

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (1): 437-453

**Vahiy Çeşitlerine Dair Zemaşerî ve Beyzâvî'nin Yaptığı Tasniflerin  
Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Analizi**

*An analysis of Classification of Revelation Types Made by al-Zamakhsharî  
and al-Baydâwî in Terms of the Sciences of the Qur'ân*

**Muhammed İsa Yüksek**

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of  
Tafsîr*  
İstanbul / Turkey

[muhammedisa1@hotmail.com](mailto:muhammedisa1@hotmail.com) [orcid.org/0000-0001-9521-7007](https://orcid.org/0000-0001-9521-7007)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 2 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 24 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa:** 437-453

**Cite as / Atıf:** Yüksek, Muhammed İsa. "Vahiy Çeşitlerine Dair Zemaşerî ve Beyzâvî'nin Yaptığı Tasniflerin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Analizi [An analysis of Classification of Revelation Types Made by al-Zamakhsharî and al-Baydâwî in Terms of the Sciences of the Qur'ân]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 437-453.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.669263>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

**An analysis of Classification of Revelation Types Made by al-Zamakhsharî and al-Bayḍāwî in Terms of the Sciences of the Qur'ân**

**Abstract:** The Sciences of the Qur'ân contain information about the process of Qur'ân and its structural characteristics, language and stylistic features, as well as statistical data on the content of the Qur'ân. This information, which contributes significantly to the understanding of the Qur'ân, is generally classified within the relevant narratives and the classifications are sometimes associated with verses. In this context, the way in which the Sciences of the Qur'ân explain the verses, which do not act solely on methodical premises, differs from the Qur'ânic exegesis books. In the Sciences of the Qur'ân, the subject of revelation forms are classified within the frame of the narrations, and the 51<sup>st</sup> verse of the *Sûrat al-Shûrâ* is frequently referred to. In other words, the related classifications are matched with the 51<sup>st</sup> verse of the *Sûrat al-Shûrâ*. In the exegesis, this verse is handled more comprehensively considering its context and the literal possibilities. There are two remarkable comments about this verse in terms of its reflection in the revelation classifications. However, on the contrary, it is possible to encounter examples where the verse is subject to specific discussions. One of them belongs to Jâr Allâh al-Zamakhsharî (d.538/1144) and the other to Nâşir al-Dîn al-Bayḍāwî (d. 685/1286). When the exegesis of al-Zamakhsharî and al-Bayḍāwî are examined, it is seen that this verse is the subject of *ru'yat Allah* (seeing Allah) discussion between Mu'tazila and Ahl al-Sunnah and the classifications are made in this context. However, it is interesting to note that the classification of al-Zamakhsharî is more suitable for the perspective of the Sciences of the Qur'ân. In this study, the codes of the determinations made by al-Zamakhsharî and al-Bayḍāwî related to the 51<sup>st</sup> verse of *Sûrat al-Shûrâ* was read on the commentaries. While al-Zamakhsharî explains this verse as a proof for the argument that God cannot be seen, al-Bayḍāwî develops an example of reactionary interpretation upon Zamakhsharî's view. The Sciences of the Qur'ân (as a discipline), which opens a separate title to the ways of revelation, uses this verse as a template and takes it away from the discussion. In the study, the subjective dimensions of the discussion and classifications made in the context of this verse were evaluated. As a result, it is concluded that a classification similar to classification of al-Zamakhsharî has been made in the literature of the Sciences of the Qur'ân as it provides more comprehensive framework.

**Summary:** During the period of revelation of the Holy Qur'ân not only the sunnah and actions of the Prophet which explained the Holy Qur'ân, but also various sources of information based on language and consultation, were used in order to understand the Holy Qur'ân. The first people introduced to the revelation used their own language/oratory skills, which were natural them, to understand the Qur'ân and were also able to observe the events and problems that brought about the revelation of the verses. These elements, used by those first people for understanding the Qur'ân, were readily available in their society. Therefore, understanding of the Qur'ân while the Prophet was still alive did not require a codification of those resources or treatment of the matter on a theoretical level. Subsequent generations mostly compensated the lack of those advantages by the use of the Sciences of the Qur'ân books penned individually after 2<sup>nd</sup> Century (A.H.), and those written systematically under the collective name 'the Sciences of the Qur'ân' starting from the 6<sup>th</sup> century (A.H.). These works covered many subjects such as the beginning of the revelation, the accentuation of the Qur'ân, the physical development process of the Qur'ânic text, information based on observation as well as the tone and content of the Qur'ân and provided information details for Qur'ânic interpretations. Over time, this information was classified in the Sciences of the Qur'ân literature, organized under various relevant titles and enhanced with examples, numerical and qualitative information.

One of the main topics of the Sciences of the Qur'ân is the subject of "revelation and its forms". In the literature of the Sciences of the Qur'ân, the classifications made under this topic are generally associated with the verse 51 of *Sûrat al-Shûrâ*. In this verse, the forms of communication between Allah (Jalla Jalaluhu) and the servant/prophet are categorized. The context of

the verse 51 of the *Sūrat al-Shūrā* in the tafsīr literature is different from the context in the Sciences of the Qurʾān literature. As a matter of fact, while this verse is examined in detail with respect to the context, concept analysis, and the possibilities of *iʿrāb* (classical Arabic grammar), it is merely referred to in the Sciences of the Qurʾān. This is due to the fact that the determinations and classifications made in the Sciences of the Qurʾān are shaped mostly in the light of the historical context and narrations of the subject.

It is also possible to encounter examples of tafsīr where the 51<sup>st</sup> verse is made the topic of detailed discussions. There are two remarkable comments about this verse in terms of its reflection in the revelation classifications. One of them belongs to Jār Allāh al-Zamakhsharī (d.538/1144) and the other belongs to Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī (d. 685/1286). The tafsīr s of al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī make it clear that this verse is the subject of *ruʿyat Allah* discussion between the Muʿtazila and Ahl al-Sunnah and the classifications are made accordingly. The fact that *iʿrāb* examinations of the two authors are similar and both took into account other linguistic possibilities despite their preferences, which also prove that the points of conflict are not literal.

Al-Zamakhsharī thinks that this verse determines the way Allah speaks not only with his prophets but also with all people. According to al-Zamakhsharī, the 51<sup>st</sup> verse refers to the three forms of communication that takes place between God and any of His servants. Allah communicates with His servants; a) through inspiration, inspiration to heart or through dreams, b) by making His words heard through certain channels, c) by sending one of his angels as a messenger. In the verse, the first is expressed as revelation, the second is to speak behind a veil, and the third is to send a messenger. According to al-Zamakhsharī, Allah's inspiration to the mother of Moses, the dream that He showed to Abraham regarding the sacrificing of his son and inspiration of Psalms to David, all relate to the *revelation* concept mentioned in the first option. Al-Zamakhsharī believes that *revelation* from behind a veil is an adage. This adage can be compared to a king speaking with one of those at his service behind a veil/curtain, where the person hears the voice of the king but cannot see him. Allah only spoke to Moses and angels in that manner, and sent angels to speak to His other servants/prophets.

As a response to al-Zamakhsharī, al-Bayḍāwī interpreted the verse concisely explaining the 'revelation' (وحيا) as a secret word that is quickly understood. Because, in terms of its nature, revelation is not a word made up of sound waves that come one after another to make words. In the verse, this word refers both to the Night Journey (*Miʿrāj*) and the talk mentioned in the hadiths regarding the *ruʿyat Allah*, and Allah speaking to Moses without Moses seeing Allah. However, in the verse *min verāi ḥicāb/attributed to the word* 'revelation' حجاب وراء من makes it clear that the expression refers to a form of speech in which Allah is heard but not seen. Therefore, the word 'revelation' refers to a mutual talk and according to al-Bayḍāwī, this is proof that *ruʿyat Allah* is possible.

The fact that the classifications made in the Sciences of the Qurʾān literature agrees with the classification of al-Zamakhsharī, not al-Bayḍāwī. This result is closely related to the structural features of the Sciences of the Qurʾān in which authors strive to make general explanations that are beyond sectarian preferences and views. Understanding the verse as a conversation between Allah and man, and not between Allah and His prophet, provides a more comprehensive classification in terms of the use of revelations (not only the use of the word revelation) in the Qurʾān. Thus, the address that was made to Abraham in his dream, the revelation of to Moses' mother, and inspiration to our holy Prophet and other people can be interpreted according to this verse. In addition, the *ruʿyat Allah* debate was excluded from the subject in the classifications made in the Sciences of the Qurʾān and implication of the verse was limited to the talks made in a worldly manner.

**Keywords:** The Interpretation, the Sciences of the Qurʾān, Revelation, 51<sup>st</sup> verse of *Sūrat al-Shūrā*, al-Zamakhsharī, al-Bayḍāwī.

### Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin Yaptığı Tasniflerin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Analizi

**Öz:** Ulûmü'l-Kur'ân; Kur'ân'ın nüzul sürecine, yapısal hususiyetlerine, dil ve üslup özelliklerine dair bilgiler ihtiva etmekte, Kur'ân'ın muhtevası ile ilgili birtakım niteliksel veriler içermektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasına önemli derecede katkı sunan bu bilgiler, söz konusu literatürde genellikle belirli rivayetler çerçevesinde ele alınmış, zaman zaman da âyetler ile ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan salt metodik öncüllerle hareket etmeyen ulûmü'l-Kur'ân'ın âyetleri ele alış biçimi, tefsir literatüründen farklılık arz etmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân'da "vahyin geliş şekilleri/keyfiyyâtü'l-vahy" konusu rivayetler çerçevesinde tasnif edilirken Şûrâ sûresi 51. âyete sıklıkla atıf yapılmaktadır. Başka bir deyişle, söz konusu tasnifler Şûrâ sûresi 51. âyet ile eşleştirilmektedir. Bu âyetin, tefsir literatüründe bağlamı ve söz konusu literal ihtimaller gözetilerek çok daha kapsamlı bir biçimde ele alındığı görülür. Bununla birlikte Şûrâ sûresi 51. âyetin spesifik tartışmalara konu edildiği tefsir örnekleriyle karşılaşmak da mümkündür. Tefsirlerde vahiy tasniflerine yansımaları açısından bu âyetle ilgili dikkat çeken iki yorum bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) diğeri ise Nâsirüddîn el-Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) aittir. Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri incelendiğinde bu âyetin Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki rü'yetullah tartışmalarına konu edildiği ve tasniflerin bu bağlamda yapıldığı görülmektedir. Mu'tezilî bir müellif olmasına rağmen Zemahşerî'nin tasnifinin ulûmü'l-Kur'ân literatüründe Ehl-i sünnet âlimlerin yaptığı tasnifler ile mutabık olması ise merak uyandırıcıdır. Bu çalışmada Şûrâ sûresi 51. âyetle ilgili Zemahşerî ile Beyzâvî'nin yaptıkları tespitlerin arkaplanı şerh-haşiye geleneği üzerinden okunmuştur. Zemahşerî bu âyeti, Allah'ın görülemeyeceğini kanıtlayan bir delil olarak açıklarken Beyzâvî bu tespiti tepkisel bir tefsir örneği geliştirmiştir. Vahyin geliş şekillerine ayrı bir başlık açan Ulûmü'l-Kur'ân (bir disiplin olarak) ise bu âyeti adeta bir şablon gibi kullanmakta ve söz konusu tartışmalardan uzak bir şekilde ele almaktadır. Çalışmada bu âyet bağlamında yapılan tartışmaların ve tasniflerin öznel boyutları değerlendirilmiş; konuyla ilgili daha kapsamlı bir çerçeve sunduğundan ulûmü'l-Kur'ân literatüründe, Zemahşerî'nin tasnifine benzer bir tasnife gidildiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Özet:** Nüzul döneminde Hz. Peygamber'in yaptığı kavli ve amelî tefsirinin yanında Kur'ân'ın anlamak için dil ve müşahedeye dayalı bilgilere de müracaat edilmiştir. Vahyin ilk muhatapları kendi dilleri ile inen Kur'ân'ı anlarken fitrî bir özellik halini alan dil yetilerini/selikalarını kullanmışlar, âyetlerin inmesine sebep teşkil eden olayları ve soruları gözlemlemişlerdir. Doğrudan muhatapların Kur'ân'ı anlarken kendisine başvurdukları bu unsurlar, kaynaklık değerleri itibarıyla toplumda hazır olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber hayatta iken Kur'ân'ın anlaşılması, bu kaynakların tedvinini veya teorik boyutta ele alınmasını gerektirmemiştir. Dolaylı muhataplar açısından bu açığın kapatılmasında gerek hicri ikinci asırdan itibaren müstakil bir biçimde gerekse hicri altıncı asırdan itibaren *ulûmü'l-Kur'ân* başlığı altında sistematik bir şekilde kaleme alınan Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin payı büyüktür. Bu eserler, vahyin başlangıcından mushafın harekelenmesine kadar Kur'ân metninin fiziksel gelişim süreci, müşahedeye dayalı bilgiler, Kur'ân'ın üslup ve muhteva özellikleri gibi birçok konuyu ele almakta ve tefsire malzeme sunan önemli bilgiler içermektedir. Bu bilgiler ulûmü'l-Kur'ân literatüründe zamanla tasnif edilmiş, ilgili başlıklar altında kavramlar tanımlanmış, örneklerle ve niteliksel-sayısal bilgilere yer verilmiştir.

Ulûmü'l-Kur'ân'ın temel başlıklarından birisini de "vahiy ve vahyin geliş şekilleri" konusu teşkil etmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe bu başlık altında rivayetler ışığında yapılan tasniflerin genellikle Şûrâ sûresi 51. âyet ile ilişkilendirildiği göze çarpmaktadır. Bu âyette Allah (cc) ile kul/peygamber arasındaki iletişim biçimleri kategorize edilmektedir. Şûrâ sûresi 51. âyetin tefsir literatüründeki bağlamı, ulûmü'l-Kur'ân literatüründeki bağlamından farklıdır. Nitekim bu âyet tefsir literatüründe; bağlamı, kavram analizleri, irab ihtimalleri çerçevesinde detaylı bir şekilde incelenirken, ulûmü'l-Kur'ân'da neredeyse âyete atıf yapılmakta yetinilmektedir. Bu, ulûmü'l-Kur'ân'da yapılan tespit ve tasniflerin daha çok konunun tarihsel bağlamı ve rivayetler ışığında şekillenmesinden kaynaklanmaktadır.

Konunun bütün yönleriyle etraflıca ele alındığı tefsir literatüründe, Şûrâ sûresi 51. âyetin spesifik tartışmalara konu edildiği tefsir örnekleriyle karşılaşmak da mümkündür. Tefsirlerde vahiy tasniflerine yansımaları açısından bu âyetle ilgili dikkat çeken iki yorum bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) diğeri ise Nâsirüddîn el-Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) aittir. Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri incelendiğinde bu âyetin Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki rü'yetullah tartışmalarına konu edildiği ve tasniflerin bu bağlamda yapıldığı görülmektedir. Bu iki müellifin âyetle ilgili yaptıkları i'râb tahlillerinin benzerlikler taşıması, tercihleri farklı olmasına rağmen dilbilimsel diğer ihtimalleri her ikisinin de dikkate alması ihtilaf noktalarının literal olmadığını kanıtlamaktadır. Başka bir deyişle, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin bu âyeti yorumlarken farklı görüşleri temellendirmeleri, buna rağmen literal analizlerde birbirlerine ters düşmemeleri, âyetin yorumunda dil dışı argümanların etkin olduğunu göstermektedir.

Zemahşerî bu âyetin, Allah'ın sadece peygamberleri ile değil bütün insanlar ile konuşma şekillerini belirlediğini düşünmektedir. Zemahşerî'ye göre Şûrâ sûresi 51. âyet, Allah ile herhangi bir kul arasında gerçekleşecek iletişimi üç yola hasretmektedir. Allah kulu ile; a) İlham, kalbe ilkâ veya rüya yoluyla, b) bazı vasatlarda yarattığı sözünü duyurarak, c) meleklerinden birisini elçi olarak göndermek suretiyle konuşur. Âyette bu yollardan ilki vahiy, ikincisi perde arkasından konuşmak, üçüncüsü ise bir elçi göndermek şeklinde ifade edilmiştir. Zemahşerî'ye göre Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ'nın annesine yaptığı ilham, Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesi hususunda gösterdiği rüya ve Zebur'un Hz. Davud'un göğsüne ilkâ edilmesi bu âyetin birinci şikkında belirtilen *vahiy* kavramı ile ilgilidir. Zemahşerî *perde arkasından vahiy* terkinin bir mesel olduğunu düşünmektedir. Bu mesel, kralın hizmetindekilerden biri ile örtü/perde arkasından konuşması, bu kimsenin kralın sesini duyması ancak kendisini görememesi gibi bir durumu ifade etmektedir. Allah (cc), Hz. Mûsâ ve meleklerle böyle konuşmuştur. Allah'ın (cc) bir melek göndererek konuşması ise Hz. Mûsâ dışındaki peygamberler için söz konusudur.

Beyzâvî'ye gelince onun, bu âyeti özlü olarak ve Zemahşerî'ye cevap teşkil edecek şekilde tefsir ettiği görülmektedir. Beyzâvî, âyette zikredilen *vahyen* /وحيا kelimesini süratle idrak edilen gizli söz olarak açıklamaktadır. Çünkü vahiy mahiyeti itibarıyla birbiri ardınca gelen ses dalgaları ile varlık kazanmış kesik harflerden oluşan bir söz değildir. Âyette bu kelime ile hem miraç olayı ve rü'yetullah ile ilgili hadislerde geçen karşılıklı konuşma hem de Allah'ın Hz. Mûsâ ile görme olmadan sesini duyurarak konuşması kastedilmiştir. Ne var ki âyette *vahyen* kelimesine atfedilen *min verâi hicâb* /من وراء حجاب ifadesi *vahyen* kelimesini tahsis etmiştir. *min verâi hicâb* ifadesi sesin duyulup Allah'ın görülmediği bir konuşma biçimini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ifade ile tahsis olunan *vahyen* kelimesi karşılıklı konuşmayı karşılamaktadır ve Beyzâvî'ye göre bu âyet rü'yetullahın mümkün olduğunun bir delilidir.

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe yapılan tasniflerin Beyzâvî'nin değil de Zemahşerî'nin tasnifine mutabık olması ulûmü'l-Kur'ân'ın yapısal özellikleriyle yakından ilişkilidir. Nitekim ulûmü'l-Kur'ân'da mümkün olduğunca mezhepsel kabullerin ve tercihlerin ötesinde genel değerlendirmeler ve tespitler yapmak hedeflenmektedir. Âyeti Allah-peygamber değil de Allah-insan arasında geçen konuşma çerçevesinde anlamak Kur'ân'da geçen vahiy kullanımları (sadece vahiy kelimesinin kullanımı değil) açısından daha geniş kapsamlı bir tasnif imkânı sunmaktadır. Böylece, Hz. İbrahim'e rüyasında yapılan hitap, Hz. Mûsâ'nın annesine yapılan vahiy Hz. Peygamberimize ve diğer insanlara ilham bu âyet çerçevesinde ele alınabilmektedir. Ayrıca ulûmü'l-Kur'ân'da yapılan tasniflerde rü'yetullah tartışmaları konunun dışında bırakılmış, âyetin delâlet alanı dünyevî boyutta gerçekleştirilen konuşma ile sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ulûmü'l-Kur'ân, Vahiy, Şûrâ sûresi 51. Âyet, Zemahşerî, Beyzâvî.

