-Halebî, Ebû'l-Ferec Nürüddin Ali, *İnsânü'l-Uyûn fî Sireti'l-Emini'l-Me'mûn (es-Siretü'l-Halebiyye)*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Üçüncü Baskı, Kahire 1351/1932.

İskenderoğlu, Muammer, "İran'da Resmî Dinî Yorumun Eleştirisi: Muhammed Müçtehid Şebisteri Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 25 (2012/1).

- Jahanbakhsh, Forough, "Introduction", [Abdulkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience* içinde], İngilizceye çev. Nilou Mo-basser, Brill, Leiden-Boston 2009.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda 1938.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Üçüncü Baskı, Kahire 1996.
- Kâdi Nu'mân, Ebû Hanife Nu'mân b. Muhammed, *Esâsü't-Te'vîl*, nşr. Arif Tâmir, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1960.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, İkinci Baskı, Beyrut 1974.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî, *Kitâbü Fezâili'l-Kur'an*, nşr. Mervan el-Atıyye-Muhsin Harâbe, Dâru İbn Kesîr, İkinci Baskı, Dimaşk-Beyrut 1999.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay, *Nizâmü'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye (et-Terâtübü'l-İdâriyye)*, nşr. Abdullah el-Hâlidî, Dâru'l-Erkam, İkinci Baskı, Beyrut trs.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen, *Mâkâlâtü'l-Kevserî*, Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1372.
- Kılıç, Recep, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1 (2011).
- Koehler, Ludwig - Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, çeviri ve ed. M.E.J. Richardson, E.J. Brill, Üçüncü Baskı, Leiden 1995.
- Kreisel, Howard, "Ru'ah ha-Kodesh [Medieval Jewish Philosophy]", *Encyclopaedia Judaica*, nşr. M. Berenbaum-F. Skolnik, Macmillan, İkinci Baskı, Detroit 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988.
- et-Tezkira fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1985.
- Kutluer, İlhan, "İttisâl", *DİA*, İstanbul 2001.
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beyrut 1968.
- Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'an*, nşr. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire trs.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve es-San'ânî, *Kitâbü'l-Câmi'*, [Abdürrezzâk'ın *el-Musannefinin* sonunda], Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000.

- Macdonald, Duncan Black, "The Development of the Idea of Spirit in Islam", *The Moslem World*, sayr: 22 (1932).
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târih*, nşr. Clement Huart, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat trs.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İsam Yayınları, Ankara 2005. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2005.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)*, nşr. Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2007.
- Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Türkiye Tarih Araştırmaları ve Uygulama Merkezi Yayınları, Ankara 2011.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an Meânî'l-Kırâât*, nşr. Ferğâlî Seyyid Arabâvî, Kitâb-Nâşirûn, Birinci Baskı, Beyrut 2001.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn, *Murûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, nşr. Kemal Hasen Mer'i, el-Mektebetü'l-Asriyye, Birinci Baskı, Sayda-Beyrut 2005.
- Muhibbî, Muhammed el-Emin b. Fazlullah, *Kasdu's-Sebil*, nşr. Osman Mahmûd es-Sinî, Mektebetü't-Tevbe, Birinci Baskı, Riyad 1994.
- Mukâtil, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Mahmûd Şehâte, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Birinci Baskı, Beyrut 2002.
- Mustafavî, Allâme Hasen, *et-Tahkik fî Kelimâtî'l-Kur'an*, Merkezü Neşri Âsârî'l-Allâme el-Mustafavî, Üçüncü Baskı, Kahire 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yayınları İstanbul 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Muin Meymûn b. Muhammed b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Sahihu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Üçüncü Baskı, Beyrut trs.
- Nöldeke, Theodor, *The History of the Qur'an*, İngilizceye çev. Wolfgang H. Behn, Brill, Leiden-Boston 2013.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 20003.
- Okur, Kâşif Hamdi, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 11, sayr: 22 (2012/2).
- Öğmüş, Harun, "Kur'an'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayr: 39 (2101/2).

- Önal, Recep, "Kur'an'daki Nebi-Resul Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: XI, sayı: 1 (2013).
- Özen, Şükrü, "İmam Ebü Mansür el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", [*İmam Mâtürîdî ve Maturidilik içinde*], yayına haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2003.
- Özköse, Kadir, "Tasavvufta Velâyet-Nübüvvet İlişkisi", *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı (Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri)*, Gaziantep 2015.
- Özsoy, Ömer, "Kur'an'da ve Kur'an-Dışı İslâmî Rivayetlerde Mucize Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Din Dilinde Mucize*, yayına haz.: Ahmet Baydar, Kuramer Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2015.
- Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2004.
- Kur'an'ın Metinleşme Tarihi Bir Giriş Denemesi*, İlâhiyât Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2002.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Dördüncü Baskı, Ankara 2015.
- Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2004.
- Parrinder, Geoffrey, *Jesus in the Qur'ân*, One World Publications, Oxford 1996.
- Peker, Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVII, sayı: 1 (2008).
- Râfî, Mustafa Sâdık, *İ'câzül-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Yedinci Baskı, Kahire 1961.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Mektebetül-Anclü el-Misriyye, Kahire 1970.
- Reşid Rıza, Muhamed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1999.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, [*Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde*], nşr. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlül Sellâm, Dâru'l-Mearif, Kahire trs.
- Sâlebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2004.
- Salih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûm'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Onuncu Baskı, Beyrut 1977.
- Sebzevârî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Mü'min, *el-Cedîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Dâru't-Teâruf li'l-Matbüât, Birinci Baskı, Beyrut 1985.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûm'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ali Muhammed Muavviz ve diğerleri, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1994.

- Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Tünci, Âlemü'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlû's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- Kitâbü'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989.
- Serdar, Murat, "Semavi Dinlerde Dört Büyük Melek (Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13/2 (2008).
- Sinanoğlu, Mustafa, "İlham [Diğer Dinlerde İlham]", *DİA*, İstanbul 2000.
- Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Soroush, Abdulkarim, *The Expansion of Prophetic Experience*, İngilizceye çev. Nilou Mobasser, Brill, Leiden-Boston 2009.
- Spinoza, Benedict, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. M. Kazım Arıcan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2011.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *Buğyetü'l-Vuât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Fıkr, İkinci Baskı, Beyrut 1979.
- el-Habâik fî Ahbârî'l-Melâik*, Muhammed es-Said b. Besyûni Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1985.
- el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beşinci Baskı, Dimaşk-Beyrut 2002.
- el-Muzhir fî Ulûmî'l-Luğa*, Muhammed Ahmed Câdelmevlâ-Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire trs.
- Sünenü'n-Nesâi bi-Şerhi'l-Hâfız Celâleddîn es-Suyûtî (Zehrû'r-Rubâ ale'l-Müctebâ)*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs.
- Sülün, Murat, Murat Sülün, "Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11-12 (1997).
- "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahyelerinin Kitaplaşması", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13-14-15 (1997).
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm (Kitâbü İbtâlî'l-İstihsân)*, nşr. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Birinci Baskı, Mansûra 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Kültür Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1969.
- Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Ahmed ed-Dihlevî, *Hucetü'llâhî'l-Bâlîğa*, nşr. Muhammed Şerîf Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, İkinci Baskı, Beyrut 1992.
- Şâhin, Abdüssabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, Nehdatü Mısır, Üçüncü Baskı, Kahire 2007.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muwâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Dâru'l-Ma'rife, Üçüncü Baskı, Beyrut 1997.

