

VAHİY OLGUSU

ALT BAŞLIKLAR

1. VAHİYİN VARLIK İMKÂNI
2. BİLİNEMEYENLE KARŞILAŞMA YA DA DİNLERDE VAHİY
3. GAZZALİ'YE GÖRE SON İLAHİ VAHİY KUR'ÂN'I ANLAMA VE ANLATMA
4. KEHÂNET-VAHİY İLİŞKİSİ
5. YALANCI PEYGAMBERLERİN ORTAYA ÇIKIŞ NEDENLERİ
-SOYO-KÜLTÜREL, İKTİSADÎ VE PSİKOLOJİK BAĞLAMDA-
6. İLK DÖNEM SİYER KAYNAKLARINDA İLK VAHİY
7. SOSYAL BİLİM VAHYE NASIL BAKAR?
8. SÜNNET VAHİY İLİŞKİSİ
9. VAHİY ÜZERİNE DÜŞÜNCELER
10. MÜFESSİRLERE GÖRE VAHİY OLGUSU
11. KUR'ÂN-SİYER İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA VAHİY



GÜRBÜZ DENİZ
PROF. DR.
ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.

1- VAHİYİN VARLIK İMKÂNI

Vahiy kavramı, Kur'ân bağlamında, çok geniş anlam içeriklerine tekabül etmektedir. Özel ve özet olarak bu anlam ve alanları şöyle temellendirebiliriz: Vahiy çeşitleri:

Bir dinin/şeriatın manalarının, malum lafızlar çerçevesinde, seçilmiş kimselere, araçlar (melekler v.b) vasıtasıyla Allah'ın bildirmesidir. Bu manaların lafızlarla, tertibi; sabit ve değişmez olup ve onların formlanması/dizayn edilmesi (suret kazanması) ise Peygamber/peygamberler tarafından değil, doğrudan Cebrail tarafından yapılmıştır. Lafızların taşıdıkları ilahî anlamlar ise hem Peygamber ve hem de diğer insanlar tarafından sürekli anlam üretecek/yorumlanacak yetenektir. Anlamların bu lafızların iz düşümünden sonsuzca üretilmesi; ilahî ilmin sonsuz mana tecellilerinin, sabitlenen formlar içerisinde, değişik zaman ve mekânlarda belirmesidir. Bu anlamıyla vahiy, en geniş ve en bağlayıcı anlamını izhar etmektedir.^[1] Bu çeşitten vahiy üzerinde konuşmak, paylaşımında bulunmak ve akıl-mantık kuralları tarafından sağlamasını yapmak gereklidir. Eğer üzerinde ortak kanaat ve akli çıkarımlarda bulunamıyorsak, bu türden vahiyler, peygamberlere değil diğer varlıklara gelen vahiyler kapsamında değerlendirilir.

Peygamberlere gelen vahiylerin hepsi, aynı ontolojik statüde değildir. "O resüller ki, onların bazılarını bazılarından üstün/faziletli kıldık..."^[2] Bunun yanında aynı peygambere verilen vahiylerin içerik statülerinin hepsi de aynı değildir. Bu hususu şu şekilde açıklamak mümkündür: İnsan ve kelebek; her ikisi de Allah'ın yaratıkları olmaları itibarıyla eşsiz yaratım, suret ve

[1] Bkz.Meryem,11; Şura,51; Enbiya,25; Yunus,15,109; Taha,114

[2] Bakara, 253

içeriğe sahiptirler. Yarattılmaları (Allah'ın fiili olmaları yönüyle) cihetiyle her ikisi de ilahîdir. Ancak varlık tezahürleri olarak ikisinin de aynı statüde olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla beraber ontolojik statüleri aynı olmasa da varlıklarının tebdil ve tağyir (değiştirilmesi) edilmesi ilahî yaratımın bozulması demek olduğundan onları değiştirmek İslam inancında yasaklanmıştır. Ancak vahiy oluşturan harf ve kelime maddî durumları beşeri olup, onların Cebrail tarafından dizayn edilmesi yani formülasyonu ilahîdir. Bunun gibi, insan ve kelebeğin de bedenleri/maddeleri mümkün, ancak yaratma fiilinin mahiyeti/yaratımlılık ilahîdir.

Bütün varlıklara, yerdeki ve göktekilere kendi varlık ve varoluş yeteneklerinin verilmesidir ki, bu yaratılış mahiyeti de vahiy olarak isimlendirilmiştir. Bu çeşit vahiy, kendi içinde bütün mahlukata teşmil olacak çeşitlilikte ve genişliktedir. Burada, canlı, cansız, insan, hayvan, göksel tabakalar, arzın katmanları hepsi kendi varlık statüsüne uygun şekilde vahye muhataptır.^[3] Bu tarz vahiy; bireysel, yalnızca “sahibini bağlar” nitelikte olup sahibini bir iş yapmaya yöneltir. Çünkü bu çeşit vahiy, yalnızca ferdî tecrübeye konu olan vahiydir. Mana olarak varlıklara ya da insanların gönlüne bırakılan bu vahiy, bir din ya da şeriat olmayıp insanların zihinsel ve bedensel bazı ekzersizleri neticesinde ulaştıkları ilhamlar ve sezgilerdir/hadslerdir.

Şeytanların kendi içlerinde ve kendilerine tabi olanlara vahyetsmeleri/ilham ya da vesvese vermeleri şeklinde isimlendirilen vahiylerdir.^[4]

Bu yazımızda bizi ilgilendiren ya da üzerinde duracağımız vahiy çeşidi, özellikle birinci ve ikinci çeşit vahiylerdir.

Vahiy, sür'at/hız manasına gelmektedir. Bu bağlamda baktığımızda, vahiy taşıyan (Cebrail) sür'at sahibidir. Filozofların terminolojisinde Cebrail, Faal Akıl ve Vahibu's-Suver (sûretleri veren) olarak anlam kazanmıştır. Bu bağlamda akıl; korumak, bağlamak, ayırmak manalarına gelip zamanın varlığına işaretle mekânsal kat edişten azamî derecede azâde olan varlık demektir. Filozofların tesmiye ettikleri Faal Akıl (aktif akıl); Kur'ân'da bu manayı çağrıştıracak şekilde Cebrail için “akıl sahibi” (zû mirre)^[5] denilerek anlamlandırılmıştır. Bu anlamıyla Cebrail ve vahiy, kadîm vahiy geleneklerinin hem düşünsel ve hem de dinî olarak tevhidî/birleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Vahiy fiiliyatında; vahiy veren aktif (faal), onu alan ise pasif konumdadır. İkinci olarak ise vahyin gerçekleşmesi için alan ile verenin aynı varlık bo-

[3] Bkz.Nahl, 68;Kasas,7; Maide,111;Enfal,12; Fussilat,12

[4] Bkz.En'am;112

[5] Bkz.Necm,6

yutunda olmaları gerekmektedir.^[6] Aksi halde aynı varlık boyutuna sahip olamamalarından dolayı iletişim içerisinde olmaları akli olarak mümkün değildir. Meseleye bu bağlamda baktığımızda yine filozofların vahiy te-lakkilerine uygun bir anlamlandırma ve konumlandırmayla karşı karşıya gelmekteyiz. Bilindiği üzere; İslâm inancına göre, mümkün âleme ilişkin bütün ilahî bilgi, Ümmû'l-Kitab'a inzal olunur. Ümmû'l-Kitap ya da Mele-i Ala, kaynağı ilahî, kendisi mümkün olan bir varlık alanıdır. Filozoflara göre; Faal Akıl aynı zamanda Levh-i Mahfuz^[7] olup ilahî bütün formülasyonların kaynağıdır. Bu akıl, aktif olup ontolojik konum olarak kendisinden aşağıda olan (pasif) bütün varlıklara form ve anlam vermektedir.

Bu çerçeveyi çizdikten sonra filozofların vahyin gelişi ve oluşumu hakkındaki metinlerine müracaat edebiliriz. Özellikle belirtmek gerekir ki, filozoflar vahyin nasıl meydana geldiğinin akli açıklamasını yapmak için çok ilginç kanaatlere sahiptirler. Bunlardan en önemlisi Fârâbî'dir. Fârâbî; *Kitabu Mebadî Arai Ehli'l Medineti'l Fazıla* adlı eserinde vahyin Peygambere gelişini detaylandırarak anlatmaktadır.

Farabi'nin bu husustaki açıklamaları şöyledir: "(Peygamberde ki) Mütéhayyile; Faal Aklın verdiği şeyleri (yu'tiha) gözle görünen mahsuslarla taklit (tuhâki) ve ifade ederse, o zaman mütéhayyilenin tahayyül ettiği bu şeyler döner ve duyma kuvvetine resm olurlar. Mütéhayyilenin bu resimleri, müş-terek duyu kuvvetinde varlığa çıkınca (hasıl olunca), onlardan etkilenen görme kuvveti üzerine bu şeyler yansır (inakese). Görme kuvveti de bu resimler, görüş ışığı ile aydınlık havaya aksettirir. Havaya yansıyan bu resimler, bu sefer tersinden, gözde bulunan görme kuvveti üzerine yeni baştan resm olurlar. Bu suretle Faal Aklın verdiği şeyler o insan tarafından görülmüş olur (meriyyen)."^[8] Farabi'nin bu metni, vahyin oluşum ve insanda yani peygamberde bir varlık haline geliş durumunu akli olarak anlatmaktadır. İlk önce şunun altını çizmek gerekir ki, Faal Akıl'dan peygamberin mütéhayyile yetisine bir şey verilmektedir. Yani peygamber, Faal Akıl'dan bir şeyler alıyor. Bu alınan şeyler de peygamber tarafından görme ve duyma aracılığı ile işitilip görülebilir. Yani manayı ses olarak veya kelime olarak duyan peygamber, o şeyleri yazı ile de görülebilecek konumda görebilmektedir.

Bilindiği üzere insanın ilahî vahiy ile olan iletişimi, ancak bir anlam olarak, sesle ve bir form olarak da gözle görülebilmektedir. Vahyin peygamberi aşan bir alandan yani Allah'tan Faal Akla mana olarak gelmesi ve bu

[6] T.Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Çev: M.Kürşad Atalar, 2002, İstanbul, s.250-251

[7] Zuhruf43/4; Vakıa56/77-78; Buruç85/22

[8] Farabi; *Kitabu Arai Medinetü'l-Fazıla*; tkd. Albir Nasrî Nadir; Beyrut; 2002;s.114-115,

anlamın da Faal Akıl'dan ses ve görüntü olarak peygambere bildirilmesi –Faal Akıl aynı zamanda sûret verendir- vahyin kaynağının özellikle de sûret kazanmasının peygamber değil, Cebrail tarafından yapıldığına işaret etmektedir. Farabi'nin ifadesi ile Faal Akıl aracılığı ile vahyin peygambere form olarak verilmesi Allah'ın failliğinin bir gereğidir. Çünkü Faal Akılın bütün fiil ve kazanımları doğrudan Allah tarafından Cebrail'e verilmiştir. İbn Sina da Farabi'nin tasvirine benzer anlatımında vahyin meydana gelişi ile ilgili şu ifadeler yer verir.

“Peygamber, gayba dair bilgiyi melek vasıtasıyla Allah'tan alır, mütehayyile gücü bu bilgileri çeşitli harf ve semboller halinde tasarlar. Zihin (nefis) levhasını boş bulunca, bu ifadeler ve semboller oraya nakşolunur; böylece peygamber bu sembol ve ifadeleri anlamlı sözler olarak işitir ve (meleği) bir insan sûretinde görür. İşte vahiy budur.”^[9]

İbn Sina da, sefeli Farabi'nin anlayışına uygun tarzda peygambere gelen vahyin nasıl meydana geldiğini yukarıdaki gibi açıklamaktadır. Ona göre de peygamber; Allah'ın kelamını işitir ve melekleri görür. Peygamberin vahyi işitmesi melekler vasıtasıyla olur. Vahiy, Allah'tan ve meleklerinden, peygamberin dili ile inmiş ilahî formlardır. Peygamber duyarak ve ona uyararak vahyi alır.^[10] Görüldüğü üzere her iki filozofa göre de vahiy, söz ya da ses olarak peygambere Cebrail'den gelmektedir. Burada formun/sesin/sûretin peygamber tarafından oluşturulmadığını anlamaktayız.

Bu, İslam metafizik anlayışında bir dinin kaynağı olarak inanılan vahyin, aklı/felsefi olarak Farabi ve İbn Sina tarafından yapılan açıklamasıdır.

Bu vahiy çeşidinin yanında, Farabi ve İbn Sina ikinci tür vahiy içinde zikredilen, bir insanın kendi gayretiyle, Faal Akıl'la ittisale geçmesinin mümkün olduğunu da ifade etmişlerdir. Bu ittisali gerçekleştiren şahıs, üstün yeteneklere sahip olmanın yanında özel olarak da kendi gayretiyle bilişsel ve bedensel tezkiyelerden geçtikten sonra Faal Akıl'la irtibata geçebilmektedir. Bu irtibat dolayısıyla herhangi değişmez bir metni elde edememektedirler. Ancak ilahî alanı akledecek bir aklı yeteneğe (entelektüel yeteneğe) kavuşabilmektedirler.^[11] Bu yetenek sahibi kimse; peygambere verilen vahyin bildirdiği ilahî metinlerin anlamlarını keşfetmek ve yorumlamak suretiyle bu manalarla bir mille oluşturup insanları yönetir.

[9] İbn Sînâ, *Tevhîd ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine*, Çev: Hüseyin Aydın ve Arkadaşları, Uludağ Üniversitesi İlahiyat fakültaesi Dergisi, 1988, Bursa, c.ıv, sayı:7 s. 317.

[10] Bkz.İbn Sina, *İlahiyât-Şifa/Metafizik*, Çev:Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, 2011, s.361,362,368

[11] Filozofun Faal Akıl'la olan iletişimini Fazlur Rahman ve Yaşar Aydın tarafından; felsefi hakikati de içerisine alan “entelektüel vahiy” diye isimlendirmektedirler. Bkz. Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-Alem İlişkisi*, İstanbul, 2008, s.138

2- BİLİNEMEYENLE KARŞILAŞMA YA DA DİNLERDE VAHİY

En basit anlamıyla tanrının/aşkın/metafizik bir varlığın insanlarla olan iletişimi şeklinde tanımlanabilecek olan vahiy bu özelliğiyle tamamen dinlerle ilişkili ve onlar için vazgeçilmez/temel bir kavram/anlayıştır. Dini anlamda, Tanrının (sözselsel, eylemsel ve bizatihi yeryüzüne inme gibi farklı biçimlerde) kendisini insanlara bildirmesine ya da onları bir hakikate muttali kılmasına vahiy denildiği gibi bu ikisini gerçekleştirme yollarına ve Tanrı'nın sözünün metne dönüşmüş haline de vahiy denir (Vedalar, Gatalar, Tevrat, İncil, Kur'ân gibi). Bu özelliğiyle vahiy iki temel argümana dayanır. Birincisi insanı aşan, doğrudan bilinemeyen, her şeye muktedir ve insanlarla ilişkisini kesmemiş bir tanrı; ikincisi ise bu vahiy alabilecek ve kullanabilecek akıllı bir varlık.

Tanrıyı ve tanrının isteğini bilme tarih boyunca iki ana şekilde gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Birincisi yukarıdan aşağıya; ikincisi ise aşağıdan yukarıya. Birincisi dinidir ve vahiy daha çok bunun için kullanılır. Burada aktif olan, insanlara kendisini tanıtmak ve onlara bir şeyler iletme, yol göstermek isteyen tanrıdır. İkincisi ise akıldan ya da bizatihi tabiatın hareketle böyle bir varlığın mevcudiyetini ve onunun iradesini bilmeye yönelik çabayı ifade eder (varlığını bilme kozmik vahiy; ne dediğini anlama kehanet).

Ancak birincisinde Tanrının hem anla hem de gelecekle ilgili iradesi bizatihi kendisi tarafından ifşa edilmesine rağmen, ikinci kısımda tabiatın bir takım unsurlar kullanılarak onun iradesi ve gelecekte olacak şeyler tespit edilmeye çalışılır. Birincisi karşılığını, Zerdüştlük Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın vahiy anlayışlarında bulmasına rağmen ikincisinin örnekleri



FUAT AYDIN
PROF. DR.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

daha ziyade, Şamanizm’de ve kehanetin çeşitli uygulamalarında görülür. Kâhinler tarafından gelecekte olacakları bilmek için atalar, tabiat güçleri, hayvanlar, özellikle de kuşlar, boğazlanan hayvanların belli organlarının durumu vs. gibi çok çeşitli unsurlara müracaat edilir.

Haklarında, bize kadar gelmiş şifahi rivayetlerinden bilgi edindiğimiz ilkel/yazısız/medenileşmiş olan toplulukların aşkınlı ve onun geleceğe yönelik iradesi ya da gelecekte ne olacağına dair bilgi bu ikinci (Şamanların vect haline geçmeleri sonrası ruhlarla iletişim kurmaları^[1]; Roma Augurlar’ının vahşi hayvanların hareketlerini gözlemeleri, Çin’de Kaplumbağa kemiklerinin ateşe atıldıklarında çatlamaların aldıkları şekiller^[2] vs.)^[3] yolla öğrenilmeye çalışılır. Bunlar arasında peygamberlerin birazdan bahsedilecek olan vahiy alma biçimlerine en çok benzeyen, belli ayinsel eylemlerden sonra kendinden geçerek, göklere ve yer altına inerek ruhlarla ve atalarla temasının sonunda geçmiş ve gelecek hakkında bilgiyle dönen, birçok fonksiyonu icra edebilen (şifacı, din adamı vs.) hemen hemen bütün yazısız toplumlarda bulunan ancak farklı isimlerle adlandırılan kişinin, şamanın durumudur. Şaman olmanın farklı yolları olmakla birlikte, bu iş için görevlendirilme/seçildiğini/çağrıldığını hissetme ve kabul edilmediğinde sıkıntılı durumlar yaşamayla, kendinden geçerek gelecek, hastalık ve kayıp olmuş şeylerin bilgisini elde etme amacıyla kendisinden geçme gibi özellikleri, ilkel toplumlardaki şamanlığın Ortadoğu tipli peygamber algısının karşılığı olarak görülebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, içinde bulunduğumuz (Ortadoğu/Semitik) dini gelenek anlamında bir vahiyden söz etmek için aşkın, içindeki her şeyle birlikte evreni yaratan ve onunla ilgilenmeye devam eden bir Varlığın mevcudiyetinin kabulü temel bir esastır. Bu şekilde bakıldığında dünyanın en kadim inançlarından biri olan Hinduizm’de böyle bir vahiyden söz etmek mümkündür. Ancak burada en azından Vedaların kaynağı olarak kabul edilen vahiyden söz ettiğimizde yukarıdan maksatlı bir bildirme iradesinden daha ziyade, vect halindeki Hint azizlerinin (Rişi=görenler/görücüler), Brahma’dan kutsal bilgiyi (=veda, vid= kökünden) işitmeleri (=şruti) söz konusudur. Bunun sonucunda ortaya çıkan metinler, tanrısal kaynağından

-
- [1] Şamanlar ve Şamanizm için bkz. Mircae Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Berkan, İmge Yayınları, Ankara 1990.
- [2] Kehanet kemikleri için bkz. Mario Poceski, *Chinese Religion, the eBook*, Journal of Buddhist Ethics Online Books Ltd. 2009, s. 5-8.
- [3] Kehanet ve kehanette bulunma yolları hakkında bkz. Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Universita Gregoriana Editrice, Roma 1973, s. 45. Yunan dünyasının en önemli kehanet merkezi olan Delf kahini için bkz. *Greek Religion and Society*, ed. P.E. Easternling and J. V. Muir, “Delph and Divination”, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 121-154. Roma kahinleri olan Augurlar için bkz. S. G. F. Brandon, “Augurs, Augury”, *A Dictionary of Comparative Religion*, (S.G.F. Brandon) Weidenfeld&Nicholson, London 1970, s. 115.

dolayı vahiy ürünü, sorgulanamaz otorite olarak görülürler^[4]. Ayrıca Tanrının hakikat hakkındaki bilgisini iştmenin yanı sıra, Tanrı bizatihi öğretmek, yanlışları düzeltmek maksadıyla kendisini farklı bedenlerde olmak üzere yeryüzünde tezahür de ettirir (Avatar=yukarıdan aşağıya inen). Hatta bazen tanrı, bu tür bilginin insanlara ulaştırılmasını da ister (Ramayana Destanı'nın insanlara ulaştırılması için yazıya geçirilmesini Brahma'nın Valmiki'den istemesi gibi)^[5].

Budizm en azından Therevada (=Eskilerin öğretisi) mezhebi göz önünde bulundurulduğunda aşkın bir varlık kabul etmediğinden Semitik dini gelenek bağlamında herhangi bir vahyi kabul ettiği söylenemez. Ancak insanların yaşadıkları sıkıntıya yol açan hakikate bireysel çabayla ulaşma olan, bir aydınlanma söz konusudur. Seylan, Burma, Siyam, Kamboçya ve Tibet, Moğolistan, Çin, Kore ve Japonya'da bulunan Mahayana Mezhebi (birinci grup Kuzey; ikinci grup Güney Okulu olarak adlandırılır) ve alt dallarında dünyevi Buda'nın Aşkın Yönünü ifade eden, Hakikatin Bizatihi kendisi kabul edilen Buddha-Kaya anlayışı vardır. Ancak buna rağmen onda da bir yukarıdan aşağı bir vahyin varlığından söz etmek mümkün değildir.

Çin düşüncesinde Yüce Varlık (Şang-ti) anlayışı olmakla birlikte, onun insanlarla iletişim halinde olduğunda dair bir inanç aşikâr değildir. Chou Hanedanlığı dönemiyle ilişkilendirilen Shii/Şiir Ching/Kitabı'nda resmedilen Gök (Tien), her şeyi yapabilen güç ve kudrete sahip, insanlarla ilgilenen ve onlardan kendi emirlerine itaat etmelerini isteyen bir Tanrı olarak takdim edilse de, sonraki dönemde bu özelliğini kaybetmiş görünmektedir. Özellikle Mou-tzu dışındaki filozoflarda din çok önemli bir işlev görmez. Shii Kitabı'nın da ait olduğu Şang Hanedanlığı dönemi, gelecek hususunda Gök'ün emrini öğrenmek için kaplumbağa kemiklerini kullandığı kehanetlere başvurur ve bunları yorumlardı (kemiklerin aldıkları şekillerin yorumlanmasına dair açıklamalar için bkz. Değişimler Kitabı/I Ching). Nasıl olduğundan söz etmeksizin, Konfüçyüs de elli yaşında Göğün emrini öğrendiğini söyler.

[4] Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013, s.17-24.

[5] “Derken Brahma gülerek ermiş Valmiki'ye bu şiirsel sözlerin senin şanımlı her yere yaysın, senden tek istediğim, bu şiir ölçüsüyle Şri Râma'yı, göksel ermiş Nârada'nın sana anlattığı bu öyküyü, kardeşi Lakshmana'yı, karısı Sita'yı, Rakshahasaları, yani bütün Râma Öyküsü'nü anlatmalıdır” dedi. Öyle ki bu eser yeryüzünde ve gök dünyalarında, her yerde, tanınmış, bilinsin” diye ekledi ve sonra gözden kayboldu. Ermiş Valmiki, öğrencisi Bhaaradvaca ve diğer müritler şaşkın halde kalakaldılar. Sonra hepsi birlikte hocalarının söylediği beyiti tekrar etmeye başladılar. Valmiki, yaratıcı Tanrı Brahma'nın dediğini yaptı ve hecelerine, fiil köklerine, uyaklarına dikkat ederek, yüzlerce beyitten oluşan, iştirilmesi hoş Râma öyküsünü ve onun on başlı yaratık Râvana'yı öldürülüşünü anlatmaya başladı”. Valmiki, *Hint Destanı, Râmâyana*, çeviren ve özetleyen Korhan Kaya, İmge Kitapevi, Ankara 2002, s. 31.

Japonya’da ne oldukları tam olarak tanımlanamasa da tabiatın her yerinde var oldukları kabul edilen, Kamiler insanların isteklerine karşılık veren görünmez varlıklar olarak kabul edilirler. Budizm Japonya’ya gelinceye kadar bunların herhangi bir resmi, heykeli olmadığı gibi, mabetleri de yoktu. Çeşitli vesilelerle insanlara hem korkunç hem de merhametli yönünü gösteren Kamilerin ne demek istediklerini, bugün artık resmi bir iş olarak kehanetle uğraşmasalar da, Japon kahineleri/şamanları olan mikolar bir zamanlar insanlara ulaştırma vasıtası olarak işlev görürlerdi. Ancak bu da keza Kamilerin iletmek istedikleri bir şeyi bildirmeden daha ziyade, aşağıdan yukarı yönelik bir bilme çabasıdır.

Yazılı bir kültüre sahip olmadıkları için inançları hakkında ancak sözlü nakillerden bir şeyler öğrendiğimiz Afrika’da farklı isimlerle adlandırılan; her şeyin yaratıcısı olan, benzeri bulunmayan vs. özelliklere sahip bir Yüce Varlık (Supreme Being) düşüncesi bulunsa da, -kadam dönemlerde böyle bir ilişkinin varlığı kabul edilse de uzun bir zamandan beri- onun insanlara iletişime geçtiğine dair bir inanç yoktur. Herhangi bir şekilde resmedilmeyen, insanlardan uzak, onların işlerine karışmayan, insanların ise ancak çok ciddi sıkıntılar yaşadıklarında yardım istedikleri bir tanrıdır. Kehanet bu Yüce Varlığa değil de, daha aşağı tanrılara çocuğun doğum öncesi talih haritasını tespit etmek, evlilik ve ailevi vb. meselelerle alakalı olarak müracaat edilir.

İslâm’ın da içinde yer aldığı ve yukarıda Ortadoğu/Semitik Gelenek adını verdiğimiz; uzak doğu inançlarına nazaran birçok ortak anlayışa/kavrama sahip dinlerin ilk örneği olarak kabul edilebilecek Zerdüştlük ve hayatı hakkındaki anlatılardan tam bir peygamber olarak resmedilmiş görünen Zerdüş, sıfatları/şahsiyeti olan aşkın bir tanrıyı, Ahura Mazda’yı kabul ettiği için, vahiy anlayışına sahiptir. Vohu Manah adındaki melek onu göğe, Ahura Mazda’nın huzuruna götürmüş ve Ahura Mazda, emirlerini vahyetmiş ve bunu dünyadaki insanlara yaymasını emretmiştir. Bu doğrudan vahyin yaşanması sonrasında, “iyi bilgiyi” kendisine bir aracının, Vohu Manah’ın getirdiğini söyler. Dolayısıyla Zerdüştlükte; Ahura Mazda’nın doğrudan ve melek Vohu Manah’ın aracılığıyla olmak üzere iki türlü vahiy anlayışı olduğu söylenebilir.

Yahudilik, bizatihi Tanrının insanın bilincini nüfuz ederek ona ilahi hakikati vermesini vahiy olarak kabul eder. Dolayısıyla Yahudilik, insanın herhangi bir çabayla O’nun iradesini bilmesini imkânsız görür. Tanrı insanlarla ilişkisini hiçbir zaman kesmemiştir; cennete Adem ve Havva ile sonraki peygamberlerle (Musa, Samuel, Yeşeya, Amos, Yeremya, Hezekiel, Zekeriya) konuştuğu gibi, (Mısır’dan Yahudileri kurtarması ve onları Vaade-

dilen topraklara getirtmesi gibi) doğrudan tarihe müdahale ederek de onlarla ilişki içinde olmaya ve kendisini insanlara bildirmeye devam etmiştir. Yahudilikte vahiy iki temel şekilde gerçekleşir: Tanrının doğrudan tecellisi (gilluy şekine) ve O'nun Ruhü ya da meleği, işaretler, yasalar sayesinde iradesinin tezahürü. Bu tecelli/tezahür birçok şekilde ve yerde (mabedin kuruluşunda, peygamberin görevlendirilişi sırasında olmak üzere rüyada, rüyette, yanan çalı gibi nesnelere ve tabiat olaylarında vs.) vukuu bulur. Bu tezahürün bütün insanlar için vukuu bulunduğu ifade edilse de, Tanrı'nın yüz yüze görüştüğü tek kişinin Hazreti Musa olduğu kabul edilir ("Onunla remz ile değil, açıkça, ağız ağıza söyleyeceğim ve Rabbin suretini görecek" Sayılar 12/6-8).^[6] Bu, bütün peygamberler içinde yalnızca Musa'ya has olan ve onu benzersiz kılan bir vahiy şeklidir.

