

MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

SAYI: 11 - 12  
1993 - 1994

İstanbul - 1997

VAHY, NÜBÜVVET  
ve  
KUR'AN'IN VAHYEDİLİŞ AŞAMALARI

*Murat SÜLÜN*

GİRİŞ

Vahy ve peygamberlik kavramları, öteden beri en çok tartışılan kavramların başında gelir. İnsanlar bu iki müesseseyi kabul etme bakımından farklı gruplara ayrılmışlardır: Kimi, zaten Allah'ı da reddettiği için, vahyi otomatikman inkâr etmiş; kimi, Allah'ı ikrâr etmekle birlikte, vahyi inkâr etmiş; kimi de vahy gerçeğini kabul ederken, onu kendi peygamberi ile sınırlayarak kendileri dışındaki vahyi inkâr etmiştir<sup>1</sup>.

Vahy, nübüvvet gibi kavramların da ele alındığı bu makale, esasen Kur'an-ı Kerim'in Peygamber Efendimiz tarafından telaffuz edilmişinden önce ve sonra katettiği 'kitaplaşma aşamalarını' ele alan "Kur'an Vahyelerinin Kitaplaşma Seyri" başlıklı daha kapsamlı bir yazının ilk kısmını oluşturmaktadır<sup>2</sup>.

Kur'an-ı Kerim'in vahyediliş aşamalarından bahsetmezden önce, Allah'ın kendisi dışındaki varlıklarla konuşması mes'elesi üzerinde durmak

1 Yahudiler Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i inkar ederken, Hristiyanlar da Muhammedi vahyi inkar etmiştir. -Teknik anlamdaki- vahye en son muhatap olan ümmet olmanın avantajı ile olsa gerek, biz, hiçbir peygamber arasında ayırım gözetmemekteyiz.

2 Kitaplaşma seyrinin metafizik kısmı, yani Kur'an'ın aynı anda Allah Teâlâ, Cebriel (a.s.) ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'e aidiyeti, elinizdeki makalenin konusudur. Mezkur yazının ikinci kısmı ise, vahyelerin Sahabiler tarafından kitaplaştırılması ile, yani işin fizik boyutu ile ilgili olup "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahyelerinin Kitap Haline Gelişi" başlığını taşımaktadır.

yani Kur'an vahyinin alt-yapısından ve konuyla ilgili çeşitli kavramlardan bahsetmek gerekeceği için, herhangi bir kavram kargaşasına yol açmak istemediğimizden, önce bu alt-yapıyı kurup sonra konumuza geçeceğiz. Kur'an vahyinin mâhiyeti üzerinde dururken, bu arada bigâne kalamayacağımız, Kur'an'ın taklit edilemezliği; yedi harf; yaratılmış olup olmadığı ve Kur'an-Hadis münâsebeti meselelerine de, konumuzu ilgilendirdikleri oranda, temas edeceğiz.

## I. VAHY

### A- Vahyin Luğavi ve İstilahi Manası:

Vahy ve peygamberlik kavramları hakkında doğru sonuçlara varabilmemiz, vahyin kök anlamını daima gözönünde bulundurmamıza bağlıdır. Bu sebeple nebevî vahy ve ağırlıklı olarak da Kur'an vahyine geçmezden önce, vahy ve peygamberlik kavramları üzerinde duracağız.

Vahy kavramı, Necati Akder'in isabetle belirttiği üzere, genelde peygamberlere mahsus bir mârifet melekesi, istisnâî bir iktidar olarak tasavvur edildiğinden, ilâhî sırlarla çevrili, o sırların hâlesi içinde tahayyül edilmesi âdet olmuştur<sup>3</sup>. Oysa, peygamberlik müessesesinin temeli olan vahy, gerek insanı doğulu gerekse insanı doğulu dışındaki canlı-cansız bütün varlıkları ilgilendiren, ezeliyyen-ebedî ilâhî bir eylemdir. Ne var ki, kelimenin sonradan kazandığı istilâhî anlam kök anlamından soyutlandığı için, vahy olağanüstü bir fenomen olarak algılanagelmıştır.

"Vahy aslında hızlı bir şekilde işaret etmek mânasındadır; sür'at mânasını tazammun ettiği için, çabuk ve ânî meydana gelen şeye امر وحی = ânî olay denmiştir. Bu işaret, remz ve târîz yolu ile olabileceği gibi, bazen terkipsiz [zihnî] bir ses ve bir organ vasıtası ile, bazen de yazı ile olabilir"<sup>4</sup>. Ebu İshak ez-Zeccâc'ın verdiği "gizli bir surette bildirme"<sup>5</sup> ifadesindeki 'gizlilik' ile, mezkûr târifteki 'çabukluk', vahyin anlam yapısını oluşturan temel unsurlardır. Bu iki unsuru esas aldığımızda, "derli toplu olarak vahyin; *vahyeden ile kendisine vahyeden arasında başkalarına gizli kalacak tarzda bir iletişim kurulması* olayından ibaret olduğunu söyleyebiliriz"<sup>6</sup>.

3 Akder, Necati, Vahyin Metafizik Temeli; İslâm (R. M.), İstanbul, 1958; II/3; s. 5.

4 Râğîb el-İsfahânî, el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an, Beyrut, tarihsiz; (tahkik: M.S. Kılânî); s. 515.

5 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Beyrut, 1992; XV/241-242; Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İst., 1936; II/1526.

6 M. Reşid Rızâ, el-Vahyü'l-Muhammedî, 3. basım, Mısır, 1935; s.37.

Bu iki unsur dikkate alındığında, rahmânî olsun, şeytanî olsun, bütün "gizli ve anî bildirim"ler lügavi vahy kapsamına girer. Vahyin ilâhî ve ilâhî olmayan diye ikiye ayrılması da esasen bu gerçekle ilgilidir.

Fakat vahyin şer'î tanımı yapılırken, bu iki unsura tam olarak dikkat edildiği söylenemez. Aksine vahy, daha ziyade Şûrâ, 51'deki "ilâhî konuşma türleri"nin tamamını içine alacak şekilde tanımlanmaktadır<sup>7</sup>.

Eski ve yeni araştırmalarda vahyin şer'î tanımı olarak verilen tanımların pekçoğu, aslında vahy gerçeğini değil, vahyedilen muhtevâyı eksen alagelmıştır. Çünkü kelime şer'îat ıstılâhı olarak, -Kur'ân-ı Kerim'deki kullanılışının aksine- masdar (vahyetmek) mânasından çok, ism-i mef'ûl (vahyedilen nesne) mânasında kullanılmaktadır. Bu, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hadislerinde de görülür: "Ya Rasûlâllah! Vahy sana nasıl geliyor?"<sup>8</sup> diye sorulurken, bize getirdiğin ilâhî direktifler, hakikatler, gizli sırlar, öğretiler vs. sana nasıl geliyor? demek isteniyor olmalıdır. Burada vahy hadisesinin mahiyeti sorulmaktadır kuşkusuz, ama dikkat edilirse bu, sorudaki 'vahy' lafzından değil, 'nasıl geliyor?' kısmından anlaşılmaktadır.

Kullanım bu yönde olunca şer'î tanımlarda ağırlıklı olarak, 'vahyedilen' esas alınmış ve vahy fenomeni değil, Allah-insanoğlu iletişimi konu edilmiştir. Meselâ, şu tariflere göre vahy; "Allah Teâlâ'nın dilediği şeyleri peygamberlerine muhtelif hallerinden birisiyle bildirmesidir"; "Allah Teâlâ'nın, emirlerini, dilediği hükümlerle sırları ve hakikatları hususi bir yolla peygamberlere bildirmesidir"<sup>9</sup>. "*Gerek elçi vasıtası ile, gere' perde arkasından, gerekse doğrudan kalbe ilkâ etmek suretiyle Allah'ın peygamberlerle konuşmasıdır*"<sup>10</sup>

Özellikle sonuncu tarif, vahy yerine Allah'ın konuşma türlerini vermektedir. Oysa vahy, bu konuşma türlerinin sadece bir kısmını oluşturur. Bu bakımdan, Allah-peygamber iletişimi sözkonusu olduğunda, vahy kavramından daha önemli olan "Allah'ın konuşması" kavramı üzerinde durmak gerekmektedir.

7 Örnek olarak bkz. A. Bülent Baloğlu'nun çeşitli yazarlardan naklettiği vahy tanımları; "Kur'an Vahyinin Niteliği ve Hz. Peygamber"; I. Kur'an Semp. (Bilgi Vakfı), Ankara, 1994; s. 32-33.

8 Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, Bed'ü'l-Vahy, 1.

9 Cumaloğlu, Fehmi, "Vahy Ne Demektir?"; *İslâm'ın İlk Emri Oku*, 1969; VIII/87; s. 6.

10 Baloğlu, A. B., "Kur'an Vahyinin Niteliği ve Hz. Peygamber"; I. Kur'an Semp. (Bilgi Vakfı), Ankara, 1994; s. 32-33.

## B- Allah'ın Konuşması ve Vahy

Vahy konu edilirken ilk müracaat edilen âyet olması hasebiyle, Şûrâ, 51. ayetin daha iyi anlaşılması için, sebab-i nüzûlünü vermek isteriz: Ehl-i Kitab, yarımadaadaki Arapları sayesinde alt edecekleri peygamber zuhûr edip de bu zâtın kendi ırklarından olmadığını; işlerine gelmeyen hükümler getirdiğini görünce, tıpkı önceki dindaşlarının Hz. İsâ (s.a.s.)'ya yaptıkları gibi, bu zâta amansız birer düşman kesilmiş; Allah, vahy, kitap, peygamberlik vb. kavramlardan az çok haberdar insanlar olarak, özellikle bu noktalardan müthiş bir yıpratma politikasına girişmişlerdi<sup>11</sup>. İşte bu politikanın bir yansıması olarak Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'den, "Allah Musa ile konuştuğu gibi, seninle de konuşsa ya!"<sup>12</sup>, "sen de onun levhaları gibi gökyüzünden kitap indirsene!"<sup>13</sup> türünde isteklerde bulunmaya başlamışlardı. Kur'an ikinci isteğe; "onlara yazı malzemesi üzerine yazılmış bir kitap indirsek de bu kitabı elleri ile tut-salar bile bu kâfirler kesin olarak: "Bu, apaçık bir sihirden başka bir şey değildir!" derlerdi"<sup>14</sup> şeklinde cevap verirken, birinci isteğe şöyle cevap verdi:

"Allah'ın bir insanla şu üç şıktan biri dışında konuşması olacak şey değildir. Çünkü O, hem hikmet sahibidir hem de insanlarla bahsettiğiniz anlamda konuşmaktan münezzehtir: Ya direkt vahyederek ya da bir perde arkasından konuşur; yahut da bir elçi gönderir ve elçi Allah'ın dilediklerini yine Onun izniyle vahyeder, [elçinin bu vahyi Onun izni ile olduğu için Allah konuşmuş olur]"<sup>15</sup>.

Cenâb-ı Hak ayrıca aşağıdaki âyetle de, Yahudilerin peygamberlik müessesesini, Musa'da olduğu gibi, Allah'la konuşma unsuruna hasretme eğilimlerini reddetmiştir: "Biz tıpkı, Nûh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyetmekteyiz. Nitekim İbrahim'e, İsmâil'e, İshâk'a, Ya'kup ve torunlarına, İsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârun'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik"<sup>16</sup>. Burada, 'ayette sayılanlardan hiçbiri Musa gibi Allah'la konuşmadığı halde peygamber olabilmış ise, Hz. Muhammed'in de pekâlâ peygamber olabileceği' anlatılmak istenmiştir.

11 Araplar, özellikle Yahudilerin kitap kültürüne sahip olmasına bakarak, dediklerine inanırlardı. Bunlar da mezkur eğilimi gayet iyi değerlendirip onları İslam'dan alıkoymaya çalışırlardı. Mselâ bkz.: 3/72-73; 4/51;

12 Hâzin, *Lübabü't-Te'vil*, (Toplu basım) 5/418.

13 Nisâ, 4/153 ve tefsirlerine bkz.

14 En'âm, 6/7 ve tefsirlerine bkz.

15 Şûrâ, 51.

16 Nisâ, 4/163.

Şûrâ, 51'den şu sonuçlar çıkarılabilir:

Allah Teâlâ sadece Musa (a.s.) ile değil, öteki peygamberlerle de konuşmuştur. Ancak, bir konuşma, direkt vahy ile veya Elçi'nin vahyi ile olurken, öteki, bir perde vasıtası ile olmuştur. Perde arkasından yapılan bu konuşma -mahiyeti hakkındaki tartışmalar bir tarafa- bir vahyetme değildir. Vahydeki gizlilik ve anîlik bunda yoktur. Bununla birlikte, Allah-Musa iletişiminin, sadece bu tür bir konuşmaya munhasır olduğu da söylenemez. Musa'ya Benî İsrâîl'i deryada kuru bir geçitten geçirmesi, kayaya asâsını vurması, sihirbazların göz boyamaları karşısında asâsını atması vs.nin vahyedildiği Kur'an'da belirtilir<sup>17</sup>. Ancak bir perde ardından gelen seslere muhatap olması daha enteresan görülerek literatüre "Musa Kelimullah" olarak geçmiş ve "Allah Musa ile konuştu"<sup>18</sup> sırrına mazhar olmuştur.

Ayette, yukarıdaki isteğe cevap verilirken, "hiçbir peygamber ile.." değil, "hiçbir beşer ile.." denmesi dikkat çekicidir. Dolayısı ile, burada zikredilen üç tür konuşma/kelâm, Allah-peygamber iletişiminden ziyade Allah-insan iletişiminin yolları olmuştur.

Bir diğer nokta, ayette zikredilen üçüncü şık ile birinci şık vahy arasındaki nüanstır. Birincide; vahyeden Allah Teâlâ iken, üçüncüde elçidir. Elçi Allah'ın izniyle insana O'nun dilediklerini vahyetmektedir. Birinci şıktaki vahy ile üçüncü şıktaki vahy arasında bir fark gözetilmiş olmasından hareketle, keşf, ilham, hads vb. 'alım'ları birinci kategoriye sokmak gerekiyor. Subhî es-Sâlih'in, ıstılâhî vahyden çok farklı gördüğü mezkûr kavramların, ıstılâhî vahy ile temelde aynı mahiyette olmakla birlikte, bu vahydeki kadar bir 'kesinlik' ve 'mücebince hareket etme mecburiyeti' taşımadıkları da bir gerçektir. Öyle ise, âyetin birinci şıkındaki vahyi, Allah Teâlâ'nın insanlara ilhâm ve işâreti olarak anlamak gerekiyor<sup>19</sup>.

Allah ezeli olarak konuşmakta olduğuna göre, peygamber gönderse de göndermese de varlıklarla iletişim halindedir. Son peygamberin vefâtından sonra da artık, "o, türü kendisiyle sınırlı konuşma"sı inkitâa uğramayacaktır.

Son olarak; Şûrâ, 51 ile Nisâ, 163-164'ü bir arada düşünecek olursak, Allah'ın, "kelâm etmesi [konuşması]"-"vahy etmesi" ilişkisini şu şekilde

17 Sırasıyla bkz. : Yûnus, 10/87; Tâ-Hâ, 20/77; Bakara, 2/59; [A'râf, 7/160]; A'râf, 7/117.

18 Nisâ, 4/164.

19 Krş.: Subhi es-Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an* (İst. Tarihsiz), s. 26.

formüle edebiliriz: Gerek direkt vahy, gerekse Elçinin vahyi Allah'ın genel mânadaki konuşma türlerinden biri olduğu gibi, Musa ile yaptığı özel nitelikli konuşma da bu türlerden biridir. Dolayısı ile vahy, Musa ile yapılan bu özel nitelikli konuşmanın karşıt parçasıdır [kasım]. Yani Allah'ın her vahyi aynı zamanda kelâmıdır, ama her kelâmı vahyi değildir<sup>20</sup>.

“Elçinin vahyi” meselesine geçmeden önce, vahyin karakteristiği ile ilgili ipucu vermesi bakımından Allah'ın canlı-cansız diğer varlıklarla iletişiminden bahsetmek isteriz:

İster zâtı ile, ister ‘yarattığı bir kelâm’ ile, isterse ‘zâtının ne aynı ne de gayri olan bir kelâm sıfatı’ ile konuşuyor olsun<sup>21</sup>, şu bütün Müslümanların kabul ettiği bir gerçektir ki Allah Teâlâ, kendisi dışındaki bütün varlıklarla [mâsivâ] iletişim halindedir. Kur’an, Allah Teâlâ'nın yerlerle ve göklerle konuştuğu gibi, İblis ve meleklerle de konuştuğunu nakleder: “Sonra duman halindeki göğe yükseldi de göğe ve yere: ‘İsteyerek ya da istemeyerek gelin!’ buyurdu. Onlar da ‘isteyerek geldik’ dediler”<sup>22</sup>.

Bu âyet-i kerîmede, ‘kâinâta gelmesinin emredilmesi, kâinâtın da bu emre imtisâl etmesi; Allah Teâlâ'nın kâinâtı yaratmak istemesi ve onun da bu isteği yerine getirmekten imtinâ etmeyip Allah'ın istediği şekilde varlık sahnesine çıkmasından ibarettir’<sup>23</sup>. Yani, tıpkı Nuh tûfânından sonra: “Ey yer, suyunu yut ve ey gök, suyunu tut!” âyetinde<sup>24</sup> olduğu gibi, bu âyette de temsil diye adlandırılan mecâzî bir anlatım sözkonusudur. Buna göre, Allah ile kâinât arasında bir konuşma olayından ziyade, bir tür etki-tepki (yaratma/yaratılma) sözkonusudur. Nitekim Allah Teâlâ'nın, olmayan bir şeyi varedeceği zaman, ona ol demesi ve onun da oluvermesinden bahseden âyetleri de böyle anlamak gerekir. Ancak bu hâdise, -sembolik olarak- karşılıklı konuşma formu içerisinde verildiği için, esâsen Allah'ın, yaratma irâdesini göstermesi demek olan bu “ol” kelimesi<sup>25</sup> ile başta peygamberler olmak üzere bütün insanlara yapılan vahiyler arasında bir paralellik kurularak ikisinin de aynı mahiyette yani söz kalıpları içindeki konuşma türleri olduğu sanılmıştır<sup>26</sup>. Bu paralel-

20 Abdülhamîd el-Kürdî, *Nazariyyetü'l-Ma'rife beyne'l-Kur'âni ve'l-Felsefe*, Riyad, 1992; s. 749.

21 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İqdâm fî 'ilmi'l-keâm* (Alfred Guillaume neşri), Bağdat, tsz., s. 18-19; MacDonald, D.B. “Kelâm” maddesi, *İslâm Ans.*, VI, s. 538-539

22 Fussilet, 41/11.

23 Zemahşerî, *Keşşaf*, (Kahire, Tarihsiz; Tahkik: Muh. Mürsî Âmir) 5/ 194.

24 Hûd, 11/44.

25 Aliyyü'l-Kaari, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber* (Lübnan, 1984, 1. basım), s. 28.

26 MacDonald, D.B., “Kelâm” maddesi, *İslâm Ans.*, VI, s.540

liğin kurulması doğru olmakla birlikte, her iki konuşmanın da söz kalıpları içinde olduğu inancı kanaatimizce yanlıştır. Çünkü, bize göre, aslında Allah'ın, aralarında insanın da bulunduğu canlı varlıklarla konuşması ile cansız varlıklardan olan gök ve yer ile konuşması aynı mahiyettedir. Gök ve yer ile konuşurken, nasıl söz kalıpları içindeki karşılıklı bir konuşma yok ise, canlılarla konuşmasında da yoktur. Fakat Allah ile canlılar arasındaki iletişim biz insanlara ancak bu sembolik formda anlatılabilmıştır.

Hâsılı, nasıl ki ilâhî/tabîî kanunların tabîatta işlemlerini temin eden bir iletişim varsa, yine ilâhî kanunların canlı varlıklarda işlemlerini temin eden bir iletişim de vardır. Ancak tabiatın bu kanunlara tamamen riâyet ettiği kesin olarak herkesçe kabul ediliyorsa da bütün akıl sahibi canlı varlıkların riâyet edip etmediği tartışmalıdır. Başta İblîs olmak üzere kâfirlerin bu emirlere riâyet etmediği söylenebileceği gibi, onların aslında ilâhî emirler mücebince Allah'a karşı gelmiş olduğu da [cebr] pekâlâ söylenebilir. Tabîî bu son kısımdaki iletişimin teknik mânada bir vahyetme/konuşma olmadığı gerçeği gözardı edilmemelidir. İblis ve meleklerle -özellikle Âdem'in, ilk insanın yaratılışından önce- yaptığı konuşmalar zaten herkesin mâlûmudur.