- Şebüsterî, Muhammed Müctehid, "Âlemin Nebevî Yorumu", <http://islamiyorumdergisi.com>, sayı: 11 (2012).
- "Kur'an Vahyin Kendisi Değil, Onun Eseridir", <http://islamiyorumdergisi.com>, sayı: 8 (2011).
- Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*, çev. Abuzer Dişkaya, Mana Yayınları, İstanbul 2012.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut trs.
- İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Dâru İbn Kesîr, Üçüncü Baskı, Dimaşk 2007.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Birinci Baskı, Beyrut 1997.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, İkinci Baskı, Kahire trs.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 1999.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhü Müşkilî'l-Âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- Tarakçı, Muhammet, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1 (2011).
- "Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XII, sayı: 2 (2003).
- "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XI, sayı: 1 (2002).
- Taşpınar, İsmail, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1 (2011).
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhü't-Telwîh ale't-Tavzîh*, nşr. Zekerîyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut trs.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ, *Mevsûatü Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, nşr. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Birinci Baskı, Beyrut 1996.
- Temel, Ali, "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâat Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: XV, sayı: 2 (2015).
- Tıgılı, Asiye, "İranlı Düşünür Şebisterî'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi: Hermenötik Okuyuş ve Nebvî Kelam", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VII, sayı: 3 (2010).
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Topaloğlu, Bekir, "Müntakım", *DİA*, İstanbul 2006.

"Rahmân", *DİA*, İstanbul 2007.

Toprak, M. Faruk, "Klasik Arapça'da Kullanılan Bellibaşlı Dua, Beddua ve Temenniler", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: II, sayı: 2 (2000).

Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddin Süleyman, *Şerhü Muhtasarî'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Vizâretü's-Şuûnî'l-İslâmiyye, İkinci Baskı, Riyad 1998.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddin Muhammed, *Şerhü'l-İşârât (Hallü Müşkilâtî'l-İşârât)*, Dâru't-Tibâatî'l-Âmire, İstanbul 1290/1873.

Unterman, Alan, "Ru'ah ha-Kodesh", *Encyclopaedia Judaica*, nşr. M. Berenbaum-F. Skolnik, Macmillan, İkinci Baskı, Detroit 2007.

Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahili*, Ankara Okulu Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2015.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâbün-Nüzûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1991.

et-Tefsîru'l-Basît, Câmiatül-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1430.

Watt, William Montgomery, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1969.

İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E. Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2010.

Muhammad's Mecca-History in the Qur'ân, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddin, *Mu'cemü'l-Udebâ*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, İstanbul 1998.

"Vahiy", *DİA*, İstanbul 2012.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziya, Birinci Baskı, İstanbul 1936.

Yeşilyurt, Temel, "Kelâm Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2 (1996).

Zebidî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1994.

Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, nşr. Mustafa Hicâzî, Matba'atü Hükümeti'l-Kuveyt, Küveyt 1989.

Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Nuaym el-Arkûsî, Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut 1984.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1977.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkḥ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2007.

el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 1972.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1988.

DİZİN

- A
A'cem 48
A'cemî 48, 195, 203, 207
A'meş 215
Arâf 24, 53
Abbāsiler 34
Abdullah b. Abbas 206
Abdullah b. Mes'ûd 206
Abdurrahmân b. Avf 206
Abdülazîz el-Buhârî 210
Abdülkerim b. Ebî'l-Avcâ 34
Abdülkerim el-Kuşeyrî 129
Abdülkerim Şûruş 118, 134, 140
Abdürrezzâk el-Kâşânî 129, 132
Abdüssabûr Şahîn 212
Accâc 98
Âdem 181 ~ -İblis kıssası 177 ~ 'in cennette konuştuğu dil 15
advâ 70
ahiret 145, 191, 204
ahkâm 147 ~ -in sabitliği 166
ahlak 125, 137, 204 ~ kanunu 137
ahlâkî 108, 146 ~ kurallar 147 ~ sezgi 137
Ahmed b. Hanbel 30, 166
ahruf-i seb'a 104, 105, 206, 208, 209, 211, 212, 214
ahsen-i hadîs 153
akılcı 117
akla tevdi 152
akli âlem 126
Ali el-Hafîf 211
Alkame b. Kays 63
Alkame el-Fahl 65
Allah ~ dostu 131 ~ kelâmı 30, 32, 52, 56, 138, 143 ~ merkezlilik 48 ~ tasavvuru 55 ~ -insan ilişkisi 88 ~ 'a mekân izafe 168, 169 ~ 'in arştan dünya semasına inmesi 167 ~ 'in ayetleri 146 ~ 'in beşerle konuşması 102 ~ 'in dünya semasına inmesi 151 ~ 'in emrinin inmesi 169 ~ 'in gazaplanması 224 ~ 'in gelmesi 149 ~ 'in gökte olması 181 ~ 'in Hz. Musa ile konuşması 100 ~ 'in Hz. Peygamber'le konuşması 145 ~ 'in inmesi 149 ~ 'in işaretleri 145 ~ 'in kelâmı 195 ~ 'in kelimesi 88 ~ 'in nüzûlü 167, 168, 169 ~ 'in rûhu 90, 92 ~ 'in yönlendirmesi 145
amel defteri 19
amelî akıl 124
âmîr 179
anlam merkezli okuma 210, 212, 213
anlamda kapalılık 92
Arabî 55, 57, 136, 195, 201 ~ lik 45, 47, 48, 49, 50, 52, 196, 203
Âramca 11, 16, 17, 18, 54, 113
Arap ~ dilcileri 28, 95 ~ dili 13, 15, 16, 21, 22, 25, 30, 36, 45, 46, 48, 64, 67, 69, 87, 98, 134, 169, 193, 195, 204 ~ dili geleneği 11 ~ kültür ve geleneği 227 ~ lehçesi 208 ~ milleti 13 ~ toplum muhayyilesi 181 ~ toplumu 47, 50, 51, 203 ~ -İslam devleti 34
Arapça 13, 15, 32, 33, 45, 170 ~ Kur'an 17, 33, 42, 45, 48, 49, 52, 194, 203 ~ lafızlar 47 ~ -nın fazileti 14
Arthur Jeffery 21
Âsım 215, 216, 218
Atâ 22
ateist 224
ayet 12, 31, 89, 153
Aynî 120