İkinci vahiy şeklini oluşturan Tanrının iradesinin, Rabbin Sözü'nün, Tevrat'ın (Yasa, Öğreti) peygamberlere gelmesidir. Eski Ahi'te bu durumun birkaç şekilde gerçekleştiği görülür. İnsanların Tanrı adına konuşmaları ve peygamberlik etmeye başlamaları onların üzerine/onlara, Ruhun/Tanrının Ruhunun/Kutsal Ruhun inmesiyle/gelmesi olmaktadır. Bu ruh sayesinde peygamber Tanrı ile ilişkiye girmekte, O'nun iradesini ve ne istediğini öğrenerek onu insanlara ilan/tebliği etmektedir. Tanrı'nın elinin insanların üzerine gelmesi de, Ruhü'nün inmesi/gelmesiyle aynı durumu ifade etmek için kullanılan bir durumdur. Vahyin geldiği bir başka biçim ise Meleğin/Tanrı'nın Meleğinin insanlara gelmesi ve Tanrı'nın iradesini bu melek aracılığıyla bildirmesidir. Kitab-ı Mukaddes'te melek yer yer karışıklığa yol açacak biçimde kullanılmaktadır. Yakup sabaha kadar güreştiğinin Tanrı olduğunu söylerken; başka bir yerde onunla güreşenin melek olduğu ifade edilir. Sara ile yaşadığı sıkıntılı durumdan kurtulmak için evden ayrılan Hacer, çeşme başında kendisiyle konuşanın Tanrı olduğunu söyler. Oysa başka bir yerde onun melek olduğu anlaşılır. Bu da söz konusu durumda vahyin hem aracılı hem de aracısız olarak Tanrının bizatihi melek şeklinde tezahür ederek kendi mesajını iletmediği anlamına gelir. Yahudi literatüründe Tanrının bir insanı peygamber seçtiği ve ona iradesini bildirdiğinin bir başka ifadesi de, Tanrının Kelam'nın insanların üzerine gelmesidir.

Sami dini geleneğinin ikinci halkasını oluşturan Hıristiyanlığın vahiy anlayışına gelince, insanın doğal aklı sayesinde, mahlûkattan hareketle Tanrıyı

[6] Tanrıyı görenin sağ kalamayacağı Kitab-ı Mukaddes ifadesinden dolayı, Musa'nın O'un görmesini imkânsız olduğunu kabul edenler Yahudi düşünürleri de vardır. Sina dağında gerçekleşen ve Yahudiler tarafından binlerce insanın tanıklık ettiği bu olayda, Tanrı'nın tek tek bütün Yahudilerle konuştuğu, Rabbanî Yahudilik tarafından kabul edilir. Crawford Howell Toy, Kaufmann Kohler, "Revelation", jewisihencyclopedia. X, 390.

bulunabileceğini kabul etmekle birlikte, bir başka tanıma şekli daha vardır ve insan hiçbir zaman bunu gerçekleştiremez. Bu da Tanrının bizatihi verdiği bir kararla insana kendisini ifşa etmesi yani vahiydir^[7]. Kutsal kitaplarında vahyin kendisini ifade etmek için ortak tek bir kelime olmamasına rağmen, İsa anlayışlarına uygun olarak vahyin gerçekleşmesi ve sonrasını ifade eden kavramlar kullanılmıştır. Buna göre Sinoptik İncilleri (Matta, Markos, Yuhanna) için, ilahi bilgiyi ve müjdeyi açıklaması; Pavlus da, İsa Mesih'te ortaya çıkan gizemi, Yuhanna'da ise, Tanrının Kelâmı'nın ortaya çıkması, görünmesi ve insan olarak aramızda yaşam sürmesi anlamına gelir^[8]. Bu şekilde anlaşılan vahyin kaynağının kim olduğu meselesi de, söz konusu anlayışlara uygun olarak değişiklik göstermektedir. Hem Sinoptik İnciller hem de Pavlus'un mektuplarına göre, vahyin kaynağı Tanrı'dır. Ancak İsa'nın İbrani peygamberlerinin tanrı adına konuşmalarından farklı olarak "ben size derim ki; ben size diyorum ki" gibi ifade kendi adına konuştuğunu gösteren ifadeler bu kanaatin tek doğru olarak dile getirmenin mümkün olmadığını gösterir. Yuhanna'nın "Başlangıçta Kelam vardı...." sözü bu ikisini bir araya getirerek İsa'yı hem vahyin öznesi hem de nesnesi kılan bir ifade olarak görünse de, bunun Yuhanna'nın kitabında savunduğu yegâne düşünce olduğunu söylemek zordur, çünkü o da yer yer vahyin kaynağı ve vahyin konusu arasında ayırım yaparak, kaynak olmağı Tanrı'ya atfeder. Bu aslında, Hıristiyan iman esaslarının kesin karara bağlandığı İznik Konsili'ne kadar her iki düşüncenin savunucularının bulunduğu, ancak İsa'nın tanrılığı kesinleştirildikten sonra Vahyin hem kaynağının hem vahyin konusunun bizatihi İsa olarak kabul edilmeye başlandığı söylenebilir.

Bu birleşimden dolayı Hıristiyan dünya için İsa'nın, daha önceki bütün vahiy türlerinden farklı ve benzersiz bir durumdur^[9].

Hıristiyan literatüründe vahyin gerçekleşme yollarına gelince bunlar; melek ile, rüya, rüyet ve kutsal ruh ve İsa Mesih ile vahiydir. Yahudilikte meleğin Tanrı ile insan arasında bir aracı işlevi gördüğü düşüncesi varlığını, Hıristiyanlıkta da devam ettirir. Melekler peygamberlere tanrının vahyini getirdikleri kabul edilse de, bu onların yalnızca peygamberlere göründükleri/geldikleri anlamına gelmez; onlar diğer insanlara da gelir ve onları yol gösterir, onları yönlendirirler. Cebrail'in Meryem'e geliş, Yusuf'a, çobanlara, Filibus'a, Kornelius'ya görünmesi gibi. Meleklerin insanlara bu görünmeleri,

[7] *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, İstanbul 2000, s. 35.

[8] Tarakçı, a.g.m, 172-175.

[9] Tarakçı, a.g.m., 175-177.

rüyada, rüyette ve insan sureti biçimlerinde olmuştur^[10]. Eski Ahit'te Meleğin Musa'ya, Zekeriya'ya mesaj getirdiği ifadeleri yer alsada, İsa'ya meleğin bu maksatla geldiğine ya da bu gelişin rüya ya da rüyette gerçekleştiğine dair herhangi bir ifade yer almaz^[11].

Hıristiyanlık için vahiy kemâl halini, bizatihi Tanrının sözünün beden bulup aramızda yaşaması olan İsa ile bulmuştur^[12]. Evvelki vahiyler yukarıda zikredildiği gibi bir takım araçlar vasıtasıyla gerçekleşmiş olmasına rağmen İsa ile gerçekleşen vahiy, doğrudan ve aracısız vukuu bulması itibarıyla benzersiz bir olaydır. Bu yüzden kendisinden önceki ve sonraki vahiy anlayışları hiçbir zaman onunla mukayese edilemez^[13]. O geldikten sonra öncekilerin geçerliliği ortadan kalktığı gibi, sonraki vahiy ve Tanrıya götürme iddialarının da bir geçerliliği yoktur: *Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür*. *“Yol da, gerçek de, yaşam da Ben'im. Ben aracı olmadıkça kimse Baba'ya gelemmez. Eğer beni tanımış olsaydınız, Babam'ı da tanurdunuz. Artık O'nu biliyorsunuz, hem de gördünüz”*^[14]; “Hıristiyanlık inancı, Mesih'de tamamlanmış olan Vahiy düzelttiğini ya da aştığını iddia eden “açınlamaları” kabul etmez. Hıristiyanlık dışı bazı dinler ve de böylesi “açınlamalar” üzerine kurulmuş bazı yedin mezhepler bu kategori içindedir”^[15].

Kaynaklar

- Christmas Humphreys, *A Popular Dictionary of Buddhism*, Curzon Press London 1987.
- Crawford Howell Toy, Kaufmann Kohler, “Revelation”, *Jewishencyclopedia*, X, 390.
- Fuat Aydın, “Budizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Ali Erbaş, Eskişehir 2016., *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013.
- Greek Religion and Society*, ed. P. E. Easterling and J. V. Muir, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- H. L. Goudge, “Revelation”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, X, 745-749.
- Katolik Kilisesi, Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, İstanbul 2000.

[10] Tarakçı, Hıristiyanlıkta Vahiy, s. 178.

[11] Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukades ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 198-199.

[12] “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar. Karanlık onu alt edemedi”, Yuhanna 1/1-5.

[13] İsa'da gerçekleşen vahiy için bkz. Tarakçı, a.g.m., 187-189; Sinanoğlu, a.g.t., s. 197-198.

[14] Yuhanna 14/9; 14/6-7.

[15] *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, s. 39.

- Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, second edition, State University of New York Press, New York 2009.
- Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Universita Gregoriana Editrice, Roma 1973.
- Mario Poceski, *Chinese Religion, the eBook*, Journal of Buddhist Ethics Online Books Ltd. 2009.
- Mehmet Alıcı, *Kadim İnan'da Din*, Ayışığı Yayınları, İstanbul 2012.
- Muhammed Tarakçı, "Vahiy, Diğer Dinlerde", *DİA*, XXXXII, 443-447.
 "Tanah'ta Vahiy", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı:1, 2002, s. 193-218.
 "Hristiyanlık'ta Vahiy", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 2, 2003 s. 171-201.
- Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim'de Nübüvvet*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- <S. G. F. Brandon (ed.), *A Dictionary of Comparative Religion*, Weidenfeld and Nicholson, London 1970.



3- GAZZALİ'YE GÖRE SON İLAHİ VAHİY KUR'ÂN'I ANLAMA VE ANLATMA

Kur'an'ı anlama konusu sahabeden günümüze devam eden önemli bir meseledir. İlk dönemde kullanılan fehim, fıkıh, tercüme, tefsir ve te'vil kelimelerinin tamamı Kur'ân'ı anlama ile ilgilidir. Zaman içerisinde bunlardan son ikisi tefsir ve te'vil öne çıkmış diğer kelime ve kavramlar başka alanlarda istilâh haline gelmiştir. Sözgelimi fıkıh, hukukî konuları anlamanın istilâhı olurken tercüme, günümüz Türkçesinde de olduğu gibi, bir dilden diğer dile aktarma anlamında kullanılır olmuştur. Bununla birlikte tefsir ve te'vilin ne olduğu hususunda da bir anlaşma ve ortak nokta bulunduğu söylenemez. Tefsir nerede başlayıp nerede bitmektedir, çerçevesi nasıl çizilmelidir; te'vilin alanı nedir, nereden başlayıp nereye kadar gidebilir? gibi soruların geçmişte olduğu gibi günümüzde de herkesin ittifak ettiği açık ve çerçevesi belirli bir cevabını bulmak zordur.

Gazzâlî'nin asrı sufiler, bâtınîler, felsefeciler, kalamcılar/fakihler ve ehl-i hadîs gibi birbirinden zihniyet olarak ayrılan grupların bulunduğu ve bu ayrılığın doğurduğu görüş farklılıkları nedeniyle birbirlerine yönelik tenkitler hatta ithamların havada uçtuğu renkli ve hareketli bir dönemdir. Sözgelimi Gazzâlî'nin ehl-i ilim dediği bazı kimselerin o dönemdeki sufileri, İbn Abbas ve benzeri müfessirlerin naklettiklerine aykırı olarak Kur'ân'ı te'vil ettikleri gerekçesiyle itham etmişler hatta küfürlerine hükmetmişlerdir.^[1] Bu bir tek örnek bile dönemin tartışma ortamını ve zihniyet farkının meydana getirdiği görüşler arasındaki uçurumu göstermesi bakımından yeterlidir.



ÇAĞFER KARADAĞ
PROF. DR.
ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAK.

[1] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 524.

Bu durumda dönemin başlıca meselelerinden birinin Kur'ân'ın tefsir ve te'vilinin nasıl ve hangi argümanlarla yapılacağıdır. Öne çıkan fikir, tefsirin ancak nakil yoluyla gelen rivayetlerle yapılması gerektiği ve Kur'ân'ı anlamada çıkarsama ve bir delile dayanarak görüş ileri sürme/hüküm koyma anlamına gelen istinbat ve istidlal gibi yöntemlerin terk edilmesi gerektiğidir. Hz. Peygamber'den nakledilen “Kim Kur'ân'ı kendi görüşü ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın”^[2] hadîsine dayandırılan bu anlayışı Gazzâlî benimsemez ve hatta şiddetle tenkit eder. Tenkitlerini de serdettiği dört delile dayandırır:

i. Eğer Kur'ân Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere dayanacaksa sahabenin de görüşlerinin geçersiz olması gerekir. Biz biliyoruz ki, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahabeler kendi görüşlerini söyleyerek Kur'ân'ı tefsir etmişlerdir.

ii. Sahabeler, bazı ayetlerin tefsiri konusunda telifi mümkün olmayacak şekilde çelişkili tefsirlerde bulunmuşlardır. Bu çelişkilerin tamamının Hz. Peygamberden nakli mümkün değildir. Bu çelişkiler içerisinden doğrusunu tespit için de istinbat ve istidale ihtiyaç vardır.

iii. Hz. Peygamber, İbn Abbas için “Allah'ım onu dinde fakîh kıl ve ona te'vili öğret” diye dua etmiştir. Eğer te'vil sadece işitilen rivayet dayanacaksa İbn Abbas'a özel böyle bir duanın yapılmasının ne anlamı vardır?

iiii. Yüce Allah “Onlardan istinbatta bulunanlar onu bilirlerdi”^[3] mealindeki ayette istinbatı ilim ehline nispet etmekte veya onların istinbata ehil olduklarını tespit etmektedir. İstinbat ise işitmeye dayalı rivayetin ötesinde bir durumu ifade eder.

Tefsir ve te'vilin alanını daraltan ve ilim ehlini tabir yerindeyse hareket edemez hale getiren anlayışı eleştiren Gazzâlî, bu hususta bir çerçevenin olması gerektiğinin ve tamamen başıboşluğun da karmaşa meydana getireceğinin farkındadır. Bunun için özellikle iki hususa değinir. Birincisi insanların kendi arzu ve isteklerini tatmin ile ulaşabilecekleri bir takım şahsi çıkarılarını elde etmek için Kur'ân'ı alet etmeye yönelik tefsir ve te'villerin önüne geçilmesi gerekir. İkincisi ise ancak nakil/rivayet yoluyla bilinebilecek ayetlerdeki incelikleri göz ardı edip sadece Arapça bilgisine dayalı yapılan tefsirlerin de eksik hatta zararlı sonuçlar doğurabileceği gözden

[2] Tirmizî “Tefsîr”, 1.

[3] Ayetin tamamının meali şöyledir: “Onlara güven ve korku veren bir haber geldiğinde hemen yayıverirler. Eğer söz konusu haberi Allah'ın Rasulüne veya yetkili kimselere (ulu'l-emr) götürselerdi, içlerinden istinbatta bulunabilecekler bu haberin ne olduğunu bilirlerdi. Allah'ın fazlı ve rahmeti olmasaydı çok azınız hariç hepiniz şeytana uyardınız.” en-Nisâ 4/83.

uzak tutulmamalıdır. Çünkü rivayetler, ayetlerde bulunabilecek mübhem, bedel, ihtisar, hazf, izmar, takdim ve te'hir gibi hususları bildirir ve açıklığa kavuşturur. Bu bilgilerden yoksun bir şekilde Arapça bilgisine dayanarak tamamen kişisel çıkarsamalarda bulunmak, fesat, fitne ve karmaşanın doğmasına neden olur. Bir dili bilmek önemlidir ama bir dilde ortaya çıkmış bir metni sadece o dili bilmekle anlaşılabilirliğini düşünmek eksik ve fasit bir anlayış olur. Gazzâlî'nin getirdiği temsil de olduğu gibi bir ev hakkında bilgi sahibi olmak dışarıdan tahmin ve çıkarsamalarda bulunmakla değil ancak kapısından içeri girmekle mümkündür.^[4]

Daha önceden var olan ve Gazzâlî döneminde de sıcaklığını koruyan bu meseleyi tefsir ve te'vil arasını ayırmak ve her birini ayrı bir alana hasretmek suretiyle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bir ölçüde çözmeye çalışmıştır. Ona göre tefsir sahabilere, tev'il ise ilim adamlarına ait bir husustur. Çünkü sahabiler, Hz. Peygamberin sohbetlerinde bulunmuş, hem savaş hem de barış zamanlarında onun hal, hareket ve açıklamalarına muttali olmuşlardır. Dolayısıyla Kur'ân ayetlerinin bir takım inceliklerini ondan dinleme ve bilme hususunda herkesten daha öncelikli bir konuma sahiptirler. Kendi görüşlerini açıklasalar bile bunu Hz. Peygamber'den öğrendikleri bir terbiye ve talim ile yaptıkları muhtemel hatta muhakkaktır. Öyleyse tefsir, ancak sahabilerden gelen nakillerle yapılabilir. Yukarıda zikredilen "Kim Kur'ân'ı kendi görüşü ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"^[5] hadisini bu çerçevede anlamak gerekir. Te'vil ise bir kelimenin manasının varacağı son noktayı tespit ve tayindir. Bu işlemden sözü muhtemel manalardan birisine yönlendirmek veya tercih etmek söz konusudur. Tefsirde nakil ile sınırlandırma, burada geçerli değildir. Ancak te'vil işleminde Allah adına açıklama yapmak gibi bir cüret içine de girilmemelidir. Yapılan işlemin bir zan ve tahmin olduğu Allah'ın muradının bu olabileceği şeklinde ihtiyatlı ve temkinli davranmakta ve görüş açıklamakta fayda vardır. Çünkü Kur'ân'da neyin murat edildiğini bilen sadece Yüce Allah'tır.^[6] İnsan burada bir tercümandır. Hz. Ali (ö. 40/661) bu hususa şu sözleriyle dikkat çeker: "Kur'ân, iki kapak arasında bir kitaptır. Kendisinin hakemlik yapması ve konuşması mümkün değildir. İçindekileri dile getirecek bir tercümana gereksinim duyar. Bu dile getirme görevini yerine getirecek de insandır."^[7] Burada insana düşen kendi konumunu ve rolünü çok iyi bilmesi ve tayin etmesidir. Çünkü

[4] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 526-528.

[5] Tirmizî "Tefsir", 1.

[6] Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, I, 1; Bekir Topaloğlu, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler*, İstanbul 2003, s. 3-4 (Arapça kısım s. 3-4)

[7] *Nehcü'l-Belağa*, (tah: Suphi Salih), Beyrut 1982, s. 182.

aklın yolu birdir ve nitekim Hz. Ali, Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin ifadeleri farklı olsa bile, bir ortak noktada buluşmaktadırlar. Gazzâlî'nin *Kânûnu't-Te'vîl* adlı risalesinde beğenisini dile getirdiği orta yolu tutan alimlerin tavrı ve anlayışı da budur.^[8]

Sonuç olarak Kur'ân'ın tanınması, onun Allah kelamı olduğunun bilinmesiyle ve mucizevî bir yolla peygambere ulaştığının kabul edilmesiyledir. Diğer bir deyişle Kur'ân hem mucizedir hem de mucizevî yolla insanlığa ulaşmış ilahî bir kitaptır. Kur'ân'ın zâhiri yanında bir bâtın manasının olduğu da muhakkak olmakla birlikte, bu iki mananın birbirinden kopuk ve yine birbirine aykırı olması asla söz konusu değildir. Her iki mana da insanın ruh ve bedeninin oluşturduğu bütünlük gibi, uyumlu bir birliktelik oluşturur. Kur'ân'a ulaşmak ve onu hakkıyla anlamak için şekil ve esasa tekabül eden bir takım şartların Gazzâlî'nin ifadesiyle zâhir ve bâtın edep-lerinin gözetilmesi gerekir. Bunları gözetemeyen insan hakkıyla Kur'ân'ı anlamaya muktedir olur. Ancak Kur'ân'ın tefsir ve te'viline gelindiğinde yine bir takım şartların bulunması kaçınılmazdır. Burada da, hevâ ve heves gibi denî arzularından ve şahsî çıkar peşinde olmaktan uzak durmanın yanı sıra Hz. Peygamber'den ve sahabeden nakledilen bilgilerin ve inceliklerin dikkate alınması önem arz etmektedir.



[8] Gazzâlî, *Kanûnu't-te'vîl* (nşr. Mahmûd Bîcû), y.y., 1413/1993, s. 19-20.

4- KEHÂNET-VAHİY İLİŞKİSİ

Kehânet, sezgi veya bir tür ilhamla, ya da bazı işaretlerin yorumuyla ileride meydana gelecek olayları önceden görme ya da haber verme, gizli veya esrarengiz bilgiyi ortaya çıkarma faaliyeti, netice itibariyle gaybı bilme iddiasında bulunma; kâhin de ise bütün bu faaliyetleri gerçekleştiren kişiye verilen isimdir.^[1] Bu yönüyle kâhinlerin gerek birtakım ruhlarla, gerek manevî varlıklarla, gerekse bizzat ilahlarla irtibata geçmek suretiyle diğer insanlara fayda ve zarar verebilme kudretine sahip oldukları kabul edilir.^[2]

Bütün ilkel kavimler gibi cahiliye Arapları da kehânete son derece düşkünlüydüler. Onlar, genelde kâhinlerin cin ve şeytanlarla irtibatlı olduklarına inanırlardı.^[3] Araplara göre kâhinler bütün hadiselerin gerçek sebebi olan ruhlarla da ilişkileri bulunan insanlardı. Bu sebeple onlar, irtibatlı buldukları ruhlar yardımıyla gaipten haber vermek, geçmişin ve geleceğin sırlarını keşfedebilmek, aynı zamanda yine ruhlardan yardım almak suretiyle hastalara şifa vermek gücüne sahiptiler.^[4]

İslâm öncesi Arap anlayışında kehânet olgusunun gerek cin, gerek şeytanla olan irtibatı ve bununla bağlantılı olan “insanın cinle ilişki kurabilmesinin mümkün olduğu” şeklindeki inanç, dinî nitelikli vahiy ve peygamberlik anlayışının da temelini teşkil eder. İslâm öncesi Arap



ADEM APAK
PROF. DR.
ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAK.

-
- [1] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts. (Dârus-Sâdır), XIII, 362-363; Zebidî, Zebidî, *Tâcü'l-Aris*, I-X, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), IX, 326-327; Harman, Ömer Faruk, “Kâhin”, *DİA*, XXIV, 170.
- [2] Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb*, I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mısır 1964, II, 172-173; Cevad Ali, VI, 755-756.
- [3] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1993, VI, 705-706.
- [4] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI, 757.

kültürünün bu düşüncelere sahip olmadığını düşünürsek, vahiy fenomenini kültürel açıdan algılamamız imkânsız hale gelir. Bu düşüncenin aklî ve fikrî oluşumunda insan-cin ilişkisine dair söz konusu kanaatin kökleri bulunmadığı takdirde bir Arabın kendisi gibi bir insana göksen melek indiğini kabul etmesi nasıl mümkün olabilir? İşte bütün bunlar, vahiy fenomeninin olgudan kopuk, olguyu hiçe sayan ve onu aşan bir fenomen değil, aksine kültürel telakkilerin bir parçası olduğunu ve bu kültürün mevcut kanaatlerinden doğduğunu teyit eder. Cinin saire hitapta bulunup ona şirini ilham ettiği, falcı ve kâhinlerin de bilgilerini cinlerden aldıklarına inanan bir Arap, bir insana gökten vahiy getiren meleği tasdik etmeyi tabiatıyla anlamsız bulmaz. Bu sebeptir ki, Kur'ân'ın çağdaşı olan Araplardan vahyin bizzat kendisine yönelik bir itiraz söz konusu olmamıştır; onların itirazları, daha ziyade ya vahyin muhtevasına veya kendisine vahiy gelen şahsa, yani Hz. Muhammed'e (sas) yöneliktir.^[5]

Arap kültüründe yaygın olan ve köklerini İslâm öncesi telakkilerinde bulduğumuz insan-cin ilişkisi anlayışında varlık, bitki olsun, hayvan olsun, insan olsun birbirinden ayrı âlemlerden oluşmaz. Tam aksine âlemler arasında yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru sürekli bir hareket ilişkisi söz konusudur ki, bu ilişkinin gerçekleştiği alan, âlemlerin en sonuncusu ve en mükemmeli olan insana, farklı âlemlerin bir kısmıyla bağlantı kurma imkanı veren beşeri faaliyet alanıdır. Bu noktada şekil olarak nebî ile kâhin arasında herhangi bir fark yoktur. Nebî'nin aşkın âlemle olan ilişkisi ile kâhin arasındaki fark şudur ki, Peygamber'in ilişkisi temeli ilahî tercih olan bir çeşit fitrat ve yaratma üzerinde gerçekleşir. Buna karşın kâhin, maddi âlemin engellerinden kısmen sıyrılmak ve onun ötesindeki âlemlerle irtibat kurmak için, kendisine destek olacak bir takım yardımcı araçlara ihtiyaç duyar.^[6]

“Peygamberler, göz açıp kapayacak kadar bir sürede fiilen melek olmak için, bedensel ve ruhsal olarak tüm insanî özelliklerinden sıyrılarak aşkın âleme geçebilme fitratına sahiptirler. Bu esnada o, aşkın âlemin varlıklarını kendi mertebelerinde görme, ilahî hitabı ve kelâm-ı nefsanîyi işitme imkanı bulur. İşte bunlar nebilerdir. Allah onlar için bir anda beşer tabiatından sıyrılmayı-ki bu vahiy halidir- yaratılıştan gelen özellik kılmış; iç dünyalarına istikamet üzere ve dosdoğru olma eğilimini yerleştirmek suretiyle onları, beşeriyet halinde iken sahip oldukları bedenlerinin engel ve manilerinden

[5] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 56-57.

[6] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 60.

ayırmıştır.”^[7] Kâhinler ise bunun aksine, beşerî uğraşılara dayanırlar ve maddî engelleri aşabilmek için kendilerine destek olacak şeylerin yardımına başvururlar. Onların yardımcı vasıtaları ise seci (kafiyeli) söz, hayvan kemiği gibi şeyler olmasından ötürü, diğer âlemlerle bağlantıları yetersiz ve elde ettikleri bilgiler de doğru veya yanlış olmaya müsaittir. Daha doğru bir ifadeyle, bu bilgilerle doğru-yanlış birbirine karışmış vaziyettedir.^[8] “Halbuki peygamberlerin diğer âlemlerle iletişim kurmaları hiçbir çaba sarf etmeksizin, zihinsel tasavvurları ve söz ya da hareket türünden herhangi bir bedensel yardım vasıtası olmaksızın gerçekleşir. .. Buna karşılık kâhinin ilhamı şeytandan geldiği için, o akli olan şeyleri anlama hususunda kemâl derecesine ulaşamaz. Kâhinler sınıfının en yüksek hal ve özellikleri, maddî şeylerle meşgul olmalarına engel olması ve eksik olan bu ittisal (başka âlemlerle irtibat kurma) konusunda kendilerine destek olması için vezinli ve kafiyeli sözlerin yardımına başvurmasıdır. Bunun bir sonucu olarak onların kalplerine bir şeyler doğar. Kâhin yabancı vasıtaların yardımıyla diline geleni söyler. Çünkü o, kendi idraki dışında ve ondan bağımsız olan yabancı vasıtalarla eksikliğini gidermiştir. Bundan dolayıdır ki, verdiği haberler yalan da olur, doğru da”.^[9]

Kehânet ile nübüvvet arasındaki ilişki, -Arapların tasavvurunda her ikisi de vahiy kabul edilir- insanın farklı varlık mertebesinde ait başka bir varlıkla iletişim kurmasıdır. Bu iletişim, insanın peygamber olması halinde melekle, kâhin olması halinde ise şeytanla gerçekleşmektedir. Bu iletişimde özel bir şifre kanalıyla iletilen bir mesaj söz konusu olup, bu şifreyi üçüncü şahsın, en azından iletişim esnasında anlama imkânı yoktur. Nebî daha sonra bu mesajı insanlara “tebliğ” eder, kâhin ise şeytandan aldığı şeyin muhtevasını “bildirir”. Bundan dolayıdır ki, vahiy İslâm öncesi kültürünün yabancı olmadığı ve kültüre dışarıdan empoze edilmemiş bir fenomendir.^[10]

Gaybdan haber verdiğine inanılması sebebiyle kâhin ile peygamber arasında görünüşte bir benzerlik kurmak mümkündür. Hatta gaybdan bilgi alırken kâhinin kendini kaybedip trans haline geçmesi^[11], hadislerde geçen Hz. Peygamber’in (sas) vahyin gelmesi esnasında ağırlaşan durumu da pekâlâ benzetilerek aralarında somut anlamda bir benzerlik de kurulabilir.^[12] Ancak bununla birlikte toplum içindeki görüntü ve durumlarından hareket

[7] İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru İhyai't-türasi'l-arabî, Beyrut ts. s. 95-96.

