

Vahiy ve Mucize (Ankara 2006); Erkan Çakır, *Vahye İtirazlar* (doktora tezi, 2006, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul 2009); Ömer Kara, *Vahiy Vahye İlişkisi* (İstanbul 2009); Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (İstanbul 2009).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1523; *Müsned*, I, 51; III, 59; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa ÖZ), İstanbul 2008, s. 71; Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 153-154; İbn Hişâm, *es-Sire* (Zekkâr), I, 159-166; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Halil İbrahim Kaçar), VIII, 140-143; XI (nşr. Ali Haydar Ulusoy), s. 11-12; XIII (nşr. Murteza Bedir), s. 251-252; XVI (nşr. Abdullah Başak), İstanbul 2006-2010, s. 151-152; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 59-67; Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* (nşr. Cemil Salîbâ – Kâmil İyâd), Dimaşk 1358/1939, s. 138-139; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam* (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 454-455; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, IV, 651; XVIII, 99; XIX, 210-221; XX, 69-70; XXVII, 187-190; XXVIII, 282-287; Beyzâvî, *Envârü'l-tenzil*, İstanbul 1314, I, 365; İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvahid Vâfi), Kahire 1960, III, 980-983; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî), I, 48, 58-60; Şarânî, *el-Yevâkıit ve'l-cevâhir*, Kahire 1378/1959, II, 83-84; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, XIV, 181; XVI, 187; XVII, 184; XIX, 121; XX, 45; XXV, 54-62; Muhammed Abdud, *Risâletü't-tevhîd* (nşr. M. Reşid Rızâ), Beyrut 1421/2001, s. 162-168; Reşid Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, I, 133, 220-221; II, 14, 139; V, 279; VI, 67-71, 470-472; VII, 612-613; XII, 208-209; Elmalılı, *Hak Dinî*, III, 1881-1882; V, 3264, 4255-4261; M. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, Kahire, ts. (Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî), I, 11-13, 42-65; Fazlur Rahman, *Prophecy in İslâm: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958, s. 38, 98-99; a.m.f., *The Philosophy of Mullâ Şadrâ*, Albany 1975, s. 186; Mustafa Abdürrâzık, *ed-Dîn ve'l-vahiy ve'l-İslâm*, Kahire 1977, s. 45-80; Hâlid Abdurrahman el-Ak, *Uşûlü't-tefsîr ve kavâ'idüh*, Beyrut 1406/1986, s. 37-38; Sâlih Uzeyme, *Muşallahât Kur'âniyye*, Beyrut 1414/1994, s. 426-429; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, Ankara 2009, s. 24-66; Hatice Kelpetin Arpağuş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*, İstanbul 2010, s. 164-179; A. J. Wensinck – [A. Rippin], "Vahiy", *EP* (İng.), XI, 53-56.



YÜSUF ŞEVKİ YAVUZ

Diğer Dinlerde. Genel anlamda Tanrı'nın insanlarla bağlantıya geçmesini ifade eden vahiy, Tanrı veya ilâhlık kavramlarına sahip hemen her dinde başlangıç noktasını ve temel doktrinlerin kaynağını oluşturmaktadır. Kabile dinlerinde vahiy, kabilelerin veya bireylerin ruhlar âlemiyle irtibat kurması esasına dayanmaktadır. Bu şekilde vahyin konusu tabiat üstü güç ve bu gücün kullanılmasını sağlayan bilgidir. Bu mânada Şamanizm'in ve kehanet uygulamalarının vahyin ilk örnekleri arasın-

da yer aldığı kabul edilmektedir. Peygamber geleneğine dayanan Sâmi monoteist dinler başta olmak üzere teist inanç sistemlerinde vahiy Tanrı'nın insanlarla şifahî veya ilhamî iletişimi biçiminde algılanmış, bu anlayışın sonucu olarak kutsal kitapların da vahyin lafzî veya mânevî anlamda birer kaydı olduklarına inanılmıştır. Vahiy kavramı Sâmi monoteist dinlerin yanı sıra Hinduizm ve Zerdüştilik'te öne çıkmıştır. Hint geleneğinde meditasyon, ahlâkî davranış ve nefsi kontrol yoluyla mutlak varlığın bilgisine ulaşılacağına inanılmakla birlikte Hindu inanç sistemlerinde vahiy kavramı da yer almaktadır ve bazı Hindu ekollerinde (Advayta Vedanta) vahye dayanan kutsal metnin yardımı olmadan hakikatin bilgisine gerçek anlamda ulaşamayacağı kabul edilmektedir. Sanskritçe'de vahiy karşılığındaki kullanılan "şruti" (duyulan/duyularak algılanan şey) kelimesi eskiden yaşamış azizlere aktarılan gerçekleri belirtmektedir. Şruti kapsamına giren kutsal kitaplar (Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar) yorumlanabilir ancak asla sorgulanamaz. Vedalar'da birçok azizden bahsedilmekte ve bunların aldığı vahyin kaynağı olarak pek çok tanrı gösterilmektedir. Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Upanişadlar'da vahyin kaynağının Brahman olduğu belirtilmektedir. Vedalar bazı Hindu grupları için zamansız ezeli vahye, diğer bazıları için tanrı kaynaklı vahye karşılık gelmektedir. Peygamber inancına sahip Zerdüştilik'te Sâmi monoteist vahiy anlayışına yakın bir vahiyden bahsetmek mümkündür. Zerdüştinancına göre bu dinin kurucu peygamberi olan Zerdüş, hakikat bilgisine ulaşmak arzusuyla uzlete çekildiği sırada bir melek kendisine görünerek onu mi'racı çıkarmış, burada tanrı Ahura Mazda ile görüşüp ondan yaratılışın hakikatini ve yeni dinin hükümlerini içeren bilgiler almıştır. Gelenekte Zerdüş'tün ilham ve müşahede yoluyla iki şekilde vahiy aldığı belirtilmektedir. Zerdüştiler'in kutsal kitabı Avesta'nın "Vesna" bölümünde Zerdüş'tün düşüncesinin, sözlerinin ve yaptığı işlerin baştan başa ilham eseri olduğu kaydedilmektedir (Hacaloğlu, s. 132).