B

bağlam 83
 Bâkılânî 208, 214
 bal arısı 59, 93, 145
 basiret 96
 Basra 215 ~ kurrâsı 215
 bâtın 144 ~ -i anlam 129
 Bâtınî-İsmâîlî 127, 133
 Bâtıniyye 127, 134, 194, 197
 Bâtıniyye-İsmâîliyye 127
 Bâyezid-i Bestâmî 117, 132
 beddua 225, 226
 Beğavî 85, 121
 belâğ 22, 27
 belâğat 35, 36
 belîğ 36
 Bell 17
 Benî Kurazya 110
 Benî Nadîr 110
 Berâ b. Âzîb 113, 156
 berare 177
 Berbehârilik 34
 bereket 151
 beşerî ~ dil 147 ~ kelam 144, 147 ~
 kültür 148 ~ nefis 126, 133 ~
 tabiat 58, 183 ~ tecrübe 140
 Beşşâr b. Bürd 34
 beyan 21, 22, 23, 24, 27 ~ vahyi 59
 beyânî 35 ~ epistemoloji 129 ~ tevil
 129
 Beyhakî 13, 182, 184
 Beytül'îzze 154, 182, 185, 186,
 187, 188, 190, 191, 192
 Beytülmidras 180
 beyyine 153
 bildirim 24
 bildirmek 23
 bilgi 152, 155 ~ kaynağı 117
 bilkuvve akıl 123
 Brahmanizm (Berâhime) 34

C-Ç

Ca'fer es-Sâdık 111
 ca'l 46
 Câbirî 20, 50, 53
 Câhiz 11, 35, 227
 Câsiye 24
 Cebrâîl 19, 29, 31, 55, 57, 73, 76,
 81, 83, 84, 85, 87, 97, 100,

102, 103, 104, 110, 111,
 118, 119, 121, 123, 124,
 127, 128, 136, 137, 138,
 141, 154, 164, 165, 182,
 183, 184, 185, 191, 193,
 198, 217

Ced 127, 128
 cehennem 71
 Cehmîlik 166
 Cehmiyye 31, 33, 166, 167
 cem 21, 37
 cennet 71 ~ ehli 151
 Cibrîl 57, 68, 83, 153, 176, 191
 cin 65, 67, 115 ~ -ler 73, 85, 176,
 177
 cismanî âlem 128
 Cürcânî 121
 Çıkış 53, 170
 çok anlamlı kelimeler 59
 çok anlamlılık 92
 çok eşlilik 142

D

Dahhâk 81
 davet 22, 23, 24
 Debûsî 116
 Derveze 104, 105, 106, 191, 192
 Dihye b. Halife 55, 57, 118
 dil 46, 49 ~ tasavvuru 13 ~ -insan
 ilişkisi 145
 dilbilimsel 152
 dilciler 29, 64
 din 147
 dinî ~ kaynak 108, 109 ~ tecrübe
 143
 divân 11
 doğru haber 117
 dua 167, 169
 dünya seması 182, 183, 185, 186,
 187, 188, 189, 190, 192

E

Ebân b. Abdülhamîd 34
 Ebû Ali el-Kerâbîsi 32
 Ebû Ali Recâ' 34
 Ebû Ali Saîd 34
 Ebû Amr 215, 218
 Ebû Amr ed-Dânî 217
 Ebû Amr eş-Şa'bî 20, 182

- Ebû Bekr 44
 Ebû Bekr el-İsmâîlî 14
 Ebû Bekr el-Kâsânî 205
 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 26, 164, 191, 221
 Ebû Bekr Şu'be 216
 Ebû Ca'fer 215
 Ebû Ca'fer es-Simnânî 40
 Ebû Ca'fer Yezid b. Ka'kâ' 215
 Ebû Hâmid el-Gazâlî 117
 Ebû Hanîfe 105
 Ebû Hâtîm es-Sicistânî 215
 Ebû Hayyân 63, 162
 Ebû Hayyân el-Endelûsî 152, 160
 Ebû Hilâl el-Askerî 46, 94, 152
 Ebû Hüreyre 157
 Ebû İsâ el-Verrâk 34
 Ebû Leheb 140, 225
 Ebû Muhammed et-Tîbî 184
 Ebû Müslim el-İsfehânî 174
 Ebû Rezîn 22
 Ebû Saîd el-Harrâz 117
 Ebû Şâme el-Makdisî 209, 210
 Ebû Ubeyd 208
 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm 206, 215
 Ebû Ubeyde 16, 88
 Ebû Ya'kûb es-Sicistânî 194
 Ebû Zerr el-Herevî 40
 Ebû Zeyd 52, 188, 190, 192
 Ebû Zeyd Amr b. Şeybe 40
 Ebû Zeyd ed-Debûsî 197, 205
 Ebû'l-Bekâ 60
 Ebû'l-Feth en-Nisâbüri 40
 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî 15
 Ebû'l-Hasen el-Lihyânî 18
 Ebû'l-Hasen el-Vâhidî 94
 Ebû'l-Hasen es-Sehâvî 154
 Ebû'l-Kâsım el-Belhî 19
 Ebû'l-Kelâm Âzâd 134
 Ebû'l-Muîn en-Nesefî 195, 196, 197
 Ebû'l-Usr el-Pezdevî 197
 Ebû'l-Velîd el-Bâcî 40
 edebî 35 ~ değer 34 ~ i'câz 194 ~ üslup 147
 ehâdis 25
 Ehl-i Beyt 110
 Ehl-i Hadis 34, 55, 167
 Ehl-i Kitap 39, 41, 42, 53, 68, 91, 158, 172, 180, 193 ~ kültü-rü 52, 90, 92
 Ehl-i Sünnet 32 ~ kelimcileri 30
 Ehl-i Sünnet-i Hâssa 166
 Ehl-i Sünnetçilik 34
 ehlû'l-kitâb 39, 52
 ekânîm-i selâse 80
 Eksem b. es-Sayfî 35
 el-Hurûfû'l-ulyâ 127
 elçilik 84
 Elmalılı 201
 Elohim 77
 emene 153, 162
 emîn 86
 emr 71, 72, 86
 emr-i ilâhî 77
 emretmek 98
 emrimizin ruhu 72
 en değerli dil 13
 en-nefes fi'r-rû 120
 en'âm 162
 Enes b. Mâlik 206
 er-rûhu'l-emîn 57, 67, 68, 83, 86, 97, 176
 ervâh 179
 esâtîrû'l-evvelîn 52
 Esed kabilesi 208
 esfâr-ı hamse 53
 esinti 69, 74
 Eski Ahit 156, 157
 Eş'arî kelimciler 62
 Eş'arîler 188
 Eş'ariyye 32, 120
 cvhâ 63, 64, 95
 eyniyyet 152
 ezeli 188 ~ kelam 138 ~ Mesih 34 ~ -ilâhî kelam (logos) 90
 Ezherî 38
F
 Faal akl 123, 124, 126, 127, 133
 Fahreddîn er-Râzî 25, 26, 60, 61, 68, 79, 82, 86, 99, 102, 117, 159, 163, 164, 175, 176, 189, 199, 223
 Fârâbî 123, 124, 127

Farsça 14, 18, 205
 fâsıla 12
 fazilet 151, 204
 fazl 153
 Fazlur Rahman 56, 72, 118, 133,
 134, 135, 137, 138, 139,
 144
 felsefe 134
 fenafillah 124
 Ferrâ 15, 24, 25
 Fesahat 35
 Feth 127, 128
 feyezan 126, 127, 128
 feyiz 95, 107, 115, 128
 Feyz-i Kâşânî 96
 fıkıh 129 ~ usulü 60 ~ -çılar 28,
 29, 131 ~ -i ahkâm
 fııldama 62
 fideist 120
 fiilî sıfatlar 150
 fikrî kelime 137
 Filistin 18
 filolojik 36
 filozoflar 118, 129
 firâset 96
 Firavun 35
 Fîrûzâbâdi 191
 fizik âlem 115
 fizik ötesi anlam 173
 fizikî tecrübe 57
 Frantz Buhl 16, 45
 Friedrich Schwally 16
 furkân 27, 153, 156
 fûcur 94