### C- Vahyin Kısımları

#### 1- Gayr-ı İlâhî Vahy

Esâsen teknik anlamda, 'ilâhî olmayan bir vahy' sözkonusu olmakla birlikte, literatüre böyle bir tasnif girmiş olduğu için buna temas etmekte fayda görüyoruz.

İnsan ve cinlerin birbirlerine yaldızlı sözler fısıldaması<sup>27</sup>, ayrıca şeytanların dostlarına birtakım telkinlerde bulunması<sup>28</sup>, Kur'an'da vahy kelimesiyle ifâde edildiği gibi yine bir insan olan Zekeriyya (a.s.)'nın kavmine "sabah-akşam tesbihte bulunun" diye işaret etmesi<sup>29</sup> aynı kelimeyle anlatılıyor.

Ancak bütün bu vahylerin ıstılâhî anlamda olmadıkları ve gayr-i ilâhî oldukları şüphesizdir. Zekeriyya (a.s.), kavmine, yapmalarını istediği şeyi normal insanî konuşma yollarıyla bildirmeyip -çünkü bundan men'edilmişti<sup>30</sup>- remiz ve işaretle bildirdiğinden, 'vahyetti' ifâdesi kulla-

27 En'am, 6/112.

28 En'am, 6/121.

29 Meryem, 19/11.

30 Meryem, 19/10.

nılmıştır. İnsan ve cin şeytanlarının yaptıkları vahy ise yine Kur'ânî bir tabir olan vesveseden pek farklı bir şey değildir.

## 2- İlâhî Vahy

Hangi türden olursa olsun, Kur'an'da Allah'a izâfe edilen vahyi, teknik mânada olan ve olmayan diye ikiye ayırabiliriz. Çünkü bu tür vahyden bahseden âyetler iki kısma ayrılır:

a- Canlı, fakat akıl taşımayan varlıklara yapılan vahy.

Bu vahyin örneği, meşhur "Rabbin balarısına ... vahyetti"<sup>31</sup> âyet-i kerimesidir. Bu vahy, teknik mânada bir vahy olmayıp tıpkı cansız varlıklara yapılan vahydeki gibi vazifesini ilham etme mânası taşımaktadır.

b- Akıl taşıyan canlılara yapılan vahy:

- İnsan dışındaki melek, cin vs. varlıklara yapılan vahy;

bb- İnsana has vahy şeklinde taksim edilebilir.

İnsana özgü olan vahy ise,

- Peygamberlere yapılan vahy;

- Diğer insanlara yapılan vahy olarak;

Birinci [Nebevî] vahyi de;

- Tebliğ edilmesi istenen ve sonradan yazılı hale gelen vahy,

- Tebliğ edilmesi emredildiği halde, yazılı hale gelmesi gerekmeyen vahy,

- Tebliği emredilmeyen; sadece bir davranışa yönlendiren vahy, olarak taksim edebiliriz ki bu son kısım diğer insanlara yapılan vahy ile aynıdır.

## II. PEYGAMBERLİK-VAHY İLİŞKİSİ

### A- Peygamberlik Kavramı

Peygamberlik kavramının alt yapısını oluşturması bakımından, Allah'ın kelâmetmesi mefhûmu ile bunun bir parçası olan vahy üzerinde durduktan sonra, peygamberlik müessesesine geçebiliriz.

31 Nahl, 16/68, 69.

Peygamberlik, ilk insana kadar uzanır. İlk insan aynı zamanda ilk peygamberdir. Daha sonra gelen bütün toplulukların da birer rehberi olmuştur<sup>32</sup>. Bir kavme iki peygamber gönderilebildiği gibi<sup>33</sup> aynı zaman diliminde değişik yerlere değişik peygamberler de gönderilebilir (İbrahim-Lût örneği). Peygamberlerin sayısı olarak kaynaklar yüz yirmi dört bin ve iki yüz yirmi dört bin rakkamlarını telâffuz etmektedir. Kur'an da Hz. Peygamber (s.a.s.)'e, "sana anlattığımız peygamberler yanında anlatmadıklarımız da vardır"<sup>34</sup>, buyurarak buna kapı aralamıştır. Kimi peygamberler kitap ve şeriat sahibi oldukları için, resûl diye adlandırılmış - ki bunlar aynı zamanda birer nebîdir-; kimileri de bu özellikte olmadıklarından sadece nebî olarak tavsif edilmiştir. Nebî ve resûl arasında böyle teknik bir ayırım yapılmasının temelinde herhalde Kur'an'ın bu iki kelimeyi birbirine atfederek kullanmış olması<sup>35</sup> yatıyor. Ancak Kur'an'da bu tavsif ve tesmiyeyi haksız çıkaracak kullanımlar da vardır: "Kur'an'ın bazı elçileri hem nebî ve hem de resûl olarak adlandırmasından (A'râf, 7/158; Meryem, 19/51-54) anlaşılıyor ki bu tip kesin bir ayırım yapmak biraz şüphelidir"<sup>36</sup>.

İki kelimenin kök anlamlarına inecek olursak, aynı şahsın bir itibarla nebî; bir itibarla da resûl olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre; 'Yücelik ve şeref [nübüvvet] sahibi ya da 'önemli bir mesaj' [nebe'] getiren bizi olması hasebiyle nebî denen şahıs, bu mesajı kavmine götürmekle memur olduğu yani 'gönderildiği' [irsâl] için resûl adını almış olur<sup>37</sup>. Sözgelimi Hz. Peygamber için bâzı âyetlerde nebî; bazı âyetlerde de resûl'ün kullanıldığı görülürken, "nebî resûl" diye bahsedildiği<sup>38</sup> de görülüyor.

Öyle anlaşılıyor ki peygamberlik, hemen her peygamberde aynılık arzeden homojen bir müessese değildir. Ayrıca bazı peygamberlerin öğretileri diğer bazılarınınkinden farklı da olabilir. Ama bütün bunlar, mezkûr müessesenin bölünemezlik özelliğine halel getirmez. "Kur'an, peygamberlik olayını evrensel bir olgu olarak görmektedir... Peygamberler, önce kendi kavimlerine gönderilmekteler, fakat ilettikleri tebligat

32 Ra'd, 13/7.

33 Ta-Hâ, 43/50.

34 Nisâ, 4/164.

35 Hac, 22/52.

36 FazlurRahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara, 1987; çev. : Alparslan Açıkgenç; s. 181.

37 W. M. Watt, Kur'an'ın Yahudi ve Hristiyanlıkta kullanılan nebî kelimesini değil de tam anlamıyla Arapça bir kelime olan resûl'ü kullanmış olmasını dikkate değer buluyor. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, Ankara, 1982; çev. : Mehmet Aydın; s. 64.

38 A'râf, 7/158.

[sadece] o yöreye ait değildir. Onun için bütün insanlar ona inanmak ve söylediklerini takip etmek zorundadırlar. İşte peygamberliğin bölünemezliği bu demektir"<sup>39</sup>.

Peygamberler arasında ayırım yapmama gereği Kur'ânî bir emir olmasına ve böyle yapanlar şiddetle kınanmasına rağmen,<sup>40</sup> "ilâhî vahyin gâyesi, kâinatta mevcut herşeyin, kendisine tâyin edilen saha içinde inkişâf ederek mükemmelleşmesini temin"<sup>41</sup> olduğundan, son gönderilen peygamberlerin öğretileri öncekilerin bazı öğretilerini tâdil etmiş veya yürürlükten kaldırmıştır [nesh]. Bununla birlikte, tekâmül etmesi mümkün olmayan birtakım hakikatler bütün öğretilerde aynen ibka edilmiştir.

## B- Peygamberlik Vahyi

Şûrâ, 51'de sözü edilen vahylerden ilkinin, canlı, cansız, insan, peygamber herkesle ilişkili olduğunu belirtmiştik. Peygamberlere yapılan vahyin diğer vahylerden farkı, 'vahy yolu ile bildirilen mesajların farklı olması'dır. Herkese çeşitli durumlar karşısında nasıl hareket edeceği vb. hususlarda bir şeyler vahyedilmesine rağmen birine; "sen insanlara gönderilmiş bulunuyorsun, artık onları birtakım şeylerden korkutup, birtakım şeylerle müjdeleyeceksin!" ve buna benzer bir şey vahyedildiği zaman, bu insan peygamber olmaktadır. Ancak ilgili literatürde, peygamberliği sadece kendisini ilgilendiren şahsiyetlerin bile bulunduğu zikredilmektedir ki, bunlara resûl denmeyeceği açıktır.

Bütün peygamberlerde sıdk, fetânet, emânet, ismet ve tebliğ şartlarının bulunması gerekir. İlk üç şartın mevcûdiyeti peygamberlikten önce de sonra da gerekirken, son ikisi peygamber olduktan sonra, vahyedilen mesajla ilgili olarak sözkonusu olmaktadır<sup>42</sup>.

Allah Teâlâ peygamberlerini bu sıfatları hâiz ve aynı zamanda bu ağır vazifenin altında ezilmeyecek insanlar arasından seçmiştir. Bu bakımdan kadınlardan da peygamber gönderip gönderilmediği tartışması yapılırken, Hz. Meryem (a.s.)<sup>43</sup> vb. kadınlara vahyedilmiş olmasından

39 FazlurRahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara, 1987; çev. : Alparslan Açıkgöç; s. 177; ayrıca bkz. : s. 181.

40 Bakara, 2/285; Nisâ, 4/150-152.

41 Cumalioglu, F., "Vahyin Şümûlü", İİE Oku, 1969; VIII/87; s. 6.

42 İsmet şartının peygamberlikten önce de bulunması gerekip gerekmediği hususu tartışmalıdır. Goldziher, Ignaz, *İslam Ans. (M.E.B.)*, İsmet maddesi, 5 (II), 1124

43 Âl-i İmrân, 3/42-45; Meryem, 19/17-21.

hareketle 'kadınlara vahyedilip edilmediği' değil, çünkü vahyedilmiş 'nebevî vahyin yapılıp yapılmadığı' ve 'kadınların bu ağır yükü kaldırmayacağı' problemi mihver alınmalıdır. Çünkü bir insanın peygamber olabilmesi için, peygamber olduğunun vahyedilmesi, bu yükü kaldıracak kapasitede olması, ayrıca peygamber olduğuna dair vahyin birtakım müşahhas olaylarla desteklenmesi gerekir.

Bu noktada peygamberliğin peygamber tarafından kazanılmış [kisbî] bir şey mi yoksa onun hiçbir dahli olmadan Allah'ın verdiği [vehbî] bir şey mi olduğu mes'elesine temas etmekte yarar görüyoruz. Konu ile ilgili âyetlerde peygamber seçme fiili olarak ıstifâ kullanılmaktadır. İstifâda bir ayıklama ve seçme mânası olmakla birlikte Kur'an'da peygamberlerin nasıl ve ne zaman ıstifâ edildiği belirtilmiyor. Yani bir insan, dünyaya gelişinden asırlarca önce seçilip henüz ana rahminde iken peygamber olacak evsâfta mı yaratılıyor; yoksa peygamber olacak evsâftaki insanlar arasında sonradan bir seçme mi yapılıyor? Her iki şıkkın doğru olması durumunda da peygamberliğin vehbî olduğu neticesi çıkarılabilir. Zaten başta mutasavvıflar olmak üzere hatırı sayılır bir İslâm cemaatine göre insanlarda vehbî olmayan ne vardır ki? Ayrıca peygamberlik kisbî olmuş olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sonra da devam etmesi gerekirdi<sup>44</sup>.

Ayrıca fetânet, sıdk ve emânet şartlarından yola çıkarak -ve bilhassa ikinci şık açısından- şunu da belirtelim ki; Peygamberlik vehbî olmakla birlikte, bir insan durup dururken peygamber seçilmez. Ne aptal bir peygamber vardır, ne de yalancı.. Öyle ise bir iki istisnâ dışında bütün peygamberlerin belli bir kemâl çağına ulaştıktan sonra peygamber olmasından da anlaşılacağı üzere, bir insan akli, zihni, hatta -rahatlıkla söyleyelim- ilmî bir seviyeye gelmedikçe peygamber olamaz.

Nitekim Kur'an'ın ilgili âyetlerine baktığımızda peygamberlerin insanlar arasından ıstifa edilmiş olduğunu görüyoruz<sup>45</sup>. İstifa ise; "lügatta bir şey'in safvini, ya'ni en safi hulâsasını almaktır... Lügavî ıstifa, ekseriyetle yaratılış sonrası için düşünülür. Burada mevzubahis olan ıstifa ise Allah'ın, yaratılışın cereyan ettiği sırada hâkim olan ıstifasıdır ki asıl ıstifa kanunu budur. Binaenaleyh, tasfiye ile var olan safiyi gayr-ı safiden ayırt edip seçmek mânasından fazla olarak sâfiye vücud vermek mânası da buna zaruri olarak dahildir... Bunun için Ragıb demiştir ki: "Allah

44 Maamâfih Reşad Halife ve Türkiye'deki ümmeti (!)'ne mensup bazıları nebî ve resûl kavramlarını tamamen birbirine kalbetmek suretiyle, Hz. Peygamber'in Nebilerin Sonuncusu olduğuna dair ayeti (Ahzâb, 33/40) inkâr etmiş olmaksızın, Hz. Peygamber'den sonra resûl gelebileceğini söylemişlerdir. Bkz. "Kur'an-ı Kerim'de Fazlalık Var"; Nokta Dergisi, 1989; yıl: 7; sy. 15; s. 14-23.

45 Âl-i İmrân, 3/33; Hac, 22/75; Sâd, 38/47.

Teâlâ'nın bazı kullarını ıstıfa etmesi, bazen başkasında mevcut olan karışıklıktan, şâibeden sâfi olarak yaratmak sureti ile, bazen de bundan uzak olmayarak ihtiyar ve hükm ile olur"... *Hasılı ilâhî ıstıfa, her halîi karda sâfiyi hem yaratmak hem de seçmek ile alâkalıdır.*"<sup>46</sup>

### C- Nebevi Vahyin Kısımları

#### 1- Tebliğ Edilmesi İstenen ve Sonradan Yazılı Hale Gelen Vahy

Öncelikle şunu ifade etmekte yarar var ki, Hz. Musa'nın levhaları dahil gökyüzünden inen -inmek kelimesinin akla gelen ilk mânası ile yazılı bir vahy yoktur. Hiçbir ilâhî kitap yazılı metin halinde verilmiş değildir. Kur'ân'ın "Davud'a da Zebur'u verdik",<sup>47</sup> "Musa! Sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol. Nasihat ve herşeyin açıklamasına dair ne varsa hepsini Musa için levhalarda yazdık"<sup>48</sup> ifadeleri böyle bir anlam ihsâs ediyor-sa da bizzat Kur'an bu anlamda bir kitab indirme düşüncesini açıklıkla reddetmiş bulunuyor<sup>49</sup>.

Kur'ân'ın ilgili âyetlerinde<sup>50</sup>, bazı peygamberlere 'vahyedildiği' söylenirken, bazılarında 'verildiği' belirtilmektedir. Bu iki farklı ifade tarzı, Allah-İnsan-Vahy ilişkisi ve Kur'ân'ın mâhiyeti açısından oldukça önemli ipuçları vermektedir. Çünkü iki farklı ifade kullanılarak sanki şöyle denmiş oluyor:

Bazı peygamberlere birtakım ilâhî direktifler vahyediliyor, ama bu direktifler kitaplaşmadıkları veya neticede kitap hâline gelmedikleri için sadece vahyedilmiş oluyor; bazı peygamberlere vahyedilen ilâhî direktifler ise ya Kur'an örneğinde olduğu gibi çok uzun bir süre geçtikten sonra ya da önceki kitaplarda olduğu gibi<sup>51</sup> çok daha kısa bir sürede kitaplaştırılmış oluyor<sup>52</sup>.

46 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1936; II/1081-1082.

47 Nisâ, 4/164.

48 A'râf, 7/144-145.

49 En'âm, 6/11.

50 "Biz Nuh'a ve O'ndan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Nitekim İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına; İsâ'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettik. Dâvud'a da Zebûr'u verdik". Nisâ, 4/163. "De ki: 'Biz Allah'a, bize indirilene; İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve torunlarına indirilenlere; Mûsâ, İsâ ve diğer peygamberlere Rableri tarafından verilenlere iman ettik." Âl-i İmrân, 3/84; ayrıca Bakara, 2/136.

51 Ateş, Süleyman , *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 6/258 ile Zemahşerî, *Keşşaf*, 1/161'i ayrıca Furkan 25/32'yi mukayese ediniz.

52 Nitekim Cârullah ez-Zemahşerî, bunun sebebine temasla şöyle diyor: "Hz. Peygamber (sav), okuma-yazma bilmeyen ümmî biri olduğu; Hz. Mûsâ, Dâvud ve İsâ (sas.)

Hulâsa, kitap verilmesi hâdisesi, peygamberlik vahyinin en üst aşamasıdır ve vahy hâdisesine göre daha yüksek bir seviye ifâde etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber (s.a.s.)'e: "Kitap'ta Meryem'i, İbrahim'i, Mûsâ'yı, İsmail'i ve İdris'i anması" nı emreden beş ifâdenin<sup>53</sup> mâhiyetiyle, yaptığımız bu vahyetme, kitap verme ayrımının doğrudan ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Şöyle ki:

Hz. Peygamber (sa)'e gelen bütün 'vahy'ler ileride kitap hâline gelmeleri için vahyediliyor değildi [Vahy-i Metlûv/Vahy-i ğayr-i Metlûv ayrımına dikkat ediniz]. Kitap haline gelmeleri için vahyedilenler sadece Kur'an vahyleridir, ancak ilk indiğinde Kur'an'a alınmak üzere gelen vahylerden bile nesh ve unutturma gibi çeşitli sebeplerle nihâî Kur'an metnine alınmayanlar olmuştur. Kitap hâline gelecek her vahyden önce veya sonra bunları bu özellikte olmayan vahylerden ayırmak için çeşitli ifâdeler kullanılmıştır:

"Kitap'ta ... an" ifâdeleri<sup>54</sup>. "Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ... bir Kitap'tır"<sup>55</sup>; "bunlar Kitab'ın ve apaçık olan Kur'ân'ın âyetleridir"<sup>56</sup>; "bunlar, Kur'ân'ın ve apaçık Kitab'ın âyetleridir"<sup>57</sup>; "bunlar, apaçık bir Kitab'ın âyetleridir"<sup>58</sup>; "Bu, sana indirilen bir kitaptır"<sup>59</sup>; "bu, indirip hükümlerini farz kıldığımız bir sûredir"<sup>60</sup>; "bunlar gayb haberlerindedir"<sup>61</sup>; ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de üçyüzden fazla tekrarlanan "De ki." ifâdeleri gibi.

*2- Tebliğ edilmesi emredildiği hâlde yazılı hâle gelmesi gerekmeyen vahy.*

Bu bölümle kastedtiğimiz vahy hadis-i şerifler olup konu VI. Bölümde, Kur'an-Hadis ilişkisi bölümünde incelenecektir.

*3. Peygamberlerin, tebliğ etmekle memur olmadıkları vahy veya ilham*

ise okur-yazar oldukları için aralarında fark bulunmaktadır. Dolayısı ile Hz. Peygamber'in, gelen Kur'an Vahyini yavaş yavaş alıp hıfzetmesi icâbederdi. İşte bu sebeptendir ki Kur'an, yirmi yahut yirmiüç seneye dağıtılmak suretiyle parça parça indirilmiştir." Keşşaf, 4/147.

53 Meryem, 19/16, 41, 51, 56.

54 Krş. İ. A. (M.E.B), 6/1003 (1. sütun).

55 Bakara, 2/1.

56 Hicr, 15/1.

57 Neml, 27/1.

58 Yusuf, 12/1.

59 A'raf, 7/1.

60 Nûr, 24/1.

61 Âl-i İmrân, 3/44; Hûd, 11/49.

