

## Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu

İBRAHİM ASLAN

DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

[aslan@divinity.ankara.edu.tr](mailto:aslan@divinity.ankara.edu.tr)

### Özet

Makale, 'levh-i mahfûz' üzerine ortaya çıkan yorumları bütünlük içerisinde değerlendirmektedir. Tarihsel gelişimine bakıldığında levh-i mahfûz'un, delâlet derinleşmesi ve dışsal değişmeler sonucunda üç katlı bir anlam bağıntısına sahip olduğu görülmektedir. Kaynağına ve bağlamına gidildiğinde ise levh-i mahfûz'un, Kur'ân'ın, vahyedilmeden önceki aşamada 'yazılı' olduğunu ve Hz. Muhammed tarafından kendisine vahyedildiği gibi 'telaffuz' edildiğini göstermektedir. Diğer bir deyişle levh-i mahfûz ile, Hz. Muhammed tarafından sesli olarak telaffuz edilen şerefli kelâm Kur'ân'ın, elçi melek Cibril'in nüshasında 'yazılı' olduğu kastedilmiş olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Levh-i Mahfûz, Kur'ân, Kitâb, Ummu'l-Kitâb.

### Abstract

#### The Issue of the Meaning of the al-Lawh al-Mahfûz

This essay evaluates the comments that arising over 'lawh al-mahfuz' in general. When looked its history 'lawh al-mahfuz' has three layered meaning attachment as a result of deep implication and external changes. When looked at the source and the relation 'lawh al-mahfuz', it shows that Qur'ân had been written before its sending and it was pronounced by Hz. Muhammed as it was sended. In other words 'lawh al-mahfuz' and the holy saying Koran was pronounced in loud voice by Hz Muhammed intended in the page of angel 'Cibril'.

Key words: Lawh al-Mahfuz, Koran, Kader, Kitab, Umm al-Kitab.

## GİRİŞ

Kur'ân, Allah tarafından Hz. Muhammed'e, ait olduğu ve içinde yetiştiği tarihsel gerçekliğin düşünsel, kültürel ve dilsel değerleri içerisinde yapılmış tek taraflı bir 'konuşma'dır. Allah ile elçisi arasında gerçekleşen ve 23 yıl süren bu konuşma süreci, vahyin tamamlanması ve Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte Kur'ân-insan ilişkisini öne çıkaran yeni bir süreci başlatmıştır. İnzâl olarak nitelenen bu konuşma sürecinde Kur'ân, dinsel bir hakikat iddiası olarak ortaya çıkmış ve başta nübüvvet geleneği içerisinde yer alan Yahudî ve Hıristiyanlar olmak üzere, Müşrik, Mecûsi ve Dehrî gibi diğer din müntesiplerine de eleştiriler getirmiştir. Kur'ân'ın hakikat iddiası, 'kelâm' olarak nitelenebilecek ikinci süreçte rasyonel olarak savunulmuş ve dayandığı esaslar (*usûlu'd-dîn*) açısından temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu, ilahî kelâm ile ortaya çıkan meydan okuma sürecinin beşerî meydan okuma sürecine dönüşmesi anlamında diyalektik bir gelişimdir. Teolojik, politik ve pratik sorunlarla iç içe gelişen ikinci süreçle birlikte Kur'ân, kelâmî ve felsefi söylemde 'akıl', selefi söylemde 'nass' ve tasavvufi söylemde 'kalb'in esas alındığı üç ayrı değer alanı içerisinde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Yöntemsel bir nitelendirme yapmak gerekirse, bunlardan ilki te'vîle, ikincisi, hadîs, sahabe ve erken dönem âlimlerinin görüşleriyle sınırlı tefsîre, üçüncüsü ise, kalbî keşfe dayanır. Kur'ân etrafında geliştirilen bu üç zemin, aynı zamanda, ilahî kelâmın anlam sınırlarını ve delâlet niteliğini de tayin etmektedir. Bu yöntemsel çerçeve içerisinde delâleti ve içeriği fazlasıyla ilgi uyandıran kavramların başında "levh-i mahfûz" gelmektedir. Öyle görünüyor ki bu kavram, bir "hakikat" olarak her şeye referans yapılan Kur'ân'ın farklı anlam düzeyleri olan, anlam olarak tükenemez, batinî ve aklî te'vîllerle fantastik delâletler kazanabilen 'kadîm' bir kelâm olarak görülmesinin en çarpıcı örneklerinden biridir.

### 1. LEVH-İ MAHFÛZ'UN YORUMSAL GELİŞİMİ

Kur'ân'da sadece Burûc suresinin bir ayetinde geçen "levh-i mahfûz"la ilgili tartışmalar, doğrudan ortaya çıkmamıştır. Bilakis o, ağırlıklı olarak vahyin nüzulü meselesi, kader ve Kur'ân'ın mahiyetine ilişkin tartışmaların bir parçası olarak 'dolaylı' şekilde gündeme gelmiştir. Bu sorunlar kümesi içerisinde levh-i mahfûz, bir yandan İslâm metafiziğinin kurucu kavramla-

rından biri haline gelmiş, diğer yandan da Allah ile insan arasında Kur'ân'da ifade edilen, insan özgürlüğüne ve sorumluluğuna dayanan 'teklîf' ilişkisinin zaafa uğraması sonucunu doğurmuştur.

Kaynaklara bakıldığında levh-i mahfûz, kronolojik olarak, önce insanın kaderi ve Allah'ın ezeli bilgisi ile ilgili tartışmalarda<sup>1</sup> kullanılmış; daha sonra Kur'ân'daki 'kitâb', 'kitâbun mubîn', 'imâmın mubîn', 'kitâbun meknûn', 'kitâbun hâfız' ve 'ummu'l-kitâb' kavramlarıyla ilişkili olarak yorumlanmıştır. Bu çerçevede içerisinde kavram, Kur'ân'da, içinde hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı,<sup>2</sup> varlığa ilişkin bütün imkânları bilgisel olarak saklayan,<sup>3</sup> yeryüzüne ve insanların başına gelecek musibetlerin yazılı olduğu,<sup>4</sup> gökte ve yerdeki tüm gizliliklerin tespit edildiği,<sup>5</sup> her şeyin belirlendiği<sup>6</sup> ve arınmış melekler dışında kimsenin dokunamadığı apaçık, korunmuş, koruyan ve saklanmış olarak nitelenen 'kitâb' kavramıyla aynı anlama gelen 'kuşatıcı' bir anlama kavuşmuştur.

Kavram, özellikle kelimeler, felsefe ve tasavvuf çevrelerinde, Allah'ın emirlerinin kaleme alındığı, her şeyin mukadderâtının belirlenip yazıldığı ve zamanı gelince icrâ edilmek üzere saklandığı bir alan, kader defteri, küllî nefis, Kur'ân'da geçtiği şekliyle kitâb-ı mubîn ve ummu'l-kitâb<sup>7</sup> olarak temellendirilmiştir. Kavramın bu tanımsal içeriği, kendi içerisinde 'kazâ levhası', 'kader levhası', 'nefs levhası', 'heyûlî levha' ve 'kalb levhası' olmak üzere beş levhâ olarak dönüşüme uğramıştır.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ebu Hanife, *Fıkhü'l-Ekber*, (el-İmârâtu'l-'Arabiyye, 1999), 1, s.29; Hayyât, *el-İntisâr* (tah. Muhammed Hicazî, Mısır: 1988), s.192; Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, tah. A. M. Şahhada (Beyrut, 2002), s.651.

<sup>2</sup> En'âm, 59.

<sup>3</sup> Kâf, 4.

<sup>4</sup> Hadîd, 22.

<sup>5</sup> Neml, 75.

<sup>6</sup> Yâsîn, 12.

<sup>7</sup> 'Kitâb-ı Mubîn', ayette doğrudan Kur'ân'ı nitelerken; 'Ummu'l-Kitâb' ise Allah nezdinde Kur'ân'ın kendisinde bulunduğu bir şey olarak kullanılmıştır. Bağlamına gidildiğinde Kitâb-ı Mubîn ile Arap dil sistemi içerisinde Hz. Muhammed tarafından telaffuz edilen Kur'ân'ın açıklığına ve anlaşılabilirliğine vurgu yapıldığı, Ummu'l-Kitâb ile de bir kelâm olarak Kur'ân'ın kaynağının ve özünün onu 'telaffuz eden'e değil, sözün sahibi Allah'a (*indehu*) dayandığı ifade edilmiştir. Bkz. Zuhrûf, 2, 4.

<sup>8</sup> İlk dört levha için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, (İstanbul: Matba'atu Ahmed Kamil, 1327), s. 130; Abdu'l-Mun'im el-Hafenî, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, (Kahire, 1990), s.293; 'Kalb' levhası için bkz. İbn Sinâ, *Risâletü'l-Arşîyye*, (Mecmuu'r-Resâil içinde, Dâiretu'l-Mearif el-Osmaniyye: 1354), s.11. Ayrıca bkz. Kastalanî, *Mevahibü'l-Ledünniye*, (tahk. M. el-Cennân, Beyrut: 1995), I, s.28, 36.

Tarihsel gelişimine bakıldığında levh-i mahfûz, delâlet derinleşmesi ve dışsal değişmeler<sup>9</sup> sonucunda üç katlı bir anlam bağıntısına sahip olmuştur. Bu bağıntıları kronolojik açıdan sıralamak gerekirse, ilk seviyede, Allah ile insan arasındaki ilişkide insanın kaderinin önceden vasf<sup>10</sup> olarak bilindiği ya da cebr<sup>11</sup> olarak belirlendiği anlamında; ikinci seviyede, Allah ile elçi arasındaki iletişimde şeriatların aslının bulunduğu ve Kur'ân'ın istinsah edildiği levha<sup>12</sup> anlamında; üçüncü seviyede ise ezelfî bilgi ile varlık arasındaki ilişkide her şeyin Allah'ın ezelfî bilgisinden 'sudûr' ettiği, içsel ve dışsal sebeplerin belli bir yapısı<sup>13</sup> anlamında kullanılmıştır. İlki Kelâm problematiğinde, ikincisi Tefsîr'de vahyin nüzulü meselesinde, üçüncüsü de felsefede Allah'ın ezelfî bilgisi ile varlık arasındaki ilişkide ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak levh-i mahfûz kavramının içeriği, hadis ve erken dönem selef ulemasının görüş ve rivayetleriyle<sup>14</sup> doldurulmuş ve bu kavram güçlü bir yorum havzasına sahip olmuştur. Bu çerçevede kavramın, ilişkilendirildiği sorunlar kümesi içerisinde çözümleyici ve tamamlayıcı bir unsur olarak ele alındığı söylenebilir. Bu amaçla onun, bizzat Kur'ân'ın kendisi,<sup>15</sup> müminlerin kalpleri,<sup>16</sup> ve yaratılmadan önce Allah'ın şeylerin bilgisine sahip olması,<sup>17</sup> 'kaza levhası', 'akıl levhası', 'kader levhası' ve 'nefis levhası' olmak üzere dört levhayı içine alan kitâb-ı mubîn,<sup>18</sup> mele-i a'lâ'da bulunan bir

<sup>9</sup> Bu tabir, G. Stern'e aittir. Kavram, kelimelerdeki anlam değişmelerinin tarihsel ve dil dışı köklerini, kelimelerde meydana gelen daralma, genişleme ve kaymaları ifade etmektedir. Bkz. Vardar, Berke, *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, 1998), s.23.