G

gan eden 71
 garîza 96
 gaybî ~ alan 172, 191 ~ âlem 65,
 66, 118, 190 ~ bilgiler 66
 ~ emr 95 ~ haber 35, 191,
 192 ~ varlık 174, 176, 180
 ~ yardım 144 ~ -ruhânî var-
 liklar 179
 gayr-i ilâhî vahiy 58, 59, 60
 gayr-i mahlûk kelam 28
 gayr-i metlûv 104
 Gazâlî 95, 96, 139, 141

gazap 226
 gehinnom 71
 gelenek 139 ~ -sel inanç ve anla-
 yırlar 174
 gizli söz 62
 gizlice bildirmek 98
 gnostik 80 ~ teoloji 127
 gökyüzü 59
 güçlü delil 153
 güven duygusu 153

H

haber 24
 haber iletmek 98
 haberi sıfatlar 55, 149, 150, 152,
 168, 181
 Habeşce 18
 hadîd 162
 hâdis 168
 hadîs 24, 25, 27, 53
 hadr 26
 hads 96
 Hafs 215
 hak 153
 hakikî vahiy 60
 hakîm 27
 Hâkim en-Nisâbüri 182
 Hakîm et-Tirmizî 114, 143, 188
 hakkaniyet 204
 Halef 216
 Halef b. Hişâm 215
 halîl 65
 Halil b. Ahmed 63
 Halîmî 120, 121
 Halku'l-Kur'an 15, 28, 29, 30, 31,
 33, 188
 halq 88
 hâme 70
 Hamîdüddîn el-Kirmânî 194
 Hammâd Acred 34
 Hammâd b. Ebi Ziyâd 216
 Hamza 216
 Hamza b. Habîb 215, 220
 Hanbelilik 34
 Hanefî usulcüler 28
 harf 46, 195 ~ -ler 31, 32, 33
 Hâris b. el-Hişâm 120
 Hâris el-A'ver 63

- Hâris el-Muhâsibî 117
 Hasen el-Basrî 215
 Hassân b. Sâbit 81
 Haşvî 55
 hâtemü'l-enbiyâ 143
 hâtemü'l-evliyâ 143
 hâtemü'n-nebiyyîn 187
 Hatice 73
 hatmül-velâye 143
 hatmül-evliya 114
 hava 74
 Havâric 168
 havariler 59, 78, 98, 99, 122
 havâtır 96
 hayal 127, 128
 Haydar el-Âmûlî 141
 hazine 153
 Helenistik Yahudi literatür 34
 Hendek savaşı 140
 hesap günü 19
 heyûlânî akl 123
 Hıristiyan ~ âmentüsü 79 ~ gele-
 nek 34, 78, 80, 92, 202 ~
 gelenekteki vahiy anlayışı
 90 ~ kültürü 68 ~ teolojisi
 56, 90, 202 ~ -lar 17, 39,
 43, 52, 53, 79, 174 ~ -lık
 80, 89, 150, 172
 Hızır 93, 110, 132
 Hicaz 145 ~ coğrafyası 147 ~ lehçe-
 si 215 ~ Yahudileri 175
 hikâye 155
 hikmet 27, 107, 153, 162 ~ -li söz-
 ler 76
 Hira 73, 106, 170
 his 117
 hissi 164, 169 ~ mucize 101
 Hişâm b. Hakîm 207, 211
 hitap 24, 25
 Horasan 197
 Hubâb b. Münzir 108
 Hubbiyye 116
 hubût 152
 Hudeybiye 40
 hukuk 125, 139
 hurafe 155
 hurûf-ı mukattaa 191
 Huzeyfe b. el-Yemân 206, 213
 hüccet 29, 87, 116, 156
 hüdâ 27, 153
 hükümler 147
 Hüzeyl kabilesi 208
 Hz. Âdem 90, 171
 Hz. Âişe 110, 140
 Hz. Ali 110, 113, 115, 207
 Hz. Dâvûd 76
 Hz. İbrahim 62, 99, 129, 135
 Hz. İsa 71, 76, 77, 86, 88, 89, 90,
 91, 92, 202
 Hz. Meryem 62, 97, 122, 180
 Hz. Muhammed 17, 45, 53, 171
 Hz. Musa 37, 68, 81, 119, 122,
 155, 157, 170, 175, 180 ~
 'nın annesi 59, 61, 62, 93,
 97, 99, 129
 Hz. Osman 206, 213
 Hz. Ömer 44, 109, 110, 111, 112,
 115, 206, 207, 211
 Hz. Peygamber 13, 19, 23, 26, 35,
 36, 38, 41, 43, 44, 47, 48,
 52, 53, 55, 56, 57, 60, 66,
 67, 85, 91, 95, 101, 102,
 109, 136, 145, 146, 150,
 154, 164, 170, 174, 176,
 179, 183, 195, 206, 210,
 217 ~ 'in dili 36, 146 ~ 'in
 dinî-ahlâkî rehberliği 108 ~
 'in hayat tecrübesi 140 ~ 'in
 kalbi 186 ~ 'in kalbine inzâl
 56, 68, 72, 76, 97, 112 ~ 'in
 kelamı 138, 146 ~ 'in zihni
 ve idraki 47
 Hz. Süleyman 76
 Hz. Şuayb 98
 Hz. Ya'kûb 89
 Hz. Zekerîyya 59, 63, 102
 I-İ
 Irak 18
 i'câz 28, 29, 34, 35, 36, 199, 205,
 219
 i'câzü'l-Kur'ân 34, 36
 i'lâm 62
 İbn Abbas 19, 21, 22, 38, 77, 80,
 88, 98, 179, 181, 182, 183,
 184, 187, 191