[8] Nasr Hâmid, Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s 60.

[9] İbn Haldûn, s. 100.

[10] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s 62.

[11] Harman, Ömer Faruk, “Kâhin”, *DİA*, XXIV, 170.

[12] Buhârî, *Bedü'l-vahy*, 2; *İftitâh*, 37.

etmekle, yani onların görünen taraflarını ve getirdikleri haberin veya bilginin içeriğini incelemek suretiyle peygamber ile kâhinin-tabiatıyla vahiy ile kehâhet- aralarındaki temel ayrımı şu şekilde ortaya koymak mümkündür.

1. Peygamber, Kur’ân’da insanları kötülöklere karşı uyararı (nezîr) ve iyilik yapmalarının karşılığında mükâfatlandırılacağını müjdeleyen (beşîr) bir kimse olarak takdim edilir. Başka bir ifadeyle bu dünyanın son hayat alanı olmadığını, yapılan her işin değerlendirileceği bir günün (kıyamet) ve sonucunda bir karşılığın (mükâfat veya ceza) verileceği başka bir âlemin (ahret) bulunduğunu hatırlatan peygamber, bu gerçeğe göre davranmalarını insanlara öğütlemektedir. Nitekim *“Ey Muhammed sen hatırlat. Rabbinin nimeti sayesinde sen ne kâhinsin ve ne de mecnûn”*^[13] mealindeki âyet, peygamberin insanlara gerçek ve doğruyu hatırlatması ve öğütte bulunması özelliğine vurgu yapılmakta ve bu özelliği ile kâhinden ayrıldığı belirtilmektedir. Buna karşılık Arap kültüründe bu dünya vurgusu daha ağır basmakta ve ahiret âlemi fikri neredeyse bulunmamaktadır. Putlara karşı yaptıkları tapınma ve saygının amacı, sağlık ve afiyet içinde olmak, servet elde etmek ve zafere ulaşmak gibi dünyevî menfaatlerdir. Bu durum şu âyette açık bir şekilde ifade edilir: *“Dediler ki, hayat ancak bu dünyada yaşadığımız. Ölüyoruz ve yaşarız. Bizi zamandan başkası helâk etmiyor”*.^[14] Bundan dolayı yapıp-ettiklerinin tekrar önlerine geleceği fikri neredeyse bulunmamaktadır. Bu kültürün baş aktörleri kâhinler olduğuna göre bu bilgi ve anlayışın onlardan gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

2. Mesleğini bir geçim kaynağı olarak gören kâhin, getirdiği haber ve bilgi karşılığında bir ücret beklentisi içinde iken, peygamber yaptığı iş bir meslek olmadığından hiçbir beklendi içerisinde olmaksızın insanlara sürekli bilgi getirmekte, öğüt vermekte ve yol göstermektedir. Yâsîn sûresinde Allah’ın gönderdiği elçileri kabul etmeyen ve onları uğursuz olmakla suçlayan kavme şehrin uzak bir bölgesinden gelen bir adamın *“Ey kavmim elçilere uyun, Sizden bir ücret talep etmeyen bu insanlara tabi olun, onlar doğru yoldadır”* dediği hatırlatılmaktadır.^[15] Buna karşılık kâhinler yaptıkları iş karşılığında insanlardan hulvân adı verilen ücret alırlardı.

3. Toplum içindeki konum ve duruşları sebebiyle peygamber ile kâhin arasında farklılık söz konusudur. Kendisinden yüz kızartıcı ve şahsiyeti zedeleyici bir davranışın sadır olmaması, yani masumiyeti, özellikle emin

[13] Tûr, 52/29.

[14] Câsiye, 45/24.

[15] Yâsîn, 36/20-21.

(güvenilir) lakabı ile anılması, söylediği ile yaşantısının çelişkisiz oluşu peygamberi kâhinden ayırır.

Burada zikredilenlerden peygamber ile kâhin arasında dünya hayatı itibariyle temel noktalarda farklılıklarının bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bilgilerden hareketle gaybdan haber alma noktasında da onların farklı oldukları sonucuna kolaylıkla ulaşılabilir. Her ne kadar yeni dini kabule yanaşmasalar da Kureyş'in ileri gelenleri de kâhin ile peygamber arasındaki farkı görmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'i (sas) toplum içinde küçük düşürmek ve onurunu zedelemek gündemiyle gerçekleştirilen toplantılara katılan Nadr b. Hâris, yanındakilere şu konuşmayı yapmıştır". "Ey Kureyş topluluğu, Allah'a yenim olsun ki, henüz çaresini bulamadığımız bir iş başınıza geldi. Muhammed sizin hoşnut olduğunuz yeni yetme bir çocuktur. En doğru sözlünüz ve emanete en çok riayet edeninizdi. Şakaklarında kırıklar belirdiğinde ve size bir şey getirdiğinde siz ona sihirbaz dediniz. Kesinlikle sihirbaz değildir, zira biz sihirbazların üflemelerini ve düğümlerini biliriz. Kâhin dediniz. O kesinlikle kâhin de değildir. Çünkü biz onların hallerini gördük ve secilerini dinledik".^[16]



[16] İbn İshâk, *Siretü İbn İshâk*, (thk. Muhammed Hamidullah), Konya, 1981, s. 181-182. Bu konuda bk. Karadağ, Çağfer, "Büyü ve Din", *Usûl I*, 2004, s. 122-127.

5- YALANCI PEYGAMBERLERİN ORTAYA ÇIKIŞ NEDENLERİ

-Soyo-Kültürel, İktisadî Ve Psikolojik Bağlamda-

İlk peygamber Hz. Âdem ile birlikte beşere yönelik ilâhî mesajlar gelmeye başlamış ve bu mesaj son peygamber Hz. Muhammed ile Kur'ân adı altında kemal noktasına ulaşmıştır. Bu son ilâhî mesaj da aslı niteliği korunarak günümüze kadar gelmiştir. İslâm dininin temel inanç esaslarından biri olan peygamberlik, merkezi bir konumda bulunmaktadır. Kelâmcılara göre ilâhî bir lütuf olan peygamberlik, insanın bedenî ve ruhî nitelikleriyle ilgili değildir. Dolayısıyla nübüvvet, Allah ile insanlar arasında irtibat kuran, insanları hem kendileri hem de evren hakkında bilgilendirip dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamayı öğreten bir müessesedir. Kurumsal olarak nübüvvet, her zaman Müslüman toplumun gündeminde yer almıştır. Ancak farklı kesim ve bölgelerde, farklı isim ve ifade biçimleriyle, İslâm'ın ilk döneminden günümüze kadar nübüvvet iddiasında bulunan bir takım yalancı peygamberler ortaya çıkmıştır.

Zor günlerde insanları, milletleri dağılmaktan, çökmekten kurtaracak fikirlere, ideallere ihtiyaç vardır. İslâm, Müslümanların acı günlerinde onlara bu özelliğe sahip bir fikir, bir ideal, bir ufuk vermiştir. Böyle bir din mevcut iken başka bir dinin zuhuruna ihtiyaç yoktur. İnsanın tabiatı, yenilik ve üstünlük ihtiva etmeyecek olan sistemleri din olarak kabul etmez.^[1] Ancak haki-ki din sahiplerini sapık yollara çekmek, onları avlamak için kurnaz taktikler geliştirerek yeri geldikçe Hinduizm, Budizm gibi millî-dinlerden, Yahudilikten, Hıristiyanlıktan, gerektiğinde de



ABDÜLGAFFAR ASLAN
PROF. DR.
SDÜ. İLAHİYAT FAK.

[1] Berki, Şakir, "İslâmiyet ve Sahte Dinler", İslâm, S:24, Mart-Nisan, Ankara 1959, s. 7.

Kur'ân ve hadislere başvurarak tarihte ve günümüzde İslâm dünyasında peygamberlik iddiasında bulunan ve Hz. Muhammed'den sonra beşerin dini ihtiyacını tatmin iddiasıyla önceleri “müceddid”, “mehdî”, “Mesîh”, “vaad olunmuş Mesîh”, “Müsteğas”,^[2] “kendini peygambere benzeten”, “peygamber vekilliği”, “yardımcı peygamberlik”, “peygamberin sözcüsü”, “eksik peygamber”^[3] gibi yumuşak kavramlarla ortaya çıkan, iddialarını kanıtlayamayan ve diğer insanlar tarafından ciddiye alınmayan birçok “meczub”, “maceracı”, “peygamber taslağı”, “sahte peygamber”, “mütenebbî”,^[4] “el-mütenebbîü'l-kâzib”,^[5] “el-mütenebbîü'l-kezzâb”,^[6] “yalancı peygamber”^[7] ortaya çıkmıştır. Daha sonra bunların tamamına yakını rasûl ve nebîliğini iddia etmiş, hatta içlerinden bir adım daha ileri gidip ilâhlığını ilân eden yalancı peygamberler olmuştur.

Yalancı peygamberler, buldukları bölgelerdeki ahlâkî, siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel şartların sebep olduğu bir takım mahalli tesirlerden cesaret aldıklarını görmekteyiz. Yalancı peygamberler, insanın psikolojisine aykırı ama içinde yaşadıkları topluluğun nabzını iyi tutan bir nevi oportünizm ile halkın temayülünü takip ederler. Bunlardan bazıları dinî görevleri hafifletmek suretiyle insanları kendilerine çekmek için gayret sarf etmişlerdir.

- [2] Mirza Ali Muhammed (Bâb'ın kendisinden sonra gelecek peygamberin 1500–2000 yılları arasından önce ortaya çıkamayacağını ebced ve cifr gibi hesaplarla hesapladığını bildirmektedir. İşte ona göre Müsteğas, bu müddeti ifade eden, imdat ve yardım istenen kimse anlamına gelen bir kelimedir. Bahâullah, Mirza Ali Hüseyin, *İkan Kitabı* (çev. Mecdettin İnan), İstanbul 1991, s. 128, 138.
- [3] er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân, *A'lâmü'n-Nübüvve: er-Redd alâ'l-Mülhid Ebi Bekr er-Râzî*, Beyrut 2003, s. 200.
- [4] Mütenebbî (yalancı peygamber) deyimi Halife Me'mun (ö. 218/833) zamanında erkek çocuklar için bir takma ad olarak taslamak, sıfat olarak da taslak kelimesi, kendinde olmayan bir değeri, varmış gibi gösterme ve öyle olmadığı halde iddiasında bulunma işine denilmektedir. Bu durumda mütenebbî, peygamberlik taslayan anlamına gelir. Dolayısıyla “mütenebbî”nin Türkçe'deki karşılığı olarak “yalancı peygamber” şeklindeki kullanımına, peygamber gibi nezih bir unvanın yanına yalancı gibi iğrenç bir sıfatın yaklaşmasından sakınıldığından bu ifadenin yerine “peygamber taslağı” ifadesini uygun görenler vardır. (Yardım, Ali, *Peygamberimizin Şemâli*, İstanbul 1998, s. 73). Ancak biz, yalancı peygamber tabiriyle, İslâm'daki sınırlı bir anlama sahip olan *peygamber* kavramından daha genel bir anlamda kullanılmaktayız. Bu nedenle, çalışmamızda yalancı peygamber ifadesini kullanacağız. Çünkü birçok kelimayı “er-rasûlü's-sâdik”ın zıddı olarak “el-mütenebbîü'l-kâzib”i kullanmayı tercih etmişlerdir. (en-Nesefî, *Tabsrâtü'l-Edille*, I, 401). Hatta son zamanlarda, Türkiye'de bazı yazarlar, rasûl ve nebîlik iddiasında bulunanları “yalancı peygamber” tabiriyle ifade etmektedir. (Cevizoğlu, Hulki, *Şeyhler Müritler ve Yalancı Peygamberler*, İstanbul 1997).

Meselâ, daha Hz. Peygamberin sağlığında,^[8] “Rahman’dan^[9] vahiy aldığını söyleyen Müseylimetü'l-Kezzâb, Arap yarımadasının doğusunda meskûn Hanîfe oğullarına şarabı ve zinayı helâl kılıyor, namazı kaldırıyor ve orucu hafifletiyordu.^[10]

Yalancı peygamberler, “toplumsal bir boşluktan” da ortaya çıkmamışlardır. Onlar, toplumda aynı zamanda ve yan yana varlıklarını sürdürmek için stratejilerini geliştirmeye çalışmaktadırlar. Her birinin kendine has ve tabiiileri tarafından benimsenen gelenek, dil, norm ve değerleri, amaçları ve öğretileri bulunabilir. Ancak onlar arasındaki farklılıklar, radikal farklılıklar değildir; bu farklılıklar ikinci düzeydedir. Onlar, sadece farklı otoritelere, dillere, öğretilere, geleneklere, amaç ve çıkarlarına, zaman ve bölgelere bağlı buldukları için farklıdır; aslında vardıkları sonuç itibariyle bir farkları yoktur. Ancak yine de bakış açıları birbirinden farklı olan yalancı peygamberlerin nihai amaçlarının da farklılık arz ettiği görülmektedir. Çünkü değişik sebeplerin etkisiyle aralarında anlayış planında belirgin farklılaşmalar söz konusudur. Hatta bu kimseler diyalektik akıl yürütme ve nedensellik ilkesine önem vermediklerinden çoğu zaman alışılmadık terimler ve bakış açıları ortaya koymaktadırlar. Öyle ki peygamberler, toplumun birliğine ve üyelerinin paylaşmakta oldukları hususlara ağırlık verirken, yalancı peygamberler toplum içindeki bölünme ve insanların farklı maddî çıkarları peşinde koşmaktan ileri gelen mücadeleler üzerinde durmuşlardır. Zira yalancı peygamberler, toplumun refahına olan düzen getirici değişimi değil, bozucu değişimi çözümlenmeyi önemseyerek çıkarlarına ağırlık vermişlerdir.

İlâveten bunlar, kendilerince olacak felâketleri önlemede yapılacak değişikliklerde dinî açıdan yenilikler istemelerinden dolayı insanlara ters düşmekte ve peygamberlere düşmanlık etmektedirler. Ancak unutmamak gerekmektedir ki, bu düşmanlık sadece Hz. Muhammed’e yönelik bir tavır değildir, aksine her peygamberin düşmanı bulunmuştur.^[11] Özellikle Hz. Peygamber’e karşı olan düşmanlıktan dolayı bazı insanlar, kendilerini peygamber düşmanı haline getirebilmektedirler.^[12] Nitekim Kur’ân’da bazı

[8] Hamidullah, Muhammed, *İslâm Tarihine Giriş* (çev. Ruhi Özcan), İstanbul 1994, s. 115; Câbirî, Muhammed, Âbid, *İslâm’da Siyasal Akıl* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 399-400.

[9] Hz. Peygamber’den rivâyet edilen bazı hadisler, yalancı peygamberlerin ortaya çıkmalarını cesaretlendirmiştir. Meselâ: “...Ümmetimde otuz yalancı belirecek ve her biri peygamber olduğunu iddia edecektir; fakat ben, peygamberlerin sonuncusuyum. Benden sonra peygamber yoktur.” et-Tirmizî, “Fiten”, 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 278; Wellhausen, Julius, *İslâm’ın En Eski Tarihine Giriş* (çev. Fikret İşıltan), İstanbul 1960, s. 13-16.

[10] Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, s. 401, 406.

[11] En âm 6/112.

[12] el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te’vilâtu Ehl-i Sünne* (thk. Fatıma Yusuf Haymî), Beyrut 2004, II, 163.

ümmetlerin hidâyet rehberi peygamberlerinin yalancı (kâzib) olduklarını söyleyerek onların kendilerinden üstün olmadıklarını, kendileri gibi sıradan bir insan olduklarını ve yalanlamalarına karşılık da peygamberlerin sabrettiklerini ifade edilmektedir.^[13]

Yalancı peygamberler, ortaya koydukları inanç yapılarını, ilişkiler düzeni açısından diğer insanlara aktarırken ikiyüzlü bir davranış geliştirmektedirler. Çünkü iddiaları delil ve belgeden yoksundur. İddialarını da yalan üzere kurduklarından dolayı, kendilerinden olmayan insanlara ilişkilerindeki tutumları, tuzak kurmak ve aldatmak şeklinde gerçekleşmektedir. Yalancı peygamberlerin, kendilerinin büyük ilim sahibi olduklarını çevrelerindeki cahil, basit, düşünme ve araştırma kabiliyetinden yoksun insanlara kabul ettirmeye çalıştıkları bilinen bir gerçektir. Ancak Allah, bu tür inkârcı yalancıların iç yüzünü bize haber vermektedir. Zira kendisine vahyedilmediği halde “bana vahyolundu” diye söyleyenler,^[14] kendi kendine din uyduranlar, yalan yere peygamberlik iddia edenler, Allah ve Peygamberle rekâbet etmeye kalkışanlar, Allah’a karşı ilimsiz olarak yalan uyduranlar ve özellikle vahiy iddiasıyla iftirada bulunanlar, Allah’a ilgisi câiz ve lâıyk olmayan bir şey isnad etmektedirler. Bu kimseler, mevcut olmayan bir durumu ispat ve mevcut olan durumu da yok saydıkları için yalancının iki büyük çeşidini kendilerinde toplamış durumdadırlar. Onlar, beşeriyet için herhangi bir dini yenilik de ortaya koymamışlardır. Onların kitapları ve beyânları, tersine olarak, kendini methetmekten ve şatafatlı iddialardan ibaret kalmıştır. Bu yalancı insanlar, vahiy tecrübesinden yoksun oldukları için çok büyük vaadlerde bulunmaları da kendilerini peygamber yapmayacaktır. Oysa gerçek peygamberlerin bu türden vaadleri olmamıştır. Nübüvvet için nasıl vahiy gerekiyorsa, vahiy için de nübüvvet gerekir. Her konuda mutlak kudret ve yetki sahibi olan Allah, elbette nebî ile mütenebbî arasını ayıracak şekilde gerçek peygamberini delillerle destekler.

Müslüman bilginler, bu dinî ve felsefî düşüncelere mensup olanların her birini ikna edecek, aklî delillere -yerine göre naklî delillere de- başvurmak suretiyle doğu kökenli bu bâtil ve geçersiz inanç sistemlerine karşı reddiyeler ve risâleler kaleme almışlardır. Ancak değişik nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan yalancı peygamberlerin, tam bir resmini çizip okuyucuya sunmak güçtür. Zira yalancı peygamberleri en azından antropolojik, etnolojik, sosyolojik, psikolojik, iktisadî, tarihsel, dilbilimsel ve benzeri disiplinler açısından da araştırmak gerekmektedir. Fakat yine de bu araştırmalar bir

[13] En’âm 6/34; Hûd 11/27.

[14] En’âm 6/93; Yûnus 10/17.

yalancı peygamberin hangi gerekçelerle ortaya çıktığını ve söylemlerinin öz olarak ne olduğunu bize söylemedikleri gibi, biz de pek çok incelikli etkeni ilk bakışta göremeyebiliriz. Bu sebepten biz, İslâm düşünce tarihinde yalancı peygamberlerin ortaya çıkmasında etkin olan unsurlardan önemli gördüğümüz sosyo-kültürel, iktisadî ve psikolojik etkenler üzerinde duracağız.

Yalancı peygamberlerin ortaya çıkmaları, sosyal hayatın değişik alanları ile sıkı bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Özellikle ilk asırlarda İmâmiyye ve diğer aşırı Şîî gruplarda gâib imâmı bekleme nazariyesi, toplumsal ıslahat çalışmalarına yansımıştır. Müslümanlar arasında iç bozulmayla mücadele etmek, Müslümanların düşüşünü ve yıkılışını engellemek, fasıkların ve zalimlerin egemenliği ele geçirmelerini önlemek, yoldan çıkanlara ve kanuna karşı gelenlere -veya yasalara karşı çıkmaya teşebbüs eden herkese- karşı çıkmak gibi amaçlar, yalancı peygamberlerin fikirlerini yaygınlaştırabilmelerine imkân sağlamıştır. Dolayısıyla onlar, İslâm coğrafyasının şurasında burasında kendi peygamberliklerini ilân etmekten geri durmamışlardır.

Galiyye'nin hemen hemen her fırkasında farklı şekillerde görülen yalancı peygamberlerin varlığının temelinde kabileciliğe olan bağlılık, önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Araplar'da kabilecilik, ganimet ve inanç gibi Arap siyasî tarihini kendileri aracılığıyla okunan anahtar kavramlardan biridir.^[15] Araplar'da kabile bağlılığı (el-asabiyye), aralarındaki rekabet için tek başına yeterli değildi. Bunun yanında daha yüksek seviyede bağlantı kurulması gerekiyordu. Meselâ, lider olan insanı diğer insanlardan ayırabilecek "peygamber" veya "kâhinlik/peygamberlik" gibi vasıflar önemliydi. Peygamberlik, o topluluğun şeref ve izzetinin temsilcisi anlamına geliyordu. Halid b. Velid, Yemame savaşının sonunda ele geçen esirlere sorular sorduğu zaman, onlar Müseylime'nin peygamberliğine ilişkin soruya, "bizim anlayışımız şudur: Sizden (Kureyş) bir peygamber, bizden de bir peygamber olsun" şeklinde verdikleri cevap,^[16] Arapların dini duygularında kabileler arası yarışın boyutunu göstermektedir.

İktisadî sebepler de, yalancı peygamberlik iddiasında bulunan insanları cesaretlendirmiştir. Zira politik ve maddî zenginlikleri düşük bir düzeyde olsa da, yalancı peygamberlerden bazıları buldukları bölgelerdeki iktisadî durumdan faydalanmak için gayr-i meşru kazanç kapılarını açık tutarak, insanlardan bir kısmını aldatma gayesi içerisinde olmuşlardır. Bu tarzda

[15] el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 97-98.

[16] et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Beyrut, ty, II, 463-519; İbnu'l-Esîr, Ali b.Ebu'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1968, II, 326-367; Aslan, Abdülgaffar, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma yayınları, Ankara 2009, s. 183-185.

halkın cahilliğinden yararlanarak bir gayeye ulaşabilmek için bazı kimseler, peygamberlik iddiasını kendilerine uygun bir yol olarak seçmişler ve seçmektedirler. Bunlar dinî ve dünyevî sahaları, fikirleri için birer propandanda aracı olarak kullanmaktan çekinmezler. Onlar, kendilerine inananları, birer müşteri konumunda görmektedirler.

Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) kaydına göre, peygamberlik iddiasında bulunan birinin Gilan'da^[17] kendisine "Hakkın Yardımcısı" lâkabını da takip günahsız olduğunu söyleyerek propaganda yapar. Bu adam, bölgenin sakinlerine Cennet'ten arsalar parsellemekte, hatta bazıları hakkında cimri davranmakta ve Cennet'ten bir zirâ' yeri ancak yüz dinara satmaktadır. Onbinlerce inananı, ona yüklerle kıymetli mal, zahire taşımakta ve kendilerine Cennet'teki köşklerden satın almaktadırlar.^[18]

Görüldüğü gibi, dinî değerleri kullanarak dindar kişilerden maddî çıkar sağlayanlar her zaman her toplumda vardır. Kimi kişiler, sahip oldukları pozisyonları ve statüleri sayesinde, içinde yaşadığı toplumun tamamının veya bir kısmının ilgisini çekebilir; böylece bu durumu kendi lehine çevirmek isterler. Kendilerine gösterilen teveccüh, onun müşşid, müctehid, mehdî yardımcısı, mehdî, mesîh, peygamber yardımcısı, peygamber gibi kavramlarla anılmaya doğru yüceltebilir. Böyle bir kimsenin de hiç olmadığı kadar varlıklı bir insan haline gelmesi az rastlanır bir durum değildir. Söz konusu kavramların, toplumlarda özellikle İslâm toplumunda dünyevî bir kazanca yol açmaması ve savunusu yapılan değerlerin yükselişi dolayısıyla menfaatlanmemek mümkün müdür? İşte, değişik isimler altında kendi toplumu tarafından en radikal ve en içten karizmatik motivasyonlarla harekete geçirilmiş olan bu insanlar, -örneğin Müseylime ve Yemâme topluluğu-, içinde buldukları toplumun felâketi konumuna gelebilmektedirler.

Psikolojik rahatsızlıklar da yalancı peygamberlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yalancı peygamberlerin ortaya çıkış nedenlerini anlayabilmek için, insan faktörünün önemini iyi belirlemek gerekmektedir. Bu bağlamda, yalancı peygamberlerin ortaya çıkışında farklı sebeplerin yanı sıra insan faktörünü de gözden uzak tutmamak gerekir. İnsanın olduğu her yerde, olgu ve olayların farklı değerlendirilişi kaçınılmaz gibi görünmektedir. Çünkü onların iddiaları, insanlar arasındaki bireysel farklılıklarla ve insan tabiatındaki psikolojik eğilimlerle ilişkili olduğu bilinen bir gerçektir. Bireysel karakter farklılıkları ve insan tabiatındaki psikolojik eğilimler, kişinin içinde yaşadığı sosyo-kültürel ve sosyo-politik ortamın tesiriyle farklı

[17] Cilan, Taberistan sahilindeki bir bölgenin adıdır.

[18] el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Fedâihu'l-Bâtiniyye* (thk. Abdurrahman Bedvî), Kahire 1964, s. 108.

düşünce ve söylemlere sahip olmasını sağlayabilir. Nitekim bütün çağlarda, ya yalancılıkları meydana çıkmış ya da sırf saçmalıkları yüzünden kendi kendilerini ele vermiş olan yalancı peygamberler, insanların mu'cizeye ve harikulade olaylara karşı duyduğu kuvvetli eğilimi kullanarak taraftar edinmeye çalışmışlardır. Halife Me'mun (ö. 218/833) döneminde peygamberlik iddiasında bulunanlarla ilgili birkaç münazara zikredilir. İbnu'l-Murtazâ, "*Tabakâtü'l-Mu'tezile*" adlı eserinde bu konuda insanın ar duygularını zedeleyecek derecede ilginç bir örnek sunmaktadır: Maveraünnehir'de peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bir adam saraya getirilir ve ondan peygamberliğin ispatı için mu'cize göstermesi istenilir. Bunun üzerine o da, "eğer sizden birinizin güzel annesi varsa bana getirsin, göz açıp kapamadan pek kısa bir zamanda ona nur topu gibi bir oğlan bahşedeceğim" tarzında bir mucize gösterebileceğini söyler. Divanda bulunan dönemin Mu'tezilî kelâmcılarından Sümâme b. Eşres (ö. 213/828): "Annem bir süre önce öldü, fakat diğer kardeşlerimiz burada, umarım ki anneleri sağdır, sana getirsinler"^[19] şeklinde cevap vererek onun psikolojik yönden ne denli rahatsız olduğunu ortaya koymuştur.

Yine yalancı peygamberlerin, başkaları adına belli görevleri ihdas etme gayreti içinde oldukları görülmektedir. Özellikle Müseylimetü'l-Kezzâb, el-Esved el-Ansî ve onları takip eden yalancı peygamberlerin liderlik, şan, şöhret, makam, mal ve servet elde etmenin yanında, İslâm'a karşı güdülen intikam duygusu, egoizm, ihtiras, ruhî rahatsızlık gibi nedenlerden dolayı da peygamberlik iddiasında bulunmuşlardır. Bunlar metod olarak haricî mücadele yolunu değil de, genelde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin tasdîki yanında peygamberliklerini ilân etmişlerdir. Meselâ Kâdiyânîliğin kurucusu Mirza Gulam Ahmed -ve günümüzde de onunla paralellik gösteren yeni hareketler- Hz. Muhammed'i tasdik ediyor görünerek nebîlik iddiasında bulunmuş ve "Allah, bu yüzyılda nebîler silsilesinin benzerliğini göstermek için beni 'nebî' olarak gönderdi"^[20] demek suretiyle kendisinin Hz. Muhammed'in nübüvvetinin bir ihsanı olduğunu ileri sürmüştür.