Yahudilik. Bu dinde vahiy gizli ve bilinmeyen Tanrı'nın kendisini insanlara açması / göstermesi veya bildirmesi şeklinde anlaşılmıştır. Yahudi kutsal kitabı Tanah'ta (Eski Ahid) Tanrı'nın kendisini izhar etmesinin muhtelif şekillerinden (vasıtasız konuşma, teofani, müşahede, rüya vb.) bahsedilmektedir. Tanrı, Hz. Mûsâ ile Sînâ'da sadece Mûsâ'ya ait bir va-

hiy şekli olarak yüz yüze (aracısız) konuşmuştur (Çıkış, 33/11; Sayılar, 12/6-8; Tesniye, 34/10). Buna karşılık vahiy çoğu zaman Tanrı'nın "teofani" (insana görünmesi) şeklinde gerçekleşmiştir. Tanah'ta iki çeşit teofaniden bahsedilmektedir. İlkinde Hz. Mûsâ ve Hârûn ile İsrâiloğulları'ndan seçilmiş yetmiş yaşlı kimse Tanrı'ya "insan formu"nda görmüştür (Çıkış, 24/9-11); Hz. Ya'küb'un, İbrâhim'in ve İşaya'nın gördüğü teofanileri de bu gruba dahil etmek mümkündür (Tekvîn, 18/1-15; 32/25-30; İşaya, 6/1-3). İkincisinde ilâhî tecellî, İsrâiloğulları'nın çölde dolaştıkları sürece devam ettiği üzere ateş veya bulut sütünü şeklinde gerçekleşmiştir (Çıkış, 13/21-22; Tesniye, 31/15; Nehemya, 9/12-13). Vahyin bir diğer biçimi müşahede ya da vizyondur (Sayılar, 12/6). Müşahede sırasında genellikle vahyin muhtevasının anlaşılmasına yardımcı olacak şekilde değişik nesnelere de görülmüştür (Yeremya, 1/11-13). Meselâ peygamber Amos müşahedesinde bir sepet yaz meyvesi görmüş ve "yaz" (kayits) kelimesiyle "son" (kets) kelimesi arasında bağlantı kurmuş; bu şekilde kendisine İsrâil'in sonunun geldiği bildirilmiştir (Amos, 8/1-3). Teofani ya da müşahede sırasında, görünen şeylerin anlamını açıklayan sözler de vahyedilmiştir (I. Samuel, 3/1-21; İşaya, 6/8-13; Yeremya, 1/14-19; Hezekiel, 2/1-10; Amos, 8/2-14). Vahyin bir başka şekli rüyadır (Tekvîn, 20/3-7; 28/10-17; 31/10-16, 24; 37/5-10; I. Krallar, 3/5-15; Daniel, 7/1-28). Tanah'ta rüyalarında Tanrı ile konuştuğu ya da ilâhî mesaj aldığı ifade edilen kişiler (Ya'küb, Laban, Abimelek, Yûsuf, Süleyman, Daniel vb.) çoğu zaman peygamber diye nitelendirilmeler de gördükleri rüya ve bu rüyayla ilgili Tanrı'dan aldıkları açıklamalar vahiy kapsamında görülmüştür (Rowley, s. 31; Kaufmann, s. 93-94).

Tanrı'nın meleği, ruhu ve eli de vahye aracılık eden unsurlardan kabul edilmiştir. Tanrı insanlarla her zaman doğrudan konuşmamış, O'nun yerine Tanrı'nın meleği ilâhî mesajı iletmiş (Tekvîn, 31/11; Çıkış, 3/2; Hâkimler, 6/11; 13/21; II. Krallar, 1/3; I. Tarihler, 21/18) ya da Tanrı'nın ruhu peygamberlerin içine dolmuş veya eli bu kişilerin üzerine gelmiş, bu yolla kendilerine ilâhî mesaj ulaştırılmıştır (Sayılar, 11/25-26; I. Samuel, 10/10; 19/20; II. Samuel, 23/2; II. Krallar, 3/15; II. Tarihler, 18/23; 24/20; İşaya, 8/11; Yeremya, 1/9; Hezekiel, 1/3; 2/2; 3/22-24; 8/1-3; 37/1; Daniel, 5/5, 22-24). Erken döneme ait pasajlarda bizzat Tanrı'nın insanlara görünüp onlarla konuştuğu ifade edilirken özellikle

VAHİY

sürgün sonrası dönemde Tanrı'nın vahyini meleği vasıtasıyla insanlara tebliğ ettiğinden bahsedilmiştir. "Tanrı'nın adamı" ya da "Tanrı'nın kuvveti" anlamına gelen Cebraîl'in de vahye aracılık ettiği belirtilmiştir (Daniel, 8/16-26; 9/21-27). Tanah'ta ayrıca, Tanrı'nın iradesinin hangi yönünde olduğunu tesbit etmek üzere Urim ve Tumim denilen bir kehanet usulüne başvurulduğu kaydedilmektedir. Başkohenlerin kuşandığı özel bir göğsülüğün içine konan, taş, tahta veya kemikten yapılmış iki yassı nesneyi ifade eden Urim ve Tumim, Tanrı'nın insanla iletişim kurduğu rüya ve peygamberlik gibi meşrû vasıtalardan kabul edilmiştir (Çıkış, 28/30; Levililer, 8/8; Tesniye, 33/8; I. Samuel, 14/37-42; 28/6; ayrıca bk. Levililer, 16/8; I. Samuel, 23/9-12; 30/7-8). Başkohene danışılan konu basitçe "evet" veya "hayır" ya da "suçlu" veya "suçsuz" şeklinde cevaplandırılacak bir konuya Urim olumsuz, Tumim ise olumlu anlama yorulurdu. Bu yöntem başkohenler tarafından Bâbil sürgününe kadar kullanılmıştır (Ezra, 2/63; Nehemya, 7/65). Yine Tanah'ta evrenin yaratılmasının ve tabiat olaylarının vahiy niteliği taşıdığı belirtilmiş, bunlar Tanrı'dan gelen birer mesaj olarak kabul edilmiştir. Buna göre bütün mahlûkat Tanrı kelâmının bir tezahürüdür (Mezmurlar, 19/1-5; tabiat olayları, bulutun hareketi, yaprağın üzerine düşen çiğ) ve Tanrı'nın varlığını, ihtişamını, gücünü, hikmetini açıklamaktadır (Sayılar, 9/15-23; Hâkimler, 6/36-40; II. Samuel, 5/24; Eyub, 38-39; İsa-ya, 41/18-20).