Bu şıkkı vahy ilham ilişkisi çerçevesinde müstakil bir konu olarak ele almayı uygun görüyoruz.

### D- Vahy-İlham İlişkisi

Vahyin öteki kısımlarına ve bilhassa Kur'an vahyine geçmezden evvel, peygamberler ile diğer insanların ortak olduğu vahyden bahsetmek isteriz. Bu vahye teknik olarak ilham ve keşf adı verilmektedir. Bu vahy türünün şeytan kaynaklı olanını ileride ele alacağız.

Allah Teâlâ'nın, peygamber olsun olmasın insanları bir davranışa iten bazı vahyleri bu bölümde incelenebilir. Hz. Mûsâ'nın annesine "O'nu emzirmesi, endişelendiği zaman da deryaya atması, korkup üzülmemesi"<sup>62</sup> vahyedildiğinde, nasıl böyle bir vahy mevzu bahis oluyorsa, bir peygamber olan Hz. Mûsâ'ya; "İsrailoğullarına denizde bir yol açması"<sup>63</sup>, "sağ elindekini atması"<sup>64</sup>, ayrıca Nuh (a.s.)'a "Allah Teâlâ'nın gözetiminde bir gemi yapması"<sup>65</sup>, Hz. İsâ'nın havâriyelerine "Allah'a ve İsâ (a.s.)'ya inanmaları"<sup>66</sup> vahyedildiğinde de aynı vahy mevzu bahis olmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'da geçen bütün 'vahyettik' ifâdelerini peygamberlik verme mânâsinâ almak ve kendisine vahy geldiğini söyleyen bazı muta-savvıflara veryansın etmek doğru değildir<sup>67</sup>.

Görüldüğü üzere, bu âyetlerdeki "vahyettik" ifadeleri "ilhamettik" anlamında anlaşılmaya daha müsaittir. Bu sebeple, aşağıda ilham-vahy ilişkisi bağlamında dile getirilen hususları, teknik anlamdaki vahy'i esas aldıklarına dikkat ederek okumakta yarar vardır:

"İlham, vahiy yerine kullanılsa bile vahyin sadece ilham makamında, edebî yahut ilmî bir kavrayışa tahsis edilmesi iltizâm olunmamaktadır. Gerçekten de ilhâmı vahye denk kılmaya yönelen tefsir, birtakım tahriflere yol açabilmek kabiliyetinde"<sup>68</sup>dir. Öyle ise, şunu özenle vurgulamak gerekir ki peygamberlere yapılan birinci ve ikinci tür vahy ile üçüncü tür vahy yani ilham birbirine denk kavramlar olarak görülme-

62 Kasas, 28/7.

63 Ta-Hâ, 20/77.

64 Ta-Hâ, 20/69.

65 Hüd, 11/37; Mü'minun, 23/27.

66 Mâide, 5/111.

67 Zülâloğlu, F., "Vahy ve Nübüvvet Etrafında Oluşturulan Zaaflar;" Hak Söz, 1993; sy. 25; s. 28-31.

68 Akder, Necati, "Vahyin Metafizik Temeli"; İslâm (Revue Mensuelle), İstanbul, 1958; II/3; s. 5.

lidir. Aksi taktirde “peygamberliğin sanatkârâne ilham yahut salt zihni, akli bir keşif olduğunu zannedilebilir”<sup>69</sup>.

Vahydeki “fısıldama mânası dışlılık (haricîlik), nefis ötesi olmak, nefsin dışında bulunmak (afakîlik) fikirlerini çağrıştırır. O suretle vahiy dıştan gelen bir tesirin ruhda hasıl ettiği şuurlu bir davranışa, bir şuur kavrayışına delâlet eder. Bu kavrayış olağanüstü bir bedahet ve bütünlükle vasıflandırılmıştır. Vahiy mefhumunun taalluk ettiği dış âlem sadece bir dış âlem olarak telâkki edilemez. Zira onun aynı zamanda gizli kaldığı tasavvur edilmektedir. Vahiy ve ilham mefhumlarını karıştırmaya vesile olan bu gizlilik tasavvurudur. Ancak vahyin menşei, duyu organlarının taallûk etmediği bir mahiyeti haiz olarak kabul edildiği halde, ilhamın fişkırıldığı gizli âleme intibak etmemektedir. İlham dünyası ancak şuur dışındadır; fakat vital/biyolojik bünyenin dışında değildir; o bünyenin kendisidir”<sup>70</sup>.

Bu ifadeden, menşe’lerinin birbirine tam anlamıyla uymadığı anlaşılan bu iki kavram, birbirinden tamamen kopuk kavramlar da değildir. “Vahiy ile ilham mefhumlarının yaygın telâkkî tarzında içten doğmak mânası müşterek bir unsur arzeder. Fakat bu mâna vahiyden ziyade ilhama yaraşır. İlham ona mazhar olanın ruhi hayatına, o ruh hayatını besleyen gizli âmillere tâbidir. Bu gizli âmiller şuur dışında bulunsalar bile onunla bir nevi tecânüse maliktirler”<sup>71</sup>.

Vahiy ilham ilişkisini daha iyi ifade edebilmek için Hristiyanlıktaki vahiy telâkkisinden bir nebze de olsa bahsetmek gerektiğini düşünüyöruz:

Kitâb-ı Mukaddes Kamusu’na göre vahiy; “Allah’ın rûhunun İncil yâzıcılarının ruhlarına hulûl etmesidir. Böylece Allah onları rûhânî gerçekler ile gaybî haberlere muttalî kılmakta; Allah’ın rûhu kendisine hulûl eden bu yâzıcılardan her birinin kendine has bir anlatım üslûbu ortaya çıkmaktadır”<sup>72</sup>.

Watt’ın deyimi ile “Tanrı onlara o şekilde ilham vermiştir ki, onların yazdıkları O’nun sözlerinden ibaret olmuştur... Bununla beraber Hristiyanlıktaki vahiy kavramı, İsa’nın hayatı ve faaliyetlerini de içine aldığından epeyce değişikliğe uğramıştır”<sup>73</sup>.

69 a.g.e. s. 5.

70 a.g.e., s. 6.

71 a.g.e., s. 6.

72 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, İstanbul, tarihsiz, s. 25 (George Post’un *Kamûsu’l-Kitâbi’l-Mukaddes*’inden naklen).

73 Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*; çev.: M. S. Aydın, Ank. 1982, s. 23.

Bu tarifi zımnen kabul ettiği gibi bu vahiy anlayışı peygamberlik vahyinden ziyade ilham ve keşfe yakındır. Bu zatlar da olsa olsa keşf ve ilhama mazhar olmuşlardır.

Kanaatimizce bu vahiy telâkkîsi, özellikle yazıcıların farklı üslûpları ile [aşlında farklı muhtevaları yazmaları, denilmiş olsa daha doğru olur] ilgili kısım, mevcut/gayr-i mevcut İnciller arasındaki önemli farkları normalleştirmeğe yönelik mazeret beyan edici (apolojetik) bir tutumdan başka bir şey değildir. Ayrıca bu tarifi vahyin hakikatini ifade ettiğini kabul etmemiz durumunda, vahye dayandığı halde, İznik Konsili'nde apokrif, dolayısıyla illegal kabul edilen öteki İncillerin ne suçu vardı?, diye sormamız gerekecek.

Nitekim Watt, İsa'nın bizzat Tanrı'nın Kelâmı olarak adlandırıldığından bahisle, zamanla vahiy İsa'nın kendisi olarak görme eğiliminin önem kazanması ile mezkûr vahiy telâkkîsinin bir bakıma lâfzî ve mekanik görülmeğe başladığını belirtiyor ve Hristiyanlık için yeni olsa da İslâm'a pek de yabancı olmayan<sup>74</sup> yeni bir vahiy telâkkîsinden söz ediyor ki buna göre vahiy "Tanrı'nın bir faaliyetidir. Vahiy sözle ifade edilse bile yine de Tanrı'nın bir faaliyeti olarak anlaşılmalıdır. Bir başka deyişle vahiy, 'ilâhî bir faaliyet tarzı olup Tanrı bu yolla insanlarla irtibat kurar; onları bir tutum takınmaya ve işbirliğine çağırır"<sup>75</sup>.

Fakat vahiy kelimesinin keşf ve ilham mânasını kapsadığının farkında olan İbn Arabî ve Mevlânâ gibi bazı mutasavvıflar, eserlerinin kendilerine Allah tarafından verildiğini; hatta kendilerine âyet geldiğini<sup>76</sup> belirtmekte bir sakınca görmemişlerdir. Ancak İbn Arabî, böyle bir iddiâda bulunmanın peygamberlik iddiâsı anlamına çekilebileceğini de düşünerek; "Allah Rasûlü'nden sonra nübüvvet mutlak olarak men'edilmiştir, risâlet de böyledir"; "böyle bir iddiâda bulunan yalancı ve kâfir olur"<sup>77</sup> demekle kalmamış, açıkça "ben aslâ peygamber değilim!"<sup>78</sup> demiştir.

Bütün bu açıklamalar ışığında şunu söyleyebiliriz ki; kimi yazarlar tarafından vahiy-ilham farkları olarak nakledilen hususlar<sup>79</sup> "vahyedilen

74 Bu telâkkî, Allah'ın kendisi dışındaki varlıklarla [mâsivâ] konuşmasını konu alan âyetlere yaptığımız yoruma benzemesi açısından Kur'an'a yabancı değildir; ancak biz vahiy sadece insanlara değil, tüm kâinâta yönelik olarak görmüş ve vahiy yerine kelâm/iletişim tâbîrini kullanmıştık.

75 a.g.e., s. 24.

76 Keklik, Nihat, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Ank., 1990; s. 93, 99.

77 a.g.e., s. 113.

78 a.g.e., s. 116.

79 Baloğlu, A. Bülent, "Kur'an Vahyinin Niteliği ve Hz. Peygamber"; I. Kur'an Semp. (Bilgi Vakfı), Ankara, 1994

kişi" ile "ilham edilen kişi" ve "vahyedilen muhtevâ" ile "ilham edilen muhteva" arasındaki farklardır. Biz, ıstılaḥi vahiy ile lüḡavi vahiy (ilham vs.) arasındaki farkları şu şekilde vermek istiyoruz:

Allah'tan gelen vahye teknik anlamda vahiy denirken, nefis, şeytan vs. den gelen vahye ilham, vesvese veya telkin denmiştir. Evrensel bir mahiyet arzeden vahye vahiy; şahsî, yerel ve dar kapsamlı olan vahye de ilham denmiştir. Peygamberlere vâkî olan vahye vahiy; peygamber olmayan insanlara vâkî olan vahye ilham denmiştir. Kesinlik arzeden ve bağlayıcı olan vahiy bilgisine vahiy; kesinlik arzetmeyen, bağlayıcı da olmayan vahiy bilgisine ilham denmiştir. İyi ve güzel sıfatlarla bezenmiş kişilere yapılan vahye vahiy denmiş; bu özellikleri haiz bulunmayanlara gelen vahye ise ilham denmiştir.

### III. KUR'AN VAHYİNİN MAHIYETİ

Kur'an Vahiyi tabirini, Hz. Peygamber'e gelen bütün vahiylerin Kur'an olmadığını göstermek ve aralarındaki farka dikkat çekmek için kullanıyoruz. Ancak Kur'an Vahiyinin mâhiyetine geçmeden önce, ileride bazı yanlış anlamalara meydan vermemek için Kur'an lâfzı ile ilgili birtakım ön bilgiler vermek gerekiyor.

Kur'ân-ı Kerim'in Allah adına Hz. Peygamber tarafından okunan vahiyler mecmuası olduğunu belirtirken, قرآن lâfzının iştikakı etrafında yapılan tartışmalarda -kelimedeki cem yani bir araya getirme anlamına da büyük bir önem vermekle birlikte- el-Lihyânî'nin görüşünü benimsiyoruz. Bu zat, قرآن lâfzının "el-ğufuran vezninde hemzeli bir masdar olup 'okudu' mânasındaki K.R.E.'den iştikak ettiğini belirtmekte ve bu masdarın, 'okunan' mânasında olduğunu ifade etmektedir"<sup>80</sup>.

#### A- Kur'an-ı Kerim'in Tarifi ve Kur'an/Vahiy Ayrımı

##### 1- Kur'ân'ın Târifi

Kur'an-ı Kerim genellikle; "Fâtiha'dan Nâs'a kadar mütevâtir olarak gelen; lâfzı da mânası da Allah'tan indirilmiş olan; tilâveti ibâdet sayılan mu'ciz[e] kitap"<sup>81</sup> şeklinde târif edilir.

<sup>80</sup> Subhî es-Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an* (İst. Dersaadet), s. 19.

<sup>81</sup> Misal olarak bkz. : Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 29, 33; Mustafa Sabri Ef. *Mes'ele-tü Tercemeti'l-Kur'ân* (Kahire, 1351), s.12, 16; Atar, *Fahrettin, Fıkıh Usûlü*, İst 1988, 27, 28; Abdülkerim Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, trc: Özcan, Rûhî, İst. 1993, 145.

Konumuzun esâsını oluşturması bakımından, “lâfzı da mânası da Allah’tan gelen” ifâdesi üzerinde durmak gerekiyor. Çünkü mânanın kalıba dökülmüş hâlimden başka bir şey olmayan lâfızlar, mânadan ayrı olarak düşünülemez<sup>82</sup>. Ruhsuz olduğu halde canlı olabilecek bir beden düşünülmemeyeceği gibi, içi boş mânasız bir lâfız düşünmek de mümkün değildir<sup>83</sup>. Nitekim Molla Hüsrev, Kur’ân’ın; “mânaya delâlet eden nazmın ismi” olduğunu ifâde ederek şöyle der: “Ulemânın: ‘Kur’ân, hem nazmın hem de mânanın ismidir’ şeklindeki tarifleri, Kur’ân’ı sadece mânanın ismi kabul eden İmam Ebû Hanîfe’nin, ‘namazda Arapça dışındaki bir dille kırâat câizdir’ hükmünün ortaya çıkardığı tevehhümü bertaraf etmeğe yöneliktir”<sup>84</sup>.

Ancak lâfız (nazm) ile mânanın yine de birlikte zikredilmesinde, mâna kelimesindeki belirsizliğin de bir katkısı olduğu muhakkaktır. Mâna kelimesi, hadis rivâyetinde cevaz verilip de Kur’an rivâyetinde verilmeyen “mânen rivâyet” olgusundaki gibi bir mâhiyet arzedebildiği için, târifte hem mâna hem de lâfız zikredilerek buradaki mânanın hadis rivâyetindeki mâna olmadığı belirtilmek isteniyor. Kur’an’ın, sadece mânasının indirilmiş olduğu kabul edilecek olsa, o zaman elimizdeki Arapça lâfızlar ile mâna arasında birebir tetâbuk olmadığı anlaşılabilir. Bu ilâhî mânalar mânen rivâyet olgusundakine benzer şekilde yani bir miktar tesamuhla kalıba dökülmüş gibi bir izlenim edinilebilir.

Kur’an’ın sadece lâfzının indirilmiş olduğu kabul edildiği takdirde ise, -mânasız bir lafız düşünülmemeyeceğinden dolayı- daha doğru olacak gibi ama böyle de denilemiyor. Çünkü öncelikle vahyin muhatabı olan zâtın zihninde, lâfızların tekabül ettiği birden fazla ve farklı mâna bulunmaktadır. Sadece lâfzın indirilmiş olması durumunda bu muhtemel mânaların tamamının indirilmiş olması icabeder ki, böyle bir şey doğru olmaz. Herhangi bir mâden kalıbına nasıl ki sadece o kalıbın alabileceği oranda mâden dökülebilirse, bir dil kalıbı olan lafza da sadece o kalıbın istiap edebileceği oranda mâna yüklenebilir. Bu dil kalıbının elfâz bahislerinde ele alınan müşterek vb. “birden fazla mânalı” lafızlardan olması da durumu değiştirmez. Çünkü bunlar, dilde -bir veya birkaç vaz’ ile- birden fazla mânada kullanılabilirlerse da, bir siyak-sibak çerçevesinde bu mânalardan sadece biri için kullanılırlar. Müfessirin yapması gereken, mezkur realiteyi esas kabul edip bu “bir tek mâna”yı bulmaya çalış-

82 Nitekim İzhar şerhi *Netâicü'l-Efkâr*’ın yazarı, eserine şöyle başlar: “lâfızları mânâların kalıbı kılan Allah’a hamdolsun ki ...”

83 Tabii, birtakım harflerden oluşup da dilde kullanılmayan lafızlar hariç! Ancak bunların birer cesetten ibaret bulunduğu dikkatten kaçmamalıdır.

84 Molla Hüsrev, *Mir’âtü'l-Usûl*, s. 33.

maktır. Ne var ki bu, günümüzde moda olduğu gibi Kur'an'ın i'cazını ortaya koyacağım diye 7. asır ortamında nazil olmuş birtakım lafızlara 20. asır anlamları yüklenerek yapılacak bir şey değildir.

Ayrıca, sadece lâfız zikredilince hem Arapçalık unsuru hem de imale, terkîk, tefhîm, nakl, med vb. çeşitli telaffuz özellikleri otomatik olarak gündeme geliyor. Oysa bu unsurlar Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine inmezden önceki hâlinde bulunmayıp indikten sonra ortaya çıkan unsurlardır. Dolayısıyla Kur'an'ın mâna ve mefhumlarının, -Allah'ın izniyle hareket eden- Cebrâil'e; nazm ve lâfzının ise, -yine Allah tarafından peygamber kılınan- Hz. Peygamber'e ait olması bakımından Kur'an-ı Kerim aynı anda hem Cebrâil hem de Peygamber Efendimiz tarafından ortaya konulmuş olmaktadır.

Hz. Peygamber'e Kur'an olarak inen vahiyler toplamına Kur'an denildiği gibi bu vahiylerle teker teker de 'kur'an' denmektedir<sup>85</sup>. Bir başka deyişle, Kur'an-ı Kerim bir kur'anlar toplamıdır.

Hz. Peygamber (s.a.s.)'e indirilen semâvî Kitab'ın böyle okunan vahiyler mânasında Kur'an adını alması; Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e verdiği ilk emrin "oku!"<sup>86</sup> olması ile irtibatlıdır. Kur'ân'ın temel vasfının okunan olması, işte bu emrin icâbıdır. Allah Teâlâ, okumasını emretmiş, O da 23 sene boyunca okumuştur.

Bu açıklama tarzına göre, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e okumasını emrettiği şey o anda varolan herhangi bir metin değil, bizzat 23 sene de kitap hâline gelecek olan Kur'ân-ı Kerim'dir. Mezkur okumanın kaynağının bir beşer olarak Hz. Muhammed değil, Allah'ın adına ve O'nun izniyle okuyan Hz. Muhammed olduğu iyice anlaşılсын diye Hz. Peygamber'e: "Yaratan *Rabb*inin adına okuması"<sup>87</sup> emredilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'in temel vasfının, 'okuma konusu' olması olduğunu söylerken, bu okumayı Hz. Peygamber'e izafe ediyoruz. Ancak "O'nu okuduğumuz zaman, okunuşunu tâkip et"<sup>88</sup> âyet-i kerimesi, okumayı Peygamber (s.a.s.)'e isnat etmiyorsa da, Cibril'e dayalı mânaları ifade eden Arapça lafızlar neticede, Hz. Peygamber tarafından okunmuş olmaktadır. Bu âyette vurgulanmak istenen esas noktanın; Hz. Peygamber'i, 'gelecek vahyin tamamlanmasından önce okumaya çalışmaktan men'etmek'

85 Nesefî, *Medârik* (İst. Kahraman Y.), 2/278; *Zerhânî, Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmî'l-Kur'an* (Kahire, Tarihsiz) 1/22.

86 'Alak, 96/1.

87 'Alak, 96/1; Adı ile okumak tabiri ile adına okumak tabiri arasındaki büyük farka dikkat ediniz.

88 Kiyâme, 76/18.

olduğu düşünülürse, Allah (adına konuşan Cebrâil)'in okumasının, esasında Peygamber Efendimiz'in okumasından ibâret olduğu anlaşılır. Nitekim Tâhâ 20/114'te: "Sana, vahyedilmesi tamamlanmadan önce okumakta acele etme!" buyurulmasından Allah (adına konuşan Cebrâil)'in okuması şeklinde gösterilen şeyin, Cebrâil'in vahyetmesi olduğu anlaşılır. Vahiy ise bir okuma olayından ziyâde okutma olayı olup "sana okutacağız ve sen unutmayacaksın"<sup>89</sup> âyetinde bu açıkça görülür. Bu bakımdan, Arapça lafızları telaffuz etmek demek olan bu okuma hâdisesi, Hz. Peygamber'de başlayıp yine O'nda bitmektedir.

