

VAHYİN MAHİYETİ VE KÜLTÜREL ALTYAPISI*

Yazar: Nasr Hâmid Ebû Zeyd

*Çev. Mehmet Emin MAŞALI***

“Vahiy” nassın anahtar terimi kabûl edilmektedir. Zira o bir çok ayyette kendisini bu terimle niteler. Hernekadar nassın “Kur’ân”, “Zikir” ve “Kitap” gibi daha başka isimleri zikredilse de “vahiy” bütün bunları kapsamaktadır. Çünkü o, nass öncesi (cahiliyye) ve sonrası mevcut kültürde anlam ifade eden bir kavramdır. Zerkeşî olsun Suyûtî olsun Kur’ân’ın isimlerini tesbitte aşırıya gitmişler ve elliden fazla isminin olduğu sonucuna varmışlar ancak onlar bunu yaparken Kur’ân’ın isimleriyle sıfatlarını birbirine karıştırmışlardır. Vahiy kavramına yönelik bu analizimiz ise, nass kavramını açıklayabilmek için onun sadece “Kitap”, “Kur’an”, “Risalet” ve “Belağ” gibi en önde gelen isimlerini konu edinecektir¹.

Nassı ifade etmede “Kitap” ve “Kur’ân” birer özel isim sayılır. Fakat “Vahiy” böyle değildir. Çünkü o, İslâmî-gayri-İslâmî bütün nasları içine aldığından şumüllü bir nitelik arzeder. Zira o, Allah’ın insanlığa hitabı olan bütün nasları kapsar. Ancak bu, onun Kur’ân’daki kullanımına göre böyledir. Diğer taraftan bu isim Kur’ân öncesi arap dilinde de mevcuttur ve bir çeşit “haber iletme” anlamı içeren ikili münasebeti ifade etmektedir. Lisânü’l-Arab’da vahyin kelime anlamı ile ilgili olarak şu açıklama yer almaktadır: “Lügatte vahiy kökü, daima gizlilik içinde haber iletme anlamına gelir”. Hernekadar Lisânü’l-Arab müellifi “ilham”, “işaret”, “îmâ”, “kitabî” ve “kelâm” kelimelerini “vahiy” anlamı çerçevesinde ele alsa da bu kelimelerin tamamını “haber iletme” anlamı tek çatı altında toplamakta ve bunlardan her biri haber iletme şekillerinden birini ifade etmektedir. Zira haber iletme denen olgu sözle, yazıyla, işaretle îmâ ve ilhamla olabilmektedir.

* Bu makale Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in “*Mefhûmu’n-nass dirâse fî Ulûmi’l-Kur’ân*” isimli eserinin “vahiy” bölümünün tercümesidir.

** U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

¹ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 273-276; Suyûtî, *el-İkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 50.

Vahyin Mahiyeti

Vahyin anahtar anlamı “haber iletme/bilgilendirme” olduğundan bu haberleşme işinin gizli ve süratli olması şarttır. Diğer bir ifade ile “vahiy, gizli ve süratli haber iletmeyi (mesaj) ihtiva eden iki şahıs arasında gerçekleşen bir ilişkidir”. Herhangi bir haberleşmede “haber iletme” yalnızca özel bir şifre aracılığıyla gerçekleşebildiğinden, bu şifrenin ifade ettiği anlamın vahyin içinde/muhtevasında yer alması zorunludur. Haberleşmede kullanılan şifrenin verici ile alıcı, yani vahiy işindeki iki taraf arasında ortak bir şifre olması da aynı şekilde kaçınılmazdır.

Vahyin bu anlamını Kur’ân’da olduğu gibi arap şiirinde de görmemiz mümkündür. Nitekim şair Alkame el-Fahl, yağmurlu ve fırtınalı bir günde evde bıraktığı eşini ve çocuklarını hatırlayıp süratle dışısına dönen ve döndüğünde onları güven içinde bulup sevinçle (eşine) hitap etmeye başlayan erkek deve kuşunu tasvir ederken şöyle demektedir:

Erkek deve kuşu ona (dişiye) çatırtılı seslerle ve naknaka ile (deve kuşunun lallaklarından meydana gelen seslerin birleşimi) hitap ediyor.

Rumların kendi kalelerinde anlaşılmaz bir dille birbirleriyle konuştukları gibi (konuşuyorlar).