Nitekim Mirza Gulam Ahmed, taraftarlarınca hakkında açıkça nebî ve resûl kelimelerinin kullanılışından sonra kendisi de bunu benimsemiştir. Ancak o, bu kelimeleri doğrudan doğruya kullanmak yerine isminin başına "muhaddeşlik", "zallî nebîlik" (nebînin gölgesi), "cüz'î nebîlik", "tam nebîlik", "ümmetî nebîlik", "bi'l-kuvve nebîlik", "burûzî nebîlik", "mecazî nebîlik",

[19] İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer) İstanbul 1964, s. 64.

[20] Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir 1986, s. 41.

“mübeşşirât yoluyla nebîlik”, “şeriat getirmeyen nebîlik”, hindûlar için de “avatar” göreviyle gönderildiği gibi nitelikler eklemek suretiyle nebîlik iddiasında daima te’vile bürünmüş ve istediğini açıkça ortaya koymak yerine birtakım kelime oyunlarına başvurmuştur. O, bu şekilde birtakım kelime oyunları ile sanki nebîlik iddiası dışında bulunmuş görünmek istemiş ve bu tavrını ömrünün sonuna kadar sürdürdüğü bir davranış haline getirmiştir.^[21] Bu arada şunu belirtmek gerekir ki, Ehl-i Sünnet ekolüne mensup kelâmcılar, ister el-Esved el-Ansî ve Müseylime gibiler olsun, isterse onlardan sonra peygamberlik iddiasında bulunanlar olsun, Hz. Peygamber’in peygamberliğini inkâr etmeseler de, peygamberlik taslayan bütün yalancı peygamberleri tekfir etmişlerdir.^[22] Bu demektir ki, nübüvvet müessesesi Hz. Muhammed ile hitâma ermiş, ilâhî vahiy onunla kemâle ulaşmıştır. O, aynı zamanda; kusursuzluğun, eksiksizliğin, mükemmelliğin ve kemâlin eşsiz temsilcisidir.

Diğer taraftan, insanın kötü bir sosyal çevrede yetişmesi, o çevreden etkilenerek farklı tezâhürlerde bulunabilir. Öyle ki, peygamberlik görevi gibi son derece yüksek bir rol, bir sürü tehlike ve zorluklara göğüs germeyi beraberinde getirmesine rağmen, bazı insanlar çıkıp hevâ ve heveslerine uyarak peygamberlik iddiasında bulunabilmektedirler. Çünkü insan için bir peygamber, bir ilâhî elçi suretinde görünmekten daha sürükleyici bir heves olabilir mi? Eğer bir kişi, bir yandan kibirliliği, öte yandan da kontrolden çıkmış hayal gücünün etkisiyle, kendini inandırmaya başlamış ve kuruntuya kendisini kaptırmış ise, bu kadar yüksek ve değerli bir dava yolunda hilelere başvurmakta tereddüt edebilir mi? Elbette burada, en küçük bir kıvılcım bile, en yakıcı bir alev halini alabilir. Üstelik malzemeler de, daima, buna göre hazırlanır.

Hiç şüphesiz, yalancı peygamberlerin ortaya çıkmasında çeşitli olumsuz arzular egemen olabilmektedir. Bunlar, sınırsız bir yükselme ve iktidar hırsı taşıyan megalomani derecesinde kibir, gurur, hırs, tamah, şan ve şöhret gibi duygulara sahiptirler. Ayrıca bunlar, hayata, insanlara ve zamana karşı kötümser bir felsefi zihniyeti taşıdıklarından, her ne suretle olursa olsun kuvveti ve kuvvetliyi yücelten, başkalarını küçük gören kişilikleriyle öne çıkarlar. Buna mukabil iktidar tutkusunu, insan doğasının bir parçasıdır, an-

[21] Muhammed Ali, Maulânâ (Mevlâna), *The Ahmadiyyah Movement (Tahrîk-i Ahmadiyyat)* (Urduca’dan çev. S. Muhammed Tufail, M.A.), Lahore 1973, s. 119, 120, 124, 130, 133, 135, 142-145, 149 (Bu eser, Gulam Mirza Ahmed’in *Tavzîh-i Merâ’ın* Lahor kolunun tercümesidir); Mevdudî, Ebu’l-A’lâ, *Kadiyanîlik Nedir?* (çev. Ahsen Batur), İstanbul 1975, s. 24-25.

[22] el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne’l-Fırak* (thk. Muhammed M. Abdülhamîd), Beyrut 1994, s. 343.

cak bu tutkunun, kendilerinin dünyayı çarpık bir biçimde görmelerine izin verilmemelidir. Çünkü ölçüsü kaçırılmış bir iktidar tutkusu tam anlamıyla deliliktir.^[23] İşte, yalancı peygamberlik iddiasında bulunanlar, peygamberliği bir güç ya da iktidar kaynağı olarak görmek suretiyle prestij kazanmaya çalışmışlardır. Bunlar için iktidar, aynı zamanda muazzam bir servet ve güç anlamına gelmektedir. Gulât fırkaları tarafından Hz. Ali ve evlâdının isimlerinin istismar edilmesi, aristokratik ve aşiretvari davranışları segi-lemeleri, mensup oldukları toplumların üstünde belli derecede nüfuz ve otoriteye sahip olmalarından dolayı onları örgütlemeleri, kendilerini aşan büyük ve gizemli bir güç tarafından idare edildikleri gibi nedenlerin yalancı peygamberlerin iktidar/güç kaynağını oluşturduğu söylenebilir. Bu arada, hem siyasi hem de Allah, Cebrail, vahiy, peygamber gibi dinî kavramların inananlar üzerinde oluşturduğu etkinin cazibesine kapılan bazı insanlar, bu kavramlarla oluşan güce ulaşmak istemektedirler.

Yalancı peygamberlerden bazıları, Müslüman düşüncesinin entelektüel mirasına canlılık getirmek, sözde onu körelmekten, aşırı parçalanmışlıktan, muğlaklıktan ve karmaşıklıktan kurtarmak için kendilerince bir yol haritasını temin etmeyi amaçladıklarını söylemişlerdir. Sahte entelektüel bir hülya kuran bu insanların yaptıkları şey, çarpık ve düşük seviyeli bir taklitten ibarettir. Bunların kendilerine temel aldıkları görüşler, değişik din ve felsefi akımlardan nakil ve ithaldir. Bu sebeple, bunların hiçbiri yeni ve orijinal bir tebliğde bulunmamış, tamamen farklı din ve felsefi sistemlerden beslenmiş, siyasi, ekonomik ve dünyevi menfaat gayesiyle ortaya çıkmışlardır.

Kısaca yalancı peygamberler, Allah'ın son dini olan İslâm'dan umudunu kesmişler ve Rabblerine kavuşma noktasında derin bir şüphe içerisindedirler. Yalancı peygamberlerin söylemlerinde, Hz. Peygamber'e ve onun tebliğ ettiği dine olan karşıtlık büyük ölçüde kendini göstermektedir. Yalancı peygamberlerin ileri sürdükleri iddialar ise, belirgin bir toplumsal değişimin sonucu olarak değil, peygamber ve peygamberlik kurumuna bir karşı çıkış olarak görülmelidir. Bunlar, toplum içinde inançsızlığa, azgınlığa, sapıklığa düşen, bâtılı hakkın yerine ikâme etmeye çalışan, insanları Allah yolundan alıkoyan, Allah'a karşı yalan uyduran, bozgunculuk yapan, haddi aşan, büyüklük taslayarak aşırılığa giden, kendilerini ve tabiiilerini akıldışılığın vesâyeti altına sokan, taklit ve menfaat düşkünü, esasen nefislerinde hırs ve kıskançlık meyli olan inatçı, polemiklerden medet uman şarlatan, ihtilâlcî ve akıl hastası insanlardır.

Allah, bu kimselerin durumunu şöyle tasvir etmektedir:

[23] Russel, Bertrand, *Power*, London 1960, s. 173-176.

“Allah’a karşı yalan uydurandan, ya da kendisine hiçbir şey vahyolunmamış iken; ‘bana vahyolundu’ diyenden ve; ‘ben de Allah’ın indirdiği gibi indireceğim’ diyenden daha zalim kim olabilir? O zalimler ölüm dalgaları içinde, melekler ellerini uzatmış, ‘Haydi canlarınızı çıkarın Allah’a gerçek olmayı söylemenizden ve O’nun âyetlerine büyüklük taslamanızdan ötürü bugün alçaklık azabıyla cezalandırılacaksınız!’ Derken onların halini bir görsen”.^[24]



[24] En’âm 6/93; krş. Yûnus 10/17.

6- İLK DÖNEM SİYER KAYNAKLARINDA İLK VAHİY

Vahyin başlangıcıyla alakalı ilk dönem siyer kaynaklarında oldukça farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu anlatımlarda ilk vahyin nasıl geldiği, ilk vahyin hangi süre ve âyetler olduğu, Hz. Peygamber'e ilk vahyin ilk defa kaç yaşında ve ne zaman geldiği hususundaki rivayet farkları dikkat çekmektedir. Bununla birlikte kaynakların bu konuda aktardığı ortak bilgiler ise Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiği zaman sadık rüyalar gördüğü, karşılaştığı ağaçların ve taşların ona "es-Selâmü aleyke Ya Resûlallah" şeklinde seslendikleri ve kendisine yalnızlığın sevdirdiği, bu sebeple her sene bir ay Hira'da yalnız kalıp ibadet ettiği (tehannüs) yönündedir.

Hız. Peygamber'e ilk vahyin nasıl geldiği konusunda Siyer kaynaklarında iki tür anlatım yaygındır. Buna göre Hz. Peygamber'e vahiy bir melek aracılığıyla ya da görmediği bir varlığın sesiyle gelmiştir. Hz. Peygamber'e ilk vahyi getiren meleğin İsrâfil olduğuna dair sınırlı nakil mevcutsa da bu konuda kabul gören Hz. Peygamber'e ilk vahyin Cebrail aracılığıyla geldiği hususundadır. Ancak Cebrail'in gelişyle ilgili de farklı rivayet ve anlatımların mevcut olduğu görülmektedir. Öyle ki Siyer kaynaklarında Cebrail'in Hz. Peygamber'le ilk karşılaşmasında doğrudan vahiy iletmediği yönündeki anlatımların yanı sıra ilk karşılaşmada vahiy tevdi etmeksizin sadece "Ya Muhammed! Ben Cibril'im" şeklinde kendini tanıttığı yönünde anlatımlar dikkat çekmektedir. Yine bu tür rivayetlere göre Cebrail cumartesi ve pazar günleri Hz. Peygamber'e görünmüş, pazartesi de vahiy getirmiştir. Öte yandan Cebrail'in vahiy getirmesine dair anlatımlar da gerek Cebrail ile Hz. Peygamber'in diya-



ŞÜKRAN ADIGÜZEL
ARŞ. GÖR.
ÇUKUROVA Ü. İLA. FAK.

logu noktasında gerekse Hz. Peygamber'in ilk karşılaşma anındaki durumu noktasında zenginlik içermektedir. Öyle ki kimi rivayetlerde ilk karşılaşma esnasında Hz. Peygamber oldukça sakin/dinginken, kimi rivayetlerde ise gördüklerinden endişeye kapılmış/ürkmüş bir haldedir. Hz. Peygamber'e ilk vahyin görmediği bir varlığın sesiyle geldiği yönündeki rivayete göre ise ona öncelikle "Ya Muhammed! şeklinde seslenilmiş, korkuyla bulunduğu yerden ayrılmış, Hz. Hatice'nin yönlendirmesiyle Varaka'ya gitmiş, Varaka ise ona bir daha ses duyduğunda kaçmamasını ve ne denildiğini anlamak için yerinde durmasını tavsiye etmiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber, yine yalnız kaldığında ses ona Fatıha Sûresini okumuştur.

İlk dönem Siyer kaynaklarında ilk vahyin ne olduğu konusunda üç farklı görüş mevcuttur. Bu görüşlere göre ilk vahiy esnasında nazil olanlar Alak Sûresi ve Müddessir Sûresi'nin ilk âyetleri ve Fâtıha Sûresi'nin tamamıdır. Ancak erken dönem Siyer kaynaklarından günümüzdeki araştırmalara ağırlıklı olarak kabul edilen görüş, Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğu yönündedir. Bu hususta müelliflerin diğer görüşlere de yer vermekle birlikte Alak Sûresi ile ilgili rivayetlere daha fazla itibar göstermeleri etkili olmuştur. Nitekim Alak Sûresi ile alakalı nakillerin ilk sırada zikredilen rivayetler olması bunun bir göstergesidir. Zira klasik rivayet kültürü doğrultusunda şekillenen telif geleneğinde kendilerine ulaşan bilgileri topyekûn aktarma gayesi güden müelliflerin genelde en muteber buldukları rivayetleri başta zikretmek suretiyle kanaatlerini ortaya koydukları bilinen bir yöntemdir.

Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiği zaman kırk yaşında olduğu konusunda ittifak halinde olunan rivayetler mevcuttur. Ancak çok yaygın olmamakla birlikte ona vahyin kırk üç veya kırk beş yaşında geldiği yönünde rivayetler de mevcuttur. Bununla birlikte ilk vahyin ne zaman indiği konusunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte Ya'kûbî'nin vahyin Recep ayında indiği yönündeki rivayeti dışında ilk vahyin Ramazan ayında ve pazartesi indiği hususunda bir ittifaktan bahsetmek mümkündür. Şüphesiz vahyin Ramazan'da inmeye başladığı hususunda "Ramazan ayı ki Kur'ân onda indirilmeye başlandı..." ve "Biz Kur'ân'ı Kadîr gecesinde indirmeye başladık..." mealindeki âyetler belirleyici olmuştur. İlk vahyin pazartesi indiği noktasında ittifakın nedeni olarak ise Hz. Peygamber'den pazartesi orucu hakkında nakledilen "o gün içinde doğduğum ve peygamber olarak gönderildiğim veya bana (vahiy) indirildiği gündür" şeklindeki rivayet düşünülebilir. Kaynakların farklılaştığı nokta ise Ramazan ayında vahyin indiği pazartesinin tesbiti meselesidir. Bu konuda öne çıkan görüşler, vahyin Ramazan'ın on yedinci, on sekizinci ve yirmi dördüncü gününde indiği şeklindedir.

İlk vahiy ile ilgili anlatımlarda Hz. Peygamber'in melekle karşılaşması ve ilk vahiy alışı esnasında uyanık olduğu vurgusu yapılmaktadır. Ancak İbn İshâk, vahyin başlangıcı ve ilk vahiy ile ilgili anlatımlarında Hz. Peygamber'e ilk vahyin uyurken geldiğini nakletmektedir. Süheylî bu rivayeti Cebrail'in Hz. Peygamber'i vahye hazırlamak, ona risâleti kolaylaştırmak için Kur'ân'ı indirmeden önce görüldüğü şeklinde yorumlamaktadır.

Siyer kaynaklarında Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğu konusunda nerdeyse bir ittifaktan söz etmek mümkün iken bu bilgiyi aktaran rivayetlerden hangisinin doğruya en yakın olduğu noktasında bir mutabakat sağlanamamıştır. Ancak bu konuda daha önce kısmen değindiğimiz Hz. Peygamber'in ilk vahiy aldığı anda şaşırıp korkuya kapıldığı yönündeki anlatımlara diğer anlatımlardan daha çok teveccüh gösterildiği tespit edilmiştir. Bu anlatım türünü ihtiva eden rivayetlerin metin ve senet yönünden ufak farklılıklar içerse de genel itibarıyla temel hususlarda mutabık oldukları görülmektedir. Söz konusu rivayetlerin mutabık oldukları hususlar arasında Hz. Peygamber'in Cebrail'le Hira'da karşılaşp vahiy alması, vahiy esnasında/sonrasında korkup endişeye kapılması ve Cebrail'in "Oku!" emrine Hz. Peygamber'in "Ben okuyamam!" cevabını vermesinin ardından Cebrail'in onu sıkmasını zikredebiliriz. Vahiy sonrasında Hz. Peygamber'in korkuyla eve dönüp olanları Hz. Hatice'ye anlatması, Hz. Hatice'nin onu teskin etmeye çalışması ve amcaoğlu Varaka b. Nevfel'e olanları aktarıp ondan onay ve destek alması gibi anlatımlar da ortak hususlar arasında zikredilebilir. İlk vahiy ile alakalı ayrıntılı ve zengin içerikli anlatımlarda Hz. Peygamber ve Cebrail dışındaki Hz. Hatice, Varaka b. Nevfel ve bazı rivayetlerde yer alan Hıristiyan köle Addas gibi şahısların etkinliğinin cahiliye döneminden beri süregelen Arap kıssacılık geleneği ve üslubunun etkisi ile ortaya çıkmış olması muhtemeldir.



7- SOSYAL BİLİM VAHYE NASIL BAKAR?

Din nokta-i nazarından bakıldığında vahiy sadece bireyin kurtuluşu açısından değil, toplumun düzen ve selameti açısından da önemli bir işleve sahiptir. Neticede toplumsal düzenin tamamıyla ortadan kalktığı bir ortamda bireyin manevi kemâlâtından ve kurtuluşundan bahsetmek zordur. Bundan dolayı dinlerin bir taraftan ahlaki diğer taraftan hukuki normlara sahip olduğunu görürüz. Hukuki normların peygamberden peygambere küçük çaplı da olsa değişiklik göstermesi, vahyin mevcut toplumsal yapıyı göz önüne aldığı bir işareti olarak kabul edilebilir. Peygamberlerin misyonlarını felsefelerine konu edinen onuncu yüzyıl filozoflarından İhvân-ı Safa'ya göre, Allah'ın peygamberlerini farklı şeriatlar ile göndermesinin sebebi toplumların içinden geçtiği sosyal evrimdir. Bir taraftan bu şeriatlar insanlığın evrimine paralel yeni hükümler getirir, diğer taraftan da bazı hükümlerle insanlığın evrimine katkıda bulunur. Bu amaçlar doğrultusunda bir peygamberin getirdiği şeriat, “bir önceki dönemin sosyal yaşantı ve düşünceleriyle ilgili olan hükümleri ya tamamen değiştirir (mensuh kılar) ya da yeni şeyler ekleyerek şekil değişikliğine uğratar.”^[1]

Vahiy niçin toplumun önüne ahlaki ve hukuki normlar koymaktadır sorusu ise İslam geleceğindeki köklü “hüsün-kubuh” tartışması ile cevaplandırılabilir. Bir şey bizatihi kendisinden dolayı mı iyidir/kötüdür, yoksa onun bu vasfı kazanması bir otorite (Yaratıcı) tarafından mı belirlenmektedir? Eğer iyi/kötü vasfı bizatihi eşyanın kendisinden kaynaklanıyorsa bu durumda “akıl” onu takdir edebilir. Mutezile ve bir kısım



VEJDİ BİLGİN
PROF. DR.
ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAK.

[1] Mehmet Bayraktar, İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Ankara, 2001, s. 70

Maturidiler bu görüşü savunurken, genel olarak Ehl-i Sünnet eşyanın kendisine doğrudan bir iyilik/kötülük hamledilemeyeceğine, dolayısıyla bunun bir otorite tarafından belirlendiğini iddia etmişlerdir.^[2] Bugün antropolojik verilere baktığımızda dünyadaki topluluklar arasında evrensel diyebileceğimiz tek yasağın enest olduğunu görmekteyiz.^[3] Bunun dışındaki bütün fiillerin iyi ya da kötü oluşu görecelik arz etmektedir. Buradan hareketle de eşyanın bizatihi kendisinde bir hüsün/kubuhtan bahsedilemeyeceğini, dolayısıyla tarihsel ve toplumsal olarak değişen farklı kabullerin vahiy ile sabitlendiğini ve istikrara kavuşturulduğunu söylemek mümkündür.

Vahiy bize sadece ahlaki ve hukuki normları vermez. Aynı zamanda toplumların gelişimi için gerekli bazı teknik bilgileri de verir. Bir rivayete göre Abdullah b. Abbas “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti,” (Bakara: 31) mealindeki ayeti, çanak-çömlek yapmayı öğretti şeklinde tefsir etmiştir.^[4] Yani Allah dünyaya attığı insana nasıl hayatta kalacağını, temel ihtiyaçlarını hangi aletlerle karşılayacağını öğretmiştir. Bu durum diğer peygamberlerde de devam etmiş, her peygambere Allah tarafından özel bir meslek bilgisi verilmiştir. Mesela Hz. Musa’ya demirin işlenmesi öğretilmiş, Hz. Musa bununla zırh yapmıştır (Enbiya: 80).^[5] Bundan dolayı İslam geleneğinde her peygamber bir mesleğin piri olarak kabul edilir.

Vahiy ve toplum ilişkisi hakkında yukarıda söylenen hiçbir şey “modern” sosyal bilim tarafından kabul edilmez. “Modern” sosyal bilim temellerini on sekizinci yüzyıldaki Aydınlanma felsefesinden almıştır. Aydınlanma felsefesine göre, Kant’ın ifadeleriyle insanlık artık reşit duruma gelmiştir^[6] ve din de dâhil olmak üzere bütün toplumsal kurumları akıl yoluyla inşa edebilir. Aydınlanma filozofları genelde deisttir. Bu felsefeye zemin hazırlayan düşünürlerden Herbert Of Cherbury (öl. 1648) her dinin temelinde zamansal ve mekânsal açıdan daima geçerli olan beş önerme olduğunu ileri sürmüştü: En yüksek varlık olarak bir Tanrı vardır. En önemli ibadet O’na kendini verebilmektir. En iyi tapınma Tanrı inancı ve sevgisiyle bütünleşmiş erdem, sevgi ve hayırseverlikten oluşur. Şayet bu husustaki kurallar ihlal edilir veya günaha düşülürse kalbin derinliklerinden pişmanlık duyulmalı ve doğru yola dönülmelidir. Ve hem bu dünyada hem de ahirette bir

[2] İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh,” *DİA*, İstanbul, 1999, c. 19, s. 60-61.

[3] Bkz. Calvin Wells, *İnsan ve Dünyası*, Çev. B. Güvenç, İstanbul, 1994, s. 98.

[4] Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, c. 1, s. 144.

[5] Er-Razi, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir Mefâtilü'l-Gayb*, Çev. S. Yıldırım ve diğ., Ankara, 1988-1993, c. 16, s. 193.

[6] Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*. Çev. N. Bozkurt, İstanbul, 1984, s. 211.

mükâfat ve ceza söz konusudur.^[7] Herbert Of Cherbury eserlerinde vahyin gerçekleşme imkanını da sorgulamaktadır.^[8] Böylesikle evreni yaratan ama ona müdahale etmeyen bir Yaradan anlayışı ile “tanrı” ve “vahiy” birbirinden ayrılmış olur. Bu düşünceyi takip eden Aydınlanma filozofları Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi kurulu dinlere karşı çıkmışlar, bunların yerine vahyisiz, peygambersiz, mucizesiz, ritüelsiz, sadece bir Yaradan’ın ve ona minnet ve şükran hisleriyle bağlı olmanın yer aldığı bir din (doğal din/deizm) ikame etmeye çalışmışlardır.^[9]

On dokuzuncu yüzyıl sosyal bilimi ise ilginç bir şekilde tanrıyı da reddetmiş ama Aydınlanmacıların dediği gibi kendi akıllarıyla yapma dinler kurmaya çalışmıştır. Saint-Simon “Yeni-Hıristiyanlık”ı, Comte ise “İnsanlık Dini”ni düşünce dünyasına hediye etmiştir.^[10]

Comte’un pozitivistizm “vahyi” bir bilgi kaynağı olmaktan tamamen çıkarır. Pozitivistizm Kopernik’le başlayan modern bilimi temel alan, dinî-metafizik açıklamaları bilim-öncesi düşünme biçimleri olarak görüp reddeden bir dünya görüşü ve bilim anlayışıdır. Modern bilim evrenle ilgili açıklamaları yine evrenin içinde aradığından pozitivistizm bilgi kaynağı olarak sadece duyu organlarımızla gerçekleştirdiğimiz deney ve gözlemi kabul eder.^[11] Pozitivist anlayışın batı bilimine hâkim olmasıyla birlikte insanlığın yüz binlerce yıllık birikimini yansıtan vahiy ve hikmet reddedilmiştir.

On dokuzuncu yüzyılda vahiy olgusu tamamen reddedildiği gibi dinlerin menşei sosyolojinin ve antropolojinin temel konularından biri olmuştur. Esasında dinin güç kaybetmeye başlaması on altıncı yüzyıldaki yeni kozmoloji anlayışıyla başlamış, kilisenin büyük bir strateji hatası yaparak modern bilime hasım olmasıyla kaçınılmaz mağlubiyet süreci başlamıştı. Bilim adamları adeta kiliseye düşmanca bir anlayışla kendi bilimsel yaklaşımlarını bina edince, sonuç tanrıyı inkâra kadar ulaşmıştır. On dokuzuncu yüzyıl artık tanrının olmadığı bir postulat olarak kabul eden “bilim adamları” ile doludur, dolayısıyla artık yapılması gereken insanların binlerce yıldan beri inandığı dinin menşei bulmaktır. Animizm, naturalizm, totemizm gibi farklı ilkel din teorileri uzun süre bilim dünyasının gündemini meş-

[7] Herbert of Cherbury, *A Dialogue Between Tutor and His Pupil*, 1768 baskısından tıpkıbasım, Bristol, 1993, s. 7.

[8] A. Erhan Şekerci, *Aydınlanma ve Din*, İstanbul, 2016, s. 113.

[9] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1990, s. 361-367.

[10] N. Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul, 1982, s. 150-151.

[11] Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, İstanbul, 2013, s. 47.

gul etmiştir.^[12] Neticede bu teorilerin bilimsel olarak mutlak anlamda ne doğrulanabileceği ne de yanlışlanabileceği noktasına gelince, sosyal bilim yavaş yavaş dinin kaynağı tartışmasını, dolayısıyla vahiy konusunu bir kenara bırakmıştır. Esasında tanrının olmadığını (ateizm), varsa bile vahyin olmadığını (deizm) iddia etmek sosyal bilim açısından önyargılı bir tutumdur. Sosyal bilimin değerlerden azade olma anlayışı geliştikçe müminlerin inançlarının “batıl” veya “boş” olarak nitelendirilmesi de bilim etiğine aykırı görülmüştür. Bugün sosyal bilim, kaynağını tartışmaksızın, daha çok agnostik diyebileceğimiz bir tutumla vahiy de bir fenomen olarak ele almakta, özellikle bilgi sosyolojisi açısından toplum ile ilişkisini incelemektedir.

Vahyin kendisinin doğrudan toplumsal yapıyla bir ilişkisi var mıdır? Konu gerçekten bilgi sosyolojisi açısından incelenebilir mi? Klasik bilgi sosyolojisi Marks’ın etkisiyle bilgiyi sosyo-ekonomik şartların bir sonucu olarak kabul ediyordu. Oysa günümüz bilgi sosyolojisi maddi toplumsal şartların bilgiyi etkilediği kadar bilginin de maddi toplumsal şartlara etki ettiğini kabul etmektedir.^[13] Vahiy bir bilgi olarak kabul ettiğimizde -ki İslam düşüncesi açısından da bu yanlış olmayacaktır- kaynağının toplumsal olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakırsak, günümüz bilgi sosyolojisi açısından bir incelenmeye tâbi tutulmasının mümkün olduğunu iddia edebiliriz. Vahyin, daha sonra gelişen İslam medeniyetindeki kurucu rolü zaten inkâr edilemeyecek düzeydedir. Acaba mevcut toplumsal şartlar vahyin gelişine etki etmiş midir sorusunun cevabını, yine Kur’ân ilimleri içerisindeki “esbab-ı nüzul” bize vermektedir. Bütün Kur’ân ayetleriyle ilgili toplumsal bir bağlamdan söz etmek mümkün olmasa da, azımsanmayacak oranda âyet o günün toplumsal şartlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bunun aksi olması da beklenemezdi. Eğer Kur’ân Hz. Muhammed’in peygamberliğinin herhangi bir evresinde, toplu olarak bir anda nâzil olsaydı, hem peygamberin biyografisindeki hem de Arapların yaşamındaki pek çok olayı göz ardı edecekti. Bu durumda Kur’ân yaşanan ânın problemlerine bile cevap veremeyecek bir kitap olarak kalacaktı. Şüphesiz Allah ezeli ilminde müminlerin yaşayacağı her problemi bilen bir varlık olarak hepsini önceden bildirebilirdi. Ancak bu durumda Allah insanın sorumluluğunu askıya almış olurdu ki, bu durum imtihan sırrına tamamen aykırı olurdu. Bundan dolayı vahiy bir anda değil, yirmi bir yıllık sürede peyderpey gelmiştir.