## 2- Kur'an/Vahiy İlişkisi

Tefsir usûlüne dair eserlerde genellikle önce vahiyle ilgili bilgiler verilir; vahyin gelme şekilleri gösterilir; sonra da her bir şekil için: 'şu âyet bu şekilde, bu âyet de şu şekilde inmiştir' gibi ifâdelere yer verilir. Burada vahiy ile Kur'an'ı özdeşleştirmekten doğan bir hata olduğu açıktır. Çünkü vahyin gelme şekilleri, Kur'an'ın gelme şekilleri demek değildir. Kur'an bu şekillerden sadece biriyle gelmiştir. Öbür şekiller sadece Allah Teâlâ'nın insanoğlu ile yapmakta olduğu konuşmanın birer türüdür. Bu bakımdan, Kur'an Vahiy ayırımını yapmak gereği olduğu ortadadır. Bakara 2/97 ve Şuarâ 26/193, 194'ten anladığımız kadarıyla Kur'an-ı Kerim, Kutsal ve Güvenilir Ruh Cebrâil tarafından Peygamber Efendimiz'in kalbine yani idrak ve şuuruna yahut da modern bir tabirle şuuraltına indirilmiştir. Kur'an Vahyinin yegâne gelme şekli budur. Bu şekil hadis-i şeriflerde şöyle anlatılmaktadır: "Vahiy bana bazen çan sesi şeklinde gelir -ki bana en zor gelen şekil budur- sonra üzerimden bu hal kalınca, (Cebrâil'in) ne dediğini kavramış olurum"<sup>90</sup>.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber bir çan sesi duyuyor, sonra ses kesilince gelen Kur'an vahyi anlamlı ifâdeler hâlinde ortaya çıkıyor. Yalnız şunu belirtmek gerekir ki bu çan (ceres) sesi, vahyedilen kalıpların bizzat kendisi değil, o anda vahyedilen şeylerin kitap hâline getirilmesi gerektiğini, Kur'an olduğunu gösteren bir ipucudur. Nitekim İslâm Ansiklopedisi vahiy maddesi yazarı buna temasla şöyle demektedir:

"Bu ses, bir çan sesinin heybetiyle açıklanıp böylece Hz. Peygamber'in halktan hakka; mülkten melekuta yöneldiği düşünülmüşse de ceresin 'gizli, yavaş, dışarıdan duyulmayacak kadar hafif ses' şeklindeki

89 A'la, 87/6, 7.

90 Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, *Bed'ü'l-Vahy*, 2; *Bed'ü'l-Halk*, 6.

kök anlamı göz önünde bulundurularak bunun bir çeşit sinyal veya alarm olarak açıklanması daha uygun görülmektedir<sup>91</sup>.

Mezkûr hadiste dikkat çekici bir nokta daha vardır ki o da Peygamber Efendimiz'in, çan sesi kesildikten sonra, gelen vahyi belleyip kavradığını anlatırken seçtiği الوحي kelimesidir. Bu kelime bize vahiy olayında, 'var olan bir metni ezberleme' gibi bir durumun söz konusu olmadığını gösteriyor. Çünkü va'y, okuyarak ezberlemek değil, kavrayarak bellemek mânâsındadır. Kavrama ve belleme mefhumlarının ise, 'herşeyi ile ortada bulunan bir metni hifzetmek'ten farklı olduğu aşikârdır.

Bu açıklamadan, vahyin duyulur bir şey olmadığı, kalp, şuur ve idrâke gelen bir mâhiyet olduğu anlaşılmalı olmalıdır. Tâhâ 20/13'teki: "Mûsâ! Ben seni seçtim artık vahyolunanları dinle" ifâdesi, her ne kadar vahyin duyulabilecek bir şey olduğunu ihsas ediyorsa da, esâsen o esnada Mûsâ (a.s.)'nın kulak vermesi istenen şeyin, ağaç tarafından gelen sesler olduğu düşünülürse bu problem de halledilmiş olur. Ayrıca buradaki istimâ' fiilinin bizzat kulakla ilgili olmayıp mecazi anlamda bir kulak vermeden ibaret olduğu da düşünülebilir. Nitekim Fahreddin Râzî, ifadeyi, şöyle açıklamıştır: 'Sana gerçekten ağır ve büyük bir görev yüklenmek üzere, öyle ise ona hazırlan; aklını ve gönlünü tamamen ona ver!'<sup>92</sup>

Konumuz gereği Hz. Peygamber'e gelen vahyin öteki şekillerinden uzun uzadıya bahsetmeğe gerek olmadığı kanaatindeyiz. Sadece şuna işaret etmenin yeteceğine inanıyoruz ki rüyâyı sâdika hâlinde gelen veya Elçi Cebraîl'in insan suretinde getirdiği vahiy sözlü olmasına rağmen, Kur'an vahyi olmayıp bu vahyin tek gayesi, Hz. Peygamber'e herhangi bir davranışı telkîn etmek, O'nu mezkûr davranışa yöneltmektir; 'okunma' özelliği olmadığı gibi kitap hâline gelme gereği de mevzuubahis değildir. Mûsâ (a.s.)'nın annesine Mûsâ'yı nehre atmasının vahyedilmesi nasılsa, bu da öyledir.

## B- Kur'an Vahiylerinin Geçirdiği Merhaleler<sup>93</sup>

Kur'an Vahiyi ile öteki vahiyler arasındaki büyük farka işaret ettikten sonra, elimizdeki Kur'an'ın hangi aşamalardan geçerek bu hale geldiğini tahlil etmeğe başlayabiliriz:

91 Şahin, M. Süreyya, İslâm Ansiklopedisi (TDV), 8/197.

92 Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, Tahran, tsz., XXII, 19, Tâ-Hâ, 20/13. ayet (fe teehheb lehû)

93 Burada bahsedeceğimiz merhaleler, mezkûr vahiylerin metafizik âlemden dünya âlemine inişine kadarki merhaleleridir. Hz. Peygamber'in bunları

İslâm'ın en temel inancı, Kur'ân'ın Allah tarafından gönderildiğine ve O'nun kelâmı olduğuna inanmaktır. Bunu bizzat Kur'an müteaddit defalar ısrarla vurgular. Ancak bunun nasıl gerçekleştiğine dair birkaç âyet ve Buhâri kaynaklı mezkûr hadis dışında elimizde sadra şifa ipuçları bulunmamaktadır.

Buraya kadar şu ifâde edilmiş oldu ki Allah Teâlâ insanlarla üç şekilde konuşuyor; Allah-Muhammed-Kur'an bağlantısı da bu konuşma şekillerinden biri sayesinde kuruluyor: Allah Teâlâ Cebrâil'e kendi adına konuşma izni veriyor, Cebrail bu izin sayesinde Hz. Peygamber (s.a.s.)'e birtakım direktifler vahy ediyor, sonra bu direktifler Hz. Peygamber tarafından telaffuz ediliyor (kırâat), nihai olarak da ümmeti tarafından kitap hâline getiriliyor.

Mezkûr vahiylerin, Arapça telaffuz edilmek suretiyle fizik aleme geçişine kadarki merhalelerin izlediği süreç böyle olmakla birlikte, bu merhaleler arasında bir zaman farkı olduğu düşünülmemelidir. Esasen bu mes'ele, Allah'ın fiillerinin ezeliğinin ne anlama geldiği ile alakadardır. Allah'ın fiillerinin zaman öncesinden yürürlüğe girdiği kabul edilebileceği gibi hâdis varlıkların hâdis fiillerine bağlı olarak meydana geldiği de düşünülebilir. İkinci ihtimale göre üç merhale de aynı zaman dilimi içerisinde vuku bulmuş olur.\* Allah Teâlâ için zaman mefhumunun düşünülmemesi de bu fikri destekler, ancak vahiylerin, Peygamberimiz'in ağzından Arapça lafızlar halinde dökülüşüne kadarki durumlarının belli bir hiyerarşi üzere anlatılması gereğince, "birinci, ikinci ve üçüncü merhale" şeklinde bir merhalelendirme yoluna gidiyoruz:

### **1- Birinci Merhale: Allah Teâlâ'nın Kelâmı Olarak Kur'ân-ı Kerim**

Kur'ân'ın oluşum seyri anahatları ile böyledir. Fakat Kur'ân'ın Allah'la ilgili merhalesi hakkında neler biliyoruz? Kur'ân'ın Allah kelâmı olması ne anlama geliyor?

#### *a. Kur'an ve Ezelilik*

Her şeyden önce, Allah Teâlâ ezeli bir varlık olup ya Mûtezile'nin dediği gibi yarattığı bir kelâm ile konuşmuş oluyor; ya da Ehl-i Sünnet'in dediği gibi zatından ayrı düşünülemeyen ezeli kelâm sıfatıyla konuşuyor. Bu iki ayrı görüş neticesinde ortaya iki ayrı inanç çıkıyor: 1- Kur'an, Al-

masından itibaren başlayacak merhaleler 'Kur'an'da Kitap Kavramı ve Kur'an Vahiylerinin Kitap Halini Alması' başlıklı bir yazımızın konusunu teşkil etmektedir. Bu makalede vahiylerin Hz. Peygamber, Ebu Bekr ve Osman devirlerindeki durumları ele alınmaktadır.

\* Aslında birinci ihtimal için de aynı şey sözkonusudur. Çünkü, zamanın öncesi/sonrası gibi ifadeler bizimle ilgili olay Allah'ı bağlamamaktadır.

lah'ın kelâmı olarak ezeldir. 2- Allah'ın ezeli bir kelâmı olmadığından, Kur'an da Allah'ın yarattığı bir varlıktır.

Esâsen Kur'an, mütedil Ehl-i Sünnet'e göre bile Allah'ın zâtıyla kaim olmayıp sadece Allah'ın zatıyla kaim bulunan kelâm sıfatının bir yansımasıdır. Tabii bunu söylerken, Kur'an'ın lâfzî yönünü yani elimizdeki hâlini kastediyoruz. Peki Kur'an'ın kelâm-ı nefsi yönünün mâhiyeti nedir?

Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda iki uç görüşü uzlaştırıcı mahiyette bir görüş getiren Mâtürîdiyye ekolüne bağlı bir âlim olan Nüreddin es-Sâbüni'ye göre kelâm-ı nefsi denen mâhiyet, Allah'ın zatından ayrı olmayan bir mâna olup bu mânayı bize seslerle harfler gösteriyor<sup>94</sup>. Kur'an olarak okuyup yazdığımız ses ve harfler, Allah'ın zatından ayrı düşünilemeyen Kur'anî mânaları bize aktarmış oluyor. Böylece, bu mânalar kadim olurken, bu mânayı bize aktaran ses ve harfler hâdis oluyor.

#### b. Kelâm-ı Nefsi / Kelâm-ı Lâfzî Ayrımı

Ancak Kur'an'ın ezeli yönü derken, böyle bir mânanın anlaşılması pek doğru görünmüyor. Şâyet Kur'an'ın ezeli bir yönü varsa, -ki Ehl-i Sünnet: 'var' diyor- bu yönün Allah'ın zatıyla aynı olması icâbeder. Çünkü O'ndan başka ezeli, kadim ve 'yaratılmış olmayan' bir varlık mevcut değildir. Bu mâhiyet Allah olmadığına göre, Kur'an'ın ezeli yönünden; "O'nun, 'Allah'ın Zatı'ndaki konuşma sıfatından kaynaklanmış olması' anlaşılmalıdır.

Nitekim "kadim bir kelâm-ı nefsinin varlığına hükmeden Eş'arî kelâmcılar şöyle diyor:"

*"Kelâm-ı nefsi, Kur'an'ın mânasının kadim, lâfzının ise hâdis olması demek değildir. Bu düşünce, Kur'an lâfzının mâna ve medlûllerinin bu kadim nefsi kelâmdan ibâret olduğunu; bu nefsi kelâmın da Allah'ın zâtıyla kaim olduğunu zannedip Allah'a âit olmak açısından mânanın lâfza karşı bir üstünlüğü bulunduğunu vehmedenlerin hatâlarından başka birşey değildir. Hâlbuki bu kadim sıfatın -bizzat kendisi değil, eseri olmak hususunda Kur'an'ın lâfzı da mânası da aynıdır"*<sup>95</sup>.

Aksi takdirde Allah Teâlâ ile birlikte birtakim kadim varlıklar ihdas etmiş oluruz. Bu bakımdan ne Kur'an'ın, ne Tevrat'ın, ne de diğer semâvî

94 Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Usulî'd-dîn, Tahkik*: Prof.Dr. Atay, H., Ankara, 1991, 4. basım, s. 32.

95 Mustafa Sabri, *Mes'elelü Tercemetü'l-Kur'an*, s. 65, 66.

kitapların ihtivâ ettiği mâna ve mâhiyetler ile bunların kalıba dökülmüş hâlleri demek olan harfler ve sesler, Allah Teâlâ ile, -menşe' ve kaynak olarak Allah'ın zâtına dayanmaları dışında- bir irtibat arzetmeyip Şûrâ 42/52'de bildirilen 3. tür konuşma açısından Vahiy Elçisi Cebrâil'in; 2. tür konuşma açısından ise o anda hangi vâsita (hicâb) kullanılıyorsa o vâsitanın sözleridirler.

## 2- Cebrâil-Kur'ân İlişkisi

### a. Cebrâil'in Mâhiyeti

Bilindiği gibi kelime olarak Allah'ın Kudreti mânasına gelen Cebrâil, Arş'ın sahibi yanında güçlü ve itibarlı kutsal bir '-rûhânî varlık' değil, bizzat- Ruh'tur. İsrâ 17/85'te bildirildiği üzere kendisi hakkında pek fazla bir şey bilmiyoruz. Ancak Cebrâil'le ilgili olarak Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda, O'nun anahatlarıyla şu özellikleri taşıdığını görüyoruz:

"Arş'ın Sahibi nezdinde çok itibarlı, sözü dinlenen, güvenilir bir Elçi"<sup>96</sup> olan Cebrâil, "Allah'ın direktiflerini insanlara vahyeden bir Elçi'dir"<sup>97</sup>. Hz. Peygamber, kendisini bir defa açık ufukta,<sup>98</sup> bir kere de Sidretü'l-Müntehâ'da görmüştür<sup>99</sup>. Cebrâil, yakışıklı bir erkek suretine girerek Meryem Validemiz'in Hz. İsa'ya hamile kalmasını sağlamıştır<sup>100</sup>. Hz. İsa'nın yaratma, diriltme ve gayptan haber verme mucizeleri, Cebrâil ile desteklenmiş olması -ki bu destek, O'nu annesinin rahmine mucizevi bir şekilde ilka etmesi demektir- sayesinde gerçekleşmiştir<sup>101</sup>. Adem (a.s.) Cebrâil'den bir nefha ile yaratılmıştır<sup>102</sup>. Kadir Gecesi meleklerle beraber Rabbinin izniyle iner<sup>103</sup> ve Kıyâmet Günü meleklerle beraber saf saf durur<sup>104</sup>.

Hadis-i şerifler ise Cebrâil'in zaman zaman yakışıklı biri suretinde gelerek sahâbîlere İslâm'ı öğrettiğinden<sup>105</sup> bahsettikleri gibi Hira Dağ'ında Hz. Peygamber'e tüm ufku kaplamış bir vaziyette görüldüğünden de bahsetmektedirler<sup>106</sup>.

96 Tekvir, 81/19-22.

97 Şûrâ, 42/51; Bakara, 2/97; Şuarâ, 26/193, 194.

98 Tekvir, 81/23.

99 Necm, 53/13, 14.

100 Meryem, 19/17-19; Tahrîm, 66/12.

101 Bakara, 2/253; Mâide, 5/110.

102 Hicr, 15/29 Ayetteki 'ruhumdan' ifadesinin Cebrail'den bahsettiği gayet açıktır.

103 Kadr, 97/4.

104 Nebe', 78/38.

105 Buhârî, *el-Câmi'*, *İman*, 37; Müslim, *el-Câmi'*, *İman*, 1.

106 Buhârî, *el-Câmi'*, *Bed'ül-Halk*, 7 Ancak bu görüntü, aslı görüntüsü olmasa gerek-

“Çeşitli inanç ve düşünce farklılığına sahip İslâm alimleri bütün bu âyet ve hadisler ışığında Cebrâil'in mâhiyeti ve nasıl temessül edebildiği konularında görüş bildirmişlerdir: Zemaşşerî ve Râzî gibiler, -bizce haklı olarak- Cebrâil'in Hz. Peygamber dâhil bütün varlıklardan üstün olduğunu belirtmişler<sup>107</sup>. Cebrâil'in gerçek bir varlığa sahip olmadığını düşünen filozofların yanı sıra, O'nu, rûh-i âzam olan Muhammedî Ruh'un temessülünden ibâret görüp vahyin Hz. Peygamber'e kendi ruhanîyetinden geldiğini<sup>108</sup> söyleyenler bile olmuştur ki böyle görüşlerin yukarıdaki naslarla teşkil ettiği tezat açıktır.”<sup>109</sup>

Cebrâil'in mâhiyetiyle ilgili bu girişten sonra, Kur'an'da 'vahy' kavramıyla birlikte kullanılan birtakım 'ruh' kelimelerinin, Cebrâil demek olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Sözelimi Şûrâ 42/52'deki: “İşte böylece sana da emrimizin rûhunu vahyettik” âyetindeki 'ruh' bizzat Kur'an'dan bahsetmektedir. Çünkü Kur'an da tıpkı Cebrâil gibi<sup>110</sup> hayat bahşeden bir varlıktır. Nahl 16/2'deki: “Allah, melekleri dilediği kullarına ...sınlar diye emrinin rûhuyla indirir” ifâdesindeki ruh da Cebrâil'den değil, ilâhî kitaplardan sözetmektedir.

Bu durumda Ruh'u, “Hz. Peygamber'in kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahy şekline dönüşen bir kuvve veya bir duyu veya bir araç”<sup>111</sup> olarak gören ve “Ruh'un, Hz. Peygamber'le hâricî bir varlığa sahip olarak insan suretinde görüştüğünü bildiren hadisleri uydurma sayan”<sup>112</sup> görüşün yanlışlığı ortaya çıkmış olmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, hem burada hem de vahyin Hz. Peygamber'e kendi şuuraltından geldiğini savunan görüşte<sup>113</sup> vahiy ile peygamberlik melesini karıştırmaktan doğan bir hata ile karşı karşıya bulunuyoruz.

107 F. Razi, *Mefatihul-Ğayb* (Tahran, 2. basım) 31/23, 24 ve 74; Zemaşşeri, Keşşaf, 6/213.

108 İ.A. (TDV) 7/203'teki Cebrail md.'nden naklen İsmail Fenni'nin düşüncesi.

109 İ.A. (TDV)'nden özet olarak 7/203, 204.

110 Cebrâil'in hayatın kaynağı olduğu, Âdem ile İsâ'nın O'nun bir nefhası ile yaratılmasından çıkarılabileceği gibi, Sâmirî'nin, buzağısındaki 'acâip mâhiyeti', Cebrâil'in (ayak) izinden aldığı bir parça toprakla açıklamasından (Tâ-Hâ 20/96) da çıkarılabilir.

111 F. Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Ankara, 1. basım) 210.

112 F. Rahman, *İslam*, (2. basım), 43.

113 Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*; çev.: M. S. Aydın, Ank. 1982, s. 149, 150 Hz. Peygamber'e gelen bütün ilâhî mesajların kendi şuuraltından geldiğini söyleyen Watt'ın hatası, Hz. Peygamber'i, Kur'an'da bahsedilen herşeyi önceden bilen biri olarak kabul etmesidir. Oysa böyle bir önyargıdan uzak olarak 'bu mesajların, kendisinin hayat enerjisi dediği, bizim de hayatın kaynağı kabul ettiğimiz Vahy Elçisi Cebrail tarafından, yine şuur-altına vahyedildiğini" söylemiş olsaydı, daha kabul edilebilir olurdu.

