

Vahiy Kavramının Belirlenmesinde Şûrâ Sûresi 51. Âyetin Önemi Üzerine İnceleme

An Analysis on the Importance of the Verse 51 of the Surah Al-Shūrā in Determination of the Concept of Wahy (Revelation)

● Nur Ahmet KURBAN^a

^aTefsir AD,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Çanakkale, TÜRKİYE

Received: 10.10.2018
Received in revised form: 28.11.2018
Accepted: 29.11.2018
Available online: 26.06.2019

Correspondence:
Nur Ahmet KURBAN
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Tefsir AD,
Çanakkale, TÜRKİYE
nkurban@comu.edu.tr

ÖZ Bu çalışmada öncelikli hedef, vahiy kelimesinin sözlüklerde geçen anlamının tespit edilmesi olacaktır. Sonra konuya esas teşkil eden Şûrâ sûresi 51. âyeti üzerinde durulacaktır. Zira ileride görüleceği üzere vahiy kavramı tanzim edilirken bu âyet üzerinde neredeyse hiç durulmamıştır. Bize göre bu âyet söz konusu kavramı belirlemede anahtar niteliğindedir. Burada, bir makalenin sınırlarını aşacağından, vahiy kelimesinin geçtiği diğer âyet ve hadisler üzerinde tek tek durulmayacaktır. Mesele, daha çok kavramsal çerçevede tartışılacaktır. Bu kavram son tahlilde bir bilginin sözlü veya yazılı olarak karşı tarafa bildirilmesini ifade eder. Kur'an-ı Kerim, bize bu iletişimin nasıl olacağını açıkça söylemektedir. Bu bağlamda araştırma konusu olarak seçtiğimiz âyet, meselenin omurgasını teşkil eder. Nitekim Kur'an ve Hadis kaynakları başta olmak üzere bütün dinî metinlerde çok sık karşılaştığımız vahiy olgusu ilgili âyetlerde, Allah'ın beşer ile yaptığı konuşmasının bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile vahiy kavramı, Yüce Allah'ın insanla perde arkasından ve elçi göndermek yoluyla gerçekleştirdiği konuşmasının dışında kalan bütün konuşmalarını kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir; Kur'an; Şûrâ sûresi; vahiy; ilham

ABSTRACT In this study, the primary purpose will be a determining of the basic lexical meaning of the word of wahy (revelation). After that, it will be emphasized the verse 51 of the Surah Shūrā which constitutes the basis to the subject. As it will be seen later, while the term of wahy (revelation) is being arranged, it was almost hardly ever put emphasis on this verse. According to us, this verse is the key point in determination of the concept in question. Here, it will not be elaborated on other verses and traditions which have the word of wahy particularly because of exceeding the limits of this article. The matter will be mostly discussed in the conceptual framework. In the final analysis, this concept expresses a notification of an information to the other side verbally or in written. The Qur'an clearly tells us how this communication can be. In this context, this verse which we chose as a subject of research is an important milestone in that issue. As a matter of fact, the phenomenon of the wahy that we come across very frequently in all religious texts especially the Qur'an and the sources of hādith emerges as a part of the speech of God with mankind in relevant verses. In other words, the term of wahy involves all conversations of God except for His speech with mankind with the way of talking behind the curtain and sending a messenger.

Vahiyden bahsederken bir anlamda Allah'ın beşer ile ilişkisinin bir yönünü ele almış bulunuyoruz. Kur'ân'ın ifadesine göre Yüce Allah, beşeri bizzat kendisi yaratmış,¹ muhatap almış ve muallimlik yaparak onu terbiye etmiştir.² Ona diğer varlıklara nazaran daha birçok özellik ihسان etmiş, her şeyden önce ona kendi ruhundan üflemiş³ ve varlık âleminde bir cüz olan beşer ile konuşmuştur.⁴

Yüce Allah değer verip yarattığı beşerî dünyada birtakım yükümlülükler ile sınavacağını bildirmiş, keyfiyetini bilemediğimiz bir şekilde ondan söz almış ve ona teolojik ve toplumsal anlamda sorumluluklar yüklemiştir. Bunlar ise Yaratıcı ile yaratılan arasındaki iletişimi zorunlu kılmaktadır. Biz bu iletişimin mahiyetini ancak Yaratıcı'nın kendisinin bizzat haberdar ettiği ölçüde bilebiliriz. Zira sonsuz kudret sahibinin iradesine, sonlu olan bir varlık bütünüyle vakıf olamaz.

Kur'ân'a göre konuşarak iletişim kurmak, Yüce Yaratıcı'nın tercih ettiği iletişim kanallarından biridir. Kendisinin bizzat bildirdiği gibi bu konuşma farklı yollarla gerçekleşmiştir. Bunlardan biri vahiy yoluyla olmuştur. Bu sebeple diğer konularda olduğu gibi vahiy konusundaki kavram dünyamızı da ilahî bilgiler çerçevesinde oluşturmamız gerekmektedir. Bu nedenle biz meseleyi ele alırken önce vahiy kelimesinin sözlük ve terim anlamları üzerinde durmaya çalışacağız. Ardından bu bağlamda ortaya konmuş tanımlar ile Kur'ân'ın araştırmaya konu edindiğimiz âyetinde dile getirilen vahiy tanımını karşılaştırmaya çalışacağız.

Vahiy kavramının önemli alt başlıklarından biri de vahyin öznesi ile nesnesi arasındaki ilişkidir. Bilindiği üzere vahiy öznesi ile alıcısının tespiti konusunda da farklı görüşler vardır. Hıristiyan Batı düşüncesinde de kimin vahiy edebileceği, hangi tür şeylerin vahiy sayılacağı ve vahyin failinin kim olduğu hususu tartışmalıdır. Bunlar vahyin kullanım alanına göre değişmektedir. Dinî kullanımda vahiy eden Tanrı'dır. Dindışı kullanımda ise özne, duruma göre bir kişi olabileceği gibi bir olgu veya bir durum da olabilir. Bazen bir öznenin olması zorunlu değildir.⁵

Bilginin veya bildirinin kaynağı olarak her şeye kadir irrasyonel bir Tanrı anlayışına inanılıyorsa, Tanrının istediği her şeyi, bildirim vasıtası yapabileceği açıktır; Ona ölçü konulamaz. Şâyet Tanrı, Hıristiyan ilahiyatında olduğu gibi bedenleşen insan olarak kabul ediliyorsa burada bir meleğin vasıta kılınmasına da gerek kalmamaktadır. Çünkü bu durumda bizzat O'nun sözleri veya kendisi vahyin vasıtası olur.⁶ Bu durumda vahyin öznesi ile nesnesi arasındaki ayırım da yapılamaz. Ancak bazı İslâm mezhepleri veya uleması Hıristiyan ilahiyat düşüncesinden farklı olmakla birlikte vahyi tanımlama konusunda oldukça yoğun bir karmaşa içindedirler. Özellikle tasavvuf ve felsefe ehlinin bu konudaki görüşleri sadece dışa karşı kendi iç dünyalarında da farklılıklar içermektedir.

Kur'ân ve Hadis kaynaklarına bakılacak olursa, vahyin öznesinin Allah, alıcısının bazen melek, bazen de peygamberler olduğu görülecektir. Üçüncü bir şık olarak fitrî bir vahiy olgusundan bahsedildiği görülecektir. Bu da aslında bir çeşit konuşmadır. Kur'ân'a baktığımızda vahiy failinin öznesi Allah olduğu gibi, şeytan, melek ve insanların da vahiy failinin öznesi olabileceğini görüyoruz. Bazı kaynaklar bir yandan Allah'tan beşere iletilen bütün bildirimleri vahiy tanımı içinde değerlendirirken, diğer yandan vahyin tek taraflı bir iletişim yolunu söylemeleri sorunludur. Zira onlara Hz. Musa'nın Allah ile konuş-

¹ Sâd, 38/75.

² Nisâ, 4/113.

³ Hicr, 15/29; Sâd, 28/72.

⁴ Şûrâ, 42/151.

⁵ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002, s. 31-32; Aydın Işık, *Felsefe Problemi Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006, s. 48.

⁶ Işık, *a.g.e.*, s. 52.

ması ve Hz. Peygamberin Miraç gecesinde Allah ile olan konuşmaları tek taraflı değil bir nevi karşılıklı konuşmadır. Biz bu çalışmada vahiy konusunu Şûrâ sûresinin ilgili âyeti bağlamında okumaya çalışacağız. Nitekim bütün literatürü burada değerlendirmek imkânsızdır.

1. VAHİY KELİMESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. VAHİY KAVRAMININ SÖZLÜK ANLAMI

Vahiy kelimesi, İslâm/Kur'ân öncesi dönemde Arapların sık kullandıkları kelimelerden biridir. Vahiy kelimesi cahiliye döneminin meşhur Muallaka şairlerinden Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 40/660 veya 41/661) bir beytinde şöyle geçer:

عفتِ الديارُ محلُّها فمقامُها بمنى تأبَّدَ عَوْلُها فَرَجَامَةُ
فمدافعُ الرِّيَّانِ عَرِّيَ رَسْمُها خَلْقاً كما ضَمِنَ الوُحْيَ سِلاَمُها

Yurtlar gerek geçici konaklama gerekse sürekli ikamet yerleriyle tümünden silindi/de Mina'da el-Ğavl ve ardından Ricam dağlarıyla birlikte viran oldu.

Nitekim er-Reyyan Dağı'nın eteklerinden akan su yataklarının izleri kayboldu.

(Bölgeye artık kimsenin uğramaması sebebiyle uzaktan ayırt edilemeyen haberler) eskidiğinden. Tıpkı taş üzerine yazılan ve uzaktan fark edilemeyen yazıtlar gibi.

Görüldüğü üzere bu beyitte geçen vahiy kelimesi, *yazı* mânâsında kullanılmıştır.⁷ Bu görüşü yine Muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebî Sula'nın şu beyti desteklemektedir:

لَمِنَ الدِّيارِ عَشِيَّتُها بِالْفَدْفِدِ كَالوَحْيِ فِي حَجَرِ الْمَسِيلِ الْمُخَدِّ

Taşlık tepelerle kaplı yurtlar kimin? Sert ve cilalı el-Mesîl taşına nakşedilmiş uzun ömürlü yazıt misali.⁸

İslâm'ın ilk yıllarında yaşamış ve daha çok *Accâc* lakabıyla bilinen Abdullah b. Ru'be (ö. 97/715) de bir şiirinde vahiy kelimesini, *yazı yazmak* mânâsında kullanmıştır. Neredeyse bütün Arapça sözlüklerin vahiy kelimesine *yazı* mânâsını veren görüşleri *Accâc*'ın yukarıdaki beytine dayanır.⁹ Bu mânâ, tabiûn ulemasından Alkame'ye (ö. 86/705) dayandırılan bir rivâyetle de sürdürülmüştür. Nitekim Alkame, "Kur'ân'ı iki senede okudum" demiş, bunun üzerine Haris ona: "Okumak kolaydır. Yazmak ondan daha zordur" derken, meramını "القرآن هَيِّنُ الوَحْيِ أَشَدُّ مِنْهُ" ibaresiyle ifade etmiştir.¹⁰ İlk Arapça lügat bilginlerinden Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Cevherî (ö. 400/1009) de eserlerinde vahiy kelimesinin *yazmak* mânâsında olduğunu özellikle vurgulamışlardır.¹¹

Biz bu bilgilerden hareketle vahiy kelimesinin ilk mânâsının *yazı yazmak* veya *yazılan yazı (kitap/mektub)* mânâsında olduğunu açıkça söyleyebiliriz. Durum böyle olunca yazma mânâsına gelen *ke-te-be* fiilinin muhtemel mânâlarının tamamının aradaki nüansları dikkate alarak, vahiy kelimesinin bir çeşit müradifi olduğunu söyleyebiliriz. Zaten literatürümüzde Kur'ân ve önceki peygamberlere indirilen kitaplar çoğu zaman vahiy kavramı ile de ifade edilmektedir.

⁷ Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakati's-Seb'a*, s. 171; Enbarî, *Şerhu'l-Kasaidi's-Seb'i-Tival el-Cahiliyye*, s. 519.

⁸ *Divanu Züheyr b. Ebi Sulma*, s. 45.

⁹ *Divanu Accâc*, 2/148.

¹⁰ Bunun bazı bilginler tarafından ifade edildiği gibi her ne kadar uydurma bir rivâyet olma ihtimali varsa da, ilk dönem İslâm edebiyatındaki vahiy kelimesinin mânâsını tespit etme noktasında bizim için değerlidir. Bkn. Cezerî, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, 5/352; Mersuff, *el-Câmi'i's-Sahih li Sireti'n-Nebeviyyeh*, 3/573.

¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Âyn*, "vhy" mad., 4/353; Cevherî, *es-Sihah fi'l-Luga*, "vhy" mad., 7/2519.

Vahiy kelimesinin Cahiliye dönemi şiirlerinde kullanılan başka bir anlamı daha vardır. Kelime burada iki kişinin, dışarıdan bakan birinin anlamayacağı şekilde kendi aralarındaki konuşmalarını ifade etmektedir. Örneğin Cahiliye şairlerinden Alkame b. Abede b. en-Nu'mân el-Fahl et-Temîmî (ö. 3/625?) bir şiirinde şöyle geçer:

يُوحِي إِلَيْهَا بِإِنْقَاضِ وَفَنَقَّةٍ كَمَا تَرَاظُنُ فِي أَفْدَانِهَا الرُّومُ

*Erkek deve kuşu öterek ve de şakıyarak konuşuyor (yûhî) eşine / (Bizim anlamadığımız ama) tıpkı Rumların kendi aralarında anlaştıkları dil gibi saraylarında.*¹²

Şiirde hayvanlar tıpkı insanlar gibi konuşturularak hoş bir nüktedanlık örneği sergilenmiştir. Bir erkek devekuşunun yuvasına dönüşü anlatılmaktadır. Bu devekuşu yiyecek aramak için evden çok uzaklara gider. Yağmurlu ve rüzgârlı bir günde aniden eşini ve yavrularını hatırlar. Endişelenir ve olanca hızıyla yuvasına döner. Ailesini güven ve huzur içinde bulur. Merakı dinince eşiyile tatlı bir sohbe başlar ve ona bir şeyler söyler. Fakat eşine ne söylediğini onlardan başka kimse bilememektedir. Şair bu durumu anlatmak için yukarıdaki beyti söylemiştir.¹³ Hem Cahiliye hem de İslâmî döneme tanıklık etmiş olan Ebû Züeyb Huveylid b. Halid b. Muharris el-Hüzelî'nin (ö. 28/648-49) de bir şiirinde vahiy kelimesini bu mânâda kullandığı görülür.¹⁴ Tabiûn sonrası dönem ulemasından Ali b. Hamza el-Kisaî (ö. 189/805) de kelimeyi aynı manda kullanmıştır.¹⁵

Bazı araştırmacıların ifade ettikleri gibi vahiyde *şifreli* bir iletişimden bahsetmek¹⁶ kanaatimizce pek doğru bir yaklaşım değildir. Zira mesaj, ileten ile iletilen arasında herhangi kapalılığa mahal vermeyecek şekilde nettir. Yukarıdaki şiirde de durum böyledir. Burada konuşan ile dinleyen arasında bir rumuz veya şifreden söz edemeyiz. Kapalılık ancak konuşmanın dışında olanlar için söz konusudur.

İki kişinin, karşınızda anlamadığımız bir dilde, birbiriyle konuştuğunu farz edin. İkisinin birbirlerini gayet iyi anladığını bilirsiniz ama siz bu iletişimin dışında olduğunuz için konuşmanın mahiyetini bilemezsiniz. Onların ne konuştukları size kapalıdır. Bu durum size doğal olarak esrarengiz bir şeye tanık olduğunuz hissini verecektir. Zaten vahiyde bu unsurların tamamı mevcuttur.¹⁷ Diğer yandan bu şiirden vahiy olayının Cahiliye döneminde kutsallığı olmayan varlıklar arasında da cereyan ettiği de anlaşılmaktadır. Bu cümleden olmalıdır ki görevli melekler peygambere vahiyde bulunmakta,¹⁸ peygamberler kendi toplumuna vahiyde bulunmakta ve hatta şeytanlarda dostlarına vahiyde bulunmaktadır.¹⁹ Bütün bunlar vahiy kelimesi ile ifade edilebilmektedir. İbn A'rabi'ye (ö. 231/845) göre bir kişi güvendiği bir elçisi aracılığıyla, güvendiği bir kölesine bir mesaj gönderdiğinde bu kişi vahiyde bulunmuş olur. Bu işlemin elçi göndermeksizin gerçekleşmesi durumunda da buna *vahiy* denir.²⁰ Burada vahiy kelimesinin niçin böyle isimlendirildiğini gösteren çok önemli bir tespit ortaya çıkmaktadır.

¹² *Dîvanî Alkâmeti'l Fahl*, s. 62.

¹³ *Dîvanî Alkâmeti'l Fahl*, s. 63.

¹⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "vhy" mad., 15/378.

¹⁵ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "vhy" mad., 15/378.

¹⁶ Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, s. 62.

¹⁷ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, (çev. Kürşat Atalar), Pınar Yay., İstanbul 2014, s. 242.

¹⁸ Necm 53/10.

¹⁹ En'âm, 6/112, 121.

²⁰ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "vhy" mad.; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, "vhy" mad., 40/171. Erken sayılabilecek düzeydeki sözlüklerden yukarıda sıkça atıfta bulunduğumuz Ezherî'nin eserinde vahiy kelimesinin zikredilenlerden başka *ateş, insan başta olmak üzere diğer varlıkların sesleri ve ağlamak* gibi mânâları zikredilmiştir. Ezher, *Tehzîbu'l-Luga*, "vhy" mad., 5/298.

el-Cevherî ve Halil b. Ahmed vahiy kelimesinin asıl mânâlarına *bir başkasına bildirilen gizli söz* ile *sûrat ve hız* anlamlarını da eklemiştir.²¹ Bunlar ise vahiy kavramı ile ifade edilen iletişimin kendisi değil, keyfiyetine yönelik açıklamalardır. Ragib el-İsfahanî (ö. 502/1109) de vahiy kelimesinin *hızlı işaret* mânâsında olduğunu söyler. Ona göre bu işaret, *ima*, *kinaye*, *ta'rîz* yoluyla da olabilir. Aynı şekilde bu iletişim bir cümle oluşturmaksızın, salt bir sesle, vücut diliyle veya yazı yazmak sûretiyle de olur.²² Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesine göre Hz. Zekeriya ile kavmi arasında üç gün devam eden iletişim, bu şekildeki bir iletişimle olmuştur.²³ Firuzâbâdî (ö. 816/1414) de eserinde aynı mânâlara dikkat çekmiştir.²⁴

Yüce Allah'ın göklere²⁵ vahiyde bulunması hakikî mânâda bir vahiy olabileceği gibi mecazî mânâda bir vahiy de olabilir. Bunun dışında oralarda görev yapacak meleklere görevlerinin bildirilmesi mânâsında da olabilir.²⁶ Fakat onlar sorumluluk sahibi varlıklar olmadıklarından burada vahiy kelimesinin *yazı* mânâsından hareketle, doğalarına yerleştirilmiş olan bir nevi yazgı demek daha uygundur. Bir başka açıdan düşündüğümüzde Allah onlarla da bizim bilemediğimiz bir dilde konuşmuş da olabilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın gökleri ve yeri çağırıldığı ve onların da huzura boyun eğerek geldiğinden bahsedilir.²⁷

Vahiy kelimesi Cahiliye dönemi şairlerinden meşhur Muallaka şairi Abîd'in bir beytinde yukarıdakilerden farklı bir bağlamda şu şekilde geçer:

وأوحى إليّ الله أن قد تأمروا بإيبل أبي أوفى ففمّت على رجلٍ

"Allah, onların bana komplo kurdukları yolunda bilgi verdi (evhâ) / Ebî Evfa'nın develerine. Ben de anında ayağa kalktım."

Burada *vahiy* kelimesi fiil kalıbında kullanılmıştır. Fiilin keyfiyeti konusunda farklı izahlar söz konusudur. Kimine göre burada geçen vahiy kelimesine *ilham* ve *bir bilginin kalbe atılması (ilka)* şeklinde bir mânâ verilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müfessirlerden şiiri böyle anlayan ilk kişi Zemahşerî'dir.²⁸ Biz ileride vahiy kelimesinin ilham ve ilka olma imkânı üzerinde duracağız.

1.2. VAHİY KAVRAMININ İLİŞKİLİ OLDUĞU DİĞER KAVRAMLAR

Halil b. Ahmed, vahiy kelimesinin Cahiliye dönemi şairlerinde zikredilenden mânâsına *göndermek* (بعث), *ilham etmek*, *emretmek* ve *işaret etmek* gibi mânâları da ilave etmiştir.²⁹ Vahiy tanımında sıkça karşımıza çıkan, bazen de vahiy kelimesine alternatif olarak da takdim edilen ilham ve bir bilginin kalbe ilkası meselesi izaha muhtaçtır. İbn Aşur'un ifadesine göre *ilka*, kişinin kalbinde bir anda bulduğu şey olarak tarif edilmiştir. Nitekim dinleyicinin içinde kelamın mânâsı böyle hâsıl olmaktadır.³⁰ Zemahşerî'nin yukarıdaki şiirde geçen vahiy kelimesine ilham mânâsını veren görüşü Alûsî tarafından da takip edilmiştir.³¹ Nitekim Zeccac (ö. 311/923) da ilhamı, Allah'ın bütün hayvanlara ve ruh sahibi

²¹ Cevherî, *es-Sihah fi'l-Luga*, "vhy" mad.

²² İsfahanî, *Müfredat li Elfâzi'l-Kur'ân*, "vhy" mad. s. 858.

²³ Meryem 19/10-11; Ali İmran 3/41.

²⁴ Firuzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhîr*, "vhy" mad., s. 1342. Ayrıca bk. Mütercim Asım Efendi, *el-Okÿânûsu'l-Basîf fi Teremeti'l-Kâmusi'l-Muhîr*, "vhy" mad., 6/1002.

²⁵ Fussilet 41/12; Zilzal 99/5.

²⁶ İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/ 250-251.

²⁷ Fussilet, 41/11.

²⁸ Zemahşerî, *Keşşaf*, 3/475

²⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, "vhy" mad.

³⁰ İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/142; Ebu Hayyan, *Tefsiru Bahri'l-Muhîr*, 9/486.

³¹ Alûsî, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, 24/321.

canlılara yaptığı vahyi olarak açıklar.³² Böyle olunca ilham sürekli açık olan bir iletişim yoludur. Daha açık bir ifade ile şiiirde geçen vahiy kelimesinin burada bir çeşit ilham olarak anlaşılması isabetli olabilir. Fakat peygambere bildirilen emir ve yasakların *ilham* kelimesi ile ifade edilmesi, kesinlik ifade etmesi açısından sorun olabilir.

Sözlükte *ilham*, bir şeyi yutmak veya yutturmak demektir.³³ Yalnız terim olarak çok farklı şekillerde tanımlanmıştır.³⁴ Bunlardan biri, “Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” şeklindedir. Ancak âyet-i kerîmede Yüce Allah, insana iyilik telkin ettiği gibi fücuru da telkin edebileceğini ifade etmiştir.³⁵ Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) aniden ortaya çıkması, ilhamın esasını teşkil eder. Yayıgın olmamakla birlikte ilham yerine *havâtır*, *hevâcis* ve *fîrâset* tabirleri de kullanılmıştır. *Hads*, *keşif*, *tecelli* ve *vârid* kelimeleri de ilhama yaygın bazı terimlerdir.³⁶ İlham kavramını daha geniş bir yelpazede insan başta olmak üzere Yüce Allah’ın bütün varlığa yaratılışında verdiği bir çeşit kabiliyet olarak nitelendirilenler de olmuştur.³⁷

Kaynaklarda ifade edildiğine göre kalbe ilka yöntemiyle bilgi akşının sağlanmasının ilhamdan daha genel bir mânâ taşıdığına işaret edilmiştir. Nitekim Hz. Musa’nın annesine yöneltilen vahiy ilham mânâsındayken Hz. İbrahim’in rüyası ilham olarak kabul edilmemiştir. Zira ilka ile ilham arasında fark vardır. İlham, kelam-ı nefîş şeklinde olmak zorunda değildir. Yani kelam-ı nefîş olmaya bilir. Fakat lafzî kelam ilham değildir.³⁸ Bu tanımlı doğru kabul edecek olursak Kur’ân bir lafız olduğuna göre ilham mahsulü bir kitap olmamalıdır.