[12] Teoriler ve eleştirisi için bkz. Edward Evans-Pritchard, *İlkellerde Din*, Çev. H. Portakal, Ankara, 1998.

[13] E. Doyle McCarthy, *Bilgi Kültürü*, Çev. A. Figen Yılmaz, İstanbul, 2002, s. 31-56.

Bugün, konuya İslam vahyi açısından bakacak olursak, esbab-ı nüzul ilminin ötesinde tarih ve sosyal bilimlerle koordineli olarak yeni çalışmalara ihtiyaç duyduğumuz kesindir. Zira a) salt Kur'ân, b) Kur'ân ve mütevatir hadis, c) Kur'ân, hadis ve gelenek formülleriyle ortaya çıkan üç ayrı yaklaşım ülkemizin hem düşünce hem de toplumsal yapısı üzerinde, ilmi tartışma usullerini aşp kişiler ve gruplar arası ilişkileri olumsuz etkileyecek düzeye gelmiştir. Şüphesiz ki bütün bu formülasyonlar içinde en merkezi role sahip olan öge vahiydir. Vahyin mantık örgüsü, dini temsil düzeyi, linguistik yapısı, bireysel ve toplumsal problemlere yaklaşımı vb. konuların incelenip müminlerin daha ihatalı düşünmelerine imkân verecek çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bilgi sosyolojisinin hem vahyin nüzul evresi, hem tefsir edilme süreci, hem de modern dönemdeki yorum biçimlerini anlama noktasında önemli katkıları olacağı kanaatindeyiz.





YUSUF ZİYA KESKİN
PROF. DR.
HARRAN Ü. İLAHİYAT FAK.

8- SÜNNET VAHİY İLİŞKİSİ

Sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek” anlamlarına gelen vahiy, terim olarak “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine giz olarak bildirmesi” demektir. Gerek fiil, gerekse mastar olarak Kur’ân-ı Kerim’de birçok yerde geçen vahy, peygamberler yanında bazı insanlara, meleklerle, arılara, yer küresine ve göklere yöneliktir.^[1]

İslam âlimleri vahyin aklen mümkün ve gerekli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Âlimlerin çoğunluğu, vahyin sadece peygamberlere verildiğini, diğer insanlarla ilgili vahyin ilham manasında olduğunu ifade etmişlerdir.^[2]

Vahiy metafizik bir olay olduğu için mahiyetini bilmek mümkün değildir. Vahyin hakikatini, ancak ona muhatap olan peygamberler bilebilir.

Vahiy türleri; sadık rüya, Allah’ın perde arkasından peygambere hitap etmesi, Allah’ın peygamberlerin kalbine ilka etmesi (kudsi hadisler bu tür vahiylerdendir), Cebrail’in asli suretinde peygambere görünerek vahyi getirmesi veya görünmeden tebliğ etmesi, Cebrail’in insan şekline girerek tebliğ etmesi şeklinde sıralanmıştır.^[3]

Kur’ân’ın hem lafız hem mana olarak Hz. Peygamber’e (sas) vahiy yoluyla geldiği hususunda Müslümanlar arasında görüş birliği vardır. İslam kaynaklarında Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında vahiy gelip gelmediği meselesi ise tartışmalıdır. Bu konuda üç ayrı görüş ortaya çıkmıştır.

Birinci görüşe göre sünnetin tamamı vahiy mahsulüdür. Hasan b. Atiyye, Evzâî, Buhârî, İbn

[1] Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, DİA, Ankara, 2012, c. 42, s. 440-41.

[2] Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, DİA, Ankara, 2012, c. 42, s. 441.

[3] Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, DİA, Ankara, 2012, c. 42, s. 441.

Hibbân, Ebû Hafs Ömer b. İbrahim el-Ukberî, İbn Hazm ve İbnu'l-Vezîr gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir. Bu âlimlerden Tâbiî Hasan b. Atiyye, “Cebrail Kur’ân’ı indirip öğrettiği gibi, sünneti de Hz. Peygamber’e indirip öğretiyordu” diyerek daha sonra oluşacak sünnetin vahye dayandığı fikrinin öncülerinden olmuştur.^[4]

Bu görüşü savunanlar, “O kendi arzusuna göre konuşmaz. O (söyledikleri) vahye dilenden başkası değildir”^[5] ayeti ile “Ben ancak Rabbimden bana ne vahyolunuyorsa ona uyarım” ayetini,^[6] ayrıca sorulan bazı sorulara Hz. Peygamber’in cevap vermeyip vahyi beklemesini^[7] ve diğer bazı delilleri ileri sürerek sünnetin tamamının vahye dayandığını söylemişler ve başka deliller de getirmişlerdir.

Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında vahyin geldiğini ve sünnetin vahye dayandığını gösteren delillerden biri, Resul-i Ekrem’e Kur’ân’ın yanı sıra hikmetin de indirildiğini bildiren ve kendisine daha önce bilmediği şeylerin öğretildiğini açıklayan ayetlerdir.^[8] Nitekim “Allah sana kitabı ve hikmeti indirdi, sana bilmediğin şeyleri öğretti”^[9] mealindeki ayette Kur’ân ile anılan hikmetin, Resûlullah’ın kavli ve fiili sünnetini belirttiği kabul edilmektedir.^[10]

İleri sürülen başka bir delil de kıblenin tahvilinden önce Hz. Peygamber’in Mescid-i Aksa’ya doğru namaz kılmasıdır. Kur’ân’da böyle bir hüküm yer almadığına ve Hz. Peygamber de kendi başına böyle bir hüküm koymadığına göre Mescid-i Aksa’ya doğru namaz kılması, Kur’ân dışı bir vahiy (vahyi-gayri metlüvv) ile sabit olmuştur ki bu da sünnetin vahye dayandığını göstermektedir.

Yine Cibril hadisi, namaz vakitleri, rek’atları, kılınış şekli, sefer namazı, ezan, eti haram olan hayvanlar ve diğer bazı hükümler, Hz. Peygamber’in kendi başına belirleyeceği hükümler olmayıp bunlar, Kur’ân dışı vahiyle belirlenmiştir. Dolayısıyla sünnet vahye dayanmaktadır.

Sünnetin vahiy mahsulü olduğunu savunan âlimler, Allah Resulü’nün hatalarının düzeltilmiş olmasından hareketle, düzeltme yapılmamış sünnetlerin vahyin onayından geçtiğini kabul etmişlerdir. Bu bağlamda sünnetin Kur’ân vahyinden farkı, sadece lafızları itibariyledir. Kur’ân hem lafzen hem manen vahiydir, sünnet ise manen vahiy olup lafızlar Hz. Peygamber’e aittir.

[4] Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi, Kitabı Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 134-35.*

[5] Necm, 53/3-4. Bu ayetler aslında Kur’ân vahyinden bahsetmekte ve Hz. Peygamber’i inkar edenlere cevap niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla sünnetin vahye dayandığından bahsetmemektedir.

[6] A’raf, 7/203.

[7] Geniş bilgi için bkz., Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi, s. 133-177.*

[8] Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, DİA, Ankara, 2012, c. 42, s. 442.

[9] Nisâ 4/113.

[10] Şâfi’î, *Risâle, paragraf: 250, 251, 305, 307.*

İkinci görüş sahipleri ise Kur'ân dışında Hz. Peygamber'e herhangi bir vahyin verilmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü ilk dönemlerde marjinal bazı gruplar ile bazı şahsiyetler savunmuş, günümüzde de Hint alt kıtasındaki Ehl-i Kur'ân hareketi benimsemiştir. Bu görüşte olanlar, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in beşer yönüne vurgu yapması, Kur'ân'ın her şeyi beyan etmiş olması, Hz. Peygamber'in bazen hata yapması ve bundan dolayı uyarılması, Kur'ân'da dinin kemale erdiğinin bildirilmesi, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında hadisleri yazdırmayı yasaklaması ve hadislerin çoğunun ahad yolla gelmesinden hareketle sünnetin vahiy kaynaklı olmadığını ifade etmişlerdir.^[11]

Sünnet-vahiy ilişkisi tartışmalarında üçüncü görüş sahipleri, sünnette hem beşerî/içtihadî unsurların var olduğunu, hem de vahye dayanan esasların bulunduğunu söylemişlerdir. Tabiîn âlimlerinden Şa'bî, ayrıca İmam Şâfiî, İbn Kuteybe, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Şah Veliyyullah Dehlevî ve Abdülğanî Abdülhâlık gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir. Bu âlimler kendi görüşlerine, Hz. Peygamber'e istişare etmeyi emreden ayet ile Hz. Peygamber'in bazı içtihatlarının düzeltilmesiyle ilgili ayetleri, ayrıca Hz. Peygamber'in Medine'de hurma aşılama olayından sonra söylediği *"Ben ancak bir beşerim. Size dininize ait bir şey emredersem bunu yapın, şahsi görüşüme göre bir şey söylersem ben ancak bir beşerim"*^[12] hadisi ile diğer bazı hadisleri delil getirmişlerdir.^[13]

Çağdaş bazı âlimler ise sünneti vahiy olarak değil de ilham çerçevesinde ele almış, Kur'ân vahyinden ayırmıştır. Buna göre Cebrail vasıtasıyla gelmiş olduğu bildirilse de bazı hadisler Kur'ân vahyi gibi değil, ilham, yakaza veya uyku halinde Peygamberin kalbine ilka edilen bilgiler olarak değerlendirilmiştir. Kanaatimizce bu yaklaşım, vahiy olgusunun tam anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira Kur'ân vahyi ile ilham arasında ne tür bir farkın olduğunu ancak bu olguya muhatap olan Peygamberler bilebilir. Vahiy ve ilham konusunda ileri sürülen görüşler, tahmin ve yorumdan öteye geçmemektedir.

İmam Şâfi'î (204/819), Kur'ân'ı vahy-ı metlûv (okunan vahiy) saymış, bunun karşılığında sünnet veya hadislere de vahy-i gayr-i metlûv (okunmayan vahiy) demiştir.^[14] İbn Kuteybe (276/889) ise sünneti üç grupta değerlendirmiştir. 1. Cebrail'in Allah'tan getirdiği sünnet. 2. Allah'ın, Resulüne bıraktığı, hakkında kendi re'yini açıklamasını emrettiği sünnet. 3. Hz. Peygamber'in edeb olarak belirlediği sünnet.^[15]

[11] Geniş bilgi için bkz., Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 92-133.

[12] Müslim, *Fadail*, 140-141.

[13] Geniş bilgi için bkz., Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 181-204.

[14] M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*, Ankara, 1997, c. 15, s. 29.

[15] İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, *Dâru'l-cil, Lübnan*, 1393/1972, s. 196.

Bazı âlimler de Hz. Peygamberin tebliğ göreviyle alakalı sünnetlerinin vahye dayandığını, tebliğ göreviyle ilgili olmayanlarının ise vahye dayanmadığını söylemişlerdir.

Her görüş doğal olarak kendi düşüncesinin doğruluğunu ortaya koymaya ve kanaatlerini ayet ve hadislere dayandırmaya çalışmıştır. Her grubun kendine göre haklı gerekçeleri olabilir ve her görüşe göre Kur'ân ve sünnetten deliller bulunabilir.

Mesela Hz. Hafsa'ya bir sır veren Resûlullah'ın bunu kimseye söylememesini tembih ettiği halde Hafsa'nın o sırrı Aişe'ye söylemesi üzerine Allah'ın bu durumu Resûl'üne bildirmesi ve daha sonra olayın Kur'ân'da anlatılması^[16] ve diğer bazı örnekler, Resûl-i Ekrem'e Kur'ân vahyi dışında da başka vahiylerin geldiğini göstermektedir.^[17]

Yine mesela Bedir savaşından önce Hubab b. Münzir, ordunun konakladığı yerin uygun olmadığını görmüş, bunun vahiyle olup olmadığını Hz. Peygamber'e sormuş, kendi içtihadıyla olduğunu öğrenince yer değişikliğini teklif etmiş, sonuçta Allah Resulü, bu sahabinin görüşü doğrultusunda hareket etmiştir.^[18] Bu da Hz. Peygamber'in her davranışının vahye dayanmadığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak akli ve nakli delilleri dikkate aldığımızda Hz. Peygamber'in bütün söz ve davranışlarını vahiy mahsulü olarak değerlendirmek mümkün olmadığı gibi, Hz. Peygamber'in sünnetinde vahiy eseri hiçbir iz bulunmadığını söylemek de mümkün değildir. Bunun yerine bazı âlimlerin ifade ettiği gibi sünnetin bir kısmının vahye dayandığı, bir kısmının da dayanmadığını söylemek daha isabetli görünmektedir.

Vahiy aldığında şüphe bulunmayan Allah Resulü'nün Kur'ân dışında da vahiy almasında garipsenecek bir durum yoktur. Kur'ân'ı kendi peygamberine vahiyyle bildiren Yüce Allah, Kur'ân dışında da bazı hükümleri vahiyyle bildirmiş ve Peygamberini vahyin kontrolünde yönlendirmiştir. Belki buradaki sorun, hangi sünnetin vahye dayandığı, hangisinin dayanmadığının tespiti. Bununla ilgili de İslam âlimleri farklı yaklaşımlar sergilemişler, dini ve dünyevi, tebliğ vasfı olan veya olmayan... diyerek sünnetin vahiyyle bağlantısını tespit etmeye çalışmışlardır. Bunun da bazı açmazları bulunmaktadır. Zira neyin dinî, neyin dünyevî olduğunu belirlemek ayrı bir tartışma konusudur.

[16] Tahrîm 66/3.

[17] M. Yaşar Kandemir, "Hadis", DİA, Ankara, 1997, c. 15, s. 29.

[18] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1981, II, 272.

9- VAHİY ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Allah Tasavvuru ve Vahiy

İslam inancının temeli tevhit inancıdır. Bu nedenle İslam inanç ilkelerinin savunulmasını amaç edinmiş bir ilim olan Kelam'ın ilk konusunu tevhit oluşturmaktadır. Tevhidin anlaşılması diğer esasların anlaşılması için de ön-şart olmuştur. Tevhid, Allah'ın var olduğundan çok O'nun birliğini ve eşsizliğini ifade eder. Nitekim Kur'ân ifadelerine yansıdığı ve Arap antropolojisinin ortaya koyduğu gibi, Araplar bütün ilahlardan daha yüce ve üstün yaratıcı tek bir ilahın varlığını kabul ediyorlardı. Kur'ân onların bu kabulünü temel alarak^[1] zihinlerini şirkten tevhide ulaştırmayı amaçladı. Allah'a ulaşmada/yakınlaşmada aracılık yaptıkları ya da yeryüzünde kendilerine yarar-zarar sağladıkları inancıyla taptıkları putların herhangi bir güce sahip olmadığını açıkça vurgulayan Kur'ân, Allah'ın insana olan yakınlığını vurgulamıştır. Buna göre Allah, insanın ulaşamayacağı kadar uzaklarda değil, bilakis özenle yarattığı insana yakındır.^[2]

Kur'ân'ın dilinin tenzih ile teşbih arasında hassas bir dengede yürüdüğünü görmek mümkündür.^[3] Ancak akıl ve kavrayış sahibi okuyucular için, metnin insanı tenzihe ulaştırmayı amaçladığı kapalı bir husus değildir. Kur'ân'da kullanılan teşbih söyleminin teolojik tartışmalarda ele alınan yönüne takılmadan bunun amacının, Allah'ı diğer varlıklara benzeterek anlatmak yerine, O'nun insana ve aleme olan yakınlığını



MEHMET EVKURAN
PROF. DR.
HİTİT Ü. İLAHİYAT FAK.

- [1] Zümer suresi, 38; Ankebüt suresi, 61; Zuhruf suresi, 9. ayetler
- [2] Bakara suresi, 186; Kâf suresi, 16. ayetler
- [3] Mehmet Evkuran, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Eksekinde Bir Analiz-", *İslamî İlimler Dergisi*, II/1, s. 52 vd.

ve rakipsiz hakimiyetini vurgulamak olduğu söylenebilir. Putlara, melek-
lere, yıldızlara ya da başka varlıklara atfedilen tüm kozmik ve doğal güçle-
rin gerçekte Allah'a ait olduğu anlatılmıştır. Kur'ân'da geçen her bir sıfat
(isim) ve fiil, Allah'ın evren üzerindeki kesintisiz ve mutlak egemenliğine
ve O'nun insan ve evrenle olan ilişkisinin bir yönüne dikkat çekmektedir.

Kur'ân'ın öne sürdüğü teolojik mantığa göre, garip ve anlaşılabilir olan
teizm değil deizmdir. Tanrı'nın özenle yarattığı özel ve yetenekli bir var-
lık olan insanla ilgilenmesi değil, onu kendi haline bırakıp ilgilenmemesi
hikmete aykırı olurdu. Diğer yandan insanın sorumluluk sahibi olduğunu
ilan edip, onun davranışlarını belirli bir yönde icbar etmesi de aynı şekilde
zulüm ve haksızlık olurdu. Allah'ın insanlara karşı haksızlık yapmayacağı
açıkça vurgulanmıştır.^[4] İnsanı ahlakî olarak duyarlı ve sorumlu yaratıp, ona
sorumluluk taşıdığını bildirmek Tanrı'ya yakışan en hikmetli iştir. Tarih bo-
yunca haksızlıklar, eşitsizlikler, çarpıklıklar Tanrı'nın iradesi, isteği, kararı
gibi gösterilerek meşrulaştırılmıştır. Şu halde insan, hayatında karşılaştığı
haksızlıkları anlamaya çalışırken bu ilkeyi, yani Allah'ın zulmetmeyeceği
ve zulmü onaylamayacağı gerçeğini göz önünde bulundurması gerekir.

Allah'ın insana olan yakınlığı, vesayet anlamında değildir. Allah'ın her
şeyden haberdar, işiten, gören olması, insanın özgürlüğünü ve iradesini
kısıtlayacak ya da yönlendirecek düzeyde bir zorlama oluşturmaz. İnsan-
da varlık hakkında büyük ve temel sorular sorma eğilimi vardır. İnsan bil-
mek-öğrenme isteyen ve bu nedenle de araştıran ve düşünen bir varlıktır.
Varlık ile ilgili en temel soru, varlığın kökeninin ne olduğu ve sonra nereye
gideceği-döneceğidir. Bu soru 'var olanların' kendi bilgi, bilinç ve deneyim-
leriyle kesin bir sonuca bağlayamayacakları metafizik bir sorudur. Bunun
için metafizik yardım ve desteğe ihtiyaç vardır ki, bir ileti olarak vahyin
anlamı burada ortaya çıkar. Bu noktada Allah'ın latif sıfatını öne çıkaran
kelamcılar, zorunlu (vâcip) olmadığı halde din ve peygamber göndermeyi,
O'nun lütuf ve hikmetinin bir gereği olduğunu düşünmüşlerdir.

Kelam Sıfatı ve Vahiy

İslam öğretisi açısından Tevhid inancı ile nübüvvet arasında sıkı bir bağ-
lantı vardır. Tek Tanrı inancını benimsemesine rağmen vahiy kavramını
zatta gerçekleşen bir bölünme ve parçalanma temelinde açıklayan inanç
sistemleri sonuçta tevhid inancını koruyamamışlardır. Örneğin teslis
dogmasının ortaya çıkması bu şekilde olmuştur. Özünde bir ve tek olarak
kabul edilen Tanrı, İsa'ya reenkarne olmuş ve yeryüzüne inmiştir. Tevhid

[4] Âl-i İmrân suresi, 182; Hacc suresi, 10; Enfâl suresi, 51. ayetler

bozulmuş ve Tanrı, oğul, kutsal ruhtan oluşan yeni bir teo-ontolojik düzen tasarımı geliştirilmiştir.

İslam düşünürleri teslis, senevîyye, dehriyye, berâhime gibi inanç sistemleri karşısında tevhidin saflığını korumak amacıyla Tanrı'nın basitliği (parçalarından oluşmadığı), hulûlün imkânsızlığı, tenâsühün geçersizliği gibi konular üzerinde yoğunlaşmışlardır. Hıristiyan teologlar ile girişilen tartışmaların odak noktasını ise İsa'nın ontolojik statüsü oluşturmaktadır. İsa'nın bedenlenmiş Tanrı olduğunu iddia eden Hıristiyan teologlar karşısında Müslüman kelimciler ve felsefeciler, ilahî zâtın bölünmez bütünlüğünü savunmuşlar ve yaratılmışlar arasında hiçbir varlığın Tanrı'nın zatına özgü sıfatlarla nitelenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda kıdem ve bekâ gibi ilahî zâtın en karizmatik niteliklerinin (bunlar zâtî sıfatlar olup, sadece Allah'a ait olan ve başkalarına nispeti mümkün olmayan sıfatlardır.) peygamber de olsa bir insana ya da başka bir varlığa atfedilemeyeceğini açık bir tutarlılıkla dile getirmişlerdir.

Bu tartışmanın ayrılmaz parçalarından biri de vahiy kavramıdır. Tanrısal bir eylem olarak 'vahiy' nasıl anlaşılmalıdır? Vahiy, ilahî zatta bir değişime yol açar mı? Vahiy hangi sıfatla ilişkilidir? Allah'ın mütekellim olmasını nasıl anlamak gerekir? Kelam söz mü yoksa kutsallık olarak mı anlaşılmalıdır? Vahyedilen şey nedir? Vahyin içeriği acaba ilahî zata içkin kadim bir muhteva mıdır? Kelam zata ait bir sıfat olarak düşünüldüğünde kelamda adı geçenlere dair bilgi ve hükümler cebr ifade eder mi? Eğer ederse, Allah'ın insanlardan bazıları için hidayet, bazıları içinse dalâlet dilemesi durumu ortaya çıkar ki bu O'nun için bir zulüm ve haksızlık sayılmaz mı? Kelam sıfatı hakiki bir özellik olarak zata nispet edilebilir mi ve 'kelam- kadim' nitelemesini kullanmak tevhide hâle getirir mi? türünden önemli sorular Müslüman kelimciler tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmalar İslam kelam ekolleri arasında gerilime yol açmış ise de, İslam öğretisinin tevhid, nübüvvet ve vahiy gibi temel kavramlarının netleştirilmesinde büyük rol oynamıştır.

Türkçe yazılan ilahiyat ve felsefe metinlerinde sık rastlanan 'kutsalın kendini açması/ifşâsı' sözünün, Hıristiyan teolojisinin temel ilkesi olan teslisi açıklamak üzere üretilmiş bir anlatım olduğu gerçeği, dikkatsizlik ya da özensizlik nedeniyle gözden kaçırılmaktadır. Kutsalın kendini ifşâsı'nın Müslüman zihninde zuhûr ve tecellî kavramları nedeniyle sempatik ve tanıdık bir anlam çağrışımı yapmaktadır. Oysa teslis öğretisi açısından kutsalın ifşâsı, ontolojik bir yansıma, hulûl, reenkarne anlamı taşımaktadır. Kelam da söz anlamında vahiy değil, kutsal ruh-logos anlamında Tanrısalılığı anlatmaktadır. Tam da bu noktada irfân geleneği ya da tasavvuf öğretisi

adı altında İslamîleşen söylemlerin, içerdikleri batını ve gnostik unsurlar nedeniyle İslam'a göre kabul edilemez varlık, bilgi ve vahiy anlayışlarına kapı araladığı açık biçimde görülmektedir.

Bilindiği gibi tarihte olduğu gibi günümüzde de Kelamcıların eleştirildiği konuların başında varlık ve bilgi anlayışı gelmektedir. Allah-alem arasında belirgin bir fark olduğunu savunan kelamcılar, aşırı tenzihci yaklaşımlarıyla Allah-insan-evren arasını açmakla ve soğuk, resmî bir varlık tasavvuru ortaya atmakla suçlanmışlardır. Dinin rasyonel açıklamasını yaparken onun duygusal ve bireysel yönünü görmezden geldikleri iddia edilmiştir. Bu eleştiriler tümüyle haksız olmamakla beraber, kelamdan doğan boşluğu dolduran sistemlerin eleştirdikleri konularda daha büyük sorunlara yol açtıkları da bir gerçektir. Örneğin dinin kavramlarını özel anlamlarda kullanarak alternatif din anlayışları ihdas etmişlerdir. Vahye karşı ilham, peygambere karşı velî, akla karşı kalp, topluma karşı topluluk/cemaat gibi yapılandırmalarla içe kapalı, sorgulanamaz, denetlenmesi imkânsız, doğruluğu kendiliğinden menkûl, ruhbansî dinî oluşumlar inşa etmişlerdir. İrfan adı altında meşrulaştırılan ve yüceltilen bu yapıların en temel sorunu, İslam'ın daha baştan eleştirdiği ve sapkınlıkla nitelediği inanç, düşünce ve davranış biçimlerini Müslüman toplumuna taşıması, tanıtması ve benimsetmesidir. Gönül ve kalp gözünün açık tutulması, diğer inançlara esneklik ve anlayış içinde yaklaşılması gibi tutumlar, sınırı çoğunlukla aşmakta, teolojik değerlendirme gücü ve basiretini aşındırmakta ve folklorik düzeyde zaten kültürel yaşamda var olan batını ve ezoterik unsurların İslamîleştirilmesine ve bir süre sonra da bizzat 'İslam'ın özü (lûbb)' olarak kabul edilmesine yol açmaktadır. İslam dünyasından teolojik ve toplumsal açıdan sorunlu ve savruk oluşumların, batını-ezoterik hareketlerin bu esnek özelliğinden yararlanmış olmaları dikkat çekici ve üzerinde durulmaya değer bir sorundur.

Tüm eleştirilere rağmen kelamcılarının durduğu yerin ne kadar kritik ve doğru olduğu zamanla defalarca kez anlaşılmıştır. Kelamcılarının duyarlılığı, dinin herkese açık ve 'konuşulabilir' olan bilgisel yönünün geliştirilmesi ve açık, şeffaf bir dindarlık tarzının güçlenmesini sağlamaya dönüktür. Elbette dinin, kişinin içsel dünyasını ilgilendiren derunî, mahrem ve gizli bir yönü bulunmaktadır. Ancak müminin bireysel tecrübesiyle ilgili bu konuyu, hem gizli ve mahrem ilan edip hem de bu konuda olabildiğince söylem, kavram ve değer üretmek büyük bir çelişki değil midir? Özü gereği gizli ve mahrem olanın böyle kalması gerekmez midir? Doğru olan dinin; varlığın düzeni, aklın varlığı ve değerleri anlaması ve insanın eylemde bulunma imkânı gibi 'konuşulması mümkün' açık konular üzerinde durmak

değil midir? Dinin zahirini yeterli bulmayıp-beğenmeyip daha ileri ve has bir dindarlık vaad eden yapılanmaların, elde olanı bile tehlikeye düşürüp kaosa ve güvensizliğe yol açtıkları olgusu, İslam dünyasında istisnâî bir durum değildir. Bu nedenle her ne kadar vardıkları sonuçlar mutlak olmayıp tartışılabilir ise de kelamcıların izledikleri yöntem ve taşıdıkları kaygı son derece yerinde ve meşrûdur.

Kelam eserlerinde Allah'ın sıfatlarından söz edilir. Elbette bunun ilk ve temel nedeni Kur'ân'da bunlardan söz edilmiş olmasıdır. Kur'ân'da en güzel isimlerin Allah'ın olduğu belirtilmiştir. Durum böyleyken Kur'ân'da Allah'ın isimleri olarak geçen bu kavramların sıfat olarak kabul edilip-edilmeyeceği, edildiğinde ise Allah'ın zâtında içkin mi yoksa ayrı birer nitelik mi olduğu konuları Kelamcılar arasında tartışılmıştır. Bugünden bakıldığında bu tartışmaların keyfi, gereksiz ve hatta zararlı oldukları düşünülebilir. Oysa ilk kelam tartışmaları arasında yer alan bu konu, Tevhidin savunulması bağlamında ve İslam inancının entelektüel düzlemde ele alınmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Teşbih ve teccîme karşı tenzih (Allah'ın yakışıksız durum ve niteliklerden münezzehe kılınması) duyarlılığının bir yansıması olmuştur.