<sup>10</sup>Ebu Hanife, *Fıkhü'l-Ekber*, 1, s.29; Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, s.651.

<sup>11</sup> Suyûtî, *Tefsîru'l-Me'sûr*, VI, s.334 vd. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr-i Kur'ani'l-Azim*, (İstanbul, 1992), VIII, s.350; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, (Kahire, 1404 H), XII, s.387.

<sup>12</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, (Beyrut: 1967), IX, s.79; Kurtubî, *Câmiu Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut, 1967), X, ss.298-99.

<sup>13</sup> Farâbî, *Kitâbu'l-Fusus*, (*Risaletun fî İsbati'l-Mufarekât* içinde, Dâiretu'l-Mearif el-Osmaniyye: 1345), ss.9, 10, 15, 16; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, tah. M. Kasım, (Kahire, 1955), s.3, 227; İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşîyye*, *Mecmu'u'r-Resâil* içinde, Dâiretu'l-Me'arif el-'Usmaniyye, 1354), s.11; Cürcanî, *Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1985), s.204.

<sup>14</sup> Abdullah b. Ömer'e dayandırılan bir rivayette, "Allah, varlıkların kaderini yer ve göklerin yaratılmasından elli bin yıl önce yazdı" denmektedir. İbn Abbas da Casiye 29'da geçen 'bu kitabımız, size gerçeği söylüyor. Doğrusu biz, yaptıklarınızın bir nüshasını alıyorduk' mealindeki ayetin açıklaması olarak şunları söylemiştir: 'Allah, meleklerle levh-i mahfûz'da kader olarak yazdıklarının bir nüshasını almalarını emreder. Hafaza meleklerine de insanların amellerini yazmalarını ve (levh-i mahfûz'daki ile birlikte) her iki nüshayı karşılaştırıp eşitlemelerini emreder.'" İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, (Kahire, 1404 H), XII, s. 387.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadr, t.z.), XII, s.22.

<sup>16</sup> Suyûtî, *Tefsîru'l-Me'sûr*, (Beyrut, t.z.), VI, s.334.

<sup>17</sup> Cürcanî, *Ta'rifât*, s.204; Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, IV, s.651.

<sup>18</sup> Cürcanî, *Tarifât*, s.204.

levha,<sup>19</sup> meleklerle ilahî iradenin 'emr' aleminden dilediği şeyleri zâhir kılması,<sup>20</sup> kalemden sonra gelen ikinci mubdî,<sup>21</sup> ummu'l-kitâb,<sup>22</sup> Kur'ân'ın ve diğer kutsal metinlerin kopya edildiği levha,<sup>23</sup> aşkın ve süflî bütün hallerin gerçekleşme durumlarını içeren bir Kitâb,<sup>24</sup> küllî nefis,<sup>25</sup> hakikatlerin tasvirini içeren bir şey,<sup>26</sup> İsrâfil meleğin alnında kendisi beyaz inciden, sayfaları kırımızı yakuttan bir nûr,<sup>27</sup> varlığın içsel ve dışsal nedenlerine imkan sağlayan, kapsayıcı ve genel yasa<sup>28</sup> ve semada yedinci tabakada bulunan bir levha<sup>29</sup> olarak yorumlandıği görülmektedir.

Bu yorum çeşitliliğinin merkezi olan Kur'ân, 'nüzul' ve 'mahiyeti' olmak üzere iki farklı tartışmaya konu edilmiştir. Kaynaklara bakıldığında nüzul meselesi, hadis ve rivayetlere dayanılarak açıklanmış; mahiyeti meselesi ise akıl temelinde ve kısmen ayetlere dayanılarak tartışılmıştır. Her iki durumda da Kur'ân, Mutezile dışındaki çevreler tarafından 'kadîm' kelâm, sıfat ve telaffuz öncesindeki şekliyle Allah'ın zatıyla kaim bir 'mana' olarak kabul edilmiştir.<sup>30</sup>

Kur'ân'a göre Allah, sadece Hz. Muhammed'e değil, nübüvvet tarihi içerisinde farklı tarihsel gerçekliklerde özünde aynı, fakat söylem olarak 'farklı' konuşmalar yapmıştır. Allah'ın nübüvvet geleneği içerisinde yaptığı son konuşma olarak Kur'ân, kendisini, bir 'şey' veya 'nesne' olarak değil,

<sup>19</sup> İbn Kesir, *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesir*, (Beirut, 1981), III, s.626.

<sup>20</sup> Maturidî, *Te'vilât*, (thk. Muçdî Bâslûm, Beyrut: 2005), X, s. 490; Razî, *Tefsîru'l-Kebîr*, (Tahran: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, t.z.), 31-32, s.125.

<sup>21</sup> Maturidî, *Te'vilât*, X, s.490.

<sup>22</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, (tah. M. Mahzumî, İ. Samerra'î, Daru ve Mektebeti Hilal, t.z.), VIII, s.426; Feyyûmî, *Misbâhu'l-Munîr*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.z.), II, s.560; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, tah. Abdulcelil Abduh, (Beyrut, 1988), V, s.309.

<sup>23</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IX, s.79; Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâm el-Kur'ân*, X, s.298.

<sup>24</sup> Razî, *Mefâtilu'l-Ğayb*, XIX, ss.17, 66.

<sup>25</sup> Cürcanî, *Ta'rifât*, (Kahire, 1938), ss.39, 40, 204.

<sup>26</sup> Farâbî, bunu 'kalem', 'kitâbet' ve 'levh' kavramları arasındaki ilişkide şu şekilde açıklar: "Kâlem, ruhânî melek; kitâbet, hakikatlerin tasviri; levh de, kalemin emr aleminden aldığı şeylerin ruhanî yazı olarak bulunduğu şey'dir." Bkz. Farâbî, *Kitâbu'l-Fusûs*, ss.15-16.

<sup>27</sup> Suyutî, *Durru'l-Mensûr*, (Kahire, 2003), XV, s.344; İcî, *Câmi'u'l-Beyân*, tah. M. Ğaznevî, (Beyrut: 2004), IV, s.471 vd.

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf'an-Menâhici'l-Edille*, ss.3, 227.

<sup>29</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, (Kahire, 1307), II, s.536; Beydavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, (Matbaa-i Osmanîye, 1329), s.793.

<sup>30</sup> Mutezilî yaklaşımı, genel yaklaşımdan ayrı tutmak gerekir. Çünkü bu çevreye göre Kur'ân, bir şey olarak Allah'ın konuşma fiilidir. Bu, kadîm kelâm, sıfat ve mana söyleminden bütünüyle ayrılan bir yaklaşımdır.

aksine, tarihin belli bir gerçekliğinde<sup>31</sup> Allah ile Hz. Muhammed arasında melek Cibril aracılığıyla<sup>32</sup> tek taraflı ve dolaylı şekilde<sup>33</sup> cereyan eden bir iletişim ve ‘konuşma’ olarak nitelemiştir.<sup>34</sup> Bu, bir yandan Kur’ân’ın öznesinin Allah olduğuna, diğer yandan Hz. Muhammed’in yalnızca bir elçi olduğuna yapılmış iki yönlü bir vurgudur.<sup>35</sup> Allah, Hz. Muhammed ile dolaylı ve tek taraflı olarak gerçekleşen ‘konuşması’ konusunda elçisi Hz. Muhammed’e şu güvenceyi vermiştir:

Onu, yani Kur’ân’ı çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O hâlde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra şüphesiz onu açıklamak da bize aittir.<sup>36</sup> Sana Kur’ân’ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Ancak Allah’ın dilediği başka. Şüphesiz O, açık olanı da bilir, gizliyi de.<sup>37</sup> Biz Kur’ân’ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik.<sup>38</sup>

Âyetlerde Kur’ân’ın tek taraflı bir konuşma ile ve kelamın da bütünüyle Allah’a ait olduğuna vurgu yapılmıştır. Bunu pekiştirmek üzere ise, Allah kelamının elçi olarak Hz. Muhammed’e ‘okutulduğu’, ‘unutmayaacağı’ ve nihayetinde Kur’ân’ı peygamberin telaffuzundan önce onun zihninde ‘top-

<sup>31</sup> Çünkü Kur’ân, H. 610 ile 632 yılları arasında tarihin belli bir döneminde belli koşullar altında yaşamış olan Hz. Muhammed’e gönderilmiş ilahi bir kelimadır.

<sup>32</sup> Necm, 1-10; Bakara, 97; Tekvîr, 19-21; Şuara, 193-195.

<sup>33</sup> Kur’ân, Allah ile Hz. Muhammed arasında cereyan eden karşılıklı bir diyaloglar bütünü değil, bilakis Şûra 51. ayette geçtiği üzere, teklîm formunda ve ‘tek taraflı bir konuşma’ niteliğindedir.

<sup>34</sup> Bu bağlamda ‘Kur’ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu’ adlı çalışmaya dikkati çekmek isterim. Çalışmada Allah ile Cebrail arasındaki iletişimin ‘şifreli, kodlu yazı, ferman ya da buyruk’ biçiminde gerçekleştiği savunulmuş ve levh-i mahfûz, Kur’ân’ın peygamberin kalbine ulaşmadan önce kodlanmış şekilde yer aldığı ‘Cibril’in elindeki nüsha’ olarak ortaya konulmuştur. Bu bağlamda yazar, Kur’ân’ın –hurûf-u mukatta şeklindeki— kod ve şifrelerinin Arap dil sistemi içerisindeki açılımlarının Allah tarafından değil, bizzat Cibril ve Hz. Muhammed tarafından gerçekleşmiş olabileceğini söylemektedir. Bize göre bu durum, Allah’ın Kur’ân’da kendi kelâmını ‘telaffuza hazır hale getirilmesi (cem’), okuma (kur’ân) ve ifade etme (beyân)’ süreçlerini üzerine almasıyla çelişmektedir. (Kıyamet, 16-19). Öte yandan bu durum, melek Cibril’in ve Hz. Muhammed’in ‘elçi’ nitelikleri ile çelişmekte ve Kur’ân’ın, kendisini ‘Allah kelâmı’ olarak niteleyen aidiyetini ortadan kaldırarak lafız ile mana arasındaki ilişkinin parçalanmasına neden olmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Halil Hacımüftüoğlu, *Kur’ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, (İstanbul, 2008), ss.143-147.