Tarihî olaylar da ilâhî tezahür kapsamında görülmüş, Tanrı'nın tarihe müdahalesi, kendisini ve iradesini kullarına açıklamak için kullandığı özel bir tarz şeklinde değerlendirilmiştir. Bunun ilk ve en önemli örneği İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışıdır. Tanrı çıkış hadisesiyle kendini İsrâil'e her şeye gücü yeten, kurtarıcı bir Tanrı olarak tanıtmıştır (Çıkış, 14/30-31). Öte yandan İsrâiloğulları'nın karşılaştığı bütün musibetler Tanrı ile yaptıkları ahdi ihlâl etmelerinin cezası ve Tanrı'nın öfkesinin tecellisi şeklinde yorumlanmıştır (Tesniye, 28/15; II. Samuel, 21/1; Amos, 4/6-11). Bununla birlikte yahudi anlayışında tarihî müdahalelerin vahiy şeklinde değer kazanması daha ziyade İsrâiloğulları'na tanınmış bir imtiyaz olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla sadece İsrâiloğulları'nın kutsal tarihi içinde korunmaya lâyık görülen olaylar vahiy özelliği taşımaktadır (Latourelle, s. 348; DBS, X, 596). Ancak tarih vasıtasıyla gelen bir vahiyden söz edebilmek için tarihî

hadisenin yorumlanması gerekmektedir. Süleyman Mâbedi'nin yıkılması veya İsrâiloğulları'nın Bâbil'e sürülmesi, İsrâil tarihi içinde önemli yere sahip hadiseler olmakla birlikte İsrâiloğulları'nın ahde sadakatsizlikleri sebebiyle Yahve'nin kendilerine verdiği cezalar şeklinde yorumlanmadıkça bu olaylar vahiy değeri taşımamaktadır. Aslında Tanah'taki ifadelerden hareketle tarih vasıtasıyla ortaya çıkan vahyin sadece İsrâiloğulları'na değil bütün insanlara Tanrı'yı tanıttığını söylemek mümkündür (Çıkış, 7/5, 17; 14/4; Hezekiel, 12/14-16; 21/5; 25/11, 17; 28/22-27; 29/6, 9, 16, 21; 36/23). Öte yandan ne kadar etkileyici olursa olsun herhangi bir vâkıa, Tanrı'nın fiilinin ve planının yeterince açıklanabilmesi için kelâma ihtiyaç duymaktadır; bu kelâm peygamberler tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla İsrâiloğulları tarihinde Tanrı'nın fiilleriyle kelâmı daima yan yana zikredilmiştir.

Gerek Tanah'ta gerekse Talmud'da peygamberler vahyin ve Tanrı kelâmının öncelikli muhatapları kabul edilse de (Yeremya, 18/18) peygamberlerin dışında İbrânî ataları ve İsrâiloğulları'nın kralları da (Nûh, İshak, Ya'küb, Saul, Dâvûd, Süleyman vb.) Tanrı'dan vahiy almıştır (Tekvîn, 6/13-21; 7/1-5; 9/1-17; 12/1-3; 17/1-21; 26/2-5; 31/3; 35/9-15; Yeşu, 1/1-9; 4/1-3; I. Samuel, 23/2, 4; I. Krallar, 6/11-13; II. Tarihler, 1/7-12). Tanah'ta vahiy aldığı kabul edilen diğer bir grup ise din adamı sınıfını teşkil eden kohenerlerdir (Levililer, 10/3-15). Bunların dışında müşahede veya rüya yoluyla vahiy alan kişiler de vardır (Tekvîn, 16/7-12; 20/3-7; 25/22-23; 31/24; Çıkış, 24/9-11; Sayılar, 12/5-9). Ayrıca Balam gibi İsrâil kavmi dışındaki bazı kişilerin de ilâhî hitaba muhatap kılındığı ifade edilmiştir (Sayılar, 22/9-12, 31-35; 23/4-5). Talmud'da diğer uluslara gönderilen, yahudi olmayan peygamberlerin sayısı yedile sınırlanmıştır (Balam ve babası, Eyub ve dört arkadaşı; bk. Baba Bathra 15^b).