- İbn Acîbe 129
İbn Âdil 223
İbn Âkile 59, 184
İbn Âmir 215, 220
İbn Âşûr 47, 49, 62, 72, 86, 94, 151, 152, 163, 174
İbn Atıyye 20
İbn Berri 25
İbn Ebî Hâtim 182
İbn Ebî Şeybe 182
İbn Fâris 63, 98
İbn Fûrek 155
İbn Hacer 14, 113, 120, 157, 168, 169
İbn Hacer el-Askalânî 210
İbn Haldûn 58, 65, 117, 121
İbn Hâleveyh 220
İbn Hanbel 192
İbn Hazm 62
İbn İshak 170
İbn Kayyim el-Cevziyye 69, 158
İbn Kemal 160
İbn Kesir 12, 13, 158, 215, 216, 218
İbn Kuteybe 151, 168, 208, 214, 220
İbn Küllâb el-Basri 32
İbn Manzûr 24, 38, 63
İbn Mes'ûd 22, 29, 44, 207
İbn Meymûn 75
İbn Muhaysin 215, 216
İbn Mucâhid 215, 218, 220
İbn Rüşd 50
İbn Sinâ 50, 123, 125, 126, 127, 139, 194
İbn Şihâb ez-Zühri 104
İbn Tâlût 34
İbn Teymiyye 33, 127
İbn Vehb 207
İbn Zeyd 77, 81, 94
İbnü'l-Arabi 26, 131, 132, 143
İbnü'l-Cezeri 214
İbnü'l-Esir 95, 114, 169
İbnü'l-İhşid 35
İbnü'r-Rävendi 34, 35
İbrahim 45, 89
İbranca 16, 17, 32, 54, 74, 205
İbranca ruah (rûh) kelimesi 74
İbrani kültürü 179
icmalen 135
icmali inzâl 139
ictihat 28, 29, 105, 121, 185, 196, 204
ictimâî 146
içgörû 145
idrak 135
idrake üfleme 120
ifham 102
ifk 140
ifrit 179
ikaz etmek 145
ikinci nüzûl 185
ikra 17, 20
İkrime 179
ilâhî ayetler 146
ilâhî ~ azab 167 ~ bildirim 136 ~ emir 71, 153 ~ ferman 36 ~ hakikat 184 ~ hitap 36, 37 ~ ilham 106, 110, 114 ~ isimler 222 ~ kaynak 119, 131, 146 ~ kelam 24, 27, 31, 32, 54, 100, 119, 137, 188 ~ kelamı işitmek 129 ~ kitap 45, 188 ~ mesaj 22, 23, 48, 88, 141 ~ metinler 35 ~ rahmet 87, 145, 169 ~ risalet 62 ~ rûh 97 ~ sıfatlar 165, 173, 181, 191, 224 ~ sözler 144 ~ teyit 144 ~ vahiy 36, 58, 59, 60, 68, 109, 156 ~ -ezeli 139
ilham 59, 60, 62, 64, 68, 76, 80, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 114, 116, 117, 120, 121, 126, 129, 136, 139, 152 ~ etmek 152 ~ perisi 174 ~ keşf 141
ilham-ı garizî 96
ilham-ifham vahyi 59
İlk ~ Akıl 128 ~ hitap çevresi 83, 181 ~ muhataplar 86 ~ nüzûl 185 ~ Sebep 126
ilkâ 60, 62, 80, 81, 86, 94, 95, 97, 99, 102, 111, 119, 129, 132, 191, 193
illiyûn 71

- ilm-i bâtın 96
 ilm-i ilâhî 203
 ilm-i ledün 96
 ilm-i ledünnî 95
 ilm-i nebevî 95
 ilmî görüş 155
 ima 62
 İmam Ebû Hanîfe 28, 29, 194, 196, 204, 219
 İmam el-Gazâlî 127
 İmam el-Mâtürîdî 59, 101, 102, 134, 194, 196
 İmam eş-Şâfiî 12, 13, 16, 107, 109, 191
 İmam Mâlik 72
 İmâm-ı Mübîn 187
 İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî 103
 iman-islam 162
 İncil 12, 16, 27, 36, 42, 43, 44, 53, 77, 85, 153, 154, 155, 157, 205
 iniş/inme 152 ~ inme 172
 insan kelamı 146
 insanbiçimci 226 ~ tanrı tasavvuru 224
 insanın Allah'la ilişkisi 147
 insanlık âlemi 145
 intikal 169
 inzâl 46, 154, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 170, 174, 176, 179, 193, 194
 inzâl-tenzîl ayrımı 155, 159, 161
 inzâlin keyfiyeti 83, 120, 181, 182
 irfan 96, 117
 irfânî epistemoloji 130
 İsa 88, 89, 102 ~ Mesih 79, 89 ~ 'nın havarileri 98
 İshak 89
 İslam 150 ~ âlimleri 69 ~ filozofları 58 ~ geleneği 141, 150, 158 ~ medeniyeti 50 ~ öncesi Arap kültürü 38 ~ şeriati 52 ~ tarihi 59 ~ tasavvuf geleneği 129
 İslâmî ~ davet 213 ~ kaynaklar 55, 58, 110, 156
 ism-i a'zâm 77
 İsmâilî 128
 İsrâ 120, 122
 İsrâfil 84, 127
 İsrâiliyyât 87, 185
 İsrâiloğulları 37, 114, 155, 157, 225
 isrâr vahyi 59
 istiâre-i temsiliyye mekniyye 151
 istiğfar 167
 istirâk-ı sem' 176, 177
 istiva 181
 işaret 62, 98, 129 ~ vahyi 59
 işâri yorum 129
 İşaya 77
 itikâf 106
 ittisal 124, 126
 ityân 152, 167
 izafet 169
 İzutsu 65
J
 Josef Horovitz 16
K
 Ka'b el-Ahbâr 157
 kabir 71
 kader 127
 kadından peygamber 98
 kadınlardan nebiler 62
 Kadızâdelilik 34
 Kâdî Abdülcebbar 122
 kadim 31, 32, 187, 188 ~ kelam 28
 Kadir gecesi 182
 Kafdağı 192
 Kâffâl eş-Şâşi 19
 kâfiye 12
 kâhin 66, 145 ~ -ler 65, 73, 176, 177
 kalp 114 ~ -e atmak 152 ~ -e inzâl 68
 kar 20
 karâ 17
 kara'e 17, 18, 19, 20, 21
 karâin 15, 20
 Karâmita 197
 Karen Armstrong 149
 karin 65
 karn 15, 20
 kasem 225

- kasîde 11
 Katâde 19, 42, 80
 kâtip melekler 190
 Katolik 79
 kavl 24, 25
 kavlü'l-hak 89
 kaydetmek 63
 kazf 152
 kebîr 223, 226
 Kehf 24
 kelam 25, 31, 32, 44, 102, 129 ~
 ekolleri 150 ~ geleneği 58 ~
 sıfatı 29, 184 ~ tarihi 149 ~
 -cılar 28, 36, 46, 117, 118,
 129, 131, 168
 kelâm-ı kadîm 28, 33, 34, 188
 kelâm-ı lafzî 28, 30, 33, 196
 kelâm-ı nefsî 28, 30, 31, 33, 46,
 196, 203
 kelâmî 29, 60, 129 ~ epistemoloji
 117 ~ kabuller 56, 93, 152 ~
 tartışmalar 165, 173
 kelâmulullah 33, 127
 Kelb kabilesi 166
 kelime 88, 203
 kelimetullah 88, 89, 90
 kenz 153
 Kerrâmiyye 167
 keryânâ 17
 kesin bilgi 119
 keşf 96, 116
 ketb 37
 keyfiyet 55, 73, 167, 184, 186
 kıraat 18, 20, 21, 22, 26, 28, 32,
 157, 207, 211, 214, 215
 kıraati izhar 183
 kıraatler 217, 218, 219
 kussa 25, 39
 kıyamet 191, 204 ~ günü 171
 kibriyâ 223, 226
 kirâm 177
 Kisâi 89, 215, 216
 kitâb 27
 Kitâb-ı Meknûn 187
 Kitâb-ı Mukaddes 75
 kitabet 62
 kitâbilik 53
 koku 69, 74
 kozmolojik tasvirler 172
 kuddûs 77
 kudret 88
 Kudûs 67
 Kûfe 215
 Kûfe kurrâsı 215
 kûnî 127
 kur'ân 19, 21, 26, 27
 Kur'an ~ ahkâmının tarihselliği
 138 ~ dili 49 ~ vahyi 59 ~
 'i cem 44 ~ 'ı savunmak 35,
 36 ~ 'ın Arabiliği 45, 46, 51,
 203 ~ 'ın Farsça tercümesi
 196, 206 ~ 'ın ilâhiliği 179 ~
 'in mahiyeti 55 ~ 'ın metin-
 leşme süreci 29 ~ 'ın nüzûl
 keyfiyeti 159
 Kureys 40, 210, 228 ~ kabilesi 13
 ~ lehçesi 213 ~ -li müşrik-
 ler 43 ~ -liler 209
 kurrâ 219
 Kurtubî 24, 25, 26, 42, 63, 64, 98,
 102, 182, 223
 Kutbüddin er-Râzî 163
 Kutrub 21, 163
 kutsal ruh 72, 77
 kutsallık 49
 kutsî ~ akıl 123, 125 ~ hadis 30,
 119 ~ -yet 50
 Külli Nefis 128
 kültür 50
 kütüb 36