<sup>35</sup> Bununla ilgili olarak Kur’ân’da şöyle denilmektedir: “Söyle; her kim Cebrail’e düşman ise iyi bilsin ki, Kur’ân’ı senin kalbine Allah’ın izniyle kendinden önceki vahiyleri onaylayıcı, müminlere hidayet ve müjde kaynağı olmak üzere o indirdi” (Bakara, 97). “Yine o inkâr edenler dediler ki: ‘O Kur’ân ona, hepsi birden indirilseydi ya!’ Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle (parça parça indirdik) ve onu tane tane okuduk” (Furkan, 32).

<sup>36</sup> Kıyamet, 16-19.

<sup>37</sup> A’lâ, 6-7.

<sup>38</sup> İsra, 106.

lama', 'okuma' ve 'beyân'ının bütünüyle Allah'a ait olduğu belirtilmiştir.<sup>39</sup> Bu bağlamda Maturidî (ö.333/944), 'okutma' ve 'unutmama' olarak belirtilen hususu, Kur'ân'ın korunmuşluğu ile ilişkilendirmiştir. Ona göre Kur'ân, bir ümmî olarak Hz. Muhammed'in şahsı ve beşeri kapasitesi ile değil, 'rûhânî ma'kûl sûretler'<sup>40</sup> ile koruma altına alınmıştır. Çünkü böylesi bir korunmuşlukta ne vehim ne de karışıklık vardır.

Allah'ın, Kur'ân'ın elçiden ve onun tasarruflarından bağımsız, salt kendi kelamı olduğuna vurgu yapması, esasında, vahye kulak vermeyen, akletme ve sorgulama yetersizliği içinde olan müşriklerin, Allah'ın, kendileri gibi sıradan bir varlık olarak insanla iletişim kurmasını yadırgaması<sup>41</sup> ve söz konusu iletişimi mümkün ve gerçekçi bulmamaları ile yakından ilgilidir.<sup>42</sup> Bu algılama karşısında Kur'ân, makul ve anlaşılabilirlik kaygısıyla olumsuz bir dil yerine olumlu bir dil kullanmış ve Allah ile elçisi Hz. Muhammed arasındaki iletişimin gerçekliğini ortaya koymuştur.

Ortaya çıkış gerekçelerine bakıldığında, Allah ile elçisi arasındaki konuşmanın niteliğine ve ilahî hitabın tabiatına ilişkin bu tartışmalar kaçınılmaz olmuştur. Çünkü bu konu, bir yandan zât-sıfat tartışmaları ile, diğer yandan ise kelimullah tartışmaları ile doğrudan ilişkilidir. Bunun yanı sıra kelimacılar, İslâm'ın tevhid ilkesini, farklı din, kültür ve felsefelere karşı

<sup>39</sup> Allah ile elçisi arasındaki iletişim konusunda Abdulcebbar, Allah tarafından ihdas edilen kelâmın iki şekilde inzal edilebileceğini savunmaktadır: "a) Melek, ilk sûreyi ezberler, sonra Allah'ın emriyle onu elçilerine inzâl eder. Burada elçilere inzal edilen kelam, ihdas edilen kelimadan başka bir şey değilse de gerçek anlamda kelimullahtır. Çünkü nispet, ihdas ve fiil olarak olduğu gibi söz konusu sûreyi başlatan 'mütakellim'e nispet edilir. b) Allah, önce kelâmını ihdâs eder, sonra da onun yazımını söz konusu harflere delalet edecek şekilde levh-i mahfûz'da ihdâs eder. Melek de onu levh-i mahfûz'daki yazıma kıraat olarak birebir uygun olacak şekilde inzâl eder ve Hz. Muhammed'e aktarır. Her iki durumda da peygamberler için işitilen şey yani 'kelamullah', dolaysız olarak tahta ve ağaçta ihdâs edilmektedir. Bu çerçevede Abdulcebbar, kendinden önceki Mutezili kelimacıların, organların, konuşma yeteneği olmayan bir hayvanın ve ellerin dile gelmesi ve konuşmasını delalet olarak Allah'a bağladıkları görüşünü paylaşmış ve burada işiten kişinin, dolaylı iletişimden farklı olarak gerçekte Allah'a ait olan bir kelâmı doğrudan işitmiş olduğunu söylemiştir. Abdulcebbar, Allah, hiçbir şey yok iken öncelikle zikri yani Kur'ân'ı yarattığı iddiasına dayanan kadim kelâm anlayışına ise şu şekilde karşı çıkmıştır. Ona göre akıl, Allah'ın, kendi zikrini yaratmasının, ancak kendisinden istifade edeceklerin bulunması koşuluyla geçerli olabileceğini söyler. Aksi halde Kur'ân'ı yaratmak abestir. Allah, ilk olarak melekler işitecek şekilde kelâm fiilini yapar. Sonra melekler onu levhaya yazar. Buradaki anlam, şu mecaza dayanır. O, 'Şafî'nin ilmi bu kitapadır' sözü gibi 'onu levhaya yazdı' ifadesini mecazi anlamda değerlendirmiştir.". Bkz. Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, tah. Ömer Seyyid Azmi (Kahire, tz.), s.324. Ayrıca bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, VII, ss.79-80.

<sup>40</sup> Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, ss.205-206.

<sup>41</sup> Furkan, 7-8.

<sup>42</sup> İsra, 94.

savunurken muhatapları arasında Hıristiyanlar da bulunmaktaydı. Mu‘tezilî kelâmçılar, Hıristiyan teolojisindeki teslis akidesini ve Hz. İsa’yı Tanrı’nın oğlu ve ‘ezelî kelâmı’<sup>43</sup> olarak belirleyen inançlarını çürütmeye ve tevhit doktrininin tesis etmeye çalışmışlardır.<sup>44</sup>

Halku’l-Kur’ân tartışmalarında ‘kadîm kelâm’ nazariyesini savunan Mu‘tezile dışındaki kelâm çevreleri, rivayetlere dayanarak, bir şey olarak Kur’ân’ın önce levh-i mahfûz’a, sonra beytü’l-izze’ye ve oradan da Hz. Muhammed’in kalbine ilkâ edildiğini savunmuşlardır. Bu çerçevede Kur’ân, Allah tarafından bir şey olarak ‘toptan’ ve ‘parça parça’ olmak üzere iki düzeyde Hz. Muhammed’e indirilmiştir. Kur’ânî bir kavram olarak ilki ‘inzâl’, ikincisi ‘tenzîl’ olarak birbirinden ayrılmıştır. İnzâl aşaması, Kur’ân’ın önce levh-i mahfûz’a sonra ise dünya semasına en yakın yerde Allah tarafından inşa edilmiş bir mâbed olduğu kabul edilen, öncülerinin ismi İsmail olan sayısız meleğin bulunduğu beytü’l-izze’ye ‘toptan’ indirilmiştir.<sup>45</sup> İbn Abbas, levh-i mahfûz’u ‘zıkr makamı’ olarak nitelemiş ve beytü’l-izze’yi dünya semasında bir yer olarak açıklamıştır.<sup>46</sup> Kaynaklarda İbn Abbas’a (ö.68/686) dayandırılan rivayetlerden<sup>47</sup> hareket edilerek

<sup>43</sup> Wolfson, önceden mevcut Kur’ân anlayışının, Yahudilerin ‘önceden mevcut Tevrat inancının’ bir yansıması olduğunu iddia etmiş, Kur’ân’ın tavsifleri olarak ‘korunmuş levha’ ve ‘gizli kitab’ tabirlerinin kullanılışı ile önceden mevcut Tevrat’ın tavsifleri olarak ‘Korunmuş (Genuzah) Hazine’ ve ‘Allah ile Gizli (muşna)’ tabirlerinin kullanılışında fark edilebileceğini savunmuştur. Hıristiyan teolojisinde teslisin ikinci şahsı, Yeni Ahit’te Kelâm (Logos) olarak geçer. Hıristiyan teologlar, bunun Kur’ân’da Hz. İsa’nın ‘kelîme’ olduğuna ilişkin ifadesi ile aynı anlama geldiği iddiasındadırlar. Bkz: Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul, 2001), s.180.

<sup>44</sup> Mutezile’nin, Hıristiyan kutsal metinlerinde geçen ‘logos’ ile ilgili şu ifadeleri, dayandığı metafizik açıdan reddetme çabası içerisinde olduğu anlaşılmalıdır. Bunu en iyi Yuhanna Bap 1’de geçen şu ifadeler özetlemektedir: “Kelâm başlangıçta var idi, ve Kelâm Allah idi. O, başlangıçta Allah nezdinde idi. Her şey onun ile oldu, ve olmuş olanlardan hiçbir şey onusuz olmadı. Hayat onda idi, ve hayat insanların nuru idi... ve kelâm, beden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu. Biz de onun izzetini, Baba’nın biricik oğlunun izzeti olarak gördük.” *Yuhanna*, Bab 1:1-15.

<sup>45</sup> Zerkânî, *Menâhîlu’l-İrfân*, tah. F. A. Zemerlî (Beyrut, 1995), I, s. 39 vd. Bu görüşten farklı olarak Ebu Hanîfe’nin Tabî’in kuşağından hocası Şa’bî (ö.109 H)’ye göre ise Kur’ân, Hz. Muhammed’in kalbine toptan değil, süreç içerisinde tek bir nüzul ile inmiştir. Bkz. Mennâ Kattan, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut, 1993), s.102.

<sup>46</sup> Erdoğan, İsmail, “İslâm Düşüncesi’nde Gizemli Beldeler”, *Dini Araştırmalar*, 6:18 (2004), s.2.