Peygamberlik melekesi, “peygamberin, beşerî aklın üstünde olan peygamberâne akli kuvveti(dir) ki bunun vasıtası ile vahy-i şer’î ile şeriat ahkâmını beyan eder ve hikmetin inceliklerini kendi dili ile açıklar ... vahy nimetinden sonra ilm-i nübüvvet nimeti gelmektedir. Kur’ân-ı Kerim bu nübüvvet ilmine ‘Zikir’, ‘Hüküm’, ‘Hikmet’, ‘Şerh-i sadır’, ‘Tefhim’, ‘Tâlim’ ve ‘Îrâde’ kelimelerini kullanıyor”<sup>114</sup>. “Peygamberin fitratında meknûz olan bu kuvvet, peygamberlik mansıbına mazhar olduğu zaman, fiilen ve amelen tezâhür eder ... Bununla zaman zaman mühim dînî umûr ve husûsât kendisine gaaipten bildirilir ki bunun adı da vahydir”<sup>115</sup>. “Peygamber bu meleke vasıtası ile vahy-i Rabbânînin tercemânı olmuş olur”<sup>116</sup>.

Görüldüğü gibi, “ihtiyaç duyulduğu zaman vahiy şekline dönüşen kuvve, duyu veya araç” Ruh yani Cebrail değil, bu peygamberlik melekesidir.

Cebrâil’in Hz. Peygamber’e temessül etmiş bir vaziyette geldiğini gösteren hadisleri inkâr etmek de kanaatimizce yanlıştır, doğrusu; -ki bu daha önce belirtilmişti- ilgili hadîs-i şeriflerdeki, ‘çan sesi ile gerçekleşenin dışındaki vahiy şekilleri’nin, Kur’an vahyinin gelme şekilleri olmadığıdır. Cebrâil’in insan sûretinde konuşması da adı üstünde vahiy değil, ‘konuşma’dır. Öyle ise bu hadislerin hemen başında geçen vahiy masdarlarını, serî işâret mânasında değil, ‘ilâhî direktifler’ mânasında düşünmek gerekir. Ayrıca bu hadislerde geçen vahiy kelimesi, tıpkı Mûsâ (a.s.)’ya: “Seni seçtim, artık vahyolunanları dinle”<sup>117</sup> âyetinde olduğu gibi, lügavî olarak vahy denemeyecek bir tür konuşma ifâde etmektedir.

### ***b- İkinci Merhale: Cebrâil’in Sözü Olarak Kur’an***

Bu başlık, “Cebrâil’in Vahyi Olarak Kur’an” şeklinde dahi düşünülebilir ise de, o zaman maksadımız yanlış anlaşılabilceği için bu başlığı daha münâsip gördük.

### ***ba- Kur’ânî Delil:***

Cebrâil’in mâhiyetiyle ilgili bu belirsizlik, O’nun sözünün keyfiyetine de yansımaktadır. Bu bakımdan önce Kur’ân’ın Cebrâil’in sözü olduğunu gösteren âyeti inceleyelim:

Kur’ân-ı Kerim, kendisinin, koğulmuş Şeytan’ın sözü değil, değerli bir Elçi olan Cebrâil’in sözü olduğunu söyler<sup>118</sup>. Çünkü “Araplar kâhin-

114 Mevlânâ Şiblî, (Çev.: Doğrul, Ö. Rıza, *Asr-ı Saadet* (İst. 1967), 1/191.

115 a.g.e., 1/116 Bu vahy ile kasdettiği Kur’an olmalıdır.

116 a.g.e., 1/117.

117 Tâ-Hâ, 20/13.

118 Tekvir, 81/19, 25.

lerin, sâhirlerin ve şâirlerin cinlerden telkin aldıklarına; mecnunların da cinlerin etkisiyle delirip o hale düştüklerine inanıyor ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'i de onlardan biri sanıyorlardı"<sup>119</sup>. Esâsen şeytan ve cinlerin verdiği vesvese ile Ruh'un vahyi arasında mâhiyet açısından bir benzerlik vardır. Ancak vahyin kaynağı yaratılmış varlıklar olan cinler değil, herşeyin yaratıcısı olan Allah'tır. Ayrıca şâirlerin söyledikleri, gerçek bir temeli olmayan şeylerdir, oysa vahy kesin olarak hakktır. Kur'ân-ı Kerim başka âyetlerde kendisinin ne bir şâir, ne de bir kâhin sözü olduğunu Âlemlerin Rabbi tarafından indirildiğini<sup>120</sup> belirtirken, Hz. Peygamber'e şîir öğretilmediğini, bunun O'na zaten yakışmayacağını<sup>121</sup> da ifâde eder.

### **bb- Cebrâil'in Elçilik Görevi:**

Kur'ân'ın Cebrail'in sözü olması, Allah'ın izniyle O'nun adına vahyetmesinden öte bir anlam taşır mı? Cebrâil'in elçiliği ne anlama geliyor?

Kur'ân'ın Allah Teâlâ'dan Hz. Peygamber'e nasıl geldiğinden bahseden tefsir usûlü kitapları, Cebrâil'in fonksiyonu ile ilgili olarak çeşitli görüşler serdetmektedirler.

Zerkanî'ye kulak verelim: "Bu, gayb konularındandır. Bu konuda herhangi bir görüşe sahip olabilmek için mutlaka mâsum birinden gelen sağlam bir delile ihtiyaç vardır." Bu girişten sonra konu ile ilgili görüşleri zikretmeğe başlayan Zerkanî şöyle diyor:

"Tîbî der ki: 'Kur'ân'in Meleğe nüzûlü demek, belki de Kur'ân'ı rûhânî bir yolla alması yahut Levh-i Mahfuz'dan ezberleyip Hz. Peygamber'e indirerek ilka etmesi demektir ...'

"Mâverdî ise şöyle diyor: 'Hafaza melekleri Kur'ân'ı Cebrail'e 20 gecede parça parça vermiş; Cebrail de Hz. Peygamber'e yine parça parça 20 senede vahyetmiştir.'

Zerkanî 1. görüş için: "Belki de" ifâdesinin sadra şifa olmayacağını ve bu görüşü delil olarak kabul etmeyeceğini söylerken, 2. görüş için de: "Bu görüş Cebrail'in Kur'ân'ı, hafaza meleklerinden yirmi parça hâlinde aldığı mânasına gelir. Ama bu görüş sahibinin bu konuda ne bir delilinin ne de delile benzer bir şeyinin olduğunu biliyoruz" diyor ve en iyi görüşün Beyhaki'ninki olduğunu şöyle ifâde ediyor: " انا أنزلناه في ليلة القدر " âyet-i kerimesinin mânasıyla ilgili olarak Beyhaki şöyle der:

119 Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, 10/351; Ayrıca bu konuda daha geniş bilgi için, T. İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, 158-164.

120 Hâkka 69/41-43.

121 Yâ-Sin 36/69.

'Allah Teâlâ, -kendisi daha iyi bilir ama- şunu kastediyor: Biz Kur'ân'ı meleğe işittirdik, kavrottuk ve O'nu bu duyduklarıyla birlikte indirdik. Bunun mânası," diyor Zerkanî, "Cebrail'in Kur'ân'ı, Allah Teâlâ'dan duyma yoluyla aldığıdır"<sup>122</sup>.

Şâyet durum Beyhakî'nin dediği gibi ise, Kur'ân'ın Cebrail'in sözü olmasının mânası nedir? Bu görüşe göre Cebrail'in Hz. Peygamber'e vahyettiği: "Fâtiha'nın başından Nas'ın sonuna kadarki birtakım müciz, hakikî lâfızlar olmaktadır"<sup>123</sup>. Bu lâfızları Cebrail Allah'tan duyarak aldığına göre, bunların kadîm ve ezeli olmaları icâbeder. Oysa Kur'ân'ın kadîm yönünün bu hakikî lâfızlarla ilgili olmadığını belirtmiştik. Zerkanî'nin en güzel dediği bu görüşe göre Cebrail'in fonksiyonu, sadece Kur'ân'ı Rasul-i Ekrem'e hikâye ve vahyetmek olmuş oluyor. Ancak bu, bırakın Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in sözü olması keyfiyetini, Cebrail'in sözü olması keyfiyetini bile açıklamıyor.

Cebrail'in Kur'an vahyindeki fonksiyonu ile ilgili bu görüşün tam karşısında şu ifâdeleri buluyoruz:

"Allah'ın emriyle Muhammed'e vahyetmek üzere görevlendirilen melek, ya doğrudan Allah'tan aldığı mânaları veya ... daha önce Allah'ın Musa'ya ve O'ndan sonraki peygamberlere verdiği anlamları, Arap dilinin kalıplarına sokarak Allah'ın emriyle Hz. Muhammed'e vahyetmiştir. Kur'an-ı Kerim'in yalnız anlamı değil, söz kalıpları da meleğin vahyidir. Ancak doğrudan Allah'tan veya önceki kutsal Kitaptan alınan mânaları söz kalıplarına döküp Hz. Muhammed'e veren melektir ... onları Arapça kalıplarına döken melek olduğu için, bunlara meleğin sözü denilmiştir"<sup>124</sup>.

"Neden Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan Allah konuşmuyor da melek konuşuyor? Çünkü Allah ile insanın doğrudan konuşması mümkün değildir. Allah'ın konuşması harfler ve sesler aracılığı ile değildir. O konuşmanın niteliği bilinmez. Bu söz kalıpları insanlara özgüdür. Allah, ilahî mânaları melek aracılığı ile insan düzeyine indirir. Melek ilâhî mânaları insanın konuştuğu dil kalıplarına sokarak insana verir"<sup>125</sup>.

Bu görüş yukarıdaki soruyu cevaplamakla birlikte akla birtakım sorular da getirmektedir:

122 Zerkanî, *Menâhil*, 1/47, 48.

123 a.g.e. 1/48.

124 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 11/515.

125 a.g.e 11/518.

Öncelikle, şâyet Cebrail'in Allah'tan aldığı birtakım mânalar varsa bu mânaların mâhiyeti nedir? Bu mânaların muhtevâsında da Allah'ın münezzehtir olduğu 'insanla konuşma, insana emredip yasak koyma' var mıdır, yok mudur? Bu mânalar ezeli midir, mahlûk mudur?

İkinci olarak Kur'an'ın Cebrail'in sözü olması keyfiyetini açıklamada şöyle bir hata yapıldığı intibai uyanmaktadır: Allah'tan gıyâben bahseden 'Rabbine andolsun ki',<sup>126</sup> 'Onu bağısladı'<sup>127</sup> vb. ifâdeler Allah'ın değil Cebrail'in sözleri ise yani bu ifâdeler, sırf Allah'tan gıyâben bahsetmeleri hasebiyle O'na âit değil de Cebrail'e âit sayılırsa, Cebrail'den gıyâben bahseden şu ifâdeler kimin sözü olacak?: "Şüphesiz Kur'an, değerli bir elçinin sözüdür"<sup>128</sup>, "Kur'an'ı senin kalbine Güvenilir Ruh indirdi"<sup>129</sup>, "O gün melekler ve Ruh saf hâlinde dururlar"<sup>130</sup>, "... derken biz O'na Ruhumuz'u gönderdik"<sup>131</sup>. Yukarıdaki açıklama tarzına göre bu sözlerin sahibi olan Cebrail'in: "Kur'an, benim sözümdür; O'nu senin kalbine Ben indirdim; O gün melekler ile Ben saf hâlinde dururuz; Meryem'e İsa'yı hibe etmek için Ben gittim" demesi icâbetmez miydi?

Üçüncü nokta, Kur'an'da, Allah'tan bazen tekil bazan çoğul kiplerle bahseden ifâdelerin, cem' - fark terimiyle açıklanmasıdır<sup>132</sup>. Bu açıklamaya göre; "Elçi Allah'ta eridiği için, kendisinden konuşan bizzat Allah olur ve hitap Allah'tan yapılır" ise, yukarıda Allah'ın münezzehtir olduğu söylenerek reddedilmiş olan 'Allah-İnsan konuşması, -hem de Cebrail ile birleşik bir halde,- yine cereyan etmiş olmaz mı?

Bir diğer nokta da Kur'an'ın Cebrail tarafından Arapçalaştırıldığı mes'alesidir. Mâhiyetleri oldukça muğlak olan bu ilâhî mânaları Arap dilinin kalıplarına sokan Cebrail ise Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in kalbine, idrak ve şuûruna indirilmesinin ne mânası kalıyor? Eğer herşey Cebrail'de bitiyorsa, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine değil, kulağına indirilmiş olması icâbeder ve Hz. Peygamber, Cebrail tarafından ekrana yazılmış; kalıplara dökülmüş, hâsılı herşeyi bitmiş olan Kur'an vahyini sadece yazılı olarak veren bir bilgisayar yazıcısından ya da herhangi bir frekanstan dinlenebilen bir radyodan başka bir şey olmamış olurdu. Oysa "bilgisayarlar ... mâna, muhtevâ ve makam gibi önemli unsurlara nüfuz edemezler ... sözdiziminin, kelimelerin, cümlelerin arkasında yatan

126 Meryem, 19/68.

127 Kasas, 28/216.

128 Tekvir, 81/19.

129 Şuarâ, 26/193, 194.

130 Nebe', 78/38.

131 Meryem, 19/17.

132 Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, 11/529.

mânalardan habersizdirler. Bir mesajın sadece kendisini (yani lâfzını) tanımakta, (fakat) mesajın ardındaki anlamlara inememektedirler”<sup>133</sup>.

Öyle ise Kur’ân-ı Kerim’in Cebrail’in sözü olması ne demektir?

Herşeyden önce dikkat çekici olan Kur’ân’ın kendisini Cebrail’in kelâmı olarak değil, kavli olarak tanıtmasıdır<sup>134</sup>. Cebrail’in sözü olduğunu söylediğimiz Kur’an, kendisinin “Allah’ın Kavli” değil, kelâmı olduğunu da ifâde etmekte<sup>135</sup> olduğuna göre, bir yandan Allah adına Cebrail tarafından vahyedilmiş olduğundan Cebrail’in sözü olurken, öte yandan da Cebrail’in sözü olması Allah’ın kelâmı olmasını engellemiyor. Kur’an, bu kavli ve kelâm kelimelerini rastgele kullanmış olamayacağına göre bu iki kelimenin mânasına kısaca temas etmek gerekir:

“Kelâm ile kavli arasında bir fark bulunduğu en büyük delil, alimlerin ittifakla: Kur’an “Allah’ın kavlidir” demeyip “Allah’ın kelâmıdır” demeleridir”<sup>136</sup>. “Kavli” ise “kelâmı oluşturan müfred lâfızlardır”<sup>137</sup>.

‘Allah’ın kelâmı olarak Kur’an’ ifâdesi, Kur’ân’ın, bir bütün olarak Allah Teâlâ’dan kaynaklandığını gösteriyor; ‘Cebrail’in kavli olarak Kur’an’ ibaresi ise, bu bütünü oluşturan mâna kalıpları ile Arapçalık özelliği bulunmayan mâhiyetlerin Cebrail’e âit olduğunu gösteriyor. Evet, Kur’ân’ı oluşturan müfred lâfızlar, Cebrail’in sözcükleridir, ancak bu sözcükler *و يقولون في انفسهم* âyet-i celilesinde<sup>138</sup> olduğu gibi, bildiğimiz mânada, telâffuz edilen lâfızlar olmayıp nefsi birer mâna, mefhum ve mâhiyetlerdir. Çünkü, -tıpkı Allah Teâlâ’nın olmadığı gibi- Cebrail’in de konuştuğu bir insan lisanı yoktur ki bu nefsi mefhumları o lisanın kalıplarıyla telâffuz etmiş olsun.

Hulâsa elimizdeki Kur’ân’ın Arapçalık vasfı taşımayan bu nefsi mâhiyetleri, bu lâfızsız mefhumları tamamen Cebrail’in sözcüğüdür: “Ben” diyen de O’dur; “Biz” diyen de ; kendisinden gıyâben bahseden de. Ama bunlar Arapça lâfızlar şeklinde değildir. Kur’ân’ın Arapçalık vasfı, vahyin Arap olan muhâtabı sayesinde gündeme gelecek; Hz. Muhammed (sa)’den kaynaklanacaktır. Şimdi bu konuya geçebiliriz:

133 Alan, Yusuf, İnsan Zekâsı ve Sun’î Zekâ, Sızıntı (Şubat, 1994), s. 28, 29.

134 Tekvir, 81/19.

135 Tevbe, 9/6.

136 İbn Manzur, Lisânü’l-‘Arab (Beirut, 2. basım) 12/147; tefsirlerdeki qavluhü te’âlâ vb. ifadeler de bu kanaati pekiştirir mahillettedir. Çünkü bunlar Kur’an’ın tamamı için değil, bir ya da birkaç âyet için kullanılmaktadır.

137 a.g.e. 11/350.

138 Mücâdele, 58/8.

#### IV. ÜÇÜNCÜ MERHALE: Hz. PEYGAMBER (s.a.s)'İN SÖZÜ OLARAK KUR'AN-I KERİM

Kur'ân Vahiyyelerinin ya da başka bir deyimle vahyedilen kur'anların, Allah Teâlâ'dan bizlere gelinceye kadar izlediği seyrin son halkası; bunların, Hz. Peygamber'in sözü olmalarıdır.

##### A-Kur'ânî Delil

Bu konuyla ilgili olarak önce şu âyet-i kerimeleri tahlil edelim: "Hiç şüphesiz Kur'an, çok şerefli bir elçinin sözüdür. Ne bir şâirin sözüdür ... Ne de bir kâhinin ... O, alemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir"<sup>139</sup>.

Buradaki şerefli elçinin kim olduğunu -düşündüğümüzü- belirtmeden önce bu dört âyetin birbirleriyle irtibatına dikkat çekmek istiyoruz: Kur'an, kendisinin bir şâir ve kâhin sözü olmadığını söylerken, reddettiği düşünce müşriklerin, Hz. Peygamber'in kâhin, şâir, mecnun vs. olduğuna dair inançları değil midir? Evet, Kur'an burada Hz. Peygamber'e yönelik bu tür suçlamaları reddediyor ve şâir, kâhin ve mecnun olduğu iddia edilen Hz. Muhammed'in sözü (kavli) olmadığını belirtiyor. Tekvir, 81/19'da aynı kalıpla geçen ifâdede reddedilen ise Kur'an'ın Şeytan'ın sözü olduğu inancıydı. Orada bu inanç reddedilip Kur'an'ın Cebrail'in sözü olduğu söylenmişti. İşte burada da kâhin ve şâir -ki bu sıfatları Peygamber Efendimiz'e isnad ediyorlardı- sözü olmadığı, şerefli bir elçinin sözü olduğu ifâde ediliyor. Kâhin ve şâir suçlamasına maruz kalan kim ise, şerefli elçi ibrasına mazhar olan da O'dur<sup>140</sup>.

Tekvir, 81/19'da Kur'an'ın kaynağı ile ilgili iddia reddediliyordu. Burada ise vahyin muhâtabı ile ilgili suçlama reddediliyor. Bir nevi şöyle denilmiş oluyor: Kur'an şerefli bir elçinin sözüdür ama bu şerefli elçi ne bir şâirdir, ne de bir kâhin; evet Kur'an, Hz. Muhammed'in bir şâir veya kâhin olması yönünden değil, aksine şerefli bir elçi olması yönünden sözüdür.

Zaten buradaki şerefli elçinin kim olduğu ile ilgili olarak tefsirlere baktığımızda, ilk ihtimal olarak Hz. Peygamber, daha sonra Cebrail zikredilmektedir<sup>141</sup>. Ayrıca birkaç âyet sonraki şu ifâdeler kanaatimizi

139 Hâkka, 69/40-43.

140 Râzî, *Mefâtih*, 30/103, Beyrut, 1990, (ilgili ayet)

141 Meselâ, *Keşşaf*, 6/153; Beydâvî, Nesefî, Hâzin (Toplu basım) 6/153; Râzî, *Mefâtih*, 30/103, Beyrut, 1990,

iyice pekiştiriyor: “Eğer bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, O’nu elbette kısıvrak yakalar, sonra da şahdamarını koparırdık”<sup>142</sup>.

Bu durumda âyet-i kerimeler muvâcehesinde ortaya şöyle bir sonuç çıkmış oldu:

Kur’an hem Allah’ın kelâmı, hem de Cebrail ile Hz. Muhammed’in sözleridir. İlk iki merhale ile ilgili -yapılabilen- açıklama yapıldığına göre, şimdi Kur’ân’ın Hz. Muhammed (sa)’in sözü olmasının ne mânaya geldiğine geçebiliriz.

