

# Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı

Araştırma  
Research

**Hatice K. Arpağuş**

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
Professor, Marmara University, Faculty of Islamic Studies, Department of Kalam  
İstanbul, Türkiye

✉ arpagush@yahoo.com

🆔 <https://orcid.org/0000-0002-2959-192X>

**Yazar**  
Author

Arpağuş K, Hatice. "Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı". *Tevilat* 3/1 (2022), 133-161.

📄 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1119151>

**Atıf**  
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-05-20

ISSN: 2687-4849

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 2022-06-27

[www.tevilat.com](http://www.tevilat.com)

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Bilgi**  
Info

### **Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı**

İslâm dünyasındaki modern dönem Kur'ân-ı Kerim araştırmalarından biri hermenötik ve tarihselci söylem şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu dönemin önde gelen ilk mümessili Fazlur Rahman'dır. Onun ve diğer tarihselci bakış açısını benimseyenlerin bu yöntemi kullanırken gündeme getirdikleri en önemli konu vahyin mahiyetine yönelik yorumlamada ortaya çıkmaktadır. Bu sırada konu temellendirilirken referans alınan diğer bir mesele de Kur'ân-ı Kerim'in yaratılmış olup olmamasıyla alakalı halku'l-Kur'an tartışmasıdır. Bu amaçla çalışmada önce erken dönem halku'l-Kur'an tartışmalarına gidilerek orada meselenin amaç ve kapsamının ne olduğu çerçevesinde tarafların söylemlerinin değerlendirilmesi yapılacaktır. Sonra Fazlur Rahman üzerinden onun vahyin mahiyetine yönelik bakış açısının kaynakları ve onun bu konudaki yorumu incelenip sonuca ulaşılabacaktır.

#### **Özet**

**Anahtar Kelimeler:** Çağdaş İslâm düşüncesi, Modernizm, Hermonetik, Tarihsel yöntem, Fazlur Rahman, Vahiy.

### **Fazlur Rahman's Understanding of Revelation in the Framework of Halkul-Qur'an Discussions**

In modern times, there are new quests in Quranic studies like hermeneutics and historicity. One of the great protagonist of this movement is Fazlur Rahman. He and those who support the historicity of the Quran brings new ideas as to the nature of the Quranic revelation. They make reference to the problem of the creation of the Qur'an/khalqul-Quran when discussing its historicity. Therefore this article will first study the ideas as to the creation of the Qur'an in the early period, after that it will study Fazlur Rahman's approach to the Qur'anic revelation, his sources and understanding hence reaching a conclusion in the matter.

#### **Abstract**

**Keywords:** Contemporary Islamic Thought, Modernism, Hermeneutics, Historical method, Fazlur Rahman, revelation

## Giriş

Fazlur Rahman modern dönemde tarihselci bakış açısına zemin hazırlamak için vahiy teorisini gündeme alan modernistlerin ilkleri arasında yer almaktadır. Aslında konu ihya ve ıslahat düşüncesi yanında modernist tecrübe açısından da incelenmeye müsait olmakla birlikte makale sınırlarının aşılması açısından meselenin o yönlerine girilmeyecektir. Ancak Fazlur Rahman'ın sadece Batıyı taklit anlamındaki modernist tecrübeden kendini soyutlayarak doğru bulmadığını çalışmalarında farklı bağlamlarda ifade ettiği bilinmektedir. O kendisinin ortaya attığı modernist tecrübeyi Hind Alt kıtası ve Mısırda başlayan ihya ve ıslahat adı verilecek hareketin devamı şeklinde olduğunu dile getirmektedir. Ona göre ıslahatçı düşünce geleneksel düşüncenin krizini görme açısından yeterli bir tecrübe bulunmakla birlikte günün bekleyen problemlerine çözüm üretebilecek muhtevayı kendisinde barındırmamaktadır. Bu açıdan o, günün problemlerine cevap verebilecek yeni teorilerin ortaya atılmasını gerekli görmekte olup tarihselci bakış açısı böyle bir gayretin sonucu ortaya çıkmış çaba olarak neşv-u-nema bulmuştur. Tarihselci bakış açısının işlevsel bir zeminde hareket edebilmesi açısından vahiy tecrübesinin nasıllığının yeniden ele alınması gerekmektedir. Modern dönemde bu bağlamda konuyu ilk defa gündeme taşıyan da Fazlur Rahman ismidir. Ondan sonra konu Nasr Hamid Ebû Zeyd, Abdülkerim Sürüş<sup>1</sup> ve Şebusterî gibi isimler tarafından daha ileri bir boyuta götürülerek tartışılmıştır. Ancak tarihselcilerin fikirleri ve düşünce zeminleri yeknesak olmadıklarından kendi içinde belli tasnif ve

<sup>1</sup> Abdülkerim Sürüş konuyla ilgili makalelerini kitap şekline dönüştürmüş ve söz konusu eseri Farsça olmakla birlikte Arapça, İngilizce ve Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Kitabın Arapça'sı *Bastu't-Tecribeti'n-Nebeviyye* şeklinde olup Arapçaya Ahmed el-Kapançı tarafından tercüme edilmiştir (Irak. Dârü'l-fikri'l-cedîd 2006). İngilizcesi de *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion* (Leiden. Brill 2009) şeklinde olup mütercim Nilou Mubasser'dir. Baskılar ve çeviriler arasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte İngilizce tercümesi en geniş eser hüviyetindedir. Türkçesi de Asiye Tıgılı tarafından *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed* (İstanbul. Mana Yayınları 2018) adıyla bir giriş ve beş makaleden oluşacak şekilde tercüme edilmiştir. Mütercim *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed Kitabına Eleştiriler* (İstanbul. Mana Yayınları 2018) adıyla da yapılan eleştirileri derleyip müstakil olarak tercüme etmiştir.

kategoriler çerçevesinde değerlendirilmeleri mümkündür. Nitekim bu görüşü gündeme getirenler içinde Fazlur Rahman ile Nasr Hamid Ebû Zeyd'in<sup>2</sup> meseleye yaklaşımları daha farklı bir pozisyonadılar. Hatta Nasr Hamid nass olgu ilişkisini benimsemekle birlikte lafzın ve telifin Peygamber'e ait olduğu şeklindeki yorumu benimseyen isimler arasında yer almamaktadır. Şii gelenekten gelen Abdülkerim Süruş ve Şebusterî'nin<sup>3</sup> bakış açıları ise temel aldıkları ve beslendikleri gelenekteki ilmu'l-imam anlayışından ötürü olsa gerek çok farklı bir pozisyon ve konumdadır ve onlar Peygamber'in vahiy tecrübesini nebevî rüyaya indirgemişlerdir. Ancak bu başlık altında konuya giriş bağlamında bilgi verildiğinden modernist düşünce sahiplerinin tamamı ve konuları hakkında kapsayıcı bir anlatıma gidilme imkanı bulunmamaktadır. Fakat modern dönemde bu konuyu gündeme getiren ilk düşünür olması açısından Fazlur Rahman ismi ve fikirleri üzerinde durulacaktır.

### 1. Halku'l-Kur'ân

Niye konuyu incelerken halku'l-Kur'ân tartışması referans alındı sorusuna gelince Fazlur Rahman da dahil olmak üzere tarihselci yöntemi kullanan modernistlerin hemen her biri kendi teorilerini inşa ederken geçmişte bu konunun ilk nüvesinin halku'l-Kur'ân tartışmasında işlendiğini gündeme getirmektedirler.<sup>4</sup> Bu

- <sup>2</sup> Nasr Hamid'in teorisi nass olgu bağlantısı merkezinde gelişmekte ve o Kaf dağı büyüklüğündeki harflerden oluşmuş levh-i mahfuzdaki yazılı kelâm anlayışını kabul etmemektedir. Ona göre böyle bir yorum ve yaklaşım Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya engel olacak bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir*. Kahire. ed-Dârü'l-Beydâ 1996; a.mlf. *İlahî Hitabın Tabiatı*. trc. M. Emin Maşalı. İstanbul. Kitabiyat 2001.
- <sup>3</sup> Şebusterî'nin konuyla alakalı fikirleri açısından bk. Muhammed Müctehid Şebusterî. *Hermonetik, Kur'ân ve Sünnet*. trc. Abuzer Dişkaya, İstanbul. Mana Yayınları 2017. Şebusterî. "Kuran Vahyin Kendisi Değil, Onun Eseridir". *İslâmi Yorum Dergisi*. sy. 8. s. 160-170; Şebusterî. "Alemin Nebevî Yorumu". *İslâmi Yorum Dergisi*. sy. 11. s. 118-133.
- <sup>4</sup> Meselâ modern yaklaşım sahibi Hasan Hanefi, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun isimleri üzerinden araştırma yapan Fethi Ahmet Polat da Kur'ân'a yönelik araştırmalarda referans noktalarından birinin de halku'l-Kur'ân olduğu tespitinde bulunarak konuyu incelemektedir. Geniş bilgi için bk. *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul. İz Yayıncılık 2011. 196-208.

açından söz konusu meselenin ilk çıktığı zamanki tartışma ortamına bakmakta fayda vardır. Aşağıda tarafların aktarılacak ifadeleri ve birbirilerini değerlendirmeleri sırasındaki bakış açıları Hıristiyanlıktaki İlâh ve kelâm kavramlarının anlam alanlarının tamamen dışında kalma şeklindeki bir çabayı göstermektedir. Tartışma sırasındaki kaygıyı anlamak açısından Hıristiyanlıktaki duruma bakmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda Ahd-i Cedîd incelendiğinde Tanrı'nın kelâmının İsâ şeklinde bedenlendiği ve tezahür ettiği görülmektedir. Yuhanna İncilinin konuyla ilgili beyanları da şu şekildedir: Başlangıçta Söz vardı, Söz Tanrıyla birlikteydi ve Söz Tanrıydı. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nusuz olmadı. Söz insan olup aramızda yaşadı. Biz de O'nun yüceliğini Baba'dan gelen lütuf ve gerçekle dolu olan biricik Oğlun yüceliğini gördük.<sup>5</sup> Anlamı aktarılan İncil âyetleri logosun İsâ olduğunu ve bedenlenmiş bir şekilde Tanrı olarak tezahür ettiğini göstermektedir. Aslında Kur'ân-ı Kerim de "kelime" kavramından bahsetmekte olup bunun logos gibi bir mânâsı var mı? ya da İsâ aleyhisselâm mı kastedilmektedir? diye sordüğümüzde kelime ve kün emri arasındaki bağlantının dikkate alınması zarureti doğmaktadır. Bu bağlamda kelimenin kullanım alanı ile Allah Teâlâ'nın yaratmayı murad ettiğinde "kün" emrini vermesinden bahseden âyetlere bakmak uygun olacaktır. "Kün" emriyle ilgili yerler incelendiğinde Allah'ın emri ve iradesini anlatmaya matuf bir anlam alanı bulunduğu görülmektedir. Söz konusu kelimenin ve kün emrinin tezahürü incelendiğinde hitabın ve kullanımın geniş bir alana tekabül ettiği ve bunlar arasında İsâ aleyhisselâmın dünyaya gelmeden önce annesine hitapta da geçtiği tespit edilmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerim'in kelime ve kün şeklindeki anlatımları İsâ aleyhisselâma has bir durum olmayıp yaratma sırasındaki durumu dile getiren kullanımlar şeklindedir. Dolayısıyla kelime ve "kün fe-yekûn"ün geçtiği yerler incelendiğinde bu tür anlatımlarla Allah'ın yaratmayı murad

<sup>5</sup> Yuhanna, 1-14. Yuhanna'nın başlangıcındaki âyetler İsâ Mesih'in kelime ve logos olması, Tanrı'nın ezeli kelâmı olduğunu ve yaratılıştan önce babayla birlikte bulunduğunu göstermektedir. Bundan başka aynı âyetler Babanın dünyayı İsâ Mesih aracılığıyla yarattığını, Sözün veya kelimenin bedenlenip insan olarak yaşadığını, dolayısıyla logosun bedenleşmiş İsâ olduğunu ortaya koymaktadır.

ettiğinde irade ve emrinin hemen gerçekleştiği ve yaratmanın hızlıca ortaya çıktığını belirtme amaçlı kullanımlar olduğu anlaşılmaktadır. İśâ'nın yaratılışıyla ilgili olarak dile getirilen kısımların mevcudiyeti ise İśâ'nın Hıristiyanlıktaki gibi kelâm veya söz olması anlamına gelmemektedir.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Kur'ân-ı Kerim söz anlamına gelecek kelâm, kelime ve kün gibi birden fazla kavramdan bahsetmektedir. Bunlardan "kelime" Hz. İśâ aleyhisselâmın yaratılışı dahil olmak üzere daha genel bir kullanım alanına sahiptir. Yani kelime İncil'deki gibi İśâ aleyhisselâma has bir kavram olmayıp geniş bir kullanım alanı içinde yer almaktadır. Nitekim Âdem'in ilk günahı işledikten sonra tövbe etmek amacıyla kelimeleri alması yanında İbrahim aleyhisselâmın imtihan amaçlı kelimeleri kullanması, Allah'ın müminleri müjdelemesi gibi yerlerin hemen hepsinde söz konusu kavram geçmektedir. Bütün bunlar da kelime ile Allah'ın kanunu ve hükmünün uygulandığını göstermektedir. Bunlardan üç yer (Âl-i İmran 3/39, 45; en-Nisâ 4/171) ise İśâ aleyhisselâmın yaratılışını müjdeleme amaçlı anlatımlar olup ona nispeti babasız dünyaya gelmesi ve annesi Meryem'in müjdenmesiyle alakalıdır. İśâ aleyhisselâmın yaratılışında diğer yerlerde olduğu gibi kelime yanında "kün fe-yekûn" şeklindeki kavram da kullanılmaktadır. Nitekim "kün fe-yekûn" şeklindeki yerler incelendiğinde onun da Allah'ın yaratmayı murad ettiğindeki duruma alakalı anlatımlar olduğu görülmektedir. Bu şekildeki kullanımlar da sekiz yerde (el-Bakara 2/117; Âl-i İmran 3/47; el-Enâm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yasîn 36/82; el-Mu'min 40/68) geçmekte olup ne anlama geldiği meselesinde birden farklı yorumlama örneklerine rastlanmaktadır. Söz konusu bakış açılarından biri âyetlerin zahirinden hareket edip literal yorumlanmanın tercih edilmesi şeklindedir. Nitekim onlar Allah Teâlâ'nın yaratmayı murad ettiğinde ezeli kelâmı olan kün emrini hakikî olarak kullandığını düşünmektedirler. Diğer bir bakış açısı da içlerinde İmam Mâtürîdî'nin de bulunduğu gruba göre söz konusu anlatım temsilidir. Bu amaçla o, "kün fe-yekûn" ifadesinin Arap dilindeki en kısa ve vezir bir anlatım tarzı olduğunu dile getirmektedir. Söz konusu beyan Allah Teâlâ'nın yaratmayı murad edince gök ve yere "isteyerek veya istemeyerek gelin" dediği gibi bir kullanım tarzını oluşturmaktadır. Yani Allah Teâlâ'nın "kün" şeklindeki ifadeyi kendisine nispet etmesi ve hemen ardından "fe-yekûn" kavramını zikretmesi, yaratmayı irade ettiğinde kastettiği şeyin anlaşılıp meydana geldiğini göstermektedir. Yoksa bu tür kullanımlar Allah'ın yaratmayı murad ettiğinde en kısa ve anlamlı olan kaf ve nûndan oluşan kün lafzını gerçek anlamda kullandığını ve bunun da belli bir vakte işaret ettiğini ortaya koymaz. Çünkü normal şartlarda bizlerin ihtiyaç hissettiği bu türden kavram ve anlatımları Allah Teâlâ'nın kendisine nispet etmesi, bunun her bir yaratılışta hakikî olarak kullanıldığının düşünülmesini gerektirmez. Bilakis mevcut durumda Arap dili açısından kün emrinin ardından hemen "fe-yekûn" şeklindeki anlatımın takip etmesi, Allah Teâlâ'nın emrinin hızlıca vuku bulduğunu göstermesi açısından manidardır. Bu açıdan Allah Teâlâ yaratmayı dilediği zaman yaratmanın ve emrinin hemen anında meydana geldiğini ve hızını belirtmek amacıyla "kün fe-yekûn" şeklindeki ifadeleri kendisine nispet edip kullanmıştır (geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpaguş, "İnsanın Yaratılışına Katkı Bağlamında Nefs-i Vâhide ve

Allah Teâlâ'nın varlıkla iletişime geçmesi vahiy yoluyla gerçekleşmekte olup bu da hem ontolojik farklılığı hem de iletişimi dikkate almayı kaçınılmaz kılmaktadır. Yani İlâh ve insan denildiğinde gaybî alan ile şahid alan farklılığı ve iletişimde bu farklılığın dil ile aşılması durumu gündeme gelmektedir. İlâh'ın insanla iletişime geçmesi insanın anlayabileceği formatta hitabı, dil ve kelimeler vasıtasıyla insanla konuşmayı gündeme getirmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın kendi varlığını, emrini, iradesini ve hitabını insana bildirmesi, iki varlıksal düzlemdeki ontolojik farklılığın dil aracılığıyla aşılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla vahiy ile kelâm yakın anlamlı kavramlar olup Kur'ân-ı Kerim, sözlükler ve konuyla ilgili geçmiş yorumlar da bunu desteklemektedir. Allah'ın varlıkla iletişime geçmesinin yollarından biri de vahiy olmakla birlikte (eş-Şurâ 42/53) vahiy ve kelâm sonuçta aynı şeylerin farklı ifadesi şeklindeki bir neticeyi de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Allah'ın varlıkla iletişimde olması konusu Peygamber vasıtasıyla olduğunda bunun adı İslâm açısından vahiy ve Kur'an şeklinde tezahür etmektedir. Ancak bu sonuç Allah açısından düşünüldüğünde O'ndaki kelâm şeklindeki bir mânâyı ve bu mânânın Allah'a nispeti şeklindeki zat-sıfat ilişkisini de gündeme almayı kaçınılmaz kılmaktadır

Vahyin mahiyetine bundan sonraki başlıkta işaret edileceğinden şimdilik ayrıntıyı o başlığa bırakmak sûretiyle vahyin Allah'ın kelâmı olduğu sonucu üzerinden hareket edelim. Bu bağlamda Allah'ın kelâmı ve onu Hz. Peygamber'e vahiyetmesi Kur'ân-ı Kerim demektir. Nitekim İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde konu incelenirken Allah'ın kelâm sıfatının neliği halku'l-Kur'ân tartışmalarıyla birlikte ele alınmıştır. Bu amaçla Kur'ân-ı Kerim'in durumu ve konumuyla alakalı yaratılmış olduğu fikrini ilk gündeme getirenlere bakıldığında Ca'd b. Dirhem (v.124/742?) ve Cehm b. Safvân (v. 128/745-46) isimlerine rastlanmaktadır. Sonrasında mesele Mutezile tarafından büyük oranda devam ettirilmiştir. Cehm b. Safvan'ın konuya dair yaptığı yorumlar bize tartışmanın çerçevesini ve zeminini göstermesi

açısından önemli ipuçları vermektedir. Bu bağlamda onun “Kur’ân-ı Kerim Allah mıdır?” şeklindeki sorusu meselenin Hıristiyanlıktaki Hz. İsâ’nın konumuna benzer bir yaklaşımdan uzaklaşmak isteyecek tarzda tartışıldığını çok net ve açık bir şekilde göstermektedir.<sup>7</sup> Nitekim Tanrı ve İsâ’nın aynı uknumun farklı görünümleri olması şeklindeki anlayışa karşı İslâm’da da halku’l-Kur’ân tartışmalarıyla Allah ile Kur’ân-ı Kerim arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik durum incelenmektedir. Nitekim ilk polemikçiler arasında bulunan Yuhanna ed-Dımeşkî’nin (v. 131/749) bir Müslümana sorulacak sorular konusunda Hz. İsâ ile Kur’ân-ı Kerim arasındaki bağlantıdan hareket etmek sûretiyle, ezelf kelâm anlayışı ile yaratılmamış İsâ arasında bağ kurması tartışmanın zeminini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim o, Müslümana Allah’ın kelâmı olan Kur’ân-ı Kerim’in durumu sorulduğunda yaratılmadığını söyleyeceğini, ardından aynı kişiye Kur’ân-ı Kerim’in kendisinden kelâm vasfıyla bahsettiği (en-Nisâ 4/171) İsâ’nın durumu sorulmasını salık vermesi sûretiyle tartışmanın seyrini belirlemesi<sup>8</sup> halku’l-Kur’ân tartışmalarının neden başladığına açıklık getirmektedir. Bundan başka bu konudaki görüş beyan edenlerin her birinin muhalifleri tarafından Hıristiyanlıkla suçlanmaları da meselenin ele alınmasında Hıristiyanlıktaki yorum ve yaklaşımlardan kaçınma hususundaki hassasiyet dikkati çekmektedir. Meselâ Ahmed. b. Hanbel (v. 241/855) Cehm’in görüşlerinin aktardıktan sonra onu Kur’ân-ı Kerim’in mahluk olduğu kanaatinden ötürü Hıristiyan olarak nitelendirmektedir. Ebû Ali el-Cübbâi de (v. 303/916) Ahmed b. Hanbel’in Kur’ân-ı Kerim’in ne hâlik ne de mahluk olduğu şeklindeki yorumlamasından bahsettikten sonra bu şekildeki düşüncesinden ötürü onu Hıristiyan olmakla vasıflandırmaktadır.<sup>9</sup> Diğer bir görüş sahibi de İbn Küllab Basrî (v. 240/854) olup o da ilk defa kelâmın mânâ olduğunu gündeme getiren isimler arasında yer almaktadır. O Kur’an-ı Kerim’in harf ve seslerden müteşekkil

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*. trc. Yunus Öztürk. Ankara. Ankara Okulu Yayınları 2020. 54-66 (116-107).

<sup>8</sup> H. Austryn Wolfson. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*. trc. Kasım Turhan. İstanbul. Kitabevi 2001. 184.

<sup>9</sup> Ebû Ali el-Cübbâi, *Kitâbü’l-Makâlât*. thk. inceleme Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner. İstanbul. Endülüs Yayınları 2019. 72 (97).



olmadığını, Allah'ın kelâmının O'nun bir parçası, bölümü ve kısmını oluşturmadığını dile getirmektedir. Böylece ilk defa kelâm-ı nefîs yorumuna giden İbn Küllab el-Basrî'nin de yine Hıristiyan olmakla itham edilmesi<sup>10</sup> halku'l-Kur'ân tartışmalarının temelince Hıristiyanlık ve teslis endişesinin bulunduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yukarıda konuya dair ilk malumat sahiplerinin fikirleri ve algılanmaları bağlamındaki tartışmaların hiçbiri vahyin mahiyetinin neliği bağlamında konuya bakmış değillerdir. Aksine konu kadîm olan İlâha ezeli kelâm nispet edilince tevhidden sapma ve Hıristiyanlıktaki Îsâ aleyhisselâmın logos olması gibi bir yaklaşım içine girilip girilmeyeceği endişesi vardır. Bundan hareketle Cehm ve Mutezile Allah'ın kelâmının fiilî yönünden hareket ederek yaratıldığını düşünmüşler ve Allah Teâlâ'nın kelâmının O'nun kelâm etmeyi murad ettiğinde bir mekanda yaratması şeklinde algılamışlardır.

Bütün bu yaklaşımlar halku'l-Kur'ân meselesinin temelinde zat-sıfat ilişkisi, dolayısıyla kelâm sıfatının Allah'a nispeti ve kelâm sıfatının yansıması olan Kur'ân-ı Kerîm'in konumunu anlama çabası olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tartışmalar yukarıda aktarılan kısımda görüldüğü üzere tarihselcilerin "ileri entelektüel düzeye rağmen konu baskılardan ötürü belli sınırlar içerisinde tartışılmıştır" şeklindeki algının ötesinde gerçekleşmiştir. Daha da önemlisi tartışma vahyin mahiyeti merkezinde gelişmeyip ezeli kelâm anlayışının İslâm'ın temel dinamikleri içinde yer alan tevhide halel getirmesi endişesinde ilerlemiştir.

## 2. Vahyin Mahiyetine Yönelik Tartışmanın Zemini

Tarihsel yöntemi benimseyen ve lafzın Peygamber'e ait olduğunu ifade eden modernistler kendi konularının ilk

<sup>10</sup> İbn Küllab bu konudaki görüşüyle şahid ile gaybı ayırarak gaybın mânâ olduğunu ve yaratılmamış kelâm-ı nefîs şeklinde bulunduğunu şahid âlemdeki harf ve seslerden müteşekkil kısmının ise mahluk olduğunu ifade etmektedir (Kadı Abdülcebbar. *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*. haz. İlyas Çelebi. İstanbul. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013. II/369. Ayrıca konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Tefik Yücedoğru. *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllab ve Küllabiyye Mezhebi*. Bursa. Emin Yayınları 2006. 79-96; Y. Şevki Yavuz. "İbn Küllab". *DİA*. XX/156.

nüvesinin halku'l-Kur'ân tartışmaları içinde yer aldığını ifade etseler de yukarıda tarafların ifadelerinden meselenin tartışma zeminin tevhid, zat ve sıfat ilişkisi bağlamında ele alındığı çok açık ve net olarak görülmektedir. Bunun yerine bizler tarihte bu konu hakkında fikir beyan edenler kimlerdir? sorusu çerçevesinde geleneğe baktığımızda onlara mesnet teşkil edecek yorumlamaların Batınîler, İslâm filozofları ve İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) tarafından gündeme getirildiğini görmemize vesile olmaktadır. Bununla birlikte vahyin mahiyeti konusundaki görüşlere bakmak da anlamlı olacaktır.

1. Vahiye lafız ve mânâ müşterektir. Allah vahyi lafız ve mânâ bütünlüğünde Cebrâil'e bildirmiş, o da herhangi bir dahli olmaksızın bu vahyi aynen Peygamber'e iletmiştir. Kelâmcıların da içinde bulunduğu genel kabul bu şekildedir.

2. Cebrâil yalnız mânâyı indirmiştir, Peygamber bu mânâları kavrar, lafza çeviren Peygamber'dir. Bu yorumun delili "بَلِّسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. وَإِنَّهُ لَشَبِيرٌ لِّرَبِّ الْعَالَمِينَ" "Şüphesiz Kur'an âlemlerin Rabbinin indirmesidir ki rûhu'l-emîn onu senin kalbine uyarıcılardan olman için apaçık Arap diliyle indirmiştir" (eş-Şuarâ 26/192-195) anlamındaki âyettir. Bu yorum geçmişte Batınîler, İslam filozofları ve İbnü'l-Arabî tarafından benimsenmiştir.

3. Cebrâil'e yalnızca mânâ verilmiş o bu mânâları lafza çevirerek Peygamber'e bildirmiştir.<sup>11</sup> Bu konudaki delil de "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ" "Hiç şüphesiz Kur'an şerefli elçinin sözüdür" (el-Hakkâ 69/40) anlamındaki âyettir.

Bu bağlamda ikinci görüşü benimseyenlerin tamamının görüşlerini incelemek gerekmele birlikte en temelde ve başlangıçta bu düşüncüyü benimseyen Batınîlerin fikirlerine ve söylemlerine bakmak konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Diğer düşünce sahibi İslâm filozofları ve İbnü'l-Arabî sisteminin aktarımı makale formatının çok ötesindeki malumatı gerektireceğinden kısaca değinmekle yetinilecektir. Daha da

<sup>11</sup> Bedreddin Zerkeşî. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire. ts. Mektebetü Dârü't-turas. I/229-230; Suyûtî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Merkezi'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye. Medine 1426/2005. I./292-293, 297.

önemlisi bu konudaki farklılığın temelinde âlem tasavvurunun da bulunduğu altının çizilmesi gerekmektedir. Meselâ Batınî düşünce ve İslâm filozoflarına göre muharriki evvel (Tanrı) tanıma konu olmadığından akıl ve ilim dışında başka bir sıfatla muttasıf değildir. Bu açıdan Batınîlere göre Allah'a kelâm sıfatı nispet edilemeyeceğinden Kur'ân-ı Kerîm'in batınî anlamını sahip olduğu özel yeteneklerle lafza dökken Peygamberdir. Erken dönemde bu husustaki kapsamlı bilgiye kendisi de hayatının büyük bir kısmını Karmatî idare altında yaşayan İmam Mâtürîdî'de (v. 333/944) rastlanmaktadır. Hatta o, bugünkü tarihselcilerin kendilerine dayanak aldıkları âyet-i kerimelerin Batınîler tarafından da benzer şekilde yorumlandığını haber vermektedir. Batınîlere göre Kur'ân-ı Kerim bugün okuduğumuz harflerle nazil olmayıp aksine mânen inmiş, sonra Hz. Peygamber onu söz kalıplarına döküp okuduğumuz ve işittiğimiz Arapçaya çevirmiştir. Yani ruhu'l-emîn Hz. Peygamber'in kalbine dille ifade edilmeyen hayal gibi bir şeyi indirdikten sonra Hz. Peygamber indirilen o mânâyı Arapça olarak telif edip açıklamıştır. Çünkü onlara göre Allah kitap ve nübüvveti yiyip içen bedene/beşerî nefse değil ölmeyen saf cevhere (ruhanî/basit cevhere) vermektedir. Söz konusu ruhanî nefis Peygamber'in kalbindeki tahayyül gücü olup Peygamber'den başkasının güç yetiremeyeceği bir şekilde Kur'ân'ı lafiz şekline dönüştürmektedir. Bundan başka onlar ayüstü âlem tasavvuru ve akl-ı evveli şu şekilde açıklamaktadırlar. İlk yaratılan kalem ikinci de levhtir. İlk yaratılan ikincinin sebebidir ve ilk yaratılan ikinciye işaret eder ve onu inşa eder, ilk olana bârî, ikinciye de hâlık ve rahmân ismi verilmektedir. Nitekim felsefede de bu durum akıldan nefis çıkması şeklinde izah edilmektedir. Dolayısıyla Allah illet-i ulâ olup onun konuşması ve vahyi iletmesi ruhânî nefisle ya da idraki ve ilmi oluşturan akılladır. Ruhânî nefis akıldan elde edilen insandaki ruh şeklindeki nefis-i natıkadır. Söz konusu akıl da peygamberlerin kalbinde tahayyül edip peygamberlerin idraklerini ve ilmini arttırır. Daha sonra peygamberler kalplerindeki ruhanî şeyi kendi lisanlarına dönüştürerek aldıkları mânâyı İbranice, Süryanice ve Arapça olarak telif ederler. Nitekim Ebû Hatim er-Razî (v. 322/933,34) ve Sicistanî'nin (v. 393/1003?) konuyla alakalı yorumlarına

bakıldığında onların da benzer açıklamaya gittikleri görülmektedir. Meselâ Sicistanî Cebrâil'e yüklenen anlamla ilgili olarak<sup>12</sup> Sünnî düşüncede meleklerin resullere inişinin semadan kuşun inip mesafe kat etmesi gibi olduğunu söyleyerek eleştirmektedir. Nitekim bu bakış açısına göre meleklerin kendi aralarında konuşmaları insanların seslerle konuşması ve kulaklarla işitmesi şeklindedir. Gerçekte durum böyle olsaydı Cebrâil'in Allah'ın risâletini sadece harfler ve seslerle tebliğ etmesi, Peygamber'in de bu vahyi işiterek kabul etmesi gerekirdi, ancak gerçekte durum böyle vuku bulmamıştır. Oysa mânevî varlıklar olarak melekler ses ile hitap ve teliften men edilmişlerdir. Normalde insanların telif edilmiş kelime ve sözleri anlamaları mümkün olduğundan telif edilmiş kelime ve kavramlardan oluşan vahyin Peygamber aracılığıyla bildirilmesi gereksizdir. Onlar ayrıntı da farklılıkları bulunsa da vahyin Peygamber'in kalbine mânen indiği Peygamber'in de onu telif ederek dönüştürdüğü kanaatini ortaya koymaktadır.

Benzer bakış açısını Farabî (v. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (v.428/1037) sisteminde de bulmak mümkündür. Ancak burada onların akıl, tahayyül gücü ve nefis teorileri ile âlem tasavvurundan bahsetme imkanı bulunmadığının tekrar hatırlatılması uygun olacaktır. Bununla birlikte Peygamber'in kendisinde mevcut tahayyül gücüyle diğer insanlardan ayrıldığıнын ifadesi önemlidir. Bu bağlamda vahyi alma ve dönüştürme kapasitesi olarak tahayyül gücünün işleyişinden bahsetmek konunun anlaşılması açısından yeterlidir. Fazlur Rahman İslâm düşüncesine en büyük etkiyi yapan İbn Sînâ'nın sistemini anlatırken vahyin faal akıldan peygamberin nefisine sudûr ettiğini kısaca şu şekilde dile getirmektedir: Melek bir anlamda peygamberin kendi tabiatının bir parçası olarak haricî bir meleke veya güç şeklindedir. Faal akıldan sudûr ise sanki peygamberin varlığına küllî aklın öz itibarıyla olmasa da araz şeklinde devamlı bir taşmasıdır. Aslında bir insan olarak peygamber faal akıl değildir. Fakat fenemonel ve ideal arasındaki

<sup>12</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ali Avcu. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. İstanbul. Marmara Akademi Yayınları 2018. 262-266; Asiye Tıgılı, "Peygamberlik İnançına İsmailî Yaklaşım", *Vahiy ve Peygamberlik*. 2018. 471-520.

engel ortadan kalktığında peygamber faal akılla özdeş hale gelir. Dolayısıyla Peygamber de bu özdeşlik söz konusu olduğu sürece faal akıl, akl-ı müstefâd olarak isimlendirilir. Şu hâlde vahyi veren bir anlamda Peygamber'e nispetle onun içinde, bir başka anlamda, yani ikinci anlamda bir beşer olmasına nispetle de onun dışındadır. Buradan hareketle İbn Sînâ Peygamber'in bir beşer olarak- özü itibarıyla olmasa da- "ârizî olarak" faal akıl olduğunu ifade etmektedir.<sup>13</sup> Yani vahiy aklı küllîden Peygamber'in zihnine mânâ olarak akmaktadır. Peygamber tahayyül gücüyle bunu alıp lafza dönüştürerek ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin konuyla bağlantılı görüşlerine gelince ona göre vahiy Tanrı'nın gönderdiği mânâ olup bunu almaya yatkın olan kimsenin kalbine ilka edilen işaret anlamına gelmektedir. Vahiy gayb âlemi ile şahid âlem arasında iletişim olduğundan bunun temini için gayb âleminden tenzil, şâhid âleminden de yükseliş (tedellâ) söz konusudur. Bu sırada yükselen veya inenin ne olduğuna bakıldığında yükselen Peygamber'in nefs-i nâtıkası, inen ise küllî akıl, faal akıl ya da Cebrâil'dir. Bahsi geçen iniş ve yükseliş de mekânsal olmayıp şimşegın bir anda çakıp ışığın ortaya çıkması gibi Peygamber'in kalbinde bilgilerin ortaya çıkması halidir. Peygamber'in nefs-i nâtıkasına şimşek parıltısı gibi atılan vahiy, Peygamber'in kalbinde şimşegın yaydığı pırıltı gibi bir etki meydana getirir. Buna hadîsü'n-nefs/içsel konuşma denir. Sonra bu konuşma düzenli harflere ve seslere büründürülür ki buna da Allah'ın kelâmı denir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin sisteminde kalbî vahiy, ilk geldiği anda harf ve söz halinde olmayıp sadece bir fikir ya da bir kalıp halindedir. Bu fikir Peygamber'in nefsindeki hayal gücü sayesinde bir sûrete dönüştükten sonra iç konuşmaya ve kelâma çevrilmektedir. Bu tür anlatım ve bakış açısı görüldüğü üzere Farabî ve İbn Sînâ'nın vahiy algılarının farklı bir versiyonunu oluşturmaktadır.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bk. Fazlur Rahman. *Prophecy in Islam*. London. George Allen-Unwin Ltd. 1958. 34-35; Fazlur Rahman, "İbn Sînâ". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. M.M. Şerif, II, 118.

<sup>14</sup> İsmail Erdoğan, "el-Bulga fi'l-Hikme" Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2010. XV/2. 27-45.

Bundan başka İbnü'l-Arabî'nin yukarıda aktardığımız “kelime” kavramıyla alakalı yorumlarına bakmak onun konuya dair görüşlerini daha anlaşılır kılacaktır. Nitekim Hıristiyanlıktaki İsbâ aleyhisselâmı tanımlayan kelime/logos kavramına benzer yorumu İbnü'l-Arabî Hz. Muhammed hakkında “hakikat-ı Muhammedî” kavramıyla gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla o, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “kelime” kavramını literal yorumlamayı tercih ettikten sonra onun batınî te'vilini yapmakta ve İsbâ aleyhisselâma yüklenen anlamı Hz. Muhammed üzerinde inşa edip onu Tanrı'dan ilk sudûr eden nur olarak yorumlamaktadır. Nitekim Afîfî de İbnü'l-Arabî'den önce onun yorumuna zemin teşkil eden kelime kavramlarını sıralarken Batınî İsmailîlerin ve Karmatîlerin masum imam görüşü ile Hallâc-ı Mansur'un “Hüve, Hüve/O, O'dur” şeklindeki görüşünün İbnü'l-Arabî'nin farklı bir versiyonu olarak görmekte ve onun Hakikat-ı Muhammedî anlayışının kendisinden sonra tekrarlanan bir görüş olduğu kanaatini ızhar etmektedir.<sup>15</sup>

Aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin sisteminde “Cebrâîl'in ruh ve mânây-ı İsevîyi Meryem'e naklinin, mânây-ı kelâmullahı Hz. Muhammed'e nakli gibidir” yorumuna rastlanmaktadır. Böylece “kelime” kavramı İbnü'l-Arabî'nin sisteminde Hıristiyanların kelime/logos terimiyle İsbâ Mesih'e yükledikleri anlamın, Hakikat-ı Muhammedî kavramıyla Hz. Muhammed'e yüklenmiş halini oluşturmaktadır. Onun düşüncesinde İsbâ aleyhisselâmın kelime olması ise Kur'ân-ı Kerîm'deki muhtevanın çok ötesine geçirip onun yaratılışı yanında mucize göstermesini de bu çerçevede değerlendirmektedir. Nitekim o, Allah'tan gelen bir ruh ve sayısız ilahî tecelligaha sahip bulunduğundan yaratma kudreti ve ölüleri diriltme gibi Allah'tan başkasına nispet edilemeyen şeylere sahip olmuştur. Ancak İbnü'l-Arabî gerçekte bu gibi şeylerin Mesih'e nispet edilmelerini bir ölçüde mecazî kabul etmektedir. Çünkü mutlak anlamda yaratıcı ve ölüleri dirilten Allah olmakla birlikte bu durumda bu tür işleri yapan Hz. İsbâ'nın özel sûretinde tecelli eden Allah'tır.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî. “Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul. İz Yayıncılık. 2000. 62. 106.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebû'l-Alâ Afîfî. *Fusûs'l-Hikem Okumaları için Anahtar*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul 2002. İz. Yayıncılık. 292-293, 295.

### 3. Fazlur Rahman'a Göre Vahiy Tecrübesi

Vahyin mahiyetine yönelik tartışma ve yorumlamalarda bugünkü modernistlerin referans ve dayanaklarının Batınîler, İslâm filozofları ve İbnü'l- Arabî düşüncesinde yer aldığı görüldükten sonra Fazlur Rahman'ın meseleye bakışını kısaca özetlemek isabetli olacaktır. Onun çalışmaları ve konuyu ele alırken referans aldığı isimler üzerinden gittiğimizde Farabî, İbn Sînâ, Molla Sadra (v. 1050/1641) Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) ve İkbâl (v. 1938) üzerinden sistemini inşa edip temellendirdiği görülmektedir.<sup>17</sup> Onun akademik çalışmalarının İslâm felsefesi ve İbn Sînâ ile alakalı olduğu ve onların nübüvvet ve vahiy tezlerini inceleyip geliştirme yolunda birtakım çabaları bulunduğu bilinmektedir. Nitekim onun nübüvvet ve vahiy üzerine makaleleri yanında müstakil kitap çalışmasının olması bu konuya özel önem verdiğini göstermektedir. Nitekim nübüvveti özel olarak incelediği eserinde de (*Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*, London 1958) konuyu başlıkta da belirtildiği üzere iki ana esas üzerinden temellendirdiği dikkati çekmektedir. Felsefeye ayırdığı kısmında akıllar ve nübüvvet başlıkları altında akıllar doktrininden vahiy ve nübüvvet doktrinine geçmekte ve bunu Farabî ve İbn Sînâ'nın konuya dair görüşlerinden istifade ederek kaleme almaktadır. Felsefî doktrin ve Ehl-i Sünnet bölümünde ise felsefe etkisinin diğer düşünürlerdeki konum ve yansımaları, İbn Hazm, (v.456/1064) Gazzâlî, (v.505/1111) Şehristanî, (v. 548/1153) İbn Teymiyye (v.728/1328) ve İbn Haldun'un (v. 808/1406) konuya dair görüşleri üzerinden aktarmaktadır. Onun genel olarak çalışmalarında felsefe ile dini birleştirme çabasının bu konudaki aktarımlarında çok net olarak ortaya konduğu dikkati çekmektedir. Bu amaçla o, felsefeyle ilgili kısımları tahlil ederek aktarmakta ve bunu yaparken felsefe ile dinin ayrışma noktaları üzerinde de durmak sûretiyle uzlaşmasını sağlamayı hedeflemektedir. Nitekim bu husus da peygamberin tabiatı yanında vahyin tabiatı konularında farklılaşmaktadır. Nebinin tabiatıyla ilgili bakış açısı otomatik olarak vahyin tabiatını da etkilemektedir. Felsefî

<sup>17</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpaguş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah İnsan ve Vahiy*, İstanbul. MÜİFAV 2021. 184-186.

sistemde peygamberin vahiy alması nihaî hakikate ulaşip tefekkür etmesinden ibarettir. Dinî ahlakî hayat ise bir basamak hüviyetinde olup amaç ve hedef olduğu söylenemez. Kelâmda peygamberin vahiy tecrübesi ve tebliğ ana merkezî konumdaki bir pozisyonu oluşturmakta olup salt hakikatın müşahadesi bağlamına indirgenecek bir husus değildir. Şeriat ile emirler ve buyruklar bu sistemde önemli hayatî fonksiyon icra etmektedir. Beş önde gelen ulemânın nübüvvet konusundaki yaklaşımlarını aktarırken felsefenin onların görüşlerindeki etkisini görmek veya uzlaşabilecekleri alanları tespit etmek şeklinde özetlenebilecek tarzdadır. Felsefeye tahsis ettiği kısımda da bir nevi onların bu konuda eksik bıraktıkları veya ona göre tam olarak inşa edemedikleri yerleri işaret edip kendi öneri ve tekliflerini sunmaktadır. Meselâ bunlardan biri peygamberin vahiy tecrübesi sırasında aracının ve melek anlayışının olmamasıdır. O, bu tespitini yaptıktan sonra konuyu tamamlamak üzere kendisi sisteme aracı varlığı koyduğunu ifade etmektedir. O bir yandan bu tür yorum ve eklemeleri yaparken diğer yandan da din ile felsefe arasındaki irtibat tam sağlanamadığından İslam düşüncesinin krize girdiği tespitinde bulunmaktadır. Bu tespit şüphesiz onda yeni arayışlara yönelmeye sebebiyet vermiş görünmektedir.

Bu durum Fazlur Rahman ismi anıldığında vahyin yorumlanması ve hermenötik/tarihsel yöntemi uygulaması şeklindeki iki ana ilkenin onun çalışmalarının baskın karakterini oluşturduğu görülmektedir. Niçin böyle bir tercihe gitti? diye sorduğumuzda onun bu bağlamda tarihselci bakış açısını benimsemesi ve dinin yeniden yorumlanması bağlamındaki çabalarının böyle bir sürecin başlamasında itici güç olduğu anlaşılmaktadır. Yani o, dinin günümüz insanına hitap eden ve ihtiyaçlarına cevap veren bir söyleme kavuşmasını acil bir ihtiyaç olarak gördüğünden yeni yöntemler kullanılmasını öncelemektedir. Bu amaçla Batıda Kutsal metinler de dahil olmak üzere geniş bir uygulama alanı bulunan hermenötik yöntemi Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin yorumlanmasında kullanmaktadır. Aslında o, başlangıçtan günümüze kadar gelen İslâm düşüncesindeki tecrübeleri incelemekte ve nüzul ortamı ile ihya dönemi olarak nitelendirilecek zaman dilimi ve çalışmaları önemli



bulmaktadır. İlk dönem Kurân-ı Kerîm'in nazil olması ve İslâm'ı anlamak açısından önem arz ederken ihya dönemi de İslâm'ın güne hitap edememesi gibi sıkıntıların fark edilmesi açısından onun bakış açısına göre kayda değer süreçlerdir. Ancak ihya dönemi İslâm düşüncesinin içine girdiği krizi teşhis etmekle birlikte çözüm olarak yine gelenek içinde kalması ve arayışını gelenekten elde etmeye çalışması açısından yetersiz kalmıştır. Yani onlar teşhisi koymakla birlikte çözüme yine gelenek içinden arayışa girdiklerinden çabaları kendilerinden sonra devam ettirilecek kıvama ulaşamamıştır. Fazlur Rahman bunun yerine yeni yöntemlere müracaat edilmesini gerekli görmektedir. Nitekim ona göre geleneksel dönemde nasslar bağlamından koparılarak salt metin olarak taşındıklarından yaşanan hayata hitap edebilme vasfını kaybetmişlerdir. Çözüme ulaşmak için o, hem Kur'an-ı Kerîm'in hem de hadislerin yeniden yorumlanmasını gerekli görmektedir. Bu amaçla o nüzul ortamına gidilmesini ve oradaki durumun bugün yeniden yaşanıyor muşçasına anlaşılmasını önemsemektedir. Bu ilke uygulandığında meselâ Kur'ân-ı Kerim sanki bugün yeniden nazil oluyormuşçasına anlaşılacaktır. Rivayetler de yine aynı şekilde sanki Hz. Peygamber bugün bizimle birlikte yaşıyor ve rivayetlere konu olan söylemini bugün ifade ediyormuşçasına izah edilecektir.

Nassların bugün Hz. Peygamber döneminde yaşıyormuşçasına yorumlanması, hermenötik yöntem müracaatı gerektirmektedir. Bu bağlamda hermenötik yöntemin fonksiyonu incelendiğinde bir mânâda onun sistemine uygun olanın Hans Georg Gadamer ve Emilio Betti'nin karışımı bir tarz olduğu söylenebilir. Ancak bu konuda Emilio Betti'nin yöntemini benimsediği ve Betti'yi önemseydiği görülmektedir. Betti özellikle Dilthey geleneğine bağlı olarak insan tecrübesinin "nesnel formlarının" nasıl yorumlanacağını ortaya koyarken tarihsel nesnelliği mümkün görmektedir. Heidegger sistemi üzerinden hareket eden Gadamer ise anlamın tarihsel bir eylem olduğu kadar aynı anlamda günümüzle de alakalı bulunduğunu, anlayanın kendi tarihsel ortamından çıkarak nesnel bir yorumlamaya gitmesini saf dillik olacağını düşünmektedir. Fazlur Rahman vahyedilmiş bir hakikat ile tarih arasındaki ilişkiyi anlamak istediğinde Gadamer'e benzer

kayı taşıdığı söylenebilir. Ancak o büyük oranda Betti'nin sistemini sünnetle birlikte geleneğe de uygulamaktadır. Nitekim onun Kur'an-ı Kerim'in yorumuyla alakalı çift yönlü hareket teorisi Betti'nin bir özeti görünümündedir. Bu amaçla o, Kur'an metninin yorumlanmasında kendisinin dayandığı nesnel bir hakikat noktası bulunduğunu göstermeği hedeflemektedir. Dolayısıyla yorumlamayı ilk döneme veya geleneğe hapsedmek yerine sürekliliği incelemektedir. Hepsinden önemlisi tarihsel bakış açısıyla geleneğin tenkidine zemin hazırlamaktadır.

Aslında Fazlur Rahman Kur'an-ı Kerim'in evrensel anlamını yalnızca kendi tarihi bağlamını değiştiren uygulamasında aradığından ilk üç asrı önceleyip onu merkezî bir konuma yerleştirmektedir. Sonraki dönemlerdeki uygulamalar ilk üç asır etkisi olsun ya da olmasın daha sonraki uygulamalar açısından anlamını yitirmiş yorumlardır. Bugünün yorumcusu kendisine kadar gelen yorumu değil, ilk üç asra giderek oradaki evrensel ilkeleri tespit edip kendi yaşadığı döneme, tespit ettiği ilkeleri uygulayarak gelmektedir. Dolayısıyla bu yöntemde ikili hareket veya aşama denilen boyut ön plana çıkmaktadır. Yorumcu önce ilk üç asra giderek oradan evrensel ilkeleri tespit edecek daha sonra da kendi dönemine gelerek elde ettiği tespitleri uygulamaya koyacaktır. Yani yorumcu önce metnin kendisini değil de onun tarih üstü boyutunu kavrayacak ve sonra anladıklarını uygulamaya koyacaktır. Bundan dolayı Kur'an'ın indiği ortam, metnin anlamının tatbik edildiği zaman tezahür etmektedir ki bu da ilk üç asra giden ve yalnızca genel ilkeleri anlamış bulunan yorumcu üzerinde Kur'an metninin henüz zorlayıcı bir hakikat iddiasında bulunduğunu göstermez. Nitekim o, Kur'an-ı Kerim'in evrensel anlamının tarih üstü karakteriyle kavranacağını düşündüğünden Kur'an'ın yorumunu tarihî sürekliliği içinde aramayı değil de sadece özel tarihî bağlamda görmeye çalışmaktadır. Bunun neticesinde Kur'an'ı yorumlama faaliyetinin başında Kur'an-ı Kerim yorumcu üzerinde doğrudan hakikat iddiasında bulunan bir metin olarak değil de yorumcunun içinde bulunduğu gelenek ve tarihî bağlamla ilişkisi kesilmiş tarihî bir metin olarak algılanmaktadır. Daha sonra kesilen bağı hayata geçirmek, yani evrensel ilkeyi kendi özel durumuna tatbik etmek için yorumcunun

kendisine dayanacağı esaslı ve süreklilik arzeden tarihî bir zeminden bahsetme imkanı da bulunmamaktadır.<sup>18</sup> Hasılı bu sistemde metin evrensel olmadığından dönemini aşabilecek muhtevaya sahip değildir, sadece ondan yorumcunun tespit ettiği genel ilkelerin evrensel olma potansiyeli vardır. Dolayısıyla da lafız tarihî ve toplumsal olanı yansıttığından ona yüklenebilecek bir anlamdan bahsetme imkanı da devre dışı kalmaktadır.

#### 4. Fazlur Rahmana Göre Vahyin Mahiyeti ve Dayanakları

Fazlur Rahman tarihselci yöntemle hem nüzul ortamına gitmekte hem de bugüne gelerek yeni yorumlama yöntemi denemektedir. O bunu yaparken bir yandan kendi vahiy mahiyetine yönelik sistemini inşa edip konuyla bağlantılı geleneksel yöntemi değerlendirmekte diğer taraftan da bu bağlamda âyet-i kerimelerden referans almaktadır. Bunu temin ederken o, Allah, melek ve Peygamber arasındaki ilişkinin nasıllığı yanında melek veya ruhû'l-emîn kavramından hareketle ruhun ne anlama geldiği meselesine de açıklık getirmektedir. Ancak o, vahyin mânen olduğunu kabul ettiğinden vahyin gerçekleşmesi sırasındaki araçları ve vahyin vukuunu da bu bağlamda değerlendirmektedir. Nitekim İslâm felsefesinde doğrudan faal akılla ittisal eden ve aracı meleği devre dışı bırakan vahiy anlayışını yetersiz bulduğundan mutlaka Allah ve Peygamber arasındaki iletişimde aracı meleğin bulunmasını gerekli görmektedir. Bu amaçla o, İbn Sînâ'nın sistemine aracı varlık olan meleğin eklenmesini elzem kabul etmektedir. Ancak vahyin ses veya harf şeklinde değil de mânen geldiği kanaatinde bulunduğu aradaki aracının haricî ya da zahirî değil de içsel bir sesle vahyi bildirdiğini kabul etmekte ve temessül etmiş meleklerle ilgili rivayetlerin hiç birinin sahih olmayacağı şeklinde bir genellemede bulunmaktadır. Yine o geleneksel düşüncedeki Hz. Peygamber ile Kur'ân-ı Kerim arasındaki ilişkinin mekanik ve dışsal bir ilişki olması, Cebrâil'in de mektup dağıtan bir postacı gibi gelip Allah Teâlâ'nın mesajını

<sup>18</sup> Burhanettin Tatar. "Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine". *Tezkire*. Ankara 1998. sy. 14-15. s. 187.

Peygamber'e iletmesi şeklindeki düşünceyi de bu bakış açısına katılmayacak şekilde aktarmaktadır. Ona göre meleğin fiziksel bir varlık olarak tasvir edilmesi doğru değildir. Yine Peygamber'in vahyi teyp gibi alması ve meleğin postacı gibi geldiğini söylemek neticeye ulaştırmayacak bir anlayıştır. Bundan başka toplumsal şartlar dikkate alındığında Peygamber'in değişik olaylar karşısında meleğin vahiy getirmesini beklemesi, kendisinin ona cevap vermesi şeklindeki mekanik bir ilişkisi içinde olması doğru değildir. Aslında Allah, Peygamber'i yaşadığı iç sıkıntıları ve toplumsal imkânlar vasıtaıyla değil de, doğrudan görmektedir. Dolayısıyla görmenin doğrudan olması gibi mukabelenin de mekanik değil de doğrudan olması gayet tabiidir. Allah'ın rûhu ya da vahyin rûhu doğrudan doğruya Peygamber'in zihniyle irtibat kurup onda ilâhî olanla insanî olanın tümünü kavrama kapasitesi sağlamaktadır. Bu güç salt olarak Peygamber'in kendi çabalarının ya da zihnî faaliyetlerinin bir ürünü olmayıp, kendi dışından gelmişse de uygulaması Peygamber'in zihninin ve toplumsal şartların içinden süzülüp ortaya çıkmaktadır.<sup>19</sup> Bu ifadelerle o, Peygamber nefsinin vahyi nasıl aldığı şeklindeki soruyu cevaplamaktadır. Peygamber'in zihni vahyin alıcısı olmakla birlikte toplumsal şartlar da vahyin konusunu ve içeriğine belirlemektedir. Hatta toplumsal şartlar yanında zaman ve mekan vahyin bizzat karakterini belirlediğinden vahyin yorumlanmasında da tarihsel ve toplumsal şartlar ana unsur oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla bugün elimizdeki Kur'ân-ı Kerim ve vahiy Hz. Peygamber'in dönemindeki formunu oluşturduğundan evrensel değil tarihseldirler ve yalnızca yorumlamayla ortaya çıkan ilkeleri evrenseldir. Yani yorumcu söz konusu metin ve form içinde evrensel ilkeleri yorumlayıp ortaya çıkardıktan sonra mevcut

<sup>19</sup> Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. trc. Salih Akdemir. Ankara 1995. 60; Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara 2001. 88. Fazlur Rahman Ehl-i sünnet'in geldiği noktayı eleştirmekte ve yetersiz bulmakta, kendi görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: Kelâm bizzat vahiyle birlikte verilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim salt ilâhî kelâmdır ve aynı ölçüde de Hz. Muhammed'in iç kişiliğiyle yakından ilişkilidir. Ancak onun Kur'ân'la olan ilişkisi mekanik bir şekilde kavranamaz. İlahî kelâm Hz. Peygamber'in kalbinden süzülerek dışarı akmıştır (Fazlur Rahman. *İslâm*. trc. Mehmet Dağ. Mehmet Aydın. Ankara 1996. 45).

sistem yeni dönem toplumsal şartlarına uygun şekilde kavuşacaktır. Diğer bir ifadeyle toplumsal şartlar içinde mevcut ilkeler evrensel olup vahyin yorumcusu bu ilkeleri bulup kendi dönemindeki şartlara göre yeniden anlam verecektir.

Fazlur Rahman kendi tezini inşa ederken Kur'ân-ı Kerîm'in meleğin Hz. Peygamber'in kalbine nüzul etmesi esasından hareket eder. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim Allah kelâmı olduğundan şüphe duyulmamakla birlikte Peygamber'in kalbine gelmiş ve onun dilinden akmış olduğundan dilsel açıdan tamamıyla Hz. Peygamber'in sözü olduğu<sup>20</sup> şeklindeki yaklaşım onun vahiy konusundaki bakış açısını oluşturmaktadır. Bundan başka "İşte sana böyle emrimizin rûhunu bildirdik" (senin zihnine ilkâ ettik) âyetinden hareketle vahyin mânen olduğunu düşünmekte ve buradan hareketle vahiyle ilgili dört hususu esas almaktadır: (I) Allah insanla doğrudan konuşmaz; Peygamber'in kalbine rûhu akıtır; (II) Bu durum Peygamber'in hakikati görme ve söylemesini sağlar; (III) Söz konusu rûh, fiziksel değil de içsel/zihnî bir ses olduğundan kulakla duyulan kelime ve sözlerden ibaret olmayıp düşünsel kelimelerden (idea-word) oluşmaktadır; (IV) Bu rûh Peygamber'e vahyi getiren melek aracılığıyla<sup>21</sup> gerçekleşmektedir. Bundan başka o, "Vahiy önceden almak ve hemen sahip olmak için dilini kıpırdatıp durma! Onu derli toplu hâle getirip sonra da okutmak bizim işimiz. Bundan dolayı sen sadece ne zaman biz onu okursak, okunuşunu takip et. Sonra açıklamasını yapmak bize düşer" mealindeki vahyin nasıllığına ışık tutan Kıyâme sûresinin 16. ve 19. âyetlerini de şu şekilde yorumlamaktadır: Bu âyet, Peygamber'in vahyi muhâfaza etme ya da kendindeki vahiy rûhunun götüreceği yönden farklı bir yöne götürme gayreti içinde bulunarak sıradan insanî iradesiyle dilini kıpırdattığını göstermektedir. Fakat Allah, söz konusu âyetle Peygamber'in bu şekildeki araya girme teşebbüsünü doğru bulmadığını ifade etmektedir. Bu durum, vahiy olayının Peygamber'in şuurlu

<sup>20</sup> Fazlur Rahman. "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler". trc. Adil Çiftçi. *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. Ankara 2003. 105.

<sup>21</sup> Fazlur Rahman. *Major Themes of Qur'an*. Minneapolis 1994. 99; ayrıca bk a.mlf. "Kur'an'ın Öğretiler Sistemi". trc. Adil Çiftçi. *İslâmî Yenilenme Makaleler III*. Ankara 2002. 19-21.

şahsiyetinin tamamıyla dışındaki bir kaynaktan geldiğini göstermek yanında, işitilen kelimelerin zihnî olup akustik olmadığını da açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü rûh ve ses onun içindedir ve şüphesiz vahiy bir yandan Allah'tan sudûr ederken, diğer taraftan da Peygamber'in kişisel benliğiyle yakından alâkalıdır. Bütün bu esaslar da vahiy temsilciliğinin tamamıyla hâricî olduğunu düşünen geleneksel yaygın görüşü doğru kabul etmenin mümkün olmadığını göstermektedir.<sup>22</sup>

Yine o, Kur'an'ın toptan dünya semâsına indirilmesini de "nüve olarak indirilmiştir" şeklinde yorumlamaktadır. Dünya semâsını da Peygamber'in kalbi olarak algıladığından nüve olarak Peygamber'in kalbine indirilen Kur'an, vesileler ortaya çıktıkça tedricî olarak nazil olmuştur şeklinde açıklamaktadır.<sup>23</sup> Nitekim "senin göğsünü ferahlatmadık mı ve seni belini büken yükten kurtarmadık mı?"<sup>24</sup> anlamındaki âyette geçen "yükün kaldırılması"nı da Kur'ân-ı Kerîm'in nüve olarak indirilmesiyle bağlantılı izah etmektedir. Yani bu durum, vahiy rûhunun potansiyel ve topyekûn vahiy olarak Peygamber'in zihniyle irtibat kurması mânâsına gelmektedir.<sup>25</sup>

Bütün bu açıklamaların ardından Fazlur Rahman'ın âyet-i kerimelerden getirdiği deliller açısından Kur'ân-ı Kerîm'e bakmak faydalı olacaktır. "Ey Muhammed! Onu tekrarlamak için dilini kıpırdatıp durma! Onu senin kalbine toplamak ve okutmak Bize düşer. O hâlde Kur'ân'ı okuduğumuzda onun okunuşunu takip et! Sonra onu açıklamak Bize düşer." anlamındaki âyet aslında Fazlur Rahman'ın yorumunun ötesinde çok açık bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm'in okunduğundan bahsetmektedir. Yine "Kur'ân-ı Kerîm'in vahyi henüz tamamlanmadan onu okuma konusunda acele etme!" (Tâhâ 20/114) anlamındaki âyet yanında "Kur'ân'ı senin kalbine iyice yerleştirmek için bölüm bölüm indirdik, ağır ağır okuduk" (el-Furkân 25/32) şeklindeki âyet de vahyin mahiyeti ve Peygamber'e okunmasıyla ilgili çok açık bilgi vermektedir. Ayrıca Hz.

22 Fazlur Rahman. *Major Themes*. 99-100.

23 Fazlur Rahman. *Major Themes*. 103.

24 el-İnşirâh 94/3.

25 Fazlur Rahman. *Major Themes*. 103.

Peygamber'den acele etmemesinin istenmesi vahiy esnasında Kur'ân'ın dinlenebilecek ses ve tilâvet edilebilecek kelime ve cümlelerden ibaret olarak vahy edildiğini göstermektedir. Cebrâil Kur'ân-ı Kerîm'i Peygamber'in kalbine indirirken okumakta, Hz. Peygamber de onun okuyuşunu takip etmektedir. Hattâ ilk âyette Peygamber Cebrâil'i takip etmede acele ettiğinden kıraatin sonunu beklemesi istenmektedir. Yani Fazlur Rahman'ın iddiasının aksine âyetler, Cebrâil'in Kur'ân-ı Kerîm'i okuduğunu, Peygamber'in de onu takip ettiğini ortaya koymaktadır. Onun düşündüğü şekilde âyetten Peygamber'in vahyi, vahiy rûhundan farklı bir yöne götürmek istediği tarzında bir yoruma gitmek bu şartlarda mümkün görünmemektedir. Nitekim âyetler dikkatlice incelendiğinde, vahyin tenzili sırasında Cebrâil'in getirdiği vahiy Peygamber'e okuduğu Peygamber'in de onu dinlediği ve kendisine okunduğu şekilde vahyi okuması gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum âyetin, üç hususa önem verdiğini göstermektedir: Birincisi vahyin Peygamber'in kalbine yerleştirilmesi; ikincisi Peygamber'in kalbe yerleştirilen şeyi okuması; üçüncüsü onun mânâsını yorumlayıp izah etmesidir.<sup>26</sup>

Fazlur Rahman yanında Batınîler de dahil olmak üzere lafzın Peygamber'e ait olduğunu düşünenler "dilini kıpırdatma" şeklindeki beyandan hareketle telif ve lafzın Hz. Peygamber'e ait olduğu kanaatini ortaya koymaktadırlar. Aslında Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisi Cebrâil tarafından okunduğunu yukarıda zikredilen âyet-i kerîmelerde çok açık bir şekilde dile getirmektedir. Telifin Peygamber'e ait olması şeklindeki söz konusu düşünceye değişik açılardan verilmiş cevaplar oldukça fazla olmakla birlikte bunlardan İmam Mâtürîdî'nin cevabını zikretmek konu açısından faydalı olacaktır. Nitekim o, "dilini kıpırdatma" şeklindeki beyan ve uyarının telif ve tanzim edilmiş metinlerde söz konusu olacağını dile getirmektedir. Meselâ bir kimse lafzı mevcut şiir gibi bir şeyi ilk duyduğunda sonunu beklemeden aynı anda ezberleme çabası içine girer. Hz. Peygamber de aynı durumda olduğundan vahyin alınmasıyla birlikte ezberleme çabası içine girmiştir. Mânânın ön planda olduğu durumlarda ise durup beklenilir, önce anlamaya

<sup>26</sup> İbn Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. İstanbul 1986. IV/449.

çalışılır. Hatta zihinde telif edilmesi veya nazma dönüşmesi gibi durumlarda bekleme, anlama ve dönüştürme ameliyesi söz konusu olur. Dolayısıyla lafız ve telif Peygamber'e ait olsaydı, hem o dilini kıpırdatarak telaş etmezdi, hem de bu konuda uyarılmazdı. Mânen inmiş olsaydı tekrarlamak yerine zihninde onun telifi ve lafızıyla uğraşırđı. Yine bu konuda diğer bir delil de müşriklerin Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'i bir kimseden öğrendiğini iddia eden âyet-i kerimede de müşriklere Kur'ân'ın Arapça olduğu ifade edilerek cevap verilmesini bu bağlamda hatırlamakta fayda vardır. Şayet vahiy mânen gelmiş olsaydı Hz. Peygamber'in bir kimseden mânâ olarak öğrenmesi (en-Nahl 16/103) mümkün ve müşriklerin itirazı da yerinde olurdu.<sup>27</sup>

Aslında Rûhu'l-emîn'in vahyi Hz. Peygamberin kalbine indirdiğini (eş-Şuarâ 26/192-195) beyan eden âyetten hareketle telif ve lafzın Peygamber'e ait olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Şüphesiz vahiy tecrübesini Hz. Peygamber etrafındakilerin de şahit olduğu bir tecrübe şeklinde yaşamış olduğunu ifade etmek mümkün olmadığı gibi sadece mânen olduğunu, telifin Peygamber'e ait olduğunu söylemek de doğru değildir.

### Sonuç ve Deđerlendirme

Vahyin mahiyetine yönelik tartışmalar vahyin ilk alıcısı olan Peygamber'in konum ve durumu yanında vahyin kendisinin neliğini de dikkate alacak ikili bir çalışma alanına sahiptir. Yani vahyin gayb ile şehadet âlemi arasındaki iletişim olması, bu iletişimi sağlayan Peygamber'in vahyi almadaki konum ve durumunun ne olduğunu belirlemeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Batınîler ve filozoflar Peygamber akli veya nefsinin tahayyülü noktasından hareket ederek vahyi aldığını ifade etmektedirler. Fazlur Rahman'ın hareket noktası da bu şekildedir. Şüphesiz bu yaklaşımdan vahyin mahiyetine geçildiğinde onun belli bir toplumsal şartlardaki Peygamber ve ümmetine hitap etmesi gaybî olan mânâ boyutu yanında Peygamber tarafından dönüştürülmüş

<sup>27</sup> Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul. Mizan Yayınevi. XVI/295-298.



lafzî boyuttan oluştuğunu göstermektedir. Yani onun lafza çevrilmesini temin eden de vahyin alıcısı olan Peygamberdir.

Lafzın Peygamber'e aidiyeti konusunda yukarıda aktarılan âyet-i kerîmeler aslında doğrudan böyle bir kanaati destekleyecek muhtevayı vermemekle birlikte Batınîler'den itibaren modern dönem tarihselci bakış kalbe nüzul eden âyetten hareketle Kur'ân-ı Kerîm'in mânen indiğini lafzın da Peygamber'e ait olduğunu ifade etmektedirler. İslâm filozofları kendi felsefî sistemlerini inşa ederken hakîmin/filozofun konumuna benzer tefekkür eden hâkîkate ulaşan bir Peygamber tasavvuru inşa etmişlerdir. Fazlur Rahman örneğindeki modern yöntemi kullanan tarihselciler de kendi tezlerini destekleme amaçlı yorumlarda felsefenin bıraktığı yerden kendi sistemlerini dönüştürerek devam ettirmektedirler. Aslında söz konusu âyet-i kerîmeler onların tezini destekleyecek muhtevayı haiz değildirler. Aksine bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in okunduğunu bildiren âyet-i kerimeler telif ve nazmın onun dışında gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir.

Diğer bir husus da tarihselci bakış açısının iddia ettiği gibi vahiy Peygamber'in zihni vasıtasıyla toplumsal şartların dışı vurumu diyeceğimiz bir mahiyete sahipse vahyin hakikati veya lafzın bağlayıcılığı gibi bir husustan bahsetme imkanı yoktur. Çünkü bu sisteme göre lafız toplumsal şartların ürünü ve Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem açısından bir anlam ifade eden bir manzumeysen bu şartlarda oluşmuş lafzın kendisinden sonrasına hitap etmesi durumu devre dışı kalmaktadır. Bunun yerine vahyin metni yorumcunun araştırma malzemesini oluşturmakta ve yorumcu nüzul ortamındaki şartları dikkate alarak kendi dönemine metni değil metin ve lafızla amaçlanan ilkeyi getirerek kendi şartları içinde ona yeni bir form katmaktadır. Bu yaklaşım artık metnin veya lafzın bağlayıcılığı durumunu rafa kaldırma yanında Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel olması ve icazı gibi durumları da imkansız hale getirmektedir. Hz. Peygamber'in tebliği ve İslâm'ın yaşanılan hayata hitap edebilecek şekilde şeriat dediğimiz bütünlüklü ilke ve esasları, metnin salt tarihsel bir manzume olmadığını göstermektedir. Metnin ve dilin tarihsel ve dönemsel olması Kur'ân-ı Kerîm'i Hz. Peygamber dönemine hapsedip o dönem için geçerli bir metin haline dönüştürmekte, bu yaklaşım da

İslâm'ın evrensel olması ve bugüne hitap etmesi şöyle dursun tarihin derinliklerinde nazil olmuş sıradan şiirden farksız bir metin haline getirmektedir. Bu nokta da Kur'ân-ı Kerîm'in mevcuttaki Kitâb-ı Mukaddes'ten farklı bir yazım hikayesinin bulunması durumunu dikkate alma zaruretini ortaya çıkmaktadır.

Halku'l-Kurân konusuna gelince bu hususun referans gösterilmesi incelerken görüldüğü üzere o dönemki tartışmaların ve meseleyi ele alış sırasında tarafların her biri diğerinin yorumunu Hıristiyanlığa yaklaşma olarak değerlendirmektedirler. Dolayısıyla konunun tartışma zeminde Allah'tan başka kadîm bir varlığın kabulü teslise götürür mü? Şeklindeki endişe vardır. Kur'ân-ı Kerim Allah mı? Kur'ân ne hâlıktır ne de mahluktur, Kur'ân-ı Kerîm'in mânâsı gaybî boyutu, lafzı ise dünyevî ve şahid âlemin bir sonucudur şeklindeki bakış açılarının hemen hepsinde teslisten uzaklaşma gayreti hakim olmakla birlikte bu tür düşünceleri ilk defa dile getirenler ise Hıristiyan olmakla itham edilmişlerdir. Bu durum tartışmanın zemininde zat sıfat ilişkisi olup sıfat nispetinde teslise düşme endişesinin bulunduğu çok açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Ancak "kelime" kavramına yüklenen anlamlar ve Hıristiyanlıktaki logos kavramına benzer yorumların Batînlilik'te ve belli tenzihî esaslar çerçevesinde İbnü'l-Arabî'nin sisteminde de yer aldığı dikkati çekmektedir. Fakat tarihselciler geçmişteki bu tür vahyin mahiyetine yönelik Batînî-felsefî tecrübeyi lafzın tarihsel ve dönemsel olması şeklindeki bakış açısıyla yeni bir yorumlama denemsi yapmaktadırlar.

Tarihselci bakış açısında lafzın ve nazmın Peygamber'e ait olması, Peygamber'i vahyin uygulayıcısı olmaktan ziyade vahyin ve metnin oluşmasında özne konumuna çıkarmaktadır. Yani vahiy Allah ve Peygamber birliğinde oluşmuş bir metindir diye yorumladığımızda Peygamber vahyin alıcısı ve tebliğcisi olma konumundan vahyin telifi ve nazmını sağlayan öznesi durumuna dönüşmektedir. Bu durum bir açıdan Hz. İsâ'nın konumuna benzer yeni bir konumlandırmayı da beraberinde getirmektedir. Logos olan İsâ bir yönü lahutî olmakla birlikte diğer yönü de nasutîdir ve Allah'ın kelâmıdır. İşte lafzın Peygamber'e ait olması fikriyle de Hz. Peygamber beşer olması ve vahyin alıcısı ve nesnesi olması durumundan vahyin öznesi olma konumuna yükseltilmekte ve

Peygamber'in vahiy alma tecrübesi yeni bir mahiyete evrilmektedir. Böylece halku'l-Kur'ân meselesinin tartışıldığı dönemki endişelerin bu vesileyle tersine çevrilip hayata geçirildiği ve Peygamber'in konumunun değiştiği yeni bir döneme girilmektedir. Dolayısıyla halku'l-Kur'ân konusundaki tartışma zemini, tam tersine hedefinin dışına çıkılarak modern zamana taşınmaktadır. Bu vesileyle Peygamber'in konum ve durumu teslise gidecek bir süreci de başlatmaktadır. Peygamber'in konumu vahyin alıcısı ve tebliğcisi olmaktan çıkarılarak, vahyin dönüşümünü sağlayan ilahî yön ve tebliğcisi olan beşerî yön olmak üzere ikili boyuta dönüşmesi, Peygamber nezdinde nübüvvetin konumu İsâ aleyhisselâmın konumuna benzer yeni bir boyuta bürünmektedir.

**Finansman / Funding:**

*This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.*

**Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:**

*The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.*

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. trc. Yunus Öztürk. Ankara. Ankara Okulu Yayınları 2020.
- Affî. Ebû'l-Alâ. *Fusûs'l-Hikem Okumaları için Anahtar*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul İz Yayıncılık 2002.
- Affî. Ebu'l-Alâ. "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul. İz Yayıncılık. 2000. 61-106.
- Avcu. Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. İstanbul. Marmara Akademi Yayınları 2018.
- Çiftçi. Adil. *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara 2001.
- Ebû Ali el-Cübbâ. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk. inceleme Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner. İstanbul. Endülüs Yayınları 2019.
- Erdoğan. İsmail . "el-Bulga fi'l-Hikme" Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2010. XV/2. 27-45.
- Fazlur Rahman. "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler". trc. Adil Çiftçi. *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. Ankara 2003. 105-109.
- Fazlur Rahman. "İbn Sînâ". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. M.M. Şerif. II/118. 99-125.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. Ankara 1996.
- Fazlur Rahman. "Kur'an'ın Öğretiler Sistemi". trc. Adil Çiftçi. *İslâmî Yenilenme Makaleler III*. Ankara. Ankara Okulu Yayınları 2002. 15-25.
- Fazlur Rahman. *Major Themes of Qur'an*. Minepolis 1994.
- Fazlur Rahman. *Prophecy in Islam*. London. George Allen-Unwin Ltd. 1958.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. trc. Salih Akdemir. Ankara. Ankara Okulu Yayınları 1995.
- İbn Kesîr. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. İstanbul 1986. IV.
- Kadı Abdülcebbar. *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*. haz. İlyas Çelebi. İstanbul. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013. II.
- K. Arpağuş. Hatice. *Fazlur Rahman'a Göre Allah İnsan ve Vahiy*, İstanbul. MÜİFAV 2021.
- K. Arpağuş. Hatice. "İnsanın Yaratılışına Katkı Bağlamında Nefs-i Vâhide ve Anlam Alanı". *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*. İstanbul. MÜİFAV Yayınları 2022. 219-251.
- Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul. Mizan Yayınevi. XVI.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İlahî Hitabın Tabiatı*. trc. M. Emin Maşalı. İstanbul. Kitabiyat 2001.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir*. Kahire. ed-Dârü'l-Beydâ 1996.
- Sürüş. Abdülkerim. *Bastu't- Tecribeti'n-Nebeviyye* . trc. Ahmed el-Kapançı. Irak. Dârü'l-fikri'l-cedîd 2006.
- Sürüş. Abdülkerim. *Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. Leiden. Brill 2009.

- Sürüş. Abdülkerim. *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*. trc. Asiye Tığlı. İstanbul. Mana Yayınları 2018.
- Şebusterî. Muhammed Müctehid. *Hermonetik, Kurân ve Sünnet*. trc. Abuzer Dişkaya, İstanbul. Mana Yayınları 2017.
- Tatar. Burhanettin. "Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine". *Tezkire*. Ankara 1998. sy. 14-15. 180-188.
- Wolfson. H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*. trc. Kasım Turhan. İstanbul. Kitabevi 2001.
- Yavuz. Y. Şevki. "İbn Küllab". *DİA*. XX/156-157.
- Yücedoğru. Tevfik. *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllab ve Küllabiyye Mezhebi*. Bursa. Emin Yayınları 2006.