## Giriş

Nüzul döneminde Kur'ân'ın anlaşılması hususunda kendisine müracaat edilen kaynaklar dil, vahiy ve müşahedeye dayalı bilgilerdir.<sup>1</sup> Vahyin ilk muhatapları kendi dilleri ile inen Kur'ân'ı anlarken fitrî bir özellik halini alan dil yetilerini/selikalarını kullanmışlar, âyetlerin inmesine sebep teşkil eden olayları ve soruları izleyerek mananın dış dünyada taayyününü veya vahyin dış dünyaya müdahalesini gözleme imkânına sahip olmuşlardır.

Kur'ân, inançtan ibadet ve ahlâka, kişisel haklardan uluslararası hukuka değin hayatı tanzim eden İslâm'ın ilk kaynağıdır. Dolayısıyla onun anlaşılması, mananın (murâd-ı ilâhînin) hayattaki tartışmasız karşılığı ve en güzel örneği olan Hz. Peygamber'in beyanının, ibadet şeklinin, yaşam tarzının ve ahlâkının içselleştirilmesine bağlıdır. Üstelik hem dil hem de müşahedeye dayalı bilgiler açısından ilk muhatapların bütünüyle aynı seviyede olduklarını söylemek de mümkün gözükmemektedir. Toplum homojen bir yapı arz etmediğinden kimine göre açık ve anlaşılır olan ifadeler diğerine göre kapalı kalacaktır. Şu hâlde Kur'ân'ın anlaşılması dil selikasına sahip olmanın ve nüzul dönemini yaşamının ötesinde Hz. Peygamber'in örnekliğine ve beyanına ihtiyaç duyan, hayata dönük bir çabadır.

Doğrudan muhatapların Kur'ân'ı anlarken kendisine başvurdukları bu unsurlar, kaynaklık değerleri itibariyle toplumda hazır olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber hayatta iken Kur'ân'ın anlaşılması, bu kaynakların tedvinini veya teorik boyutta ele alınmasını gerektirmemiştir. Bu husus gerek hicri ikinci asırdan itibaren müstakil bir biçimde gerekse hicri altıncı asırdan itibaren *ulûmü'l-Kur'ân* başlığı altında sistematik bir şekilde kaleme alınan ulûmü'l-Kur'ân literatürünün sahip olduğu karakteristik özelliklerin tespitinde oldukça önemlidir.

Ulûmü'l-Kur'ân eserleri, vahyin başlangıcından mushafın harekelenmesine kadar Kur'ân metninin fiziksel gelişim süreci, müşahedeye dayalı bilgiler, Kur'ân'ın üslup ve muhteva özellikleri gibi birçok konuyu ele almakta ve tefsire malzeme sunan önemli bilgiler içermektedir. Bu bilgiler ulûmü'l-Kur'ân literatüründe zamanla tasnif edilmiş, ilgili başlıklar altında kavramlar tanımlanmış, örneklerle ve niteliksel-sayısal bilgilere yer verilmiştir. Dolayısıyla ulûmü'l-Kur'ân literatürünün içeriğini ve karakteristik özelliklerini ilk dönemdeki Kur'ân'la ilgili şifâhî bilgilerin belirlediğini söylemek mümkündür.

Ortaya çıkış süreci, muhtevası ve amacı düşünüldüğünde ulûmü'l-Kur'ân'ın metodolojik öncüllerden hareket etmediği görülmektedir. Bu, ulûmü'l-Kur'ân'ın kimliğine dair gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Nitekim gerek Kur'ân tarihini gerekse âyetlerin-sûrelerin sayıları (addü'l-âyi ve's-süver) gibi niteliksel bilgileri ele alması hasebiyle ulûmü'l-Kur'ân'ın bir tefsir metodolojisi addedilemeyeceğini söylemek (eleştiri mahiyetinde) yersizdir. Çünkü ulûmü'l-Kur'ân'ın böyle bir iddiası yoktur. Bu bağlamda modern dönemde tefsir ilmi çerçevesindeki metodoloji arayışlarının tefsir ilmine değil, özneye; yani modern dönem Kur'ân yorumcusuna dönük olduğu da belirtilmelidir. Bu husus, tefsir ilminin klasik dönemdeki multidisiplinel yapısı ile yakından alakalıdır. Müfessir, ahkâm âyetlerini tefsir ederken, fıkah ve usûl ilimlerine hakim olmalı, itikada dair âyetleri tefsir ederken meselelerin zeminini kelimeler literatürü çerçevesinde okuyabilmelidir. Müfessirin itikadî-fikhî kabulleri (mezhebî prensipleri), onun tefsir anlayışına ve yorum metodolojisine takaddüm eder. Bu, kaçınılmazdır. Yorumcu, âyetlere mezhepler üstü baktığını ve Kur'ân'la doğrudan iletişime geçtiğini iddia etse, bu sefer de onun *mezhepler üstü* diye tanımladığı yaklaşımı belirleyen kabulleri yorum metodolojisine takaddüm edecektir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamaya çalışırken, tefsire ait özgün bir metodoloji arayışına girmek, esasında diğer şer'î ilimlerin usul ve epistemolojilerini kabullenmemeye anlamı taşımaktadır. Tefsir diğer şer'î ilimlerin usul ve problematiklerini mebdâî kabilinden kullanan geniş bir sahayı teşkil etmektedir. Ulûmü'l-Kur'ân ise Kur'ân'ın anlaşılmasını mümkün kılan şer'î ilimlerin önemli bir parçasıdır.

Bu çalışmada, Cârullah ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Nâsirüddîn el-Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) Şûrâ sûresi 51. âyet çerçevesinde vahyin çeşitlerine dair yaptıkları tasnifler analiz

<sup>1</sup> Abdülvehhâb Gazlân, *el-Beyân fî mebâhis min ulûmü'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2017), 48.

edilecek; bu iki müfessir arasındaki spesifik bir tartışmanın tefsir literatürüne nasıl yansıdığı irdelenecektir. Bu tasnifler, ulûmü'l-Kur'ân'ın yapısı ve dili açısından ayrıca ele alınacaktır. Nitekim vahyin geliş şekilleri, ulûmü'l-Kur'ân'ın mesele haline getirdiği bir konudur. Çalışmada vahyin geliş şekillerinin seçilmesi, ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarının çoğunda vahiy başlığı altında bu konunun rivayetlerle ve Şûrâ sûresi 51. âyetle ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu âyet bağlamında Zemahşerî ve Beyzâvî arasındaki tartışma ise konuyu ulûmü'l-Kur'ân'ın bir adım ötesine taşımaktadır. Konunun ulûmü'l-Kur'ân açısından değerlendirilmesi, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından kaleme alınan eserlerdeki tasniflerin Mu'tezile'ye mensup bir müfessirin tasnifine uygunluk arz etmesine bir açıklama getirecektir.

Nur Ahmet Kurban'ın Şûrâ sûresi 51. âyeti konu edinen "Vahiy Kavramının Belirlenmesinde Şûrâ Sûresi 51. Âyetin Önemi Üzerine İnceleme" başlıklı bir makalesi bulunmaktadır. Kurban, vahiy kavramını analiz ettiği çalışmasında vahiy kavramı belirlenirken bu âyetin üzerinde neredeyse hiç durulmadığını iddia etmektedir. Yazar, Şûrâ sûresi 51. âyette sayılan unsurları tahlil ederek vahiy, Allah'ın insanla perde arkasından ve elçi göndermek yoluyla gerçekleştirdiği konuşmasının dışında kalan bütün konuşmalar olarak tanımlamaktadır.<sup>2</sup> Her ne kadar bizim gibi Kurban da çalışmasında Şûrâ sûresi 51. âyeti ele alsada bu iki çalışma konu ve yaklaşım açısından oldukça farklıdır. Kurban, makalesinde Kur'ân perspektifinden ve ilgili âyetten hareketle vahiy kavramını tanımlarken; bizim çalışmamızda ilgili âyet Zemahşerî ile Beyzâvî arasındaki tartışma çerçevesinde analiz edilmekte, bu iki müfessirin vahyin geliş şekillerine dair yaptıkları tasnifler, ulûmü'l-Kur'ân açısından değerlendirilmektedir.

### 1. Ulûmü'l-Kur'ân Literatüründe Vahiy Çeşitlerine Dair Tasnifler

Erken dönem ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarının bir kısmında vahiy ve vahyin geliş şekilleri/keyfiyeti/halleri konusuna hiç temas edilmemekte; diğer kısmında ise bu konu sadece rivayetler ışığında ele alınmaktadır. Modern dönem ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarının ilgili başlıklarında ise genellikle Allah'ın (cc), kulu/peygamberi ile konuşma yollarını tasnif eden Şûrâ sûresi 51. âyete<sup>3</sup> değinilmekte, hatta tasnifler bu âyet bağlamında yapılmaktadır.

En kapsamlı ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarından birinin müellifi olan Celâlüddin es-Süyûtî (öl. 911/1505), bu konuyu âyetle ilişkilendirmeden vahyin geliş şekilleri (keyfiyyâtü'l-vahy) başlığı altında ele almış ve Peygamber Efendimize gelen vahiy ile sınırlandırmıştır. Süyûtî'ye göre Hz. Peygamber, a) meleğin çingirak sesine benzer bir ses ile gelmesi; b) kalbine ilkâ edilmesi; c) meleğin insan suretinde konuşması; d) meleğin uykuda iken gelmesi; e) Allah'ın kendisi ile uyanırken veya uyurken aracısız konuşması yollarından biri ile vahiy almıştır.<sup>4</sup> İbn Akile el-Mekkî (öl. 1150/1737) de Süyûtî gibi Şûrâ sûresi 51. âyetten bağımsız olarak vahyin dört şekilde geldiğini bildirmiştir. Bunlardan birincisi, ilk inen âyetlerden önceki altı ayda Peygamber Efendimizin gördüğü sadık rüyalar; ikincisi, kalbe ilkâ;<sup>5</sup> üçüncüsü meleğin çingirak sesine benzer bir sesle bazen kendi suretinde bazen de insan suretinde gelmesi; dördüncüsü ise miraç hadisesinde olduğu gibi kelâmullahın bizzat duyulmasıdır.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Nur Ahmet Kurban, "Vahiy Kavramının Belirlenmesinde Şûrâ Sûresi 51. Âyetin Önemi Üzerine İnceleme = An Analysis on the Importance of the Verse 51 of the Surah al-Shura in Determination of the Concept of Wahy (Revelation)", *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 223.