Şairin burada “yühî” fiilini kullanması, erkek ve dişi (verici ve alıcı) deve kuşları arasındaki haberleşmenin şairin anlamadığı gizli ve özel bir şifre kanalıyla (kuşun çatırtı ve lallakaları) gerçekleştiğini dile getirmektedir. Bu sebeple onların kullandığı ifadelerle Rumların kalelerinde anlaşılmaz bir dille birbirleriyle konuşmalarını (ratane) mukayese etmektedir. Burada şuna işaret etmemiz zorunludur; bu haberleşme/vahiy hadisesinde harici gözlemci konumundaki üçüncü şahıs ne bu şifreyi ne de iletilen haberin muhtevasını anlamakta, fakat genel hatlarıyla, ortada bir haberleşme ve iletişimin olduğunu görmektedir. İşte bu bağlamda Alkame el-Fahl’in erkek deve kuşunun dişisi ile olan iletişimini Rum halkının kendi aralarındaki konuşmalarına benzetmesini anlayabilmekteyiz. Zira bir Arap Rumların birbirleriyle hususi bir dille konuştuklarını farkeder fakat onların ne dediklerini anlayamaz.

Kur’ân’da benzeri bir kullanımı özellikle Zekeriyya ve Meryem kıssalarında görmekteyiz. Nitekim Zekeriyya (a.s.) Allah’tan kendisine bir evlat bağışlamasını istemiş; Cenâb-ı Allah da duasını kabul ettiğini ona müjdelemiş; Zekeriyya ise duasının kabul olduğuna dair Allah’tan bir işaret dilemiştir:

“Zekeriyya bunun üzerine mabedden çıkıp milletine; sabah-akşam Allah’ı tesbih edin; diye işaretle bulundu”².

² Meryem 19/10-11

Zekeriyya'nın kavmi ile iletişim kurup yaygın dil sistemini kullanmaksızın onlara Allah'ı tesbih etmelerini söylemesi gerekiyordu. "Îhâ" ise ayette geçtiği şekliyle sembollerden oluşan apayrı bir sistemdi. Nitekim bu, Kur'an'ın aynı kıssa ile ilgili başka bir pasajında şu şekilde geçmektedir:

Ya Rabbi: "Bana bir alamet ver dedi". "Alametin üç gün, işaretle anlaşman dışında insanlarla konuşmamandır; Rabbini çok an, akşam-sabah hamd et" dedi³.

Sembolik söz sadece muhatabın anlayabileceği tarzda gizli olur. Nitekim Lisânü'l-Arab'da bu şöyle ifade edilmektedir: "Remz; kaş, göz, dudak ve ağızla îmâda bulunmak, işaret etmektir. Kelime anlamı olarak remz ise lafızla ifade edilebilen bir şeyi el ve gözle belirtmektir." İsa'yı dünyaya getirdikten sonra kavminin ona karşı tavır takınmasından korkup Allah tarafından bildirildiği şekilde konuşmama kararı almasının akabinde Meryem ile kavmi arasında da işte böyle sembolik bir iletişim vuku bulmuştur:

Çocuğu alıp kavmine getirdi onlar: "Meryem! utanılacak bir şey yaptın. Ey Harun'un kızkardeşi! baban kötü bir kimse değildi, annen de iffetsiz değildi" dediler. Meryem çocuğu gösterdi: "biz beşikteki çocukla nasıl konuşabiliriz" dediler⁴.

Meryem'in çocuğu işaret etmesi şu mesajı içeriyordu: "Bana değil ona sorun". Kavmi bu mesajı algılamış ve "çocukla nasıl konuşabiliriz" diye karşılık vermişlerdi. İşte Meryem'in kavmine yönelik işaretinin içeriği olan sözkonusu mesaj onun bu hareketini "vahiy" kılan unsurdur. Aynı durum Zekeriyya'nın kavminden Allah'ı tesbih etmelerini isterken kullandığı işaretler için de geçerlidir.

Ele aldığımız bu üç misalde de haberleşme faaliyeti olan vahyin aynı ontolojik düzeyde bir verici ve bir de alıcıyı ihtiva ettiğini gördük ki örneklerde bunlar erkek ve dişi deve kuşu, Zekeriyya ve kavmi, Meryem ve kavmi olarak geçmektedir. Aynı şekilde bu haberleşme işinde kullanılan şifrenin iki kesim tarafından da anlaşılabilen bir takım işaretler olduğunu da gözlemledik. Zira bu şifreler deve kuşu misalinde birtakım sesler (çatırtı ve lallakalar), Zekeriyya ve Meryem misalinde de işaretler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'daki vahiy hadisesi ise bizi daha girift bir alana çekmektedir. Çünkü buradaki iletişim aynı ontolojik düzeye mensup olmayan iki kesim arasında gerçekleşmektedir. Bununla birlikte farklı ontolojik düzeyler arasındaki bu iletişim İslam öncesi Arap kültüründe de bilinen bir olgudur.