L
 lafız 33, 36, 138, 139 ~ ve mana
 104, 145, 193
 lafzen inzâl 136, 222
 lafzî 33 ~ önerme 120
 Lebîd b. Rebîa 38, 63
 Ledünnî ilm 95
 lehçe 208, 210, 214
 Levh-i Mahfûz 31, 37, 72, 133,
 154, 163, 164, 182, 183,
 184, 185, 186, 187, 188,
 189, 190, 191
 levhalar 156, 170
 Levililer 53
 libâs 162

Lihyâni 18

lisânî 33, 50, 60, 65, 73

literal anlam 55

logos (ilâhî-ezelî kelim) doktrini
34, 80

M

Macdonald 74

maddî âlem 123

mahiyet 55, 73, 167, 184, 186

mahlûk 28, 30, 31, 32, 33, 88,
195, 196, 205

mahlûkata özgü fiiller 167

maiyyet 152

Makdisî 70

makdur 88

makrû 32

maksat 138

Mâlik b. Enes 207

mana 36, 138, 139 ~ merkezli va-
hiy 139 ~ olarak vahiy 214
~ -mefhum 141

manen 222

manevî ~ âlem 127, 128 ~ arınma
106 ~ hakikatler 75 ~ ordu
153 ~ ölüm 86 ~ tecrübeler
133

maniheist 34

Maniheizm 34

mârid 179

marifet 96

Mâtürîdî 115, 134, 194 ~ kelimci-
lar 115

Mâtürîdiyye 32

Mâverâünnehir 197

Mâverdi 183

mazlumiyyet 225

Me'mûn 30

mead 120

mecaz 149, 164, 169, 172

mecâzî 28, 33, 37, 55, 59, 102,
119, 127, 164, 165, 169,
181 ~ te'vil 163

mecî' 152, 167

mecnûn 66, 67

Medenî sureler 27

Medine 180, 215 ~ dönemi 211,
213 ~ kurrâsı 215 ~ Yahu-
dileri 84, 156, 180

Mekke 24, 215 ~ dönemi 53, 211 ~
toplumu 66

Mekkî b. Ebî Tâlib 214

Mekkî sureler 24, 25, 44

mele-i a'lâ 66, 95, 176, 177, 178

melek 65, 83, 97, 111, 138, 140,
152, 153 ~ tabiatı 183
~ -ler 59, 101, 145, 153,
167, 174, 179, 180 ~ -le-
rin nüzûlü 174 ~ -lerin te-
nezzûlü 174 ~ -lerle irtibat
58 ~ -leşmek 58, 183 ~ -in
ilâhî emri indirmesi 169

melekût âlemi 131, 176

memra 113

mercuv 88

merviyat 118

Meryem 87

meseller 76

meşâyih-i selâse 197

Meşşâi filozoflar 123, 132, 194

metafizik ~ âlem 115 ~ bilgi 124

metaforik 172

metin okuma 21, 22

metni okuma 23

mev'iza 27

mevâkıu'n-nücûm 182

Mevlana Celâleddin er-Rûmî 141,
142

Mezmurlar 76, 77

Mısır 84, 157, 211

Midraş 77

Mikâil 84, 110, 111, 127, 128

mirac 122, 129

mistik 80

Mişna 156, 157

mitoloji 15, 57, 127, 155

mizân 153

modernist 117 ~ -ler 139

Montgomery Watt 16, 23

mu'ciz 29, 35, 104, 205, 219 ~ ke-
lam 29

Mu'tezile 28, 29, 30, 31, 33, 168,
188

Mu'tezilî 19, 34 ~ âlimler 35 ~ ke-
lamcılar 35, 115

Muhammed Abduh 64, 117, 118,
201

Muhammed b. Abdillâh b. el-Hakem 12
 Muhammed Hamidullah 209
 Muhammed İkbâl 134, 135, 139
 Muhammed Müctehid Şebüsteri 144
 Muhammed Zahid el-Kevseri 220
 Muhammed'in kelâmı 56
 muhatap 83, 145, 146, 147
 muhdes 28, 31, 32, 33, 195, 196, 205
 muhkem 91
 Muhyiddin İbnü'l-Arabî 117, 127, 129, 131, 141, 143
 Mukâtil b. Hayyân 182
 Mukâtil b. Süleyman 183
 Mus'ab b. Umeyr 110
 Musa 45, 89, 102
 Mushaf 30
 Mustafa Gâlib 127
 Mustafavî 94
 mutahhar 178
 mutahherûn 177, 179
 mutasavvıflar 58, 118
 muvâfakât 111
 Muvâfakât-ı Ömer 110
 mübîn 49
 Mucâhid 22, 42, 102, 179
 Mücessime 166, 167
 müellefe-i kulûb 112
 müheymin 27
 mükâşefe 96
 mülhid 34
 münezzel 30
 müntekım 224, 226
 müradif 210
 Mürselât 24
 Müslim 156
 Müslüman-Hristiyan dostluğu 92
 müstefad akıl 123, 124
 müşâhede 96, 180
 Müşebbihe 166, 167, 168
 müşrik Araplar 52, 65
 müştehâ 88
 mütehayyile 75, 124
 mütekebbir 223, 226
 mütekellim 31
 müteşabih 91

mütevatir 30, 206, 218, 219
 mütevatir nakil 205
 Müzzemmil 25, 26

N

Nâfi' 215, 218
 nakşetmek 63
 namazda kıraat 105, 210
 Nasr Hâmid Ebû Zeyd 21, 52
 nâtık 128
 nazârî akıl 124
 nazım-mana 36
 nazil 163
 Nazmu'l-Kur'ân 35
 Nazzâm 35
 nebe' 27
 nebevî ~ hadis 30 ~ hidayet 132
 ~ okuyuş 219 ~ perspektif 147 ~ söz 147 ~ sünnet 36
 nebi-rasul 162
 Necm 24
 Necmeddin et-Tûfi 218
 nefes 69, 70, 74
 nefes fi'r-rû 96
 nefha 87
 nefis 69
 Nesâi 157, 182
 nesnel (objektif) bir tecrübe 138
 nirvana 124
 Nöldeke 42
 Nu'mân b. Münzir 34
 nûr 27, 153
 nübüvvet 26, 35, 39, 40, 58, 68, 75, 85, 88, 97, 99, 107, 120, 122, 124, 128, 131, 132, 143, 178, 189, 197, 205 ~ vahyi 59
 nübüvvet-i âmme 131, 143, 144
 nübüvvet-i teşrii 131, 143
 nüzûl ~ dönemi 28, 29, 36, 44, 50, 51, 108, 175, 176 ~ dönemindeki Araplar 173 ~ keyfiyeti 68, 198, 200 ~ ortamı 90 ~ safhası 190 ~ süreci 27, 192 ~ vasatı 24