<sup>47</sup> Bu rivayetler şu şekildedir: “Kur’ân, Zıkr’dan ayrılmış ve dünya semasında beytü’l-izze’ye konmuştur. Cibril de onu oradan Hz. Muhammed’e indirmiştir.” (Nesâ’î, *el-Kübrâ*, hadis no: 7991; Hakim, *Müstedrek*, II, s.223, 611; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfat*, I, s.367). Diğer bir rivayette şöyle denilmiştir: “Kur’ân, kadir gecesi dünya semasına toptan indirildi. Bundan sonra 20 sene boyunca parça parça indirilmiştir.” (Nesâ’î, *el-Kübrâ*, hadis no: 7989, 7990; Kasım b. Selam, *Fedâ’îlu’l-Kur’ân*, s.222; Hakim, *el-Müstedrek*, II, s.222; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfat*, I, s.368; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, hadis no: 30187). İbn Abbas’a dayanan diğer rivayet şöyledir: “Kur’ân, yıldızların dünya semasına toptan ve tek defada inmiştir. Allah, onu elçisine birbirini takip edecek şekilde indirmiştir. (Nesâ’î,



Kur'ân'da geçen, 'Biz, O'nu mübarek bir gecede<sup>48</sup> ve kadir gecesinde<sup>49</sup> indirdik' anlamındaki ayetlerden 'ikinci aşama'nın kastedildiği yorumuna gidilmiştir.<sup>50</sup> Klasik nüzul teorisinde Allah ile Hz. Muhammed arasındaki iletişimin iki ara aşamada gerçekleştiği görüşünü paylaşan Zerkânî, bu uygulamada, Kur'ân'a ilişkin kuşkulara son vermek, ona olan imanı artırmak, güven duygusunu güçlendirmek ve vahiy iletişiminin kesinliğini sağlamak gibi hikmetlerin bulunduğunu savunmuştur.<sup>51</sup>

Kur'ân, Allah ile Hz. Muhammed arasında gerçekleşen vahiy iletişimine sadece melek Cibril'in aracılık ettiği konusunda kesin bir dil kullanmıştır. Buna karşın nüzul teorisi ile sınırları zorlayan rivayet ve yorumların etki alanına girilmiş, dönemin düşünce ve kültür havzasının verilerine göre değerlendirilmiştir. Buna temel sağlayan rivayetlere bakıldığında bunların bir kısmının hadis, diğer bir kısmının ise erken dönem müfessir ve âlimlerin yorumlarından oluştuğu görülmektedir. Ancak ilk rivayetlerde levh-i mahfûz'un nüzul meselesiyle değil, kader ve Allah'ın bilgisi ile ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Katâde (ö.118/736), Casiye 29. ayetin açıklamasında hafaza meleklerinin insan fillerini asıl nüsha ummu'l-kitâb'tan kopya ettiklerini ve insanların bu kayda göre amelde bulduklarını söylemiştir. Katâde ayrıca Hicr suresi 9. ayette Kur'ân'ın korunmuşluğuna yapılan vurguyu ise Allah'ın, Kur'ân'ın aslını 'kendi indinde' bulundurması şeklinde açıklamıştır. İbn Abbas, Kur'ân'ın istinsahı ile ilgili olarak '...istinsah, ancak aslından yapılır' değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>52</sup> Hasan Basrî (ö.110/728 ) ise bu görüşlere paralel olarak Kur'ân'ın, Allah'ın indinde

---

*el-Kübrâ*, hadis no: 11789; Hakim, *el-Müstedrek*, II, s.222; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, I, s.367; Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, II, s.320). Son rivayette ise şöyle denilmiştir: "Atiye b. el-Esved, Allah'ın 'Kur'ân'ın indirildiği ay olan Ramazan ayı' (Bakara, 185) ve 'biz onu kadir gecesinde indirdik' (Kadir, 1) mealindeki sözlerle ilgili olarak bu ayetlerin Şevval, Zû'l-Ka'de, Zû'l-Hicce, Muharrem, Safer ve Rebî' ayında mı indiği konusunda şüpheliyim. İbn Abbas da o, Ramazan ayı içinde bulunan Kadir gecesinde toptan indirildi. Daha sonra aylar ve günler gibi parça parça indirildi." (Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, I, s.369). Menâhil sahibi Zerkânî, bu dört mevkûf rivayetin Suyutî'nin görüşüne dayanarak merfû hadis hükmünde olduğunu ve sahih olduğu görüşüne yer vermiş, Kur'ân'ın beytu'l-izze'ye nüzulü meselesinin gaybtan olduğunu kabul etmiştir. Bunun yanı sıra Zerkânî, Suyutî ve Kurtubî'nin ifade ettiği üzere Kur'ân'ın levh-i mahfûz'dan semâ'u'd-dünyâ'daki beytu'l-izze'ye toptan ve tek defada indiğine ilişkin icma'ın bulunduğunu kaydetmiştir. Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, (Beyrut, 1995), I, s.41.

<sup>48</sup> Duhân, 3.

<sup>49</sup> Kadir, 1.

<sup>50</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I, s.41.

<sup>51</sup> Zerkânî, *a.g.e.*, I, s.42.

<sup>52</sup> Ebu'l-Haccâc Mucâhid, *Tefsîru Mucâhid*, tah. A. Sûretî, (Katar, 1976), s.592.

ummu'l-kitâb'ta olduğunu söylemiştir.<sup>53</sup> Katâde'nin ummu'l-kitâb ile insan fiilleri arasında kurduğu ilişki, benzer şekilde Ebu Hanîfe'de (ö.150/767) de görülmektedir. O, erken dönem kader tartışmalarında ortaya çıkan cebir anlayışını reddetmek üzere levh-i mahfûz kavramına yer vermiş ve 'vasf' ifadesiyle de Allah'ın bilgisinin kuşatıcılığına vurgu yapmıştır: "Allah şeyleri yoktan yarattı. O, şeyleri varlıklarından önce ezelden bilir. Onları takdir ve tayin edendir. Dünya ve Ahirette her şey, Allah'ın meşî'et, ilmi, kaza ve kaderi iledir. O, her şeyi levh-i mahfûz'a hüküm, kaza, kader ve meşî'et olarak değil, 'vasf' olarak yazdı ... ."<sup>54</sup>

Erken döneme ait görüşler bir arada düşünüldüğünde levh-i mahfûz, Hicrî II. asrın başlarından itibaren ummu'l-kitâb kavramıyla ilişkilendirilerek Allah'ın ezeli bilgisi ve kader tartışmaları zeminine eklenmiş olmalıdır. Bunu, Ebu Hanîfe'nin çağdaşı Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) levh-i mahfûz ifadesinin geçtiği Burûc suresi 22. ayetle ilgili yaptığı şu değerlendirmeye birleştirdiğimizde daha net söyleyebiliriz: "Allah, insanları yaratmadan önce onların bilgisine sahipti. Onların amellerini önceden biliyordu. Onları içinde buldukları masiyete O sürükledi."<sup>55</sup> Levh-i mahfûz, bu tartışmalar zemininde Kur'ân'daki bağlamından uzaklaşmış, hadis ve erken dönem müfessirlerin görüşleriyle de zemin değiştirmiştir. Bunun temel dayanaklarından biri, ilk örnek Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) Müsned'inde İmrân b. Husayn'a nispetle geçen rivayettir.<sup>56</sup> Bu hadis, erken dönemde ortaya çıkan teolojik sorunlar zemininde levh-i mahfûz'la ilgili ilk rivayettir ve farklı bir rivayet kanalıyla Buhârî'de de geçmektedir. Ancak Buhârî'deki (ö.256/870) rivayette levh-i mahfûz yerine 'zıkr' kelimesi kullanılmıştır. Hadisin değerlendirmesinde Buhârî'nin şarihi, 'zıkr'ın, 'zıkr mahalli' olarak

<sup>53</sup> Hasan Basrî, *Tefsîru Hasan Basrî*, derleme: M. Abdurahman, (Kahire, 1992), II, s.273.

<sup>54</sup> Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, 1, 29.

<sup>55</sup> Mukatıl b. Süleyman, *Tefsîru Mukatıl b. Süleyman*, s.651.

<sup>56</sup> Hadis kaynaklarına bakıldığında levh-i mahfûz ile ilgili en erken rivayet olduğu görülmektedir. Rivayet şu şekildedir: "Ey Temimoğulları, müjdeyi kabul edin! Onlar da 'şüphesiz sen bizi müjdeledin, müjde verdin.' Allah resulü, Ey Yemenliler! Müjdeyi kabul edin! Onlar, 'kabul ettik, fakat sen bize bu işin başında işlerin nasıl olduğundan haber verir misin dediler. O da, Allah, her şeyden önce, arşı su üzerinde iken, her şeyi Levh'te zikretti ve şöyle dedi: Bana biri geldi ve 'ya İmrân, deven, bağından kurtuldu' dedi. O da, 'hemen dışarı çıktım ve benimle devemin arasını kesen serapta devenin ardında bıraktığı izleri takip ettiğimde arımdan nelerin olacağını kesinlikle bilmiyordum.'" Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, (Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, tz.), IV, s.431; Ayrıca bkz: Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, (Kitâbu Bed'i'l-Halk), (İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1979), IV, s. 72.

nitelenen levh-i mahfûz ile aynı anlama geldiğini söylemiştir.<sup>57</sup> Bunun yanı sıra Buhârî, Mekke döneminde inen ve beş ayetten oluşan Kadir suresinin ilk ayetinde geçen 'أَنْزَلْنَاهُ' ifadesinin Tefsîriyle ilgili olarak İbn 'Uyeyne'ye nispet edilen görüşe de yer vermiştir. O, İbn 'Uyeyne'nin, 'onu biz indirdik' anlamındaki ayetin açıklamasında 'Kur'ân, levh-i mahfûz'dan dünya sema'sına toptan indirildi' görüşünü nakletmiştir.<sup>58</sup> Sahih-i Buhârî'de başka bir yerde de, 'kitâbullah' kelimesi, 'levh-i mahfûz' ile,<sup>59</sup> 'ummu'l-kitâb da 'aslu'l-kitâb', 'cümletu'l-kitâb' ve 'levh-i mahfûz' kelimeleriyle açıklanmıştır.<sup>60</sup>

III. asrın ikinci yarısında yaşamış olan dönemin önde gelen Zeydî âlimlerinden Yahya b. Huseyn (ö.298/911), bu bağlamda 'kitâb' kavramının kuşatıcılığını şu şekilde ortaya koymaktadır:

Zubur, istinsâh, kişilerin haberlerinin ve amellerinin çıkarılacağı Kitâb, levh-i mahfûz gibidir. Buna göre 'levh', 'kitâb' ve 'zubur' Allah nezdinde melek mefhumuyla kuşatılan, hiçbir şeyin şaşmadığı ve dışında kalmadığı 'ilmu'l-ma'lûm'dur. Diğer bir deyişle o, yaratıklara benzemekten münezzehtir olan ve zatıyla âlim olan Allah'ın ilmidir."<sup>61</sup>

Görünen o ki levh-i mahfûz, kader tartışmalarıyla öne çıkan ve 'kitâb' ile ifade edilen kavramsal ağ içerisinde vahyin nüzulüne temel sağlayacak yeni bir bağlam kazanmıştır. Buna birkaç örnek vermek gerekirse Ebû Ya'lâ zayıf bir senedle Ebu Saîd el-Hudrî'den şu hadisi nakleder: "Allah'ın huzurunda içinde 315 şeriatın bulunduğu bir levha vardır. Yüce Allah şöyle der: Levhadaki şeriatlardan birine inanan kullarımdan her birini, bana hiçbir şeyi ortak koşmazlarsa, cennetime koyarım."<sup>62</sup> İbn Abbas'a dayandırılan rivayet de şöyledir: "Allah beyaz mercandan bir levha yarattı. Levhanın iki kenarı yeşil zebercet taşındandır. Kalem ise nurdur. Allah diriltmek, öldürmek, yaratmak, rızık vermek, aziz yapmak, zelil kılmak ve dilediğini yapmak için bu levhaya her gün 360 defa nazar eder."<sup>63</sup> Bu ve benzeri rivayetler ile levh-i

<sup>57</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, (Kitâbu Bed'i'l-Halk), IV, s.73.