<sup>3</sup> "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."

<sup>4</sup> Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 103. Modern dönemde Mehmed Sofuoğlu ve İsmail Cerrahoğlu gibi müelliflerin konuyu daha çok rivayetler ışığında ele almaları ve tasnif etmeleri, eserlerini *İtkân* gibi eserlerin üzerine kurgulamalarından kaynaklanmaktadır. bk. Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 22-23; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Semih Ofset, 1983), 48-50.

<sup>5</sup> İbn Akile'ye göre kalbe ilkâ melek vasıtasıyla da olabilir.

<sup>6</sup> İbn Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân* (İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 2006), 1: 118-119.

Modern dönem ulûmü'l-Kur'ân müelliflerinden Muhammed es-Sabbağ bu âyet ve hadisler ışında vahyin rüyada, ilham ile, perde arkasından duymak suretiyle ve melek aracılığıyla geldiğini söylemiş, bununla birlikte ilhamı uyanıkken kalbe ilkâ manasında ele almıştır. Sabbağ'a göre vahyin geldiği esnada meleğin görülmesi söz konusu değildir.<sup>7</sup> Mennâu'l-Kattân, Şûrâ sûresi 51. âyette ifade edilen vahiy kelimesini salih rüyalar; perde arkasından tabirini, Hz. Mûsâ ve -sahih olan görüşe göre- miraç hadisesinde Peygamberimiz için söz konusu olan uyanıkken alınan aracısız vahiy; elçi göndererek kaydını ise meleğin Hz. Peygamberimize insan veya melek suretinde gelmesi olarak açıklamaktadır. Kalbe ilkânın üçüncü maddeye dahil olacağını belirten müellife göre, vahyin bu şekli -ister insan suretinde isterse melek suretinde olsun- Cebrâil (as) aracılığı ile gerçekleşmektedir.<sup>8</sup>

Mustafa Dîb el-Buğa, Şûrâ sûresi 51. âyete göre vahyin üç çeşidi olduğunu belirtmiştir. Ona göre, âyette geçen vahiy, manayı kalbe atmak; perde arkasından konuşmak ise Allah'ı görmeksizin kelamını duymak manasına gelmektedir. Bir de Hz. Peygamber'e melek aracılığıyla gelen vahiy vardır. Vahyin bu çeşidinde melek, ya insan suretinde ya da asli suretinde gelir. Hz. Peygamber de vahyi ya melekten duyarak ya da kalbi ile kavrayarak bilir. Vahyin bu şekli de âyette üçüncü şıkta verilmiştir.<sup>9</sup>

Adnân Muhammed Zerzûr Şûrâ sûresi 51. âyette yapılan tasnifi ele aldığı satırlarda ilk madde olan vahiy ile kalbe ilkânın anlaşılacağını söylemektedir. Müfessirlerin bazılarının vahyin bu şikkını ilham olarak açıkladığına değinen Zerzûr, âyetin Allah ile kul arasındaki konuşma (kelam) şekillerini kategorize ettiğine dikkat çekmekte, bu kelimenin ilhamı ifade etmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla *vahiy*, kalbe üflenen veya ilkâ edilen (melek ile-melek olmaksızın) manadır. Zerzûr'a göre perde arkasından yapılan vahiyde sadece ses duyulur. Perde de Allah ile değil vahyin yapıldığı yer ile alakalıdır. Meleğin getirdiği vahiy ise ya çingirak sesine benzer bir ses ile ya da Cebrâil'in (as) insan suretinde gelmesi ile gerçekleşir. Kur'ân vahyi bunlardan ilki ile gelmiştir.<sup>10</sup> Subhi Sâlih ve Muhsin Demirci de Zerzûr'un açıklamalarına çok yakın bilgiler kaydetmektedir.<sup>11</sup> Nureddin 'İtr'ın konuyu diğer müelliflerden daha sistematik bir şekilde ele aldığı görülmektedir. İtr'a göre, Şûrâ sûresi 51. âyet, vahyin geliş şekillerinin asıllarını bildirmektedir. Hadislerle gelen bilgileri dikkate aldığımızda vahyin geliş şekillerini yedi maddede ele alınması mümkündür. Bunlar; sâdik rüyalar, Hz. Peygamber uyanıkken meleğin onun kalbine (ses duyulmaksızın) manayı ilkâ etmesi, Meleğin insan suretinde gelip Hz. Peygamber'le konuşması, meleğin Hz. Peygamber'e asli suretinde gelip vahyetmesi, Hz. Peygamber'in meleği asli suretinde görerek vahiy alması, Allah'ın (cc) Hz. Peygamber'le perde arkasından konuşması ve Allah'ın Hz. Peygamber'le melek veya perde olmaksızın doğrudan konuşmasıdır. 'İtr'a göre sadık rüyalar âyetin zımında düşünülmelidir. İkinci-beşinci maddelerde Hz. Cebrail'in vahyi ulaştırması söz konusudur. Dolayısıyla bu maddeler âyette belirtilen üçüncü yolla (أو يرسل رسولا) ilgilidir. Perde arkasından vahiy âyette müstakil bir yol olarak geçmektedir. Allah'ın melek veya perde olmaksızın Hz. Peygamber'e vahyetmesi miraç gecesinde gerçekleşmiştir. Vahyin bu şekli de âyette وحيا kelimesi ile ifade edilmiştir.<sup>12</sup>

Yukarıda Ulûmü'l-Kur'ân literatürüne örnek teşkil etmesi bakımından referans gösterdiğimiz kaynaklarda âyetin birinci şikkında yer alan *vahiy* maddesi, müellifler tarafından genellikle kalbe ilkâ ve/veya kalbe üfleme (النفث في الروح) şeklinde anlaşılmıştır. Bunda âyetin

<sup>7</sup> Muhammed b. Lütfi es-Sabbağ, *Lemehât fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990), 46-48.

<sup>8</sup> Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 34-36.

<sup>9</sup> Mustafa Dîb el-Buğa & Muhyiddin dîb Mutû, *el-Vâdih fi ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 17-18.

<sup>10</sup> Adnan Muhammed Zerzur, *Ulûmü'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981), 55-56; Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: İFAV, 2011), 238-239; Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İFAV, 2016), 52-53.

<sup>11</sup> Subhi Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 25.

<sup>12</sup> Nureddin İtr, *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh, 1996), 16-18.



peygamberlere yapılan vahyi kategorize ettiği varsayımı ve ilhamın mahiyetine dönük kabul-ler önemlidir. İlhamın söz sayılıp sayılamayacağı (Zerzûr'un belirttiği üzere) veya ilhamın vahiy kabul edilip edilmeyeceği (Subhi Sâlih'te görüldüğü üzere) hususundaki görüşler âyetin birinci maddesinin farklı şekillerde açıklanmasına sebep olmuştur.

Bununla birlikte âyetin ikinci ve üçüncü maddelerinin vahyin çeşitlerinden hangilerini kapsadığı ile ilgili neredeyse bir ittifak söz konusudur. Perde arkasından konuşmanın Allah (cc) görülmeksizin sadece sesin duyulması ile gerçekleştiğini vurgulayan müelliflerden bir kısmı, bu konuşma türünün hem Hz. Mûsâ hem de Peygamber Efendimiz için geçerli olduğunu belirtmiştir. Ulûmü'l-Kur'ân müellifleri elçi göndermek suretiyle konuşma hususunda ise Cebrâil'in (as), Peygamberimize vahyi getirme şekillerine yoğunlaşmışlardır. Meleğin Hz. Peygamber'e vahyi asli suretinde/çan sesine benzer bir çınlama eşliğinde veya insan suretinde getirdiğini belirten âlimler, Kur'ân vahyinin bunlardan birincisi ile geldiğinin altını çizmişlerdir.

Vahiy konusunun modern dönem kaynaklarında sistematik bir şekilde ele alınmasında oryantalist iddiaların önemi büyüktür. Nitekim birçok kaynaktaki müsteşriklerin vahiy konusunda ortaya attıkları şüphelerin giderilmesine dair başlıklar kaydedilip buralarda ilgili iddialara detaylı cevaplar verilmiştir. Ancak bu kaynakların çoğunda Şûrâ sûresi 51. âyetle ilgili yapılan tasnifleri bizzat şekillendirecek hususlara değinilmemiştir. Örneğin; âyette bahsedilen iletişim biçiminin bütün insanlar için mi yoksa sadece peygamberler için mi söz konusu olduğu, konuşmanın keyfiyeti, söz olmadan gerçekleşen iletişimin konuşma addedilip addedilmeyeceği gibi hususlar ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin çoğunda sorgulanmamaktadır. Aslında ulûmü'l-Kur'ân'ın karakteristik özellikleri ile ilgili olan bu durum gayet tabiidir. Nitekim ulûmü'l-Kur'ân literatürü konuyu daha çok Kur'ân vahyi cihetinden ele almakta ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı alırken yaşadığı tecrübeleri tavsif eden sahih rivayetlerle birlikte değerlendirmektedir. Âyet bütün bileşenleri ile daha çok tefsir literatüründe incelenmektedir.