Vahiy ile ilhamın farkını ortaya koyma meselesine katkı sağlayan alimlerden biri Gazzâlî olmuştur. Ona göre insan iki yolla bilgi elde eder. Bunlardan biri insanî, ikincisi rabbanîdir. Rabbanî olan ilim de iki yolla elde edilir. Birincisi vahiy, ikincisi ilhamdır. Vahyin ilka edilmesi şudur ki, nefis kemale erdiğinde doğal hırs ve arzuların kirleri ondan uzaklaşır. Bakışları dünya şehvetlerinden ayrılır. Bağlarını sonlu kuruntulardan keser. Bütün benliği ile Yaratıcı’sına ve var edicisine yönelir. Yaratıcı’sının cömertliğine tutunur. Onun verdiği bilgi ve nurun feyzine dayanır. Vahiy ilmi peygamberlerin mirasıdır. Resullerin hakkıdır. Yüce Allah, Hz. Muhammed döneminin bitmesiyle vahiy kapısını kapatmıştır. İlham ise küllî nefsin insanî cüzî nefse, onun berraklık, hazır olma ve kabul edebilirlik gücüne göre tembihte bulunmasıdır. İlham, vahyin etkisidir (أثر). Zira vahiy, gaybe ilişkin bir durumun açıkça söylenmesidir. İlham ise ta’riz yoluyla ifade edilmesidir. Vahiyden hâsıl olan ilme nebevî bilgi denir. İlhamdan hâsıl olan bilgiye ledünnî ilim denir. Ledünnî bilginin elde edilmesi esnasında alıcı nefis ile Yüce Allah arasında vasıta yoktur. Sanki o gayb lambasından berrak, boş ve latif bir kalbe yansıyan bir ışık gibidir.³⁹ Bu nedenle vahiy alıcısı bakımından daha netlik ifade ederken, ilham vahiy mertebesinde bir bilgi değildir.

Zeccac da *vahiy* kelimesinin tamamıyla *gizlice bildirmek* olduğunu söyler⁴⁰ ve ulemanın bu bağlamda zikrettikleri *i’lam* ve *ifham* (bildirmek) şeklindeki iki mânâyı daha fazla öne çıkardıklarını belir-

³² Zeccac, *Meânî’l-Kur’ân ve İrabuhu*, 3/210. el-Cabirî, vahiy kelimesinin sözlük anlamlarını zikrettikten sonra dinî/terim anlamına geçer. Ona göre vahiy kavramını üç türe ayırır. Bunların ilki ise *ilham*’dır. İkincisi, perde arkasından konuşma, üçüncüsü de Allah’ın elçi göndererek insanlar içerisinde seçmiş olduğu elçisine kendi sözlerini nakletmesidir. Câbirî, *Medhal ile’l-Kur’ânî’l-Kerîm, el-Cüz’ü’l-Evvel, fi’-Ta’rif bi’l-Kur’ân*, s. 112.

³³ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, “Ihm” mad.

³⁴ Abdülğaffar Aslan, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 20, s. 27.

³⁵ Şems 91/8.

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, 22/98.

³⁷ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yay., İstanbul 2011, 84 vd.

³⁸ Alûsî, *Ruhu’l-Meânî*, 24/321.

³⁹ Gazzâlî, *er-Risaletü’l-Ledünniyye*, s. 23-29.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “vhy” mad.; Tehânevî, *Keşşâfü’l-İstîlâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 2/1776.

tir.⁴¹ Basra ekolünün önemli dil bilginlerinden Ebû Zeyd (ö. 215/830) de vahiy kelimesinin *ilham*, *işaret*, *ima*, *kitab* ve konuşma (*kelam*) gibi mânâlara gelse bile, *bildirim* anlamının bunların tümünü bünyesinde barındırdığını ve bu anlamlardan her birinin *bildirim* şekillerinden birini ifade ettiğini söylemiştir.⁴²

Şîi ulemasından es-Sahib b. İ'bad (ö. 385/995) vahiy kelimesinin sülâsî (وَحَى) kalıbında geldiği zaman *haber vermek*, fe'â'le (فَعَّلَ) kalıbında gediği zaman, *acele etmek* mânâsında kullanılacağını söylemiştir.⁴³ Tehzîb'te zikredildiği üzere dil ustası Ferra'nın arkadaşlarından Ebu'l-Haysem er-Razî'ye (ö. 226/840) göre vahiy kelimesinin Kur'ân'daki yaygın kullanımı if'al (إفْعَال) babındandır. Yani *evha* (أَوْحَى) şeklindedir. Bu durumda kelime, *ima* ve *işaret* mânâsına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'in dışındaki kullanımı sülâsî kalıbındadır. O, bu sözüne şahit olarak Â'ccac'ın فَاسْتَنْقَرَتْ وَحَى لَهَا الْقَرَارَ فاستَنْقَرَتْ "Yeryüzüne istikrar bulmasını bildirdi, o da hareketine son verdi" şeklindeki şiirini delil getirir.⁴⁴ Ebu'l-Haysem'e göre bu şiirde geçen *vahiy* kelimesi, *işaret* etmek mânâsında olabileceği gibi, *emretmek* (ketebe) mânâsında olması da muhtemeldir. Söz konusu kaynakta bu mânâyı desteklemek için Lebîd'in daha önce işaret ettiğimiz şiiri nakledilmiştir.⁴⁵ Ferra'ya göre ise vahiy kelimesinin sülâsî kalıbında gelmesi ile diğer kalıplarda gelmesinin farkı yoktur. Her ikisi aynı mânâdadır.⁴⁶ Kisaî de bu konuda Ferra ile aynı görüştedir.⁴⁷ Buradan hareketle vahiy kelimesinin erken dönem Arap lügatlerinde *ima*, *işaret* ve *emir* mânâlarında kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Bu tür farklılıkların ileride oluşacak kavram karmaşasına/zenginliğine yol açacağı kesindir.

Zaman içinde sözlüklerde vahiy kelimesine yüklenen mânâların niceliğinde bir artış olduğu açıktır. Modern dönemde yazılan Arapça sözlüklerden el-Mu'cemu'l-Vasît'de vahiy kelimesi ile ilgili olarak geçmiş dönem sözlüklerinde geçen mânâların bir sentezi sunulmuştur. Yazara göre *sülâsî* kalıbında gelen vahiy kelimesi; *işaret etmek*, *birine başkalarından gizli bir şey söylemek*, *birine bir şey yazmak*, *emir vermek*, *Allah'ın birine birini göndermesi*, *ilham etmek*, *müsahtar kılmak*, *birinin diğerine bağırması* ve *bir işi hızlı yapmak* gibi mânâlara gelmektedir. Vahiy kelimesi (وَحَى-يُحَى-وَحِيًا) kalıbından geldiği zaman *acele etmek* veya *insan ve diğer varlıklar arasında vuku bulan ses* anlamına geleceği ifade edilmiştir.⁴⁸

Yukarıdaki tespitlerden anlaşılacağı üzere vahiy kelimesi, Cahiliye döneminde *yazı* ve *yazılan şey* mânâsının dışında *konuşma* mânâsında kullanılmıştır. Ancak kaynaklarda Allah'tan insana bilgi akışını ifade eden başka lafızlar da vardır. Örneğin tenzil (indirme), nida⁴⁹ ve ilim⁵⁰ gibi kavramlar bunlardan bazılarıdır.⁵¹ Biz burada çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı doğrudan vahiy kelimesi ve kavramsal çerçevesi ile ilgilenmeye çalışacağız.

1.3. DİNÎ BİR KAVRAM OLARAK VAHİY

Çalışmamızın ilk bölümünde vahiy kelimesinin sözlük mânâsından bahsettik. Bu başlık altında vahiy kelimesinin kaynaklarımızda geçen kavram mânâsını incelemeye çalışacağız. Erken dönem ulûmu'l-Kur'ân

⁴¹ Zeccac, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/210.

⁴² Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, 62.

⁴³ Sahib b. İ'bad, *el-Muhît fi'l-Lüga*, 1/258, v-h-y mad.

⁴⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüga*, "vhy" mad. Yüce Allah yeryüzüne sakin olun ve üzerinde bulunanları sallamayın, diye işaretle bulundu veya onlara sükûneti (istikran) emretti, demektir.

⁴⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüga*, v-h-y mad.

⁴⁶ Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüga*, v-h-y mad.

⁴⁷ Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüga*, v-h-y mad.

⁴⁸ Mustafa, Ziyat vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*, v-h-y mad.

⁴⁹ Bk. İzutsu, *a.g.e.*, 234, 246.

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. al-Rawashdeh, "Kur'ân'da İlim Kavramı", s. 203-209.

⁵¹ Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçekliğin Sesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013. s. 25-27.

eserlerinde şümüllü bir vahiy tanımına rastlamamaktayız. Kur'ân ilimleri konusunda ansiklopedik değeri olan Zerkeşî'nin *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'ân'ın isimlerinden bahsedilirken, kısaca vahiy kavramına da işaret ettiği görülür. Ona göre vahyin mânâsı bir şeyin gizlice bildirilmesidir. Bu bildirimin peygamber ve meleklerle yapılan konuşma olduğu gibi bal arısına yapılan ilham ile karıncaya yapılan işaret olması durumu değiştirmez. Zira bu mânâların hepsi vahiy ve hızlılık (acele) kelimesinden müştaktırlar. Bunlarda hızlı ve gizli yapılan bir ilham söz konusudur.⁵²

Suyûtî ise *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde tam bir vahiy tanımı yapmaz. konu ile ilgili rivâyetleri zikreder ve bu rivâyetler arasında bir tercihte bulunmaz. Kaynaklarda çeşitli vesilelerle zikredilmekte olan Kur'ân'ın iniş şekilleri ilgili rivâyetleri zikreder. Bu bağlamda nakledilen bir rivâyete göre Zührî'ye vahiy hakkında bir soru sorulmuş, o da vahyin “Allah'ın peygamberlerinden birine indirdiği ve peygamberin kalbine iyice yerleştirdiği, peygamberin de kendisiyle konuştuğu ve yazdırdığı şey” olarak ifade etmiştir.⁵³ Zührî'nin tanımından anlaşıldığına göre burada ifade edilen vahiy Kur'ân'dır. Yine Suyûtî'nin Cüveynî'den naklettiği bir rivâyete göre Allah'ın indirdiği kelimeler iki kısımdır. Birincisinde Allah'ın Hz. Peygambere söylemesini emrederek Cebrail'e söylediği sözlü bildirimdir. Burada Cebrail doğrudan Allah'ın kelamına muhataptır. Sonra Allah'tan aldığı emri Hz. Muhammed'e sözlü olarak bildirmektedir. Ancak ibare Allah'tan aldığı emrin aynısı değildir. İkincisi Allah'ın “Şu kitabı Muhammed'e oku” şeklindeki emridir. Burada Cebrail, Allah'tan aldığı kelamı hiç değiştirmeksizin Hz. Muhammed'e indirmektedir. Suyûtî'nin vahyin keyfiyeti ile alakalı olarak ulemeden aldığı rivâyetlerin bir özetini yapar. Ona bunun birkaç çeşidi vardır. İlkinde Hz. Peygamber cıngırak sesi gibi bir ses işitmekte, ancak konuşamı görmektedir. İkincisine göre söz (kelam) Hz. Peygamberin zihnine üflenmektedir. Üçüncü görüşe göre Cebrail, ona insan sûretinde gelmiş ve onunla fiilen konuşmuştur. Dördüncüsünde vahiy meleğinin peygamber uykudayken gelmesidir. Kevser sûresinin nüzülü buna örnek verilmiştir. Beşincisi ise İsrâ gecesinde olduğu gibi Allah'ın doğrudan onunla konuşmasıdır.⁵⁴ Burada da dört başı mamur bir tanım yapılmamıştır.

Bu konuda ez-Zürkânî (ö. 1367/1948), kendine özgü olarak şu tanımı yapar: “Vahiy, Yüce Allah'ın kulları içerisinde seçtiği bir kuluna hidâyet ve ilim türlerinden bildirmek istediği şeyleri bildirmesidir. Bu ancak insanların alışkın olmadığı bir biçimde gizli bir üslupla olacaktır.”⁵⁵ Bunun bir benzeri açıklamayı Reşid Rıza'da görmekteyiz.⁵⁶ Bu tanımda müellif vahyin Allah'tan insana doğru bir iletim ve bildirim olduğuna dikkat çekmiştir.

Ulûmu'l-Kur'ân kaynakları dışındaki diğer İslâmî ilimler literatüründe de vahiy kavramı bir hayli karışıktır ve sınırları oldukça geniştir. Kaynaklarda verilen vahiy tanımları Allah'ın Şûrâ sûresi 51. âyette işaret ettiği konuşma türlerinin tamamını kapsadığı görülür. Oysa vahiy, bu konuşma türlerinin sadece bir kısmını oluşturur. Bu bakımdan, Allah-peygamber iletişimi söz konusu olduğunda, vahiy kavramından daha önemli olan *Allah'ın konuşması* kavramı üzerinde durmak gerekmektedir.⁵⁷ Felsefe kaynaklarının tanımları daha da karışıktır. Onlardan kimine göre vahiy kavramı, genel mânâda Tanrı'nın yaratması ile ilişkilendirilmiş, kâinat ve tabiat kanunlarının yaratılması olayı bir çeşit vahiy olarak ifade edilmiştir.⁵⁸ Bu, Yüce Allah'ın tabiata yaratılışında yaptığı bir çeşit konuşması olarak değerlendirildiğinde doğru bir yaklaşım olabilir. Felsefede bir de özel/dar anlamıyla vahiy kavramından söz edilir. Bundan

⁵² Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/196.