<sup>58</sup> Buhârî, *a.g.e.*, (Bâbu Fadli Leyleti'l-Kadr), II, s.708.

<sup>59</sup> Buhârî, *a.g.e.*, (Sûretu Bera'eti't-Tevbe), IV, hadîs no: 1712.

<sup>60</sup> Buhârî, *a.g.e.*, IV, hadîs no. 1821.

<sup>61</sup> Yahya b. Huseyn, *Kitâbu'r-Redd, Resâ'ilu'l-Adl* (Dâru'l-Hilâl, t.z.) içinde II, ss.156-157.

<sup>62</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, VI, s.334.

<sup>63</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, VI, s.334. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm* (İstanbul, 1992), VIII, s.350.

mahfûz, kader tartışmalarındaki içeriğiyle ikinci bir bağlam daha kazanmış, söylem ve delâlet niteliği açısından mitolojik bir karaktere dönüşmüştür.

İtikâdî sorunların rivayet zemininde ele alınması gerektiğini düşünen ashâbu'l-hadîs,<sup>64</sup> Kur'ân'a gidildiğinde tam olarak açıklanamayan konularda yeni bir rivayet halkası geliştirmiş ve zihinlerde var olan sorulara yanıt oluşturmak üzere, Peygamberin beyanı ve erken dönem selef ulemasının görüş ve rivayetlerini Kur'ân'ın anlaşılmasının 'tamamlayıcı'<sup>65</sup> unsuru olarak belirlemiştir. İnsanların Kur'ân kavramlarını ve delâletlerini, içinde yaşadıkları toplumun kültür ve tarih kodları içerisinde açıklamaları, Kur'ân'ın kendine yeten dilsel delâletini ve anlam sınırlarını zaafa uğratmış görünmektedir.

Rivayetler, insan açısından tecrübe dışı olan ve sadece Allah ile Hz. Muhammed arasında gerçekleşen konuşmanın mahiyetini beyan etmeye yönelik olması gerekirken, içerik açısından Kur'ân'ın basit, açık ve nesnel olan anlam delâletini<sup>66</sup>, kapalı, karmaşık ve fazlasıyla gizemli hale getirmiştir. Öte yandan, levh-i mahfûz'un keyfiyetini izah eden bu rivayetler, aynı şeyden bahseder gibi görünse de, aslında öyle değildir. Çünkü bunlardan bir kısmı, Allah-insan ilişkisinde insanın kaderi, diğer bir kısmı ise Allah-elçi ilişkisinde şeriatların kaynağı ve aslı ile ilgilidir. Örneğin Ebu Saîd el-Hudrî'ye dayandırılan rivayette levh-i mahfûz, ilahi emirlerin bütünüdür bulunduğu bir levha olarak, İbn Abbas'a dayandırılan rivayette söz konusu levha ise kader ve kaza sahifesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Abdulcebbar, ashâbu'l-hadîs'in Kur'ân'ı imân nesnesi olarak belirleyen tezini reddetmiştir. Çünkü ona göre imân, bir insan fiilidir. Hâlbuki Kur'ân, Allah'ın kelâmı olarak imân olarak nitelenemez. O, mevcut yapısıyla ancak delâlet ve beyân olarak nitelenebilir. Bu yaklaşıma göre Kur'ân, her şeyden önce anlaşılması gereken bir metindir. Bkz: Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, I, s.48.

<sup>65</sup> İbn Kudâme, sahabenin otoritesini ve yanılmazlığını Kur'ân üzerinden şu sözlerle savunmuştur: 'Sahabenin hata edebileceğini kabul etmek, onların bir rivayet olarak risalet ve şeriat konusundaki sözlerinde de hata edebileceklerini kabul etmektir.' İbn Kudame, *Zemmu'l-Te'vil*, s.36.

<sup>66</sup> Bunu şu ayetlerde görmek mümkündür: 'Onu sana biz okuyacağız ve Allah'ın dilediğinden başkasını asla unutmayacaksın' (Â'lâ, 6-7). 'Acele edip dilini kıpırdatma. Doğrusu, onu toplamak ve onu okumak bize düşer. Biz, onu okuduğumuz zaman, okunmasını izle. Sonra doğrusu, onu açıklamak bize düşer' (Kıyâmet, 16-19). 'Doğrusu o, alemlerin Rabbinin indirdiğidir. Uyarınlardan olman için güvenilir Ruh, onu senin kalbine apaçık bir Arapça diliyle indirmiştir' (Şuara, 192-195).

<sup>67</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ*, (Kahire, 1404 H), XII, s.387.

## 2. LEVH-İ MAHFÛZ'UN METAFORA DÖNÜŞMESİ

Yorumsal gelişimine bakıldığında levh-i mahfûz, Allah ile öteki<sup>68</sup> arasındaki ilişkide işlevsel bir kavramdır. Kavramın Allah-elçi ve Allah-insan ilişkisindeki delâletleri ağırlıklı olarak Kelâm'da vahiy ve kader sorunları içerisinde; Allah-varlık ilişkisindeki delâleti ise felsefede akıllar teorisi içerisinde ortaya çıkmıştır. Buna göre kavram Kelâm'da, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bütün zamanlardaki oluşların önceden yazılı olduğu bir 'levha' olarak;<sup>69</sup> Allah'ın Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e uzanan peygamberler dizisi içerisinde kelâmullahın aslı'nın bulunduğu sahife, kitâb, yer ve mana olarak<sup>70</sup> tanımlanmıştır. Felsefe'de ise, 'emr' alemindeki 'mana'ların ruhanî bir yazma ile iletildiği bir metafor olarak ele alınmıştır. Kavramın felsefede ki kullanımını Farâbî'nin (ö.339/950) şu açıklamalarında görmek mümkündür:

Kalem'in, yazma işlevi gören somut bir alet; 'levh'in, üzerine yazı yazılan basit bir materyal ve 'kitâb'ın da belli işaretlerin kaleme alınması anlamına geldiği zannedilmesin. Kalem, 'emr' alemindeki 'mana'ları alır,<sup>71</sup> ruhanî bir yazma ile bu manaları levhe iletir. Bu durumda kaza, kalem; takdir levhten doğar.<sup>72</sup>

Farâbî, Kur'ân'da geçen 'kalem', 'levh' ve 'kitâb' kavramlarını sembolik delâletler olarak ele almakla Allah-varlık ilişkisini bilgi-varlık ilişkisine dönüştürmüş olmaktadır. Benzer yorumu, İsmailî dâilerden Kirmânî'de (ö.411/1020) de görmekteyiz. O, akıllar teorisi içerisinde kalemi, Allah'tan sudûr eden ilk şey, diğer bir deyişle ikinci akıl olarak; levha'yı da kalemden sonra gelen ve onunla bil-kuvve kaim olan bir heyûla olarak değerlendirmiştir.<sup>73</sup> Kirmânî, bu bağlamda, kaynağı Kur'ân'a dayanan kalem ve levh gibi kavramların ait olduğu delâlet alanını 'sünnet-i ilâhiyye' olarak belirlemiştir.

<sup>68</sup> Burada 'öteki' kavramını, iletişime muhatap olanların insan, melek ve genel anlamda diğer varlıkları da içeren bir genişliğe sahip olması dolayısıyla tercih ediyorum.

<sup>69</sup> Gazalî, *İhyâ*, IV, s.489.

<sup>70</sup> Razi, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIX, s.17, 66. Kavramın rivayetlere dayanan bu kullanımı için ayrıca bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IX, s.79; Kurtubî, *Câmi'u'l-Ahkâm el-Kur'ân*, X, s.298.

<sup>71</sup> İfade aynen şu şekildedir: 'yetelekka ma fi'l-emr mine'l-ma'ani.' Bkz. Farâbî, *Kitâbu'l-Fusûs*, ss.15-16.

<sup>72</sup> Farâbî, *a.g.e.*, ss.9, 10, 15, 16.

<sup>73</sup> Kirmânî, *Râhetu'l-'Akl*, tah. M. K. Huseyn, M. M. Hilmî (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.z.), ss.101, 106, 108.

tir.<sup>74</sup> Buna benzer bir metodoloji izleyen Farâbî de, Allah'ın indindeki şeyleri öteki varlıklara ulaştırarak 'melekleri', klasik anlayışta olduğu gibi 'somut' varlıklar olarak değil, 'ilmî sûretler' olarak temellendirmiştir. Ona göre meleklerin zatları gerçektir. Onların zatları, insanlara kıyas edilmesine göredir. Bu bağlamda Farâbî, melekleri, özsel olarak, üzerine yazı yazılan levhalar veya kendilerinden 'bilgilerin sudur ettiği şeyler' değil, bilakis onların 'ibdâî bilgi'lerden oluştuğunu söylemiştir. Kirmânî ise ikinci akıl olan melek-i mukarreb'in sünnet-i ilâhiyye'de 'kalem' metaforu ile ifade edildiğini belirtmiştir.<sup>75</sup>

Farâbî'nin yaklaşımında 'ibdâî' bilgi, kendi zatıyla kaim olan bir cevher, yüce emri yani emru'l-a'lâ'yı anlık olarak alabilen, ilahî emre muttali olabilen ve aldığı şeyin mahiyetiyle 'aynîleşebilen' bir şey olarak tanımlanmıştır. Bu çerçevede Farâbî, hitabı iki durumla açıklamaktadır. Hitabın ilk biçimi 'yakaza' halinde gerçekleşir. Ona göre bunu 'kutsî ruh sağlar. İkincisi ise uykuda meydana gelir. Bu iletişimi ise nebevî ruh sağlar. Farâbî'ye göre her iki iletişim biçimi epistemolojik açıdan idrak değerine sahiptir. Buradaki idrak, özü açısından bir şeyin bir yere nakşedilmesi veya yazılması gibidir. Şu halde Allah'ın konuşması, bir metafor olarak kalemin emir aleminden manaları alıp levhe iletmesidir. Kelâm da mütekellimin bâtınındaki mananın hitap edilen zâtın bâtınında tasavvur edilmesinden başka bir şey değildir.<sup>76</sup>

Bu yaklaşımıyla Farâbî, bir metafizik olarak Allah'ın konuşması ile fizik alanında 'konuşmanın' delâlet ve niteliğini birbirinden kesin olarak ayırmış, Kur'ân'da geçen 'kalem', 'levh', 'kitâb' ve 'melek' gibi kavramları sembolik hakikat ve delâletler olarak yeniden üretmiştir.<sup>77</sup> Benzer yaklaşımı İbn Sînâ da (ö.428/1037) da görmek mümkündür. O, konuşmanın niteliği ve

<sup>74</sup> Kirmânî, *a.g.e.*, ss.101, 108, 110.