Kelamcılar tevhid ilkesinin bütünlüğünü ve saygınlığını bozmaksızın vahiy olgusunu temellendirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede tartışılan konuların başında kelam sıfatı gelmektedir. Acaba kelam, yüce Allah'ın hakikî bir sıfatı mıdır? Yoksa burada bir mecaz mı kullanılmıştır. Teşbih ve teccîme düşmekten özenle kaçınmaya çalışan ve tenzih ilkesini zat-sıfat ilişkisinde temel bir açıklama modeli olarak kullanan Mutezile kelamcıları, kelam sıfatının hakikî bir sıfat olmadığını, yaratma/halk sıfatının bir açılımı olduğunu, tüm vahiylerin de gerçek bir sıfat olan kelam-konuşma yoluyla değil de yaratma-halk yoluyla vücuda geldiğini savunmuşlardır. Temel kaygıları, kelamın hakikî bir sıfat kabul edilmesi halinde birden fazla kadim varlık kabul edileceği (teaddüdül-kudemâ) ve bunun da tevhide aykırılık oluşturacağıdır. Ehl-i Sünnet içinde ise iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Mihne'nin önemli aktörlerinden olan Ahmed bin Hanbel ve onun taraftarları Kur'ân'ın mahluk olmadığını savunmuş ve kelamın da zattan ayrılmayan hakikî bir sıfat olduğunu düşünmüşlerdir. Ehl-i Hadis ve Selefî ekol, lafızıyla ve manasıyla Kur'ân'ın yaratılmış olmadığını ısrarla savunmuş ve kelam-ı kadîm kavramını ortaya atmıştır. Okunan, yazılan, dokunulan Kur'ân'ın kadîm kabul edilmesinin ilâhî zat ile olan ilişkilerde karışıklığa yol açabileceğini fark eden Sünnî kelamcılar ise lafız-mana ayırımına gitmişler ve vahyin mahluk olmayan bölümünün zat ile ilgili ve onda içkin

mana olduğunu, lafızların ise mahluk olduğunu söylemişlerdir. Buharî ve Raberî gibi Sünnî kimliği belirgin olan alimler, bu yöndeki görüşlerinden dolayı tutucu hadisçilerin saldırılarına maruz kalmışlardır.

Hanefî-Maturidî kelamcılar buradaki sorunu aşmak üzere ‘kelam-ı nefsi’ ve ‘kelam-ı lafzî’ ayrımını benimsemişlerdir.^[5] ‘Kelam-ı nefsi’, yüce Allah’ın zatıyla kaim kelamına bakan manalardır. ‘Kelam-ı lafzî’ Aramice, İbranice, Arapça vs. olarak indirilen lafızlardır. Kelamı hakikî bir sıfat olarak kabul etmenin, ciddî teolojik sorunlar doğuracağını düşünmüşlerdir. Bunlardan ilki, Mutezile kelamcılarının işaret ettiği bizzat Allah’ın varlığı ve tevhid ile ilgili iken diğeri ise insanın varlığı ve eylemleri ile ilgilidir. Kader ve insanın özgürlüğü ile ilgili sorulara cevap vermek için de Allah’ın ezeli bilgisinin, insanın eylemleri üzerinde bir cebr-zorlama oluşturmadığını söyleyerek Allah’ın egemenliği ile insan özgürlüğü konularını uzlaştırmaya çalışmışlardır.

Bilgi Teorisi ve Vahiy

Vahyin sunduğu bilgilerin insan tarafından keşfedilmesinin imkânsız olup-olmadığı problemi İslam geleneğinde tartışılmıştır. Kelamcılar, İslam inancının temel ilkelerini ele aldıkları eserlerinin nübüvvet bölümlerinde bu konuya eğilmişlerdir. Ayrıca bilgi teorisi bağlamında akıl-vahiy ilişkisini açıklarken hüsün-kubuh gibi insan hayatını doğrudan ilgilendiren konular bağlamında da meseleyi tekrar tartışmışlardır.

Müslüman kelamcılar açısından akıl, dinin esasıdır. Aklın dinin temel oluşu, insanın dinî ve ahlakî açıdan sorumlu (mükellef) olmasını sağlamakla sınırlı değildir. Aklın görevi sadece dine muhatap olan insanın emir-nehiy, tergîb-terhîb ile ilgili şerî açıklama ve bildirimleri anlamak değildir. Akla çizilen pasif ve edilgen pozisyonu kabul etmeyen ve bunu akla haksızlık sayan kelamcılara göre aklın gücü ve yetkisi bundan daha fazladır. Genel yaklaşımda akıl, Allah’ın gönderdiği bir elçi gibi değerlendirilir.^[6] Nasıl ki insanlar arasından gönderilen elçinin varlığı ve görevi vucûb ve mükellefiyet oluşturuyor, elçinin bildirdiklerine inanmak ve gereğini yapmak zorunlu oluyorsa, aklın kesin olarak verdiği hükümlere uymak da öylece zorunludur. Bu açıdan bakıldığında aklın tıpkı şeriat gibi sorumluluk (vucûb) oluşturan bir güç, kaynak ve referans olduğu açığa çıkmaktadır. Şöyle ki; eğer akıl bir konuda kesine yakın olarak iyi ya da kötü olduğuna dair bir hüküm verirse, buradan bir vucûb ve buna bağlı olarak bir sorumluluk (mükellefiyet) doğmaktadır ve kişi ahirette bundan hesaba çekilecektir.

[5] Şamil Öcal, “Kelamullah’ın Çifte Doğası: Kelam-ı Lafzî ve Kelam-ı Nefsi”, *İslâmiyat Dergisi*, II/1, s. 61 vd.

[6] Râgıp el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimî-ş-Şerîa*, s. 124

Mutezile içinde akla tıpkı şerî sorumluluk oluşturma derecesinde güç ve yetki tanıyan bir eğilim bulunduğu gibi daha mutedil ve dengeli bir eğilim de göze çarpar. Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımına da uyan bir görüşe göre, vahiy eşyada ve eylemlerde önceden bulunan iyilik ve kötülükleri ortaya koymakta ve vucûbunu ilan etmektedir. Bu, Hanefî-Maturidîlerin görüşüne çok yakındır. Eşarîler ise eşyadaki iyilik-kötülük niteliklerinin aslî olmadığını, değişken ve görelî olduğunu ve bu nedenle bir şeyin kendiliğinden (lizatihi) iyi ya da kötü nitelik taşımadığını, bu nitelikleri ortaya çıkaran şeyin dinî emir ve nehiy olduğunu savunmuştur. Buna göre bir konuda emir gelince o şey 'iyi-hasen'; nehiy gelince de 'kötü-kabîh' niteliğini kazanmaktadır. Dinî bildirim gelmeden önce o şeyin, iyi ya da kötü olduğuna dair akıl ve tecrübeyle karar verilemez. Eşarî keliminde gözlemlenen, insanın dine ve peygambere olan ihtiyacını vurgulamak üzere kurgulanan bu yaklaşım, insana verilen ve din karşısında sorumlu olmasına neden olan akıl ve tecrübe gibi fıtrattan kaynaklanan nitelikleri tasfiye etmektedir.

Dinî tebliğ ve sorumluluktan söz edebilmek için, akleden ve değerlendirilen, çıkarımlarda bulunabilme yeteneğine sahip bir varlık olarak insan ve doğasını kabul etmek gerekmektedir. Dinî hitap olmadan önce, iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin kavramlarını algılama ve tespit etme yetisine sahip olmayan bir varlığa, peygamber göndererek hitapta bulunmak da anlamsız olacaktır. Oysa din, insanın doğasına açıkça atıfta bulunur ve fıtratın Allah'ın yarattığı bir ölçüt olduğuna dair göndermede bulunur.^[7] Ayette dine içtenlikle yönelmek emredilirken, Allah'ın insanları yaratırken onlara verdiği fıtratın elden bırakılmaması gerektiğinin vurgulanması gerçekten de dikkat çekicidir. Dinin önem ve değerini anlatmak adına, sahte ve gereksiz ve bir o kadar da tehlikeli bir düalite ortaya atıp, din-akıl gerilimi üzerinden bir teolojik söylem üretmek Kur'ân'ın inşâ etmeye çalıştığı bakış açısına uygun düşmemektedir. Din bir ilişkidir. Amacı, insana varlık ve değerler ile ilgili temel ve büyük sorularına cevap vermek ve ona sorumluluklarını bildirmektir. İlişkinin temel ve önemli ayağı insandır ve insandan arındırılmış bir varlık dünyasında dinden söz edilemez. Bu bakımdan, Tanrı'yı ve dini yüceltme adına insanı itibarsızlaştıran bir teolojik söylem, dinin de temelini ve dayanaklarını yok etmektedir.

Akıl yapısı ve verdiği hükümler üzerinde duran kelimacılar, bunu yaparken aslında aklın sınırlarını göstermeyi amaçlamışlardır. Böylece dine,

[7] "Sen yüzünü dine Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." Rûm suresi, 30. ayet

hangi konularda ve hangi sınırdan sonra ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymak istemişlerdir.

Aklî vâcib (aklın zorunlu gördüğü şey) kavramı, İslam öğretisini temellendirme ve savunma görevini üstlenmiş olan Müslüman kelamcılarının yabancı olmadığı bir kavramdır. Konu ilk kez, dine ve peygambere muhatap olmamış ve dinî bildirimden yoksun insanların teolojik ve ahlakî durumlarını açıklama bağlamında ele alınmıştır. Bu tür insanların durumlarının göz önünde bulundurularak sorulduğu “insanın sorumlu olduğu ilk şey (vâcib) nedir?” sorusuna cevap olarak “marifetullah” karşılığı verilmiş ve insanın düşünme ve keşif yetenekleri açısından alemin yaratıcısının varlığı bilgisine ulaşabileceği ilkesine dayanılmıştır. Bu düşüncenin arka planında din duygusunun ve Tanrı inancının doğallığı ve fitrata uygunluğu kabulü vardır ve bu kabul bizzat dinin naslarından ve insanlık tecrübesinin genel gözleminde harekete edilerek geliştirilmiştir.

İkinci aşama, aklın verdiği hükümlerin derecesi ve kesinlik düzeyidir. Kelamcılar varlık aleminde yaratılıştan gelen hüsün ve kubuh niteliklerinin bulunduğu düşüncesini taşımaktadırlar. Varlıkta, nesnelere ve eylemlerde bulunan hasen ve kabîh niteliklerinin açık ve kesin olanlarının insan tarafından bilinebileceğini savunmuşlardır. Buna göre dinî bildirim olmasa da insan bunları keşfedebilir. İyi, güzel ve doğru olanın yerine getirilmesi, kötü, çirkin ve yanlış olandan ise kaçınılması gerektiği yaratılıştan gelen eğilimler sayesinde zorlanmadan anlaşılabilir. Ancak sorumluluğun oluşması farklı bir konudur. Bunun ilk nedeni eşyadaki iyilik ve kötülüğün çoğu zaman iç içe geçmesi ve insanın bunları değerlendirebilecek güvenilirdir, kesin ve eksiksiz bilginin tümüne sahip bulunmamasıdır. Ayrıca insan akıl varlığı olduğu kadar arzu varlığıdır da. İnsanda yer alan şehvet, öfke, hırs, acelecilik gibi olumsuz nefis güçlerinin etkisi altındadır. İlke olarak doğru olanı bilse de onu eyleme ve karar dönüştürmede zorlanmaktadır. Doğruluk idesine sahip olmak ve onu hissetmek ile belirli bir tikel durumda doğru ve isabetli kararı vermek birbirinden farklı şeylerdir. Bazı kelamcılar, bu konuyu ‘vucûh’ kavramını ortaya atarak tartışmışlar ve iyilik-kötülük, doğruluk-yanlışlık niteliklerinin durumsallık ve değişebilirlik özelliğine dikkat çekmişlerdir.^[8]

Bu sorunlara, toplu halde yaşayan insanların arzularından ve inanç-bilgi düzeylerinden kaynaklanan çatışmalar da eklendiğinde toplumda iyi, doğru ve güzel olanın hâkim olmasının sağlanması zorlaşmaktadır. Çünkü insanlar ve guruplar çıkarlarını ve üstünlüklerini gözetmektedir ve bu toplumda

[8] Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI, s. 70

rekabet ve gerilime yol açmaktadır. Rekabeti ve çatışmaları önlemek için, herkesin itaat edip sözünü dinleyeceği bir otoritenin düzenleyici gücüne ihtiyaç duyulmaktadır.^[9] İşte din yüce Allah'ın otoritesini ve sözünü insanlara bildirerek bu iki sorunu birden çözmüştür. İlk olarak iyi ve doğru olanın yapılması gerektiğini, bireysel hesabı gerektiren dinî bir sorumluluk olduğunu ilan etmiştir. Buna bağlı olarak Allah'a ve insanlara yönelik yerine getirilmesi gereken görevleri açıklamıştır. "Elçiye itaatin Allah'a itaat olduğu" vurgulanmış ve bu bildirimler, bir peygamberin sözü ve uygulaması ile ve Allah'ın otoritesinin düzenleyiciliği sayesinde gerçekleşmiştir.

Vahyin insan için taşıdığı değeri kavramak için, vahiy gönderilmeseydi insan nelerden mahrum kalırdı? sorusuna cevap vermek gerekmektedir.

İnsan sahip olduğu akıl, düşünme ve sezgi gibi güçleriyle varlık hakkındaki sorulara cevap vererek bilgi üretilebilir. Ancak bu onaylanmış ve kesinleşmiş değildir. Sözelimi adalet idesi üzerinde düşünelim. Ahiret inancı sadece adaletin gerçekleşmesi değil, varlığın anlamının tamamen ve değerle buluşması anlamında da aklın sorularına bir cevap oluşturmaktadır. Her birimiz adalet duygusuna sahibiz. Ancak yaşarken gözlemlerimiz, adaletin bu dünyada tam olarak gerçekleşmediğini söylemektedir.

İnsanların başlangıçta tam olarak fark edemeseler de nesnelere ve eylemlerdeki iyilik ve kötülükleri, hayır ve şerleri yaşayarak ve bedel ödeyerek öğrenecekleri de ayrı bir gerçektir. Vahyin önceden nesnelere ve eylemlerde yatan hayır ve şer unsurlarını bildirmesi, insan aklına ve tecrübesine bir yardım ve katkıdır. Peygamber ve din göndermeyi, yüce Allah için vacip değil mümkün olarak gören Sünnî kelamcılar, vahyin gönderilmesini bir lütuf olarak değerlendirmişlerdir. Vahyi de lütuf teorisi bağlamında açıklamışlardır.^[10]

Farklı Vahiy Tasavvurları ve Alternatif Dinî Otoriteler

Dinler ve inanç sistemleri arasındaki farklılıkları tek bir nedene indirgemek mümkün olsaydı eğer, bu Tanrı tasavvuru olurdu. 'Tanrı tasavvuru', bizzat (bizâtihi) O'nun ne olduğu ile ilgili değildir. İnsanların O'nu ne şekilde ve surette düşündüğü, tasavvur ettiğini ifade eder. Yaygın bir benzetmeyle, Güneş tutulması, Güneş'te olup-biten bir olay olmayıp gözlerimizle Güneş arasında yaşanan bir durum olduğu gibi, Tanrı tasavvuru da insan zihninde düşünsel ve tahayyül güçlerinin imkân ve sınırlarında gerçekleşir. Vahye dayansın ya da dayanmasın Tanrı kavramına sahip tüm dinler, sade-

[9] Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 224 vd.

[10] Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, s. 35 vd.

ce Tanrı'nın var olduğunu ilan etmekle kalmazlar. Bunun yanında O'nun nitelikleri ve eylemleri hakkında da açık ve anlaşılır söylemler içerirler. Böylece inananların zihninde ve gönlünde Tanrı'ya dair bir tasavvur oluşur. Dindarlık tarzlarının temelinde de Tanrı tasavvuru yatar.

Tanrı'ya atfedilen her nitelik ve eylem, O'nun alem ve insan ile olan ilişkisini anlatır. Din dili açık biçimde zaman zaman teşbih sınırlarını zorlarcasına Tanrı hakkında somut nitelikler kullanır. İman edenler dilin canlılığı ve mesajın açıklığı sayesinde bunu anlamakta zorlanmazlar. Ancak üzerinden zamanın geçmesi ve kültürel dönüşüm gibi nedenlerden dolayı bir zamanlar açık ve net olan söylemin anlaşılmasında zorluklar yaşanmaya başlamaktadır. Bu zorluklar dilin kendi yapısından değil, muhatapın zihinsel ve kültürel dönüşümünden kaynaklanmaktadır. Muhatap sosyal, kültürel ve zihinsel olarak dönüştüğü için dil ile dolaylı bir ilişki kurmakta ve söylemi anlamakta zorlanmaya başlamaktadır. Vahiy dilinin bir okyanus olduğu, kıyamete kadar her asırda yeni anlamların keşfedileceği söylemi de anlamı kaçırmanın doğurduğu sonuçlardan biridir. Sonraki nesillerin söylem ile olan ilişkisini telafi etmek amacıyla yoruma dair disiplinler inşa edilmiştir. Tefsir ve usûl ilimleri tüm dallarıyla bu ihtiyacın giderilmesi için ortaya çıkmıştır.

Müslüman Kelamcılar, Hıristiyanların teslis inancına karşı koyarken konuyu metafizik-ontoloji bağlamında ele almışlardır. Hulûl, tenâsüh, ittihâd gibi kavramların imkânsızlığını rasyonel ve metafizik ilkelerle açıklamaya çalışmışlardır. Tanrı'nın varlığının mahiyeti, bu eksende öne çıkan en önemli konudur. Hıristiyanlar da Tanrı'nın özünde tek ve bir olduğunu kabul etmektedirler. Ancak Tanrı'nın kendini açığa vurma iradesi, özellikle insanların günahlarının temizlenerek kefaretin gerçekleşmesi konusundaki merhameti nedeniyle reenkarne olmuştur. Kendisinden ayrılmasına izin verdiği bir parça (ki bu da Tanrı'nın kendisi gibi ezelî ve ebedîdir.) İsa olarak tecessüm etmiştir. İsa, diğer insanlardan farklı olarak iki özellik taşır. Bir yönüyle etiyile kanıyla o bir insandır. Ancak taşıdığı kutsal ruh nedeniyle O, Tanrı'dır. İsa'yı değerli kılan ve hatta eşsiz kılan şey bedeni değil, Tanrısal ruhtur. Resmi Hıristiyan dogmasına göre teslisi kabul etmek ve İsa'nın Tanrı olduğuna inanmak kurtuluş için zorunludur.

Zaman zaman İslam dünyasından yükselen ılımlı İslam girişimleri bağlamında, Hz. Meryem'in iffeti, Hz. İsa'nın mucizevî doğumu ve onda görülen olağanüstülüklerin Kur'ân'dan ayetlerle desteklenerek ılımlı bir söylem üretilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ehl-i Kitap ile iyi geçinmek, onlara iyilikte bulunmak, en güzel şekilde onlarla tartışmak gibi Kur'ân anlatım-

larının yanısıra tarihsel olarak Habeşistan Kralı Necaşi'nin Müslümanlara yönelik örnek davranışları da hatırlatılmaktadır. Bu tarz girişimlerin, vahiy geleneğine sahip Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında ortak değer oluşturmaya katkı sağlayacağı dile getirilmekte ve dinî heyecan ve nezaket doruk yapmaktadır.

Bu tarz teolojik girişimlerin sosyo-politik sonuçları bir yana, teolojik anlamda ciddi sorunlar doğurduğu bir gerçektir. Temel sorun, vahiy tasavvurunun dönüşmesi olarak teşhis edilebilir. Önerme-kelam merkezli bir vahiy anlayışına sahip olan Müslümanların, kişi merkezli bir vahiy anlayışını kabule hazır hale getirildiği görülmektedir. İncil'i değil İsa'nın kendisini vahiy olarak kabul eden Hıristiyan doktrininin, İslam toplumlarında doğrudan bir karşılığı yoktur. Ancak ilham, keşif gibi araçlarla peygamberimsi otorite anlayışlarının bir karşılığı vardır ve bu durum açık, güven dolu bir toplum kurulmasının önünde bir engeldir.

Müslüman toplumlarında tarih boyunca mehdi beklentisine bağlı olarak alternatif otorite arayışları eksik olmamıştır. Mehdi beklentisi kendi teolojik zeminini kurmuş ve ilham, keşif ve rüya gibi bilgi yöntemleri dinî ve sosyal hayatta gerilim ve çatışmalara yol açmıştır. Hz. Peygamberle görüşmek ve O'ndan bilgi ya da onay almak, mevcut dinî anlayışları tehdit etmiş ve dinî meşruiyet krizi doğurmuştur.

Müslüman kelamcılar Tanrı'nın 'bölünmez bütünlüğü' ve basitliğini savunurlarken, toplumun ve tarihin bütünlüğünü de korumaya çalışmışlardır. Rüya, keşif ve ilham gibi peygamberimsi bilgi yöntemlerine itibar eden dinî guruplar, doğrudan ya da dolaylı biçimde İslam toplumlarında vahiy tasavvurunu aşındırmışlardır. Kelamcılar ilham, keşif ve rüya gibi gizemli, gizli, denetlenmesi imkânsız yöntemler üzerinden oluşturulan dinî otoritelerin, dinî ve sosyal hayatta üzerindeki vesayetlerinin farkına varmış ve bu batınî yöntemlerin, güvenilir bilgi yöntemleri olmadığını ilan etmişlerdir. Aslında konu Muhammed İkbal'in yerinde değerlendirmesiyle, İslam vahiy geleneğinin bir parçası olarak kendisini meşrulaştırır; ancak İslam vahyin son halkası olması itibarıyla bu geleneği sonlandırır.^[11] Bundan böyle insanlar, peygamber ya da peygamberimsi otoritelerle değil vahyin, aklın, tecrübenin ve sağduyunun ortak rehberliğinde yollarına devam etmek durumundadırlar.

İslam insanlık için büyük bir şanstır. Hem ilahî kaynağının güvenilirliği hem de İslam peygamberinin hayatı ve mesajının belirginliği, her türlü kartartma, dönüştürme ve tahrif için sağlam bir direnç oluşturmaktadır. Müs-

[11] Muhammed İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, s. 174

lûmanların sorunu ise İslam'ın özgün ve aşkın mesajını geleneğin otoritesi ve ekollerin darlaştırıcı paradigması içinde yaşatmaya çalışmalarıdır. İslam dünyası, kendisine sunulan bu muazzam lütfü gereği gibi takdir edememenin sıkıntılarını yaşamaktadır. Hayat ile vahyin kopan bütünlüğün yeniden kurulması, Kur'ân'ın amacına ve değerlerine göre okunması, geleneğe yer alan değerli düşüncelerden mezhep taassubuna takılmadan yararlanılması, Müslümanlar arasında düşünce ve ifade özgürlüğünün sağlanması, tekdüze ve batını gurupların ilim ve düşünceyi tahkir eden yaklaşımları ile mücadele edilmesi Müslümanları geleceğe taşıyan yolda atılması zorunlu adımlar gibi görünmektedir.

“Tâğüt'a kulluk etmekten kaçınıp, Allah'a yönelenlere müjde vardır. Onlar sözü dikkatle dinlerler, sonra onun en güzeline tâbi olurlar. İşte onlar o kimselerdir ki, onları Allah hidâyete erdirmiştir. Ve işte selim akıllara sahip olanlar da ancak onlardır.” (Zümer suresi, 17, 18. Ayetler)

Söz'ü vahye indirgeyen ve onun dışındaki her düşünce ve değere ilhad ve sapkınlık gözüyle bakan lafızcı ve tutucu İslam anlayışı, Müslüman zihnin hareket alanını daraltmakta ve kısırlaştırmaktadır. Buna karşılık reye, akla ve tecrübeye önem veren (aslında akıllı demek daha doğru olurdu!) anlayış ise, vahyin ortaya koyduğu ilkeler ile insanların geliştirdiği güzel ve yararlı değerler (ma'rûf) arasında bir bağ kurmaya, yaşamak ve inanmak için gerekli olan esnekliği korumaya çalışmaktadır. Aslında vahiy; ideal ile gerçeklik, iman ile hayat, akıl ile duygular arasında, din adına kurgulanan karşıtlığın yanıtıcı olduğunu ve insanın bunlar arasında bir tercih yapmak zorunda olmadığını açıklamak üzere gönderilmiştir. Hayatın ve varlığın bütünlüğünü parçalayan her dinî anlayış, iman adı altında insanı da bölmekte, bütünlüğünü ortadan kaldırmaktadır. Bölünmüş ve yabancılaşmış bir insanın dinî anlayış ve pratikleri, tutarlı ve sağlıklı bir yaşam biçimine imkân vermemektedir.





HİKMET AKDEMİR
PROF. DR.
HRÜ. İLAHİYAT FAK.

10- MÜFESSİRLERE GÖRE VAHİY OLGUSU

Müfessirlere göre vahyin kök anlamı hızlı bir şekilde işaret etmektir. Bu işaret imalı söz ile, bir sesle, bazı organların işaretiyle, yazıyla ya da vesvese ile gerçekleşir.^[1] Zeccâc daha kısa bir tarifile vahyi şöyle tanımlar: “Vahiy bir şeyi gizlilik içinde bildirmektir.”^[2] İbn Atiyye ise biraz daha tahsisle vahyi “Mananın kalbe gizli bir şekilde ulaştırılmasıdır” diye tarif eder.^[3] Müfessirlere göre bir Tefsir istilâhı olarak vahiy “Allah’ın Cibrîl vasıtasıyla peygamberlerine kelâmını göndermesi ya da bu şekilde gönderdiği kelâmıdır.”^[4]

Vahiy kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de yetmişden fazla ayette fiil formlarıyla, altı ayette “vahy” şeklinde mastar formuyla zikredilmektedir. Peygamberler dışında Allah’ın “ilham” manasındaki vahyine mazhar olan diğer varlıklar Kur’ân-ı Kerim’de şöyle sıralanmaktadır:

1-İnsanlar:

a-Hz. Musa’nın Annesi:

Mûsâ’nın annesine, “Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil’e) bırak, korkma, üzülmel! Çünkü biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız” diye ilham ettik.^[5]

b-Hz. İsa’nın Havarileri:

Hani bir de “Bana ve Peygamberime iman edin” diye havarilere ilham etmişim. Onlar da “İman ettik. Bizim Müslüman olduğumuza sen de şahit ol!” demişlerdi.^[6]

[1] Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire 1422/2001, XXVII, 612-613.

[2] Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuh*, Tahkik: Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut 1408/1988, IV, 133.

[3] İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsîri Kitabi’l-Azîz*, Tahkik: Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed, Beyrut t.y. I, 435.

[4] Bkz. Taberî, V, 402; Suyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Tahkik: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Mısır 1394/1974, I, 160.

[5] Kasas 28/7.

[6] Mâide 5/111.

2-Melekler:

Hani Rabbin meleklere, “Ben sizinle beraberim. İman edenlere sebat verin. Ben kâfirlerin kalplerine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına” diye vahyediyordu.^[7]

3-Gökyüzü:

Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir.^[8]

4-Yeryüzü:

İşte o gün yeryüzü kendi haberlerini bir bir anlatır. Çünkü Rabbin ona vahyetmiştir.^[9]

5-Bal Arısı:

Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin.”^[10]

Kur’ân-ı Kerim öznesi Allah olan bu vahyetme fiilinden başka şeytanların birbirlerine gizlice yaldızlı sözler telkin etmelerini de vahiy fiiliyle ifade etmektedir:

İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar vahyederler/fisıldarlar. Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı. O hâlde, onları iftiralarıyla baş başa bırak.^[11]

Kök anlamı itibariyle Allah’ın dilediği mahlukuna sözünü iletmesi anlamındaki vahyin insanlara ulaşmasını Kur’ân-ı Kerim üç vasıta ile tahdit etmiştir.^[12]

“Allah bir insanla sadece vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Ya da bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder.”^[13]

1-Vahiy Yolu: Bu vasıta ilham, bilgiyi kalbe atmak ya da rüya yoluyla gerçekleşir. Hz. Musa’nın annesine gelen ilham, Hz. İbrahim’in oğlunu kurban ettiğini rüyada görmesi^[14] bu kabildendir. Bu durumda kul Allah’ın kelamını işitmez; mana doğrudan kalbe atılır.

[7] Enfâl 8/12.

[8] Fussilet 41/12.

[9] Zilzâl 99/4-5.

[10] Nahl 16/68.

[11] En’âm 6/112.

[12] Bkz. Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1420, XXVII, 611.

[13] Şûrâ 42/51.

[14] Saffât 37/102.

2-Elçi Olan Melek Vasıtasıyla Peygambere Vahiy gönderme: Hz. Cibril'in peygamberlere vahiy getirmesi bu kabildendir ki Allah'ın kelamı doğrudan değil de üçüncü bir şahıs vasıtasıyla beşere aktarılmış olur.