Değişik vahiy şekilleri arasında hiyerarşik bir ayırımın yapıldığı Talmud'da Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya vahiy konusu üzerinde durulmuştur. Buna göre yahudi olmayanlara gelen vahiy en alt tabakada yer almakta, İsrâiloğulları'na gelen vahiyler içinde Hz. Mûsâ'nın Sînâ dağında aldığı vahiy hem içerik hem geliş biçimi açısından diğer vahiylerden üstün kabul edilmektedir. Zira diğer bütün vahiyler bir mekânda tecellî şeklinde veya rüya ya da bir melek aracılığıyla gerçekleşirken Mûsâ istediği zaman Tanrı ile yüz yüze görüşme ayrıcalığına sahip kılınmıştır. İsrâiloğulları ara-

sında peygamberlik yapan yedisi kadın (Sâre, Meryem, Debora, Hanna, Abigeyl, Hulda ve Ester) bütün diğer peygamberler, Mûsâ'nın getirdiği vahye bağlı kalmak ve onunla çelişmemek durumunda olmuşlardır. Bu peygamberler Mûsâ'nın Tevrat'ına bir şey eklememiş veya ondan bir şey çıkarmamıştır (Megillah, 14^a). Rabbânî gelenekte ayrıca Mûsâ'ya vahyedilen Tevrat dünya yaratılmadan önce var olan hikmetle özdeşleştirilmiş ve dünyanın Tevrat'la yaratıldığı kabul edilmiştir. Bu sebeple Mûsâ'nın Sînâ'da aldığı vahiy bütün peygamberlerin aldığı/alacağı vahiyleri içermektedir. Mûsâ Tevrat'ı alırken tıpkı bir kâtip gibi çalışmış, Tanrı ona yazdırmış, o da yazmıştır. Dolayısıyla Tevrat'ın gökten indirildiği yönündeki inanç aynı zamanda onda bulunan her cümle, her hece ve her harfin Tanrı kelâmı olduğunu açıklamaktadır (*Encyclopedia Judaica*, XVII, 255-256).

Öte yandan yahudi düşüncesinde vahyin mahiyeti, gerçekleşme süreci ve özellikle vahiy-akıl ilişkisi üzerinde durulmuştur. İskenderiyeli yahudi filozofu Filon Tevrat'taki ifadeleri üç gruba ayırmıştır: Tanrı'nın Mûsâ'nın duyabileceği bir sesle gönderdiği vahiyler, Mûsâ'nın soruları neticesinde gerçekleşen vahiyler ve ilâhî bir ilhamla gelen cümleler. Filon, alegori yöntemini kullanarak Tevrat'ta akılla çelişir gibi görünen cümleleri yorumlamaya ve Tevrat'taki anlatımların akılla çelişmediğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre özellikle Tanrı ile ilgili antropomorfik ifadelerin yer aldığı Tevrat cümleleri literal mânasıyla anlaşılmalı, bunlar bâtinî tarzda yorumlanmalıdır. Ortaçağ yahudi âlimlerinden Yehuda Halevi ise vahyin akıldan üstün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Yahuda'ya göre peygamber filozoftan üstündür, zira peygamber bilgisini doğrudan Tanrı'dan alırken filozofun bilgisi daima şüphelidir. Modern dönemde varoluşçu çizgiyi takip eden bazı yahudi düşünürleri, gerek ahlâkî gerekse ibadetle ilgili dinî kuralların Tanrı'dan insana aktarılması şeklindeki bir vahiy anlayışını reddetmiştir. Meselâ Martin Buber vahiy, Tanrı ile insan arasında karşılıklı iletişime dayalı bir ilişki biçiminde algılamıştır. Ona göre vahiy birtakım fikirlerin ve tâlimatların iletilmesi değil Tanrı ile karşılaşmadır.

Hristiyanlık. Hristiyan teolojisinde vahiy İsa Mesih'ten önceki vahiyler ve İsa Mesih'te gerçekleşen vahiy olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi de ilk insanlara gelen vahiy, İbrâhim, İshak ve Ya'küb'a gelen vahiy ve Mûsâ'ya gelen vahiy şeklinde üç

ayrılmıştır (Yıldırım, s. 82). Mûsâ'ya gelen vahyin ayrıcalığına işaret edilse de İsâ'nın vahiy sürecindeki konumu daha önemli ve üstün görülmüştür (İbrânîler, 1/1-14). İnciller'de İsâ Mesîh, peygamberler zincirinin bir halkası olarak görülmele birlikte (Luka, 7/12-16) İsâ kendini efendinin oğluna, peygamberleri ise hizmetkârlara benzeterek onlardan daha üstün bir konuma sahip bulunduğunu ileri sürmüştür (Markos, 12/1-11).

Hiristiyan anlayışına göre Tanrı'nın hitap ettiği kişiler (İbrâhim, İshak, Ya'küb ve Mûsâ) sadece vahiy anında Tanrı ile iletişim kurmuş, vahiy esnasında bu peygamberlerin iradeleri ortadan kalkmıştır. Diğer bir ifadeyle İsâ Mesîh'ten öncekilere gelen vahiyde vahiy vahiy alan kişinin maddî varlığından farklıdır. Buna göre peygamberlerin vahye bağlı sözleri Tanrı kelâmı, vahye dayanmayan sözleri ise kendi sözleridir. İsâ Mesîh'e gelen vahiyde ise vahiy ile vahiy alan kişinin maddî varlığı birbirinden ayrı değildir. Belirli zamanlarda gelen ilk tür vahiyden farklı olarak ikincisinde vahiy görevi İsâ'nın hayatının her anını kapsamakta, onun bütün yaşamı vahiy durumuna gelmektedir (Kuzgun, s. 128-129). Bu sebeple İsrâil peygamberleri vahiy insanlara ulaştırırken, "Tanrı şöyle buyuruyor/söylüyor" şeklinde ifadeler kullanmış, İsâ Mesîh ise konuşmalarında herhangi bir ilâhî referansa başvurmuyup, "Ben size diyorum"; "İsâ onlara dedi" şeklinde kendi adına ve kendi yetkisiyle konuşmuştur (Matta, 5/2, 26-28, 32, 34, 38, 44; 7/28-29; 8/10-11; Markos, 16/15; Luka, 7/14; 10/2). Bununla birlikte İnciller'de İsâ ve havârilere dışındaki bazı kişilere de vahiy geldiğinden söz edilmiştir. Tanrı'nın meleği Zekeriyâ'ya görünüp onunla konuşmuş, Meryem'in nişanlısı Yûsuf'a rüyada ilâhî mesajlar ulaştırmış (Matta, 1/20; 2/13, 19-20; Luka, 1/11-22; diğer örnekler için bk. Matta, 28/1-7; Markos, 16/1-7; Luka, 1/67; 2/25-27; Yuhanna, 20/11-13), aynı şekilde Cebârîl, Meryem'e İsâ adında bir çocuğu olacağını müjdelemiştir (Luka, 1/26-38). İnciller'deki ifadelerle göre vahiy sadece Yahyâ, Meryem, Zekeriyâ gibi hiristiyan teolojisi içinde önemli yere sahip kişilere gelmemiş, meselâ bir grup çoban da vahye muhatap kılınmıştır (Luka, 2/8-14). Fakat bütün bu vahiy tecrübelerinde vahyin içeriği İsâ Mesîh'le ilgili olmuştur.