O-Ö

okuma 20, 21, 23
 okuma yazma 39, 40, 41

okuntu 23
 okuyuş vecihleri 208
 Ortaçağ 15, 155 ~ İslam düşüncesi
 56 ~ Yahudi âlimleri 113
 Osmanlılar 34
 ölçü 153
 önsezi 111
 özel mushaflar 29

P

Pakistan 133
 pardes 71
 Paul Tillich 202
 perde arkası 128, 129
 peyderpey 155, 158, 160, 164,
 182, 185, 187, 193

Q

qeryânâ 17

R

Rab Yehova 170
 Rabbiler 156
 Rabbin meleği 180
 Rabbinik literatür 77
 radâ 29
 Râğib el-İsfehânî 37, 46, 60, 95,
 112, 152, 158
 rahatlık 69
 rahîm 226
 rahmân 226
 rahmet 153 ~ -iyle tecelli etmek 166
 rasul-nebi ayrımı 121, 122
 Rasûlullah 29, 68, 210
 rasûlün emîn 67
 rasûlün kerîm 57
 ravh 69
 re'y 121
 Rebî b. Enes 80
 recâ 88
 recm 29, 156
 remizli/sembolik 95
 Reşid Rıza 201
 revelation 172
 ricâl 62
 Richard Bell 16, 53
 rih 69
 risalet 22, 23, 26, 62, 88, 140,
 178, 205 ~ öncesi 41

rûh 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 80,
 85, 86, 87, 97, 112, 138,
 153 ~ -kuş telakkisi 71
 rûhânî 184 ~ elçi 136 ~ hadler 128
 ~ kimlik 69
 Rûhulkudûs 57, 67, 68, 76, 77,
 78, 79, 83, 85, 90, 97, 112,
 113, 114, 121, 176
 rûhullah 71, 75, 77, 86, 89, 90
 Rûzbihân el-Baklî 129
 rüya 99, 129, 180
 rüyet 106
 rûzgâr 69, 74, 113

S-Ş

Sa'd b. Rebî 110
 Sa'dî Şîrâzî 146
 Sa'lebi 85
 sabah namazı 25
 Sâbık 128
 sadâ 70
 sadık rüya 118, 120, 121
 sahabe 14, 25, 34, 36, 44, 108,
 109, 150, 157, 210 ~ -nin
 vahiy algı 36
 sahâbiler 23, 29, 55, 57, 109, 110,
 111, 136, 180, 185, 212,
 217
 sahih ~ ilham 11 ~ nübüvvet 62
 Saîd b. Cübeyr 179
 Saîd b. el-Müseyyib 143
 salât 26, 27
 salih rüya 116
 Samî 179
 Sare 62
 Sarfe nazariyesi 35
 sarîh keşf 116
 Sayılar 53
 sebab-i nüzûl 100
 Sehâvî 155
 sekîne 47, 48, 77, 111, 112, 113,
 114, 153, 162
 Selef itikadı 168
 Selefî 50, 150
 Selefiyye 30, 34 ~ âlimleri 30 ~
 ekolü 167, 168, 169
 semadan ~ arza inîş 170 ~ indirme
 174 ~ inzâl 181

- semâvî ~ âlem 177 ~ ruh 140 ~
te'yid 128 ~ varlıklar 175
- sembolik 126
- Semîn el-Halebî 160
- semitik diller 16
- Serahsî 28, 204, 205
- ses 46, 137, 195 ~ -ler 31, 33
- sesten bağımsız bir kelâm 31
- Sevad arazisi 112
- Seyfüddin el-Âmidî 30, 117
- Seyyid Ahmed Han 139
- Seyyid Şerif el-Cürcânî 95
- Sibeveyhi 161
- sifr 54
- sihirbaz 145
- Sina dağı 119, 170, 175, 180
- siyak 113
- siyak-sibak 82
- soluk 69, 70
- soyut 138 ~ akıllar 133
- söz 25
- Spinoza 75
- Stefan Wild 173
- Subhi es-Sâlih 18, 190
- sûfî 141 ~ -ler 139
- sultân 156
- Sultan Veled 142
- sure 11, 31, 153
- Suriye 18
- Suyûtî 15, 19, 25, 95, 104, 109,
134, 143, 157, 160, 182,
192
- Süfyân b. Uyeyne 16
- sünnet 36, 108, 117, 201
- Sünnî 34 ~ Allah tasavvuru 166
~ anlayış 57 ~ gelenek 29,
58, 187, 217 ~ İslam 56 ~
kelam 32, 149 ~ kelam ki-
tapları 167 ~ kelimcılar
28, 119, 120, 167 ~ kelâmî
doktrin 166 ~ -ler 104 ~ -lik
34, 56
- Sürüş 141, 143
- Süryanca 11, 16, 17, 32, 205
- Şa'bî 20, 193
- Şâfiî ekolü 13
- Şah Velîyyullah Dihlevî 93, 133,
134, 139
- şahsi mushaflar 213
- şairler 65, 66, 141, 145, 146, 176,
177
- şakk-ı sadr 115
- Şam 215
- Şâtîbî 51, 116, 143
- şâz kıraatler 30
- Şâzelî-Derkâvî 129
- Şebüsterî 118, 134
- şefaat-i uzmâ hadisi 171
- şefaatçi 84 ~ -lik 171
- şehadet âlemi 176
- şehvet 88
- Şemsüleimme es-Serahsî 197
- şeo 71
- şer'î ~ hükümler 139, 147 ~ lisan
123
- şeriat 86
- Şevkânî 30
- şeytan 67, 111, 116, 153 ~ sözü
67 ~ -lar 85, 153, 174, 176,
177 ~ -ların tenezzülü 174
- Şibli Nu'mânî 134
- şifâ 27, 153
- şifâhen tebliğ 104
- şifâhî 27, 56, 214 ~ iletişim 89 ~
kültür 21, 22, 24 ~ -lik 136
- Şihâbüddin Sühreverdî el-Maktûl
141
- Şii ~ gelenek 110 ~ irfan geleneği
96 ~ kelimcılar 31
- şiir 11, 146
- şirk 204, 223, 226
- T
- Ta'lim-i ilâhî 95
- taallüm 96
- Tabatabâî 146
- Taberânî 182
- Taberî 19, 42, 171, 208, 215, 218
- tâbî 23, 63 ~ müfessirler 42
- tâbiün 34, 157, 219 ~ âlimleri 25
- tafsil 45
- Tahâvî 209
- tahkik 26
- takva 94
- Tâli 128
- talim 94, 96