³ Âl-i İmrâ 3/41

⁴ Meryem 19/28-29

Beşer-Cin Münasebeti

İslam öncesinde Araplar şiir ve kehaneti, görülen bu maddi alemin ötesinde başka bir aleme ait olan ve kendilerine ait kuralları bulunan iki fenomen olarak kabul etmekteydiler. Onlar bu görünmez alemin içinde yaşadıkları dünyaya ve toplumlarına bağlı olarak algılıyorlar; cinleri çölde “abgar” adını verdikleri vadide yaşayan bir kabile olarak telakki ediyorlardı. Nitekim Lisanü'l-Arab müellifinin de naklettiği gibi “abgar cinni gibiler” ifadesi darb-ı mesel haline gelmişti. Cin ve beşerin mensup olduğu alemler birbirine yakındır. Araplar da buna bağlı olarak cin ile insan arasında bir münasebetin mümkün olduğu kanaatini taşımaktaydılar. Fakat cinlerle münasebette bulunma gücünde olan kimselerin kendilerini farklı ontolojik düzeyde bulunan bu varlıklarla münasebete ehil kılan bir takım özel yeteneklere sahip olmaları gerekiyordu. Çünkü cinler ne beşer özelliğine ne de beşeri bir şekle sahiptiler. Onlar yer ile gök arasındaki ayırıcı sınırları delerek ğaybdan haber verme ve gizli olanı bilme yeteneğindedirler. Cinin kulak hırsızlığı yaparak elde edebildiği⁵ bu bilgiyi bazı özel kişilerin onlarla bağlantı kurmak suretiyle elde etmeleri de mümkündür.

Cahiliyye Arabı “şiir” ve “kehanet” fenomenleri arasında bir irtibat olduğu anlayışında idi. Bu kanaate bağlı olarak insanın cinle irtibat kurabilmesinin mümkün olduğu şeklindeki Arap inancı, dini anlamdaki “vahiy” fenomeninin de kültürel altyapısını teşkil etmektedir. İslam öncesi Arap kültürünü sahip olduğu bu düşüncelerden soyutladığımızda, vahiy olayının kültürel boyutunu bütün yönleriyle ele alabilmemiz hayalden öte geçmez. Bir arabın kendisi gibi bir beşere gökten meleğin inmesini kabul etmesi, bu düşüncenin akli ve fikri oluşumundaki sözkonusu kanaatlerin etkisini yok saydığımızda nasıl mümkün olabilir? İşte bütün bunlar vahiy hadisesinin o günkü sosyo-kültürel çevreden soyutlanmış ve bu çevrenin kanunlarının ötesinde bir olay olmayıp, bu kültürün mevcut kanaatlerinin bir parçası olduğunu teyid etmektedir. Cinin saire hitap edip şiiri ilham ettiğine, falcı ve kahinlerin de bilgilerini cinlerden aldıklarına inanan bir arabın meleğin bir beşere gökten vahiy getirmesini kabul etmesi uzak görülemez. Bu sebepten, Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Arapların (teknik olarak) vahyin bizatihi kendisine yönelik bir itiraz yönelttiklerini göremeyiz. Zira onların bu noktadaki itirazları ya vahyin muhtevasına ya da vahyin alıcısı konumundaki peygambere yönelik olmuştur. Yine Mekkelilerin yeni vahyolunan nassı o günün kültüründe yaygın olan şiir ve kehanet seviyesine indirgeme gayretlerini anlamamız da buna bağlı olarak mümkün olur.

Şair A'sâ “Mishal”⁶ isimli cinini, şiir irad ederken bu cinden yardım almasını ve aralarındaki uyumu anlatırken şöyle demektedir:

⁵ Zira bu Kur'ân'a ait bir ifadedir. Bkz. Hier 15/18. (Mütercim)

⁶ Kelime olarak “keskin bıçak” anlamına gelir. (Mütercim)

“Ben şiir sanatında tecrübesiz ve çırak değilim. Ben ancak Mishal bana söz lütfettiği zaman konuşurum. İkimiz arasında sıkı bir dostluk var; iki dost ki biri cin öbürü de ona uyan insan. O söyler(se) ben de artık söyleyeceğimi söylemekten aciz kalmam. O bana yeter. Zira onun ne dili tutulur, ne de o beceriksizdir.”