Yeni Ahid'de vahyin değişik şekillerinden söz edilmiştir. Bunların başında müşahede (vizyon) gelmektedir. Bilhassa Resullerin İşleri'nde Pavlus'un müşahedeleri çoğunluktadır (9/1-9; 22/6-16; 26/12-18).

Yeni Ahid'de anlatılan müşahedelerde görülen şey daima ilâhî bir varlık değildir; meselâ Pavlus bir müşahedesinde kendisinden Makedonya'ya gelmesini isteyen bir adam görmüş ve bunu Tanrı'nın kendisinden Makedonya'ya gitmesini istediği şeklinde yorumlamıştır (Resullerin İşleri, 16/9-10). Müşahede sadece peygamberlere ve havârilere has bir durum olmayıp Kornelyus adında bir yüzbaşının müşahedesinde Tanrı'yla konuştuğu, Hananya adlı dindar bir kişinin de müşahedesinde Pavlus'a iletilmek üzere Tanrı'dan mesaj aldığı ifade edilmiştir (Resullerin İşleri, 9/10-16; 10/1-7). Vahyin bir diğer vasıtası kutsal ruhtur. Kutsal ruh Pavlus'u yolculuklarıyla ilgili olarak yönlendirmiş (Resullerin İşleri, 16/6-8), yeni dinin cemaati (kilise) içinde peygamber ve muallim diye adlandırılan kişilerle konuşmuş (Resullerin İşleri, 13/1-3), havârilere ve cemaatin önde gelenlerini insan üstü güçlerle teçhiz etmiş (Resullerin İşleri, 4/31; 19/6; II. Korintliler, 3/4-6; I. Selânikliler, 1/5), vaazlarının başarıya ulaşması için ilham edilmiş sözlerle, mucizelerle, fizikî veya ruhî yerlerini değiştirmek ve gelecekle ilgili haberleri bildirmek suretiyle onları desteklemiştir (Resullerin İşleri, 2/4, 11; 8/39; 9/17; 11/27-30; 21/4; Romalılar, 15/19; Vahiy, 1/10; 21/10).

Yeni Ahid'de meleklerin de vahye aracılık ettiği belirtilmektedir. İnsanlar rüyada (Matta, 1/20; 2/13, 19), uyanırken (Matta, 28/3; Markos, 16/5; Luka, 1/11-23; Yuhanna, 20/12-13; Resullerin İşleri, 8/26; 12/6-11; 27/23-24) ya da müşahede halinde (Resullerin İşleri, 10/3) melekleri görüp onlarla konuşmuş, bazan da melekler onlara insan kılığında görünmüştür (Markos, 16/5; Luka, 24/4; Resullerin İşleri, 1/10; 10/30; Vahiy, 15/6). Yeni Ahid'de sadece iki meleğe isim verilmiştir. Bunlar Zekeriyâ ve Meryem'e Tanrı'dan haber getiren Cebârîl (Luka, 1/19, 26) ile başmelek diye sunulan Mikâil'dir (Yehuda, 9; Vahiy, 12/7). Ayrıca Tanah'taki Urim ve Tumim'e benzer şekilde Yeni Ahid'de de kuraya başvurularak Tanrı'nın iradesinin belirlenmeye çalışıldığına işaret edilmiştir (Resullerin İşleri, 1/21-26). Yeni Ahid yazarları da kâinatın yaratılmasını ve tabiat olaylarını Tanrı'nın gücünü, hikmetini ve iradesini açıklayan / vahyeden işaretler olarak değerlendirmişlerdir (Romalılar, 1/18-21). Hiristiyan teolojisinde vurgulandığı üzere insanın kendisinin ve âlemin sonradan yaratıldığını düşünüp bir yaratıcının varlığı fikrine ulaşması mümkündür. Tanrı kendisi hakkında bilinebilecek her şeyi bildirmiş-

ti; çünkü yaratılışından beri dünya Tanrı'nın mükemmelliklerinin okunduğu bir kitap gibidir (Latourelle, s. 335-336). Şu halde yaratılmış olan âlem üzerinde düşünerek elde edilen Tanrı bilgisi mutlak anlamda bir vahiydir; zira âlem Tanrı'nın insanı saygıya çağırın bir tezahürüdür. Ancak Tanrı, ilâhî tezahürün bu ilk şeklini açıklamak, teyit etmek ve tamamlamak için kesin ve özel bir kelâmı da insana göndermiştir. Fakat Yeni Ahid'de vahyin vasıtaları şeklinde görülen müşahede, melekler, kura, yaratma ve tabiat hadiseleri Yeni Ahid'in bütünlüğü içinde silik ve önemsiz kalmaktadır. Hiristiyan kutsal kitabının vahiyle ilgili olarak İsâ Mesîh, havârilere ve kutsal ruh üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Tanrı kelâmı (Yuhanna, 1/1), Tanrı'nın oğlu (Matta, 4/3; 26/63; 27/40; Markos, 1/1; Luka, 1/35; 8/28) ve hatta bizzat Tanrı (Yuhanna, 1/1) diye nitelendirilen İsâ en son ve en mükemmel vahiydir. Hiristiyan teolojisinde havârilere kimi zaman peygamberden daha üstün görülmüştür (Matta, 13/17; Luka, 10/23-24). Havârilere, İsâ Mesîh'te görüp duydukları şeyleri kutsal ruhun gözetimi ve rehberliğiyle sonraki nesillere hatasız nakletmişlerdir.