### 1. Kur’ân’ın İndirildiği Dil

Hız. Peygamber-Kur’an münâsebeti yönünden oldukça ilginç bir nokta, Kur’ân’ın O’nun dili olan Arapça ile gönderilmiş olmasıdır. Bir ümmete gönderilen ilâhî direktiflerin o ümmetin dili ile gönderilmesi kadar normal bir şey olamaz. Nitekim Cenab-ı Hak da: “Biz bütün peygamberleri kavimlerinin lisanı ile gönderdik”<sup>143</sup> derken, bu gerçeği dile getirmektedir.

Bu gerçek herkes tarafından bilinmesine rağmen, bunun ne mânaya geldiği pek düşünülüyor sayılmaz. Oysa bu, vahiy hadisesiyle ilgili mühim bir mes’eledir. “Eğer biz” diyor Allah Teâlâ, “onu yabancı dilden bir Kur’an kılsaydık, diyeceklerdi ki: ‘Ayetleri açıklanmalı değil miydi? Hiç; muhâtap Arap, kitap yabancı dilden olur mu?’”<sup>144</sup>.

Kur’an kendisini Arapça olarak tavsif ettiği halde, onun Allah’ın kelâmı olması realitesinden hareketle, “Kur’an dili Rabbânî bir kelâmdır, onu dar mânasıyla Arapça saymak hatâdır. Tekrar edelim, Kur’an Arapça değil, Rabçadır”, diyor bir yazar<sup>145</sup>. Mezkur hüküm, Kur’an’ın nefsi yönü itibarı ile doğru olsa da, mutlak olarak verildiği için inanan beyinlerde yanlış izlenimler uyandıracak mahiyettedir. Nitekim bu, müslümanların çoğuna hakim bir eğilim hâlini almıştır. Öyle ki, ahiretteki sorgu-sualin dahi Arapça olacağı, cennette Arapça konuşulacağı... zannedilmektedir. Bunun temel sebebi, dinin asli kaynaklarının bu dile ait olmasından başka bir şey değildir.

Oysa menşei ilâhî olan Tevrat niçin İbranca ise Kur’an da onun için Arapçadır. Ancak bu noktada sorulması gereken soru şudur: Peki Kur’an

142 Hâkka, 69/44-46.

143 İbrahim, 14/4.

144 Fussilet, 41/44.

145 Kürkçüoğlu, Kemal Edib, *Dinde Reform Meselesi*, Ank., 1957 Diyanet işleri Başkanlığı Yy., s. 48 (Enver Ziya Karal’dan naklediyorum: *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* (Ank., 1994 Türk Tarih Kurumu Y.) başlıklı sempozyum içerisinde, “Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu” başlıklı makale, s. 29

Levh-i Mahfuz'da Arapça olduğu için mi Arap olan Hz. Peygamber'e indirildi, yoksa Hz. Peygamber Arap olduğu için mi Kur'an Arapça oldu? Bize 2. ihtimal daha doğru görünüyor.

Çünkü Kur'an-ı Kerim'in Levh-i Mahfuzda bulunduğu birkaç âyet ile sâbit<sup>146</sup> ise de Cebrail'in Kur'an'ı buradan aldığına dâir mütevâtir bir nas bulamadık. Bu bakımdan, 'yaş-kuru herşeyin, Levh-i Mahfuz'da bulunması'<sup>147</sup> ne mânaya geliyorsa, Kur'an'ın orada bulunması da o mânaya geliyor olmalıdır. Yani nasıl ki bütün varlıkların yaptığı-yapacağı herşey ezeli olarak bilindiği için önceden buraya kaydedilmiş ise Kur'an'ın da Hz. Peygamber'in kalbine indirilme aşamasından sonra Arapça olacağı bilindiği için buraya Arapça olarak kaydedilmiştir. Yoksa Levh-i Mahfuz'da Arapça halinde bulunduğu için buradan alınıp Hz. Peygamber'e Arapça olarak indirilmiş değildir, diye düşünüyoruz.

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e gelmezden önceki halinin, herhangi bir beşer lisanında olmadığını, Kur'an'ın Arapça kılınışından bahseden âyetlerden çıkarıyoruz. Bu âyetlerde, dikkat edilirse, Hz Peygamber'e gelen ilâhî direktifler ile bu direktiflerin Arapçalaşmış hâli arasında bir ayırım yapılmaktadır. Meselâ: "Biz onu yabancı dilden bir Kur'an kılsaydık ..." <sup>148</sup>, "Biz onu Arapça bir Kur'an kıldık" <sup>149</sup>, "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik" <sup>150</sup>; "Bu, bilen bir kavim için, âyetleri Arapça olarak açıklanmış bir kitaptır" <sup>151</sup>.

Şu âyet çok daha ilgi çekicidir: "Şâyet biz Kur'an'ı bir dağa indirseydik ..." <sup>152</sup>. Bu ifâde, her ne kadar farz-ı muhâl kabîlinden temsili bir anlam özelliği taşıyorsa da dağa indirileceği bildirilen Kur'an, herhalde Arapça değildir. Çünkü dağ ile Arapçalık arasında hiçbir bağlantı kurulamaz.

Bu düşünceyi destekleyen hakikatlerden biri de Kur'an kelime hazînesi (vokabüleri)nde Arapça olmayan birtakım kelimeler bulunmasına rağmen, Hz. Peygamber'in bilmediği, mânasını anlayamadığı ne Arapça ne de Arapça dışı hiçbir kelime olmamasıdır. Kur'an'daki bütün kelimelerin, Peygamber Efendimiz tarafından nasıl anlaşılıymışsa, bizlerce de öyle anlaşılması gereğinin altındaki âmil de budur.

146 Vâkı'a, 56/77,78; Bürûc, 85/21, 22.

147 En'âm, 6/59; Sebe', 34/3; 35/Fâtır, 11; Yasin, 36/12; Kamer, 54/52, 53.

148 Fussilet, 41/44.

149 Zuhruf, 43/3.

150 Yusuf, 12/2; Tâ-Hâ, 20/113.

151 Fussilet, 41/2.

152 Haşr, 59/21.

## 2. Kur'an'ın, indiği dönemle irtibâtı

Esasında bir sözün birine âit oluşundan bahsedilirken söylenmek istenen şey; o sözün asli mâhiyetinin, öz-anlamının o kişiye âit olduğudur. Bu mânada düşünülünce, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sözü olmadığı çok âşikârdır. Çünkü Kur'an'da, Peygamberimiz gibi "önceden ne kitabı ne de imanı bilen"<sup>153</sup> birinin ilmî ve aklî seviyesini aşan gerçekler; geçmişle ve gelecekle ilgili gaybe dâir mahz-ı hakikat haberler mevcuttur. Ki böyle gerçeklerin O'na üstün ve aşkın bir güç tarafından verilmesi gereklidir.

Gerçi Hz. Peygamber'in "beşerî kaynaklardan edindiği mukaddem şahsî bilgileri vardı ve hâlbuki Kur'anî hiçbir mefhumu bu kaynaklardan edinmiş değildi"<sup>154</sup>, ama öte yandan Kur'an-ı Kerim "derin bir şekilde Hz. Peygamber'in iç kişiliğiyle bağlantılıdır ve onun ilâhî kelâm ile olan ilişkisi bir kayıt cihazı gibi mekanik olarak düşünülemez"<sup>155</sup>. Çünkü "bilgisayarlar mâna, muhtevâ ve makam gibi önemli unsurlara nüfuz edemezler; sözdiziminin, kelimelerin, cümlelerin arkasında yatan mânalardan habersizdirler." İnsan beyni ise "dil, düşünce, bilgi, değer ve inançla alâkalı sembolleri kullanır. Kuru bir mantıkla hareket etmez. İnsan zihni ve zekâsı, akıl ve mantık kaideleri ile hayal, sezgi ve ilham gibi hislerin bir karışımıdır"<sup>156</sup>.

Kur'an, Hz. Peygamber'in iç kişiliği ile bağlantılı olduğu gibi yaşadığı ortam ve hadiselerle de doğrudan irtibatlıdır. Ezcümle, Mekki âyetler çoğunluğu itibârıyla Mekke devrindeki hâdiseler etrafında odaklanırken, Medeni âyetler, Medine devrindeki hâdiselerle ilgilidir. Mekki âyetlerin üslûpları Mekke devrine ait özellikler taşırlarken; Medeni âyetler de yine Medine devrine ait üslûp özellikleri taşımaktadırlar.

Tefsire dair eserlerde yer verilen sebep-i nüzuller dikkatten uzak tutulmamalı, vahiylerin inişindeki rolleri unutulmamalıdır.

Kur'an, ezeli Allah kelâmından kaynaklanıyor ama görüldüğü gibi indiği dönemdeki olaylar ve şahıslarla doğrudan ilişkili. Evet o, indiği dönemden etkilenmekte, bu dönem esas alınarak vahyedilmektedir; *nazil olduğu zaman ve mekanın da Kur'an'ın oluşumunda büyük bir katkısı bulunduğu son derece açıktır*, ama bu, onun -aslî yapı ve kaynağı itibarıyla- ezeli oluşunu etkilememektedir.

153 Şûrâ, 42/52.

154 Malik b. Nebî, *Kur'an Mûcizesi*, Ank. 1991; çev. : Ergun Göze, s. 103.

155 F. Rahman, *Vahiy ve Peygamber*, çev. : A. B. Baloğlu-A. Çiftçi, *Türkiye Günü* 23 / Yaz 1993.

156 Alan, Yusuf, "*İnsan Zekâsı ve Sun'î Zekâ*," s. 29.

## B- Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf Mes'elesi

Kur'an, Hz. Muhammed'in Cebrail'den aldığı birtakım mâna kalıplarının Arapçalaştırılmış hâlidir, derken, Hz. Peygamber'in Cebrail'in vahyettiği bu mâhiyetleri, -hadis rivâyetinde cevaz verilen- mâna olarak rivâyet tarzında aktardığı anlaşılmalıdır, çünkü Hz. Peygamber'in Arap dili kalıplarına soktuğu Cibrîlî mâhiyetler ile sahâbîlere öğrettiği bütün Kur'an vahyelerinin Arapça kalıpları arasında bire bir tetâbuk söz-konusudur.

Dikkat edilirse, "Cibrîlî mâhiyetler" ile "elimizdeki Kur'an" arasında demiyoruz. Çünkü Kur'an'ın indirildiği yedi harfin tamamı, ne el'an elimizde bulunan -ve esas itibarıyla Hz. Osman'ın hazırlattığı Resmî Mushafa dayanan- Mushaflarda ne de Hz. Ebû Bekr'in derlettiği sahifeler şeklindeki Kur'an'da mevcuttur<sup>157</sup>.

Elimizdeki Kur'an, Asr-ı Saâdet'in çeşitli evrelerinde âyetlerde yapılan nesh<sup>158</sup>, tebdîl ve unutturma (insâ') ameliyelerinden, ayrıca Ramazan aylarında yapılan mukabele (karşılaştırma) ve kontrollerden sonra birtakım vahiyler iptâl edilip, bir kısmı da -yerlerine daha iyileri vahyedildiği için<sup>159</sup>- değiştirilmek sûretiyle son hâlini almıştır. Yâni kitap hâline gelmek üzere vahyedilmiş bulunan bâzı âyetler de Kur'an'ın son ve kesin şeklini alması sırasında, Hz. Peygamber'in bilgi ve kontrolü dâhilinde Kur'an'a alınmamıştır.

Bu, Kur'an'ın tahrif edildiğini veya normalde Kur'an'da olması gereken vahiylerin Kur'an'a alınmadığını göstermez. Zira -her ne kadar ilk indiği esnâda Kur'an'a konulmak üzere gelmiş olsalar da- Hz. Peygamber tarafından nihâî safhada Kur'an'a alınmayan Kur'an vahiyleri bulunmaktadır. Bunu, hem tefsirlerimiz<sup>160</sup>, hem de müteber hadis kitapları belirtmektedir<sup>161</sup>.

İşte Cebrâil'in vahyettiği mâhiyetler ile sahâbîlere öğretilen Kur'an vahyeleri arasındaki bire bir tetâbuğun gerçekleştirilmesi için, aynı vah-

157 Şâhîn, 'Abdüssabûr, *Târîhu'l-Kur'an* (Mısır, 1966), s. 116.

158 Nesh'in cereyan edip etmediği ve ettiyse nerede cereyan ettiği mes'elesi için bkz. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/Bakara, 234 ve 240. ayetlerin tefsiri; Hamidullah, M., *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. : Prof.Dr. Tuğ, Salih, s. 92; Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. : Aydın, M. S. Ank. 1982; s. 38-42.

159 Bakara, 2/106.

160 Ahzâb Sûresi'nin Bakara Sûresi kadar hatta ondan da uzun olduğu konusu için bkz. : Zemahşerî, *Keşşaf*, 5/32; Nesefî, (Toplu basım) 5/82; Buhârî, Hudûd, 31.

161 Berâe Sûresi'nin uzunluk ve şiddetine benzer bir sûrenin unutturulması mes'elesi için bkz. : *Müslim*, Zekât, 39/119.

yin birden fazla kalıba sokulduğu da olmaktadır ki el-Ahrufü's-Seb'a<sup>162</sup> denilen şey kanaatimizce bundan ibârettir ve ne oldukları hakkında öteden beri sağlıklı bir sonuca varılamayan yedi harfteki belirsizlik, Kur'an'ın Peygamberimize gelmezden önceki hâliyle geldikten sonraki hâlinin -muhteva açısından değil, kesinlikle ama- mâhiyet açısından farklı olduğu düşünülmediği müddetçe sürüp gidecektir.

İbn Arabî'ye göre, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, Cebrail'in vahyettiği mâna ve muhtevâyı anlayıp kavrama nisbeti ile bizlerin, Hz. Peygamber'in okuduğu lâfızları kavrama nisbetimiz arasında büyük bir fark bulunmaktadır<sup>163</sup>. Bu fikirden mülhem olarak belirtelim ki, Peygamber Efendimiz'in hissettiği duygu ve anlamları kavraması ile aktarabilmesi arasında da fark bulunmaktadır. Yedi harf probleminin esası da budur.

Hz. Peygamber, çok serî bir şekilde bir defâda inen Kur'an vahyini tam olarak kavramaktadır. Ancak lafızların kifayetsiz olduğu bir gerçektir. Mâna, duygu ve tasavvurları ifade etmedeki tüm üstün vasıflarına rağmen, neticede bir beşer lisânı olan Arapça bile, vahye dayalı bu duygu ve düşünceleri, bu mâna ve mahiyetleri lâfız kalıplarına tam bir tetâbukla koymaya yetmemekte; bu durumda Hz. Peygamber, aldığı bu mâhiyetleri tek bir kalıpla değil, birden fazla (seb'a/yedi) kalıpla ifade etmektedir. İşte Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Furkan Sûresi ile ilgili farklı kalıplar için, Ömer b. Hattab ile Hişam b. Hakîm'e söylediği: "Öyle de indirildi, böyle de" hadisini<sup>164</sup> bu şekilde anlamak gerektiği kanaatindeyiz. Hz. Peygamber: "Öyle de indirildi, böyle de" buyururken, Furkan Sûresi'nin birkaç kez indirildiğini belirtiyor değildir. Anlatmak istediği; sadece bir kez indirilen vahyin, kendisi tarafından hem öyle hem de böyle kalıba sokulduğudur.

### C. Lâfızlarının Özellikleri Açısından Kur'an Vahyi

Kur'an lâfızlarının taşıdığı çeşitli özellikler de lâfızların Cebrail'e âit olmayıp, hançeresi, ağzı, dudağı, ses ve nefesi bulunan bir insana ait olduğunu göstermektedir:

162 Bu konuda geniş bilgi için bkz. : İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnis, 1984), s. 56-60; İ. A. (M.E.B.) 6/1008; Abdurrahman Çetin, Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* (Ocak, 1987, sayı, 3.) s. 71-88.

163 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil* (1. basım) s. 290'dan naklen İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/427.

164 Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 5, 27; *Bed'ü'l-Halk*, 6.

Âyetlerdeki değişiklikleri<sup>165</sup>, mânaya têsiri olan ve olmayan değişiklikler olarak ikiye ayırabiliriz:

## 1- Mânaya Tesîri Olmayan Lâfzî Değişiklikler

### a. Âyet Sonlarındaki Değişiklikler:

Bu tür değişiklikler, âyetlerin hemen öncesindeki ve sonrasındaki âyet sonlarıyla bir uyum arzetmeleri için sonlarına bir harf ilâvesi veya bir harf çıkarılması şeklinde gerçekleşmektedir. Yalnız bu uyum, sadece durma hâlinde gerektiğinden dolayı ilâve veya çıkarma da bu hâle münhasırdır. O kelimedede durulmadığı takdirde ise -öteki âyet sonlarıyla uyum da gerekmeyeceği için ilâve veya çıkarmaya gerek kalmamaktadır.

Meselâ: İnsan, 76/15'teki قواريراً lâfzı, duruşta sondaki elif isbat edilerek okunduğu halde, geçişte elifsiz قوارير okunur<sup>166</sup> ki Ahzâb, 33/10'daki الطنونا lâfzı ile aynı sürenin 66. âyetindeki الرسولا lâfzı için de duruşta elifli, geçişte elifsiz okunma durumu söz konusudur; Kari'a 101/10. âyetteki ماهيه lâfzı, geçişte ماهى okunur. Hâkka 69/25'teki كتاييه; 26'daki ماله 28'deki حسابيه ve 29'daki سلطانيه lâfızları için de duruşta hâ harfiyle; geçişte ise hâ harfi olmadan okunma durumları söz konusudur<sup>169</sup>. 46/4'teki اتنوني kelimesindeki hemze, bir önceki kelime olan السموات ta durulduğu ve اتنوني den başladığı takdirde إيتوني (îtûnî) şeklinde okunacak; fakat السموات ta durulmayıp birleştirildiği takdirde السموات إيتوني (es-semâvâtî'tûnî) şeklinde okunacaktır<sup>170</sup>.

### b. Normal Yerlerdeki Lâfzî Değişiklikler:

Duruş ve geçişe göre farklı telâffuz âyet sonları için söz konusu olduğu gibi, normal yerler için de söz konusudur.

<sup>165</sup> Bu başlık altında bahsedeceğimiz lafzî değişiklikler için öteki kırâatlarda bulunan kelime değişikliklerine girmeden, mümkün olduğu kadar Âsım Kırâatı'nın Hafs rivâyetini esas alacağız. Aksi takdirde mes'ele içinden çıkmaz bir hâl alır ve bir o kadar daha lafzî değişiklik gündeme gelir.

<sup>166</sup> Molla Mehmed Emin, 'Umdetü'l-Hallân (Basım yeri ve tarihi yok), 443.

<sup>167</sup> Palovi, Zübdetü'l-'İrfân (İst. Tarihsiz), 111, 112.

<sup>168</sup> a.g.e. 148.

<sup>169</sup> a.g.e. 137; Molla Mehmed Emin, 'Umde, 437.

<sup>170</sup> Hamîdullah, M., Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, s. 74, 75.

Buna ilâveten kelimelerde, lügate dayalı olarak gerçekleşen bir takım farklı telâffuzlar da bulunmaktadır ki Rûm, 30/54 ve Enfal, 8/66'daki ضعف kelimelerinin, dâd harfinin zammesiyle ve fethasıyla okunması<sup>171</sup>, bu tür için güzel bir örnektir.

Kelimelerin munsarîf veya gayr-ı munsarîf; idğamlı-idğamsız; imâleli-imâlesiz okunma durumlarına göre farklı telâffuz edildikleri de bir gerçek olup buna sayılamayacak kadar örnek verilebilir.

Ayrıca Kur'an'daki bazı kelimelerin bir harfle yazılıp başka bir harfle telâffuz edildiklerine de şâhit olmaktayız. Bakara, 2/245'teki [يسط] ile<sup>172</sup> Tûr, 52/27'deki [المسيطرون] kelimeleri<sup>173</sup> bu türdendir.

## 2- Mânaya Tesîri Olan Değişiklikler

Lâfızlar, farklı durumlara göre değiştiği gibi bazı durumlarda mâna da değişmektedir. Bu türün en bâriz örneği Kur'an'da seksenden fazla bulunan م duraklarıdır ki bu duraklarda durulmaması hâlinde, tamamen istenmeyen bir mâna ortaya çıkmaktadır<sup>174</sup>.

