

## KUR'AN VAHYİ\*

*Yazar: Nasr Hâmid Ebû Zeyd*

*Çev. Mehmet Emin MAŞALI\*\**

Nassın vahyinde sözkonusu olan ikili münasebet, daha girift olması sebebiyle diğer münasebet tiplerinden farklıdır. Zira burada iletişim olayının iki temel ögesini Allah ile bir beşer olan peygamber teşkil etmektedir. Kur'ân, nüzul itibariyle ikinci sûre olan Müzzemmil süresinin “doğrusu biz sana ağır bir söz vahyedeceğiz”<sup>1</sup> ayetinde bu münasebeti “ilkâ” olarak ifade etmektedir. Bu ayetteki “nâ” mütekellim zamiri ile ifade edilen zât ile Alak süresindeki “Rabbinin adıyla oku” ifadesindeki zât birdir. O halde sözkonusu iki şahıs münasebeti, “ilka” ile bu münasebette kullanılan ve “kavl” olarak belirtilen özel şifre kanalıyla gerçekleşmektedir. Kur'ân'ın diğer bazı ayetlerinde ise “ilkâ”ya karşılık “tenzîl”; “kavl”e karşılık da “kelâm” yer almaktadır.

Allah'ın beşerle münasebet kurmasının ya da ona hitabta bulunmasının belirli şekilleri vardır ve Kur'ân'ın bizzat kendisi bunları şu sırayla belirtmiştir:

*“Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir. İşte böylece sana da emrimizle Kur'ân'ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erdirdiğimiz bir nur kıldık”*<sup>2</sup>.

---

\* Bu makale Nasr Hamid Ebû Zeyd'in “Mefhûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân” isimli eserinin “vahiy” bölümünün tercümesidir.

\*\* U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

<sup>1</sup> Müzzemmil 73/5

<sup>2</sup> Şûrâ 42/51-52.

Zikri geçen bu şekillerden ilki, bölümün başlarında ele aldığımız anlamdaki vahyi ifade eder ki ulemamız bunu “ilham” olarak belirtmiştir. Nitekim Mûsâ (a.s.)’ın annesine, bal arısına ve meleklerle olan Allah’ın vahyi bu kabildendir ve herbirinin kendine ait gizliliği ve özel bir takım durumları sözkonusudur. Allah’ın beşere yönelik hitap şekillerinden ikincisi ise bir perde arkasından vâkî olandır. Nitekim Allah’ın Mûsâ’ya ağacı, ateşi ve dağı perde yaparak hitabda bulunması bu kabildendir. Vahyin zikrettiğimiz bu iki şekilde de ilâhî kelâmın başlaması “nidâ” ile ifade edilmektedir:

*“Oraya vardığında kendisine (tarafımızdan) : Ey Mûsâ! diye seslendirildi: Muhakkak ki ben evet ben senin Rabbinim! Hemen pabuçlarını çıkar! Çünkü sen kutsal vadi Tuvâ’dasın! Ben seni seçtim. Şimdi vahyedilene kulak ver.”<sup>3</sup>*

*“Ona Tûr’un sağ tarafından seslendik ve onu, fısıldaşan kimse kadar (kendimize) yaklaştırdık.”<sup>4</sup>*

İlk şekildeki vahiy, sadece iletişimde rol alan iki kesim tarafından anlaşılabilir ve sözlü olmayan bir kelimeden ibarettir. Diğer bir ifade ile dil sistemi dışında ve seslerden oluşmayan bir şifre ile gerçekleşen kelimedir. Aksi takdirde “nidâ” şeklinde ifade edilen Allah’ın Mûsâ’ya olan hitabı, lügavi bir kelam olurdu ki Mûsâ onun bu özellikte bir kelam olduğunu kavrayabilirdi. Nitekim mîkatta Musa ile Allah arasında geçen şu konuşma bunu teyid etmektedir:

*“Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de Rabbi onunla konuşunca “Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim dedi!” dedi. (Rabbi): “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü...”<sup>5</sup>*

Bu ayette “kâle” fiilinin kullanılması bir taraftan vahyin birinci çeşidi ile bu çeşidi arasındaki ayrımı ortaya koymakta diğer taraftan da bu ikinci çeşit vahiyde kullanılan dilin tabiatını (mahiyetini) kesin olarak belirtmektedir. Burada şuna işaret etmek gerekir ki, dil kullanılmaksızın gerçekleşen karşılıklı iletişimi ifade eden “evhâ” ve “yûhî” fiillerinin yer aldığı ayeti kerimeler, vahyin içeriğinin, Allah’ın Mûsâ’ya bir örtü arkasından hitabında olduğu gibi iki taraf arasında gerçekleşen karşılıklı iletişim tarzında olmadığını kesin olarak ortaya koymaktadır. Gerçek şu ki “Mûsâ’nın anasına: Onu emzir, diye vahyettik”<sup>6</sup> ve “Rabbin bal arısına: Dağlardan, ağaçlardan, insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler

<sup>3</sup> Tâhâ 20/11-13.

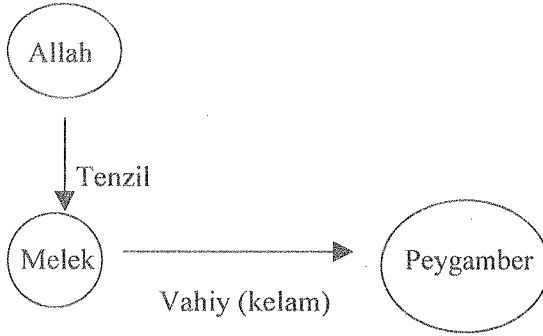
<sup>4</sup> Meryem 19/52

<sup>5</sup> A’raf 7/143

<sup>6</sup> Kasas 28/7

(kovanlar) edin, diye vahyetti”<sup>7</sup> ayetlerindeki “vahiy” sadece belli bir fiilin emredilmesini içermektedir. Zira bu durumlarda alıcı konumundaki tarafın vahye karşı takındığı tavır verilen emri yürürlüğe koymak ve gerçekleşmesini sağlamaktır. İşte bu durum vahiy hadisesinde sözlü ve sözsüz iletişim arasındaki temel ayırıcı unsuru teşkil etmektedir.

Allah’ın insana hitap şekillerinden üçüncüsü ise, O’nun izniyle alıcı konumundaki tarafa yine O’nun dilediğini vahyeden elçi melek aracılığıyla yani dolaylı olarak gerçekleşen vahiydir. İşte Kur’ân’ın nüzûlü vahyin bu çeşidi kanalıyla gerçekleşmiştir. Buna bağlı olarak sözkonusu münasebeti şu şekilde şematize etmemiz mümkündür:



Vahyin şekillerini ifade eden ayetin de belirttiği gibi Kur’an açısından bu durum, ayetin “Rûh” ismini verdiği elçi-melek aracılığıyla gerçekleşmiştir. Fakat bu anlayış öncelikle kullanılan dil açısından Allah-melek münasebetinin keyfiyeti ikinci olarak da vahyin aktarılışının nasıllığı yönünden melek-rasûl münasebeti -zira burada kullanılan dilin arapça olduğu bilinmektedir- noktalarında tartışmaya açık bir alan oluşturmaktadır. İşte bu çetrefilli meseleler “Ulûmü’l-Kur’an”ın “Vahyin İniş Keyfiyeti ve Anlamı” bölümünün de odağını teşkil etmektedir.

Allah’la melek arasındaki iletişimin (münasebet) nasıl gerçekleştiği, bu iletişimde hangi şifrenin kullanıldığı noktalarında İslam alimleri şu görüştedirler:

“*Cenâb-ı Allah Cebrâil semâda yüce bir mekanda iken ona kelâm-ı ilâhîsini anlatmış, ve okunuşunu öğretmiş; daha sonra da Cebrâil yeryüzüne inerek bu kelâmı aktarmıştır.*”<sup>8</sup>

Burada “ona okunuşunu öğretti” ifadesi fikri planda üzerinde çok şey söylenebilecek geniş bir sahayı teşkil etmektedir. Sözkonusu problem Kur’an alimleri tarafından diğer bir tarzda şu şekilde ortaya konmuştur: “Cebrâil’in Kur’an olarak indirdiği şey onun lafzı mıdır manası mı? Yani içeriği ve lafzı

<sup>7</sup> Nahl 16/68

<sup>8</sup> Zerkeşi, age, I, 229.

mıdır? Yoksa sadece içerik ve anlam olup lafzî yönü peygambere mi aittir? Diğer bir ifadeyle Cebrail'le Hz. Peygamber arasındaki bu iletişim "ilham" anlamındaki vahiy midir? Yoksa " sözlü vahiy" tarzında mıdır? Ulema bu soru karşısında iki görüşe ayrılmıştır: Bir kısmı inzal olunanın hem lafız hem de mana olduğunu söylemiştir. Bu görüş mensuplarına göre Cebrâil Kur'ân'ı Levh-i Mahfuz'dan ezberlemiş ve bunu Hz. Peygambere iletmıştır. Nitekim bu noktada bazı alimler şöyle demektedir: "*Kur'ân'ın harfleri levh-i mahfuz'da mevcuttur. Bu harflerin her biri Kâf Dağı büyüklüğündedir: Yine bunların herbirisinde Allah'tan başkasının ihata edemeyeceği manalar mevcuttur.*" İşte Gazzâlî'nin "*bu harfler Kur'ân'ın anlamlarının üzerindeki örtüdür*" sözü de bu anlama gelir.<sup>9</sup>

Burada bizi ilgilendiren, sözkonusu görüşün delilleriyle bu görüşün dini düşüncenin gelişimi noktasındaki neticeleri üzerinde durmaktır. Tabii bu bağlamda Gazalî'nin önemi büyüktür. Onun nass kavramıyla nassın yapısal ve fonksiyonel değişimi noktasındaki anlayışını tartışma konusu yaptığımız üçüncü ve son bölümde bu önem daha belirgin bir hale gelecektir. Burada gözönünde bulundurmamız gereken esas mesele şudur: Yukarıda belirtilen görüş, nassın levh-i mahfuzda önceden yazılı bir varlığının olduğu kanaatindedir. Bu anlayış nass ile sosyo-kültürel çevre arasındaki diyalektik ilişkisini ortadan kaldırmaktadır. Halbuki sözünü ettiğimiz bu ilişki, araştırmamızın ileriki bölümlerinde de ele alınacağı gibi Kur'ân İlimlerinin bir çoğu tarafından kesin olarak ifade edilmektedir.

Levh-i Mahfuzda bulunan Kur'ân, Arapça harflerle yazılmıştır ve her bir harfi "Kaf Dağı" büyüklüğündedir. Bu dağ ise özellikle tasavvuf ve Şia'nın ilk dönem anlayışlarında mevcut olan ve yeryüzünü dört bir taraftan kuşattığına inanılan mitolojik niteliktedir. Nassın levh-i mahfuz'da ezeli yazılı bir metnin olduğu şeklindeki bu anlayış:

1-Nassın kudsiyetinde aşırıya gidilmesine yol açmıştır. Zira bu anlayış neticesinde nass, lügavi ve anlaşılabilir olmaktan çıkarak görsel bir yapıya bürünmüştür. Özellikle de hat ve tezhip gibi sanatların gelişimiyle birlikte Kur'ân'ın yazılı metni hattatın harikalar yarattığı bir saha haline gelmiştir. "Muhâkât"a yönelik Arap anlayışı perspektifinden meseleye baktığımızda hattatın levh-i mahfuzda bulunan nassın ezeli ve kadim yazısının benzerini ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Nitekim Eşarilerin ezeli kelimeleri olan Kur'ân'la, kıraat esnasında seslerden oluşan Kur'ân arasında bir ayırma gitmeleri bunu teyid etmektedir. Zira onlara göre kelimeleri olan Kur'ân'ın ezeli kelimeleri, Zât-ı ilâhî ile kaim olup ondan asla ayrılmayan bir sıfattır. Fakat Kur'ân okuyanın tilaveti, bu ezeli sıfatın zamanla mukayyed olan bir benzeridir. Bütün bunlar nassın sesli olarak telaffuzunda sözkonusu iken bir hattat levh-i mahfuzda mevcut olan ezeli yazının bir benzerini neden ortaya koyamasın ki? Buna

<sup>9</sup> Zerkeşî, age, I, 229. Ele aldığımız bu anlayış "Hakikatte o levh-i mahfuz'da bulunan şerefli Kur'ân'dır" ayetine dayanır. (Bürûc 85/21-22)

ilave olarak Kur'ân'ın yazı şeklinin<sup>10</sup> (resmü'l-mushaf) Kur'ân İlimleri arasında değerlendirilmesi bu hipotezi teyid etmekte ve desteklemektedir. Şia ve tasavvuf erbabının bu harflerin ses ve yazısına atfettiği özel konumu da bunlara ilave etmemiz doğru olur ki biz bu noktayı bir başka çalışmamızda ele aldık<sup>11</sup>.

2- Levh-i mahfuzda nassın her harfi Kaf Dağı büyüklüğünde ezeli bir mevcudiyetinin olduğu düşüncesinin yolaçtığı ikinci netice ise, nassın çok farklı düzeylerde ve derin anlamları olduğu inancıdır. Zira nassın ihtiva ettiği mana ve delaletin bir taraftan Cenâb-ı Allah'ın zatıyla kaim olan ezeli kelâm-ı ilâhîsiyle, diğer taraftan da bu korkunç hacimli harflerle paralellik arzemesi gerekmektedir. Fakat nassın çeşitli düzeylerde delalete sahip oluşunu, levh-i mahfuzda olduğu kabul edilen ezeli mevcudiyetine bağlamak, onun anlamlarına nüfuz etmenin imkan dışı olduğu ve manasının anlaşılamayacağı neticesine götürür. Bu sebepten biz, nassın lügavî delaletiyle Allah arasında bir birlikteği öngören anlayışın revaç bulmasını tasvip etmemekteyiz.

Nitekim Zerkeşi İmam Şâfi'nin şöyle dediğini belirtmektedir:

*"Müslümanların beyan ettiği her fikir Sünnetin, Sünnet Kur'ân'ın, Kur'ân ise Allah'ın isim ve sıfatlarının bir açıklamasıdır." Bir başkası buna şu ifadeyi de ilave etmiştir: "Allah'ın Esma-i Hüsnası da İsm-i A'zam'ın açıklamasıdır."*<sup>12</sup>

Şu söz de Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'ye isnad edilmektedir:

*"Bir kimse Kur'ân'ın bir harfine karşılık bin farklı anlam ortaya koysa yine de Cenâb-ı Allah'ın bir ayete yerleştirdiği anlamın nihayetine ulaşamaz. Çünkü o Allah'ın kelimedir. Kelâm ise Allah'ın zâtî sıfatıdır. Allah için bir son sözkonusu olmadığından O'nun kelâmını anlamanın da bir sonu olamaz. Ayetin anlamı olarak ifade edilenlerin tamamı o kimseye Allah tarafından bahşedilen bilgiden öteye geçmez"*<sup>13</sup>

Ebû Bekr İbn Arabî de benzer şeyler söylemiş ve Kur'ân terkibleriyle bu terkibler arasındaki bağlantıları gözönünde bulundurduğumuzda Kur'ân İlimlerinin nâmütenâhî bir özelliğe sahip olduğunu belirtmiştir: *"Şayet meseleyi sadece Kur'ân kelimeleri açısından ele alırsak Kur'ân İlimleri, onun kelimelerinin sayısı olan 77450 ilimden müteşekkil olur. Bu sayının da dörtle çarpılması gerekmektedir. Zira selef alimlerinden bazıları, her bir kelimenin zâhir, bâtın, had ve matla'ı vardır, demişlerdir. Tabi bu sonuca, Kur'ân'ın cümleleri ve bu cümleler arası ilişkiler hesaba katılmaksızın*

<sup>10</sup> Zerkeşi, age, I, 376-431

<sup>11</sup> Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Felsefeti't-le'vil*, 297-301.

<sup>12</sup> Zerkeşi, age, I, 6.

<sup>13</sup> Zerkeşi, age, I, 9.

*böyledir. Bütün bunların anlamı ise sayılamayacak kadar çoktur ve ancak Allah tarafından bilinebilir.”<sup>14</sup>*

Nassın bu şekilde algılanmasının kültürde hakim düşünce haline gelmesi netice itibariyle fonksiyonunun, risalet vasfından kaynaklanan lügavi delalet alanından soyutlanarak kutsal bir varlık kabul edilip simiyatik (semiotic) delalet alanına çekilmesine yol açmıştır. Bu da düşünce ve kültür tarihimizin bazı dönemlerinde peygamber hadislerini ön plana çıkarmanın büyük derece sorumlusudur. Bu ön plana çıkarma ise, Kur’ân’ın mukaddes ezeli bir dilinin oluşu ve Cenâb-ı Allah’a ait ifadeleri yansıtmasına karşın hadislerin insana aid dil kalıpları yoluyla anlaşılabilen beşeri bir hitap oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu başlı başına bir konudur. Fakat bu konuyu, “İcaz”ı ve araştırmamızın son bölümü olan “Nass Kavramının Geçirdiği Değişim”i ele alırken değişik yönleriyle inceleyeceğiz.

Yukarıda zikri geçen görüşün, hem Allah-Cebrail hem de Cebrail-Peygamber arasında gerçekleşen iletişimde kullanılan şifrenin Arapça olduğunu söylemesine karşın ikinci görüş, bu iki şekil arasında ayırımı gitmekte, vahyin “ilham” düzeyinden “dil yoluyla iletişim” şekline doğru bir değişim geçirdiğini söylemekte, yani vahyin lügavî yapısının Allah-Cebrail arasındaki iletişimde Cebrailin, Cebrail-Peygamber arasındaki iletişimde ise Hz. Peygamberin üstlendiği bir misyon olduğunu ileri sürmektedir.

Cebrail Hz. Peygambere yalnız vahyin muhtevasını getirmiş, peygamber de bu anlamları kavrayarak kendi lafızlarıyla ifade etmiştir. Bu görüş mensupları: “*Ey Muhammed! Uyarılardan olman için onu Cebrail senin kalbine apaçık Arap diliyle indirdi*” ayetine<sup>15</sup> tutunmaktadırlar<sup>16</sup>.

Yine bu kesim “kalbe indirme” ifadesinin literal anlamına tutunmakta, bunu lügavî şifreden yoksun sadece manaların nüzûlü olarak telakki etmektedirler. Fakat bu nevi bir vahiy anlayışı, sesli olmayan özel şifre kanalıyla gerçekleşen “ilham” anlamını zımnen içermektedir. Ancak bazı alimler risaletin muhtevasına yönelik lügavi kalıbın Cebrail’e ait olduğu hipotezini de ileri sürmüşler ve şöyle demişlerdir:

*“Allah tarafından Cebrail’e mana verilmiş; o da bunu Arap diliyle lafızlara dökmüştür -zira sema ehli onu arapça olarak okumaktaydı-. Daha sonra Cebrail bunu inzal etmiştir”<sup>17</sup>.*

Bu görüş, meleklerin bir dil sistemleri bulunduğu, daha da öte bu sistemin Arapça olduğu hipotezini gündeme getirmektedir. Bu anlayışa göre Allah-melek arasında gerçekleşen iletişim safhasında nass lügavi bir yapıda değildir. Fakat melek-peygamber bazında lügavi bir nassa dönüşmektedir.

<sup>14</sup> Zerkeşi, age, I, 230

<sup>15</sup> Şuarâ 26/193-194

<sup>16</sup> Zerkeşi, age, I, 230.

<sup>17</sup> Zerkeşi, age, I, 230.

Nassı lügavi bir yapıya büründürmenin Cebrail ya da peygamber tarafından gerçekleştirilmiş olması sonucu etkilemez. Ancak hiç şüphe yok ki bu hipotez bizatihi Kur'ân'ın kendi anlayışıyla çelişmektedir. Zira o kendisinin “kavl”, “Kur'ân” ve “muhtevasına dokunulamayan ya da değiştirilmesi mümkün olmayan lügavi bir mesaj” olduğunu belirtmektedir.

*“Müşrikler sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnad etmen için seni, neredeyse, sana vahyettiğimizden saptıracaklar ve ancak o takdirde seni candan dost kabul edeceklerdir.”<sup>18</sup>*

*“Yemin olsun ki eğer dilesen, sana vahyettiğimiz Kur'ân'ı kalplerden ve yazılı satırlardan gideririz, sonra onu geri çevirecek bize karşı kendine bir vekil bulamazsın.”<sup>19</sup>*

*“Rabbinin Kitabı'ndan sana vahyedilene oku. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O'ndan başka bir sığınak da bulamazsın.”<sup>20</sup>*

Vahiy esnasında Hz. Peygamberi vahyi çarçabuk almak için dilini kımıldatmaktan meneden Kur'ân nassı bu konuya en kuvvetli delili teşkil etmektedir:

*“(Rasûlüm! Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir.”<sup>21</sup>*

Vahiyde kullanılan lügavi şifrenin yapısı problemi İslam alimlerinin “Vahyin Keyfiyeti” konusundaki tartışmalarında daha belirgin bir hal alır. Zira vahyin keyfiyeti olarak nitelenen bu nokta farklı ontolojik mertebede bulunan iki kesim arasında iletişim imkanı tanımaktadır. Çünkü Cebrail, bir beşer olan Muhammed (s.a.v.)'in aid olduğu ontolojik düzeyden farklı bir düzeye aittir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, sözkonusu problem İslam öncesi Arab düşünce dünyasında gündeme gelmemiştir. Böyle bir problemin ileri sürülmesini sağlayan etken, Arab düşüncesinin gelişim göstermesi ve farklı kültürlerle etkileşim sürecini geçirmesidir ki bu da nass ile sosyo-kültürel ortam arasındaki diyalektik ilişkisinin varlığını teyid etmektedir. Nass özü ve esası itibarıyla kültürün verilerini kendisine dayanak yapmakta, kültür de bu noktada nassın sözkonusu yönünü anlamaya çalışmaktadır. “Ontolojik farklılıktan kaynaklanan bu uyumsuzlukla birlikte karşılıklı iletişim nasıl gerçekleşmiştir” diye bir soru akla gelebilir. Buna verilecek cevap şudur: “İletişim ameliyesinin taraflarından birinde, diğer tarafla irtibata imkan tanıyacak bir değişim gerçekleşmektedir ki bunları da şu şekillerde belirtebiliriz:

18 İsrâ 17/73

19 İsrâ 17/86

20 Kehf 18/27.

21 Kıyâme 75/16-17.

a- Allah rasûlü insan tabiatından soyutlanarak melek<sup>22</sup> tabiatına bürünmüş ve Cebrail'den vahyi almıştır.

b- Peygamber kendisinden vahyi alabilsin diye melek insan suretine bürünmüştür. İlk maddede belirtilen durum birinciye göre daha zordur<sup>22</sup>.

Bir varlık kategorisinden diğerine geçiş şeklindeki bu nevi bir değişim Arap kültüründe bilinen bir durumdur. Nitekim bu, bölümün ikinci başlığında da ele aldığımız Arap kültüründe önceleri mevcut olan bir kanaate dayanmaktadır. Kur'ân alimleri bu iki şekil arasında bir ayırımı gitmeyip sadece birinci şeklin ikinciye göre daha zor olduğunu söylemekle yetinirken İbn Haldûn, ikisi arasında ayırımı öngörmüş ve bunlardan her biri ile iletişim olayında kullanılan şifrenin tabiatı arasında bir irtibatın olduğunu dile getirmiştir. Daha önce de işaret edildiği gibi vahiy, özel istîdat isteyen bir durumdur ki bu istîdat da peygamberler düzeyinde onlara yönelik ilâhî seçkiden kaynaklanan fitrî bir niteliktir. İşte bu istîdat sayesinde beşer olan nebî kendi tabiatından sıyrılarak mele-i a'lâ'ya katılıp melek/Cebrail'den vahyi alma imkanını elde etmektedir. Bu durumu İbn Haldûn şu şekilde dile getirmektedir:

*“Peygamberler beşeriyetten sıyrılıp yukarı alemlerden bilgileri aldıktan sonra, kullara bildirmek için derhal bu bilgileri beşerî idrak seviyesine indirgerler. Bazı vakitlerde de belli elirsiz bir ses (dewiyy) işitirler. Bu sesler sembolik ifadelerdir ve bu kanalla peygamber vahyedilenlerin anlamını almış olur. Bu hal o vahyi belleyip iyice kavrayana kadar devam eder. Kimi zamanda onlara vahiy getiren melek, insan sûretine bürünerek peygamberle konuşur ve o da meleğin söylediklerini beller. (Beşerî halden çıkararak meleklik halinde) Melekten vahiy alıp tekrar beşeri vasıflara dönmesi bir anda hatta göz açıp kapayıncaya kadar geçen sürede gerçekleşmektedir. Çünkü bütün bunlar zamana bağlı olmamakta, hepsi birden meydana gelmekte ve çok çabuk vukubulmuş gibi görünmektedir. Bu sebepten ötürü de bu halete çabukluk anlamına gelen “vahiy” denmiştir.*

Bil ki, din bilginleri ve ve din meselelerini inceden inceye tetkik edenler, vahiy hallerinden ilki olan ve belli belirsiz sesler kanalıyla gerçekleşen şeklin rasûl olmayıp nebî olan peygamberler kategorisine; vahiy meleğinin insan sûretine bürünerek peygamberle konuşması şeklinde gerçekleşen ikinci şeklin ise rasûl olan peygamberler kategorisine ait bir özellik olduğu fikrindedirler. İşte buna bağlı olarak da ikinci şekil birincisinden daha mükemmel bir karaktere sahiptir. Nitekim Haris b. Hişâm'ın “Vahyin sana gelişi nasıldı” sorusuna Peygamber (s.a.v.)'in şu cevabı bu gerçeği açıklamaktadır:

<sup>22</sup> Zerkeşî, age, I, 229.



“Kimi zaman çingırak sesine benzer bir sesle gelir. Böylesi bana en ağır olanıdır. Söylediklerini belledikten sonra o benden ayrılır. Kimi zaman da vahiy Meleği insan süretinde gözükerek benimle konuşur ve ben de onun söylediklerini bellerim.” Bu hallerden ilki daha zordur. Çünkü bu durum, Peygamberin (s.a.v.) beşerilik halinden çıkarak kutsî alemlere yükselmeye başladığı vahyin başlangıç günlerinde sözkonusu olmakta, buna bağlı olarak da biraz zor gelmektedir. Zira bu dönemde ancak kulakla işitmek suretiyle vahiy gerçekleşmiş, bunun dışındaki şekiller hasıl olmamıştır. Fakat vahiy tekrar tekrar gelerek gaybî alemle temas çoğaldıktan ve beşerilikten çıkarak rûhânî alemlere ulaşmaya alıştıktan sonra bütün duyularla ve özellikle de bu duyuların en açık hissettireni olan göz duyusuyla da gerçekleşmiştir. Yukarıda Peygamber (s.a.v.)’in ifadelerinde geçen “va’y” tabirinin, vahyin ilk geliş şeklinin ifade edilmesinde mâzî, ikinci şeklinin ifadesinde ise muzârî siyya ile belirtilmesinde latif bir belağat vardır. Zira bu ifade vahyin her iki şeklini de temsîlî olarak anlatma babında geçmektedir. Birinci hadiste vahyin ilk haleti belli belirsiz bir ses olarak temsil edilmiştir ki örfen bu bir söz değildir. Yine zikrigeçen hadis bu fisiltının kesilmesinin hemen akabinden söylenenlerin anlaşıldığını ve bellendiğini haber vermektedir. Bu sebepten vahyin ve sözkonusu fisiltının kesilmesinin mâzî siyyasıyla ifade edilmesi uygun düşmüştür. Çünkü bu siyya bir şeyin sona ermesini ve ardının kesilmesini ifade eder. İkinci durumda ise vahiy konuşan ve birşeyler söyleyen bir adam tiplemesiyle anlatılmıştır. Burada konuşulanları bellemek ve anlamak bu konuşmayla birlikte gerçekleşmektedir. Bu sebepten, fiilin yenileşmesini ifade eden muzârî kalıbı uygun düşmüştür.”<sup>23</sup>

Vahyin, Hz. Peygamberin beşerlikten sıyrılarak rûh alemine geçmesi ve meleğin insan süretine bürünmesi tarzında ikili bir ayırımı tabi tutulması Kur’ân ve Sünnet nassları arasında öngörülen bir ayırımdan kaynaklanmaktadır. İbn Haldûn’un yukarıki tahlilinde zımnen şu hipotez bulunmaktadır: Beşerlikten melekliğe geçiş şeklinde gerçekleşen ya da diğer bir ifade ile Hz. Peygamber’de (vahyi almak için) meydana gelen değişim, melek-peygamber arasındaki iletişimin lügavî bir yapıda olmasını imkan dışı kılmaktadır. Zira bu durumda Hz. Peygamberin vahyi alması, hadiste de “dewiyy” olarak belirtilen remizli bir kelam kanalıyla olur ki, Hz. Peygamber bu yolla aldığı manayı insanlara tebliğ etmek için daha sonra lafza dökmektedir. Bu durumda melek-peygamber arasındaki iletişim görme duyusuna değil işitme duyusuna dayanır. Buna bağlı olarak da ilhama yakın bir hal arzeder. Fakat bu ilham çok büyük konsantrasyon gerektiren yorucu bir yapıdadır. İbn Haldûn bunu şöyle dile getirir:

“Vahyin her haletinde ağırlık ve şiddet vardır. Kur’ân’da buna işaret edilerek şöyle buyrulmaktadır: “Yakın gelecekte sana tahammülü ağır olan söz indireceğiz.” Hz. Aişe (r.a), ayetler inzal edildiğinde Hz. Peygamber

<sup>23</sup> İbn Haldûn, age, 98-99.

*şiddetli hallere katlanıyordu, demiştir. Bir başka sözünde ise, çok şiddetli soğuk olan günlerde ona vahiy iner, vahiy sona erdiğinde ise şiddetinden dolayı alnından terler dökülürdü, buyurmaktadır. Bundan dolayı vahiy geldiğinde kendinden geçmekte, uyuyan ya da baygın halde bulunan bir kimsenin çıkardığı tipte horultular çıkarmaktadır...Hadiste de geçtiği üzere, vahyin ilk günlerinde Hz. Peygamberin, melek bastırarak beni sarmaladı öyle ki takatim kesildi; sonra beni salıverdi ve oku! dedi. Ben de, "okuma bilmem" dedim, bu hal üç defa tekrar etti, ifadesinde geçen "ğatta" nın manası da budur."*<sup>24</sup>

Meleğin insan süretine büründüğü ikinci durumda ise melek-peygamber iletişimi alıcı konumundaki beşere (peygambere) ait dil sistemi kanalıyla gerçekleşir. Bu sebeble alınan vahyin belenmesi ilk şekilde iletişimi takiben gerçekleşirken burada İbn Haldûnun ifadesiyle melek-peygamber konuşmasıyla birlikte meydana gelir. İbn Haldûn'un bu tahlili ve vahyin iki şekli arasında ayırımı gitmesi de yine yukarıda ele alınan hadislerle dayanır. Zira o, peygamberin beşerlikten sıyrılarak meleklığe geçmesi durumu belirtilirken hadiste *va'y* kelimesinin mazî siygasının kullanılmasını analiz ederek bu durumda gerçekleşen iletişimin lügavî olmayan bir yapıda olduğunu diğer taraftan meleğin beşer suretine bürünmesi durumu nitelenirken *va'y* kelimesinin muzari şekli kullanıldığından lügavî bir iletişimi zorunlu kıldığını belirtmektedir. İbn Haldûn, Hz. peygamberin beşerlikten çıkarak meleklığe geçmesinin sünnetin vahyi, meleğin insan süretine bürünmesinin ise Kur'ân'ın vahyine has bir durum olduğu düşüncesinde bizimle hemfikir değildir. Gerçek şu ki o, bu iki noktayı, iletişim ameliyesinin gelişiminde iki farklı süreç olarak algılamaktadır. Ona göre, vahiy esnasında bazı zorlukların vuku bulması ve horultu benzeri seslerin çıkması vahyin ilk dönemlerine ait bir özellik olup, vahyin çoğalması ve Hz. Peygamberin de buna alışmasıyla birlikte vahiydeki iletişim sadece işitme duyusuna dayanmaktan çıkmış, görme duyusuna dayanan şifâhî konuşma şeklini almıştır. İbn Haldûn mekkî-medenî ayırımında da bu anlayışa dayanmakta ve şöyle demektedir:

*"Bir şeye tederîcî bir surette alışmak sonunda o işin ilk öncesine göre az çok kolaylaşmasını sağlar. Bundan dolayı Kur'ân'ın Mekke'de inen parça, ayet ve sûreleri Medîne'de inenlere nisbetle kısadır. Tebük gazvesi zamanında Berâe sûresinin inişiyile ilgili olarak nakledilen sözlere bir bak. Rivayete göre bu sûrenin bütünü ya da ekserisi peygamber devesi üzerinde yoluna devam ederken inmiştir. Halbûki Mekke'de Mufassal<sup>25</sup> sûreler inerken bu sûrelerin bir kısmı bir vakitte kalırsa başka bir vakitte inerdi.*

<sup>24</sup> İbn Haldûn, age, 99.

<sup>25</sup> Hucurat sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olan sûrelere verilen bir addır.

*Aynı şekilde Medîne 'de inen en son ayet deyn ayetidir<sup>26</sup> ve bu ayet Kur'ân 'ın en uzun ayeti olma özelliğine sahiptir. Buna mukabil Mekke 'de inen Rahman, Zariyat, Müddessir, Felak vb. sûrelerin ayetleri kısadır. İşte ben, Mekki ve Medeni sûreler arasındaki ayırımı bu noktayı gözönünde bulundurmaktayım.”<sup>27</sup>*

Hernekadar ileriki bölümlerde İbn Haldun'un ileri sürdüğü bu varsayıma dönecek olsak da, bu bağlamda bizi ilgilendiren tarafı şudur: İbn Haldûn, vahyin bu iki merhalesinin birbirine denk olduğunu ve bunların sadece zamansal iki süreci yansıttığını söylerken, bizzat kendisinin vahyin Hz. Peygamberin beşerlikten sıyrılmasıyla gerçekleşen şeklinde “remz”, meleğin insan süretine girmesiyle gerçekleşen şekilde ise “kelam” olarak ifade ettiği şifrenin tabiatına yönelik köklü ayırımı terketmemektedir. İbn haldûn'un sözkonusu iki merhaleyi diğer bir yönden, peygamberin beşerlikten sıyrılarak meleklığe geçmesi şeklinde vuku bulan vahyin “nübüvvet”, meleğin insan süretine bürünmesiyle gerçekleşen şeklin ise “risâlet” olduğu şeklindeki ayırımından hareketle vahyin ilk döneminin risalet içermeyen sırf bir “nübüvvet” olduğunu söylememiz mümkün olabilir mi? Gerçek şu ki bu nevi bir varsayımın temelini, Kur'ân alimlerinin, Müddessir sûresinde varid olan ve peygambere insanları uyarmasını emreden ayetin risaletin başlangıcı olduğu bundan önceki nassların sadece Hz. Peygamberin nübüvvetine delalet ettiği şeklindeki kanaatlerinde bulmak mümkündür. Nitekim bu alimlerimiz şöyle demişlerdir: *Nübüvveteye yönelik ilk inen “oku! Yaradan Rabbinin adıyla oku” ayeti, risalet için ilk inen ise “ey örtüsüne bürünen insan kalk ve insanları uyar” ayetidir.*<sup>28</sup>

Birinci ayet peygamber (s.a.v.)in nübüvvetine delalet eder. Çünkü nübüvvet melek kanalıyla bir şahsa özel teklifin vahyedilmesidir. İkinci ayet ise Hz. Peygamberin risaletine delalet eder. Zira risalet, yine melek kanalıyla bir şahsa vahyedilen genel/evrensel tekliften ibarettir<sup>29</sup>

d- Vahyin ilk şeklinin nitelenmesinde geçen “beşerlikten sıyrılma ve melekleşme” ifadesi ile bu ifadenin lafzının çağrıştırdığı fizikî bir değişim kastedilmemektedir. Zira Hz. Peygamberde görülen değişim geçici ve son derece süratli bir yapıda olup, “sıyrılma” ve “soyutlanma” lafızlarının ifade ettiği anlamda bir değişim değildir. İşte belki de mutasavvıf ve felsefecilerin nübüvveti “hayal” nazariyesi aracılığıyla ele almalarına zemin hazırlayan da bu olmuştur.

Nübüvvetin “hayal” kavramına bağlı olarak yorumlanmasının anlamı şudur: Beşerlikten meleklığe olan intikal insan hayalinin faaliyeti aracılığıyla

26 Bakara 2/282

27 İbn Haldûn, age, 99.

28 Süyûtî, age, I, 24.

29 Zerkeşi, age, I, 208.

gerçekleşmektedir ki bu hayal gücü de fitratlarına ve Allah tarafından seçilmiş kimseler olmalarına bağlı olarak peygamberlerde diğer insanlardan daha kuvvetlidir. Bu hayal faaliyeti normal insanlarda sadece uyku ya da konsantrasyonun dış alemde iç aleme çekilmesi yoluyla duyuların sükunet bulmaları durumlarında ortaya çıkarken peygamber, şair ve arif kimseler bu güçlerini her iki durumda da kullanabilme gücüne sahiptirler. Tabi bu söylediklerimiz, zikri geçen üç kesimin muhayyile gücü noktasında eşit oldukları şeklinde anlaşılmalıdır. Hiç şüphesiz peygamber bu noktada zirvededir, onu arif olan tasavvuf erbabı takip eder, en son olarak da şair gelir.

İlim adamları, varlığın genel bir değerlendirilmesinde insan nefsinin genel hatlarıyla rûhânî alemin bir parçası saymaktadırlar. Buna bağlı olarak her bir kimse rüya tecrübesi sayesinde bu aleme bir an olsun dalma gücüne sahiptir. Fakat normal tabiattaki insanlar maddî alemin etkisi altında olduklarından son derece bereketli ve zengin olan bu aleme yaklaşıma güç yetiremezler. Zira rüyalar, bütün insanlarda hayal gücünün faaliyet sahasını teşkil etmektedir. Fakat uykudaki kimsenin gördüğü şeyin ne anlama geldiği kimi zaman açık kimi zaman da kapalı olmaktadır. Fakat her halükarda insan nefsinin aid olduğu rûhî alemin bir takım hakikatlerini ifade etmektedirler.

*Rüyanın hakikati, nefsi natukanın kendi ruhunda varlıkların suretlerini bir anda görmesinden ibarettir. Zira o ruhani bir yapıda olduğundan bütün rûhânî varlıklarda olduğu gibi rüyada da varlıkların suretleri fiilen mevcut olmaktadır. Tenle ve maddî şeylerle ilişkisini kestiğinden dolayı o da rûhânî bir yapıya bürünür. Aşağıda anlatacağımız gibi o bu halinde vukua gelecek olaylar hakkında edinmek istediği bilgileri elde eder. Bundan sonra da eskisi gibi cismânî haline döner. Ruhun rüyadaki bu iktibası zayıf, birbirine karışık ve benzer bir halde olup, hayaldeki misali ve benzeri açık değildir. Bu benzeyiş ve karışıklık sebebiyle de rüya yoruma gereksinim duymaktadır. Kimi zamanda bu iktibas güçlü olur. Bu durumda iktibaslar birbirine benzemeyip hayal ve misalden de hali olduklarından yoruma gereksinim duymamaktadır. Rüyada iken bu bilgilerin ruhta bir anda meydana gelmesi nefsin bilkuvve rûhânî olup beden ve bedene bağlı duyularla da tamamlanmış olmasındandır. Bu durumda nefis tam bir idrak halini alır ve vücûdu bilfiil mükemmelleşir. Bu tekamülden sonra da rûhânî bir varlık haline gelerek beden ve ona bağlı unsurların yardımı olmaksızın idrak eder bir rûhânî varlık şeklini alır. Fakat o bu rûhâniyetinde en yüksek düzeye mensup olan meleklerden daha aşağı derecededir. Çünkü melekler bedenî duyu ve başka maddî kuvvelerle şahıslarını tekamül ettiren varlıklardan değildir. Nefis bedende bulunduğu sürece bu istidat onda meydana gelmektedir. Bu istidat özel ve umumi olmak üzere ikiye ayrılır ki bunlardan özel olanı velilerde umumi olanı ise bütün insanlarda bulunmaktır<sup>30</sup>.*

<sup>30</sup> İbn Haldûn, age, 102.

İnsan nefsi sahip olduğu ruhaniyyet ve temizlik ölçüsünde yüce makamlardan bilgiler aldığına göre peygamberlerin bu noktalarda en zirvelere ulaştıklarında hiç şüphe yoktur. Fakat onlar kendilerini melekleştirerek mahza akla dönüşmemektedirler. Bizim, peygamber melekten özel şifreli bir mesaj alıyor ve bunu da daha sonra lügavi bir kalıba döküyor diye, peygamberin insan süretinden sıyrılmasıyla gerçekleşen ve içinde bir takım sıkıntılarla birlikte horultu tipi sesleri de barındıran vahyin ilk şeklinin rüyaya çok benzediğini söylememiz mümkün müdür? Yine peşpeşe vuku bulmasına bağlı olarak Hz. Peygamberin vahye alışması sonraları uyanıkken vahyin lügavi bir konuşma ile gerçekleşmesini mümkün kılmıştır diyebilir miyiz?

Bu sorulara olumlu cevaplar verebilmemizi sağlayacak çok sayıda hakikat sözkonusudur ki bunlar araştırmamızın giriş bölümünde de ele aldığımız gibi kültürümüzde bilinmektedir. Bunlardan biri de Hz. Aişe'nin şu rivayetidir:

*“Allah'ın elçisine ilk gelen vahiy uykuda iken sadık rüya ile başlamıştır. Onun her gördüğü rüya sabah aydınlığı gibi tezahür ederdi. Sonra kendisine yalnızlık sevdirdi. Artık Hirâ mağarasında günlerce evine uğramaksızın ibadet ediyor, azık almak için evine geliyor ve tekrar aynı mağaraya dönüyordu.”*<sup>31</sup>

İbrahim ve Yûsuf kıssalarında Kur'an'ın bizzat kendisi peygamberlerin rüyaları ile bu rüyaların içerdiği vahyi haber vermektedir. Zira İbrahim kıssasında sözkonusu olan rüya, Hz. İbrahim'in oğlu ile koç arasında sembolik bir paralellik kurulması yoluyla gerçekleşmiştir. Nitekim İbrahim rüyasında oğlunu kurban ettiğini görmüş, rüyaların bir takım hakikatlerin ifadesi olduğuna inanarak da neredeyse rüyayı harfiyyen tatbik etmeye kalkmıştır. Bununla ilgili olarak şu tevîl ileri sürülmüştür: “O rüyasında evladı suretinde bir koç kurban etmiştir. Zira rüya hali ona koçu evladı gibi algılatmıştır”<sup>32</sup>. Aynı şekilde Yusuf kıssasında da rüya, dünyada algılanmakta olan bir takım şekillerin sembolik tevîli yoluyla gerçekleşmiştir. Zira rüyadaki ay ve güneş, Yusuf'un anne-babasını, onbir yıldız ise kardeşlerini temsil etmekte ve bunların hepsi de rüyasında ona secde etmektedirler. Yusuf o an bu rüyasının ne anlama geldiğini anlamıştır. Babası da Yusuf rüyasını anlatır anlatmaz ne anlama geldiğini kavramış ve bu sebeple, kendisine bir zarar verebilirler diye rüyasını kardeşlerine anlatmamasını istemiştir. Bütün bu anlattıklarımız şu anlama gelmektedir: Rüya vahiy şekillerinden biridir ve vahyin bu şekilde kullanılan dil, yoruma ve tevile ihtiyaç duyan bir takım manalara delalet eden sembolik işaretlerden ibarettir. Vahyin bu şekline yönelik kabiliyyet peygamberin şahsında,

<sup>31</sup> Muhtasarı Sahîhi Müslim, I, 2 s.

<sup>32</sup> İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, IV, 241

sözkonusu sembolik şekillerin tevil edilmesi ve bunlarla anlatılmak istenen anlamların ortaya konmasına güç yetirebilme imkanı ile birlikte bulunur. Yukarıda işaret ettiğimiz, peygamberin beşerlikten sıyrılarak meleklığe yükselmesi ile rüya arasındaki benzerlik İslam öncesi -fal ve kehanete bağlı olarak- ve sonrası<sup>33</sup> Arap kültüründe kesin olarak bilinen bir meseledir. Peygamberlerde görülen, beşerlikten sıyrılma hali ile uykudaki kimsenin rüyası, şu nokta haric birbirine benzemektedir:

*“Uyku bu haletin çok altındadır. Nübüveet ile rüya arasındaki bu benzerlik sebebiyle Hz. Peygamber, “rüya, bir rivayette peygamberliğin 46, diğer bir rivayette 43 bir diğer rivayette de 70 parçasından birini teşkil eder” buyurmuşlardır. Bu rivayetlerde anılan sayıların hiçbirisiyle bizzat adet kastedilmiş olmayıp, rivayetin birinde geçen 70 rakamının da delalet ettiği gibi amaç imanın çok sayıda mertebeleri olduğunu belirtmektir. Çünkü 70 sayısı Araplar tarafından kesret için kullanılmaktadır.... Rüyanın peygamberliğin bir cüzünü teşkil etmesi, beşerin tamamının sahip olduğu bu rüya istidadının peygamberlere has olan ve yaratılışlarından gelen bir istidada nisbet edilmesi anlamına gelmektedir. Bu istidat her ne kadar bütün beşere ait bir olgu ise de uzak bir istidattır ve amelde bilfiil tatbikine mani olan çok sayıda engeller bulunmaktadır. İşte bu engellerin en büyüğü zahiri duyulardır. Yüce Allah engel olan bu zahiri perdeleri ortadan kaldırmak üzere uykuyu insanlar için tabii ve yaratılışlarından gelen bir özellik kılmıştır. Bu perdeler ortadan kalktığında nefis hakikat aleminden bilmek istediği şeylere yeltenir ve kimi anlarda bu istediklerini öğrenir. İşte bundan dolayı Allah Rasûlü rüyayı müjdecilerden saymış ve “peygamberlik benimle sona ermiştir, artık ondan sadece müjdeciler kalmıştır” demiş bunun üzerine “Ey Allah’ın Elçisi! Bu müjdeciler nedir diye sorulduğunda ise, “salih kimselerin veyahut senin gördüğün salih rüyalardır”<sup>34</sup> buyurmuşlardır.”*

Rüya'nın insan nefsi ile rûhânî alem arasında gerçekleşen iletişim durumu olduğu şeklinde algılanması, bütün insanlarda ortak olan bir takım hakikatlere (rüya da bunlardan biridir) dayandığından nübüvvet hadisesinin nazarî temellerini destekler bir yapı arzeder. Bu anlayış gölgesi altında nübüvvet tamamen farklı ve anlaşılması mümkün olmayan bir hadise olmaktan çıkıp hakkında bilgi sahibi olunulabilen ve bütün yönleriyle kavranılabilen bir fenomen halini alır. Yine aynı anlayış doğrultusunda “beşerlikten sıyrılma” ifadesinin özel tecrübe ya da yaratıcı faaliyet şekillerinden biri olarak anlaşılması imkanı doğar. Bu durumda vahyin iki şekli arasındaki ayırım, farklı iki durum olmayıp bir hale ait iki süreç olarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>33</sup> Hz. Peygamberin şretinde “rüya”nın rolü ile ilgili olarak bkz: İbn Hişâm, “*es-Siratü'n-Nebeviyye*”, 1, 220-221; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “*es-Siratü'n-Nebeviyye siratün şa'biyyetün*”. Bu eserde, vahyin başlangıcının rüya ile olması sebebiyle bu noktaya da işaret ettik.

<sup>34</sup> İbn Haldûn, age, 103.