Bedr b. Âmir ise beşer şiiri ile cin mahsülü şiir arasında ayırımı gitmiş ve her iki tür şiiri de irad etme gücünde oluşuyla övünmüştür:

“Ben hem beşer hem de cin ürünü kafiyeler söyledim”

Kur’ân-ı Kerim sosyo-kültürel ortamı düzenlerken bu kanaatleri gözardı etmemiştir. Zira o bir çok ayette cinleri zikretmiş, daha da öte cinlerin tabiatındaki değişimi, İslam ve Kur’ân’ı dinledikten sonra iman etmelerini haber veren müstakil bir süreye bünyesinde yer ayırmıştır. Diğer taraftan bu süre, Arab mantalitesinde mevcut olan cin-sema ve cin-insan münasebetinin mümkün olduğu şeklindeki kanaati de teyid etmektedir:

“Doğrusu bizim beyinsiz olanımız (İblis veya azgın cinler), Allah hakkında pek aşırı yalanlar uyduruyormuş. Halbuki biz, gerek insanlar gerekse cinler Allah hakkında asla yalan söylemezler, sanmıştık. Şu da gerçek ki, insanlardan bazı kimseler, cinlerden bazı kimselere sığınarlardı da, onların taşkınlıklarını artırırlardı. Onlar da sizin sandığınız gibi, Allah’ın hiç kimseyi tekrar diriltmeyeceğini sanmışlardı. Doğrusu biz (cinler), göğü yokladık fakat onu sert bekçilerle, alev huzmeleriyle doldurulmuş bulduk. Halbuki, (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev huzmesi bulunuyor.”⁷

Bize düşen, bu nassın özel yapısal bir yöntemle sosyo-kültürel konjonktürü kalıba döktüğünü ve onu yepyeni bir tarzla yeniden formüle ettiğini bilmektir. Bunun için ayetlerde zamirlerin kullanımındaki giriftliği görmemiz yetecektir. Süre *“kul ühiye ileyye”* şeklinde peygamber (s.a.v.)e hitapla başlamakta; fakat bunu cinlerin Kur’ân’ı dinledikten sonra söylediği sözün hikaye edilişi takip etmektedir. Yukarıda ele aldığımız ayetlerden ilki -ki Kur’ân tertibinde sürenin dördüncü ayetidir- zamirlerin delalet ettiği şahıslar açısından kendisinden önceki ayetlerle uygunluk arz etmektedir. Zira bu ayetlerdeki mütekellim zamirler cinleri göstermektedir. Ancak bu dördüncü ayetin akabindeki 5, 6 ve 7. ayetlerde durum tersinedir. Zira *“ennâ”* ve *“zanennâ”* ifadelerindeki mütekellim zamirlerin cinden başka bir mütekellime delalet etmesi kaçınılmazdır. Ancak burada bir *“dışlama”* olduğunu itibara alırsak yine sözkonusu zamirler cinlere aid olur. Çünkü onlar kendilerinden bir şahsı (sefihünâ) dışlayarak ona isim ya da gâib zamiri ile işaret etmişlerdir. Fakat 7. ayette insanlara delalet eden *“zannû”* kelimesindeki gâib zamiriyle *“zanentüm”* kelimesindeki cinleri ifade eden muhatab zamiri bu varsayımı engellemektedir.

⁷ Cinn 72/4-9.

Zamirlerin neye delalet ettiği noktasındaki bu giriftlik şu anlama gelmektedir: Nassda cinlerin sözü başlı başına müstakil bir ifade değildir. Zira esas mütekellimin (Allah) sözü cinlerin ifadelerini arasına bölmektedir. Bu söylediklerimize ilaveten, sürenin “kul” emir kipiyle başlaması ve muhatabın da Hz. Peygamber olması dolayısıyla önce ilk mütekellim (“kul” emrini veren) Allah’ın, arkasından (bu emre) muhatab olan Hz. Peygamberin üçüncü olarak da cinlerin ifadeleri yer almıştır. Daha sonraki ayetlerde cinlerin ifadeleri daha bariz bir hale gelse de bunlar müslüman cinlere ait sözlerdir ve akabinden de meydanı ilk mütekellim Allah’a bırakmak için sesleri alçalır:

“İçimizde (Allah’a) teslimiyet gösteren de var, hak yoldan sapanlar da var. Teslimiyet gösteren kimseler doğru yolu arayanlardır.”

İşte bu noktada cinlerin ifadeleri son bulur ve sürenin sonuna kadar Cenâb-ı Allah devreder:

“Şayet doğru yolda gütselerdi, bu hususta kendilerini denememiz için onlara bol su verirdik. Kim Rabbinin zikrinden yüz çevirirse (rabbin) onu gitgide artan çetin bir azaba uğratar.”⁸