م durakları dışında bile ayetlerin değişik yerlerinde durulduğunda, kelimeler aynı kaldığı halde farklı mânalar elde edildiği olmaktadır<sup>175</sup>.

İşte bu mânalardan sadece biri doğru olduğu ve sadece biri vahyedildiği halde lâfızlar müsâit olduğu için hepsi vahiy mahsûlü imiş gibi yanlış bir izlenim edinilmektedir.

Nereye râcî olduğu müfessirler tarafından tam olarak ortaya konulamayan zamirlerde de benzer bir durum söz konusudur. Zamirlerin tek bir mercie gitmesi vahyedilmiş olduğu haldé lâfız müsâit olduğu için birkaç mercî muhtemel görülmektedir. Oysa Cebrâil'in vahyettiği; bu ihtimallerden sadece biridir.

Sonra, lâfızların kastedilen mânayı dile getirmekten âciz kaldıkları bir gerçektir. Bu sebeptendir ki müfessirler, hemen bütün âyetlerin tefsirinde muhtemel mânaları verip, sonunda gayet dengeli ve ilmî bir tutumla: والله اعلم "fakat Allah daha iyi bilir" derler.

171 Palovî, Zübde, 109; F. Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, 15/196.

172 a.g.e. 36.

173 a.g.e. 129.

174 Meselâ: Âl-i 'İmrân, 3/7'deki والراسخون; 6/En'âm, 20'deki ابايهم الذين; 36/Yâsîn,

76'daki قولهم انا نعلم

175 Bunlara örnek olarak bkz. İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, 1/82-84, 97.

Ayrıca Kur'an'da mevcut olduğu müslim/ gayr-i müslim herkesin kabul ettiği müzikal âhenk, bir okuma tarzına göre var kabul ediliyorsa, öteki okuma tarzları için yok sayılması gerekir. Bütün farklı okuma tarzlarının aynı anda müzikal âhenk taşıyamayacağı ortadadır<sup>176</sup>.

Bu durumda, Cebrail'in mâna ve muhtevâyı değil de insanlara hatta farklı lehçelere göre farklılık arzeden lâfızları getirdiğini düşünürsek, -lâfız müsâit olduğu için- bu muhtemel vecihlerin tamamının vahyedilmiş olduğunu söylememiz gerekecektir. Oysa Binti's-Şâtî'nin de dediği gibi, "belâgat, ancak tek bir makamda tek bir mâna ile olur"<sup>177</sup>.

Hulâsa, Cebrail'in Kur'an lâfızlarını aynı anda hem duruş hem de geçiş hâlinde getirmesi; meddedilen kelimeleri, -farklı kırâatlarda bulunduğu üzere- aynı anda hem bir elif, hem üç elif, hem de beş elif miktârı telâffuz ederek vahyetmesi; bir okuma tarzına göre âhenkli olan âyetlerin, öteki okuma tarzlarına göre de aynı ölçüde âhenkli olması mümkün değildir.

Zira -yine farklı kırâatlara göre- üzerinde imâle, terkîk veya tefhîm icrâ edilen kelimeleri bu şekilde telâffuz eden, Cebrâil değildir. *Râ* ve *Lâm* gibi bâzı harfleri ince veya kalın okumak; *elif-i maksûre* ile biten bâzı kelimeleri *yâ* harfine meylettirerek okumak, tamamen insan telâffuzuna dayanan özelliklerdir.

Bütün bu özellikler gözardı edilerek Kur'an lâfızlarının da Cebrâil tarafından vahyedildiğini düşünenler, Kur'an yazısının taşıdığı özellikleri bile vahiy mahsûlü saymak zorunda kalmışlardır. Oysa bırakınız bunları, sûre başlarındaki besmelelerin bile Kur'an vahyi olup olmadığı tartışmalıdır.

#### D- Eşitsizlik ve Taklit Edilemezlik Açısından Kur'an Vahyleri

Kur'an'ın Arapça lâfız kalıplarına Peygamberimiz tarafından dökülmüş olması, Kur'an'a herhangi bir dahlin bulunup bulunmadığını akla getirmiyor değildir. Bu melhûz etkiyi Hz. Peygamber'den kaynaklanan ve kaynaklanmayan olarak ikiye ayırabiliriz:

176 Hamîdullah, M., *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 94, 95.

177 Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. : Halilrahmân Açar, Ank., 1993, s. 135, 136.

### 1- Şeytan'ın Kur'an'ı etkileme imkanı

Yukarıda, vahiy, ilham, keşf, vesvese vb. kavramların temel mahiyetleri ve asgari müşterekleri itibarı ile aynı olduğuna temas etmiş, Kur'an'ın bu tür iletişim yollarından bahsederken, genel bir ifade olarak vahiy masdarını kullandığına dair örnekler vermiştik.

Ayrıca, kâinattaki şeytanî güçlerin insanoğluna birtakım telkinlerde bulunarak onları yönlendirmeye çalıştığı aşikârdır. Tabii, bunun bir zorla yaptırma tarzında olduğunu söylemiyoruz. Yapıp yaptıkları, bir fikri, bir nesneyi insana güzel, hoş, sevimli göstermekten ibarettir. Peki, insanlara vaki olduğunda kimsenin kuşkusu bulunmayan şeytanî vahiy, yani vesvese, telkin vs. acaba peygamberleri de etkileyebilmekte midir? Onlara da birtakım şeyleri güzel, hoş gösterebilmekte midir?

Şeytanın Kur'an'a dahli problemini öncelikle bu iki noktadan ve Garânik ile ilgili tarihi rivayetleri bir kenara bırakarak, teorik bazda ele almak gerektiğini düşünüyoruz.

Ülû'l-'azm peygamberler grubuna dahil bir peygamber bile, birinin ölümüne yol açtıktan sonra, büyük bir öfke ve pişmanlıkla "bu, bir şeytan işi!" (Kâsas, 28/15) dediğine göre, evet, böyle bir etki sözkonusudur. Konu ile ilgili olarak, öncelikle Peygamberimiz'i hedefleyen müstakil bir sure bulunduğuna dikkat edilecek olursa, mezkûr etki bizzat bizim Peygamberimiz için de melhuzdur: "De ki: Sığınırım insanların Rabbine; hükümdarına insanların. İnsanların ilâhına! İnsanların göğsüne vesvese sokan pusuya yatmış cin ve insan şeytanlarının şerrinden!"

Öte yandan, Allah'a hangi hususta sığınması gerektiği belirtilmeyen bu surenin aksine, şu ayet Peygamberimiz'e, Şeytandan, bizzat vahiy alırken<sup>178</sup> Allah'a sığınmasını emretmektedir: "Kur'an okuduğun zaman, koğulmuş Şeytan'dan Allah'a sığın!"<sup>179</sup>

Ayet, Şeytan'ın vahye müdahalesinin mümkün olduğunu gösterir mahiyettedir. Ayrıca Hac 22/52'den anlaşıldığı kadarı ile Şeytan bütün peygamberlerin dileğine veya okuyuşuna birşeyler karıştırmaktadır.

178 Âyette tilâvet kökünden gelen bir kelimenin değil de تَلَا kelimesinin kullanılması dikkat çekicidir. Bu, -geride de temas edildiği üzere- vahyedilmiş olarak elde veya hâfızada bulunan bir metni tilâvet etmek değil, vahyedilmekte olan mâhiyetleri bir araya getirip ilk defa okumak manasındadır. Bu bakımdan her ne kadar bizim için e'üzü çekme emri gibi düşünülebilirse de bu âyetin Hz. Peygamber açısından bahsettiğimiz manada anlaşılması icabeder, diye düşünüyoruz.

179 Nahl, 16/98.

Bu âyete ek olarak, -Watt'ın da dediği gibi<sup>180</sup>- aşağıdaki ayetlerin de şeytanî güçlerin, ama bu kez insanî şeytanların vahye tesiriyle ilgili olmadığı garanti edilemez:

“Sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnat etmen için seni, neredeyse, sana vahyettiğimizden saptıracaklar ve ancak o takdirde seni candan dost kabul edeceklerdi. Sana sebat vermemiş olsaydık, az da olsa, onlara gerçekten meylededecektin”<sup>181</sup>; “De ki: ‘Ey cahiller! Bana Allah’tan başkasına kulluk etmemi mi emrediyorsunuz! Rasûlüm, şüphesiz sana da senden öncekilere de şöyle vahyolunmuştur: Şayet Allah’a ortak koşarsan, işlerin mutlaka boşa gider ve hüsranda kalanlardan olursun.”<sup>182</sup>

Görüldüğü gibi teorik olarak; -zorla yaptırma gücü olmamak kaydıyla- Şeytanın her hususta olduğu gibi vahiy hususunda da bir tesir icra etmesi imkan dahilindedir. Ancak, gerek Nahl 16/99 ve 100. âyetlerden gerekse Hac 22/53. âyetten bu etkinin Allah Teâla tarafından derhal ortadan kaldırıldığı ve Şeytan'ın, iman edip Allah'a güvenenleri herhangi bir şeye zorlayıcı gücünün bulunmadığı kesin olarak anlaşılmaktadır.

## 2- Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Etkileme İmkânı

Hz. Peygamber'den kaynaklanan bir etki, O'nun çağdaşı olan müşriklerin de aklına gelen ve sık sık açığa vurdukları bir düşüncedir. Gerek o zamanki müşrikler gerekse bunların görüşlerini tekrarlamaktan ileri gidemeyen ve bastıkları Kur'an tercüme üzerine yazar olarak Hz. Muhammed'i koyan müsteşrikler tarafından ağızlara persenk edilen bütün iddialara bizzat Kur'an cevap vermiştir ki bu cevapların mihrinde Hz. Peygamber'in ümmî oluşu bulunur.

Ana tema olarak şöyle buyrulur: Hz. Muhammed, müşriklerle birlikte daha önce ne bir yazı okumuş ne de bir yazı yazmış<sup>183</sup>; ne kitabın ne de imanın ne olduğunu bilen ümmî<sup>184</sup> biri olarak kırk sene yaşamış<sup>185</sup> olduğu halde böyle bir biriyle çelişmeyen<sup>186</sup> yüce

180 Watt, Montgomery, Modern Dünyada İslâm Vahyi, s. 114.

181 İsrâ, 17/73, 74.

182 Zümer, 39/64, 65.

183 'Ankebût, 29/48.

184 Şûrâ, 42/52.

185 Yunus, 10/16; Buradaki *عمران قله* lafzının 40 seneye delaleti için bkz.: Yazır, H. D. Kur'an Dili, İst., 1936; 4/2690.

186 Nisâ, 4/82.

hakikatleri ihtivâ eden bir kitabı nasıl uydurabilirsin?! Ama yine de uydurduğunu iddia ediyorsanız, buyurun siz de uydurun<sup>187</sup>.

Çok arzu etmelerine rağmen bir Kur'an nazîresi uydurmaya teşebbüs bile etmediklerini görüyoruz. Sadece Pers-İran kültürüne oldukça aşına biri olan en-Nadr b. el-Hâris: "Dilesek biz de bunun benzerini söyledik"<sup>188</sup> diyor, ama anlattığı masallardan başka bir muâraza denemesi yaptığını bilmiyoruz. Sonraları İbnü'r-Ravendî, el-Mütenebbî ve Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî<sup>189</sup> vb. müslim-mülhid birtakım ediplerin yapmaya çalıştıkları muârazalar ise hiçbir başarıya ulaşamamış, üstelik edebi mahfilerde alay konusu edilmiştir<sup>190</sup>.

Kur'an, kedisine nazîre getirme teşebbüslerinin akîm olduğunu daha baştan bildirmesine rağmen<sup>191</sup>, bâzı mü'minler mutmain olmak için, mülhidler de Kur'an'ın Allah'tan gelmediğini isbatlayabilmek için bu tür hareketlere teşebbüs etmişlerdir. İkinci gruba âit teşebbüsün temelinde yatan illet, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in 'kelâm'ı olduğu düşüncesidir.

Fakat Kur'an Allah'ın zâtından veya zâtıyla kaim kelâm sıfatından kaynaklanmış olmak hasebiyle, Allah'ın kelâmı olduğu için ayrıca Arapçalamadan önceki mâhiyet ve mâna kalıpları Cebraîl'in sözleri olduğu için insan ne kadar edip olursa olsun, bırakın Kur'an'a muâraza etmeyi, O'nun yüce kıymetini daha iyi kavramaktadır. Ki bunun en güzel örneğini Cârullah ez-Zemahşerî teşkil eder.

İcâzü'l-Kur'an mes'elesi ile ilgili bir diğer ilginç nokta da; Kur'an'ın sadece Araplara değil bütün insanlara hattâ cinlere meydan okumasıdır<sup>192</sup>. Bu, Kur'an'ın eşsizliğini nerede ise tamâmen lâfza bağlayanların açıklaması gereken bir durumdur. Çünkü onlara göre Kur'an'ın eşsizliğini [İcâzü'l-Kur'an] konu edinen çoğu kitabın ısrarla vurguladığı üzere, zevkedilecek bir mahiyettir. Bunu da ancak Araplar zevkedebilir. Onlar zevkeder, diğer insanlar da bunu onların tasdiki ile kabul eder<sup>193</sup>.

187 Bakara, 2/23; Yunus, 10/38; Hud, 11/13; Tûr, 52/33, 34.

188 Enfal, 8/31 ayrıca, Seyyid Kutup, *fi-Zulâli'l-Kur'an*, 1967, 5. basım; 9/279 Taberî, *Câmi'u'l-Beyan 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1978; 9/152.

189 Ceylan, Yasin, "Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî Üzerine Bazı Düşünceler," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ocak, 1989, s. 45, 46.

190 el-Bûtî, *min-Revâi'l-Kur'an* (2. basım, 1970), 130-133; Zerkani, Menâhil, 2/335; Mâlik Bin Nebî, *Kur'an-ı Kerim Mûcizesi*, 116.

191 Bakara, 2/23.

192 İsrâ', 17/88.

193 Örnek olarak bkz. : Bûtî, *min Revâi'l-Kur'an* (2. basım, 1970), 123, 124; M. Sabri Ef. *Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'an*, s.15'ten naklen Merâğî'nin görüşü.

Öyle görünüyor ki bu, Kur'ân'ın Arapçalık vasfının, Kur'ân'ın aslî halinden daha önemli telâkkî edilmesinden ileri gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in bütün insanlara, hattâ cinlere meydan okumasından çıkartılması gereken netîce, Kur'ân'ın lâfzından ziyâde bu lâfza esas teşkil eden mâna ve muhtevanın önemli olduğudur. Kur'ân'ın insanlardan istediği, kendisinde esas olan mâna ve muhtevayı Arapça veya Arapça dışı bir lisanla getirmeleridir. Yoksa en fasih Arapların bile benzerini getiremeyeceği kesin olan<sup>194</sup> bir şeyi, Arap olmayan diğer insanların getirmesi tabîî ki imkânsız olacaktır.

Ancak bunu söylerken, Kur'ân'ın Arapçalık vasfını önemsemiyor değiliz. -Kur'ân'ın tarifi açısından- Arapçalık, vazgeçilmez bir unsurdur. Kur'ânî manalar Hz. Peygamber dışındaki insanlar tarafından ancak bu vasıf sayesinde öğrenilip anlaşılabilir. Hz. Peygamber'in Kur'an'la ilgili yegâne rolü de bu manaları Arapçalaştırmasıdır.

Kur'ân'ın i'câzında, bize göre ikinci dereceden bir önemi hâiz bulunan üslûp ve ifâde tarzı, Hz. Peygamber'in 'en fasih Arap olma özelliği'ne dayanmaktadır. Zaten peygamberlerin yapı ve şahsiyetleri ile gösterdikleri mucizeler arasında büyük bir irtibat vardır. Nitekim Hz. İsâ'nın, yaratma diriltme vb. mucizeleri, O'nun farklı yapısından ileri gelmektedir, ki bu farklı yapı, annesinin Hayat Kaynağı Cebrâil tarafından hâmile bırakılmış olması ile ilgili olup Kur'an'da, "Kutsal Ruh ile desteklenme"<sup>195</sup> tâbiriyle ifâde edilmiştir.

#### E. Halku'l-Kur'an Mes'elesi

Emevîler devrinde başlayan Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı mes'elesi de esâsen bu konuyla çok yakından ilgilidir.

Kur'ân'ın Allah'la ilgili merhalesini ele alırken temas ettiğimiz bu mes'eleyi daha fazla uzatmak niyetinde değiliz. Sadece şunu ifâde edelim ki Kur'ân'ın yaratılmış olması düşüncesi, Mûtezile karşıtlarınca bir nevi Hz. Peygamber tarafından uydurulması anlamına gelebileceği endişesiyle reddediliyordu. Bu reddediş öyle bir noktaya vardırdı ki şu anda okuyacağınız الحمد لله رب العالمين ibaresinin bile 'yaratılmamış' olduğu savunuldu.

Bu görüşün mümessili olan Ahmed b. Hanbel, "Kur'ân'ı okuma fiilinin yaratılmış olduğunu kabul ederken, okunan harflerin ya-

194 Bakara, 2/24'teki "-ki yapamayacaksınız" ifadesi.

195 Bakara, 2/253; Mâide, 5/110.

ratılmış olduğunu” savunuyor ve: “Kur’an, Allah’ın ilmindendir; O’nun güzel isimlerini ihtivâ etmektedir. Allah’ın ilmi ve isimleri mahlûk olmayacağına göre, Kur’an da mahlûk olamaz”<sup>196</sup> diyordu.

Konunun aslî taraflarından biri olan Mutezile’nin temel görüşü ise şudur:

“Tâ ki Allah’ın kelâmını duysun...”<sup>197</sup> âyeti, Allah’ın kelâmının mü’min-kâfir, sıddık-zındık herkes tarafından duyulabildiğini gösteriyor. Herkesin duyduğu şey ise bu harf ve seslerden başka bir şey değildir... Ayrıca şu da zarûrî olarak bilinir ki bu harf ve sesler kadîm olamaz”<sup>198</sup>.

Mütezile’ye göre Kur’ân’ın şu anda elimizde bulunan hâlinin kadîm olduğuna inanmak demek, İsâ (s.a.s.)’yı kadîm kabul eden Hristiyanların durumuna düşmek demektir. Kelâmullah olan Kur’ân’a kadîm denilecek olursa, kelimetullah olduğu bizzat Kur’an tarafından belirtilen<sup>199</sup> İsâ’ya kadîm denmesi de normal olurdu<sup>200</sup>.

## F. Kur’an Vahyi-Hadis Vahyi

Kur’ân’ın elimizdeki hâle gelişi esnâsında geçirdiği merhalelerle ilgili bu denemede dile getirilen görüşe göre Hz. Peygamber’in hadisleri ile Kur’ân-ı Kerim arasında ne gibi bir münâsebet bulunmaktadır?

### 1- Vahy-i Metlûv/ Vahy-i Gayr-i Metlûv Ayrımı

Daha önce Hz. Peygamber’e tevcih edilen vahyin tamamının Kur’an vahiyi olmadığı belirtilmişti. İşte bu Kur’an vahyine vahy-i metlûv; Kur’ân’a konulmak üzere gelmeyen vahylere ise vahy-i gayr-i metlûv denmektedir. Ancak bu ‘okunan’ ve ‘okunmayan’ lâfızlarıyla kastedilen okuma fiilinin mâhiyeti üzerinde durmak gerekir.

Okunan vahiy derken, tilâvet edilen denmek isteniyor ama bu tilâvetin kim tarafından ve nerede yapıldığı o kadar açık değil.

Bu tilâvet, Kur’an vahyinin Cebrail tarafından Hz. Peygamber’e okunması anlamında değil, Hz. Peygamber ve mü’minler tarafından na-

196 İ. A. (TDV) 2/85.

197 Tevbe, 9/6.

198 Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Tahran, 2. basım) 15/227..