3-Allah'ın Perde Arkasından Konuşması: Bu durumda Allah'ın kelamı meleğin dışındaki bazı nesnelere vasıtasıyla kula ulaşır ve kul bu kelamı işitir. Hz. Musa'nın ilk vahye mazhar olduğunda ağaçtan kendisine nida edilmesi^[15] bu çeşit vahyin örneklerinden biridir.

Müfessirlere göre yukarıdaki ayet-i kerimede de ifade edildiği gibi bir ıstılah olarak vahiy muhatabı sadece peygamber olan Allah kelamıdır. Bunun dışındakiler ise vahiy değil ilhamdır.^[16]

Müfessirler vahyin Allah'ın kelamı olduğu ve Allah'ın bu kelamla konuştuğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak vahiy ile duyulan sestene ve harflerden oluşan kelamın ilahî olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı bunların ilahî olduğunu iddia ederken diğer bir grup onların mahluk olduğunu; onların manasının Allah'ın kelamı olduğunu söylemişlerdir.^[17] Bu konu "Halku'l-Kur'ân/Kur'ân'ın Mahluk Olup Olmaması" adıyla özellikle Kalam âlimleri arasında uzun tartışmalara neden olmuştur.

Ashab-ı Kiram akıllarına gelen her türlü problemi veya anlamadıkları meseleleri hayatta olduğu sürece Hz. Peygamber'e (s) soruyorlardı. Ancak bu tür suallerin onlardan sadır olmadığını müşahade etmekteyiz. Bu da bize bu tür tartışmaların sonraki asırlarda değişik kültürlerin İslam'a dahil olması sonucunda ortaya çıktığını göstermektedir. Şayet bunlar tafsilatıyla bilinmesi ve iman edilmesi gereken hususlar olsaydı Allah Resûlü (s) tarafından mutlaka bildirilirdi. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre bu tür tartışmaların faydalı olmadığını ve ümmetin herhangi bir problemini çözmediğini söylemek durumundayız.

Müfessirler peygambere ulaşma keyfiyetine göre vahyin birkaç çeşidinden söz ederler:^[18]

1-Çan Sesine Benzer Şekilde Gelen Vahiy: Vahyin en ağır çeşidi olarak değerlendirilen bu tür vahiy genellikle tehdit ayetlerini içerirdi.

2-Peygamberin Kalbine Doğrudan Atılan Vahiy: Vahiy vasıtasız olarak peygamberin kalbine atılır ve Allah peygamberin kalbinde bunun vahiy olduğuna dair bir bilgi yaratır.

3-Cibril'in İnsan Suretinde Getirdiği Vahiy: Hz. Cibril'in kendi aslı suretinde değil de insan suretinde vahiy getirmesidir ki peygambere en kolay gelen vahiy budur.

[15] Kasas 28/30.

[16] Bkz. Taberî, IX, 530.

[17] Bkz. Râzî, XXVII, 612-613.

[18] Bkz. Suyûtî, I, 160-161.

4-Uykuda İken Gelen Vahiy: Hz. Cibrîl'in peygamber uyku halinde iken getirdi vahiydir.

5-Allah'ın Peygamber İle Konuşması: Allah'ın peygamber uyanık ya da uykuda iken onunla konuşmasıdır. Müfessirlerin beyanına göre Kur'ân-ı Kerim'de bu yolla nazil olan ayet mevcut değildir.

Müfessirler bir başka açıdan vahiy “metlûv/okunan” ve “gayr-i metlûv/okunmayan” diye iki kısma ayırırlar. Zührî'den nakledilen şu rivayet vahyin bu iki çeşidini tarif etmektedir: “Zührî'ye ‘Vahiy nedir?’ diye sorulunca şu cevabı verdi: Allah'ın peygamberlerden birine vahyetmesi, onu kalbinde sabit kılmasıyla peygamberin onu dile getirmesi ve yazmasıdır ki bu Allah'ın kelimasıdır. Vahyin bir diğer kısmı da şudur: Peygamber kendisine vahyedilene dile getirmez, yazmaz ve yazılmasını da emretmez. Ancak onu insanlara anlatır; onlara Allah'ın bunu kendilerine açıklamasını ve tebliğ etmesini emrettiğini beyan eder.”^[19]

Yukarıdaki tarifi ikinci kısmında Zührî gayr-i metlûv vahiy tavsif etmektedir. Bazıları bu nevi vahyin varlığını kabul etmese de müfessirlerin büyük bir çoğunluğu bunu kabul etmektedir. Kabul edenler bazı ayetlerde Kitab'dan sonra zikredilen “Hikmet” kavramını bununla açıklarlar. Bu çeşit vahye birçok örnek gösterirler. Hicretten sonra Allah Resûlü'nün (s) namazda Kâbe'ye değil de Beytü'l-Makdis'e yönelmesi bu örneklerden biridir.^[20]

Gayr-i metlûv vahyin varlığına en kesin delil sahih kudsî hadislerdir. Ayrıca Bedir savaşında ordunun konuşlanacağı yerin tespitinde o konuda herhangi bir ayetin inmediği bilindiği halde Allah Resûlü'ne (s) “Bu tespit Allah'ın emriyle midir?” diye sorulması böyle bir vahyin ashab tarafından bilindiğine kesin bir delildir.

Sonuç olarak müfessirlere göre vahiy olgusu Yaraticının yaratılanla iletişime geçmesidir. Bu iletişimin mahiyeti tam olarak kavranmasa da tezahürleri müşahede edilmektedir. Ayrıca müfessirler son derece detay sayılacak bazı konularda görüş ayrılığına düşmüş; gereksiz ve faydasız kısır tartışmalarla vakit geçirmişlerdir. Oysa bu tartışmaların Müslümanların bireysel ve toplum hayatına herhangi bir olumlu katkısı söz konusu değildir. Kanaatimizce günümüzde çoğu gündemden düşmüş Tefsir Tarihinde gelip geçmiş bir konu olmaktan öteye geçmeyen bu tartışmalardan çıkarılacak en önemli sonuç şudur: “İslam dininde doğma yoktur. Bu nedenle Müslümanlar her konuyu serbestçe tartışmışlardır. Bu da İslam dininin fikir hürriyetine ne denli imkân verdiğinin en güzel örneklerinden biridir.”

[19] Suyûtî, I, 160.

[20] İbn Atiyye, I, 218.

11- KUR'ÂN-SİYER İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA VAHİY

İnsanoğlunu yaratmakla ona bir sorumluluk yükleyen ve bunu, âdeti üzere onun kaldırabileceği ölçüde yapan Hz. Allah, bu defa Mekke'yi ve oradaki kulu Muhammed'i seçerek insanlara hitap etti. "Neden Mekke?, neden Muhammed?" gibi soruları anlamlı ve gerekli bulmasam da, bir ilahiyatçı-tarihçi olarak, vuku bulan ve neticesi belli olan bir olay hakkında konuşmanın rahatlığıyla bir takım hikmetler sayabilirim. Ancak bunlardan daha önemlisi bence, Hz. Allah'ın insanı neden muhatap aldığı ve ona yüklediği sorumluluğun mahiyet ve neticesidir. Çünkü Mekke olmasa da Ankara olsaydı, Ankara değil de, Paris veya Kahire olsaydı, kanaatimce, muradı ilahi ve Allah-beşer ilişkisi açısından değişen hiçbir şey olmayacaktı. Çünkü Hz. Allah daha önce de binlerce kez, birçok coğrafyaya aynı şekilde yönelmiş ve muhataplarıyla buluşmuştu. Bu kez değişen, sadece mekân ve yeni yüzlerdi.

Mekke'de doğru sözlü olduğu ve yalan söylemediği için "Emin" lakabıyla anılan Muhammed (s), 40 yaşında ve içindeki yalnızlık arzularını Mekke yakınlarındaki Hıra Mağarası'nda tatmin ederken, tüm peygamberlerde olduğu gibi, beklenmedik bir anda Vahiy Meleği ile muhatap oldu. Melek Cebrail önce Fatiha, peşine de Alak Suresi'nin ilk beş ayetini getirerek, ona, peygamberlik göreviyle taltif edildiğini bildirdi ve gitti. Ne olduğunu anlamadan ve anlamlandıramadan, şaşkınlık içinde evine dönen Hz. Muhammed, böylece peygamberlik görevini almış oldu (27 Ramazan H.Ö. 13/20 Ağustos 610) ve bir süre sonra insanları tevhide çağırmaya başladı.

Burada vahiy-resul ilişkisi ve seyrini anlatırken, gündeme gelen bir takım problemlere te-



M. HANEFİ PALABİYİK
PROF. DR.
AÜ İLAHIYAT FAK.

mas ederek onları tartışmaya, bu arada da bazı değerlendirmeler yapmaya gayret edeceğim.

Öncelikle daha sonraları karşımıza çıkan, “tebşirat”, “şevahid” ve “delail” edebiyatı açısından meseleye baktığımızda, “Resulullah, doğmadan çok önce peygamberdir, âlemler onun hatırına yaratılmışlardır ve hatta tüm peygamberler onun gelmesi için gelerek süreci tamamlamışlardır. Hâlbuki aşağıda ele alacağımız ilk vahiy tecrübesi hakkındaki rivayetler, aslında Allah Resulü’nün “daha önceden peygamberlik beklentisi veya önbilgisi” içinde olmadığını delilidir. Yani Resulullah 40 yaşına kadar, daha sonra peygamber olacağına işaret olabilecek herhangi bir olağan ve olağanüstü bir durumla karşılaşmamıştır. Fakat bu edebiyata baktığımızda, Hz. Peygamber, mahlûkatın kendisine verdiği “es-Selamu Aleyke yâ Resulellah* türü selam ve hitaplardan, peygamberliğinin beklentisi veya en azından merakı içerisinde olması gerektiğini anlayabiliriz. Veya üzerinde sürekli bir bulutun gezmesine bir anlam yüklemesi, çocukluk ve ergenlik dönemlerinde, kendisinin beklenen peygamber olacağının anlaşılmasından dolayı geçirdiği çok sayıdaki suikast girişimleri sebebiyle, gençlik ve sonraki dönemlerinde sürekli kaçak yaşaması ve saklanması veya güya amcasının onun için çoğu kez yaptığı gibi korunması veya sürekli muhafızlarıyla gezmesi gerekmektedir. Böyle olmadığına dair rivayetler veya böyle olduğuna dair az da olsa olsa görülebilecek rivayetler, Müslümanların diğer ümmetlere karşı Hz. Peygamber’in onların peygamberlerinden “üstünlüğünün delili” için kullanılmak üzere üretilmiş malzeme olarak görülmesi gerektiği kanaatindeyim.

İlk Vahiy

Allah Resulu’nün ilk vahiy alışını anlatan rivayetlerden çıkardığım şudur: Resulullah, mağaradayken Cebrail kendisine, “İqra’=Oku” (yani “duyur”) demek suretiyle, “Risaletle görevlendirildiğini duyurmasını” istemiştir. Hz. Peygamber de, “mâ eqrau” derken “neyi duyuracağını bilmediğini” ifade etmiştir. Önce Kur’ân’ın özeti mahiyetindeki Fatıha Suresini, peşine veya ertesi günkü gelişinde de Alak Suresinin ilk ayetlerini alan Hz. Peygamber, ilk anda pek anlam veremediği ve hatta anormal ve sevimsiz bu olayları, kısa bir sürede idrak ederek, vazifesine başlamıştır.

Rivayetlere göre, kısa bir müddet sonra Hz. Hatice, Allah Resulü’nü Hıristiyan olan ve Tevrat ve İncil’i iyi bilen yakın akrabası Varaka b. Nevfel’e gitmeye ikna etti. O, Resulullah’ın anlattıklarını dikkatle dinledi ve anlattıklarından Hz. Muhammed’e Peygamberlik vazifesi verildiğini çıkardı. Ancak Hz. Peygamber’in, kısa da olsa çok uzun gelecek ve psikolojik sıkıntıya gir-

diği ilk günlerinde, Varaka'nın dediklerine dair bir gönderme yapmadığını, bu bilgilerin herhangi bir şekilde bir daha gündeme gelmediğini görmekteyiz. Allah Resulü sadece işin mahiyetini iyice idrak etmek için birkaç kez daha Hıra Mağarasına gitmiş her seferinde Cebrail'le karşılaşmış ve hatta bir keresinde Necm Suresinde de anlatıldığı gibi onu gerçek haliyle görmüş ve çok korkmuştu.

Vahyin İnişinin Kesilmesi (Fetretü'l-Vahy)

Hız. Muhammed, ilk olanları anlamlandırmaya çalışırken Cebrail bir daha görünmemişti. Bu durum onun meseleyi gündeminde tutmasını ve sürekli konuyla meşgul olmasını sağlamak için olduğu anlaşılmaktadır. Bu onu sürekli gergin ve teyakuzda olmaya itmiş, Cebrail'in yeniden kendisine gelmesini beklemeye başlamıştı. Olay Mekke'de duyulmuş fakat Cebrail de bir daha görünmez olmuştu. Bu durum Hız. Peygamber'i çok üzmüş, ümitsizliğe düşürmüştü ve yaşadığı tecrübenin, söylenen ve düşünülen farklı bir şey olabileceği endişesini taşımaya başlamıştı ki, üç ay kadar devam eden bir aradan sonra Cebrail yeniden gelmiş ve kendisine bir daha kesilmemek üzere Kur'ân'ı vahiy etmeye başlamıştı.

Bazı rivayetler vahyin üç yıl kadar kesildiğini ve bu vesileyle Allah Resulu'nün iyice vahye hazırlatıldığını ifade ederler. Bu süreyi kabul etmek uygun görünmemektedir. Çünkü üç yılın çok uzun bir süre olarak, Risalete hazırlanmayı değil, bilhassa yaşanan bu tecrübenin anlamını yitirmesine hatta unutulup ciddiye alınmamasına sebebiyet vermesi daha muhtemeldir. Ayrıca bu üç yılın, üç yıl süren 'gizli tebliğ' faaliyetleriyle karıştırıldığını da düşünmek mümkündür. Çünkü süre itibarıyla fetret dönemi üç yıl, gizli tebliğ dönemi de üç yıl, birlikte altı yıl eder ki, bu süre içinde yani beşinci yılda başlayan Habeşistan'a Hicret'in gerekçesi olan işkence ve baskıya zaman kalmamaktadır. Yani en azından hicrete gerekçe olacak birkaç yıla daha ihtiyaç duyulmaktadır. Bu gerekçelerle fetretü'l-vahyin çok kısa sürdüğünü ancak merak ve endişe doğuracak kadar da devam ettiğini kabul etmelidir ki, bunu ifade eden 'üç ay' rivayetlerini makul ve tercihe şayan görmekteyim.

Rivayetlere göre, Allah Resulü, yukarıda temas ettiğim gibi, ilk günlerde, "belki yeniden gelir ve görürüm de durumu tam anlarım" diye Hıra Mağarasına gittiği bir sırada Cebrail'i, gökyüzünü kaplamış bir halde görmüş ve aynı şekilde korkuya kapılarak evine gelerek evde üzerini örtüp yatmıştı. İşte bundan sonra gelen vahiy artık görevine başlamıştır. "Ey örtüye bürünen!..." diye başlayan Müzzemmil ve Müddessir surelerinin ilk ayetleri nazil olmuştur.

Resulullah kendisine gelen bu vahiyleri anlamaya ve kavramaya, verilen talimatları da ifaya çalışmaktan başka bir şey yapmıyordu. Zaten hemen inen şu ayetler, onu göreve de davet ediyordu. “Sen ey (yalnızlığına) bürünmüş olan! Kalk ve uyar! Rabbinin büyüklüğünü ve yüceliğini an! Öz benliğini temiz tut! Ve bütün pisliklerden kaçın! İyilik yapmayı kendine kazanç aracı kılma, ama sabırla Rabbine yönel.” (Müzzemmil 73/1-10; Müddessir 74/1-7)

Bu Hıra Mağarasında gerçekleşen ilk vahiy tecrübesinin, rüyada olduğu şeklindeki iddiaların da tartışılmaya layık olduğunu düşünmekteyim. Bana göre vahiy asla rüyada olamaz, vahiy alma işi, Peygamberlerin bizzat suurlu ve uyanık hallerinde mümkün olmalıdır. Gerçi Allah Resülü’nün rüyada vahiy aldığını söyleyenler, bu ilk tecrübe dışında somut bir temellendirme yapamıyorlarsa da, yine de teorik olarak bunun imkânından bahsetmektedirler.

Ferdi Davet Dönemi

Bu çağrı önce üç yıl gizlilik içinde yani birebir davet ve özel tebliğ yoluyla yayılmaya devam etti. Bununla birlikte bu çağrı, Mekke’ye yaklaşık 200 km. uzaklıkta olan Gifar Kabilesine bile ulaşacak kadar yankılanmıştı. “Gizli tebliğ” denmesi, “toplular ve meydanlarda yapılmayan davet” anlamındadır, yoksa çok derinden ve resmîyete intikal etmeyen yeraltı faaliyeti anlamında değildir. Bunu, davetin tüm Mekke’de duyulmasından ve Hz. Peygamber’in etrafındaki halkın zamanla büyümesinden ve buna tepkiler gösterilmesinden anlayabiliriz.

Bu dönem gözümüzün önünde şöyle canlandırılmalıdır: Yıllardır tanıdıkları, kiminin çocukluk yaşından beri iyi bildiği, aynı mahallede büyüdüğü, birlikte oyunlar oynayıp koyunlar güttüğü, anası ve babasıyla hatta dedesiyle uzun yıllara dayanan dostluğu münasebetiyle tanıdığı, neredeyse her gün sokağında gördüğü, “şu bizim Muhammed” veya “Muhammedül Emin” dedikleri arkadaşları, tanışları veya arkadaşının oğlu/torunu Muhammed, “Peygamber” olmuş, aldığı bu vazifesinden dolayı insanları “tebşir” ve “tenzir” ederek, Tevhid/İslam’a davet ediyormuş. Böylesine bir yaklaşım ve şaşkınlığın çok sürmesi beklenemezdi. Bu yüzden başlangıçta, aldırmandan ve sadece dinleyerek kulak asmadan geçirdikleri “Muhammed’in daveti”ne, bir müddet sonra tepki vermek gerekiyordu. Nitekim öyle de oldu. Rivayetlerden anladığımızı ve döneme girip dolaştığımızda, Resulullah’ın küçümsendiğini, ciddiye alınmadığını veya tam tersine tepkilerle karşı karşıya kaldığını görmekteyiz. Bu tür tepkilerin bir yıl kadar sürdüğünü tahmin etmek mümkündür.

Bu esnada neler olduğuna dair açık bir şey bilmiyorsak da, daha sonraki neticelerden anlaşılın, Allah Resulü'nün az da olsa belli bir mesafe kat ettiği'dir. Çünkü risalet vazifesinin idrakinde olan bir Peygamber için, vahyi tebliğden geri durmak ve yılmak düşünülemezdi. Bizim "ilk Müslümanlar" olarak isimlendirdiğimiz sahabenin, bu ilk yıl içinde İslamiyet'i kabul ettiği açıktır. Bu süreç biraz değişimle birlikte aynı şekilde ikinci yıl da sürecektir. Duruma inanamama ve şaşkınlık şeklinde tezahür eden bu yaklaşımların, yerini bir müddet sonra -muhalifler açısından- alay ve küçümsemeye bıraktığını görmekteyiz.

Bu şekilde alay, küçümseme ve aşağılamalara maruz kalsa da Allah Resulü, yılmadan vahyi duyurmaya/tebliğine devam ediyor ve tabiri caizse etrafındaki halkayı genişletiyordu. Onu ciddiye almayanlar iki-üç yıl boyunca etrafındaki bu grubu da fark edemediler veya küçümsediler. Muhtemelen, "hevesli birkaç genç, maceracı, zavallı köleler ve arkadaş hatırına sessiz kalan birkaç dost"tan ibaret gördükleri bu grup, kendi etraflarını büyütecek ve üç yılın sonunda sayıları elliye yaklaşacaktı.

Vahyin ilk muhataplarının toplumun zayıf kesimlerine mensup insanların oluşturduklarına dair iddia vardır. Hâlbuki bu ilk Müslüman grup, toplumun her katmanından insanları içeriyordu. Bunlar arasında zengin ve eşraftan isimler, olgun ve genç yaşta olanlar, kadınlar, kızlar, asiller ve köleler vardı. Bu insanların ne fiili olarak ne de diğer bazı açılardan toplumla ters düşmek ve didişmek gibi bir niyetleri yoktu, hepsi kendi hallerinde, işlerinde ve güçlerinde yaşam sürüyorlardı. Yeni inançları ve ibadetleriyle kendi dünyaları ve mümin kardeşlerinin dünyaları içinde yaşıyorlardı. Hiç kimseye sataşmamaya, eskiye göre daha vakur ve düzenli yaşamaya özen gösteren bu grup, sadece kendileriyle ilgileniyor, inen vahiyleri takip ediyor, din ve ibadet hayatlarına bakıyor, ailelerinin ve toplumun bir parçası olarak düzen kurmaya çalışıyorlardı.

Fakat onların bu halleri de Allah Resulü'nün hali gibi ancak üç yıl sürdü. Bu üçüncü yılın sonunda (H.Ö. 10/Bi'setin 4. Yılı/612-613) Hz. Allah "açık davete başlaması" emrini verince (Şuara 26/214), daha önceden yaşamadıklarını, tüm inananlar hep birlikte yaşamaya başladılar. Kimileri kendi ailesinden, kimileri akraba ve aşiretinden, kimileri de toplumun ileri gelen eşrafından, kimileri de efendilerinden baskı görmeye başladılar. Bu baskılar zamanla şiddete, dayak ve işkenceye dönüştü. Neredeyse bu durumdan tüm inananlar nasiplenmeye başladı.

Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde kıldığı namazlarda, bilhassa Kâbe'dekilerin sesli okunduğu ve buna müşriklerin de şahit olduğu bazı rivayetlerden

anlaşılmaktadır ki, 26 yaşındaki Ömer'in Müslüman olmasıyla (Zilhicce H.Ö. 9/Bi'setin 6. yılında/Hac 46/Haziran 614.) ilgili rivayetler bunun bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır. Buna göre bu namazların, ibadet kasıtlı namaz olmaları yanında hatta onlardan daha çok, Kur'ân'ı/vahyi insanlara duyurmak amaçlı olduğunu düşünmenin doğru olduğu kanaatindeyim. Nitekim diğer örnek de, Garanik rivayetlerine konu olan, Kur'ân okuması'dır.

Allah Resulü, ashabıyla daha rahat görüşmek, onların sıkıntı ve ihtiyaçlarını gidermeye yardımcı olmak, İslam'ı ve yeni inen ayetleri tebliğ etmek için bir yere ihtiyaç duydu. Erkam'ın evi bu iş için idealdi. Çünkü bu ev, Kâbe'nin yakınında olması, umre veya hac için Mekke'ye gelenlerle irtibat kurma kolaylığı sağlaması, herkes için rahatça erişilebilecek merkezî bir konumda olması nedeniyle önemliydi.

Habeşistan'a hicret yani beşinci yıla kadar vahiy-toplum ve vahiy-Resulullah açısından durumu şöyle açıklamak mümkündür.

Allah Resulü asıl görevi olan tebliğ vazifesini her hal ü şartta yapmak ve inen ayetleri yaşamak ve duyurmak çabası içindeyken, müminler topluluğu da, vahyi idrak edip anlamaya ve tatbik etmeye çalışıyorlardı. Fakat burada önemle vurgulamak gerekmektedir ki, bu dönemde Müslüman olan insanların, ihtida sebepleri arasında en etkili unsurun bizzat vahyin kendisinin olduğunu söylemek mümkündür. Yani insanlar bazen Resulullah, bazen kendilerinden önce hidayete erişmiş insanlar vasıtasıyla hidayete erişiyorlarsa da, hidayete vesile olan temel unsurun, bizzat Kur'ân olduğunu söylemek gerekmektedir. Çünkü gördükleri tek mucizenin, onlara cevap veren ve kendilerini ikna eden hususun bizzat Kur'ân olduğunu görmekteyiz.

Garanik Olayı

Kabul edilsin veya edilmesin, çeşitli şekillerde kaynaklarımızda yer alan 'Garanik Olayı'na temas etmeden geçmeyi uygun bulmuyorum. Çünkü bu durumun, hem vahyin anlaşılması ve hem de böyle bir olayın kaynaklarımıza girmesinin nedeni açısından önemli olduğunu düşünmekteyim.

Rivayetlere göre olay şu şekilde cereyan etmiştir: Mekke'de Müslümanların eziyet ve işkencelere uğradıkları, bu sebeple bir kısmının Habeşistan'a göç ettiği bir dönemde Hz. Peygamber, Mekke müşrikleri ile uzlaşmanın yollarını arıyor, devamlı anlaşma çareleri düşünüyordu. Zihni bu düşüncelerle meşgul iken Müslümanların Habeşistan'a hicret etmelerinden üç ay sonra Ramazan'da bir gün, Kâbe'de namaz kıldığı esnada 53/Necm sûresinin, "Hiç düşündünüz mü (neden taptığınızı) Lât ve 'Uzzâ'ya? Ve (üçlünün) üçüncüsü ve sonuncusu olan Menât(a)?" şeklindeki 19 ve 20. ayetlerini okuduktan

hemen sonra Şeytan, Hz. Peygamber'e musallat olmuş ve şeytanın etkisiyle Hz. Peygamber, farkında olmaksızın, "Bunlar yüce kuğulardır ve şefaathleri umulur!" cümlelerini vahyin devamı gibi söyleyip Necm suresini okumaya devam etmişti. Sürenin sonuna gelince secde ayeti olduğu için Hz. Peygamber ve orada bulunan Müslümanlar secdeye kapanmışlardı. Müşrikler de Hz. Peygamber'in okuduğu bu cümleler sebebiyle son derece sevinip, "artık Muhammed ilâhlarımızın şefaathini kabul ettiğine göre aramızda önemli bir ayrılık kalmadı" diyerek hepsi de secdeye kapanmışlar, son derece yaşlı bir veya birkaç müşrik de, bu esnada yere eğilip secde etmek zor geldiği için yerden bir avuç toprak alarak alınlarına değdirmiş ve böylece ilâhlarına tazimde bulunmuşlardı. Bu olay sebebiyle müşrikler kısa bir süre Müslümanları kendi hâline bırakmışlar, işkence ve baskılarından vazgeçmişlerdi. Bu haber Habeşistan'daki Müslümanlara, "tüm Mekkelilerin İslâm'a girdiği" şeklinde ulaşmış ve Habeşistan muhacirleri orayı terk edip Mekke'ye yönelmişlerdi. Ancak bu olayın ardından Cebrâil (as) gelerek, hatası dolayısıyla Resulullah'ı ikaz etmiş, bu arada nâzil olan 22/Hacc suresinin, "Bununla birlikte, senden önce her ne zaman bir elçi ya da haberci göndersek ve bu (elçi ya da haberci) ne zaman (uyarılarına olumlu tepkiler almayı) umut etse, Şeytan mutlaka O'nun güttüğü nihaî amaca gölge düşürmeye kalkışmıştır; ama Allah Şeytan'ın düşürmeye çalıştığı gölgeyi giderir ve mesajlarını kendi içlerinde açık ve anlaşılır kılar ve birbirleriyle açıklar; çünkü Allah doğru hüküm ve hikmetle edip-eyleyen, mutlak ve sınırsız bilgi sahibidir." mealindeki 52. ayeti ile önceki cümleyi iptal etmişti. Hz. Peygamber, olanlardan üzüntü ve pişmanlık içinde, yeni inen ayetleri ilan edince Mekkelilerin eziyetleri de yeniden başlamıştır..."

Meseleyi, Kur'ân'ın bağlamı, sürenin bağlamı, rivayetin özellikleri, Arap dili, Hz. Peygamberin o zamana kadarki mücadelesi, geliş gayesi ve nübüvvet bakımından ele alan klasik ve çağdaş birçok âlim bu hadiseyi kabul edilemez bulmuşlardır. Bu olayın kabul görerek klasik eserlere giriş gerekçesini ise, Allah'ın Kur'ân'ı koruyacağı garantisinin (İsra, 17/73-75; Hicr, 15/9) tecellisi ve Hac suresi 22/52. ayetinin izah ve tefsir edilmesi olarak anlamak mümkündür.