Burada nass her ne kadar bağlı bulunduğu sosyo-kültürel ortamı yansıtıyorsa da özel lügavî mekanizmaları sayesinde onu yeniden şekillendirmektedir. Bu bağlamda artık cinler iman etmişler; eski alışkanlıklarını ve “insanlardan bazı kimseler cinlerden bazılarına sığınarlardı” ayetinde ifade edilen kendilerine sığınan kimseleri kınamaktadırlar. “Nâs” süresinde ise cinlerin sözlerinin kendilerinden Allah’a sığınılan “vesvese” şekline dönüştüğünü görmekteyiz. Bu sürede cin “vesvâsü’l-hannâs” (insanların kalplerine vesvese veren) olarak nitelendirilmektedir. Nas süresinin Cin süresinden daha önce nazil olduğunu gözönünde bulundurduğumuzda, insanların kalplerine vesvese sokan ve kendisinden Allah’a sığınılan cin tiplemesi ile mümin-kafir şeklinde beşerî bir ayırımı sahip olan cin tiplemesi arasında bir ayırım yapma imkanımız olur. Şüphe yok ki bu ikinci kesim, bir yandan mevcut kültürel ortamın telakkileriyle örtüşmekten kaynaklanan diğer taraftan da İslam yararına kültürel ilerlemeyi hedefleyen bir nevi Kur’ânî gelişim hareketi sayılabilir.

İnsanoğlunun cinlerle ya da genel olarak diğer alemlerle münasebet kurması Arap-İslam kültüründeki mevcut kanaatlerdendir. Bu temele bağlı olarak da “nübüvvet” hadisesi filozof ve mutasavvıflar tarafından “hayal” nazariyesiyle açıklanabilmiştir. Fakat bu düşünce, varlığın tümünü kapsayacak tarzda daha çaplı olarak yeniden ele alınmış ve şu şekilde ifade edilmiştir:

“Allah bize ve sana doğru yolu gösterecektir. Biz alemleri, tertib, nizam ve mükemmelliği ile ve sebeplerini ona sebep olan amillerle ilgili ve varlıkları

⁸ Cin 72/14-17

birbirine bağılı olarak görüyor, varlıkların birinin diğerine istihalesini müşahade ediyoruz. Varlıklara bu şekilde dikkatle bakıldığında, akılları hayretlere düşürecek cihazlarını sayılıp tükenmeyecek ve sonuna erilemeyecek derecede çok olduğu görülür. Ben ilk olarak maddî ve cismânî olanları gözden geçireceğim. Bunların başında ise müşahade edilen unsurlar gelmektedir. Bu unsurların yerden yukarıya doğru yükseldiğinde nasıl su haline geldiği, bundan sonra nasıl hava ve ateş halini aldığı, bunların birbirine bağılı ve bitişik olduğu görülecektir. Bu maddelerden her biri aşağıdan yukarıya doğru yükseldiği veyahut yukarıdan aşağıya doğru alçaldığı vakit kendisine yakın olan maddenin şekil ve kalıbına girmeye müsaittir, bazan da tam bir dönüşüm gerçekleşir. Yukarıya doğru yükselen madde kendisinden aşağıda olan unsurdan daha latiftir. Felekler alemine varıncaya kadar bu hal devam etmektedir. Felekler alemi ise bu tabakaların en latifidir ve gözle görülemeyecek yapıda olup ancak bunların hareketleri müşahade edilebilir. Bazı bilginler bu hareketleri, feleklerin hareketlerinin miktarını ve muhtelif vaziyetlerini bilirler. Müşahade ettikleri bu durum ve eserleriyle, bunların sebep ve başlangıçlarını anlarlar. Sen bundan sonra kainata bak. Bu varlıkların madenlerden başlayıp bitkiler ve hayvanlar şeklinde devam eden tedrici bir sürette ve benzerleri görülmemiş bir şekilde (tabaka tabaka) olduğunu görürsün. Madenlerin en üst düzeyi bitkilere bitişiktir. Bu bitişme noktasına haşhaş ve tohumuz yetişen bitkiler örnek teşkil eder. Bitkilerin en üst düzeyi (hurma ve üzüm gibi) hayvanların aşağı olan cinsine (inci sedefi ve kabuklu sümüklü böcek gibi) yakındır. Bu iki hayvanda ancak dokunma ile yoklama duygusu mevcut olup diğer his kuvvetleri yoktur. Bu hayvanlar arasında ittisal (bitişiklik), bunlardan herbirinin en yüksek nevinin kendisinden yüksek olan tabakadakinin en aşağı nevinin şekil ve kalıbına girmek istidadını haiz olmasından ibarettir. Bu aşağı olan tabakadan türeyerek, hayvanın nevi ve cinsi çoğalmış, tedrici bir surette fikir ve düşünce sahibi olan insanın teşekkülüne kadar yükselmiştir. (Maymun ve şebek gibi). Bazı hayvanlar anlayış ve duyguları itibarıyla insan derecesine yükselmiş ise de fikir ve düşüncede insan derecesine varamamışlardır. İşte bu hayvanlardan insanın ilk ufku, yani en aşağı olan derecesi başlamıştır. Bizim de müşahedelerimizin sonucu ve sonu budur.”⁹