<sup>75</sup> Kirmânî, *a.g.e.*, ss.106.

<sup>76</sup> Farâbî, *a.g.e.*, ss.15-16. Kirmânî de Farâbî gibi, kalem ile levha arasındaki ilişkiyi 'levhin, kalemin yazı sûretlerini alması' şeklinde değerlendirdiği görülmektedir. Bkz. Kirmânî, *Rahetu'l-'Akl*, s. 108.

<sup>77</sup> Kavramların sembolik delâletlere dönüştürülmesi çabaları İbn Arabî (ö.638/1240) ve İbn Seb'în (ö.667/1269) gibi sûfî düşünürlerde de görülmektedir. İbn Teymiyye'nin kaydettiğine göre bu isimler, Cibril'i nefisteki 'hayâl' ile; vahyin kaynağını ise 'akıl' ile açıklamışlardır. İbn Teymiyye, *Kitâbu'n-Nubuvvât*, (Kahire, 1346), s.172. Bu kavramsal dönüşümde İbn Arabî, Hz. Muhammed'in, vahyi, hayal metaforu olarak Cibril'den 'dolaylı' olarak aldığını söylemiş ve kendisi gibi sûfilerin vahyin kaynağı olan akıl ile doğrudan iletişim kurabildiklerini iddia etmiştir. Sembolik delâlet anlayışına Şafî mezhebinin önemli fıkıh âlimlerinden Kastalanî (ö.923/1517) de katılmış gözükmektedir. O, Hz. Muhammed'i Allah'ın yarattığı ilk varlık olarak temellendirmiş ve onu, Allah'ın nûr'undan yaratılan bir 'nûr' olarak nitelemiştir. Kastalanî, *Mevâhibu'l-Ledunniyye*, I/s.36-37.

Allah'ın mütekellim oluşu konusunda 'tenzihçi' bir yaklaşım benimseyerek, Allah ile insan arasındaki iletişimi 'ayna' metaforuna ve 'tasavvûr' kavramına referansla 'bâtını' olarak açıklamaktadır:

Allah'ın mütekellim oluşu konusundaki yaklaşımımız onun dört illetten münezzehtir olduğu esasına dayanır. Onun mütekellim olarak nitelenişi, ibarelerin telaffuzu, iç konuşma<sup>78</sup> ve ibarelerin kendisine delâlet ettiği düşünme ile açıklanamaz. Bilakis onun konuşması, melek-i mukarreb ve akl-ı faal olarak tabir edilen nakkaş kalem vasıtasıyla bilgilerin peygamberin kalb levhasına feyzân etmesidir. Kelâm, peygambere özel bilgileri ifade eden bir şeydir. Bu tür bilgide ne çokluk ne de çoğalma olamaz. Çünkü bu, iç-konuşma, hayal ve histe meydana gelebilir. Nebî, gaybın bilgisini Allah'tan melek aracılığıyla alır. O, tahayyül gücü ile gaybın bilgisini alarak, onu harf ve çeşitli harflerle tasavvur eder. İbare ve sûretler, boş bulduğu nefis levhasında nakşolunur. Nebî, bir beşer olarak gördüğü melekten manzûm bir kelâm işitir. Bu bağlamda vahiy, bir şeyin nebîye zamansız şekilde ilkâ edilmesidir. Bu ilkâ neticesinde nebî, sâf olan nefisinde, kendisini, 'ilkâ edilen' olarak tasavvur eder. Bu, kendisini aynanın karşısında 'karşı sûret' olarak tasavvur etmesi gibidir. Bazen bu nakşolma İbranice ibaresiyle; bazen de Arapça ile gerçekleşir. Dolayısıyla kaynak tek iken görünüm farklılaşmaktadır...<sup>79</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, farklı ontik düzlemlere ait iki varlık olarak Allah ile elçileri arasındaki iletişimin doğrudan olamayacağını kabul etmiş; Allah'ın konuşmasının, bilgilerin 'melek-i mukarreb' ve 'faal akıl' olarak ifade edilen nakkaş kalem aracılığıyla peygamberin kalb levhasına feyzân etmesi şeklinde olabileceğini savunmaktadır. Ona göre peygamber, tahayyül gücü ile, kaynağı Allah'a dayanan gaybın bilgisini kendisi gibi bir elçi olan 'Cibril' den alır ve onu çeşitli harflerle tasavvur eder. Burada önemli olan nokta, bilginin tasavvurla birlikte form kazanmış olmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın konuşması, peygamberin kalb ya da nefis levhasına ilkâ edilmeden önceki süreçte salt tasavvur olarak vardır. Peygamberin kalbine ilkâ edildikten sonra bu tasavvur, içinde yer aldığı kalbin mahiyet ve delâlet sistemi içerisinde bir dönüşüm geçirmekte ve tarihsel bir form ile dışsallaşmaktadır.

<sup>78</sup> İbn Sîna bunu 'ehâdisu'n-nefs' kelimesiyle ifade etmiştir.

<sup>79</sup> İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşîyye*, ss.11-12.

Burada iletişim olarak kurulan ve Peygamberin tam bir pasiflik içinde kalbine gelen şeyin adı 'gaybî bilgi'dir. Şu halde İbn Sînâ, Farâbî gibi, Allah'ın konuşmasını, tasavvur ve bilgi kavramlarına referansta bulunarak Melek kavramını ve Burûc 22. ayette geçen 'levh' ifadesini 'bilgi' anlamına gelen bir metafor olarak yeniden kurmaktadır. Levh-i mahfûz'un felsefî içeriği ve delâleti konusunda İbn Rüşd'ün değerlendirmeleri, kavramın kaynağı Kur'ân'a dayanan mümkün içeriğinin nasıl bir dönüşüme uğradığını daha açık şekilde ortaya koymaktadır:

Levh-i mahfûz, içsel ve dışsal sebeplerin belli bir yapısıdır ki, bundan, Allah'ın kullarıyla ilgili olarak yazdığı, değişmeyen kaza ve kaderini kastediyorum. Allah, söz konusu sebepleri ve kendilerini gerekli kılan hususları bilir. O, sebeplerin var olma illetidir. Bu nedenle bu sebepleri Allah'tan başkası kuşatamaz. Allah'ın gaybî gerçek anlamda sadece kendisinin bilmesinin anlamı da budur. Dolayısıyla sebeplerin bilgisi gaybın bilgisidir. Buna göre gayb, varlığın bulunma ve bulunmama bilgisidir.<sup>80</sup>

İbn Rüşd (ö.595/1198), Allah ile öteki varlıklar arasındaki ilişkiyi, içsel ve dışsal illetler olarak nitelediği bir yasa içerisinde mütalaa etmekte, söz konusu yasanın ezeli bilgi temelinde insanları da kapsadığını kabul etmektedir. Bu bağlamda levh-i mahfûz'un, İbn Sînâ ve Farâbî'de olduğu gibi, Allah'ın öteki ile olan kuşatıcı ve zorunlu ilişkisinde epistemolojik bir metafor olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Kelâm'ın konu ve yöntem açısından felsefleştiği sürecin kelâmcısı olan Fahrüddîn er-Razî (ö.606/1210) ise levh-i mahfûz'u kitâb kavramı ile ilişkili olarak şu şekilde açıklamaktadır:

Allah'ın indinde iki kitâb vardır. Bunlardan ilki yaratma üzerine olup bunu melekler yazar. Bu kitâb, silme ve tesbit etme yeridir. İkinci kitâb ise levh-i mahfûzdur. Bu kitâb, süflî ve ulvî bütün hallerin belirlendiği bir kitaptır. Ebu Derdâ Peygamberden şöyle dediğini rivayet etmiştir: Allah gecenin üç saatinde başka hiçbir kimsenin bakmadığı bu kitâba bakar, ondan dilediğini siler dilediğini ise bırakır.<sup>81</sup>

Cürcanî ise, levh-i mahfûz kavramını niteliği, içeriği ve delâleti açısından şu şekilde değerlendirmiştir:

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, ss.3, 227.

<sup>81</sup> Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, XIX, ss.17, 66; 27, ss. 6 ve 20.



Levh, kitâb-ı mubîn ve nefis-i küllî'dir. Dört çeşit levha vardır. Kazâ levhası, mahv ve isbâtan önce gelir. Bu, ilk akıl levhasıdır. Kader levhası, küllî nefis-i natıka levhasıdır. Bunda ilk levhanın küllîleri ve ilişkili oldukları sebepler ayrıntılı olarak bulunur. Bu levha, levh-i mahfûz olarak isimlendirilmiştir. Nefs levhası, âlemdaki her şeyin şekil, görünüm ve miktarının nakşekildiği cüz-i semâvîyyedir. Bu da, dünya seması olarak isimlendirilmiştir. Bu levha, hayal-ı âlem mesabesindedir. İlk levha, âlemin ruhu, ikincisi kalbi gibidir. Heyûlî levha ise, şehâdet alemindeki sûretleri içeren levhadır.<sup>82</sup>

Cürcanî (ö.816/1413), kavramı delâleti açısından 'küllî nefis' ve 'kitâb-ı mubîn' ile açıklamış ve onu kendi içerisinde dört levh olarak tanımlamıştır. Bunun yanı sıra o, levh-i mahfûz'u insân-ı kâmil kavramıyla da ilişkili olarak değerlendirmiş ve onu insân-ı kâmil'in 'kalbi' olarak yorumlamıştır.<sup>83</sup>

Anlaşıldığı üzere levh-i mahfûz, varlık ve kader sorunu etrafındaki tartışmalarda gayb bilgisini, ilahi nizamın sebep, illet ve yasalarını içeren bir kitap olarak tanımlanmıştır. Felsefî içeriği açısından kavram, içsel ve dışsal sebeplerin belli bir yapısı olarak tanımlamış, insan ve kaderinin yanı sıra fizik yasalarını da içeren kuşatıcı bir bilgi levhası olarak görülmüştür. Buna göre levh-i mahfûz, kudret kalemi şaşırmayan Allah'ın gayb bilgisi ve şeylerin kaderini içeren bir kitap olmaktadır. Erken dönemde kavramın yorumsal içeriğinin ilk kullanım bağlamı ile Razi'nin değerlendirmeleri arasında tam bir paralellik olduğu görülmektedir. Bu içerik, Kur'ân'da geçen 'kitâb', 'ummu'l-kitâb' ve 'imâm' kavramları ile levh-i mahfûz'un aynı delâlet zemininde ele alınmasıyla kavramsallaşmıştır.

### 3. LEVH-İ MAHFÛZ'UN DELÂLET ZEMİNİ VE SINIRLARI

Dil, delâlet niteliği açısından nesnel bir yapıdır. Dil, bu niteliğini 'uzlaşım sal' olmasıyla kazanmıştır. Kur'ân da Arap dil sisteminin bu yapısı içerisinde Allah ile Cibril dolayımı üzerinden Hz. Muhammed arasında gerçekleşmiş tek taraflı bir konuşmadır. Arap dilinin bütün özelliklerini taşıyan Kur'ân, anlam evreni ve delâlet niteliğini ait olduğu dil sisteminden; anlam

<sup>82</sup> Cürcanî, *Ta'rifât*, s.204.