⁵³ Suyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/152-153 vd.

⁵⁴ Suyûtî, *el-İtkan*, 1/153-154.

⁵⁵ Zürkânî, *Menâhîlü'l-İrfân*, s. 46.

⁵⁶ Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, s. 81.

⁵⁷ Murat Sülün, “Vahy, Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahyediliş Aşamaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993-1994, sayı: 11-12, s. 101.

⁵⁸ Işık, *a.g.e.*, 20.

insanın kendi yetileriyle keşfetme imkânı bulamadığı alanlarda, konuların Tanrı tarafından bildirilmesi kastedilir.⁵⁹

Tabî ki felsefecilerin vahiy anlayışını da tek bir tanımla ifade etmek mümkün değildir. Fârâbî'nin (ö. 339/950) düşüncesinde vahiy, Yüce Allah'tan taşarak Faal akla gelen ve Faal akıldan, Müstefad akıl⁶⁰ vasıtasıyla taşan, Münfail akla ve muhayyile kuvvetine⁶¹ gelen şeydir. Vahiy, Faal aklından bir kimsenin muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur; gelecekte haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur. Nefsi de mükemmelleşip Faal akıl ile birleşmiş olur ve saadete ulaştıran her fiile vakıf olur.⁶² İlahî dinlerde, Tanrı'nın emirlerini insanlara ulaştırmakla görevli olan melek Cebrail'dir. Felsefî literatürde ise Cebrail, Faal Akıl kavramı ile ifade edilmiştir.⁶³ Görüldüğü üzere Fârâbî'ye göre peygamber vahyi Cebrail vasıtasıyla alır. İnsanın çıkabileceği en yüksek mertebe Faal akılla bütünleşme mertebesidir. Burada bir konuşma söz konusu değildir. Bildirimin fiilî değil daha çok hissi bir ortamda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Benzer durum İbn Sina (ö. 427/1037) felsefesinde de söz konusudur. Ona göre vahiy, Faal akıl veya Mukarreb melek de denilen nakkaş aracılığıyla peygamberin kalp levhasına bilgi akışından ibarettir. Vahiy alma esnasında insandaki zahiri ve batini hisler yukarı doğru çekilmeye başlar. Orada melek, zatın tahammül gücüne göre temessül eder. Böylece kişi meleği asıl sûretinden farklı bir sûrette görür. Onun kelamını sestten öte bir şekilde işitmiş olur. İbn Sina'ya göre vahiy budur. Vahiy dediğimiz şey vasıtasız bir şekilde meleğin muradının insanî ruha işlenmesidir. Bu konu üzerinde çalışan Mesut Okumuş'a göre gerçek kelam budur.⁶⁴

İbn Sina'ya göre vahiy ve keramet nefsanî olanın nefsanî üzerindeki etkisine dâhildir. Çünkü vahiy, Allah'ın izniyle kabule hazır olan beşerî nefislere akli emirden yapılan gizli bir ilkadır. Bu gizli ilka uyku halinde olduğu gibi uyanıkken de olabilir. Uyanıkken olursa vahiy olur. Uyku halinde olursa kalbe üfleme olarak adlandırılır. Buna bazı âyet ve hadisler örnek olarak verilmiştir.⁶⁵ Burada bir bilgilenme ve açığa vurma vardır. Kerametler de buna benzer. Aralarındaki fark vahyin, peygamberlik, elçilik ve insanları uyarma iddiasında bulunana ait olmasıdır. Oysa keramet böyle değildir.⁶⁶

Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) vahiy kavramı üzerinde yapılan tanımlardaki karışıklıklardan dolayı olsa gerek anlaşılması zor üç çeşit vahiy tanımından bahseder. Ona göre şeriat ıstılahında vahiy, Allah'ın peygamberlerinden birine indirmiş olduğu kelamıdır. Yalnız Sadru's-Şerîa vahyi, zahir ve batın diye ikiye ayırmış ve ilk şıkkı da üç alt başlık altında incelemiştir. Birincisi, meleğin dili ile sabit olur. Kesin bir delil ile alcısını bildikten sonra Resûlullah'ın kulağına vaki olanıdır. Kur'ân bu tür vahiy ile inmiştir. İkincisi, kelam ile beyan edilmeksizin, meleğin işaretiyle kendisine belli olan şeydir. Nitekim Hz. Peygamber bu konuda Ruhul-Kudüs'ün bazı bilgileri üflediğinden bahsetmiştir. Buna meleğin üflemesi denmiştir. Üçüncüsü ise ilhamdır. Bunların hepsi mutlak hüccettir. Ancak evliyanın ilhamı böyle değildir. Çünkü o, kendinden başkasına hüccet olmaz. Vahyin batini olanı ise rey ve ictehad ile elde edilen kısımdır.⁶⁷

⁵⁹ Işık, *a.g.e.*, 20, 21.

⁶⁰ Müstefad akıl, varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir. Bk., Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, 2/241.

⁶¹ Muhayyile kuvveti, duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında bulunan orta bir kuvvettir. Bk. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 89.

⁶² Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 86-87.

⁶³ Hasan Tanrıverdi, "İbn Haldun'un Vahiy Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2015, c.5, sayı:1, s.67.

⁶⁴ Geniş bilgi için bk. Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sina Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2003. s. 176-177.

⁶⁵ Kehf, 18/65; Şûrâ, 26/193; Cin, 72/26. Suyutî, *Câmiu'l-Ahadis*, 3/107; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, 14/304; Kâdâî, *Müsnedü's-Şihab*, 2/185.

⁶⁶ Okumuş, *a.g.e.*, s. 179.

⁶⁷ Cürcânî, *Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı'ta Ta'rifat*, (çev. Arif Erkan), Bahar Yay.,1997, s. 248. Ayrıca bkn. Tehânevî, *Keşşâfı Istılahâtü'l-Fünûn*, 2/1776.

Çağdaş dönem İslâm felsefecilerinden Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışı bir hayli problemlidir. O, konu ile ilgili olarak görüşlerini ortaya koyarken, Allah'ın insanlarla doğrudan konuşmasını gayet açık ve kesin bir şekilde reddeden Kur'ân âyetlerinin olduğunu söyler. Böylece Allah'ın bir beşer ile konuşması baştan reddedilmiş olmaktadır. Ona göre Allah'ın konuşması peygamberin kalbine Ruh'u göndermekle olur. Bu görüşüne delil olarak “*İşte sana emrimizden bir Ruh vahyettik*”⁶⁸ mealindeki âyet ile “*Allah, emrinden olan Ruh'u kullarından dilediğine indirir*”⁶⁹ mealindeki âyeti zikreder. Fazlur Rahman'a göre Ruh, peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvvet, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilmektedir. Ancak bu Ruh, Hz. Peygamberin içinde doğuştan var olmayıp, bizzat Allah tarafından indirilen bir Ruh'tur.⁷⁰

Burada dikkat edilmesi gerek bir husus şudur ki Fazlur Rahman'ın vahiy getiren melek kavramına yaklaşımı da tartışmaya açıktır. Ona göre *melek* kelimesinin dar anlamda vahiy elçisi için kullanılması aslında uygun değildir. Çünkü Kur'ân, onun hakkında, en azından peygambere tasvir ederken hiçbir zaman melek tabirini kullanmamıştır. Aksine devamlı *Ruh* ya da *Ruhanî Elçi* tabirini kullanmıştır. Allah'ın emri ile görev yapan çok sayıda melekler vardır. Onlar semavî varlıklardır. Melekler peygamberlere gönderdikleri gibi cesaret vermek için gerçek müminlere de gönderilmiştir. Fakat Kur'ân bu meleklerden vahiy elçileri olarak bahsetmez. Bundan şu sonuca ulaşılmıştır ki Allah'ın peygamberleri, kendilerine vahiy getiren Allah'ın ruhuna mazhardırlar. Hz. Âdem'in cismanî şeklini yarattıktan sonra ona üflenen Allah'ın ruhudur. Hz. Meryem'in hamile kalmasını sağlayan, yine aynı Ruh'tur. Ona göre Hz. Peygambere vahiy elçisi olarak gönderilenin bu ruh olduğunda hiç şüphe yoktur. Ancak bu ruh ile melekler tamamen ayrı varlıklar değildir. Bunlar meleklerin en üst derecesi ve Allah'a en yakın olanlarıdır.⁷¹ Mekkeliler defalarca Hz. Peygamber'e melek inmesini istemişlerdir. Buna karşılık Kur'ân onların taleplerini reddetmiştir. Onlar herhalde görebilecekleri ve konuşabilecekleri bir melek istiyorlardı. Hâlbuki Kur'ân devamlı vahiy elçisinin peygamberin kalbine gönderilen bu Ruh olduğunu vurgular. Vahiy ve vahiy elçisinin ruhanî olduğunu ve peygambere nispetlerinin ise enfusî oldukları Kur'ân'da ayrıca belirtilmiştir. Bu durumda Cebrail'in bir insan sûretinde vahiy getirdiğini ve peygamberle konuştuğunun görüldüğünü anlatan hikâyeler sonradan uydurulmuş olmalıdır.⁷² Buradan anlaşılacağı üzere Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışı oldukça sorunludur. Kendisine birçok yönden eleştiriler yöneltmiştir.⁷³ Özellikle vahiy getiren meleğin niteliği ve ilgili rivâyetlerin ayırım yapılmaksızın bir arada değerlendirilmesi kabul edilemez.

2. VAHİY KAVRAMININ BELİRLENMESİ BAĞLAMINDA ŞÛRÂ SÛRESİ 51. ÂYETİN TAHLİLİ

Şûrâ sûresi Mekke döneminin ortalarında inmiştir. Sûreye Huruf-ı mukattaalar ile başlayan diğer sûrelerden farklı olarak peş peşe iki harf ile başlanmaktadır. Tefsirciler Kur'ân-ı Kerîm'in bu gibi harflerle söze başlamasının birçok hikmetinden söz etmişlerdir. Yapılan yorumların çoğu muhteva itibarıyla mümkün olmakla birlikte hiçbirinde ittifak oluşmamıştır.⁷⁴ Genellikle doğrudan veya dolaylı olarak Kur'ân'a bir gönderme vardır.⁷⁵ Bu sûrede de dolaylı olarak Kur'ân'ın vahiyine bir işaret vardır. Söz konusu harflerle başlanmasının hikmetlerinden biri, kendisinden sonra gelecek olan hitaba dinleyicinin

⁶⁸ Şûrâ, 42/52.

⁶⁹ Mü'min 40/15.

⁷⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (çev. A. Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 160-161.

⁷¹ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 155-157.

⁷² Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 157-158.

⁷³ Ali Kuzudişli, *Fazlur Rahman ile Sünnet Tartışmaları*, Gümüşhane Üniversitesi Yay., Ankara 2012, s. 22-32.

⁷⁴ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/162-165.

⁷⁵ Suyutî, *el-İtkân*, 3/282. Benzer ifade için bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 8/170.

dikkatini çekmektir. Belki dinleyici, dikkatini ilahî kelama çevirir ve ondan istifade etme şerefine nail olur.⁷⁶ O vakit bu sûrede peş peşe iki harfle söze başlanması, vahye yapılan vurgunun yoğunluğundaki bir artışa işaret eder. Sûre son âyetlerine kadar çeşitli konulara temas ettikten sonra, tekrar Kelamullah'a vurgu yapmakta ve bu kapsamda vahyin ne olduğuna ya da ne olmadığına az da olsa ip ucu niteliğinde bazı bilgiler vermektedir.

İlgili âyetin nüzul sebebi olarak kaynaklarda iki farklı görüş vardır: Bir rivâyete göre Yahudiler Hz. Peygambere “Şâyet sen peygamber isen, Allah seninle konuşsa sen de ona baksan olmaz mı? Nitekim Allah, Musa ile konuşmuş, o da O'na bakmamış mıdır?” şeklinde bir soru sorduklarında, Hz. Muhammed onlara: “Hz. Musa, Allah'ı görmemiştir.” diye cevap vermiştir. Bu olay üzerine söz konusu âyet inmiştir.⁷⁷ Bazı kaynaklar bu rivâyeti, “Sen de böyle yapmadığın müddetçe biz sana inanmayız” şeklindeki bir ilave ile nakletmiştir.⁷⁸

Ebû Hayyan'ın (ö. 745/1344) tefsirinde geçen başka bir rivâyete göre söz konusu diyalog, Yahudiler ile Hz. Peygamber arasında değil, Mekke müşrikleri ile Hz. Peygamber arasında cereyan etmiştir.⁷⁹ İbn Atiyye'nin (ö. 383/993) tercihinine göre böyle bir polemikğin tarafı, Yahudî veya Mekke müşriklerden herhangi biri de olabilir.⁸⁰ İzzet Derveze'ye göre âyetin taşımakta olduğu mesaj, sûrenin inişi esnasında veya daha öncesinde, Hz. Peygamberin Allah ile olan irtibatı konusunda gerek Kitap ehli, gerekse Müslümanlar veyahut müşriklerden herhangi birinden sadır olan bir soruya cevap niteliği taşımaktadır. Âyetin ruhu, Hz. Peygamberin, Rabbi ile olan iletişimi konusunda tereddütleri olan veya bu iletişiminin yollarını öğrenmek isteyen kimseler hakkında önemi haizdir.⁸¹ Mekkeli müşriklerin Kur'ân-ı Kerîm'e inanma noktasında Hz. Peygamberden bazı taleplerinin olduğu bilinmektedir.⁸² Mekkî sûrelerden olması dikkate alındığında söz konusu âyetin Mekkeli müşriklerin soruları üzerine nazil olması uzak bir ihtimal değildir.

Yukarıda vahiy kelimesinin sözlük ve diğer kaynaklarda kabul edilmiş kavram mânâsı üzerinde durmaya çalıştık. Meseleye bir de Kur'ân perspektifinden bakalım. Kökeni Kur'ân'a dayanan bir kavramdan söz ettiğimizde Kur'ân'ın kendisini hareket noktası olarak belirlemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bu sebeple bize göre Şûrâ sûresi 51. âyeti vahiy kavramının belirlenmesinde merkezî konumda olması gereken bir âyettir. Bu yaklaşımla yola çıktığımızda yukarıda gördüğümüz gibi tanım karmaşasının belli ölçüde çözüleceğine inanıyoruz.

Araştırma konusu edindiğimiz âyetin metni şöyledir:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ

Âyetin tercümesi toplum tarafından tanınan bazı meallerde şöyle ifade edilmiştir:

Ömer Nasuhi Bilmen:

“Ve bir beşer için sahih değildir ki, Allah onunla mükâlemede bulunsun. Ancak vahy ile veya bir hicap arkasından (kelâm ile) veyahut bir elçi göndererek kendi izniyle dilediğini vahyettirmesi ile (olan mükâleme) müstesna. Şüphesiz ki O, pek yücedir, çok hikmet sahibidir.”⁸³

⁷⁶ Şeyhzade, *Hâşiyetü Şeyhzâde Alâ Tefsiri'l-Kâdi Beydâvî*, 1/17.

⁷⁷ Begavî, *Meâlimu'l-Tenzil*, 7/200; Şirbînî, *Tefsiru's-Siraci'l-Münir*, 3/519.

⁷⁸ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 16/48; Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 8/37.

⁷⁹ Ebu Hayyan, *Tefsiru Bahru'l-Muhîr*, 9: 503.

⁸⁰ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, s. 1673.

⁸¹ Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, 4/484.

⁸² İsrâ, 17/88-93; Furkân 25/21.

⁸³ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, 7/3255.

Bulunduğu dönemin dil ve algı çerçevesi içerisinde tabirlerin çoğu Arapça terkip üzere olmasına karşın cümle yapısı gayet açıktır. Aynı zamanda anlaşılır bir tercümedir.

Hasan Basri Çantay:

“(Ya) bir vahy ile, ya bir perde arkasından, yahud bir elçi gönderip de kendi izniyle dileyeceğini vahyetmesi olmadıkça Allah'ın hiçbir beşere kelâm söylemesi (vaaki) olmamıştır. Şüphesiz ki O, çok yücedir, mutlak bir hüküm ve hikmet sahibidir.”

Çantay, mealinde Celaleyn ve Medarik'e atfen vahiy kelimesinin rüyada yahut kalbe ilham edilmek sûretiyle yapılan bir çeşit bilgi akışı olduğuna işarette bulunmuştur. Yine aynı kaynağa atfen Allah'ın beşerle perde arkasından konuşmasına yanı Cenab-ı Hakk'ı görmeksizin kelimini işitme olayına Hz. Musa örnek verilmiştir.⁸⁴

Elmalılı Hamdi Yazır:

*“Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderir de izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz ki O çok yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁸⁵

Yukarıdaki meallerde cümle yapısı açısından bazı farklılıklar bulunmakla birlikte aşağı yukarı lafzî bir tercümenin ürünü olduğu açıktır. Sadece âyette geçen istisna edatının yorumu tercümeye yansıdığı görülmektedir. Çağımızda yapılan bazı mealler ise yine bazı klasik tefsirlerden mülhem vahiy kelimesini ilham mânâsında tercüme/şerh ettikleri görülmektedir. Allah'ın beşer ile konuşmasını bir gerçeklik olarak kabul etmek istemeyen modrnist algının etkilerini de burada görmek mümkündür. Örneğin:

Mustafa İslâmoğlu:

“Hiçbir ölümlüyle Allah'ın (yüz yüze) konuşması olacak şey değildir; ancak O ani ve içe tesir eden ilâhî bir ilham yoluyla veya bir perde arkasından, ya da O'nun dilediği şeyi yine O'nun izniyle bildirsın diye bir elçi göndermek sûretiyle konuşur: Şüphesiz ki O; aşkın ve yücedir, her hükmünde tam isabet sahibidir.”

Mütercim bu çalışmasında, ilgili âyette geçen Allah'ın bir beşer ile perde arkasından konuşma meselesine bir dipnot düşmek sûretiyle vahiy kavramına değinmiş ve vahyin işaret dili ve söz dışı bir yöntemle hızlı iletişim olduğuna dikkat çekmiştir.⁸⁶ Kanaatimize göre vahyin söz dışı bir olay olduğunu söylemek haddi zatında doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Zira vahiy, Allah'ın istisna edatı ile vurgulayarak ifade ettiği kelam çeşitlerinden biri olduğu açıktır. Daha açık bir dille söyleyecek olursak vahiy, ilahî kelamın tamamını değil, bir kısmını kapsayan bir çeşit iletişim şeklidir.⁸⁷

Geçtiğimiz yüzyılın önde gelen reformistlerinden Muhammed Esed'in araştırma konumuz olan âyete verdiği meal şöyledir:

*“Allah, insanla, ancak apansız gelen bir ilham aracılığıyla yahut bir perde arkasından (seslenerek,) yahut (vahyedilmesini) dilediği şeyi kendi izniyle vahyeden bir elçi göndermek sûretiyle konuşur. O, şüphesiz yücedir, hikmet sahibidir.”*⁸⁸

⁸⁴ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/35.

⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/34-35.

⁸⁶ İslâmoğlu, *Nüzul Strasına Göre Hayat Kitabı Kur'an Gereççeli Meal-Tefsir*, s. 613.

⁸⁷ Sülün, *a.g.e.*, s. 39.

⁸⁸ Esed, *Kur'an Mesajı, Meal, Tefsir*, 3/993.

İlk olarak şunu ifade edelim ki görüldüğü üzere âyette geçen vahiy kelimesinin açıkça ilham mânâsında tercüme edilmesi pek isabetli bir yaklaşım değildir. Zira vahiy kelimesinin ilham mânâsında kabul edilmesi ulema tarafından ortak kabul edilen bir görüş değildir. Öte yandan ilham, kavramsal boyutları net olarak çizilemeyen bir olgudur.

Mustafa Öztürk:

*“Allah, insanla ancak ya doğrudan vahyederek ya manevî bir perde arkasından seslenerek ya da dilediği şeyi izniyle vahyetmek üzere bir elçi/melek göndererek konuşur. Şüphesiz O, çok yücedir her şeyi yerli yerince yapıp edendir.”*⁸⁹

Yukarıda zikredildiği üzere İslâmoğlu, mealinde vahyi söz dışı bir iletişim türü olarak kabul ederken, Öztürk mealinde perde arkasından yapılan bir çeşit seslenmeye dikkat çekmiştir.

Salih Akdemir:

*“Allah’ın bir insan ile konuşması ancak vahiy yoluyla ya da perde arkasından [seslenmek] ya da [vahyedilmesini] dilediğini, izni ile, vahyetmesi için bir elçi göndermek sûretiyle gerçekleşebilir. O, gerçekten de çok yüce, çok bilge olandır.”*⁹⁰ Akdemir mealinde bir sesli iletişime dikkat çekmiş, meal oldukça karışık bir dil ile ifade edilmiştir.

Süleyman Ateş:

*“Allâh bir insanla, ancak vahiyle yahut perde arkasından konuşur yahut izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir. O, yücedir, hüküm ve hikmet sâhibidir.”*⁹¹

Süleyman Ateş ise mealinde vahyin kalbe bir bilginin ilkası olduğuna dikkat çekmiştir. Bu durumda vahiy, sestem ziyade bir bilginin kalpte oluşması mânâsına gelecektir. Bir vahiy mahsulü olan Kur’ân’ın bu mânâda anlaşılması mümkün değildir.

Hüseyin Atay:

*“Allah bir beşerle ancak vahyederek veya perde arkasından konuşur veya bir elçi gönderir, bilgisiyle dilediğini vahyeder. Doğrusu, O yücedir, bilgedir.”*⁹² Bize göre bu mal âyetin lafzına daha yakın ve her hangi önyargıdan uzak olduğu izlenimi vermiştir. Müellifin burada âyette geçen “فَيُوحِي بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ” cümlesini yeni bir cümle başlangıcı yapmış olması da vahiy kavramının belirlenmesine önemli ölçüde katkı sağlamaktadır. Doğrusu da bu olmalıdır. Bir açıklama yapılacaksa açıklamanın dipnot ya da satır altında verilmesi daha uygun olacaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı:

*“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, Hakîm’dir.”*⁹³

Bu meal, Hüseyin Atay’inkine benzer olup ona yakın bir sadeliktedir.

Hayrat Vakfı:

“Hem bir insan için, Allah’ın kendisiyle konuşması, ancak vahiy ile veya bir perde arkasından veya bir elçi gönderip de izniyle (ona) dilediğini vahyetmesiyle olur. Şübhesiz ki O, Âliyy (çok yüce)dir, Hakîm (her işi hikmetli olan)’dir.”

⁸⁹ Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli)*, s. 546.

⁹⁰ Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân*, s. 487.

⁹¹ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 8/212.

⁹² Atay, *Kur’ân Türkçe Çeviri*, s. 499.

⁹³ Hayrettin Karaman vdğr., *Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meali*, s. 487.

Bu mealde âyette geçen vahiy kelimesi için bir dipnot düşülmüş ve orada Neseffî'ye atfen bunun mânâsının ilham olduğu vurgulanmıştır.⁹⁴

Kaynaklara baktığımızda konuyu dil uleması tarafından âyette geçen *kâne*'nin (كَن) durumu, istisna edatının fonksiyonları ve istisna edatından sonra gelen cümle öğelerinin konumları ayrıntılı olarak tartışılmıştır.⁹⁵ Âyette geçen önemli öğelerden biri, *hasır/kasr* diye ifade ettiğimiz *özgü kılma* ya da *sınırlandırma* yönteminin kullanılmış olmasıdır. Burada nefiy (ما) edatından sonra gelen istisna (لا) edatı, Allah'ın beşerle olan konuşmasının sadece âyette belirtilen şekillerden biri ile olacağını, başka şekillerde olmayacağını ifade eder.⁹⁶

Âyette istisna edilen *vahiy* kelimesi, *teklîm* (تَكْلِيم) cinsinden bir kelime olmadığı dikkate alındığında istisna, *istisna-i münkatî* olur. Cümle ise olumsuz yapı ile tercüme edilir. Bu durumda âyetin mânâsı, “Allah bir beşer ile ya vahyetme veya perde arkasından veyahut elçi gönderme dışında asla konuşmaz” şeklinde olur. Âyette *müstesna minh* zikredilmediğini düşünenlere göre söz konusu istisna, *istisna-i müferrağ* olur. O vakit, istisna, istisna edatından önce geçen *beşer* veya *Allah* kelimesine giden bir zaminin halinden yapılır. Cümle ise olumlu bir yapıda tercüme edilir. Mânâdaki tahsis aynen devam eder. Bu durumda âyetin meali, “Allah bir beşere sadece ya vahyetme veya perde arkasından veyahut da elçi gönderme yöntemi ile konuşur” şeklinde olur.⁹⁷

Burada bizi ilgilendiren esas mesele, Allah'ın bir beşer ile vahiy aracılığıyla konuşmasının keyfiyetidir. Menar Tefsiri'nde Şûrâ sûresi 51. âyetin tefsiri mahiyetinde zikredilen iki görüşten birine göre Yüce Allah, Miraç'ta Hz. Muhammed'e tecelli ederek onunla konuşmuştur. İşte bu konuşma Allah'ın vahiy ile konuşmasıdır.⁹⁸ Nitekim el-Makdisî (ö. 600/1203) Necm sûresinin 13-14. âyetleri ve ilgili hadislere dayanarak Hz. Peygamberin Miraç gecesinde Allah ile yüz yüze konuştuğunu söyler. Ona göre bunun keyfiyeti hakkında soru sormak bidattir.⁹⁹ Beydavî (ö. 685/1286) de burada geçen *vahiy* kelimesinin, karşılıklı konuşmayı içine alan bir konuşma olduğunu ifade eder. Ona göre Miraç'ta böyle bir konuşma gerçekleşmiştir.¹⁰⁰

Mukatîl (ö. 150/767) söz konusu âyet üzerinde açıklama yaparken söze kelamın tanımından başlar. Ona göre kelam beş ana kategori üzerinden izah edilir ve Yüce Allah'ın Hz. Musa'ya konuşması¹⁰¹ vahiy dışında bir konuşmadır. İsrailoğullarından bir topluluk Hz. Musa ile birlikte Allah'ın kelamını işitmişlerdir. Buradaki konuşma da vahiy dışında bir konuşmadır.¹⁰² Beydavî'ye göre vahiy, karşılıklı konuşmayı da içine alır. Nitekim Tur Dağı'nda Yüce Allah'ın Hz. Musa'ya konuşması böyle olmuştur.¹⁰³ Mukatîl'in tasnifindeki ikinci şık ise Allah'ın vahiy ile olan kelamı Kur'an'dır. Bu kitabı Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e indirmiştir. Burada Mukatîl, Allah ile Hz. Peygamber arasında bir elçiden bahsetmez. Vahyin keyfiyetinden de bahsetmez. Bu tür âyetlerin sayılarının çok olduğunu söyler. Yalnız Mukatîl, Allah'ın bal arısına olan vahyini ilham sayar.¹⁰⁴ Ancak alanında yapılan müstakîl çalışmalara baktığımız-

⁹⁴ Hayrat Neşriyatı, *Kur'an-ı Kerîm ve Muhtasar Meali*, s. 487.

⁹⁵ Derviş, *İrabu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Beyanuhu*, 7/53-59; Salih, *el-İrabu'l-Mufassal li Kitabillahi'l-Murettef*, 10/418-419.

⁹⁶ Ayrıntı için bk. Gelayîni, *Câmiu'd-Durusi'l-Arabiye*, s. 565.

⁹⁷ Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. İbn Hacib, *Kitab Emalî İbn Hacib*, 1/227-229.

⁹⁸ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Hakîm*, 3/4.

⁹⁹ Makdisî, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, s. 55-61.

¹⁰⁰ Beydavî, *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*, 2/367.

¹⁰¹ Nisâ, 4/164.

¹⁰² Bakara, 2/75.

¹⁰³ Beydavî, *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*, 2: 367.

¹⁰⁴ Mukatîl b. Süleyman, *Tefsiru Mukatîl b. Süleyman*, 2/227. Zemaşerî'ye göre buradaki *vahiy* kelimesinin kelam yerine konulması mümkündür. Çünkü vahiy, *süratli gerçekleşen gizli kelam*dır. Nitekim bu, kelamın bir çeşididir. Bk. Zemaşerî, *Keşşaf*, 3/475.

da ilham; kalp veya ruha sahip bir varlık için gerçekleşecek olaydır.¹⁰⁵ Dolayısıyla bu âyette geçtiği üzere bal arısına yapılan vahyi, kelimenin sözlük anlamlarından biri ile izah etmek yerinde olur. Mukatil'in görüşü ise sorunludur.

İbn Aşur'un eserinde geçen bir ifadeye göre kelamın (إِلَّا وَحْيًا) türü ise bilginin Hz. Peygamberin kalbine ilka edilmesidir. Âyette geçen üç yöntemin tamamında “*konusur* (يُكَلِّمُهُ)” fiilinin kullanılması, lafzın mânâlarındaki müşterekliğine göre mecaz ya da hakikat ifade eder. *Konusur* fiilinin Allah'a isnad edilmesi, aklî mecaz sayılır. Zira kalbe ilka ile elçi göndererek konuşma aynu'l-kelam cinsinden bir konuşma değildir.¹⁰⁶ Buradan anladığımız kadarıyla İbn Aşur, Allah'ın bir beşerle vahiy yoluyla konuşmasını bir nevi bilginin kalbe ilka edilmesi olarak kabul etmektedir. Zira Yüce Allah'ın vahiy ile konuşması, Hz. Peygamberin alışılmışın dışında bir keyfiyette işittiği kelimadır. Âyette geçen bu söylem, Kur'an'a özgü bir ıstılahattır.¹⁰⁷

İbn Aşur'a göre buradaki vahiy, bizzat Allah tarafından Hz. Peygamberin kalbine yerleştirmesi ve bu şekilde onun kalbinde Allah katından gelen bir ilmin hâsıl olmasıdır. Bu ilmin zarurî ilimlerden olması hasebiyle peygamber için bir delildir. Aynı zamanda peygamberin şeytan vesvesesinden korunmuş olmasından dolayı ümmet için hüccettir. Bu durum bazen düzensiz ve sürekli olmamakla birlikte peygamber dışındaki insanlar için de söz konusu olur. O zaman bu, ilham düzeyinde bir iletişim olur. Peygamberlerin gördükleri rüyalar da bu tür vahiyden sayılmıştır. Ancak bunlar kendilerine ilka edilen kelam cinsinden değildir. Hz. İbrahim'in rüyasında aldığı sözleri ilhamın kapsamında değerlendirilmiştir. Salih kulların rüyaları peygamberlikten bir cüz sayıldığı ifade edilmiştir. Ancak ilham, dinde hüccet değildir. Zira ilham masum değildir. Şeytanın vesvesesine karşı masumiyeti söz konusu olamayan düşüncelerin sıhhatine güven olmaz.¹⁰⁸

Görüldüğü üzere İbn Aşur, vahyin ilham ve kalbe ilka düzeyinde bir bilgi olduğu vurgulamaktadır. Durum böyle olunca burada bir konuşmadan bahsetmek zordur. Kur'an metni ise konuşan ile dinleyen arasında gerçekleşen sözlü bir iletişim sürecinin sonucudur. Diğer yandan Hz. İbrahim'in rüyasında aldığı emrin dinî değeri göz ardı edilmemelidir. Zira Kur'an'a baktığımızda peygamberlerin rüyalarının ne kadar önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an'da Hz. İbrahim ve Hz. Yusuf'un gördüğü rüyalarından bahsedilmektedir. Kur'an, onların bu rüyalarının aynı zamanda ilâhî bir boyutunun olduğuna işaretlerle, bütün bu rüyaların gerçekleştiğini bildirmektedir. Bundan rüya ile vahiy-nübüvvet arasında ciddi bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁹ Peygamber zihninde bir şey kurguladığı zaman, şeytan onun arzusu-na şüpheler karıştırmak istemektedir. Ancak Yüce Allah, şeytanın karıştırmaya çalıştığı şüpheyi anında giderir. Neticede Allah'ın âyetleri, sağlam bir şekilde ümmete tebliğ edilmiş olmaktadır.¹¹⁰

Söz konusu âyetin ilgili kısmı hakkında tefsir kaynaklarında geçen görüşleri özetlediğimizde vahiy kelimesinin genel olarak *ilham*, *kalbe ilka* ve *uykudayken bildirimde bulunma*¹¹¹ mânâsında yorumlandığı görülür.¹¹² Bu da kelamın sırf ruhanî olarak muhatap bir şekilde alıcısına iletilmesi anlamına gelmektedir. Ancak ilk dönem tefsir kaynakları bazısında geçen ve burada vahiy kelimesinin hiçbir kayıt

¹⁰⁵ Yusuf Şevki Yavuz, *a.g.e.*, 22/98-100.

¹⁰⁶ İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 10/141-142.

¹⁰⁷ İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 10/142.

¹⁰⁸ İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 10/142-143.

¹⁰⁹ Hidayet Aydar, “Kur'an'da Rüya ve Rüya Hayata Yansımaları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. 5, sayı: 1, s.46.

¹¹⁰ Hac, 22/52-54.

¹¹¹ Sevrî, *Tefsiru Süfyâni's-Sevrî*, s. 269; Zemahşerî, *Keşşaf*, 3/475; Razi, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 27/186; Ebû Hayyan, *Tefsiru Bahru'l-Muhîr*, 7/698.

¹¹² İsfahânî, *Müfedit*, v-h-y mad.

getirmeksizin *bir sesin işitilmesi* olarak ifade edilmesi¹¹³ hakkındaki görüş ihmal edilmemelidir. Bu aslında bilgi akışına bir elçinin aracı olmadığını gösterir.

Fazlur Rahman'ın konuya bakışı biraz farklıdır. Ona göre âyetin bu kısmı Allah'ın insanla doğrudan doğruya konuşmadığına işaret eder. Allah'ın konuşması ancak peygamberin kalbine Ruh'u göndermekle olur. O ruh, Hz. Peygamberin hakikati görüp kelimelere dökmesini temin eder. Zira Hz. Peygamber hevasından konuşmaz. Vahiy elçisinden duyulan, fizikî bir ses değildir. Gerçek zihnî bir ses uyandırır ve fikrî bir kelime oluşturur. Yoksa akustik özellikleri olan maddî bir kelime değildir. Ama vahiy elçisine nasıl olursa olsun gerçekte vahiy veren Allah'tır. Nitekim Hz. Peygamberin bizzat zihnî sesleri işittiği Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir.¹¹⁴ Görüldüğü üzere Fazlur Rahman'a göre vahiy tamamen zihinsel bir tecrübenin ürünüdür. Daha önceden de bahsettiğimiz gibi bu görüş sorunludur.

Şûrâ sûresi 51. âyette geçen istisnanın ikinci şıkkı, Yüce Allah'ın beşer ile perde arkasından konuştuğuna işaret etmektedir (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ). Tefsirlerin genelinde buna Yüce Allah'ın Hz. Musa'ya yönelttiği konuşması örnek verilmiştir.¹¹⁵ Kimi müfessirlerce bu hakiki mânâda bir konuşmadır.¹¹⁶ Diğer yandan bu konuşmanın keyfiyeti üzerinde birtakım ihtilaflar söz konusudur. Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre Hz. Musa, Allah'ın kelamını sessiz ve harfsiz bir şekilde işitmiştir. Zira Allah'ın kelamı harf ve seslerden farklıdır. Onlara benzemeyen bir işitme ile işitilir. Musa'nın yanında bulunanlar ise sese işaret eden şeyleri işitmiştir.¹¹⁷ Allah'ın Musa'ya konuşması, harf ve sestten arındırılmış bir yöntemle gerçekleşen konuşma olduğuna göre bu, bir mânânın kalpte yaratılması (ilka) da olabilir. Bir başka görüşe göre Allah bir ses ve kelam yaratmış ve onu Musa'nın kulağına yerleştirmiş veya Allah, Musa'ya yazı ile konuşmuş olabilir.¹¹⁸ Zira Yüce Allah'ın peygamberlerine yazılı olarak verdiği şeyler de vahiy kapsamında değerlendirilmiştir, ayrıca Hz. Musa, Allah'ın huzurundan üzerinde emir ve yasaklar yazılı olan bir levha ile dönmüştür.¹¹⁹

Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (ö. 471/1078-79) göre Allah'ın beşerle perde arkasından konuşması, hiçbir vasıtaya başvurmaksızın söz konusu kelamı dinleyici konumundaki beşerin kulağına atmasıdır.¹²⁰ O vakit muhatap kendisine gelen sesi işitmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, Hz. Musa'yı kendisine Tevrat'ı vermek ve kendisi ile konuşmak için döneminin insanların içinden seçtiğini bildirmiştir. Fakat burada bildiğimiz bir şey var ki, Hz. Musa konuşma esnasında Rabbini görmemiştir. Burada konuşmanın perde arkasından mı yoksa Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi bilemediğimiz bir yöntemle mi? olduğu açık değildir. Nitekim tefsirlerden bazısında Hz. Musa'ya Tevrat âyetlerinin doğrudan değil melek Cebrail tarafından getirildiği de ifade edilmiştir.¹²¹ Devamındaki âyette Hz. Musa'ya levhaların verildiği ve onda onun için gerekli her şeyin yazılı olduğu bildirilmiştir. Belki âyette zikredilen konuşma mecazî mânâdaki bir konuşma sonucunda elde edilen yazılı belge olabilir. Nitekim bazı kaynaklar Kur'an'da, Hz. Musa'nın Allah kelamını işittiğine dair ifadenin yokluğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre âyette ifade edilen sadece Allah'ın onunla konuşması yönünde olup,¹²² bu konuşmanın keyfiyetinden bahsedilmemiştir.

¹¹³ Mukâtil, *Tefsir*, 3/213; es-Semerkândî, *Bahru'l-Ulûm*, 3/201.

¹¹⁴ Kıyamet 75/16-17. Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 161.

¹¹⁵ es-Sevrî, *Tefsiru Süfyan es-Sevrî*, s. 269; Nasirî, *et-Teysir fi Ahadisi't-Tefsir*, 5/462.

¹¹⁶ İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 10/141-142.

¹¹⁷ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, s. 95, 98.

¹¹⁸ Maturidî, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, 3/420.

¹¹⁹ İbn Teymiye, *Mecmuatu'l-Resail*, 12/213.

¹²⁰ Cürcânî, *Dercu'd-Dürrer fi Tefsiri'l-Âyi ve's-Suver*, 2/553.

¹²¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/116.

¹²² Sinan Öge, *İlahî Kelamın Yapısı*, İnsan Yay., İstanbul 2008. s. 64.

Allah'ın beşer ile konuşmasının diğer bir yolu elçi aracılığıyla (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا) olmaktadır. Mücahid'e göre elçi göndererek konuşması, Cebrail'in Allah'ın izniyle Hz. Muhammed'e ve diğer peygamberlere dilediğini vahyetmesidir.¹²³ Bu tür iletişime dolaylı konuşma diyebiliriz. Burada vahiy getiren meleğin bir insan sûretinde gelmesi ve onun sözlerini peygamberin iyice bellemesi ile ilgili rivâyetler örnek verilmiştir. Hz. Peygambere vahiy getiren melek kendi sûretinde geldiği gibi bir beşer sûretinde de geldiği bilinmektedir.¹²⁴

Burada üzerinde durulan hususlardan biri âyetin istisnalardan sonra gelen *فَيُوحِي بِأَنَّهُ مَا يَشَاءُ* ibaresidir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu ibare cümlede kendisinden hemen önce geçen *أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا* ibaresi ile ilişkilidir. Bu sebeple olsa gerek yukarıda bazı meallerden aktardığımız alıntılarda bunun örneklerini gördük. Âyeti çoğunluğun görüşüne göre anladığımızda Allah'ın izniyle vahyedenler, elçilerdir. Yani Cebrail ve benzeri elçiler, Rablerinin izniyle gönderildikleri kişilere vahiyde bulunurlar.¹²⁵ Bu konudaki diğer bir görüş, söz konusu ibarede geçen *fe yûhî* (فَيُوحِي) kelimesinin failinin Allah olduğu yönündedir.¹²⁶ Öyle olunca bu kelimedden (*fe yûhî*) sonrası, yeni bir cümle olacaktır. Müstesnaların birbirlerinden farklı şeyler olması elzendir. Eğer öncesi ile ilişkilendirilecekse müstesnaların ilki olan *vahyen* (وحيا) kelimesi ile ilişkilendirilmesi daha uygun olur. Dolayısıyla biz bu yorumu tercih ediyoruz.

Vahyin şer'î tanımı yapılırken, rahmanî ve şeytanî olmak üzere iki unsuruna tam olarak dikkat edildiği söylenemez. Aksine vahyin daha ziyade Şûrâ sûresi 51. âyetteki *ilahî konuşma türlerinin* tamamını içine alacak şekilde tanımlandığı bazı araştırmacılar tarafından kabul edilen bir husustur. Daha önce de ifade edildiği gibi birçok kaynak ve araştırmada vahyin şer'î tanımı bağlamında verilen bilgilerin pek çoğu, aslında vahiy gerçeğini değil, vahyin muhtevası için merkezine konulmuştur. Yani vahyin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımının aksine, vahiy kelimesinin ism-i meful (vahiy edilen nesne) sığasındaki mânâsı dikkate alınmıştır.¹²⁷ Bu durumda bazı araştırmalarda ifade edildiği üzere Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar Allah tarafından gönderilen kitaplar dahil bütün bilgileri vahiy kavramı ile ifade etmek gerekecek.¹²⁸ Söz konusu âyetin yukarıdaki tahlilinden anlıyoruz ki birinci ihtimale göre Allah insanların içerisinden birini peygamber olarak seçer, bu peygambere de Cebrail'i vahiyde elçi olarak gönderir. Cebrail, Allah'tan aldığı vahiy söz konusu peygamberlere iletir. Bu durumda *atfî*, *matufun aleh'*in tamamına teşmil etmek mümkün olmadığı için farklı yorumlara başvurmak gerekecektir. Yani âyetin atif harfiyle birbirine bağlanan her ögesi ayrı birer mânâ ifade etmektedir. Nitekim İbn Teymiye de vahiy ile konuşma ile perde arkasından veya elçi göndermek sûretiyle konuşmanın farklı şeyler olduğuna dikkat çekmiştir.¹²⁹ Eğer öyle olmazsa, dil bilgisinden zorlama yorumlar söz konusu olur.

Yüce Allah burada beşer ile -ki peygamberler de dâhil- âyette belirtilen üç çeşit yolun dışında konuşmayacağını bildirmiştir. Ancak bu iletişim yöntemi diğer iletişim yöntemlerini yok saymaz. Zannımızca bu âyette dikkat çekilmek istenen şey, Allah'ın peygamberlerine hitabı müşriklerin ileri sürdükleri gibi çeşitli yollarla olmadığıdır. Nitekim bu âyet, nefyin mübalağa siygasıyla müşriklerin bütün iddialarını reddetmiştir. Bu işlem mânâyı daraltma, yani tahsis yöntemi ile gerçekleşmiştir. Aynı zamanda Allah'ın beşer ile yaptığı/yapacağı konuşmaların sınırlarını belirlemiştir. Buna göre Allah'ın hiçbir elçiye bu üç tür konuşma şeklinin dışında bir hitap türüyle konuşmayacağını bildirmiştir. Dolayısıyla âyette bir

¹²³ es-Sevrî, *Tefsiru Süfyan es-Sevrî*, s. 269.

¹²⁴ Nasirî, *et-Teysir fi Ahadisi't-Tefsir*, 5/462.

¹²⁵ Taberî, *el-Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 7/297.

¹²⁶ Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, 4/482.

¹²⁷ Sülün, a.g.m., s. 101.

¹²⁸ Bkn. Muhammed Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'i Önceki Vahiylerden Ayırt Eden Bazı Özellikler", *Diyanet İlmî Dergi*, 2007, c. 43, sayı: 2 s. 23-25.

¹²⁹ İbn Teymiye, *Mecmuatu'l-Resail*, 12/217.

çeşit konuşma türü olarak ifade edilen *vahiy* kelimesinin başka şekillerde kavramsallaştırılmaya çalışılması doğru olmaz.

Yukarıdaki incelemelerden sonra bizim vahiy kavramı teklifimiz şu şekildedir:

Yüce Allah'ın bir beşer ile elçi gönderme ve perde arkasında konuşması dışında kalan konuşma şeklidir.

SONUÇ

Yukarıda görüldüğü üzere vahiy kelimesi Cahiliye şiirlerinde “yazmak, gizli bir şekilde başka biri ile karşılıklı konuşmak” mânâsına geldiği görülmektedir. Gerek Cahiliye şiirlerinde gerekse Kur’ân âyetlerinde işaret edildiği şekliyle olsun, vahiy kelimesinin Allah’tan bir beşere yöneltilen bir konuşma tarzı olduğu gibi diğer canlıların birbirleri ile konuşması da vahiy kelimesi ile ifade edilmiştir. Hz. Musa ve Hz. İbrahim’in Allah ile gerçekleştirdiği konuşmaları vahiy kapsamında değerlendirdiğimiz zaman, bu bazı kaynaklarda zikredildiği gibi sadece tek yönlü bir konuşma değil karşılıklı bir konuşmaya da işaret edeceği anlaşılacaktır. Miraç hadisinde geçtiği üzere Hz. Peygamberin Allah ile konuşması da bir çeşit vahiy olarak kabul edilirse o vakit vahyin tek yönlü iletişim olduğu görüşü isabetli bir görüş olarak kabul edilmeyecektir.

Araştırmamız esnasında görebildiğimiz kadarıyla İslâmî dönemde ise vahiy kelimesi daha çok bir bilginin *ilka* veya *ilham* yoluyla aktarılması şeklinde izah edilmiştir. Burada ilka kelimesini kaynaklarda ifade edildiği üzere *bir kelamın kıraat edilmesi ya da o kelamın yüksek sesle telaffuz edilmesi* mânâsında aldığımızda bir sorun olmayacaktır. Sesten yoksun soyut bir bilgi akışı olarak kabul etmek kanaatimizce konuyu alanın dışına itmek olacaktır. Nitekim Kur’ân’da “*Gerçek hükümdar olan Allah, yücedir. Sana O'nun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'ân'ı (okumakta) acele etme ve 'Rabbim, benim ilmimi artır' de*” şeklinde bir âyet vardır.¹³⁰ Diğer yandan *ilham* ile kalbe bir bilginin atılması, yani *ilka* arasında da farkların olduğuna dikkat çekilmiştir. Kalbe doğan bir his mânâsında anladığımızda Fazlur Rahman’ın düştüğü hataya düşebiliriz. İlham kelimesi de kaynaklarda izah edildiği şekliyle vahiy kavramını tam mânâsıyla karşılamayacağı açıktır. Arapçada bazı kelimeler arasında anlam yakınlığı olsa da biri, diğerinin aynısı olmadığı görüşü de dikkate şayan bir görüştür. Özellikle kavram tespiti yaparken bu yaklaşım daha da önem kazanacaktır. Bu husus dikkate alınmadığında kaynaklarda karşılaştığımız gibi birbirinden farklı vahiy tanımları var olmaya devam edecektir.

Araştırmamızda işaret ettiğimiz üzere vahyin tanımı hakkındaki görüşleri birkaç cümle ile özetlemek mümkündür. Birincisi, bazı felsefe ve tefsir usûlü eserlerinde ifade edildiği üzere genel vahiy tanımıdır. Burada vahiy kelimesinin *kâinata vazifelerinin bildirilmesi* mânâsı uygun düşmektedir. İkincisi canlı varlıkların kendi aralarındaki gizli ve hızlı iletişimini ifade etmek için kullanılmasıdır. Kelime burada daha çok literal anlamıyla önem kazanmaktadır. Üçüncüsü ise vahiy kelimesinin şer’î mânâda kullanılmasıdır. Bu kısım bizi ilgilendiren esas konudur. Görüldüğü üzere bu konudaki bilgiler üzerinde bir ittifak yoktur. İkinci konuşma şekli perde arkasından konuşmadır. İlgili âyet bağlamında ulemanın görüşleri ele alınmıştır. Bu âyetin yorumu hakkında çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Zannımızca bu konudaki görüşlerin muhtelif olmasında, daha çok hadis kaynaklarındaki bilgilerin belirleyici olduğu gözlemlenmiştir. Bu rivâyetlerin çoğu vahyin geliş şekilleri başlığı altında zikredilmektedir. Bunlardan

¹³⁰ Taha, 20/113.

bazıları Kur'ân âyetlerinin gelişinden değil, Kur'ân âyetleri dışındaki konularda cereyan eden bilgi akışını ifade etmektedir.

Kaynaklarımızda Hz. Peygamberin vefatı ile şer'î mânâdaki vahyin kesildiği ifade edilir. Bize göre bunun dışındaki genel vahiy ile canlı varlıkların kendi aralarındaki vahiyleri devam etmektedir. Diğer yandan Yüce Allah'ın insanlar ile olan iletişiminin sona ermediğini söyleyebiliriz. Zira Allah'ın yaratma işlemi kıyamete kadar devam edeceğinden böyle bir iletişim kanalı sürekli açık olmalıdır. Ancak şariat koyma mânâsındaki vahyin yolu kapanmıştır.

Biz yukarıdaki değerlendirmelerden sonra vahiy kavramını, “*Yüce Allah'ın bir beşerle elçi gönderme ve perde arkasında konuşma dışında kalan konuşma şeklidir*” olarak tanımlamanın daha doğru olacağını düşünüyoruz. Çünkü şimdiye kadar vahiy kavramı üzerinde ittifak edilmiş tek mânâsı yoktur. Yüce Allah'ın bizi tam mânâsıyla bilgilendirmediği bir konuda kapsamlı bir tanım iddiasında bulunmamız doğru olmayacaktır. Nitekim burada “Allah'ın insan dışındaki varlıklara yaptığı vahyi nasıl açıklayacaksınız?” sorusu sorulabilir. Konuşma; aslında kişinin kendisi ve çevresiyle dengeli bir ilişki kurma ve bu ilişkiyi sürdürmesine yarayan geleneksel sembollerin yer aldığı, bedensel tepkiye dayanan bir iletişim sistemidir. Konuşmada sesli semboller olur. Onların yanında sesli sembollerin anlamını güçlendirmeye yarayan bedensel hareketler bulunabilir. Konuşma; en yalın ifade ile sözel dilin, insanların doğal olarak üretebildikleri konuşma seslerini kullanıp, düşüncelerinin karşı tarafın algılayabilmesine imkân sağlamak için gerçekleştirilen bir eylemdir. Yani konuşma, bireyler arası iletişimde sözel dili ifade etme yoludur. İnsanın konuşması fiziksel, fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik yönleri olan bir eylemdir. Bunlar kişilerarası ilişkilerde geçerlidir. Allah'ın beşerle iletişim kurmasının keyfiyetini tün yönleriyle açıklamamız imkânsızdır. Zaten çalışma konumuz olan âyet-i kerîme Allah'ın diğer varlıklara yaptığı konuşmasından bahseder. Diğer varlıklar ile konuşması onların yaratılışlarında tayin ettiği hareket mekanizmaları veya belirlenmiş sorumlulukları olabilir. Nitekim vahiy kelimesinin sözlük mânâları da böyle bir yoruma müsaittir. Belki de Yüce Allah, diğer varlıklarla da bizim adını koyamadığımız bir biçimde konuşmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alûsî, Şihabuddîn Ebi's-Sena Mahmud b. Abdillâh, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Müessesetur-Risale, Beyrut 1436/2015.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'ân*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- Alrawashdeh Ziyad, “Kur'ân'da İlim Kavramı”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniv. SBE., İstanbul 2010.
- Asım Efendi, Mütercim, *el-Okyanûsu'l-Basît fi Teremeti'l-Kâmusi'l-Muhît*, c. 1-6, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.
- Aslan, Abdülgaffar, “Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 20, ss. 25-45.
- Atay, Hüseyin, *Kur'ân Türkçe Çeviri*, Ankara Atay ve Atay Yay., Ankara 2013.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, c. 1-12, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.
- Aydar, Hidâyet, “Kur'ân'da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. 5, sayı: 1, ss. 39-60.
- Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yay., Konya 2004.
- Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzil*, (thk. Muhammed Abdullah Nemr), Daru't-Tayyibe, 1417/1997.
- , *Şerhu's-sünne*, (thk. Şuayb Arnavut ve Muhammed Züheyr eş-Şaviş), Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983.
- el-Beydavî, Kâdî Nasiruddîn Ebî Said Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, İstanbul Dersaadet, ts.
- Bilmen, Ömer Nashuhi, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsiri*, İstanbul Sentez Yay. ts.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2, ss. 238-242.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Medhal ile'l-Kur'ânî'l-Kerîm, el-Cüz'ü'l-Evvel, fi't-Ta'rîf bil-Kur'ân*, Merkezü'd-Dirâsât el-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2006.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihah fi'l-Luğâ*, (thk. Ahmed Abdulfatur), c. 1-7, Darü'l-İlm ilî'l-Melâyîn, Beyrut 1417/1990.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yay., İstanbul 2012.

- Cezerî, Saadat el-Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, (thk. Tahir Ahmed ez-Zavî ve Mahmud Muhammed et-Tanaî), Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Derçu'd-Düner fi Tefsiri'l-Âyi ve's-Suver*, (thk. Talat Salah el-ferhan ve Muhammed Edîb Şekur Umeyrir), Mecelletü'l-Hikme, Amman1430/2009.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Ta'rifat*, İstanbul Bahar Yay. 1997.
- , *Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı'ta Ta'rifat*, (çev. Arif Erkan), Bahar Yay., 1997.
- Çantay, Hasan Basrî, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (yayına haz. Yekta Saraç), Risale Yay., İstanbul 1996.
- Deliser, Bilal, *Kur'ân-ı Kerîm Penceresinden Hz. Peygamber (s.a.v)'in Eşsiz Örneği*, İstanbul Rağbet Yay., 2016.
- Demirci, Muhsin, "Kur'ân Vahyinin Nüzul Keyfiyeti ve Korunması", *Diyanet İlmî Dergi (Kur'ân Özel Sayısı)*, 2010, c. 46, sayı: 1, ss. 7-32.
- , *Vahiy Gerçeği*, İFAV. Yayınları İstanbul 2011.
- , *Tefsir Usulü*, İFAV. Yay., İstanbul 2017.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus 1429/2008.
- Dervîş, Muhyiddin, *İrabu'l-Kur'ân-ı Kerîm ve Beyanuhu*, Dârü İbn Kesir, Beyrut 1432/2011.
- Divânü Alkemeti'l Fahl*, (thk. Lütfî es-Sakkal-Düeyyetü'l-Hatîb- Fahreddin Kabâve), Daru'l-Kitab el-Arabî, Halep, 1389/1969.
- Divânu Accâc*, (thk. Abdulhafiz es-Satalî), Mektebu Atlas, Dimaşk ts.
- Divânu Züheyr b. Ebi Sulma*, (haz: Ali Hasan Faur), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhîr*, Dârü İhyai't-Türası'l-Arabî, Beyrut 1423/2002.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Otto Yay., Ankara 2013.
- Ebu'l-Azm, Abdulgani, *Mu'cemu'l-Ganî*, Dimaşk 1434/2013.
- Ebu'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkândî, *Bahru'l-Ulûm*, (thk. Âlim Muhammed Muavved ve Adil Ahmed Abdilmevcud), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmadî, *İrşâdü'l-Akîl's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Daru İhyai't-Türası'l-Arabî, Beyrut ts.
- Enbarî, Ebu Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşar, *Şerhu'l-Kasaidi's-Sebi'i-Tival el-Cahiliyye*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Daru'l-Maarîf, Kahire ts.
- Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yay., İstanbul 1996.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı, Meal, Tefsir*, (çev. C. Koytak - A. Ertürk), İşaret Yay., İstanbul 1999.
- Ezdî, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, (thk. Ahmed Ferîd), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2002.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luga*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), ed-Dârü'l-Mısıriyye li'te'lîf ve't-Terceme, Kahire, ts.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB. Yay., Ankara 1989.
- , Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *İdeal Devlet*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yay., İstanbul 2011.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (çev. Alparslan Açıkgöç), Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Ferahidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Âyn*, (thk. Abdulhamîd Hindavî), c. 1-4, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *Kâmusu'l-Muhîr*, (thk. Muhammed Naîm el-Arkasusî), Müessesetü'r-Risale, Dimaşk, 1426/2005.
- Gazzâlî, Muhammed Ebu Hamid, *el-İktisad fi'l-İtikad*, (şerh, thk. ve ta'lik: İnsaf Ramadan), Daru Kuteybe, Beyrut 1423/2003.
- , *er-Risale'tü'l-Ledünniyye*, Matbaatü Kürdistan el-İlmiyye, Mısır, 1328/1909.
- Gelayînî, Mustafa, *Câmiu'd-Durusi'l-Arabiye*, Daru's-Salam, Kahire, 1431/2010.
- Günay Tümer - Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1993.
- Hatîb Muhammed Şirbînî, *Tefsiru's-Siraci'l-Munîr*, Matbaatü'l-Bulak, Kahire, 1299/1882.
- İşık, Aydın, *Bir Felsefe Problemi Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006.
- İbn Aşur, Muhammed b. Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru's-Sahun, Tunus 1997.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, (nşr. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed), Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.
- İbn Hacıb, Ebu Ömer ve Osman b. Hacıb, *Kitabu Emali İbn Hacıb*, (thk. Fahr Salih Süleyman Kadare), Dârü'l-Cil, Beyrut 1409/1989.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, c.1-14, Dâr-u Sadır, Beyrut1968.
- İbn Teymiye, Takiyyuddîn Ahmed, el-Harranî, Mecmûatü'r-Resâil, (thk. Amir el-Cezzar ve Enver el-Baz), Daru'l-Vefa, Beyrut 1426/2005.
- İbnu'l-Cevzî, *Zadu'l-Mesîr*, Mektebetu'l-İslâmî, Dimaşk 1407/1987.
- İ'bad İbrahim Mustafa, Ahmed Ziyat vd. *el-Mu'cemu'l-Vasîr*, Daru'd-Da'Ve, Kahire, 1381/1962.
- İsfahanî, Ragb, *Müfredat li elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimaşk-Beyrut Dârü'l-Kalem, 1414/1992.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'ân Gereçeli Meal- Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul 2009.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, (çev. Kürşat Atalar), Pınar Yay., İstanbul 2014.
- Kâdâî Muhammed b. Selame b. Cafer, *Müsnedü's-Şihab*, (thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1407/1986.
- Kesler, Muhammed Fatih, "Kur'ân-ı Kerim'i Önceki Vahiylerden Ayırt Eden Bazı Özellikler", *Diyanet İlmî Dergi*, 2007, c. 43, sayı: 2, ss. 23-54.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2002.
- Komiyon, Hayrât Neşriyatı, *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*, Hayrat Neşriyatı, İstanbul 1436/2015.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1423/2003.
- Kuzudışli, Ali, *Fazlur Rahman ile Sünnet Tartışmaları*, Gümüşhane Üniversitesi Yay., Ankara 2012.
- Makdisî, Takiyyuddîn Ebu Muhammed Abdilganî b. Abdilvahid b. Suru, *el-İktisad fi'l-İtikad*, (thk. Ahmed b. Atiyye b. Ali el-Gamidî), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1414/1993.
- Maturidî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, (thk. Mecdî Baslum), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- Mennau'l-Kâtân, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1410/1990.
- Mersufî, Sa'd, *el-Câmi'i's-Sahih li Sireti'n-Nebeviyyeh*, Mektebetu İbn Kesir, Kuveyt 1430/2009.

- Nasirî, Muhammed el-Mekki, *et-Teysir fi Ahadisi't-Tefsir*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sina Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2003.
- Öge, Sinan, *İlahî Kelamın Yapısı*, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Razî, Fahrüddin, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1429/2008.
- Reşîd Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Hakim*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1427/2007.
- , *el-Vahyu'l-Muhammedî*, İzzud-dîn Matbaası, Beyrut 1406/1986.
- Sahib b. İbad, *el-Muhîr fi'l-Lüga*, Beyrut 1414/1994.
- Salih, Behcet Abdulvahid, *el-İrabu'l-Mufassal li Kitâbillahî'l-Murettel*, Daru'l-Fikr, Amman 1414/1993.
- Sevrî, Ebu Abdillâh Süfyan b. Saîd b. Mesruk el-Kufî, *Tefsîru Süfyânî's-Sevrî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahman, *Câmiu'l-Ahadîs*, Cem ve Tertîb: Abbas Ahmed Sakâr ve Ahmed Abdulcevde, Beyrut/Daru'l-fikr, 1414/1994.
- , *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Ali), Kahire, Daru'l-hadîs, Kahire 1427/2006.
- Sülün, Murat, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçekliğin Sesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- , "Vahy, Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahyediliş Aşamaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993-1994, sayı: 11-12, ss. 99-149.
- Şeyhzâde el-Köcevi, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa, *Hâşiyetü Şeyhzâde Alâ Tefsîri'l-Kâdi Beydâvî*, İstanbul 1998.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *el-Câmiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.
- Tanrıverdi, Hasan, "İbn Haldun'un Vahiy Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2015, c. 5, sayı: 1, ss. 66-85.
- Tehânevi, Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hamid el-Fârûkî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (thk. Ali Dehruç), (trc. Abdullah el-Halidî), Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 22, ss. 98-100.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul 1992.
- Zebîdî Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, (thk. Dahî Abdülbakî), c. 1-40, Türasü'l-Arabî, Kuveyt, 1422/2001.
- Zeccac, İbrahim b. es-Sirri b. Sehl Ebu İshak, *Meâni'l-Kur'ân ve İrabuhu*, (thk. Abdulcelil Abduh Şibî), Beyrut 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucühi't-Te'vil*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995.
- Zerkeşi, Bedru'd-Din Muhammed Abdillâh, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî), Daru'l-Hadîs, Kahire 1427/2006.
- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin, *Şerhu'l-Muallakati's-Seb'a*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1423/2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm *Menâhilü'l-İrfân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.