Kökleri İslam öncesi döneme dayanan ve Arap kültüründe yaygın olan bu anlayışta varlık, birbirinden ayrı alemlerden ibaret değildir. Bilakis alemler arasında yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya hareket vardır ve aralarında bir münasebet sözkonusudur. İşte alemler arasındaki bu iniş çıkış hareketinin gerçekleştiği alan, varlık alemlerinin en sonuncusu ve en mükemmeli olan insanın faaliyet sahasını teşkil eder ki insan bu alan sayesinde aynı zamanda diğer bir takım alemlerle irtibat kurma imkanını da

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 95-96.

bulur. Bu noktada nebi ile kahin eşittir. Bu ikisinin ulvî alemle olan münasebetleri arasındaki fark şudur: Nebi'nin bu münasebetinin temelini ilâhî seçkinin ortaya koyduğu özel bir fitrat ve yaratılış teşkil ederken kahin maddî alemden kısmî bir şekilde sıyrılarak diğer alemlerle irtibat kurmada kendisine yardımcı olacak alet ve edevata ihtiyaç duyar. Zira nebîler:

“Cisim ve ruh halinde bir bütün olarak beşeriyetten sıyrılıp meleklik makamına çıkarak göz açıp kapayana kadarki bir anda fülen melekleşirler. Bu esnada bu yüce alemin varlıklarını onların sahip olduğu ontolojik mertebede görürler, ilâhî hitâbı ve kelâm-ı nefsanîyi işitirler. İşte bunlar nebîlerdir. Cenâb-ı Allah, bir anda beşer tabiatından sıyrılma özelliğini onların yaratılış tabiatı kalmış ve bu özellikte onları yaratmıştır. Aynı şekilde istikamet üzre olma içgüdüsünü benliklerine yerleştirmek süretiyle onları beşeriyet halinde oldukları sürece sahip oldukları cismani yapılarının menfilik ve kötülüklerinden uzak tutmuştur.”¹⁰

Kahinler ise bunun tersine beşeri uğraşları kanalıyla bu münasebeti gerçekleştirebilirler ve cismânî engelleri aşabilmek için bu noktada kendilerine yardım edecek vasitalardan istifade ederler. Bu yardımcı vasıtalar seci ve hayvan kemiği gibi şeyler olduğundan onların diğer alemlerle olan münasebeti eksik kalır. Aynı şekilde bu münasebet kanalıyla elde ettikleri bilgileri de doğru ve yanlış olma ihtimaline sahiptir. Daha dorusu, bu bilgilerinin içinde doğru-yanlış birbirine karışık bir vaziyettedir. Fakat Nebîler'in diğer alemlerle gerçekleştirdikleri münasebet:

“Onların beşeriyetten sıyrılarak ruhaniyete ulaşmaları çalışıp çabalamakla olmadığı gibi, diğer hissî idraklerin gerek söz gerek hareket olsun tenle ilişkili olan kuvvet ve diğer herhangi bir vasıtanın yardımına muhtaç olmadan, ruhaniyete kavuşmaktan ibarettir. Onların bu hali ancak yaratılışları ile, buna olan istidatları sayesinde, bir anda beşeriyetten sıyrılarak, rûhânî bir hal ve şekil almalarının bir sonucudur. Beşerin tabiatında cismanilikten ruhaniyete ve beşerlikten melekliğe yükselme istidadı bulunduğu belli olduktan sonra, bu aklî olan bölüm insanlardan zikri geçen birinci kesimin zidd-ı kâmilî olan bir sınıfın bulunmasını icab ettirir. Yardımsız ve vasıtasız cismanilikten sıyrılmak diğer vasıtalarla sıyrılmamanın tersidir. Bu ikisi arasında ise pek büyük bir fark vardır. İki sınıfı bu yolla bölmek diğer bir insan sınıfının, cismanilikten sıyrılmak gerektiğinde, arzu ve iradesiyle yaradılışında bulunan istidadı sayesinde aklî ve fikrî kuvvetini harekete geçirebileceğini gösterir. Fakat bu kuvvet ve kudret yaradılışı itibarıyla bu sınıfta birinci sınıfa nisbetle zayıftır. Bu sınıf mensupları birinci sınıfın gerçekleştirebilecekleri büyük harikaları yapmaktan aciz oldukları için, hissî yahut hayâlî olan cüzî işlere ve bu gibi vasıtaların yardımına başvururlar. Şeffaf cisimlere ve hayvan kemiklerine, veyahut rasgele çıkan kuşa ve hayvana devamlı sürette bakarak ya da vezinli

¹⁰ İbn Haldûn, age, 98.

ve kaftiyeli sözler söyleyerek kendilerinden geçerler ve istidatları ölçüsünde gaybî alemlere ulaşarak bazı bilgiler elde eder, alabildiklerini başkalarına bildirirler. İnsanların tabiatında bulunan ve bu bilgilere ulaşmalarının hareket noktasını oluşturan kuvvete kehanet denir. Bu kimselerin ruhları yaratılış, istidat ve olgunluk derecesi bakımından aşağı olduğu için idrak ve bilgileri de küllî ve büyük işlerden ziyade, cüzî ve ufak işlere münhasır kalır. Bundan dolayı kahinlerde hayal kuvveti son derece işlek olur. Çünkü hayal cüzî olan şeyleri bilmenin alet ve vasıtasıdır. Hayal, uyku ve uyanık hallerde cüzîyata tamamıyla nüfuz eder. Bunun bir sonucu olarak cüzîyyat kahin için evvelden hazırlanmış olur. Bunları hazırlayan ise hayal gücüdür. Bu hayal gücü kahin için bir ayna görevi görmektedir. Kahin istediği vakit bu gücüne başvurur. Kahinin vahiy ve ilhamı şeytandan geldiği için o, aklî olan şeyleri anlamak hususunda kemal derecesine erişemez. Kahinler sınıfının en yüksek hal ve özellikleri, hissî şeylerle meşgul olmalarına engel olsun, ve zaten aşağı derecede olan gaybî aleme ulaşmalarını sağlasın diye, vezinli ve secili sözleri icadetmek ve bunları okumaktır. Bu hareketlerin bir sonucu olarak onların kalplerine bir şeyler doğar. Kahin bu yabancı vasıtaların yardımı ile diline geleni söyler. Doğru söylediği ve gerçeğe uyduğu anlar olduğu gibi yalan söylediği de olur. Çünkü o kendi idraki dışında ve ondan ayrı yabancı vasıtalarla eksikliğini gidermek istemiştir. Bundan dolayı verdiği haberler yalan da olur doğru da.”¹¹

Kahinin şeytanlardan aldığı şey “vahy” olduğuna göre kehânet bir mesajı bünyesinde taşıyan iletişim olayı olmaktadır. Fakat bu iletişim özel bir şifre kanalıyla gerçekleşir. Çünkü bu olayın iki cephesini temsil eden mesajı veren ve alan aynı ontolojik mertebeye aid değildir. Fakat İbn Haldun’un “kahinlerin secili sözleri” şeklinde işaret ettiği özel şifre dilde özel bir yöntemi temsil eder. Diğer bir ifade ile herkes tarafından kullanılan umumi dil sistemi içinde tâlî bir şifreyi nakletmek için kullanılan özel bir yöntemdir. Kur’ân “gerçekten şeytanlar dostlarına sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar”¹² ayetinde olduğu gibi “yûhi” lafzını hem şeytanlarla hem de kafirler arası münasebeti (iletişimi), “bunlar (şeytanlar) aldatmak için birbirlerine yıldızlı sözler söylerler”¹³ ayetinde olduğu gibi kafirlerin birbiriyle olan iletişimlerini ifade etmek için kullanır. Lügatlarda belirtildiği ve Kur’ânın bizzat kendisinin Nâs süresinde, şeytanın insana yönelik (aldatmaca) sözlerini bu isimle nitelediği gibi her iki ayette geçen “vahy” kelimesi “vesvese” anlamına gelmektedir. Vesvese kelimesi ses yapısının da çağrıştırdığı gibi, üçüncü şahsın algılaması mümkün olmayacak bir gizlilik ve kapalılıkta gerçekleşen iletişim anlamına gelmektedir ki bu zaten konunun başında tahlilini yaptığımız “vahyin lügat anlamı”nın ta kendisidir.

¹¹ İbn Haldûn, age, 100.

¹² En’am 6/121.

¹³ En’am 6/112

Arap düşünce dünyasında kehanet-nübüvvet arasındaki ilişki, her ikisinin de farklı ontolojik mertebeye ait olan bir varlıkla insan arasındaki münasebeti ifade eden “vahy” olmalarıdır. Tabii bu varlık nebînin gerçekleştirdiği münasebette melek, kahininkinde ise şeytan olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada, en azından iletişim esnasında da olsa üçüncü şahsın kavraması mümkün olmayan özel bir şifre kanalıyla iletilen bir mesaj sözkonusudur. Nebî bu noktadan sonra sözkonusu mesajı insanlara “tebliğ” eder; kahin ise elde ettiği bu mesajın içeriğini insanlara “bildirir”. İşte bütün bu yönleriyle “vahiy” kültürde önceden mevcut olmayıp da daha sonra ortaya çıkmış ve kültür dışından transfer edilmiş bir fenomen değildir. İbn Haldun bazılarının sandığı gibi nübüvvetin kehaneti ortadan kaldırmadığında ve köküne kibrit suyu dökmeyişinde son derece ısrar etmekte ve şöyle demektedir:

“Bazı bilgiler Kur’ân’da anlatıldığı gibi Hz. Muhammed peygamber olarak gönderilmeden önce, gökleri aşarak haber almalarına engel olmak için alevli ateş parçaları ile şeytanların kovulmalarından istidlal ederek, Hz. Peygamberin çağından beri kehanetin arkasının kesilmiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü kahinler haberleri şeytanlardan alırlar. Fakat bu kehanetin kesilmiş olduğunu göstermek için bir delil teşkil etmez. Çünkü kahinler bilgilerini şeytanlardan aldıkları gibi bunu kendi istidatları ile de yapabilirler. Ayet, şeytanların gökten sadece peygamberin gönderileceğine dair olan haberleri almaktan menedildiklerini, bundan başka bilgi ve haber almaktan alıkonmadıklarını anlatmaktadır. Üstelik iddia edilen bu yasağın Hz. Muhammed peygamber olarak gönderilmeden önceki döneme aittir. Bundan sonra bu yasağın da kaldırılmış olması mümkündür. Görünüşe bakarsan bu doğrudur. Çünkü güneş doğduktan sonra bütün yıldızların ve diğer cırağların aydınlıkları ortadan kalktığı gibi, peygamberlik geldikten sonra bu ilim ve idraklerin nurları sönmüştür. Çünkü vahiy, yanında her nurun aydınlığı kararın en büyük nurdur.”¹⁴

Hz. Peygambere peygamberlik geldikten sonra da “kehanet” olayının devam ettiği noktasında İbn Haldun’un bu ısrarlı tutumu şu iki sebepten kaynaklanmaktadır:

1-Kehânetin kaldırılması ona temel teşkil eden unsurların da kalkmasını gerektirir ki, böyle olunca da nübüvvet hadisesini yeni bir yaklaşımla tekrar açıklama ihtiyacı doğar.

2-İslam öncesi Araplarında kehanet ve falcılık bir taraftan nübüvvetin isbatı için bir kriter olarak telakki ediliyor diğer taraftan da gelmesi beklenen yeni nebîyi haber verecek olan vasıta gözüyle bakılıyordu.

“Araplar (cahiliyye çağında) olayları anlamak üzere kahinlere başvururlar, (onların gaybî şeyleri bildiklerine inandıkları için) gerçeği

¹⁴ İbn Haldun, age, 111.

anlamak ve aralarındaki davaları hallettirmek üzere kahinlere gelirlerdi... Bu dönemde kahinlerden Şikk b. Enmâr b. Nizâr ve Sutayuh b. Mâzin b. Ğassân bu noktada şöhret bulmuşlardı. Sutayuh'un bedeninde kafatası hariç hiç bir kemik yoktu ki, bedeni elbise gibi katlanırdı. Bu iki şahsın kahinliğine dair olan hikayelerin en meşhuru Rabîa b. Muzar'ın rüyasının yormaları ve Habeşlilerin Yemen'i ele geçireceğini haber vermeleridir. Meşhur Fars bilgini Mübezân'ın rüyasını da Sutayuh yormuştur. Kisra Mübezân'ın bu düşünüyü yordurması için Abdülmesih'i Sutayuh'a göndermiştir. Sutayuh da, peygamberin geleceği ve Kisralar devleti olan Faris'in yıkılacağı şeklinde düşü yormuştur.”¹⁵

Hiz. Peygambere peygamberlik verildikten sonra kehanetin ortadan kaldırılması, bir taraftan bu olayın (kehanetin) varoluş esaslarının diğer taraftan da nübüvvet hadisesine temel teşkil eden kanaatlerin ortadan kaldırılmasına yolaçması, vahiy hadisesinin Arap kültüründe, beşerin melek ve şeytan gibi diğer alemlerle münasebet kurma imkanının olduğu şeklinde, kökü çok eskilere varan bir anlayışa dayandığını teyid etmektedir. Daha önce işaret edildiği gibi kaynağı itibariyle şiir, vahye yönelik bu genel anlayış çerçevesinde ele alındığından burada bu kadarla yetinirken Kur'ân'ın Arap kültüründe mevcut diğer metinlerle olan ilişkisinin ele alındığı “i'câz” bölümünde onun şiir ve secî ile olan alakasına tekrar döneceğiz.

¹⁵ İbn Haldûn, age, 108; Bu noktanın münakaşasını “*Es-Siretü'n-Nebeviyye Siretün Şa'biyyetün*” isimli eserimize bakınız.