<sup>83</sup> Cürcanî, *a.g.e.*, s.39.

sınırlarını da dilin hakikat, mecâz, muhkem, müteşâbih, âmm, hass, mücmel ve mufassal vb. gibi anlam birimlerinden almıştır.<sup>84</sup>

Kur'ân, bu dilsel zemin üzerine kurulu olmasına karşın, Kirmanî, metafiziğin aşkın ve tasavvur ötesi oluşunu gerekçe göstererek dilin bu alana delâletinin ve ifade niteliğinin bulunmadığını savunmuştur.<sup>85</sup> Bu yaklaşım, Kur'ân'ın Allah'ın, dil sistemi üzerinden gerçekleştirdiği iletişimin delâlet niteliğini ortadan kaldırdığı gibi, ilahî kelâmın metafizik içeriklerini de tartışmalı hale getirmiştir. Bu bakış açısı, Müslüman filozofların, kaynağını Kur'ân'dan alan kavramların delâletlerini aklî ve sembolik delâletlere dönüştürmelerini kaçınılmaz kılmıştır. Benzer şekilde sûfîler de dilin uzlaşım sal sınırlarını aşarak Kur'ân'ı, zahirî ve batınî delâletleri olan iki katlı bir metne dönüştürmüştür.<sup>86</sup> Esasında her iki yaklaşım, bütünüyle dilsel bir metin olan ve Arap dil sınırları içerisinde delâlet niteliği kazanan Kur'ân'ın dil zeminini aşındırmış ve anlam karmaşıklığına neden olmuştur.

Kur'ân'ın nuzûl tertîbine bakıldığında levh-i mahfûz ifadesinin geçtiği Burûc suresi, ilk inen sûreler arasında yer almaktadır. Buna göre bir sıralama yapmak gerekirse sûrenin, Alak, Kadir ve Şems surelerinden sonra inmiş olabileceği kabul edilmektedir. Bu, sûrenin Mekke döneminin başlangıcında, muhtemelen Habeşistan'a Hicret ile İsrâ hadisesi arasındaki zaman diliminde indiği anlamına gelmektedir. Sûre 22 ayetten oluşmaktadır. 'Levh-i mahfûz', surenin son ayetinde cümlecik olarak geçmektedir. İfade önceki ayetle birlikte şu şekildedir:

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (22)

21 numaralı ifadede geçen Kur'ân kelimesiyle 22 numaralı ifadede geçen 'fî levhin mahfûzin' ifadesi arasındaki gramer ilişkisi konusunda görüş

<sup>84</sup> Söz, harflerin makul bir anlam ifade edecek şekilde yapılandığı özel bir dizgedir. Bu niteliği taşıyan her yapının 'söz' olması gerekir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, VII, ss. 6, 7, 85.

<sup>85</sup> Kirmânî, bu görüşünü şu sözlerle özetlemiştir: "...dillerde belli bir terkibe sahip olan harflerin delaletleri bütünüyle muhdestir. ...yüceliği sonsuz Allah muhdes değildir. (Buna göre) hâdis ve dillerde belirli bir yapı (terkîb) içerisinde delâlet niteliği kazanan harflerle muhdesâtın zıddı olan ve diğer varlıklarla özü açısından benzerlik münasebeti bulunmayan Allah'a ve layık olduğu şeylere delâlette bulunmanın imkansız olduğu ortaya çıkmaktadır. Allah, muhdesâtın zıddı olduğuna göre, bu, bizi, Allah'a lafız ve ibarelerle gerçekçi (istihkâk) bir delalette bulunma imkanını bütünüyle ortadan kaldırmaktadır..." Bkz. Kirmanî, *Râhetu'l-'Akl*, ss.49-50.

<sup>86</sup> Şiblî, 'ilim lisanı' ile 'hakikat lisanı' arasında ayırma gitmiş, ilkinin peygamberin getirdiği bilgi olarak; ikincisini ise halkın kendisine ulaşamayacağı, mutasavvıfların doğrudan 'keşf' ile, yani vasıtasız ulaştığı bilgi olarak tanımlamıştır. Bkz. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *Lum'a*, nşr. A. Mahmûd, T. Abdulkadir (Bağdat, 1960), s.43.

birliği bulunmadığı anlaşılmaktadır.<sup>87</sup> Sûrenin 21. ve 22. ayetlerini bir bütün olarak göz önünde bulunduran nahivciler, 'Kur'ân' ifadesiyle ilişkisi açısından 'fi levhin mahfûzin' ayetinin okunuşu konusunda iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir:

1. Kıraat imamları Ebu Ca'fer, İbn Kesir, Ebu 'Amr, Asım, Hamza Yahya ve Kisâ'i "mahfûz" kelimesini 'levh'in sıfatı olarak kabul ettikleri için kesreli olarak (mahfûzin) okumuşlardır.<sup>88</sup> Bu nahivcilere göre 22. ayet, bir önceki ayetten bir bakıma bağımsız olarak ele alınmıştır.

2. Kıraat imamlarından Nâfi ve Muhaysân ise 'mahfûz' kelimesinin merfu (mahfûzun) okunması gerektiği kanaatindedirler. Bu okuyuşa göre 'mahfûz' önceki ayette geçen Kur'ân kelimesinin sıfatı olmaktadır. Şu halde Burûc suresinin 21 ve 22. ayetleri bir bütünlük içerisindeki ele alındığında şu anlam ortaya çıkmaktadır: "Kur'ân tebdil, tahrîf ve ziyadedden korunmuştur (fi levhin'in ifadesinin anlamı olarak). Allah bu şeylere karşı onu muhafaza-sına aldı ("mahfûzun" ifadesinin anlamı olarak) şeklinde verilmiştir. Bu âlimlere göre 'mahfûz' kelimesini merfu olarak okumak kıraat açısından mümkün ve caizdir. Âlimlerin çoğu bu görüştedir.<sup>89</sup> Buna göre söz konusu kelime, önceki ayette geçen 'Kur'ân' kelimesinin sıfatı olmaktadır. Alûsî, bu okuyuş bağlamında surenin son ayeti olan 'fi levhin' cümleciğinin de "mahfûz" kelimesi gibi önceki ayette geçen Kur'ân kelimesinin sıfatı olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla 'fi levhin mahfûzun' şeklindeki okuyuş, 'bileşik sıfatın basit sıfattan önce gelmesi' gramer kuralına dayanmaktadır.<sup>90</sup>

Sonuç olarak Burûc suresinde geçen "fi levhin mahfûz" ayetinin okunuşuyla ilgili olarak iki farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, ayeti gramer açısından önceki ayetten bağımsız olarak değerlendirmiş, 'mahfûz' kelimesini de 'fi levhin' ifadesinin sıfatı olarak anlamış ve esreli olarak okumuştur. Diğerinde ise aynı ayet, önceki ayet ile hem yapı hem de anlam bütünlüğü içerisinde ele alınmış ve ayet, şibih cümle (cümlecik) olarak değerlendirilmiştir. Buna göre ifade, önceki ayette geçen 'Kur'ân' keli-

<sup>87</sup> Ebu Cafer Nehhas, *l'râbu'l-Kur'ân* (Mısır, 1988), V, s.196; Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî, *Kitâbu'l-Kesf*, tah. M. Romana (Beyrut: 1997), s.369; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, tah. A. A. Şiblî (Beyrut, 1988), V, s.309.

<sup>88</sup> Nehhâs, *a.g.e.*, V, s.196; ez-Zeccâc, *a.g.e.*, (Beyrut, 1988), V, s.309; et-Tûsî, *Tefsîr-i Tibyan*, tah. A. el-'Âmilî (Mektebetu'l-Emin, t.z.), X, s.322; Taberî, *Cami'u'l-Beyân*, (Kahire, 1954), XXX, s.140.

<sup>89</sup> Nehhas, *a.g.e.*, V, s.196.

<sup>90</sup> Alûsî, *Ruhu'l-Meânî*, IV, s.154 vd.

mesinin sıfatı hükmünde mütalaa edilmiştir. Buna göre ‘fî levhin’ ve ‘mahfûz’ kelimeleri Kur’ân’ın sıfatı olarak anlaşılmıştır. Ayetin okunuş biçimlerine ilişkin değerlendirmede bulunan Taberî, Mücâhid’e dayanan bir rivayette ‘levh’ kelimesinin ‘ummu’l-kitâb’ anlamında; Katâde’ye dayanan rivayette ise ‘indellâh’ anlamında tefsîr edildiğini kaydetmiştir.<sup>91</sup>

Kur’ân’da sadece Burûc suresi 22. ayette geçen ‘fî levhin mahfûzin/mahfûzun’ ifadesinin kelime, terkip ve bağlam açısından bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Bu çerçevede öncelikle kelimenin kök anlamı üzerinde durmak istiyoruz.

Arapça sözlüklere bakıldığında ‘levh’ kelimesinin, fiil olarak, ‘görünmek, görünür olmak, parlamak ve parıldamak’ anlamlarının yanı sıra ‘susuzluk’ anlamında da kullanıldığı görülmektedir.<sup>92</sup> Bu bağlamda kişi susadığında لاحه العطش denir.<sup>93</sup> İsim olarak ise kelime, üzerine yazı yazılan tahta, enli ve yassı kemikler için kullanılır. Bu sebeple üzerine yazı yazılabilen kemiklere الواح الجسد adı verilmiştir. İbn Fâris (ö.395/1004), kelimenin üzerine yazı yazılabilen ‘omuz’ anlamında da kullanıldığına işaret etmiş<sup>94</sup> ve bir kavram olarak levh-i mahfûz’u Halil b. Ahmed’in görüşüne<sup>95</sup> yer vererek açıklamıştır. İbn Manzûr (ö.711/1311) da kelimenin, odun parçalarının yüzeyi enli olanlarının her birine ve üzerine yazı yazılabilen kürek kemiğine verilen bir isim olduğunu kaydetmiştir.<sup>96</sup> Kaynak sözlükler, levh kelimesinin kökeni konusunda tam bir sessizlik içerisinde iken, bazı çalışmalarda bu kelimenin Aramice kökenli olduğu görüşüne yer verilmiştir.<sup>97</sup>

Kelimenin kökeni ne olursa olsun, burada bizi ilgilendiren temel husus, kelimenin Kur’ân’ın indiği dönemdeki delâlet niteliği ve kullanım derecelerinin ne olduğudur. Bu çerçevede kelimenin Kur’ân’ın yanı sıra hadislerde

<sup>91</sup> Kurra, ‘mahfûz’ ifadesinin okunuşunda ihtilaf etmiştir. Hicaz ehlinden Ebu Cafer, İbn Kesir, Kufeli kurralardan Asım, A’meş, Hamza ve Kisa’î, Basra ehlinden Ebu ‘Amr, mahfûz kelimesini esreli olarak okumuştur. Mekkeli kurra Muhaysin ve Medineli Nafi ise ötre olarak okumuştur. Bize göre her ikisi de doğrudur. Çünkü mana açısından değişen bir şey yoktur. Taberî, *Tefsîru Taberî*, XXX, s.140.