199 Nisâ, 4/171

200 Macit Fahri, *İsl. Fels. Tar.*, 53; Osman Keskioglu, *Kur’ân-ı Kerim Bilgileri* (Ank. 1987), 303, 304.

mazda ve sâir yerlerde okunması anlamındadır. Cebrail'in Hz. Peygamber'e vahyetmesinden bahsedilen Kıyâme, 75/18. âyette 'okuma' hâdisesi belirtilirken, kırâet kökünden gelen قرآن kelimesi kullanılıyor. Çünkü kırâat ile tilâvet arasında şöyle bir nüans bulunmaktadır:

Her ikisi de ilk bakışta ve genel olarak okumak mânasında algılanıyorsa da kırâat lâfzında -ayrıca- bir araya getirme; tilâvet lâfzında da -ayrıca- tâkip etme mânası vardır.<sup>201</sup>

Örnek verecek olursak; Hz. Peygamber'e "Yaratan Rabbinin adına oku"<sup>202</sup> buyurulduğu zaman, Cebrail'den gelen ve "öncelik-sonralık taşımayan Arapça-dışı mâhiyetleri bir araya getirip bir düzene sokarak Arapçalaştır(mak suretiyle oku)ması" emredilmiş oluyor. Nitekim "O'nu cem'edip okumayı sağlamak bize düşer, sen dilini kıpırdatma"<sup>203</sup> denilerek kırâat-cem' ilişkisi vurgulanıyor; bir nevi, Fazlurahman'ın zihnî ses ve fikrî kelime dediği<sup>204</sup> bu mâhiyetlerin bir araya getirilerek belirli bir düzen içinde okunması isteniyor. Ama "Sana vahyedilen Kitab'ı oku" buyurulduğu zaman<sup>205</sup>, Hz. Peygamber'in okuması istenen; o zamâna kadar vahyedilmiş bulunan ezberindeki Kur'an'dır. Böyle bir emirde Arapça lâfızlar da devreye girdiği için tilâvet lâfzındaki tâkip etme ve öncelik-sonralık anlamı da ortaya çıkmış oluyor.

Ancak şunu da belirtmeden geçmek istemeyiz ki; Kur'an'da tilâvet kelimesi kullanılarak 'oku' diye emredildiği de olmaktadır. Fakat bu gibi ayetler dikkatle incelenirse, bunların Hâbil-Kaabîl; Bel'am b. Bâ'ûrâ'; Nûh ve İbrâhim gibi kişilerle ilgili kıssalardan bahsettiği görülür.<sup>206</sup> Kıssalar ise -ilk defa ortaya konulan öteki prensiplere göre,- bir yerlerde var oldukları için, bir mefhum veya metin olarak öncelik-sonralık mânası da taşımaktadırlar. Yani bu gibi kıssalar, ilk olarak ortaya konmadıkları için kırâat kökünden gelen bir kelime ile 'okuması' emredilmiyor.

Peki bu zihnî ses ve fikrî kelimeler, vahyin Hz. Peygamber'in kalbine inmesinden sonra ortaya çıkmıyor mu? Şayet bu doğruysa yani zihnî sesler vahyin gelişinden sonra ortaya çıkıyorsa, bu ses ve kelimelerin o şekle bürünüp Arapçalaşması, Cebrâil'in değil, Hz. Peygamber'in eseri olmaz mı? Çünkü Cebrâil'in görevi o sesleri vahyetmekle bitmiş olduğuna göre işin bundan sonrası Hz. Peygam-

201 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 2/48'deki tlv md. ile 11/78'deki kr' md..

202 'Alak, 96/1.

203 Kıyâme, 75/16, 17.

204 FazlurRahmân, Kur'an'da Ana Konular, s. 214.

205 'Ankebût, 29/45; Kehf, 18/27.

206 Mâide, 5/27; A'râf, 7/175; Yûnus, 10/71; Şu'arâ, 26/69

ber'in kalbine (şuur-altına) inmezden önce Arapça olmayan bu fikrî kelime ve zihni sesler, oraya iner inmez ya da indiği gibi Arapçalaşır, Arapça sesler ve kelimeler hâlini alıyor.

## 2- Kur'an Hadis Münâsebeti

Kur'ân-ı Kerim'in de, Hz. Peygamber'in içtihadî olmayan hadis-i şeriflerinin de ilk bakışta ve genel olarak vahye dayandığı kabul ediliyorsa da esasen hadisler daha önce bahsettiğimiz peygamberlik melekesi ile daha alâkalıdır. "Hakikatta ehâdis-i şerife kanun-ı ilâhî ve kitab-ı Rabbânî'nin bir nev'i meal ve mefhumudur"<sup>207</sup>.

"Sünnete vahy denmesinin sebebi şudur: Sünnet hakikî vahyin yani kitabın cüz'iyatına dahildir. Binâenaleyh kitabın külliyetinde sünnetin bütün ahkâmı mündemiçtir. Binâenaleyh sünnet vahyin [bu vahyi, vahyedilen Kur'an mânasında kullanıyor] küllî menşesine dahil olmak itibarıyla zımnen sünnete vahy denilmektedir"<sup>208</sup>.

"(Hz. Peygamber'in) ...ahkâm hakkında söylediği... sözler beşerî ve âmme-i nâsa mahsus ilim ve fehmin neticesi değil, mahzâ peygamberâne vehbî ilim ve fehim kuvvetinin neticesidir. Bu, vahyin başka bir şeklidir ki bunun menşei de (meleke-i nübüvvet) tir. Peygamber bu meleke vasıtası ile<sup>209</sup> vahy-i Rabbânînin tercemanı olmuş olur. Binâenaleyh (vahy) ile (meleke-i nübüvvet)in, her ikisinin de ahkâmına ittiba' vacibtir"<sup>210</sup>.

İşte Hz. Peygamber'e indirilen bu iki tür vahiy arasındaki münâsebet, lügavî mânada her ikisine de 'hadis' denmesiyle başlıyor. Meselâ el-İsfahânî hadis kelimesini şöyle açıklıyor: "İnsanoğluna, uyurken ya da uyanık iken, duyma veya vahiy yolu ile ulaşan bütün kelâmlara hadis denir"<sup>211</sup>. "Eğer doğru iseler Kur'ân'ın benzeri bir söz (hadis) getirsinler"<sup>212</sup>, "Şimdi siz bu söze (hadîse) mi şaşıyorsunuz?"<sup>213</sup> âyetleri Kur'ân'dan hadis diye bahseden âyetlerden sadece ikisidir.

Kur'an ile hadisin birleştikleri bir diğer nokta ise her ikisinin de Hz. Peygamber'in ağzından çıkmış olmasıdır. Ancak aralarında hem Hz. Pey-

207 Mevlânâ Şibli, (çev.: Doğrul, Ö. Rızâ), *Asr-ı Saâdet*, 1/120.

208 a.g.e. 1/119.

209 Bu vahy ile kastedtiği bizzat Kur'an olmalıdır.

210 a.g.e. 1/117.

211 R. el-İsfahani, *el-Müfredat*, 112.

212 Tûr, 52/35.

213 Necm, 53/59.

gamber'den önceki merhaleler açısından hem de muhtevâ ve bu muhtevâdan bağımsız düşünülemez olan üslûpları açısından büyük farklar bulunmaktadır. Ezcümle Kur'an âyetleri daha genel, daha evrensel iken, hadîs-i şerifler daha mahallî ve daha gündelik konuları ihtivâ eder. Kur'an "kuvvet hazırlayın"<sup>214</sup> şeklinde her devir için geçerli bir harp taktiği verir; hadis ise bu kuvveti, o zamanki en büyük harp silahı olan ok atmaya hasreder. Kur'an "Ramazan ayının girdiğine şahit olan herkesin oruç tutmasını"<sup>215</sup> emrederken, bu şahitliğin teleskopla mı çıplak gözle mi yoksa hesaplama mı gerçekleştirileceği konusunu daha geniş tutar; hadis ise -müslümanların o anki teknolojik seviyelerinin elverdiği yegâne şahitlik vâsıtası olan- çıplak gözle tespiti salık verir.

Kur'an-hadis münâsebeti yönünden ilgi çekici bir diğer nokta da şudur: Aradaki farkları bir kenara bırakırsak, her ikisi de aynı ilâhî kaynaktan gelmiş ve neticede Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından telâffuz edilmiş olduğu için alimler, ahkam bakımından ikisi arasında bir fark gözetmeyerek, -Şafii hariç- Sünnet'in Kur'an'ı neshedebileceği kanaatine varmışlardır<sup>216</sup>.

### *a- Kudsî Hadisler ve Kur'an Vahyi*

Okunmayan vahiy genel olarak kudsî ve nebevî hadisler şeklinde ikiye ayrılıyor ki, kudsî hadislerle Kur'an-ı Kerim arasında nisbeten daha büyük bir benzerlik olduğu düşünülür. Çünkü kudsî hadisler, mânaları Allah'a, lâfızları Hz. Peygamber'e âit olmaları hasebiyle Kur'an'a; hem lâfızları hem de mânaları Hz. Peygamber'e âit hadislerden daha yakındırlar.

Kur'an'ın elimizdeki hâle gelişi ile ilgili dile getirdiğimiz bu görüş açısından kudsî hadisler bir problem gibi durmakta ise de Kur'an ile kudsî hadisler arasında şöyle bir fark vardır:

Bir kere bunlar Kur'an olarak indirilmemektedir ve Hz. Peygamber gelen vahyin Kur'an'a alınıp alınmayacağını daha önce bahsedilen ipuçları yardımıyla kesin olarak ayırmaktadır.

İkinci olarak: mânaları Allah'tan -aslında Cebrail'den- geldiği belirtilen bu tür hadisler, Hz. Peygamber tarafından bire bir tetâbukla kalıba dökülmüyor. Tıpkı mânen hadis rivâyetinde olduğu gibi geniş bir serbesti içersinde ana temayı vermeleri yetiyor. Çünkü Kur'an'a alınmayacak-

214 Enfal, 8/60.

215 Bakara, 2/185.

216 Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nasih Mensuh* (İst. 1985), 154-156.

ları için bire bir tetâbukla lâfızlandırılmaları îcâbetmiyor.

Ayrıca kendilerinde i'câz özelliği bulunmadığı belirtilen kudsî hadisler, genellikle bir hüküm koymaktan ziyâde Allah Teâlâ'nın çeşitli özellik ve fiillerinden bahsettikleri için öteki hadislerden ayrı bir tür olarak düşünölmüş; sonraları diğerk hadisler gibi mânen rivâyet edilmişler; tevâtür ve sıhhat açısından hep normal hadislerle birlikte değerkendirilmişlerdir.

İşte bütün bu özellikleriyle kudsî hadisler esâsen nebevi hadislere, Kur'an'a olduklarından daha yakındırlar.

### ***b. Hadis Yazımının Yasaklanması Açısından Kur'an Vahyi***

Kur'an ile hadisten herbiri, vahye dayalı olduğu ve her ikisi de aynı şahsın ağzından lâfzî kalıplara döküldüğü içindir ki asr-ı saâdetde hadislerin yazılması uzun müddet yasaklanmıştır. Öteki sebepleri<sup>217</sup> hepten gözardı etmek istemeyiz ama bunun başlıca sebebi, hadislerin Kur'an'a karışma ihtimâlidir. Bu ihtimal bulunduğu müddetçe de yasak devam etmiştir. Hz. Peygamber'in yazma serbestisi verdiği Abdullah b. Amr gibi bazı sahâbiler için bu yasağın sözkonusu olmaması ise Kur'an ile hadisi karıştırmayacak kadar bilgili olmalarına dayanmaktaydı<sup>218</sup>.

Nitekim bu mes'eleyi enine boyuna inceleyen Hatîb Bağdâdî şöyle diyor:

"Bütün bunlardan sonra şu ortaya çıkmış oldu ki ilk neslin hadis yazımını hoş karşılamamasının altında yatan gerekçe, Kitâbullah dışındaki şeylerin Kitâbullah'a denk görülmesi endişesidir... İslâm'ın ilk zamanlarında hadis yazımının yasaklanması, o devirde fakihlerin ve Kur'an ile Kur'an-dışı şeyleri birbirinden ayırd edebilenlerin azlığıdır ... *Bu sebeptedir ki bu gibi kimselerin, buldukları birtakım sahîfeleri Kur'an'a ekleyerek bunların da Rahmân'ın kelâmı olduğuna inanmalarından emin olunamamıştır*"<sup>219</sup>.

Demek ki her ne kadar Kur'an ile hadis mâhiyet ve muhtevâ açısından çok büyük bir farklılık arz ediyor ve bu farklılık üslûba yansiyorsa bile yine de sahâbilerin -ki hâlis Arap idiler- bunları birbirine karıştırmaya ihtimâli vardı. Bu da bize, Kur'an lâfızlarının Peygamber Efendimiz'e âit olduğunu gösterir.

217 Bu sebepler için bkz. Çakan, İ. Lütfü., *Hadis Edebiyatı Târîhi*, 8-11.

218 Bu mes'ele için bkz. : Koçyiğit, Talât, *Hadis Tarihi* (Ank. 1988), 29, 30; Muhammed ez-Zefzaf, *et-Ta'rif bi'l-Kur'an ve'l-hadis* (1. basım) 210.

219 Hatîb Bağdâdî, *Takyidü'l-İlm* (2. basım, Tahkik: Yûsuf el-'Aş), s. 57.

Bu bakımdan Kur'an'ın i'câzını nerede ise lâfzî fesâhat ve belâgate indirgeyenler, bu kitâbetü'l-hadis mes'elesini pek iyi değerlendiremiyor gibidirler. Kur'an'ın i'câzı esâsen mâhiyet-muhtevâ ve -bu ikisine bağlı olarak- lâfız ve üslûpta ortaya çıkmaktadır. Mâhiyet ve muhtevâ Cebrail'e; lâfızlar ise Hz. Peygamber'e âit olduğundan ve birer insan olarak bizler de ilk elde lâfızlarla haşır-neşir olduğumuzdan i'câzı bunlara hamle ediyor ve diyoruz ki: Kur'an'ın Arapça oluşu da lâfızları da Allah adına vahyeden Cebrail'in eseridir. Oysa aynı lâfzî i'câzı hadîs-i şerifler için de düşünebiliriz. Çünkü Hz. Peygamber, kendisine cevâmi'u'l-kelim özelliği verilmiş bir zattır. Bu özellik, Kur'an'a yansıdığı gibi hadislere de yansımıştır<sup>220</sup>.

Hz. Peygamber böyle bir özellikte olmasa, Cebrail'in getirdiği mâhiyet ve muhtevâyı kalıplara nasıl dökebilecekti? Bütün peygamberlerin mücizeleri ile kendi şahsiyetleri arasında bir bağ bulunduğu gibi Kur'an mücizesi ile de Hz. Peygamber'in üstün fesâhati arasında bir bağ bulunmaktadır. Ayrıca öteki semâvî kitaplarda böyle fesâhat ve belâgate dayalı bir mücizeliğin bulunduğunu da duymuş değiliz<sup>221</sup>.

Şu kadarı var ki Kur'an lâfızları bize kadar tevâtüren geldiği; mihrapta, minberde; okulda, kışlada; namazda, duâda hâsılı her yerde hem de sese bir güzellik verilerek okunduğu<sup>222</sup> ve bu okuma ibâdet sayıldığı içindir ki aynı özelliklere sahip bulunmayan, üstelik lâfzan değil, nerede ise tamamı mâna olarak rivâyet edilen<sup>223</sup> hadislerin i'câz yönü hiç günde me getirilmemiş ve Kur'an-hadis ayrılığı iyice yerleşmiştir.

## SONUÇ

Allah Teâlâ ile yarattıkları arasında ezeliyyen-ebedî bir konuşma olagelmıştır fakat bu konuşma, bildiğimiz mânada bir konuşma değil, fiilin muhâtabına göre farklı mâhiyetler kazanan bir tür etki-tepkidir.

Nasıl ki Allah Teâlâ'nın yaratma sıfatı sayesinde ortaya çıkan yaratıklar kadim değil ise kelâm sıfatına müteallik olan Kur'an vb. kitaplar da kadim değildir.

220 İ.A., (TDV) 7/440.

221 Suyûtî, *el-İtkan*, 207.

222 Hamîdullah, M., *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 92-95.

223 Bu sebeplerdir ki Kûfe ve Basra ekolüne mensup nahivciler, dil ile ilgili hususlarda hadisleri delil kabul etmemişlerdir. (Ahmed Mekki el-Ensârî, *Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ ve mezhebuh fi'n-nahv ve'l-Luğa* (Kahire, 1964) s. 394 ; Sadreddin Gümüş, Seyyid Şerif Cürçânî (ist. 1984), s. 24).

Allah Teâlâ insanlarla esâsen iki tür konuşur: Ya direkt vahyederek ya da bir vâsıta kullanarak. Vâsıta ise ya Vahiy Elçisi Cebrâil; ya da ağaç vb. bir madde olabilir.

Allah Teâlâ'nın yaptığı her vahiy, peygamber göndermek mânasında değildir.

Hız. Peygamber'e yapılan her vahy Kur'an vahyi değildir.

Kur'an Vahyi bize gelinceye kadar üç merhale geçirmiştir: 1. Merhale, Kur'an'ın Allah'ın zâtıyla kaim bulunan ezeli kelâm sıfatından kaynaklanmış olmasıdır; 2. Merhale, Cebrail'in Allah adına birtakım mâhiyetler vahyetmesidir; 3. Merhale ise bu mâhiyetlerin Peygamber Efendimiz tarafından Arapça lâfız kalıplarına sokulmasıdır. Bu bakımdan Kur'an hem vahyin esas kaynağı Allah Teâlâ'nın kelâmı, hem O'nun adına vahyeden Cebrail'in; hem de Allah adına okuyan Hız. Muhammed'in sözüdür.

Hız. Muhammed, Arapların en fasihi olduğu içindir ki bu mâhiyet ve muhtevâları Arap dili kalıplarına başarıyla sokabilmiştir. Ancak yine de tek bir lâfız kalıbına sokamayıp birkaç kalıpla ifâdelendirdiği mâhiyetler olmuştur ki kanaatimizce Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere inmiş olmasının mânası budur.

Farz-ı muhâl, Kur'an-ı Kerim Arap olmayan birine indirilmiş olsaydı -evrensel mesajları farklı olmayacaktı, ama, -Arapça da olmayacaktı; yine farz-ı muhâl, Hız. Peygamber'e değil de bir başka Arab'a indirilmiş olsaydı, daha değişik bir üslup ve muhteva özelliği arzedecekti. Ayrıca Arap veya gayr-ı Arap birine, bir başka asırda indirilmiş olsaydı yine farklı olacaktı.

Kur'an ile hadis arasında mâhiyet ve muhtevâ açısından büyük fark bulunmasına rağmen, Kur'an ile hadisin, Kur'an lâfzındaki eşsizliği en iyi anladıkları düşünülen hâlis Araplara bile hadis yazımını yasaklayacak kadar birbirine karışma ihtimâli mevcut idi.

Kur'an, Cebrâil'in sözü olduğu halde bütün âyet-i kerimeler için: Allah Teâlâ şöyle buyuruyor vb. ifâdeler kullanmamız, tıpkı Bedir Savaşı'nda müşrikleri öldürenler ve ok atanlar Hız. Peygamber ile ordusu olmasına rağmen, Allah Teâlâ'nın bu iki fiili kendisine izâfe etmesi gibidir.

Hız. Peygamber, Cibrilî mâhiyetleri bire bir tetâbukla kalıba döktüğüne göre artık bu lâfzî kalıpların öyle veya böyle değil, tam olarak O'nun ağzından döküldüğü şekliyle korunması gerekir. Bu şekil ise Kur'an'ın el'ân elimizde bulunan Arapça şeklidir. Bu bakımdan Kur'an'ın

harfi harfine tercemesi mümkün değildir. Bu sebeple de Arapça veya Arapça-dışı bir dile çevrilerek okunan mânalar Kur'an olmaktan çıkarlar ve bu halleriyle ne namazda ne de namaz dışında okunabilirler. İmam Ebû Hanife, -biraz da Arap olmamanın avantajı ile- Kur'an'ın Peygamber Efendimiz'e inmezden evvelki merhalede Arapça olmadığı konusunu çok iyi kavramış olmasına rağmen, Cibrîlî mâhiyetlerin Hz. Peygamber dışında biri tarafından herhangi bir dile bire bir tetâbukla çevrilemeyeceği gerçeği ortada olmasına rağmen, kendisi açısından önemli olan, mezkûr mânâların genel çerçeveleri itibâriyle aktarılması olduğu için için, her ne kadar sonradan bu görüşünü değiştirdiği söyleniyorsa da, Kur'an tercümesinin namazda okunabileceğini düşünebilmiştir.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين