

Kelâm İlminde Vahiy

Cemalettin ERDEMCI*

Revelation in Kalam

Citation/©: Erdemci, Cemalettin, (2011). Revelation in Kalam, Mîlel ve Nihal, 8 (1), 119-142.

Abstract: Revelation is one of the basic concepts in Islam. In Islam the leading discipline regarding the revelation is Kalam. It is known that the scholars who presented their ideas about the revelation defined it as 'kalamullah' in the context of the attribution of 'kalam' of the God. They also evaluate it in terms of 'khalq'ul Qur'an. Therefore they developed authentic and original arguments and solutions about the revelation. In this paper, the definition of revelation, its context and the ways it is revealed have been discussed. Then, the arguments and methods of Muslim mutekallimun while they were studying, have been shown. We have done all of these to display major Muslim scholars' paradigms of revelation.

Key Words: Revelation, the attribution of kalaam, khalq'ul Qur'an.



Atıf/©: Erdemci, Cemalettin, (2011). Kelâm İlminde Vahiy, Mîlel ve Nihal, 8 (1), 119-142.

* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD
[cemerdemci@yahoo.com].

Öz : Vahiy, İslam dininin en temel kavramlarından birisini ifade etmektedir. İslam'daki vahiy kavramıyla ilgilenen disiplinlerin başında ise kelimat ilmi gelmektedir. Vahiy konusunda kanaat belirten kelimatçıların vahiy daha çok "kelamullah", Allah'ın "kelam" sıfatı ve "halk'ul kur'an" kavramları çerçevesinde değerlendirdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla kelimatçılar vahiy kavramı hakkında kendine has özel argümanlar ve çözümler geliştirmiştir. Bu makalede öncelikle vahyin tanımı, mahiyeti ve geliş şekilleri incelenmiştir. Ardından, İslam kelimatçıların meseleyi ele alırken kullandıkları metod ve argümanlar irdelenmiştir. Böylece İslam kelimatçılarının vahiy hakkındaki temel paradigmalarının tespitine çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, kelimat sıfatı, halk'ul kur'an.

Giriş

Vahiy birçok dinde olduğu gibi İslâm dininde de temel kavramlardan biridir. Dinden dine farklı yansımaları olsa da metafizik alanla iletişimi ifade etmek için kullanılan bir kavram olma özelliği bütün dinlerde ön plana çıkmaktadır. Kur'an metninin yanı sıra İslâmî olan olmayan bütün dini metinleri ifade edecek bir anlam genişliğine sahip olan vahiy kavramı, İslâm öncesi Arap toplumunda da bilinen ve kullanılan bir kavramdı (İbn Manzûr,1990: XV, 379; Zeyd, 2006: 53). Araplarda kâhinlerin ve şâirlerin cinlerle iletişime geçtikleri ve onlardan bilgi aldıkları kabul ediliyordu ve bu vahiy kavramıyla ifade ediliyordu. Zira bunda hem bir gizlilik hem de sürat söz konusuydu. İleride vahiy kavramı açıklanırken bunun detayları üzerinde durulacaktır.

Bir iletişimin vahiy olarak nitelendirilebilmesi için şu kriterleri taşıması gerektiği belirtilmiştir: (i) Bir merkez veya otoritenin olması (Tanrı, ruhlar, atalar, kudret; her halükarda vahyin kaynağı doğüstü ve esrarlı bir şeydir). (ii) Âlet veya vasıtaların bulunması (yıldızlar, hayvanlar, kutsal mekan ve zaman gibi doğadaki kutsal işaretler, vecdler, rüyalar, kutsal kitapların kelimeleri). (iii) İçerik veya konu (Öğretici, yardım edici, cezalandırıcı; var olma, irâde, oluş, ilâhî buyruklar) (iv) Alıcı veya adresin bulunması (grup fertlerine, insanlara veya bir ırkın tüm üyelerine yönelik teklif ve bilgilendirme görevi olan peygamberler) (v) Alıcı için etki ve sonuç (kişisel öğrenim veya ikna) (Öge, 2008: 178-179).

İslâmî literatürde yer alan vahiy olgusu vahyedici bir otorite

olarak Allah, aracı olarak ilâhî kelâm, konu olarak insanların dünyevî ve uhrevî saadetleri, alıcı olarak Hz. Muhammed ve sonuç olarak tüm insanlığın ilâhî istek doğrultusunda yetiştirilmesi yönüyle vahyin genel kriterlerine uymaktadır (Öge, 2008: 179).

Vahyin Tanımı

Vahiy وحى kökünden türeyen bir mastar olup etimolojik olarak; işaret, yazı, yazılmış olan şey, elçilik (risalet), ilham, gizli konuşma ve başkasına iletilen şey gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, 1990:XV,379). Kelimenin Arap dilinde îmâ, melek, sürat, çabuk, emr, ba's, ateş, hükümdar, anlama (fehm), Allah'ın kalbe ilkası, ağlatma gibi başka anlamları da vardır (Aslan, 2000: 41 vd.). Gizlilik içinde ve süratli bir şekilde bildirimde bulunmak vahiy kavramının temel anlamını oluşturmaktadır. Nitekim Râğıb el-İsfehânî *el-Müfredât* adlı eserinde vahyi; süratli işaret (el-işâretu's-seri'a) olarak ifade etmiştir (Râğıb, 1986: 809-810). Bundan hareketle başkasına gizli olarak aktarılan her şeye vahiy denilmiştir. Vahiyde gizlilik içinde ve süratli/hızlı bir biçimde bildirimde (i'lam) bulunmak esastır (Muhammed Abdûh, 1969: 95vd; Reşîd Rızâ, 1406: 81).

Yüce Allah'ın peygamberlerine olan vahyinde de bu iki özellik yani gizlilik ve sürat içinde olma kendini göstermektedir (Reşîd Rızâ, 1406: 82). Vahiy tecrübesi bu yönüyle subjektiftir; fakat ortaya çıktıktan ve başkalarına iletdikten sonra objektif bir olguya dönüşür (Demirci, 2010: 1-46, 8).

Vahiy alıcı ile verici arasındaki bir bildirim/iletişim olduğundan iletişimde kullanılan şifreleri her iki tarafın bilmesi zorunludur. Bildirimde iki taraftan biri şifreyi bilmezse iletişim/bildirim gerçekleşmiş olmaz. Bu şifre bir söz olabildiği gibi, bir îmâ, sembol, mimik, işaret de olabilir. Önemli olan her iki tarafın da şifreyi çözmesi ve aktarılan mesajı algılamasıdır. Bunun örnekleri hem Arap edebiyatında hem de Kur'an-ı Kerim'de mevcuttur. Nitekim Şair Alkame el-Fahl, şiddetli fırtına ve yağmurda yavrularının derdine düşen, yuvasına döndüğünde yavrularını ve eşini emniyet

içerisinde gören devekuşunu tasvir ederken şu ifadeleri kullanmıştır:

“Erkek devekuşu ona (dişiye) çatırtılı seslerle ve naknaka (deve kuşunun laklakalarından oluşan seslerin birleşimi) ile hitap ediyor / Tıpkı Rumların kalelerinde birbirleriyle anlaşılmaz bir dille konuşmaları gibi” (Ebû Zeyd, 2006: 54).

Burada şair Alkame, erkek devekuşunun çıkarttığı sesleri “yûhi” fiiliyle bildirmiştir ki erkek deve kuşu ile dişi deve kuşu arasında gerçekleşen fakat başkaları tarafından anlaşılmayan bir bildirimle işaret etmek amacıyla kullanmıştır. Rum askerlerinin birbirileriyle konuşmaları da bu şekilde özel bir şifre olarak algılanmıştır. Zira Araplar bu dille ifade edilenleri anlayamamaktadır. Dolayısıyla burada vahiy kelimesinin iki özelliği dikkat çekmektedir. Birincisi bildirimde bulunan ve bildirim alan arasında kullanılan şifrenin her iki tarafça bilinmesi ve bildirim muhatabı olmayanların bunu anlayamaması, ikincisi de bunun bir şifre ile olmasıdır.

Gizli bildirimde bulunmak bazen sesle, bazen sözle, bazen duyu organlarıyla işaret etmek suretiyle, bazen imâ ile bazen yazı ile ve bazen de ilham ile olur. Yukarıda da ifade edildiği gibi başkalarından gizli bir şekilde vahye muhatap olan kişiye gizli ve süratli bir şekilde bildirimde bulunmak, vahyin bütün anlamlarını içinde toplamaktadır (Rıza, 1406: 81) Arı’ya vahyedilmesi garîzî ilhama, Hz. Musa’nın annesine vahyedilmesi de insanın selim fitratına yerleştirilen ilhama denk gelmektedir. Bu anlamda vesvese ilhamın zıttıdır ve şeytandan gelmektedir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki; ilham ile vesvese arasında fark olduğu gibi vahiy ile ilham arasında da fark vardır. Vahiy iletildiği kişide Allah’tan olduğuna dair kesin bir bilgi oluştururken ilham nereden, kimden geldiği belli olmayan bir bilgidir (Abdûh, 1969: 96). Dolayısıyla vahyin kaynağının Allah olduğu bellidir, fakat ilhamın kaynağı Allah olabileceği gibi şeytan da olabilir (Reşid Rıza, 1406: 81).

Kur’an-ı Kerim’de Hz. Zekeriya’nın kavmine işarette bulunması (Meryem, 19/11), yine Hz. Meryem’in kendisini ayıplayan

kavmine Hz. İsa'ya işaret ederek onunla konuşmalarını istemesi de remz yoluyla yapılan iletişimin bir türüdür ve Kur'an-ı Kerim'de bunlar vahy kelimesi ile karşılanmıştır.

Istilahta ise, vahyin birbirinden farklı tanımları yapılmıştır. Muhammed Abdûh onu: "Yüce Allah'ın peygamberlerinden herhangi birine dini hükümleri bildirmesi." (Abdûh, 1969: 96); Reşid Rıza vahyi "ister vasıtalı ister vasitasız Allah tarafından geldiği hususunda kişinin vicdanında kesin olarak oluşan bilgi" (Reşid Rıza, 1406: 82); Tehânevî ise bunu "Allah'ın peygamberlerinden birine indirilen kelâmıdır" (Tehânevî, Keşşâf: II, 1776) şeklinde tanımlamıştır. Kısaca özetlersek ıstılâhî anlamda vahiy; 'Yüce Allah'ın peygamberlerine ve resullerine ya kendilerine vahiy getiren bir melek vasıtasıyla ya da vasita olmaksızın bir tür konuşmayla dininin ve şeriatının emir, hüküm ve açıklamalarını bildirmesi' şeklinde tanımlanmıştır.

Kelâm İlminde Vahiy

Kelâm, vahiyle Allah'ın kelâm sıfatı, Kur'an'ın i'cazı ve tevili bağlamında ilgilenmiştir. Kelâmcılar Halku'l-Kur'an bağlamında kelâmın mahiyetini, i'cazı bağlamında Kur'an nassının yapısını, tevil bağlamında ise Kur'an'ı anlamının imkânını ele almışlardır. Dolayısıyla vahyin mahiyeti, Allah'tan meleğe, melekten peygambere iniş keyfiyeti ve vahyin iniş biçimleri üzerinde doğrudan doğruya değil, dolaylı olarak durmuşlardır.

Allah'ın Kelâmı (Kelânullâh)

Kelâmcıların vahye ilişkin görüşleri 'Kelânullâh' konusuyla doğrudan bağlantılı olduğundan öncelikle kelâmcıların kelânullâh ve bu bağlamda ele aldıkları Halku'l-Kur'ân meselesine kısaca değinmek uygun olacaktır. Bu konu Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında cereyan eden bir tartışma olduğundan her iki ekolün kelânullâha ilişkin görüşlerini aktararak konuya giriş yapmak istiyoruz.

Halku'l Kur'an meselesi Allah'ın kadîm bir kelâmının olup olmadığı ile ilgili bir husustur. Mutezîle ekolüne göre Allah'ın

kelâmı kadîm değil, muhdestir ve bizim kelâmımız türündedir (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 84). Mütেকellim, ‘kelâm fiilini yapan’ anlamına gelir. Allah mütেকellim olduğuna göre, kelâmının failidir. Kur’an da, Allah’ın kelâmı olduğundan, o da Allah’ın fiilidir (Kâdî Abdülcebbâr, 1963:VII, 50). Mutezîleye göre, Kur’an kadîm olsaydı, Allah gibi olurdu. Zira Allah’ın en özel vasfı kıdemdir. Allah’ın en özel vasfı olan kıdemde Allah’a ortak olan, uluhiyetine de ortak olur (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 86). Allah’ın uluhiyetine ortak olan, Allah gibi olur. Oysa bazı sıfatlarda kadîm olandan farklı olan şeyin, kadîm olması imkânsızdır. Kur’an parçalara ve cüzlere ayrılır, idrak edilir ve işitilir, emir, nehiy, muhkem-müteşâbih va’d ve vaid içerir. Bütün bunlar, Allah’da bulunması mümkün olmayan şeylerdir. Bu da Kur’an’ın, kadîm olan Allah’tan başka olmasını gerektirmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 86). Mutezîle’ye göre Allah’ın kelâmı, bizim konuştuğumuz kelâm cinsindedir ve kesik, düzenli seslerden meydana gelmektedir. Burada Mutezile “el-istidlâbi’ş-şâhid ale’l-ğâib” yöntemine dayanarak kelâmın, gaipte şahid olandan farklı olmasının düşünülmemeyeceğini söylemişlerdir (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 22-50). Mutezîle kelâm-ı nefsiyi reddetmektedir. Kâdî’ye göre ne zaruri, ne de istidlâlî bilgi ile elde edilmesi mümkün olmayan bir şeyin varlığına inanmak saçmalaktır.

Eş’arîler’in Allah’ın kelâm sıfatına dair görüşlerini Bâkılânî şu şekilde özetlemektedir: “Ehl-i sünnete göre Allah mütেকellimdir, Onun kelâmı kadîmdir, yaratılmamıştır, mac’ul ve muhdes değildir, Allah’ın kelâmı, ilim, kudret, irade gibi zatî sıfatlarındandır. Allah’ın kelâmı ibare veya hikayedir, denilemez; yaratılmışlık nitelikleriyle nitelenemez, birinin, benim Kur’an’ı telâffuz etmem mahluktur veya mahluk değildir, demesi de caiz değildir” (Bâkılânî, 2000: 105). Bu konuda Maturîdî kelâmcıları ile Eş’arî kelâmcılar arasında tam bir ittifak söz konusudur.

Ehl-i sünnet ile Mutezile kelâmcıları arasında, kelâmın mahiyeti üzerinde cereyan eden tartışmalar da ‘Kelâmulâh’ ile ilgili sürdürülen tartışmaların bir devamı niteliğindedir. Allah’ın kadîm

bir kelâm sıfatının olup olmadığı tartışması, kelâmın ne olduğu sorusunu da beraberinde getirmiştir. Mutezilî bilgin Kâdî Adulcebbar, kelâmı, “iki veya daha fazla harften oluşan ve kendisinde özel bir düzen bulunan söz”, yine Mutezile ekolüne bağlı bir başka bilgin olan İbnu’l-Cinnî ise onu, “insanların, kendisiyle isteklerini ifade ettikleri sesler” (İbn Cinni, 1952: I, 32) şeklinde tanımlamışlardır. Kâdî Abdülcebbar, “kelâmın tanımında neden ‘ses’ ifadesini kullanmadınız” sorusunu “tanım, olabildiğince öz olmak durumundadır. Harfler, ses olmadan anlaşılmayacağından, kelâmın tanımında harflerden bahsettikten sonra, seslerden bahsetmek abes olurdu” (Kâdî Abdülcebbar, 1963: VII, 15) şeklinde cevaplayarak kelâmın mutlaka sese dayanması gerektiğine işaret etmiştir.

İki Mutezilî bilginin kelâmın tanımında sese vurgu yapmaları, kelâm-ı nefsiyi kabul etmemelerinin bir sonucudur. Bu tanım, aynı zamanda kelâmı *nefiste var olan mânâ* şeklinde tanımlayan Ehl-i sünnet ekolüne karşı bir itirazı da içermektedir. Kâdî’ye göre bir sesin kelâm olabilmesi aynı zamanda ‘müfid’ olması yani anlamlı olmasına bağlıdır. Karşıdaki için bir anlam ifade etmeyen ses kelâm değildir (Kâdî Abdülcebbar, 1963: VII, 70). Dolayısıyla kuşların ve başka hayvanların çıkardıkları sesler, kelâm olarak nitelendirilemez. Çünkü bu sesler, karşıdaki için bir anlam ifade etmezler. Mutezile’nin, müfid olmayı kelâmın şartlarından sayması, kelâm-ı nefsî’yi kabul etmemelerinin bir sonucudur. Allah’tan başka hiçbir şeyin olmadığı bir zamanda, Allah’ın kelâm sahibi olması, herhangi bir fayda temin etmeyeceğinden, yani, müfid olmayacağından Allah’ın böyle bir zamanda mütekellim olması düşünülemez. Ehl-i sünnet ekolü ise buna itiraz ederek ezelde, hiçbir varlığın olmadığı zamanda da Allah’ın kadîm bir kelâm sıfatına sahip olduğunu, Allah’ın mütekellim olmadığı hiçbir ânın olmadığını ileri sürerek karşı çıkmışlardır (Bâkılânî, 2000: 105)

Kâdî Abdülcebbar, kelâm-ı nefsî’yi kabul edenlere son derece sert eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre, kelâm-ı nefsî diye bir şey yoktur. Zira iktisâbî veya zarurî ilimle tespit edilmesi mümkün olmayan bir şeyin varlığını kabul etmek saçmalaktır. Böyle bir şey

makul olmayan şeylerin tespit edilmesi anlamına gelir ki, bu da doğru bilgiyi elde etmede kargaşaya yol açar (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 62). Ona göre kelâm-ı nefsî gibi bilimsel yollardan biriyle varlığı ispatlanamayan şeylerin mevcudiyetinin caiz görülmesi, saçmalıkları ve bilgisizlikleri beraberinde getirir. Örneğin birileri çıkıp, “şu hükmün illeti olan illetle birlikte başka bir anlam vardır ki, aslında hükmü gerektiren odur” diyebilir ve bunu sonsuza kadar sürdürülebilir. Bu da bilgiye olan güvenimizi ortadan kaldırır (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII,14). Kelâm-ı nefsi’yi yukarıda ifade edildiği gibi, ne zarurî ne de istidlâlî yollardan biri ile tespit etmek mümkün değildir. Bu durumda mütekellim olan ile mütekellim olmayanı ayırmak da imkânsızdır. Kâdî’ye göre kelâm, ilim ve irade gibi değildir, zira bunlara sahip olduğumuzda bunlara delalet eden özel bir durum bizde meydana gelir, kelâm için bu söz konusu değildir (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 179).

Mutezile ekolüne göre Allah’ın kelâmı algılanabilir (ma’kul) harflerden ve seslerden meydana gelen ve müşahede edilebilen bir kelâmdır (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII,3). İlahî kelâmı beşerî kelâmdan ayıran tek husus, beşerî kelâmın ortaya çıkmak için belli bir bünyeye yani aracıya ihtiyaç duyması, ilâhî kelâmın ise aracıya yani bünyeye ihtiyaç duymamasıdır. Zira Allah’ın gücü zatı gereği olduğu halde, insan bir güçle kadirdir. Allah’ın gücü kendisinden kaynaklandığı için kelâmını icat etmek için herhangi bir alete ihtiyaç duymaz (Kâdî Abdülcebbâr,1963: VII,16). Kâdî Abdülcebbâr bununla şu sonuca ulaşmaktadır: “Allah’ın kelâmı bir ilintidir, Allah dilediğinde onu cisimde işitilecek ve anlaşılacak şekilde yaratmaya kadirdir. Melekler Allah’ın herhangi bir cisimde yarattığı sesleri alarak peygamberlere iletirler. İlintiler ezeli değildir, dolayısıyla birer ilinti olan Allah’ın kelâmının da ezeli olması düşünülemez (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII,150).

Ehl-i sünnet ekolünü oluşturan Eş’arîler ve Matürîdîlere göre ise, Allah’tan kadîm kelâmın nefyedilmesi, onun zıttı olan sukût ve dilsizlik (haras) ile Allah’ın nitelendirilmesi anlamına gelir. Dilsizlik bir eksikliktir. Allah ise her türlü eksiklikten münezzehtir (Ma-

türîdî, 2001: 120-121; Neseî, 1993: I, 339). Kelâm kadîm değilse, onun zıttı olan sükût ve dilsizlik kadîm olmuş olur. Bu yüzden onlar, Mutezilenin kelâm tanımına ve ezelde Allah'tan kelâmın nefyedilmesi gerektiği düşüncelerine karşı çıkmışlardır.

Bâkılânî, Eş'arîliğin kelâm anlayışına uygun olarak kelâmı, "nefiste mevcut olan mânâ" (Bâkılânî, 2000: 158) şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre nefisteki mânâyâ delalet eden işaretler vardır. Bunlardan biri de halkın uyuşım yolu ile tespit ettiği ağızdan çıkan seslerdir. Bu da kelâm-ı lâfzîdir. Kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefisî'nin dile getirilmesi, bir başka ifade ile dışa vurumudur (Cüveynî, 1985:111; Neseî, 1993: I, 371). Bu anlamda sözün, yazı ve sembollerle eşit bir konumda değerlendirildiğini görmekteyiz. Zira yazı ve meramı ifade eden diğer semboller (işaretler, jestler, mimikler, dikili taşlar gibi) nefiste var olan mânâyâ delalet ettikleri gibi, kelâm-ı lafzî de nefiste mevcut olan mânâyâ (kelâm-ı nefisî) delalet eder. Bu anlamda lafızlar, mânâlara hizmet ederler (Cürçânî, 1988: 44). Bâkılânî'ye göre hakiki kelâm, nefiste mevcut olan mânâdan ibarettir. Yaratan ve yaratılan için kelâmın bundan başka bir anlamı yoktur. Fakat bizim için nefisteki mânâyâ delalet eden sesler ve dil vasıtasıyla ortaya çıkan harfler vardır ki, bunlar bir araya gelerek nefislerde mevcut olan mânâyâ delalet ederler (Bâkılânî, 2000: 158). Bazen de, ses ve harfler olmaksızın bazı hareketler mânâyâ delalet eder. Bâkılânî'ye göre ilâhî kelâm ile beşerî kelâm arasındaki tek fark, 'ilâhî kelâmın Allah gibi yaratılmamış olması, beşerî kelâmın da beşer gibi yaratılmış olmasıdır' (Bâkılânî, 2000, 159).

Mutezile'nin kelâm tanımına karşı çıkanlardan biri de, Eş'arî kelâmının önde gelen bilginlerinden İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir. Öyle görünüyor ki, o, Bâkılânî'nin "kelâm, nefiste mevcut olan mânâdır" şeklindeki tanımının beraberinde getirdiği sıkıntılardan farkındadır. O, bu sıkıntılardan kurtulmak için, kimi şeylerin tanımlanabildiğini, kimi şeylerin de tanımlanamadığını ileri sürer. Ona göre kelâm da tanımlanamayanlar arasındadır (Cüveynî, 1985: 108). Cüveynî aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr'ın

kelâm tanımına da eleştiriler yöneltmiştir. Ona gör tanım “efradını câmi, ağyarını mâni” olmalıdır. Oysa Kâdî'nin kelâm tanımında zikrettiği kelâmın iki veya daha fazla harften meydana gelmesi ve kelâmın müfid olmasını şart koşması eleştiriye açıktır. Arapça'da bazen tek bir harfle emirler verilebilirken, aynı zamanda bir anlam ifade etmeyen, fakat kelâm olan ifadeler de vardır. Nitekim anlaşılmaz şeyler konuşan kişi için “konuştu, fakat anlamadım” denilebilmektedir. Bu da kelâmın müfid olmasının gerekli olmadığını ortaya koymaktadır (Cüveynî, 1985: 108).

Mutezile'nin kelâm-ı nefsiyi reddetmesinin arkasında, mânâların sıfatlar olması ve Mutezile'nin, Allah'ın zatından başka kadîm sıfatları kabul etmemesi yatmaktadır (Nadir, trs: I, 37).

Eş'arî, Maturîdî ve Mutezilî kelâmcılar ister kelâm-ı nefsiyi kabul etsinler ister kabul etmesinler, kelâmın mânâyla ilişkisinin olduğunda hem fikirdirler. Eş'arî ve Maturîdî kelâmcılar Kur'an'da yer alan ve okununca işitilen kelâmın, Allah'ın mahluk olmayan kelâmına delalet eden işaretler (kelâm-ı lafzi) olduğuna inanırken (Sabunî, 1991: 82; Cüveynî, 1985: 127). Mutezile ekolü ise Kur'an'ın Allah'ın maksatlarına delalet eden mahlûk kelâmı olduğuna inanmaktadır. Her iki kesim de Kur'an'ın Allah'ın muradına delalet ettiğini kabulde ittifak içindedirler.

Kelâmın mahiyetine ilişkin mezheplerin görüşlerini Taftazânî şu şekilde özetlemiştir:

“Yüce Allah'ın mütekellim olduğu hususunda dinler ve mezhepler ittifak içindedirler. İhtilaf Allah'ın kelâmının anlamı ile kıdem ve hudûsunda ortaya çıkmaktadır. Hak ehline göre O'nun kelâmı harf ve ses cinsinden bir kelâm değildir, bilakis Allah'ın zatıyla kâim, sukûta münâfi ezeli bir sıfattır. ... Allah'ın kelâmına ibare, yazı ve işaret delalet eder. O Arapça olarak ibare edildiğinde Kur'an; Süryanice ibare edildiğinde İncil, İbrânîce ibare edildiğinde Tivrât'tır. İhtilaf müsemmâda (isimlendirilende) değil, ibarelerdedir. Yüce Allah farklı farklı birçok dilde ve muhtelif lügatlerde ibare edildiği gibi. Bu konuda bütün fırkalar bize muhalefet etmiştir. Onlar kelâmın kastedilen anlamlara delalet eden işi-

tilen düzenli harflerden başka bir anlamının olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre kelâm-ı nefsi makul değildir.” (Taftazânî,1998: IV,144)

Kelâmcıların Kelâmın mahiyetine ilişkin görüşlerini aktardıktan sonra vahyin nüzulüne ilişkin görüşlerine yer vermemiz uygun olacaktır.

Vahyin Nuzûl Aşamaları

Kur’an’ın nüzulü, aslında aynı kökten gelen iki kavramla ifade edilmiştir. Bunlardan biri nüzûl, diğeri de inzâl’ dır. Nüzûl, sözlükte “bir yere duhûl etmek” anlamına gelir. Örneğin نزل الأمير المدينة denildiğinde “Emir Şehre girdi” anlamına gelir. Nüzulün bir anlamı da yukarıdan aşağıya inmektir. Örneğin نزل فلان من الجبل denildiğinde “Falanca dağdan indi” anlamına gelmiş olur. Kur’an-ı Kerim’de kelimenin her iki anlama da gelen kullanımları vardır. İnzâl ise muteaddi yani geçişli bir fiil olduğundan, başkasını bir yere yerleştirmek/girdirmek anlamına gelir. İnzâlın bir başka anlamı da birini veya bir şeyi yukarıdan aşağıya indirmek anlamına gelmektedir انزل من السماء ماء “gökten suyu/yağmuru indirdi” (Hac 32/26) âyetinde de bu anlamda kullanılmıştır.

İki anlamda da bir mekândan bir mekâna intikal söz konusu olduğundan bunu Kur’an vahyi için tespit etmek mümkün değildir. Zira söz konusu anlamlar mekâniyet ve cismâniyeti beraberinde getirmektedir. Cüveynî yüce Allâh’ın kelâmının peygamberlere indirilen bir kelâm olduğunu belirttikten sonra inzalden kastın; bir şeyin yukarıdan aşağıya indirilmesi olmadığını ifade eder. Zira intikal anlamındaki inzal cisimler için geçerlidir. Kelâmın kadîm olduğuna, Zat-ı Bârî’nin nefsi ile kaim olduğuna Yüce Allah’tan bu sıfatın yok olmadığına inanan kimse Yüce Allah’tan bu sıfatın intikal ettiğine/yer değiştirdiğine inanamaz. Aynı şekilde kelâmın muhdes ve arazlardan bir araz olduğuna inanan kimsenin inancına göre de Allah’ın kelâmının intikal etmesi caiz değildir. Zira onlara göre araz yok olmaz ve yer değiştirmez (intikal) (Cüveynî, 1985: 130). Öyleyse ne Mutezile’ye göre ne de Ehl-i sünnete göre vahyin cismânî intikâl anlamında bir indirilişi söz konusu değildir. Bun-

dan dolayı hem Ehl-i sünnet hem de Mutezile Kur'an'ın nüzulünü intikal yani yukarıdan aşağıya iniş anlamında anlamamışlardır ve bu anlamları Kur'an'ın nüzülü için uygun görmemişlerdir (Cüveynî, 1985: 130; Öge, 2008: 194).

Ehl-i sünnet kelâm-ı nefsiyi kadîm görmektedir. Kelâm-ı nefsi Yüce Allah'ın kadîm olan zatıyla beraber olduğundan muhdes varlıklara özgü olan intikal ve cismaniyetten münezzehtir. Mutezileye göre her ne kadar kelâm Allah'ın muhdes olan fiillerinden olsa da süreklilik arz eden araz olduğundan, intikalinden söz edilemez (Cüveynî, 1985: 130). Bundan hareketle Ehl-i sünnet ve Mutezile kelâmcıları Kur'an'ın nüzulünden kastın hareket ve intikal olmayacağını bundan dolayı da hakiki anlamdan mecazi anlama geçmek gerektiğini bildirmişlerdir. Onlara göre Kur'an'ın nüzulünden kasıt; i'lam (bildirim) ve ifhâm'dır. Cüveynî Kur'an'ın inzâlini şu şekilde açıklamıştır: "inzâl'dan kasıt şudur: Cibril (a.s) yedi göğün yukarısındaki makamında Allah'ın kelâmını idrak etti. Sonra yeryüzüne indi. Kelâmın zatını nakletmeksizin sidret-i muntehada anladığını (*mâ fehimehu*) peygambere anlattı (*efheme*)" (Cüveynî, 1985: 130) .

Vahyin Cebrâîl 'e İntikâli

Kuşkusuz vahyin mahiyeti konusunda üzerinde durulan en önemli hususlardan biri Cebrâîl'in vahyi Yüce Allah'tan nasıl aldığı meselesidir. Vahiy tecrübesi subjektif olduğundan bu konu aklın değil, naklin etkinlik alanı içerisinde değerlendirilmiştir (Cüveynî, 1985: 131) Zira vahiy tecrübesi akıl ve duyu'nun bilgi elde etme yeteneklerinin olmadığı metafizik alana ait bir olgudur. Bundan dolayı kelâmcılar bu konuda akıl yürütmekten kaçınmışlardır. Cebrâîl'in Yüce Allah'tan vahiy aldığı ve bunu tebliğ etmekle görevlendirildiği peygambere iletildiği hususunda ittifak mevcuttur.

Cebrâîl'in vahyi alış biçimi konusunda iki görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Bu görüşlerden birine göre Cebrâîl (a.s) daha önce Levh-i mahfuza kaydedilmiş olan vahyi alır ve tebliğ etmekle görevlendirildiği peygambere iletir. Kur'an-ı Kerim'in Leh-i

mahfuzda yazılı olduğu hususu hem Ehl-i sünnet hem de Mutezili âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir (Öge, 2008: 197). Esasen bu görüş dayanağını Kur'an-ı Kerim'den almaktadır. Nitekim şu âyetlerin buna delalet ettiği belirtilmiştir:

“O levhi mahfuzda bulunan şerefli bir Kur'an'dır” (Buruc, 85/21-22).

“O katımızda bulunan ana kitaptadır (ümmü'l-kitâb)...” (Zuhruf, 43/4).

“Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'an'dır” (Vâkıa, 56/77-78).

Yukarıdaki âyetlerde geçen *Levh-i mahfuz*, *Kitabu'n-meknûn* ve *Ümmü'l-kitâb* ifadeleri Allah katında bulunan ve Kur'an'ın kaynağı olan bir kitaba delalet etmektedirler. Nitekim Mutezilî bir alim olan Zemahşeri Ümmü'l-Kitabı açıklarken “... bundan kasıt levh'tir. Nitekim başka âyette de levh-i mahfuzda bulunan şerefli bir Kur'an diye bundan bahsedilmektedir. Ümmü'l-Kitap denilmesi; kitapların aslının tespit edildiği yer olmasındandır. Kur'an oradan nakledilir ve istinsah edilir” demektedir (Zemahşeri, 1987: IV, 236). Bu durum Kur'an'ın Peygambere nazil olmadan önce Levh-i mahfuzda bir mevcudiyetinin olduğunu ifade etmektedir. Bu duruma işaret eden Eş'ari; “... Birisi bize ‘siz Kur'an'ın Levh-i Mahfuzda olduğunu mu söylüyorsunuz’ diye sorarsa; ‘evet, böyle diyoruz’, deriz. Çünkü Allah “O, Levh-i Mahfuzda bulunan şerefli bir Kur'an'dır” buyurmaktadır” (Eş'ari, 1993: 93). Buna göre Levh-i Mahfuz, ilâhî kelâmın vahyedildiği ilk yer olmaktadır. Melek, Allah ile peygamber arasındaki iletişimin vasıtası iken, Levh-i mahfuz Allah ile melek arasındaki bildirim vasıtası olmaktadır.

Kelâmın tanımında sese vurgu yapan ve ses olmadan kelâmdan bahsedilemeyeceğini söyleyen Ebû Haşim el-Cübbâî gibi âlimlere göre Levh-i mahfuzda yazılan şeyde ses olmadığı için Kur'an değildir (Taftazânî, 1998: 145). Cebrâîl'in levh-i mahfuzda yazılı olan nasıl aldığı hususunda da farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bir görüşe göre Cebrâîl'in Levh-i mahfuzdan bilgileri alması, mahiyetini kimsenin bilemediği ruhânî bir şekilde olmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise Cebrâîl'in Levh-i mahfuzdakini ezberle-

mesi ve bunu Peygambere iletmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da Cebrâîl'in bizzat ezberlemesi veya hafaza melekleri gibi meleklerin aracı vasıtalar olarak Levh'tekini alıp Cebrâîl'e iletmesi şeklinde de olabilmektedir. Kâdî Abdülcebâr'a göre Yüce Allah kelâmı levh-i mahfuzda ihdâs ettikten sonra melekler onu ezberleyip Peygambere iletmektedirler. İndirilen bu kelâm her ne kadar Allah'ın ihdâs ettiği kelâmdan farklı olsa da yine de hakikatte Allah'ın kelâmıdır (Kâdî Abdülcebâr, el- Muhit, trs:325).

Cebrâîl'in Allah'tan vahiy almasına ilişkin ikinci yoruma göre ise Cebrâîl vahyi Levh-i mahfuzdan değil, bizzat Allah'tan işiterek almış ve onu peygambere iletmiştir. Esasen yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Cebrâîl'in vahyi alması ve bunu peygambere iletmesi metafizik bir olgu olduğundan bu konularda nakle başvurmak gerekmektedir. Bu konularda yapılan yorumlar, akıl yürütmeler zandan öteye bir anlam taşımamaktadır.

Vahyin Cebrâîl'den Peygambere Aktarılması

Cebrâîl ve peygamber ontolojik olarak birbirinden farklı varlıklardır. Ontolojik düzeyleri birbirinden farklı varlıklar arasındaki iletişim birinin diğerinin düzeyine inmesi ya da çıkmasıyla ancak mümkün olabilir. Bundan dolayı Cebrâîl'in Hz. Peygambere vahiy intikal ettirmesi hususunda iki görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden birine göre Cebrâîl'in insan suretine girmesiyle yani insan düzeyine inmesi suretiyle bu iletişim gerçekleşir. İkinci görüşe göre ise Hz. peygamber insanlık sıfatlarından sıyrılarak adeta melek düzeyine çıkması sonrasında Cebrâîl'in ona vahiyetmesi ile meydana gelir.

İkinci görüşe göre ise Kur'an vahyi bir bütün olarak Levh-i mahfuzdan Beytu'l-izze'ye / dünya semasına indirilmiş ve Cebrâîl (a.s) da 23 yıl içinde onu peyderpey Hz. Peygambere indirmiştir (Tafatzânî, 1998: IV, 153). Bu görüşü savunanlar görüşlerini İbn Abbas'tan gelen şu rivâyete dayandırmışlardır. "Kur'an dünya semasına Kadir gecesinde toptan indirildi. Oradan da yirmi küsur yıl boyunca parça parça nazil oldu." (Zerkani, 1995: 41; Öge, 2008:

203). Esasen Zerkani gibi âlimler bu ikinci görüşü tercih etmelerine rağmen yukarıda aktardığımız İbn Abbas rivâyetinden başka bir gerekçe bulamamışlardır.

Cebrâîlin, Lavh-i mahfuzdan veya Allah'tan işiterek aldığı Kur'an'ın lafızlarının aidiyeti hususunda da farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bunları şu üç başlık altında incelemek mümkündür:

(i) Lafız da mânâ da Allah'a aittir. Bu görüş sahiplerine göre Cebrâîl'in peygambere ilettiği Kur'an'ın her bir harfi levh-i Mahfuzda sabittir (Taftazâni, 1998: IV,153).

(ii) Mânâ Allah'a, lafız ise Peygambere aittir. Bu görüşte olanlara göre Cebrâîl mânâyı indirmiş peygamber de onu kendi dili olan Arapça olarak ifade etmiştir. " Onu Ruhü'l-Emin (Cibril) senin kalbine indirmiştir" (Şuarâ, 26/193-194) âyetini buna delil olarak kullanmışlardır.

(iii) Mânâ Allah'a, lafız Cebrâîl'e aittir. Bu görüşü dile getirenlere göre Cebrâîle mânâlar verilmiş o da kendisine verilen mânâları Arapça olarak ifade etmiştir. Gök ehli de onu Arapça olarak okumuş sonra da bu haliyle Peygambere indirilmiştir (Öge, 2008: 208).

Şunu ifade etmek gerekir ki kelâmcılar Cebrâîl'in vahiy alış biçimi ve bunu peygambere iletmesi hususları üzerinde pek durmamışlardır. Ayrıca bunu bir problem olarak da görmemişlerdir. Çünkü hem Mutezile hem de Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre lafızların inşa ve tertibinde ne Cebrâîl'in ne de Hz. Muhammed'in bir dahli vardır. Zira Kur'an lafız ve mânâsıyla Allah'a aittir. Kelâmcıların burada ilgilendikleri temel konu Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususudur. Kur'an'ın lafız ve mânâ itibarıyla Allah'a aidiyeti hususunda ise kelâmî ekoller arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Nitekim kelâmcılar Cebrâîl'in levh-i mahfuzdan vahiy almasının ve bunu peygambere iletmesinin keyfiyetine ilişkin bilgilere kelâm eserlerinde neredeyse hiç rastlanılmamaktadır.

Kur'an'ın mânâsı Allah'a ait olduğu gibi lafız da Allah'a aittir. Kur'an mânâsı ve lafızıyla bir bütün olarak Allah'a aittir. Bu konu-

da Mutezile ve Ehl-i sünnet ekolleri arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Mutezile her ne kadar kelâm-ı nefsiyi red etse de Kur'an'ın lafızıyla ve mânâsıyla Allah'a aidiyeti konusunda bir itirazları olmamıştır. Esasen kelâm-ı nefsiyi kabul etmediklerinden Mutezile ekolünün Kur'an lafızlarının Allah'a aidiyetini kabul hususunda hiç zorlanmadıkları söylenebilir. Ehl-i sünnet âlimleri kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefsî şeklinde bir ayırımı gittikleri için onların Kur'an lafızlarının Allah'a aidiyeti konusunda bir sorunla karşılaşmaları beklenir. Fakat onlar da mânâsıyla ve nazmıyla mucize olan Kur'an'ın bir bütün olarak Allah'a ait olduğunu ifade etmişlerdir.

Vahyin Geliş Şekilleri

Vahyin geliş şekilleri Şura suresinin 51. âyetinde şu şekilde belirtilmiştir: "Allah bir insanla vahiy, yahut perde arkasından ya da kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi göndermesinin dışında konuşmaz." (Şura, 42/51)

Bu âyet-i kerîme'den hareketle vahyin üç şekilde indiği tespit edilmiştir.

(i) Aracısız Vahiy: Bu tür vahiyde Yüce Allah herhangi bir vasıta kullanmaksızın doğrudan doğruya vahyeder. Perde arkasından konuşma, ya da melek vasıtasıyla vahyetmenin yanı sıra bu âyet-i kerîmede üçüncü bir alternatif olarak doğrudan doğruya bir vasıta olmaksızın vahyetmek şeklinde bir vahiy iletme biçiminden bahsedilmektedir. Bunu Müslüman âlimler arada herhangi bir vasıta olmaksızın kalbe atılan ilham veya rüya olarak algılamışlardır. Kalbe atılan ilham bir anda olup bittiğinden vahiy kavramının süratli bir şekilde bildirimde bulunma mânâsındaki kök anlamıyla uyum arz etmektedir (Öge, 2008: 179).

Vahyin bu şekline Hz. Musa'nın annesine yapılan vahiy örnek gösterilmektedir. Hz. Peygamberin miraç gecesinde Allah'la tekelüm etmesi de bu şekilde anlaşılmıştır (Bâkılânî, 2000: 91). Yüce Allah herhangi bir vasıta ve perde olmaksızın kelâmını peygambere iştirtmiştir. Bunun delili de Kur'an-ı Kerim'de yer alan şu âyet-

tir: فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ “Kuluna vahyedeceğini vahyetti” (Necm, 53/10).

Ne var ki burada peygamberin kalbine ilhamın atılması noktasında Ehl-i sünnet kelâmcıları ilham kavramını kullanmada çok rahat değillerdir. Onlar bunu kullanmak yerine ifhâm kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu şekilde de Hz. Peygamberin kalbine ilhamın bırakılması değil, Yüce Allah’ın Hz. Peygambere iletmeyi dilediği hususları onun idrakine yerleştirmesi ve bildirmesi (*i’lâm*) olarak algılanmışlardır. Nitekim Bakıllânî bu konuda şöyle demektedir: “Şu da bilinmelidir ki Allah’ın kelâmının Peygamberin (s.a.v) kalbine inişi (*nuzul*) bildirim (*i’lâm*) ve idrakine yerleştirmedir (*ifhâm*), hareket ve intikal nüzulü değildir (Bakıllânî, 2000: 92). Yine o bu bağlamda “vahyin peygamberin kalbine indirilişi ilham olarak algılanamaz, olsa olsa işitme (*sımâ*) ve fehmettirme (*ifhâm*) olarak algılanabilir” (Bakıllânî, 2000: 91) demiştir.

(ii) Perde Arkasından Vahyetmek: Hz. Musa’nın Allah’tan vahy alması buna örnek verilmiştir. Hz. Musa’nın Allah’la konuşmasının mahiyeti Kur’an’da belirtilmediği için bu konuda birbirinden farklı yorumlar yapılmıştır. Taftazânî ortaya atılan farklı görüşler bağlamında Gazzâlî’ye şu görüşü nispet etmiştir: Yüce Allah’ın ahirette görülmesi keyfiyeti bilinmeden gerçekleştiği gibi, Hz. Musa da ses ve harf olmadan ve mahiyeti bilinmeden Allah’ın kelâmını işitmiştir. Taftazânî’nin yer verdiği ikinci görüşe göre ise; Hz. Musa Allah’ın kelâmını bütün yönlerden işitmiştir. Başka bir görüşe göre ise Hz. Musa bir yönden ses işitmiştir. Fakat kulların kesbi olmayan bir işitme ile işitmiştir (Taftazânî, 1998: IV, 156). Cüveynî ise “ve eğer müşriklerden biri senden emân dilerse Allah’ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar (*hattâ yesma’a kelâmelâh*) ona emân ver” (Tevbe, 8/6) âyeti bağlamında Allah’ın kelâmının işitilmesinden maksat, Allah’ın kelâmının bilinmesi ve anlaşılmasıdır. ... Yüce Allah’ın Hz. Musa’ya özgü kıldığı kelâmı, vasıta olmaksızın ona ve başka seçtiği melek ve insanlara kelâmını işittirmesidir” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur (Cüveynî, 1985: 129-130). Bakıllânî ise “Hz. Musa arada herhangi bir vasıta olmaksızın

fakat Allah'a bakmayı engeller şekilde Allah'tan vahiy almıştır" şeklinde bir izah getirmiştir (Bâkılânî, 2000: 91). Görüldüğü gibi aynı mezhep içerisinde yer alan âlimler bile bu konuda ittifak edememişlerdir. Yüce Allah Hz. Musa'ya kelâmını işittirmiş fakat onu zatını görmekten menetmiştir. Burada Allah'ın perde arkasından seslenmesinden maksat Allah'ın hitap ettiği şahsı görmemesi değil, hitap edilenin Allah'ı görememesidir.

Bu vahiy şeklinin doğrudan doğruya kalbe yerleştirilen vahiyden farkı, hitap edilenin Allah'ı görmemesi değildir. Zira doğrudan doğruya yapılan vahiyde de kalbine vahiy yerleştirilen Allah'ı görememektedir. Buradaki temel fark vahyin sesli olmasıdır. Dolayısıyla Gazzali'ye nispet edilen ses ve harf olmadan Allah'ın kelâmını Hz. Musa'ya işittirmesi, şeklindeki açıklama doğrudan doğruya kalbe ilka edilen vahiy ile perde arkasındaki seslenme şeklindeki vahiy arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır. İmam Matürîdi de bu bağlamda şöyle bir görüş ortaya atmıştır: Yüce Allah Musa'ya kelâmını onun diliyle ayrıca yarattığı harf ve sesler vasıtasıyla duyurmuştur (Matürîdi,2002: 76).

Mutezile ekolü ise Yüce Allah'ın kelâmını ağaçta yarattığını Hz. Musa'nın da Allah'ın kelâmını buradan işittiğini ifade etmişlerdir. Eş'ari, Mutezileye bu bağlamda şu eleştiriyi yöneltmiştir: Eğer Hz. Musa Allah'ın kelâmını bir ağaçtan işiterek almışsa bu durumda; melek vasıtasıyla Allah'ın kelâmını alan peygamberlere daha çok ikramda bulunmuştur. Zira melek ağaçtan üstündür. Oysa Allah, Hz. Musa ile konuşmakla ona ikramda bulunmuş ona özel bir ilgi göstermiştir" (Eş'ari, 1993: 97)

(iii) Elçi Göndererek Vahyetme: Vahyin temelini melek vasıtasıyla Allah'tan peygambere iletilen vahiy oluşturmaktadır. Vahiy meleği Kur'an-ı Kerim'de *Ruhu'l-Kudûs, er-Ruhu'l-Emin* gibi değişik isim ve sıfatlarla geçmektedir ki o da Cebrâîl'dir. Cebrâîl'in vahiy Allah'tan alması ve peygambere iletmesinin mahiyetine ilişkin açıklamalara önceki bölümlerde yer verildiği için burada daha fazla açıklama yapma gereği duymuyoruz.

Kelam İlminde Vahyin Konumu

Kelamcılar vahyi, icma ve sünnetle birlikte nakli deliller arasında saymışlardır. Onların naklin etkinlik alanı ve işleyişine dair görüşleri, aynı zamanda onların vahyin konumuna ilişkin görüşlerini de yansıtır. Bundan hareketle öncelikle Kelamcılarının akıl ve naklin etkinlik alanlarına ve daha sonra onların akıl ve naklin birbirlerine göre konumlarına dair görüşlerine yer vermemiz uygun olacaktır.

Kelâmcular aklî ve nakli delillerin kullanıldığı alanları *mecâlu'l-akl* ve *mecâlu'n-nakl* şeklinde birbirinden ayırmışlardır. *Mecâlu'l-akl*'den kasıt, sadece aklî delilin kullanıldığı alan olup burada kullanılan aklî delil öncülleri bir bütün olarak akla dayanan delildir. *Mecâlu'n-nakl* yani naklin etkin olduğu alan ise, öncülleri nakle dayanan; naklî delilin kullanıldığı alandır.

Mutezile ekolü aklın ve naklin alanını şu şekilde belirlemiştir: Allah'ın varlığı, birliği, O'nun için caiz olan ve olmayan sıfatların bilinmesi gibi tevhit ilkesi ile ilgili konular ve insanların fiillerinin yaratılması, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç, bunu kendi hür iradeleriyle yapıp yapmadıkları gibi adalet ilkesi ile ilgili hususlar aklın etkinlik alanı içinde yer alırlar. Bu alanda aklın hükümleri geçerli olup naklin belirleyiciliği geçerli ve doğru değildir (Kâdî Abdülcebbâr, 1158: I,35). Mutezileye göre, naklî bilginin etkin olduğu alan ise şer'î hükümler ve ibadetler alanıdır ki, bu alanda da aklın etkinliğinden söz edilemez.

Mutezile'nin önemli temsilcilerinden biri olan Kâdî Abdülcebbâr akıl ile naklin etkinlik alanlarını şu şekilde ifade etmiştir: "Akıl, Allah'a şükür ve ibadet edilmesi gerektiğine delâlet eder. Ancak ibadet kapsamına giren fiillerin ne olduğu, şartlarının neler olabileceği, mekân ve zamanlarının belirlenmesi gibi hususlarda bize hiçbir şey göstermez" (Kâdî Abdülcebbâr, 1965: XV, 28).

Eş'arîler'in akıl-nakil ilişkisine dair görüşleri, Mutezile'nin görüşlerinden pek farklı değildir (Hasan Mahmud eş-Şâfiî, 1991: 157). Eş'arî, Bâkîllânî, Cüveynî, Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi önemli temsilcilerinin naklin ve aklın sınırları ve işleyiş alanlarına ilişkin de-

ğerlendirmeleri incelendiğinde, onların da Allah'ın varlığı, birliği, zâtî ve fiilî sıfatlarının tespiti, insanların fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili konuları aklın etkinlik alanı olarak belirledikleri, bu alanda nakle aklı tekit etme rolü verdikleri görülmektedir. Örneğin Eş'arî ekolünün önde gelen kelâmçılarından olan Abdülkâhîr el-Bağdâdî akıl ve naklin etkin olduğu alanları şu şekilde birbirinden ayırmıştır: “Evrenin muhdes olduğu, yaratınının kadîm olduğu, Allah'ın birliği, sıfatları, adalet ve hikmeti, kullarına teklifte bulunmasının imkânı, mucizelerine dayanarak peygamberlerin nübüvvetinin sıhhati gibi bilgilere, nazar ve istidlâl ile ulaşılır. Aynı şekilde tecrübeler ve matematik ilimleri de buna girer. ... Şeriatle (nakille) bilinenlere gelince bunlar; helâl-haram, vâcib, sünnet, mekruh vb. fikhî hükümlerden oluşur” (Abdülkâhîr el-Bağdâdî, 1928: 15).

Bağdâdî'nin bu ifadeleri incelendiğinde, akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin ayırmada, Mutezile ekolüne oldukça yaklaştığı; Allah'ın varlığı, birliği, peygamber göndermesinin imkânı gibi konuları aklın etkinlik alanı içerisinde; ibadet ve muamelât konularını da naklin etkinlik alanı içinde ele aldığı görülür. Bağdâdî bunun gerekçesini de şu şekilde ortaya koymuştur: “Şeriatın sıhhati, nübüvvetin sıhhatine, nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidlâlê dayanır. İnsanlar bu hususları, bedihî ya da duyusal bilgi gibi, zarurî bir bilgi ile bilselerdi, ihtilaflar meydana gelmezdi” (Bağdâdî, 1928: 18).

Naklin etkin olduğu alanda aklın rolünün olamayacağını, nakil tarafından bildirilen hususların akıl tarafından bilinemeyeceğini söyleyen Bağdâdî; “şer'î hükümler, yasaklar, mubah ve vâcib olan hususlar, ancak yüce Allah'ın emir veya haber şeklindeki hitabı ya da mucizenin doğruluğuna delâlet ettiği bir peygamberin dili ile bilinebilir”, der (Bağdâdî, 1928:17). Cennet ehline verilecek nimetler, cehennem ehlinin duçar olacağı azap, Allah için kullanılması caiz olan isimleri bilmenin yolu da, akıl değil, nakildir. Bağdâdî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına dair tespit ettiği hususların, Kâdî Abdulcebbar'ın tespit ettiklerinden pek farklı olma-

dığı gözden kaçmamaktadır.

Ehl-i Sünnet ekolünün ikinci kolunu oluşturan Maturîdîler de dînin kendisiyle tanındığı iki temelden bahsederler. Maturîdîliğin kurucusu olan İmam Maturîdî'ye göre bu iki temel akıl ve nakildir (Maturîdî, 2001: 66). O eserlerinde yer yer 'bu konu sadece akılla bilinir', 'bunu bilmek ancak haberle mümkündür', şeklinde kayıtlarla bu alan ayırımına işaret etmiştir. Maturîdî, bilgi kaynaklarını duyu bilgisi (ıyan), doğru haber (Peygamberin verdiği haber ve tevatür yolu ile bize ulaşan tarihi haber) ve akıl şeklinde sıralamaktadır (Maturîdî, 2001: 69; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, 1993: I, 24).

Maturîdî bunların her birinin kendine özgü yetkinlik alanlarının olduğu görüşündedir. Ancak, Maturîdî'nin eserleri incelendiğinde, onun bazı konuların izahında her üç bilgi kaynağından da istifade ettiği görülür. Eş'arî ve Mutezilî kelâmcılarda olduğu gibi, Maturîdî de, akla öncelik vermiştir (Özcan, 1998: 60). Bunun nedeni aklın, duyu ve haberin doğruluğunu test etme gibi bir fonksiyonunun olmasıdır (Maturîdî, 2001: 72).

Kelâmcılara göre akıl ile nakil arasındaki ilişki asıl-fer' ilişkisidir. Akıl delil *asl*, nakil delil ise *fer'* olarak kabul edildiğinden, nakille istidlalde bulunurken, akla müracaat etmek zorunludur. Allah'ın varlığı, birliği ve adaleti, akılla tespit edilebilecek hususlardır. Bu konularda nakle başvurmak, fer'e dayanarak asl'ı tespit etmeye benzer ki, bu caiz değildir. Akliyât olarak isimlendirilen alanda kullanılacak delillerin de, akla dayanması gerekir (Mihri Hasan Ebu Sa'de, 1993: 29).

Sonuç

Vahiy birçok dinde olduğu gibi İslâm dininde de temel kavramlardan biridir. Dinden dine farklı yansımaları olsa da metafizik alanla iletişimi ifade etmek için kullanılan bir kavram olma özelliği bütün dinlerde ön plana çıkmaktadır. Vahiy, Kur'an metninin yanı sıra İslâmi olan olmayan bütün dini metinleri ifade edecek bir anlam genişliğine sahiptir. Dinlerin vahiy algıları onların Tanrı ve Peygamber algılarına da yansımıştır.

İslâm düşünce tarihinde vahiy olgusu daha çok müfessirler, hadisçiler ve Ulûmu'l- Kur'an tarzı eserler yazan âlimler tarafından incelenmiş olup vahyin mahiyetine ilişkin bilgilere daha çok bu tür âlimlerin eserlerinde rastlanmaktadır.

Kelâmcıların vahiy algıları onların kelâmullâha ilişkin algılarından bağımsız değildir. Zira kelâmcılar vahiyyle ancak Allah'ın kelâm sıfatı ve bunun bir yansıması olan Halku'l-Kur'an bağlamında ilgilenmişlerdir. Onların eserleri incelendiğinde vahiy konusunu müstakil olarak ele alan bir başlığa rastlanmamakta hatta diğer konular bağlamında bile vahiy olgusuna tatmin edici düzeyde yer verilmemektedir. Dolayısıyla vahyin mahiyeti; Cebrâîl'in vahyi Yüce Allah'tan nasıl aldığı, Peygambere nasıl ilettiğine ilişkin bilgilere kelâm âlimlerinin eserlerinde pek rastlanmamaktadır.

Kelâmcıların bu konulara yer vermemelerinin sebebi, konuyu aklın değil, naklin etkinlik alanı içinde değerlendirmeleri olmalıdır. Konu naklin etkinlik alanı içinde değerlendirilince de kelâmcılar bu tür konulara doğrudan doğruya değil, Allah'ın kelâm sıfatı, Halku'l-Kur'an gibi diğer konular bağlamında değinebilmişlerdir. Esasen onların Kelâmullâh'a ilişkin görüşleri ortaya konulduğunda onların nasıl bir vahiy algısına sahip oldukları da ortaya çıkmaktadır.

Nitekim bu konu bağlamında kelâmcıların Kur'an-ı Kerimi Yüce Allah'ın muciz kelâmı olarak gördükleri, Allah'ın peygamberlere iletme üzere vahiy meleğini görevlendirdiği, Kur'an'ın ne inşasında ne de tertibinde ne vahiy meleğinin ne de Peygamberin bir rolünün olduğu şeklinde bir anlayışa sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Kelami ekoller, kelim problemlerin çözümünde mantıkî istidlal yöntemine başvurdukları gibi, naklî delillere de başvurmuşlardır. Bu da aklın ve naklin etkinlik alanlarının birbirinden ayırt edilmelerini gerektirmiştir. Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, insanların fiillerinin yaratılması, cebr ve ihtiyar gibi konuları, aklın etkinlik alanı içinde değerlendiren kelâmcılar, ibadetleri ve teklifi

hükümleri naklin etkinlik alanı içerisinde değerlendirmişlerdir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, Kahire, 1969.
- Albayrak, Halis, "Vahiy Gerçeği" *Kutlu Doğum Haftası*, Ankara, 1989.
- Aslan, Abdulğaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara, 2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed B. Tayyib B. Muhammed Basri, *El-İnsâf Fimâ Yecibu İ'tikâduhu Ve La Yecüzü'l-Cehlu Bihi*, Thk. Muham Zâhid B. El-Hasan B. Ali Zâhid El-Kevseri . -- 2. Bs. -- Kahire: El-Mektebetu'l-Ezher Li't-Turas, 2000.
- Bor, İbrahim, "Vahiy- Kültür İlişkisi", *Aüifd*, 52-1, Ankara, 2011.
- Cürcânî, Abdulkâhir, *Kitâbu Esrâri'l-Belâğa*, (Thk. Hellmut Ritter), İstanbul, 1954.
- Cürcanî, *Kitâbu Delâilü'l-İ'câz Fi'l-Meânî*, Tashih Ve Neşr. Şeyh Muhammed Abdûh- Muhammed Mahmud Et-Tirkizî Eş-Şenkitî, Beyrut, 1988.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâti'i'l-Edille Fi Usulü'l-İ'tikâd*, Thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1985.
- Cüveynî, *Eş-Şâmil Fi Usûli'd-Din*, Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, 1998.
- Demirci, Muhsin, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti Ve Korunması" *Diyanet İlmî Dergi* 1-Xlvı, Ankara, 2010.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2006.
- Eş'ri, Ebu'l-Hasan Ali B. İsmâil, *El-İbâne An Usûli'd-Diyâne*, Thk. Beşir Muhammed Ayûn, Riyâd, 1993.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed B. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1990, Xv.
- İbnu'l-Cinnî, Ebû'l- Feth Osman, *El-Hasâis*, Thk. Muhammed En-Neccar, Kahire, 1952, I.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr B. Ahmed, *El-Mugni Fi Ebvabi't-Tevhid Ve'l-Adl*, Thk. İbrâhim Ebyari, Kâhire, 1963. C 7.
- Kılıç, Recep, "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında Kur'an Vahiyi" *Aüifd*, 51-1, Ankara, 2011.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitabu't-Tevhid*, Thk Prof. Dr. Bekir Topaloğlu- Dr. Muhammed Aruçi, Beyrut, 2001.
- Nadir, Albert Nasri, *Felsefetu'l- Mutezile*, İskenderiye, Tsz.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun B. Muhammed, *Kitâbu Bahri'l-Kelâm Fi İlmi't-Tevhid*, Kahire, 1911.
- Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille Fi Usulü'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.
- Râğıb El-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin B. Muhammed, *El-Müfredât Fi*

Cemalettin ERDEMCİ

Ġaribi'l- Kur'ân, Beyrut, Tsz.

Rızâ, Reşîd, *El-Vahyu'l-Muhammedî*, Kahire, 1406.

Sâbûnî, Nureddin, *Matürîdi'ye Akaidi (El-Bidâye Fi Uusuli'd-Din)*, Nşr Ve Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara,1991.

Tarakçı, Muhammed, "Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı" *Uüifât*, 12-2, Bursa, 2003.

Taftazânî, Mesud B. Ömer B. Abdullah Saduddîn, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut, 1998.

Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhîlu'l-İrfân Fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrut, 1995.

Zemahşerî, *El-Keşşâf*, Beyrut, 1987.