## 2. Şûrâ Sûresi 51. Âyetle İlgili İki Özgün Yorum

Tefsir literatüründe Allah'ın beşer ile ancak üç şekilde konuştuğunu belirten Şûrâ sûresi 51. âyetin tefsiri noktasından iki özgün yorum bulunmaktadır. Bunlardan birisi Zemahşerî'ye diğeri ise Beyzâvî'ye aittir. Ulûmü'l-Kur'ân literatüründeki tasnifler, daha çok Zemahşerî'nin yorumuna muvafıktır. Onun, bu âyeti tevil ederken kendi mezhebinin doktrinlerini öne çıkarması bu gerçeği değiştirmemektedir. Ehl-i sünnet kelâm ekolüne müntesip müelliflere ait bu kaynakların Eş'arî ekolünün temsilcilerinden biri olan Beyzâvî'nin değil de Mu'tezilî olan Zemahşerî'nin görüşüne muvafık olması merak uyandırmaktadır. Bu açıdan Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinin analiz edilmesi, 1) tefsir literatüründe ele alındığı şekliyle bu âyete çok yönlü bakmamıza katkı sunacak, 2) tefsirde müfessirin ön kabullerinin ve zihinsel özelliklerinin rolünü ortaya koyacak, 3) ulûmü'l-Kur'ân'ın yapısal özellikleri çerçevesinde hangi tasnifin daha işlevsel olduğunu görmemize imkân tanıyacak, 4) Zemahşerî'nin tasnifi ile ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarındaki tasniflerin uyumunu anlamlandırmamızı kolaylaştıracaktır.

### 2.1. Zemahşerî'nin Şûrâ Sûresi 51. Âyeti Tefsiri

Zemahşerî bu âyetin tefsirinde iki rivayete yer vermektedir. Bunların ilkinde göre, Yahudiler Peygamberimize "Eğer peygambersen Hz. Mûsâ gibi Allah ile konuşur, O'nu görürsün. Bunları yapana kadar sana iman etmeyeceğiz." derler. Peygamberimiz de "Hz. Mûsâ Allah'ı görmedi." buyurur. Bunun üzerine Şûrâ sûresi 51. âyet iner. Zemahşerî'nin naklettiği diğer rivayet ise Hz. Aişe'ye isnad edilmektedir. Hz. Aişe, "Kim Muhammed'in (sav) Rabbini gördüğünü iddia ederse Allah'a büyük bir iftira etmiş olur." dedikten sonra yanındakilere "Allah'ın

#### 446 | Muhammed İsa Yüksek. Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin...

söylediğini duymadınız mı?" diye sormuş ve bu âyetleri okumuştur.<sup>13</sup> Bu rivayetlerden birincisinin sebep-i nüzul, ikincisinin ise Hz. Âişe'nin âyeti tefsiri olduğu görülmektedir. Zemahşerî Allah'ın (cc) görülmeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle o, hem kendi düşüncesini temellendirmek hem de aksi yöndeki söylemi reddetmek için âyetin rü'yetullah ile ilişkisini kurma eğilimindedir. Rivayetleri de bu saikle âyete konu etmektedir.

Zemahşerî'ye göre Şûrâ sûresi 51. âyet, Allah ile herhangi bir kul arasında gerçekleşecek iletişimi üç yola hasretmektedir. Allah kulu ile;

- a) İlham, kalbe ilkâ veya rüya yoluyla,
- b) Bazı vasatlarda yarattığı sözünü duyurarak,
- c) Meleklerinden birisini elçi olarak göndermek suretiyle konuşur.<sup>14</sup>

Zemahşerî bu âyetin, Allah'ın sadece peygamberleri ile değil bütün insanlar ile konuşma şekillerini belirlediğini düşünmektedir. Âyette bu yollardan ilki vahiy, ikincisi perde arkasından konuşmak, üçüncüsü ise bir elçi göndermek şeklinde ifade edilmiştir. Zemahşerî'ye göre Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ'nın annesine yaptığı ilham,<sup>15</sup> Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesi hususunda gösterdiği rüya<sup>16</sup> ve Zebur'un Hz. Davud'un göğsüne ilkâ edilmesi bu âyetin birinci şıkında belirtilen *vahiy* kavramı ile ilgilidir.

Zemahşerî *perde arkasından vahiy* terkinin bir mesel olduğunu düşünmektedir. Bu mesel, kralın hizmetindekilerden biri ile örtü/perde arkasından konuşması, bu kimsenin kralın sesini duyması ancak kendisini görememesi gibi bir durumu ifade etmektedir. Allah (cc), Hz. Mûsâ ve meleklerle böyle konuşmuştur. Zemahşerî'nin burada vurguladığı husus, perde arkasından konuşmada sesi duyanın konuşanı görememesidir. Çünkü Allah (cc) zatı itibarıyla görülmez. Allah'ın (cc) bir melek göndererek konuşması ise Hz. Mûsâ dışındaki peygamberler için söz konusudur.<sup>17</sup> Zemahşerî temriz sigasını kullanarak bu âyetle ilgili başka bir yoruma daha değinmektedir. Buna göre âyetin ilk maddesindeki vahiy (وحيا) melek vasıtasıyla peygamberlere yapılan bildirim, elçi vasıtası ile yapılan vahiy (أو يرسل رسولا) ise Allah'ın (cc), peygamberleri aracılığıyla insanlarla konuşmasını karşılamaktadır.<sup>18</sup>

Zemahşerî'ye göre âyette geçen vahyen/وحيا ve en yürsile/أن يرسل mastardır ve hal konumunda zikredilmektedir. Zarf olan min verâi hicâb/من وراء حجاب ifadesi de aynı şekilde hal konumundadır. Bu durumda âyeti "Allah'ın (cc) kullarından biri ile ancak vahyederek, perde arkasından sesini duyurarak veya bir elçi göndererek konuşması söz konusu olur." şeklinde anlamamız gerekir.<sup>19</sup> Zemahşerî yaptığı bu irab tahlilinde istisnayı, müferrağ olarak değerlendirmekte, müstesna minhi de konuşma (تكليم) esnasında söz konusu olan haller şeklinde takdir etmektedir.

Zemahşerî bu âyetle ilgili başka bir irab ihtimalinden daha bahsetmektedir. Ona göre âyette geçen vahyen/وحيا kelimesi kelâm manasında kullanılmıştır. Çünkü vahiy, gizli ve son derece süratli olan bir sözdür/kelâmdır. On(unl)a ancak açık(ça) konuşurum (لا اكلمه إلا جهرا) cümlesindeki جهرا/cehira kelimesi de aynı şekilde bir söz çeşididir. Bu irab tercihinde âyette *vahyen* kelimesi ile birlikte zikredilen diğer öğelerin de mastar olarak gelmesi ve söz/kelam çeşitlerinden olması gerekir. Zemahşerî, bu sebeple elçi göndermek manasındaki mastarı یرسل/irsâlen şeklinde takdir etmekte, Allah'ın elçisi aracılığı ile gönderdiği sözün kendi sözü

<sup>13</sup> Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998), 14/91.

<sup>14</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/87-88.

<sup>15</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 15 Eylül 2019), el-Kasas 28/7.

<sup>16</sup> es-Sâffât 37/102.

<sup>17</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/88.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/88.

<sup>19</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/88

mesabesinde olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim bir kimsenin elçisi aracılığı ile başkasına ulaştırdığı bir sözle ilgili olarak "falancaya şunu söyledim" demesi pek tabiidir. Perde arkasından tabiri ise başında bir duyurmak (إسماع) kaydı ile düşünülmelidir.<sup>20</sup> Anladığımız kadarıyla Zemahşerî bu irab ihtimalinde كان/kâne'yi nakıs fiil olarak değerlendirmekte, müstesnaları da mef'ûl-i mutlak olarak düşünmektedir. Müstesna minh ise cümlede görülmeyen ve كان/kâne'nin ismi konumunda bulunan أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ cümlesine mef'ûl-i mutlak olarak takdir edilebilecek hususlardır. Dolayısıyla istisna müferrağdır.

Zemahşerî'nin âyetin sonunda yer alan 'aliyyün/علي, ḥakîmün/حكيم sıfatlarını âyete yaptığı tefsire uygun olarak açıkladığı görülmektedir. Ona göre *aliyy* sıfatı yaratılmışların sıfatlarından aşkın, *ḥakîm* sıfatı ise fiilleri hikmetin gerektirdiği şekilde gerçekleşen manasına gelmektedir. Allah hikmeti gereğince kuluyla bazen vasıtalı, bazen de ilham veya doğrudan hitap ederek vasıtasız konuşur.<sup>21</sup>

## 2.2. Beyzâvî'nin Şûrâ Sûresi 51. Âyeti Tefsiri

Beyzâvî'ye gelince onun, bu âyeti özlü olarak ve Zemahşerî'ye cevap teşkil edecek şekilde tefsir ettiği görülmektedir. O, âyette zikredilen vahyen/وحيا kelimesini süratle idrak edilen gizli söz olarak açıklamaktadır. Çünkü vahiy mahiyeti itibariyle birbiri ardınca gelen ses dalgaları ile varlık kazanmış kesik harflerden oluşan bir söz değildir. Âyette bu kelime ile hem miraç olayı ve rü'yetullah ile ilgili hadislerde geçen karşılıklı konuşma hem de Allah'ın Hz. Mûsâ ile görme olmadan sesini duyurarak konuşması kastedilmiştir. Ne var ki âyette *vahyen* kelimesine atfedilen min verâi hicâb/من وراء حجاب ifadesi *vahyen* kelimesini tahsis etmiştir. *min verâi hicâb* ifadesi sesin duyulup Allah'ın görülmediği bir konuşma biçimini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ifade ile tahsis olunan *vahyen* kelimesi karşılıklı konuşmayı karşılamaktadır ve Beyzâvî'ye göre bu âyet rü'yetullahın mümkün olduğunun bir delilidir.<sup>22</sup>