Pavlus'un Mektupları'nda ayrıca uhrevî bir vahiyden söz edilmektedir. Buna göre vahiy iki aşamada tamamlanmaktadır. Birinci aşamada vahiy, saklı olan gizemin tarihsel Mesîh vasıtasıyla açıklanmasını ve Tanrı'nın adaletinin ortaya çıkmasını içermektedir (Romalılar'a Mektup, 3/21-25; 16/25-27). Bu vahiy seçilmiş insanlar iman aracılığıyla almış, Pavlus diğer havârilere birlikte bu vahiy açıklama görevini üstlenmiştir. Bununla birlikte Pavlus vahyin ikinci aşamasını, yani uhrevî vahiy daha çok önemsemektedir; çünkü İsâ Mesîh'in vahiy, ancak tam bir kurtuluşu sağlamak için tekrar ortaya çıktığında tamamlanacaktır (Korintoslular'a Birinci Mektup, 1/7-8; Selânikliler'e İkinci Mektup, 1/6-8; Titus'a Mektup, 2/13; İbrânîler'e Mektup, 9/28). İsâ Mesîh vasıtasıyla tarihte verilmiş olan vahiy ile gelecekte verilecek vahiy arasında bir devamlılık vardır. Uhrevî vahiy ile herkes vahye muhatap kılınacaktır; zira bu vahiy vahyin son aşaması, en güzel ve mükemmel şeklidir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 13/12).

Bunların yanında hiristiyan inancında Eski Ahid vahyinin bir silsile halinde ve parça parça gerçekleştiği, Yeni Ahid vahyinde oğulun sözünün bir bütün halinde geldiği vurgulanmıştır. Eski Ahid'de vaad, emir, tehdit, tofani, söz, rüya ve müşahede-

VAHİY

deyi içeren vahiy Yeni Ahid'de öğülün şahsında birliğe kavuşmuştur. Yine vahiy alan kişiler bakımından Eski Ahid'de Tanrı seçilmiş kişilerle yani İsrâilîoğullarıyla konuşmuş, vahiy İsrâilîoğulları'na ait bir özellik olmuştur. Yeni Ahid'de ise vahiy belli bir gruba ait değildir ve Tanrı, Mesih'in İncil'i vasıtasıyla bütün insanlarla konuşmuştur. Eski Ahid'de peygamberlerin yanı sıra Tanrı'nın insanları yönlendirmek için kullandığı kişiler de vahiy alırken Yeni Ahid'de Mesih vahyin yegâne vasıtası olarak gösterilmiştir (Yuhanna, 1/18). Eski Ahid meleklerin aracılığıyla vahyedilmiş sözlerdir; buna karşılık Yeni Ahid Tanrı tarafından bildirilmiş bir kurtuluştur. Mesih bir "söz"den daha fazlasını, kendisinin açıkladığı kurtuluşu insanlara sunmuştur; dolayısıyla Yeni Ahid'deki vahiy Mesih'in bildirdiği kurtuluş kelâmıdır (Latourelle, s. 69). Eski Ahid'in vahiy dağ, ateş, karanlık, fırtına gibi kozmik öğelere bağlı iken yeni vahiy gökten ve göksel bir aracı ile yani İsa Mesih'le insana ulaşmıştır (İbrânîler'e Mektup, 12/18-29). Buna göre Yeni Ahid'le gerçekleşen yeni vahyin üstünlüğünü savunmak yeterli değildir; aynı zamanda Eski Ahid'in yararsızlığı ve geçersizliği de açıklanmalıdır (İbrânîler'e Mektup, 7/18-28; 8/13; 10/1-4). Eski vahyin içeriği harflerle ilgilidir ve insanı helâke sürüklemiştir; yeni vahiy ise ruhla ilgilidir ve insana yaşam vermiştir (Korintoslular'a İkinci Mektup, 3/6). Bu sebeple çoğu dinden farklı olarak Hıristiyanlık'taki vahiy anlayışı şifahi bir iletişimi değil İsa Mesih'te ortaya çıkan tarihsel bir realiteyi ifade etmektedir. Hıristiyan inancına göre İsa, Tanrı'dan aldığı mesajları insanlara ileten bir elçi değil bizzat yaşayan bir vahiydir. Hıristiyanlık'ta ayrıca İsa Mesih'in herhangi bir kutsal kitap yazmadığına / yazdırmadığına inanılmaktadır. Hıristiyanlar mevcut İnciller'in İsa Mesih'in hayatını içerdiğini ve kutsal ruhun ilhamı sayesinde hatasız bir şekilde yazıldığını kabul etmektedir. Buna göre Hıristiyan kutsal kitabı koleksiyonu hem vahiy hem kutsal ruhun ilhamını içermektedir ve Hıristiyanlık'taki kutsal kitap anlayışını "kutsal kitap=vahiy+ilham" formülüyle ifade etmek mümkündür. Bu mânâda ilham Hıristiyan inancında vahiy ile paralellik arzeden, hatta vahiy tamamlayan bir unsurdur. İlham etmek ifadesi Kitâb-ı Mukaddes'te sadece bir defa geçmekte ve kutsal metinlerin Tanrı'nın ruhunun rehberliğiyle yazıldığını belirtmektedir (Timotheos'a İkinci Mektup, 3/16). Hıristiyan inancına göre kutsal yazılar kutsal ruh tarafından ilham edilmiştir ve söz konusu ki-

tapların asıl yazarı Tanrı'dır; insanlar ise Tanrı'nın yazma işinde kullandığı vasıtalarlardır (DİA, I, 506).