Rivayetlere göre burada Resulullah'ın okumasının peşine, "Bunlar yüce kuğulardır ve şefaathleri umulur." cümlelerini kimin söylediği de tartışılmıştır. Bu sözü Resulullah söylemeyeceğine göre, ya şeytanın ya da oradaki müşriklerin söylemiş olabileceğinden bahsedilmiştir. Çünkü ayetin de ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber Kur'ân okurken gürültü yapıp, bağırıp çağırarak sesini bastırma ve ona baskın çıkma şeklinde müşriklerin devamlı

izledikleri bir politikanın (Fussilet, 26) gereği olarak ve son okunan ayette de putlarının adı zikredilince onların şiddetli bir şekilde kötülenmesinden endişe ederek, kendi inançlarına uygun bir şekilde müşriklerden birisinin söylemiş olması muhtemeldir. Bu sözü söyleyenin, Hz. Peygamber olmadığı gibi, şeytan da olmadığı, ama şeytanlaşmış insanlardan biri olduğu ifade edilmektedir, “Bu cümle, müşrikler tarafından daha önce bilinen, tavafları ve yeminleri sırasında kullanılan bir cümle idi. Müşrikler, ‘Lat, Uzzâ ve öteki üçüncüleri Menât; bunlar yüce kuğulardır ve şefaathleri umulur’ derlerdi. Hz. Peygamber’in okuduğu 53/Necm suresinin 19 ve 20. ayetlerinde bu putların adı geçince, müşriklerden biri önceden kullandıkları bu yemin cümlesini araya sokuşturmuş, ilk planda bunu kimin okuduğu bilinmemişti...” gibi çeşitli yorumlara da rastlanmaktadır.

Garanik olayının kabul edilemezliğine rağmen, vahyin tam olarak anlaşılmaz ve açıkça izah edilemez keyfiyette oluşu, tartışmalara son noktanın konmasına mani olmaktadır. Konuyu burada uzun uzun tartışmak, yapılan iddiaları ve verilen cevapları sıralamak yerine, konu hakkında yeterince tartışma ve araştırma yapılmış olduğunu, daha geniş bilgi edinmek isteyenlerin bu çalışmalara müracaat etmesini tavsiye etmekteyim. Bununla birlikte Garanik hadisesini birçok açıdan kabul edilemez bulduğum için, kısaca değerlendirmeyi yeterli görmekteyim. Öncelikle Necm suresinin nüzul tarihi bu dönemden daha önceye yani bi’setin üç veya dördüncü yılına ait olmalıdır. Çünkü bu sure, Kureyş tanrılarını açıkça eleştiren ilk suredir ve Kureyş’in ağır baskısı, Kur’ân’ın bu eleştirilerinden sonra başlamıştır. Rivayetlerde yer alan bir kaç kişi hariç, tüm Müslümanların Habeşistan’a göçtüğü ve Mekke’de Müslüman kalmadığı şeklindeki ifadelerle, Hz. Peygamber’in Müslümanlarla beraber Kâbe’de namaz kılıp secde ettiği iddiaları çelişmektedir. Resulullah kimlerle birlikte, kaç kişiyle, hangi durumda Kâbe’ye gitmiştir? O esnada böylesine bir toplu ibadete başvurulduğuna dair bir iddia, Hz. Peygamber’in ve Müslümanların genel durumlarından dolayı kabul edilebilir görünmemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı okuması sırasında, şeytanın tasallutuyla Kur’ân ayetlerine bir sözün karışmasına ya da şeytanın veya bir kimsenin herhangi bir sözünün geçici bir süre için bile olsa fark edilmeyip Kur’ân’dan zannedilebilmesine ihtimal vermiyorum. Zaten şeytanın bir varlık olarak böyle bir icraatta bulunabilmesinin kabul edilmesini de uygun görmemekteyim. İlgili ayette (Hac, 22/52) kastedilenin ise, insanların fiil, arzu ve beklentilerini ifade eden cümleler olduğunu düşünmekteyim. Ayrıca hem Kur’ân metninin korunmuşluğu, hem

de Resulullah'ın hayatı, şirkle mücadelesi ve Kur'ân'ı koruma hususundaki gayretleri, bizi böyle bir rivayete inanmaktan alıkoymaktadır.

Burada Allah Resulü'nün hayatı hakkında anlatılanların içerdiği bazı boşlukların doldurulmasının da, vahiy açısından bir takım iddiaları getirdiğini düşünmekteyim. Mesela Resulullah, insanları neden Habeşistan'a yönlendirdi de, başka bir mekânı tercih etmedi? Neden kendisi de oraya değil de, Taife gitmeyi tercih etti? Neden daha sonra Medine'ye hicret etti de, başka yere değil?... gibi bir takım soruları sorarak, aslında bunların bir kısmına verilen cevapları ve ilgili rivayetleri de görmeyerek ve Allah Resulü'nün böyle çok önemli kararları kendi başına almadığı/alamayacağı kanaatini geliştirerek, bu hususların da vahiy yoluyla olduğunu iddia edenler olmuştur. Bunu da "Kur'ân Dışı Vahiy" adlandırmasıyla temellendirilmeye çalışmışlardır.

Bu iddiaların bazı rivayetlere başvurularak yorumlanması mümkün olmakla beraber, bu tür iddiaların seslendirilmesinin altında Kur'ân-Sünnet ilişkisi ve Kur'ân dışındaki dini kaynakların/malzemenin saf dinî olmaktan çok ideolojik yorumlamasının yattığını düşünmekteyim. Bu ideoloji de, Ehl-i Hadis'in "sünnet, din için yeterlidir" ideolojisidir. Genel anlamda böyle düşünmenin diğer bir sebebi de, kanaatimce araştırmacıların veya âlimlerin Kur'ân ve/veya peygamber algısında yatmaktadır. Dolayısıyla vahyin ele alınmasında karşılaştığımız diğer bir problem de, Resulullah'ın hayatını anlatırken rastladığımız Melek/Cebrail desteği veya Şeytan müdahalesidir. Bazı hususlarda hiç gerekmediği zamanlarda bile Cebrail'in gelerek Allah Resulü'ne yol gösterdiği rivayetlerinin de bu anlayışı beslediği açıktır. Mesela Taif dönüşü Cebrail'in Taiflilileri yok etme teklifi, Resulullah'ın hicret öncesinde kendisine yapılacak suikastı Cebrail'den öğrenmesi, hicrete çıkarken Cebrail'den bazı talimatlar alarak yola koyulması ve onun korumasıyla harekete geçmesi, Nadiroğullarının suikastını yine Cebrail vasıtasıyla öğrenmesi gibi, aslında mucize olarak sunulan bazı rivayetlerin, Cebrail'in vahiy getirmesi dışında da Resulullah'la görüştüğünün kabul edilmesinin, bu anlayışı destekleyen unsurlar arasında olduğu kanaatindeyim.

İsra ve Mirac

Siyerle ilgili diğer bir konuda Allah Resulü'ne miraçta (27 Recep H.Ö. 3/ Hicretten 8 ay önce/6 Mayıs 620 Gece) bir takım vahiyler verildiği yönündedir. Miracın vukuunun mahiyeti hakkındaki tartışmalar bir yana, Bakara Suresinin son ayetlerinin miraçta nazil olduğu ve o güne kadar sabah akşam iki vakit olarak kılınan namazların miraçta beş vakit olarak emredildiği kabul edilmektedir. Bu hususta yani beş vakti âmir olan ayetlerin hangisininin

o gece nazil olduğu temellendirilemese de, ısrarla buna vurgu yapılması da, vahiy siyer ilişkisinde önümüzde problem olarak duran hususlardandır.

Mirac hakkındaki meşhur anlatılar yanında bazı kaynak ve araştırmalar, İsrâ ve Mirâc'ın mahiyeti ile ilgili farklı görüşler de ileri sürmüşlerdir. İsrâ ve Mirâc'ın vuku tarihleri, her ikisinin aynı zamanda meydana gelip gelmediği, miracın rüya olarak mı yoksa bedenen fiili olarak mı vuku bulunduğu, mekân olarak nerede ve nasıl gerçekleştiği, İsrâ suresinde zikredilen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'deki Beytül-Makdis mi olduğu, İsrâ ve Mirâc'ın Hz. Peygamber'in hayatında kaç defa ve nerelerde iken gerçekleştiği, Mirac'da Allah'ı görüp görmediği gibi konuları bunların önemlilerindedir.

Tamamı Medenî kabul edilen Bakara Suresinin (Bazergan'a göre bazı ayetleri Mekkîdir), ne son ayetlerinin ve ne de beş vakit namazı emreden ayetlerin miraçta indirildiği açıktır. Ayrıca Mekke'nin ilk yıllarında nazil olan ve Resulullah'ın vahiy tecrübesinden bahseden Necm Suresindeki ayetlerin Miraç'la irtibatlandırılmasını da tamamen yanlış bulmaktayım.

Kur'ân'ın Nüzülü Açısından Mekke ve Medine Dönemi

Risaletin Mekke devri, ittifak olmamakla beraber, Hz. Peygamberin doğumunun 41. yılı Ramazan ayının 17. gününden, doğumunun 54. yılı Rebiülevvel ayının ilk günlerine kadar, toplam 12 yıl, 5 ay, 13 gündür. Bu dönemde inen (Mekkî) sûreler, Kur'ân'ın yaklaşık % 78'ini teşkil eder, ancak hacim bakımından üçte birinden azdır. Bu surelerin sayısı hakkında ittifak olmamakla beraber 90 civarında olup, Kur'ân'ın yaklaşık dörtte üçünü oluşturmaktadır. Buna göre Medenî sureler ise Kur'ân'ın yaklaşık % 22'sini teşkil eder, ancak hacim bakımından üçte ikisini oluşturur. Sayıları yaklaşık olarak 24 civarında olup bu da Kur'ân'ın dörtte birine tekabül etmektedir.

Derveze'ye göre Mekke döneminde inen Kur'ân ayetlerinin kendisine özgü bazı özellikleri vardır. Nüzul-siyer münasebeti açısından bunlar şöyle özetlenebilir:

1. Mekkî sûrelerde Allah'a davet yanında, itaat ve ibadetin sadece Allah'a olduğu hususu yoğun bir şekilde işlenir. Şirk ve onunla ilgili her şeye karşı etkili, çeşitli ve güçlü bir üslupla savaşılar. Yine, İslam'ın ahlaki, toplumsal, insanî ilkeleri çeşitli, etkili ve güçlü bir üslupla yoğun bir biçimde işlenir. Zira Medine döneminde ağırlık kazanacak olan ibadet ve hukukî münasebetler bu temeller üzerine oturmaktadır.

2. Mekkî sûrelerde ahiret hayatı, onun mükâfatı, cezası, onunla müjdeleme ve uyarma çokça kullanılmış, tekrar edilmiş ve çeşitli vesilelerle gündeme getirilmiştir. Aynı şekilde peygamberlerin ve kavimlerinin, Âdem ile

İblis'in hikâyeleri de çokça anılmış, tekrar edilmiş ve çeşitli şekillerde gündeme getirilmiştir. Melekler ve cinler, değişik açılardan bazen genişçe ele alınmış, bazen da kısaca değinilmiştir.

3. Kâfirlerin yalana, tartışmaya ve ithamlara varan sözleri ve tavırlarının reddedilmesi, onların yalanlanması, eleştirilmesi ve tehdit edilmesi Mekki sûrelerde çokça yer almış ve çeşitli vesilelerle gündeme getirilmiştir. Mekki sûrelerin bütününde ve ayrı bölümlerinde işlenen konular yaklaşık olarak aynıdır. Bunlar, çağrı, bilgi verme, niteleme, hikâye etme, tartışma, korkutma, müjdeleme ve kıssaların verilmesi açısından benzerlik arz etmektedir.

Bunların hepsinde o dönemin karakteristiğini belirleyecek izler mevcuttur. Zira o dönemde, Resulullah ve müslümanlar güç ve sayı açısından zayıf, müşrikler ise, güçlerine ilaveten liderliği de ellerinde tutmaktaydılar. O dönemde davet; ikna etmeye, tartışmaya, delil getirmeye, münazaraya ve güçlü bir iradeye dayanıyordu. Muhataplar, inançlarında, geleneklerinde ve tutumlarında birbirine benzerlik arz ediyordu. Bu benzerliğin Mekki sûrelerin ve ayetlerin muhtevasında da ortaya çıktığını görüyoruz. Kur'ân okuyucusu bu dönemin başında, ortasında ve sonunda indiği rivayet edilen ayetler demeti ve sûrelerin çoğunda, korkutma, örnekler verme, hatırlatma, önce yaşamış kavimlerin ve peygamberlerinin, Âdem'le İblis'in hikâyelerini anlatmada; Araçları ve davet karşısında irkilmemeleri, etkilenmemeleri ve davayı kabul etmemelerinden dolayı eleştirmede, onlarla olan tartışmaları, onlara verilen cevapları hikâye etmede; onların bu tartışmalara ve yüz çevirmeye dayalı konumlarını belirlemede; üslubun hayli yumuşak olduğunu, sert olmadığını görür. Bunun yanında okuyucu bu dönemin başında, ortasında ve sonunda indiği rivayet edilen sûre ve ayetlerin üslubunda bir azamet ve sertliğin olduğunu, uyarıyla beraber bu sertliğin giderek artmaya başladığını ve alanının genişlediğini görebilir. Özellikle dönemin sonunda indiği rivayet edilen sûrelerde, esnekliğin gittikçe azaldığı gözlemlenmektedir.

Bu görünümle Mekke döneminin yapısını ve özelliğini göstermektedir. Bu durum eşyanın tabiatıyla uyum içindedir. Dönem yaklaşık on üç sene devam etmiştir. Resulullah orada yerleşmiş bulunan ya da çeşitli münasebetlerle Mekke'ye gelen, yaklaşık aynı konumda bulunan gruplar, sınıflar ve topluluklarla ilişki kuruyordu. Bir grupla ilişkiler gayet yumuşak olurken, başka biriyle çok sert olabiliyordu. Yine bu ilişkilerin bazı durumlarda yumuşak, bazı durumlarda katı ve sert olmaya ihtiyacı vardı. Bu durum katı tavırlı liderlerin aşırılıklarını, yumuşak huylu olanlarının ise yumuşaklıklarını Resulullah'a karşı sürdürmeleriyle ilgili olduğu kadar, katı tavırlı liderlerin bu dönem boyunca duruma egemen olması ve davetin sürekli

olarak sınavlar ve tehlikelerle karşı karşıya olduğu, dar bir çerçeve içinde kalmasıyla da doğrudan ilgiliydi.

Burada yetenek, çaba, konum ve olaylara bağlı değişik görünümeler vardır. Bunlar, Resulullah'ın bu uğurda harcadığı güç ve enerjisi ve bu dönemdeki Siret-i Nebevi'nin olaylarını, devrelerini açıklamada yardımcı öğelerdir.

Mekke'de, teşriî hükümlerin, Medine'ye oranla hem az, hem de umumî bir karakter arz ettiği söylenebilir. Teşri' açısından getirilen bazı hükümler ise şunlardır:

Kız çocuklarının öldürülmemesi, insanların kendi kendilerine yasak ettikleri temiz yiyeceklerin helal kılınması, leş, akıtılmış kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş olan hayvanların etlerinin yenilmemesi ve bundan darda kalanların istisna edilmesi, Allah'a ortak koşulmaması, ana-babaya iyilik yapılması, kötülük yapılmaması, cana kıyılmaması, ölçü ve tartının muhafaza edilmesi, yetim malının korunması, adil olunması, verilen sözün tutulmasıdır. Genel kabule göre, bu hükümler Mekki olmakla birlikte tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Mekki hükümlerden, yine tarihleri kesin olmamakla beraber, genel kabule göre bazıları şunlardır:

Abdest gusül ve namaz, vahyin ilk günlerinde, günde sabah ve akşam olarak iki vakit ve ikişer rekât olarak ve ayrıca gece namazı şeklindedir. Beş vakit namaz ise, genel kabule göre, hicretten birkaç yıl önce farz kılınmıştır. Cuma namazı da Mekke'de farz kılınmıştır, çünkü Medine'ye ilk hicretin başlaması üzerine Hz. Peygamber, Mus'ab b. Umeyr'i İslâm'ı öğretmesi için görevlendirmiş, Mus'ab (veya Es'ad b. Zürâre) da Peygamberin hicretine kadar, orada Cuma namazını kıldırmıştır.

Bu açıdan Medine dönemi ise şöyle özetlenebilir:

1. Medeni ayetlerin yapı ve seci özelliklerinin değişmesi; kıssalardaki uzunluk, cennet cehennem tasvirleri ve kıyamet sahnelerinin detaylı anlatılmaması; o dönem Yahudilerine ve az da olsa Hristiyanlarına eleştiriler yapılması ve dindeki sapmalarının kınanması; aynı şekilde münafıkların da şiddetle eleştirilmesi.

2. Medeni ayetlerde birçok bölüm cihada ve onun zorluklarına katlanmağa çağrıda bulunmakta; hukuki, idari, yasal, ahlaki, birçok hususta bölümler ihtiva etmektedir. Daha önce Mekke'de ahlaki vs. sosyal, siyasi, iktisadi konulardaki kullanılan teşvik üslubu, Medine'de emir veya farz etme üslubuna dönüşmüştür.

3. Yine Medeni Kur'an, Resulullah'ın evlilik ve aile yaşantısı ile ilgili birçok bölüm içermektedir ki, buna Mekki dönem Kur'anında hemen hemen hiç rastlanmamaktadır.

4. Yahudilere, münafıklara ve kalplerinde hastalık olanlara karşı sürdürülen eleştirel üslup, çevreyi pisliklerden, sapmalardan, tuzaklardan ve tezgâhlanan oyunlardan arındırma zemin ve imkânı hazırlamıştır. Dini özgürlük teminat altına alınmış ve Allah'ın sözünün yüceltilmesine imkân sağlanmıştır. Davetin gelişmesi, yaygınlaşması ve kökleşmesiyle uyum halinde, İslami oluşumun üzerinde bulunduğu siyasal ve toplumsal konuma uygun hareket ortamı hazırlanmıştır. Bu yöntem, Resulullah'ın ve Müslümanların konum itibarıyla zayıflıktan güçlenmeye, azınlıktan çoğunluğa, istikrasızlıktan istikrara, korkudan güvene doğru gelişmeleriyle ahenkli bir biçimde sürmüştür.

Mekke dönemini nüzul-siyer şöyle de ayırmak mümkündür:

-Birinci Aşama: Ferdi/gizli davet (1-3 yıl).

-İkinci Aşama: Putlara saldırı, Kureyş'le çatışma ve baskının başlama süreci (bu dördüncü yılla başlayan süre toplu/aşikâr davet dediğimiz tebliğ aşaması. (4-6. yıl)

- Üçüncü Dördüncü aşama: Hz. Peygamber'e ve yakınlarına kuşatma yapılması. (7-10. yıl)

-Ve artık Hz. Peygamber'in Mekke'de tebliğ yapma imkânı bulamadığı için Taif'e gitmesi bundan sonra da kendisini kabilelere arz ederek gidebileceği bir yer aramasıyla ilgili dönemdeki (10-13. yıl) çabaları olduğunu söyleyebiliriz.

Aynı tarzı Medeni dönemi için de uygularsak şöyle bir tabloyla karşılaşabiliriz:

-Birinci Aşama: Yerleşme ve kendini kabul ettirmek için mücadele dönemi (Hicretten Hudeybiye'ye kadar: 1-5 yıllar).

-İkinci Aşama: Kabul ve tasdik dönemi (Hudeybiye'den Mekke'nin fethine kadar: 6-8. yıllar)

-Üçüncü Aşama: Yayılma ve dışa açılma dönemi (Mekke'nin fethinden Resulullah'ın vefatına kadar: 8-10. yıllar)

Bu dönemdeki teşriî faaliyet, ilk önce sadece fertlerin veya toplumun hayatıyla ilgili olup, tatbikî ve amelî sahaya yönelikti. Bir yandan ibadetler ve harp hükümleri, evlilikle ilgili aile nizamı, karı-koca hakları, boşanma, çocuklar ve hakları, miras ve mirasçı hisseleri vs. sahalarda hükümler konulurken diğer yandan da anayasa, suçlar, cezalar, muhakeme usulü, âmir ve memurların hakları ve İslâm Devletinin diğer devletlerle münasebetleriyle ilgili hükümler ve esaslar vazedildi. Bu dönemdeki teşri'in, iman ve imana ilgili esasları değil; ferdin diğer fertlerle, toplum üyelerinin birbirleri ve müslüman toplumun diğer toplumlarla ilişkilerini düzenleyen hükümlere tahsis olduğu görülecektir. Yani müslüman toplumun (veya devletin)

oluşması için gereken prensipler hicretten itibaren inmeye başlamıştır. Kesin olmasa da bazı örnekler verecek olursam:

Hicretin 1. yılı, cuma namazı (Medeni olduğunu kabul edenlere göre), hutbe, ezan, nikâh, cihat, kıtal; 2. yılı, oruç, bayram namazları, fitır sadakası, kurban, zekât, kıblenin değişimi, ganimetler hukuku; 3. yılı, miras hükümleri, boşanma hukuku; 4. yılı, seferde ve korku anında namazın şekli, teyemmüm, iftira cezası, tesettür; 5. yılı, ila hükmü: cahiliyede hanımlarına yaklaşmama yeminin ortadan kaldırılması; 6. yılı, içkinin ve kumarın yasaklanması, zihar hükmü; 7. yılı, leş, domuz eti ve kan gibi yenilmesi yasak olan şeylerin beyanı; 8. yılı, kısasa ait düzenlemeler; 9. yılı, hacca dair bazı düzenlemeler; 10. yılı, vasiyet, nesep ve nafaka ile alakalı hükümler, faizin yasaklanması.

Dolayısıyla, bu aşamalarda nazil olan ayet ve surelerin de bu sürece uygun ve aşamalı geldiğini söylemek mümkündür.

Diğer Bazı Konular

Bir olay için birden fazla ayetin/surenin nazil olduğu yani bir sebab-i nüzulün birden fazla olay hakkında anlatılmasını da problemlili bulmaktayım. Bu durum öyle olmuştur ki, bazen ayetlerin/surelerin de birden fazla nazil olduğu kabul edilmiştir. Bir ayetin/surenin de bazen birden fazla sebebi nüzulünün olması da, o ayetin/surenin de bazen birden fazla olmasını gerektirdiği de göze çarpmaktadır k, bunların kabul edilmesini mümkün görmemekteyim.

Yine vahyin nüzulüne şahit olan sahabenin bu hususta anlattığı müşahedelerin, bizim gibi üçüncü nesil muhatapları için çok açık bir karşılığının olmadığı da kabul edilmelidir. Yani, “Vahiy geldiğinde, Resulullah’ın ağrışması, soğukta terlemesi, deve üzerindeyken devesinin dizlerinin kırılacak gibi olması vb. müşahedeler”in sahabe için ifade ettiği anlam ve çağrışım, bizim dünyamızda aynı yankıyı bulmamaktadır. Öyleyse bu durum da iza ha muhtaç bir vaziyettir.

Bir başka konu da peygamberlerin vahyi alış şekillerine delil getirilen ayetin (“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Şura 42/51) de tam olarak neyi ortaya koyduğu hususu da tartışma konusudur. Yani “bu üç tarzın hepsinin mi yoksa sadece birinin mi, peygamberlere gelen vahyi ifade edip etmediği. İnsanlığı ilgilendiren vahiy, doğrudan doğruya üçüncü kısmı yani “elçi/Cebrail vasıtasıyla gelen vahiy olduğu” kanaatini bende daha ağır basmaktadır. Diğerleri ise, Allah’ın insanlarla konuşma biçimi olarak algılanmalıdır.

Bir başka problem, akıl-nakil/akıl-vahiy veya çok genel anlamda din-bilim çatışması veya polemikidir. Bu hususta “nakil-akıl-kainat” üçlüsünün de Allah’ın ayetleri olduğuna inanmaktayım. Dolayısıyla teorik olarak üçü arasında bir çatışma olmamalıdır. Ancak tarihi metinleri anlaşılması problemi, bu hususlarda da çatışma ve çelişme var hissini uyandırmaktadır. Kanaatim üçünün de uzlaştırılması yönündedir. Yani akıl, naklin hakemliğinde veya nakil, aklın hakemliğinde kainatı da şahit tutarak anlama ve yorumlama çabasına (içtihat) girişmelidir.

Vahyin zahir ve batınının veya açık ve işarî mana taşımasının da çok anlamlılık probleminin bir parçası olduğunu düşünmekteyim. Ben çok anlamlı olanın, hiçbir anlamı olmayacağına inananlardanım. Bu durum, Kur’ân’ın kendi yapısından değil, bizim ona yaklaşım tarzımızdan kaynaklanmaktadır. Sahabede böyle bir problem olmadığı kanaatindeyim. Çünkü bizlerin Kur’ân’la olan ilişkisi, metinle olan ilişkinin sonucunu doğurmaktadır. Hâlbuki sahabenin Kur’ân’la olan ilişkisi, hitap/söz ile olan ilişki tarzındadır; “iştilince anlam tahakkuk eder ve icra edilir” tarzıdır.

Diğer önemli bir konu da Kur’ân vahiylerinden bir kısmının diğer bir kısmını neshettiği konusudur ki, bu iddiayı da kabul edilebilir bulmamaktayım. Kur’ân’ın kendi içerisinde nesh olamaz. Bu durumun, bizim nâsıh-mensûh kabul edilen ayetleri iyi anlayamamızdan kaynaklandığını düşünmekteyim. Bu ayetlerin tedricilik açısından yorumlanmasını da doğru bulmamaktayım, çünkü Kur’ân şu an elimizde bir metin olarak durmaktadır. Bana göre Kur’ân, Cahiliye dönemi ve tarihi iniş süreci dikkate alınarak okunmasının da neshle bir ilgisi olabileceği kanaatinde değilim. Nesh edildiği edilen ayetlerin, nesh ettiği iddia edilen ayetlerle aynı konularda olmadığı, farklı hususlardan bahsettiği kanaatindeyim. Bu yüzden aradaki ciddi veya basit farkların gözden kaçması, ayetler arasında bir çelişki olduğu kanaatine varılmasına sebep olmuştur. Yani biri elmadan diğeri armuttan bahsetmektedir.

Diğer bir husus ayetlerin muhkem ve müteşabih olmaları hususudur ki, bunun da çok sansasyonlara yol açtığını ve istismar edildiğini düşünmekteyim. Bu durum aynen Kur’ân ayetlerinin birbirini tefsir etmesi hususunda delil getirilen ayetlere benzemektedir. Sonuçta Hz. Allah, “falan ayet, filan ayeti açıklar” demediği gibi, “falan ayet muhkem, filan da müteşabihtir” de dememektedir. Bu durumdaki izafiliğin göz ardı edilmemesi, elde edilen kanaatlerin, yazılı bir metnin okunması hususlarındaki zaafıların sonucu olduğunun dikkat edilmesi gerektiğini düşünmekteyim.

Son olarak, en kabul edilemez bulduğum konulardan birinin de “Kur’ân dışı vahiy” iddiası olduğunu belirtmek istiyorum. Aslında “Ehl-i Hadis”in

bir takım iddialarını temellendirmek için baştan beri istismar ettiği konulardan biri olan Kur'ân dışı vahiy iddiasının, Sünnet ve Nübüvvet ikileminin karıştırılması sonucu ortaya çıktığını düşünmekteyim. “Hz. Peygamber’in/ Sünnetin anlaşılması ve yorumlanması ile davranışlarının bağlayıcılığı” bağlamında ortaya çıkan tartışmalarla, tâ tabiin döneminden beri polemik konusu olan bu husus, bilhassa İmam Şafii'nin meseleyi ideolojik olarak ele almasından itibaren problemlidir. Meselenin çok yönlü olduğu açıktır ve müstakil bir başlıkta ele alınmalıdır. Ehl-i Hadis, Şia, fıkıh, tasavvuf ve mezhepler bağlamında da ele alınması gerektiğini düşünmekteyim.

Bütün bu ve benzer problemlerin sahabe arasında ve onların döneminde olmadığına inanmaktayım. Dolayısıyla doğru anlama, kanaatimce sahabenin ve onların çağdaşları olan müşrik, münafık ve Yahudilerin anlamasıdır. Buna göre, bize düşen, onların anlamlarını yakalamak, o devirdeki anlam ve anlamaya ulaşmak ve kendimizi onların yerine koyarak ve o dönemi ilmel, aynel ve hakkel yakın hissederek anlama çabasına girişmektir. Bu da her haliyle açık bir “metodoloji” problemidir.