Beyzâvî, tefsirinde Zemahşerî'nin *vahyen* kelimesine yüklediği anlamlara ve temriz sigası ile rivayet ettiği vecihlere de değinmiştir. Buna göre *vahyen* kelimesi, ilham ve kalbe ilkâ veya melek aracılığı ile vahiy manasına gelmektedir. *vahyen* kelimesinin ilham ve kalbe ilkâ manaları tercih edilirse ما يشاء أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء kısmı ile Allah'ın melek göndererek peygamberleri ile konuşması; *vahyen* kelimesinin melek aracılığıyla yapılan vahiy manasına geldiği kabul edilirse de ما يشاء أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء kısmı ile Allah'ın peygamberlerini göndererek insanlarla konuşması anlaşılır.<sup>23</sup>

Beyzâvî, *vahyen* kelimesinin ve bu kelimeye atfedilenlerin mastar ve mansûb olduğunu belirtmektedir. Nitekim âyette yer alan من وراء حجاب ifadesi mahzûf bir kelâm/كلام lafzının sıfatıdır. Göndermek manasındaki إرسال/إرسال ise bir söz/kelâm çeşididir. Bununla birlikte *vahyen* ve *en yûrsile* kelimelerinin mastar, *min verâi hicab* ifadesinin ise zarf olarak hal konumunda bulunduğu da düşünülebilir.<sup>24</sup> Görüldüğü üzere Beyzâvî, Zemahşerî'nin ikinci ihtimal olarak zikrettiği i'râb vechini tercih etmiş; ancak Zemahşerî'nin görüşünü de ihtimal dahilinde görmüştür.

Beyzâvî, *ḥakîm* sıfatının keyfiyetini açıklarken kendi tefsirine uygun ifadeleri seçer. Ona göre *aliyy* sıfatı yaratıkların sıfatlarından aşkın, *ḥakîm* sıfatı ise hikmetinin gerektirdiği

<sup>20</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/89. أويرسل رسولا فيوحى kısmının merfu olarak okunduğu Nafi' kıraatına da değinen Zemahşerî, bu ibarenin başlangıç cümlesi (ibtidaiyye) veya kendinden önce gelen *vahyen* kelimesine atıf olarak değerlendirilebileceğini kaydetmektedir. Bu durumda vahyen kelimesi موحيا/mûhiyen olarak takdir edilmelidir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/90.

<sup>21</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/91.

<sup>22</sup> Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/85.

<sup>23</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/85.

<sup>24</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/85.

şeyleri yapan manasındadır. Hikmeti gereğince Allah (cc) bazen vasıtalı bazen de karşılıklı veya perde arkasından vasıtasız olarak konuşur.<sup>25</sup>

### 3. Zemahşerî ve Beyzâvî'nin Şûrâ Sûresi 51. Âyete Dair Yaptığı Tefsirlerin Arkaplanı

Zemahşerî ve Beyzâvî Şûrâ sûresi 51. âyeti yorumlarken neredeyse aynı literal olasılıklardan bahsetmişler, fakat kelimelerin/kavramların içlerini farklı şekillerde doldurmuşlardır. Zemahşerî, âyeti müntesibi olduğu ekolün ilkelerine uygun olarak yorumlama gayretinde olmuş, Beyzâvî ise bu yorumun temelsiz olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Âyetin tefsiri noktasında gözlenen bu farklılık, esasında ifadelerin farklı anlaşılmasından değil, müfessirlerin mezhebi doktrinlerinden kaynaklanmaktadır.

Zemahşerî de Beyzâvî de âyette geçen وما كان/vemâ kâne ifadesini "sahih/doğru/uygun olmaz" anlamına gelen وما صح/vemâ şahha şeklinde tefsir etmiştir. Şârihlerden bazalarına göre bu durumda her iki müfessir de وما كان'ı tam fiil olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla fiilin manası sahih/mümkün değildir, şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>26</sup> Zemahşerî âyetteki beşer ifadesinin içerisini bütün insanlar olarak doldurmaktadır. Beyzâvî ise âyetin sadece Allah ile peygamberleri arasında söz konusu olan konuşma şekillerini tasnif ettiğini düşünmektedir. Zemahşerî vahiy kelimesini ilham, kalbe ilkâ ve rüya olarak anladığından istisnayı müferrağ; Beyzâvî ise vahiy kelimesini söz olarak tefsir ettiğinden istisnayı munkatı kabul ediyor gözükmektedir.

Zemahşerî, rü'yetullahın mümkün olmadığına bu âyetten delil getirme uğraşındadır. Ona göre bu âyet Allah'ın kulları ile sadece üç şekilde konuştuğunu belirtmektedir. Vahiy; ilham, uyanırken kalbe ilkâ ve rüya ile bildirim anlamına gelmektedir. Perde arkasından konuşma ise Allah'ın bir cisimde yarattığı kelamını, zatı görülmeksizin duyurması demektir. Allah'ın görüldüğü bir konuşma şeklinden bahsedilemez. Çünkü âyet Allah ile kul arasında geçen konuşma şekillerini üç madde ile sınırlanmış; bunların dışında Allah (cc) ile kul arasında gerçekleşecek herhangi bir konuşma şeklini nefyetmiştir.<sup>27</sup> Âyete göre, Allah'ın kendisiyle konuştuğu kimse (Hz. Mûsâ), bu esnada O'nu (cc) görememektedir. Zemahşerî açısından lafzın kendisinde (mantuk) verilen bu bilgi dikkate alındığında, hem konuşma dışında Allah'ın kesinlikle görülemeyeceği hem de Mûsâ (as) dışında başka bir kimsenin O'nu (cc) elbette göremeyeceği anlaşılmalıdır. (mefhumü'l-muvâfaka)<sup>28</sup>

Beyzâvî'nin vahiy gizli söz olarak tanımlaması, âyette sayılan üç unsurun da kelimelerden olduğunu ve bu âyetin Allah ile peygamberler arasındaki iletişim yollarını tasnif ettiğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tefsir ile Beyzâvî, Zemahşerî'nin "vahiy" kelimesinin anlamına dair tercihinden ve bu kelimenin ulûmü'l-Kur'ân literatüründeki yaygın kullanımından farklı bir tanımlamaya gitmektedir. *Envârü't-tenzil* şârihlerinden Konevî İsmail Efendi (öl. 1195/1781), Beyzâvî'nin âyetteki ilk madde olan vahiy gizli söz olarak tefsir etmesine değinirken bu hususa işaret etmiş, kelimeler-vahiy ilişkisine dair önemli bilgiler kaydetmiştir. Konevî'ye göre burada vahyin gizli söz olarak tefsir edilmesinin sebebi, âyetin başında yer alan أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ ifadesidir. Yoksa vahiyde sözün bulunması şart değildir. Vahiy, celî ve hafî olmak üzere ikiye ayrılır. Celî olan vahyin üç kısmı vardır. Bunlardan birincisi, meleğin dili ile sabit olup peygamberin duyduğu vahiydir. Bu vahyi alırken peygamber kendisine vahiy getirenin melek olduğunu kesin bir delil ile bilmektedir. Kur'ân bu şekilde inmiştir. İkincisi, sözsüz olarak meleğin beyanı ile peygamberin bildiği vahiydir. Konevî'nin bahsettiği bu

<sup>25</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 5/85.

<sup>26</sup> Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb ala Tefsîr'l-Beyzâvî = İnâyetü'l-Kâdi ve kifâyetü'r-Râzî* (Beyrut: Dârü Sâdir, ts.), 7: 429; Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî ala Tefsîr'l-Beyzâvî ve maahü Hâşiyetü İbn Temcîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 17/266.

<sup>27</sup> Muhyiddin Mehmed Kocevi Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde ala Tefsîr'l-Kâdi el-Beyzâvî = Hâşiyetü ala Tefsîr'l-Kâdi el-Beyzâvî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 7/444.

<sup>28</sup> Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb*, 7/430.

vahiy meleğin Hz. Peygamber'in kalbine üflemesi (veya ilkâsı) olmalıdır. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in kalbinde beliren, içerisinde Allah'tan geldiğine dair hiçbir şüphe barındırmayan ilhamdır. Bunlardan ilkinde söz vardır, ikincisinde ve üçüncüsünde yoktur.<sup>29</sup>

Beyzâvî'nin tasnifinde vahy-i celînin ilk kısmı âyetin üçüncü maddesinde ele alınmıştır. Bu tasnifte kalbe ilkâ, ilham ve rüyanın yer almama sebebi Beyzâvî'nin âyette geçen hususların hepsini Allah'ın peygamberi ile olan sözlü konuşması bağlamında değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Üçüncü maddede vahiy elçinin getirmesi, bu iletişimin elçi ile peygamber arasında gerçekleştiğini göstermez. Nitekim bu bildirim aslında sözün sahibine aittir.

Beyzâvî'ye göre âyette geçen vahyin hem karşılıklı konuşmayı hem de görme olmadan sesin duyulması suretiyle konuşmayı kapsadığını belirtmiştik. Şerhlerde Allah'ın (cc) Peygamberimiz ile karşılıklı konuşmasına dair verilen örnekler miraç hadisesine dairdir. Yine Allah'ın (cc) cennette görüleceğine dair hadisler de karşılıklı konuşmanın mümkün olduğunu göstermektedir.<sup>30</sup> Allah'ın (cc) sesinin duyulması, ancak zatının görülmemesi aslında âyette perde arkasından konuşma şeklinde ifade edilen konuşma türüdür. Bunun en bariz örneği Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ ile konuşmasında görülmektedir.

Beyzâvî'nin âyette bahsedilen üç maddeden birincisi olan vahiy süratle idrak edilen gizli söz olarak tefsir etmesi (bununla karşılıklı ve perde arkasından konuşmayı kast etmesi), onun bu kavramı kelâm-ı nefîs boyutunda ele almasını gerektirmiştir. Şeyhzâde'ye (öl. 950/1543) göre Beyzâvî'nin bu tefsirindeki gizli kaydı Allah'ın zatı ile kaim olan sözünün/kelâmının ses cinsinden olmadığını beyan etmekte, sürat kaydı ise kelânullahın mahiyet itibarıyla harflerden oluşmadığını bildirmektedir. Allah'ın (cc) kelâmı mananın, kendisiyle konuşulmanın ilminde/zihninde seslerden ve harflerden uzak bir şekilde belirmesinden (temessül) dolayı süratle idrak edilir. Bu, manaların kişinin zihninde birçok parçaya sahip suretlerle öncelik sonralık söz konusu olmadan bir anda oluşmasına benzer.<sup>31</sup> Önceliğin-sonralığın bulunmaması kelânullahın zaman söz konusu olmaksızın var olduğuna işaret etmektedir. Nitekim kelâm, Allah'ın zâti-ezelî bir sıfatıdır. Kelânullahın mürettep halde bulunması buna mani değildir. Çünkü mürettep halde bulunan kelâm ancak harflere ve seslere taalluk ettiğinde zamanla konu olur.<sup>32</sup> Kâzerûnî (öl. 940/1533) bu hususu şu şekilde açıklar: "Vahiy mahiyet itibarıyla kendisine vahyedilenin mütehayyilesinde hayali-aklî-manevî (mütehayyile) lafızlarla temessül eden bir olgudur."<sup>33</sup> Vahiy, dış dünyada tecrübe ettiğimiz üzere harfleri taşıyan ses dalgalarının kulağın ses kanalına ardı ardına girmesi ile duyulmaz. Bu duyumda harflerin her biri diğerinden sonra idrak edilir ve bu sözü anlamak harflerin hepsinin duyulmasını gerektireceğinden zaman alır. Hâlbuki vahiy, çok uzun bir kesit olsa dahi bir anda tüm organlarla ve bütün cihetlerden idrak edilir.<sup>34</sup>

Beyzâvî'nin, vahiy hızlı ve gizli bir şekilde duyulan söz olarak açıklamasının, bunu da ses dalgaları ve harflerle ilişkiye geçmemiş mananın zihinde belirmesi/temessül şeklinde tanımlamasının, (âyette geçen ilk madde olarak) Hz. Mûsâ'nın kelânullahı duyması ile çeliştiği akla gelebilir. Çünkü Beyzâvî'ye göre vahiy, Allah'ın (cc) zatı görülmeden sesinin duyulmasını da (Hz. Mûsâ'nın kelânullahı duyması) kapsamaktadır ve duyma deyince akla sesler ve harfler gelmektedir. Konevî, Beyzâvî'den iktibasla Mûsâ'nın (as) kelânullahı duyma keyfiyetin-

<sup>29</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/266.

<sup>30</sup> bk. Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 7/442; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/267. Konevî'nin, rü'yet hadislerinin karşılıklı konuşmaya delil getirilmesine itina ile yaklaştığı görülür. Çünkü bu hadisler cennet ehlinin Allah'ı (cc) göreceği ile alakalıdır. Hâlbuki âyet Allah'ın (cc) peygamberi ile konuşmasını mevzu bahis edinmektedir.

<sup>31</sup> Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 7/442.

<sup>32</sup> bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân: tefsirü'l-fatîha* (Der-sâdet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 45.

<sup>33</sup> Ebû'l-Fazl el-Kureşî el-Hatîb el-Kâzerûnî, *Hâşiyetü't-Tefsîri'l-Beyzâvî* (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.), 5/56.

<sup>34</sup> İbn Temcîd, *Hâşiyetü İbn Temcîd*, 17/266.

#### 450 | Muhammed İsa Yüksek. Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin...

den bahsederken bu hususa işaret ediyor olmalıdır. Mûsâ (as), kelâmullahı duyduğunda bunun Allah'ın (cc) sözü olduğunda hiçbir şüphe etmemiştir. Çünkü o, kelâmullahı tüm organları ile ve bütün cihetlerden duymuştur. Bu, Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı ruhânî bir şekilde/elfâzî mütehayyile ile duyduğunu göstermektedir.<sup>35</sup>

Beyzâvî'ye göre vahiy kelimesi vasıtasız vahiy yollarından Allah'ın görülerek ve görülmeden duyulması şeklinde gerçekleşen sözlü iletişim şekillerini kapsamaktadır. Ancak Allah'ın görülmeden sesinin duyulması, âyette vahiy kelimesinden hemen sonra مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ terkihi ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ terkihi vahiy kelimesinin anlamını daraltmıştır.<sup>36</sup> Bu durumda وَحِيًّا kelimesini karşılıklı konuşmak, مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ terkihini ise perde arkasından konuşmak şeklinde anlamak gerekir.

İlk bakışta akla gelmeyen bu daraltıcı yorum dikkat çekicidir. Esasında Beyzâvî'nin vahiy kelimesine bu anlamı yüklemesinin sebebi, âyetin Mu'tezile'nin rü'yetullahın mümkün olmadığına dair görüşüne delil gösterilemeyeceğini ispat etmektir. Bununla birlikte Beyzâvî'nin bu tefsirle rü'yetullahın vacip olduğunu ispat etmeyi amaçlamadığı da belirtilmelidir. Kendi ifadesiyle bu âyet, rü'yetullahın mümteni değil, caiz olduğunu göstermektedir.<sup>37</sup>

Zemahşerî'nin rü'yetullahın mümkün olmadığına dair söz konusu kabulünü bu âyetle temellendirme eğilimine karşın Beyzâvî, bu yargıyı daha çok literal öncüllerden hareketle yürütmeye çalışmaktadır. Bu durum Beyzâvî'nin, Zemahşerî'nin söylemine cevap verirken âyetin genel manası ile ilgili kapsamlı ve çok yönlü değerlendirmelerin önüne geçmiş gibi gözükmektedir. Bu bağlamda *Envârü't-tenzîl* şerhlerinde şârihlerin de Beyzâvî'nin tespitlerinin zaıflığını imâ ettiklerine ve başka delillerden bahsettiklerine rastlanmaktadır.

Örneğin; Konevî'ye göre aslında bu âyet rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair kesin bir delil niteliğinde değildir. Beyzâvî de bunun farkındadır. Nitekim Beyzâvî, vahiy (âyetteki ilk madde olarak) karşılıklı konuşma (müşâfehe) olarak tefsir etmesine rağmen, bu âyeti rü'yetullahın vukuuna değil mümkün olduğuna delil kılmaktadır. Çünkü âyet karşılıklı konuşma manasına kesin bir şekilde delalet etmemektedir.<sup>38</sup> Bu çerçevede Hafâcî (öl. 1069/1659) ve Konevî'nin, Beyzâvî'nin tefsirine alternatif bir delilden daha bahsettikleri görülmektedir. Onlara göre Zemahşerî'nin tefsiri kabul edilse dahi bu âyetin dünyada Allah ile kul arasında gerçekleşen konuşma şekillerini sınırladığı söylenmelidir. Çünkü imkânî bir yana rü'yetullahın ahirette gerçekleşeceğine dair elimizde kesin deliller vardır. Ancak bu delillerin ayrıntıları kalam ilminde ele alınmaktadır.<sup>39</sup>

Konevî'ye göre Beyzâvî'nin bu âyete yaptığı tefsir genel itibariyle yerindedir; ancak vahiy kelimesine yüklediği anlam rü'yetullahın dünyada iken gerçekleşmesi hususunda karşılıklı tartışmalar açısından eleştirilebilir. Çünkü Beyzâvî bu âyeti Allah ile peygamberleri arasında gerçekleşen konuşma bağlamında ele almaktadır. Bu durumda müşâfehe anlamı vahiy kelimesine Hz. Peygamberimizin miraç gecesinde Allah'ı gözüyle gördüğü tespiti üzerine yüklenmiştir. Halbûki bu konu ihtilâfıdır ve Beyzâvî'nin yaptığı bu tefsirin Hz. Peygamber'in miraç gecesinde Allah'ı görmediğini düşünenler için geçerli olmadığı açıktır. Rü'yetullah cen-

<sup>35</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/267.

<sup>36</sup> Beyzâvî gibi *vahyen* kelimesinin görerek konuşma manasına geldiğini düşünen bazı âlimler ise bunu âyete yapılan taksim üzerinden temellendirmektedir. Bu âlimlere göre, âyette *vahyen* kelimesi Allah'ın kulları ile perde arkasından veya elçi göndererek konuşmasına alternatif bir iletişim şekli olarak kullanılmıştır. Başka bir ifade ile *vahyen* kelimesi ile ifade edilen konuşmada perde veya elçi söz konusu değildir. Bu taksim, Allah'ın (cc) kulları ile müşahede âleminde alışla geldiği şekilde konuşmadığını belirtmek için yapılmıştır. Dolayısıyla *vahyen* maddesinin Allah'ın görüldüğü bir konuşma şekli olarak anlaşılması gerekir. Kâdi İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Abduh Ali (İmârât: Vahdetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2013), 254.

<sup>37</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/85.

<sup>38</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/268.

<sup>39</sup> Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb*, 7/430; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/268.

net ehli için ahirette sunulacak olan bir ikramdır. Dolayısıyla bu âyetin Allah'ın bütün insanlarla konuşması bağlamında anlaşılması daha genel bir çerçeve çizecek ve cennet ehlinin Allah ile onu görerek konuşmalarını da kapsayacaktır.<sup>40</sup>

Bu değerlendirmeler dikkate alındığında (rü'yetullahla ilgili görüşünden bağımsız olarak) Zemahşerî'nin tefsirinin Allah-kul arasındaki iletişim açısından daha genel bir bakış açısı sunduğu söylenebilir. Aynı görüşte olan Kazvî'nî'ye (öl. 745/1344) göre Zemahşerî'nin bu âyete yaptığı tefsir, Beyzâvî'nin tefsirinden daha tercihe şayandır. Nitekim *وَمَا كَانَ لِيَشْرَ* ifadesi genel bir mana (ta'mîm) içermektedir. Bu sebeple âyetin sadece Allah ile peygamberler değil, Allah ile bütün kullar arasında söz konusu olan iletişimi tasnif ettiği söylenmelidir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Zemahşerî'nin tasnifini kabul etmek; daha doğru bir ifade ile Zemahşerî'nin tasnifine benzer bir tasnife gitmek, rü'yetullahı inkâr anlamı taşımamaktadır.<sup>42</sup> Bu tasnife gitmişken de Allah'ın görülebileceğini düşünmek mümkündür. Nitekim Allah'ın kelamı bizim kelamımızdan farklıdır. Âyette zikredilen ilk maddede müşâhede ile vahyi bir arada düşünmeye bir engel de yoktur.<sup>43</sup> Bunun yanında rü'yetullahın müşâhede alemindeki konuşma ile birlikte düşünülmesi de bir zorunluluk değildir. Kazvî'nî'nin bu noktadaki tespitleri oldukça yerindedir. Ona göre bu âyetin rü'yetullah tartışmalarına konu edilmesi doğru değildir. Nitekim bu âyet Zemahşerî'nin belirttiği gibi Allah'ın görülemeyeceği görüşüne delil kılınamaz. Bu âyetten yola çıkarak sadece konuşma esnasında Allah'ın görülemeyeceği söylenebilir. Çünkü Allah'ın görülmesi, fena ve bekâ makamlarına ulaşmayı gerektirir. Bu ise kulun fiziksel varlığını gerekli kılan örtünün kaldırılması ile mümkündür.<sup>44</sup> Kazvî'nî, bu tespitleri ile rü'yet-mükâleme arasındaki farkı temellendirerek âyetin rü'yetullahın mümteni olduğu görüşüne delil kılınmayacağını belirtmektedir. Kazvî'nî'ye göre bu âyet, Allah ile kul arasındaki konuşma şekillerini tasnif etmektedir. Rü'yet ise fiziksel varlığın etkisinden kurtularak müşâhede makamına ulaşmakla olur. Dolayısıyla Allah'ın görülmesinin bu âyet bağlamında ispat veya reddedilmesi doğru değildir.

### Sonuç

Ulûmü'l-Kur'ân, nüzul döneminden Mushaf'ların istinsahına dek vahyin geçirdiği aşamaları, âyetlerin indiği yer ve zamanı, ilk dönemlerden itibaren Kur'ân'ın nüzulüne eşlik eden olay ve soruları, sahâbeden itibaren Kur'ân'a dair yapılan tespit, açılım ve kavramsallaştırmaları, Kur'ân'ın üslub özelliklerini ve dil yapısını, Kur'ân'ın muhtevasına dair niteliksel-sayısal bilgileri kapsayan geniş bir alana sahiptir. Bu ilim, her ne kadar Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sunan önemli konuları ele alsada bizatihi metodik öncüllerden hareket etmemektedir ve ilk dönem rivayetleri çerçevesinde şekillenmektedir.

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe incelenen konuların âyetler ile temellendirilmesi, tefsir ilminin yöntem ve bakış açısından farklılık arz etmektedir. Bu konular, ilgili âyetlerin tefsirleri ışığında tasnif edilmemiş; diğer rivayetler de değerlendirilerek yapılan tasnifler, âyetler ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla bazı konuların ulûmü'l-Kur'ân'da ele alındığı şekliyle âyetlerin mana ve muhtevalarını yeterince yansıtmadığını söylemek doğru değildir. Usûl literatüründe de gözlenen bu yöntemin modern dönemde yanlış değerlendirildiği görülmektedir.

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe "vahiy ve vahyin geliş şekilleri" başlıkları altında rivayetler ışığında yapılan tasniflerin genellikle Şûrâ sûresi 51. âyet ile ilişkilendirildiği göze çarpmaktadır. Bu âyetin tefsir literatüründeki bağlamı, ulûmü'l-Kur'ân literatüründeki bağlamından farklıdır. Nitekim bu âyet tefsir literatüründe bağlamı, kavram analizleri, irab ihtimalleri

<sup>40</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 17/269-270.

<sup>41</sup> Ömer b. Abdurrahman el-Kazvî'nî, *Keşfü'l-Keşşâf*, University of Michigan Special Collections Library, nr. 467, 441b.

<sup>42</sup> Bu hususta rü'yetullahın dünya ve ahiret boyutu ayrı ayrı ele alınmalıdır.

<sup>43</sup> İtir, *Ulûmü'l-Kur'ân*, 19.

<sup>44</sup> Kazvî'nî, *Keşfü'l-Keşşâf*, 441b.

#### 452 | Muhammed İsa Yüksek. Vahiy Çeşitlerine Dair Zemahşerî ve Beyzâvî'nin...

çerçevesinde detaylı bir şekilde incelenirken, ulûmü'l-Kur'ân'da neredeyse âyete atıf yapılmakla yetinilmektedir. Bu, ulûmü'l-Kur'ân'da yapılan tespit ve tasniflerin daha çok konunun tarihsel bağlamı ve rivayetler ışığında şekillenmesinden kaynaklanmaktadır.

Tefsir literatüründe Şûrâ sûresi 51. âyetle ilgili biri Zemahşerî'ye diğeri ise Beyzâvî'ye ait olan iki farklı yorum dikkat çekmektedir. Analiz edildiğinde bu âyetin Zemahşerî ve Beyzâvî tarafından Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki rü'yetullah tartışmalarına konu edildiği görülecektir. Bu iki müellifin âyetle ilgili yaptıkları î'râb tahlillerinin benzerlikler taşıması, tercihleri farklı olmasına rağmen dilbilimsel diğer ihtimalleri her ikisinin de dikkate alması ihtilaf noktalarının literal olmadığını kanıtlamaktadır. Başka bir deyişle, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin bu âyeti yorumlarken farklı görüşleri temellendirmeleri, buna rağmen literal analizlerde birbirlerine ters düşmemeleri, âyetin yorumunda dil dışı argümanların etkin olduğunu göstermektedir.

Beyzâvî'nin Şûrâ sûresi 51. âyete yaptığı tefsirin Zemahşerî'nin gölgesinde kaldığı, onun âyetin manasını Zemahşerî'nin iddiasına odaklanarak belirlediği ve bakış açısını bir nevi sınırlandırdığı; Beyzâvî'nin bu âyeti Zemahşerî'ye cevap sadedinde tefsir etmesinin onun yorum perspektifini daralttığı söylenebilir. Bu bağlamda Beyzâvî'nin tefsiri reaksiyonel tefsir olarak nitelenebilir. Bu sebeple şerhlerde Zemahşerî'nin iddiasını çürütmek için verilen diğer argümanlara Beyzâvî'nin metninde rastlanmamaktadır.

Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe yapılan tasniflerin Beyzâvî'nin değil de Zemahşerî'nin tasnifine mutabık olması ulûmü'l-Kur'ân'ın yapısal özellikleriyle yakından ilişkilidir. Nitekim ulûmü'l-Kur'ân'da mümkün olduğunca mezhepsel kabullerin ve tercihlerin ötesinde genel değerlendirmeler ve tespitler yapmak hedeflenmektedir. Âyeti Allah-peygamber değil de Allah-insan arasında geçen konuşma çerçevesinde anlamak Kur'ân'da geçen vahiy kullanımları (sadece vahiy kelimesinin kullanımı değil) açısından daha geniş kapsamlı bir tasnif imkânı sunmaktadır. Böylece, Hz. İbrahim'e rüyasında yapılan hitap, Hz. Mûsâ'nın annesine yapılan vahiy Hz. Peygamberimize ve diğer insanlara ilham bu âyet çerçevesinde ele alınabilmektedir. Ayrıca ulûmü'l-Kur'ân'da yapılan tasniflerde rü'yetullah tartışmaları konunun dışında bırakılmış, âyetin delâlet alanı dünyevî boyutta gerçekleştirilen konuşma ile sınırlandırılmıştır.



**Kaynakça**

- Bezzâvî, Nâsîru'd-dîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, ts.
- Buğa, Mustafa Dîb & Mutû, Muhyiddîn. *el-Vâdih fî ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Semih Ofset, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Gazlân, Abdülvehhâb. *el-Beyân fî mebâhis min ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2017.
- İtr, Nureddin, *Ulûmü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh, 1996.
- Hafâcî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb ala Tefsir'l-Beyzavî = İnavetü'l-Kâdi ve kifayetü'r-Razi*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Kâdi İyâz. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Abduh Ali. İmârât: Vahdetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2013.
- Kâzerûnî, Ebû'l-Fazl el-Kureşî el-Hatîb. *Hâşiyetü't-Tefsîri'l-Beyzâvî*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Kazvînî, Ömer b. Abdurrahman. *Keşfü'l-Keşşâf*, University of Michigan Special Collections Library, 467: 1b-532a. University of Michigan.
- Konevî, Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa İsmail Efendi. *Hâşiyetü'l-Konevî ala Tefsiri'l-Beyzâvî ve maahü Hâşiyetü İbn Temcîd*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 15 Eylül 2019. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurban, Nur Ahmet. "Vahiy Kavramının Belirlenmesinde Şûrâ Sûresi 51. Âyetin Önemi Üzerine İnceleme = An Analysis on the Importance of the Verse 51 of the Surah al-Shura in Determination of the Concept of Wahy (Revelation)", *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 205-225.
- Mekkî, İbn Akîle. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân*. İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 2006.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Aynü'l-a'yân : tefsirü'l-fatîha*. Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî. *Lemehât fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Subhî Salih. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Çur'ân*. Thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed Kocevî. *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beyzavî = Hâşiyetü alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.
- Zerzur, Adnan Muhammed, *Ulûmü'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.