Hıristiyan teolojisi, XIX. yüzyıla kadar Kitâb-ı Mukaddes'in ilâhî karakteri üzerinde durup insan ürünü olma yönünü en az seviyeye indiren bir yaklaşımı benimsemiştir. Literal ilham anlayışı diye adlandırılan bu düşünceye göre Kitâb-ı Mukaddes'teki bütün sözler Tanrı tarafından yazdırılmış ve yazar kayıt yapan bir makine olmaktan ileri gitmemiştir. Kitâb-ı Mukaddes'te hiçbir hata ve çelişkinin yer almayacağını kabul eden bu dogmanın günümüzde de savunucuları vardır (Charlier, s. 208). Literal ilham düşüncesinin XIX. yüzyılda sarsılmasının ardından Hıristiyan teolojisi Kitâb-ı Mukaddes'in beşerî yönü üzerinde durmaya başlamıştır. Bu anlayışa göre Kitâb-ı Mukaddes hem ilâhî hem beşerîdir; ilâhî olmasına rağmen beşerî, beşerîliği aracılığıyla ilâhîdir. Bu iki unsur ne birbiriyle karışmakta ne de birbirinden ayrılmaktadır. Tanrı, Kitâb-ı Mukaddes'in yegâne yazarı değildir; Kitâb-ı Mukaddes'in şekli ve yapısı yazarların eseridir; çünkü kutsal ruh yazarlara hazır sözleri ve ifade kalıplarını nakletmemiştir. İlhamın muhabata bir şey dikte etmek şeklinde anlaşılması, yazarların da aldıkları bilgileri otomatik biçimde yazdıklarının düşünülmesi yanlıştır. İlhamın gerçekleşmesi mücizevi bir yolla olmamış; Tanrı yazarın etkinliğine herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Kutsal metin yazarları diğer yazarlar gibi yazılarında kendi etkilerini bırakmışlar, hatta genelde ilham aldıklarının bile farkına varmamışlardır. Bu sebeple ilham insanın normal etkinliğini ortadan kaldıran ilâhî bir fiil değil kutsal ruhun insan düşüncesi ve iradesi üzerinde doğrudan etkisidir. Ruhun bu etkisi yazara bütün yapacaklarını bildirmekte ve onun eksikliklerini gidermektedir. Ruhun ilhamı yazarın yaptığı işi gölgede bırakmadan onu yöneten aşkın prensiptir. Böylece yazar kendi özgür iradesiyle Tanrı'nın isteklerine yanlızsız olarak uymaktadır. İlham vesilesiyle Tanrı yazarın yaptığı işin sorumluluğunu üzerine almakta ve metnin gerçek yazarı olmaktadır. Yazarın sorumluluğu da iptal edilmiş değildir; sadece yaptığı iş ilâhî bir alana çekilmiş ve yeni bir önem kazanmıştır. Dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes'te ezeli ve ebedî hakikat beşerî ifadelerle açıklanmış ve zorunlu şekilde dilin eksiklikleriyle sınırlandırılmıştır. Buna göre vahiy, Tanrı'nın başkalarının bilmesine imkân olmayan şeyleri seçilmiş insanlara bildirmesi sürecidir. İlham ise vahiy alan ki-

şilerin görüp duydukları şeyleri gerek sözlü gerekse yazılı biçimde başkalarına aktarıırken Tanrı tarafından korunmaları anlamına gelmektedir. Bu sebeple ilhamın vahyin diğer insanlara ve nesillere nakledilmesiyle ilgili bulunduğu söylenebilir; çünkü peygamberlerin vaazları şifahi vahiy olduğu gibi ilham edilmiş kutsal metinler de birer yazılı vahiydir. Hıristiyan teolojisinde vahiy ile ilham arasındaki diğer bir fark da vahyin oğul, ilhamın ise kutsal ruhla ilişkilendirilmesidir. Ancak hem ilhamın hem de vahyin konusu Tanrı'nın seçilmiş so rumlu insanlara kendisini açıklayıp onlarla konuşmasıdır.

Literal ilham düşüncesini benimseyen geleneksel Hıristiyan teolojisinde kutsal kitaplar Tanrı'nın ilhamıyla yazıldığından Hıristiyan vahiy anlayışıyla diğer dinlerin vahiy anlayışı arasında ortak bir zemin bulmak mümkündür. Modern felsefede "önerme merkezli vahiy anlayışı" diye adlandırılan bu modele göre kutsal metinler ilâhî vahyin veya ilâhî ilhamın ürünü olduğundan kutsal metinlerde yanlış, çelişki veya tahrifat bulunmaz. Çelişkili ve yanlış gibi görünen ifadeler ise değişik şekillerde yorumlanarak çözülmeye çalışılır. Buna karşılık hem Tevrat hem de İnciller'e yönelik modern bilimsel eleştirilerin bulguları önerme merkezli vahiy anlayışının temel kabullerini derinden sarsmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili tenkit çalışmalarında ortaya çıkarılan metin içi çelişki ve farklılıklar, Tevrat ve İnciller'in harfi harfine Tanrı'dan gelen veya Tanrı'nın yazdırdığı metinler olmadığını göstermiştir. Ayrıca önerme merkezli vahiy anlayışında insan Tanrı ile bir metin aracılığıyla karşılaşmaktadır. Modern Batı teolojisi bu dolaylı karşılaşmayı "ben-o karşılaşması" diye adlandırmakta, soğuk ve uzak bir iletişim şekli olması sebebiyle de bunu eleştiri konusu yapmaktadır. Modern Batı teolojisinde "ben-o karşılaşması" yerine "ben-sen karşılaşması" ekseninde yeni bir vahiy anlayışı geliştirilmiştir. Bu anlayışa göre kutsal metinler vahyin ve vahyin sonuçlarının bir kayıdır. Kitâb-ı Mukaddes'te bulunan her şey vahiy değildir. Kutsal yazılar vahiy tecrübesini veya belirli insanların Tanrı anlayışını yansıtmaktadır; dolayısıyla bunlar sadece vahyin harfiyen kaydı değil vahye verilen değişik cevaplardan doğan kişisel, sosyal ve ulusal deneyimlerin kayıdır (Lewis, s. 613-614). Kurtuluş tarihi veya kişi merkezli vahiy anlayışı olarak da adlandırılabilir olan bu düşünceye göre vahiy Tanrı'nın bazı gerçekleri bildirmesinden ziyade insanlık tarihi içinde gerçekleşen ilâhî ey-