<sup>92</sup> İbn Fâris, *el-Mekâyis fi’l-Luğa*, Beyrut: 1994), s.942; Abdulkadir er-Razî, *Muhtarû’s-Sıhah*, tah. Ş. Amr (Beyrut, 1993), s.728.

<sup>93</sup> Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 2, s.189.

<sup>94</sup> İbn Fâris, *a.g.e.*, s.942.

<sup>95</sup> İbn Fâris, *a.g.e.*, (Daru’l-Fikr, 1979), I, s.23.

<sup>96</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, (Daru’l-Muriyye, tz.), III, s.584.

<sup>97</sup> Esed, *Mesâdiru’s-Şi’ri’l-Câhili*, (Kahire, 1978), s.70-71; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur’an*, (Baroda, 1938), s.241.

ve İslam öncesine ait şiirlerde de kullanıldığı dikkat çekmektedir.<sup>98</sup> Bu, Arap dil gramerinin Halil b. Ahmed (ö.175/791) tarafından henüz tespit edilmeden önce dilin yaşayan hafızasında kullanılan bir kelime olduğu anlamına gelmektedir. Kelimenin, delâlet olarak, 'üzerine yazı yazılabilen bütün materyalleri' kapsadığı düşünüldüğünde, Burûc sûresinde geçen 'levh-i mahfûz' ifadesinin ne anlama geldiği konusunda ileri sürülen görüşlerde dilin doğal zemini kullanılmamış gibi görünmektedir. Çünkü bir sözlük yazarı olarak İbn Manzûr'un, kaynağı Kur'ân'a dayanan levh-i mahfûz ifadesinin, "Allah'ın, ezelde murâd ettiği şeylerin mahzeni" yani deposu anlamına geldiğini söylemesi bunun en çarpıcı örneği olsa gerektir. Rağîb el-İsfahânî (ö.425/1033) de, Kamer suresi 13. ayette 'levh'in çoğulu olarak geçen 'elvâh' kelimesinden hareketle tahta ve benzeri türden olan ve üzerine yazı yazılabilen her bir nesneye bu ismin verilebileceğini kaydetmiş,<sup>99</sup> fakat o da, levh-i mahfûz'un keyfiyetinin ancak rivayetler ile bilinebileceğini kabul etmiştir. Bu çerçevede o, Kurân'da nekre olarak geçen bütün 'kitâb' kelimelerinin kullanım ve delâlet olarak levh-i mahfûz ile aynı anlama geldiğine işaret etmiş,<sup>100</sup> İbn Manzûr gibi dili ve ait olduğu delâlet zeminini kullanmamıştır.

Bu veriler ışığında önemli bir ayrıntı ve sorunla karşı karşıyayız. O da levh kelimesinin kök anlamı ile levh-i mahfûz terkinin anlamı arasındaki anlam bağıntısının bütünüyle kopmuş olmasıdır. Çünkü 'levh' kelimesi, kaynak sözlüklerde dil sınırları içinde kalarak ele alınmıştır. Ancak bunun, kaynağı Kur'ân'a dayanan 'levh-i mahfûz' ile ilgili yapılan açıklamalarda göz ardı edildiği görülmektedir.

## SONUÇ

Levh-i mahfûz ifadesinin anlamını tespit edebilmek için, öncelikle, terkihi oluşturan ana unsur 'levh' kelimesini ve onun Kur'ân bağlamındaki delâletini bütünlük içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Kur'ân'a bakıldığında levh kelimesi üç yerde, Hz. Musa'nın kendisine vahyedilen Tevrat'ın yazılı olduğu 'tabletler'<sup>101</sup> anlamında; diğer bir yerde Hz. Nuh'un çivi-

<sup>98</sup> Esed, *Mesâdiru's-Şi'ri'l-Câhili*, s. 70.

<sup>99</sup> İsfahânî, *Müfredatu'l-Kur'ân*, (Kahire, t.z.), s.476.

<sup>100</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, s.476.

<sup>101</sup> A'râf, 145, 150, 154.

lerle perçinlenerek inşa edilen gemisinin her bir 'tahta parçası'<sup>102</sup> anlamında; başka bir yerde de Kur'ân'ın tebliği sürecinde Hz. Muhammed'in Allah'tan aldığı vahye kulak vermeyen ve onu yalanlayanların tutumlarına karşı Kur'ân'ın bütünüyle Allah'a ait, fakat Hz. Muhammed tarafından insanlara 'sesli olarak okunan'<sup>103</sup> şerefli bir kelâm olduğunu vurgulamak üzere<sup>104</sup> kullanılmıştır. Burada dikkati çeken husus beş ayrı yerde üç farklı bağlamda kullanılan 'levh' kelimesinin dil sistemine ve sınırlarına sadık kalarak anlaşılması, ancak aynı kelimenin Burûc suresindeki bağlamında ise, semantiğinden yani kök anlamından kaydırılması, itikâdî sorunların çözümlenmesinde ve vahyin nüzülü ile ilgili rivayetlerde farklı anlam katları olan bir kavrama dönüştürülmesidir. Bu dönüşümün bağlamın sınırlarını zorladığını, genişlemeye uğrattığını, hatta ortadan kaldırdığını söylemek abartı olarak görülmemelidir. Kur'ân'daki bağlamına gidildiğinde levh-i mahfûz'un delâlet derinliği ve anlam çeşitliliği, kelimelerin nesnel delâletini zaafa uğrattığı gibi şer'î dil ile dilin insan sözleşmesine dayanan doğal yapısı arasındaki ortak zeminini de göreceleştirmiştir.

Levh-i mahfûz ifadesinin geçtiği Burûc suresinin muhtevasına bakıldığında, sure, varlık ve yaşamın nihaî anlamı üzerinde düşünmeye çağrı ile başlamakta, tarihte bu çağrıya kulak veren, gerçekliğe tanıklık eden, iman ve hidayete erenlere yönelik şiddet ve baskı uygulayanların akıbetinden söz edilmekte ve buna örnek olarak da Firavun ve Semûd kavimlerinin inkarcılık ve şartlanmışlıklarına dikkat çekilmektedir. Son kısımda da Allah'ın bu tutum içerisinde olanları kuşattığı ifade edilerek söz, Hz. Muhammed'e Allah tarafından vahyedilen Kur'ân'a getirilmektedir.

Buna göre surenin, konu olarak üç basamaklı bir gelişim izlediği söylenebilir. İlki, delâlet olarak Allah'ın varlığına götüren dış dünya ve yargılanma günü; ikincisi, peygamberlere ve tebliğ ettikleri ilahî mesajlara karşı takınılan inkâr ve şartlanmışlık; üçüncüsü de bu tutumun Hz. Muhammed'e ve tebliğde bulunduğu Kur'ân'a karşı sürdürülmesidir. Üçüncü bağlama ٱ edatı ile geçildiği görülmektedir. Arapça'da bu edattan sonra cümle gelirse ٱ edatının anlamca kazanacağı işlev, kendisinden önceki konu bağlamını geçersiz kılmak ve cevap vermeye geçmektir. Bu sebeple Arap dil gramerin-

<sup>102</sup> Kamer, 13.

<sup>103</sup> Muhammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. H. Yücel (İstanbul, 1999), s.45.

<sup>104</sup> Burûc, 22.

de buna “yüz çevirme edatı” denmiştir. Baştan sona okunduğunda surede işlenen ana tema ve yapılan vurgu, Kur’ân’a karşı takınılan ve nübüvvet tarihinde yaygın şekilde sürdürülen ‘inkarcılık ve şartlanmışlık’ eğilimidir. Bu eğilim, en çarpıcı biçimiyle Kur’ân’da şu şekilde geçmektedir:

İnsanlara hidayet geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, Allah, bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?” demeleri engel olmuştur.<sup>105</sup> Ve onlar şöyle dediler: bu ne biçim elçi, yemek yer, sokaklarda yürür? Kendisine bir melek indirilip, onunla beraber uyarıda bulunmalı değil miydi? Yahut kendisine bir hazine verilseydi veya besleneceği bir bostanı olsaydı ya! Ve bu zalimler dediler ki; ‘sizin uyduğunuz, sadece büyülenmiş bir adamdır.’<sup>106</sup>

Bu ve benzeri ayetler, insanların Allah ile elçisi arasındaki iletişimin gerçekliği konusunda ciddi kuşku, inkarcılık ve şartlanmışlık içerisinde olduklarını göstermektedir. Biz, Burûc suresinde geçen levh-i mahfûz ifadesinin bu bağlam içerisinde anlaşılması gerektiği düşüncesindeyiz. Bunu, surenin içeriği ve konu gelişiminde görmek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle levh-i mahfûz, peygamber tarafından telaffuz edilen Kur’ân’ın Allah’a aidiyetinin ‘gerçekliğine’, özelde, Hz. Muhammed tarafından ‘telaffuz edilen kelâmın bütünüyle Allah’a ait olduğuna’ vurgu yapmaktadır. Bunu şu şekilde açmak mümkündür: Levh, Peygamberin şahsında ve onun telaffuzu ile insanlara tebliğ edilen ilahî kelâmın nesneliliğine, elçilerin müdahalesine kapalı oluşuna ve korunmuşluğuna işaret etmektedir. Bu, Allah ile Hz. Muhammed arasındaki iletişimin insan tecrübesini aşan niteliğine ve Kur’ân’ın, kendisine aracılık eden elçilerin tasarruflarından bağımsız olduğuna yapılmış olan bir vurgudur. Bu bağlamda levh-i mahfûz, Kur’ân’ın, vahyedilmeden önceki aşamada ‘yazılı’ olduğunu ve Hz. Muhammed tarafından kendisine vahyedildiği gibi ‘telaffuz’ edildiğini göstermektedir. Buna göre levh-i mahfûz’dan, Hz. Muhammed tarafından sesli olarak telaffuz edilen şerefli kelâm Kur’ân’ın, elçi melek Cibril’in nüshasında ‘yazılı’ olduğu kastedilmiş olmalıdır. İfadenin ‘fi levhin mahfûz’ şeklinde meçhul yani belgisiz olmasının nedeni ise, Kur’ân’ın Cibril nüshasının insan tecrübesine konu edileme-yişiyle ilgilidir.

<sup>105</sup> Furkan, 7-8.

<sup>106</sup> İsra, 94.