- Talmud 77, 113, 156, 157
 Tanah 74, 76, 77, 84, 133, 156, 157, 180
 tanrı ~ fikri 149, 150 ~ tasavvuru 149, 150 ~ -insan iletişimi 90 ~ Tanrı'nın ~ muradı 75 ~ oğlu 91 ~ rûhu 74, 75, 76 ~ Sina dağına inmesi 172 ~ Tanrı'yla manevî bütünleşme 142 ~ tanrısal ~ ilham 79 ~ ruh 75
 Targumlar 113
 tarif 94
 tarih dışı (antihistorical) 150
 tarih-üstü 147, 166
 tarihî ~ hareket 140 ~ süreç 147
 tarihsel 139 ~ tezahür 45
 tarihselci yorum 138
 tarihsellik 139
 tarihüstücü yaklaşım 138
 tasavvuf 133, 134 ~ geleneği 96, 114, 117, 131
 tasdik edici 180
 te'vil 91, 92, 105, 139, 149, 161, 165, 168, 169, 181
 teabbüd 106
 teaddüd-i kudemâ 33
 tebliğ 22, 23, 43, 87
 tebyin 22, 23, 43, 45, 94
 tecsim 55, 169, 170, 171
 tecvid 22, 26
 tedbir 179
 tedric 160
 tedvir 26, 179
 tefsir 129 ~ geleneği 86 ~ literatürü 91
 tehaddi 34, 194
 tehannüf 106
 tehannüs 106
 tekfir 34
 Tekvin 53
 temessül 57
 Temîm kabilesi 208
 tencîmen 158, 164, 182, 183, 190
 tenezzül 154
 tenzihiçi 152, 170, 171, 181, 224
 tenzil 154, 158, 159, 160, 162, 170, 174, 176, 179, 193
 teofani 180
 teoloji 36, 150
 teradüf 39
 tercüme 205
 tertil 21, 22, 26
 teslis 79, 80, 91, 92
 Tesniye 53, 156, 157
 teşabüh 92
 teşbih 55, 169, 170, 171
 teşrii vahiy 93, 132
 tevatür 28, 29
 tevhid 33, 145, 147, 148, 170, 204, 226
 Tevrat 12, 16, 27, 36, 42, 43, 44, 53, 54, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 180, 181, 205
 tezkire 24, 27, 53
 Theodor Nöldeke 16
 tıbyân 22, 23, 27
 ticari faaliyetler 40
 tilavet 22
 toplum muhayyilesi 175
 toplumsal ve kültürel muhayyile 92
 Tora 54, 156, 170, 172
 Tûfî 218
 Tûr 24
U-Ü
 ubbiyyetü kureyş 228
 ubbiyyetül-câhiliyye 228
 uğursuzluk 70
 uhdüse 25
 uhrevî âlem 51
 Uhud 110
 ulûhiyet 120
 Ulûm-i İslâmiyye 134
 Ulûmü'l-Kur'ân 107
 ulvî ~ âlem 124, 133 ~ ruh 118
 usûl-i selâse 120
 usulcüler 28, 29, 34, 115
 ûtül-kitâb 39
 Übey b. Ka'b 29, 86, 206, 207
 üç ilah 79
 üç uknum 80
 üçüncü nüzül 185
 üflemek 74
 ümmî 39, 41, 42, 51 ~ -lik 40, 41, 53

Ümmü'l-Kitâb 72, 164, 187
 üstûre 155
 üstün ~ akıl sahibi 118 ~ dil 13

V

vâhibü's-suver 123
 vahiy ~ kültürü 39 ~ süreci 55 ~ tasavvuru 55, 139 ~ tecrübesi 140, 142 ~ vahy 37 ~ vahy-i bâtın 103 ~ vahy-i gayr-i metlûv 103, 104, 106 ~ vahy-i ilham 103 ~ vahy-i metlûv 103, 104 ~ vahy-i sır 96 ~ vahy-i zâhir 103 ~ -in keyfiyeti 212 ~ -in mahiyeti 56

vârid 96
 vâridât 60
 vasıtasız konuşma 180
 vecihler 212
 vedûd 226
 vehâ 63
 Vehb b. Münebbih 113, 114
 vehim 116
 velayet 58, 128, 143, 144
 velîlerin ilmi 132
 velîlik 128
 vicdan 117
 vizyon 180

W

Watt 17, 27, 34, 118, 172

Y

Ya'kûb el-Hadramî 215
 yabancı ~ kelime 13 ~ kültürler 34
 yağmur 151, 152
 Yahudi ~ din adamları 180 ~ geleneği 74, 76, 113, 156, 172 ~ kutsal metinleri 156 ~ kültürü 68, 97 ~ teolojisi 180 ~ -ler 17, 39, 43, 52, 53, 70, 84, 174, 180 ~ -erin lûgatçesi 170 ~ -lik 54, 71, 150

Yahve'nin ~ meleği 180 ~ rûhu 77
 yakîn 96
 yazılı metin 44, 54, 64
 yazıp çizmek 98
 yazma 64
 yedi harf 206, 208, 212, 213
 yedi kıraat 217, 220
 yedi sema 173, 187
 yekara 113
 Yezidi 215
 yönelme 151, 169
 Yuhanna 90
 Yuhanna İncili 78, 90

Z

zâhir 144 ~ -bâtın ayrımı 129
 zâhirî anlam 120, 129
 zât-ı ilâhiyye 204
 Zebîdî 117
 Zebur 157, 205
 Zeccâc 15
 zekât 27, 112
 Zemahşeri 50, 158, 159, 160, 162, 220
 Zerdüştilik (Mecûsilik) 34
 Zerküşî 134, 219
 zevk 133
 Zeyd b. Erkâm 206
 Zeyd b. Sâbit 44, 113
 zıllullah 88
 zındık 34 ~ -lık 166
 zihni 164 ~ ses 137
 zikir makamı 186, 187
 zikr 24, 25, 27, 53, 153
 zikrâ 24, 53
 zû'ntikâm 224
 Zülkarneyn 110
 Zümer 24
 Zünnûn el-Mısri 117
 Zürkânî 16, 20, 28, 164, 183, 185, 187, 197, 198, 199, 200, 201
 Zürrumme 63

Mustafa ÖZTÜRK

Kur'an, Vahiy, Nüzûl

İlginçtir, Kur'ân-ı Kerîm diğer bütün kutsal metinlerden daha fazla ilmi çalışma ve araştırmaya konu olduğu, belki de bütün kitaplardan daha fazla hakkında konuşulduğu, üstelik mastar veya isim olarak yetmiş kadar ayette anıldığı ve on beş asırdır müslümanların dilinde vird-i zeban gibi dolaştığı halde "Kur'ân" lafzının hangi dilden, hangi kökten türediği ve tam olarak ne ifade ettiği meselesi halen netleştirilebilmiş değildir.



ANKARA OKULU YAYINLARI