lemleri içermektedir. Vahiy, ilâhî sözler koleksiyonu değil Tanrı'nın tarih içinde yaptığı fiillerdir. Kurtuluş tarihi insanlık tarihinin belirli bir dilimidir; İsrâiloğulları'nın bir millet halinde ortaya çıkmasıyla başlamış, Tanrı'nın insan formunda bizzat kendini İsa Mesih şeklinde insanlığa göstermesiyle, yani hristiyan toplumunun doğuşu ile sona ermiştir. Kurtuluş tarihi doktrinine göre Kitâb-ı Mukaddes, Tanrı'nın kendini açıklamak için kullandığı tarihi olayların kaydedildiği bir kitaptır. Bu kitap kutsal ruhun kelime kelime dikte etmesiyle yazılmamış, yüzyıllarca süren bir dönem içinde değişik yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Kurtuluş tarihi düşüncesini savunan teologlar ilâhî olarak vahyedilen hiçbir teolojik ifadenin bulunmadığını iddia etmektedir. Dinî doktrinler vahyedilmemiştir; bunlar, kutsal metinlerde zikredilen ve vahiy niteliği taşıyan olayların dinî önemini anlayan insanlar tarafından meydana getirilmiştir (Hick, VII, 452-453). Bu yeni yaklaşımın temsilcileri arasında vahiy tarihî bir olay şeklinde gören William Temple ve H. Richard Niebuhr, vahyin Tanrı ile doğrudan karşılaşma tecrübesi olduğunu savunan Karl Barth, Rudolf Bultmann ve Emile Brunner, vahiy yeni bir şuur ve farkındalık hali diye açıklayan Paul Tillich yer almaktadır. Kısa bir karşılaştırma yapmak gerekirse önerme merkezli geleneksel vahiy anlayışında vahiy Tanrı ve insanın kurtuluşuyla ilgili ilâhî sözleri içerirken modern vahiy anlayışında vahyin içeriğini Tanrı'nın eylemleri ve İsa Mesih'te insan olarak kendini göstermesi teşkil etmektedir. Geleneksel anlayışta inanandan beklenen kutsal metinlerde açıklanan ilâhî mesaj ve buyruklara uygun davranmak, bunların Tanrı sözü olduğuna inanmaktır. Modern anlayışta ise inanan kişiden bizzat karşılaştığı ilâhî gerçekliğe güven duyması beklenmektedir (Kılıç, s. 147-155).

BİBLİYOGRAFYA :

D. C. Charlier, *The Christian Approach to the Bible*, London 1958; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, London 1961; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (trc. M. Greenberg), London 1961; G. O'Collins, *Theology and Revelation*, London 1968; R. Latourelle, *Theology of Revelation*, London 1968; N. Smart, "Revelation", *A Dictionary of Comparative Religion* (ed. S. G. F. Brandon), London 1970, s. 538; S. G. F. Brandon, "Revelation", *A Dictionary of Comparative Religion* (ed. S. G. F. Brandon), London 1970, s. 538; E. Lewis, "Revelation", *Harper's Bible Dictionary* (ed. M. S. Miller - J. L. Miller), New York 1973, s. 613-614; A. Kaplan, *Handbook of Jewish Thought*, Jerusalem 1979; R. P. McBrien - G. Chapman, *Catholicism*, London 1981; H. Haag, "Révélation", *DBS*, X, 586-599; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Ankara 1988; K. Ward, *Religion and Re-*

velation: A Theology of Revelation in the World's Religions, Oxford 1994; R. Fernhout, *Canonical Texts: Bearers of Absolute Authority*, Atlanta 1994; Haluk Hacaloğlu, *Zerdüş: Ahura Mazda*, İstanbul 1995; Şaban Kuzgun, *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ankara 1996; Bakı Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001, s. 71-112; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul 2002; K. K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, New York 2007, s. 45-58; Muhammet Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", *ÜÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, Bursa 2002, s. 193-218; a.m.f., "Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", a.e., XII/2 (2003), s. 171-201; a.m.f., "Origen ve Alegorik Kitâb-ı Mukaddes Yorumu", a.e., XIX/1 (2010), s. 183-213; C. F. D. Moule, "Revelation", *IDB*, IV, 54-58; N. Schiffers, "Revelation", *Encyclopedia of Theology*, New York 1986, s. 1453-1460; J. Deninger, "Revelation", *ER*, XII, 356-362; G. Gnoli, "Zarathushtra", a.e., XV, 556-559; Hikmet Tanıy, "Ahd-i Cedid", *DİA*, I, 501-507; J. Hick, "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. D. M. Borcherdt), Detroit 2006, VII, 451-454; E. Lipinski, "Revelation", *Encyclopedia Judaica*, Detroit 2007, XVII, 253-254; J. J. Ross, "Revelation", a.e., XVII, 254-257; W. S. Wurzbarger, "Revelation", a.e., XVII, 257-258.



MUHAMMET TARAKÇI

VAHİY KÂTİBİ

(كاتب الوحي)

Hz. Peygamber'in kendisine nâzil olan âyetleri yazdırdığı sahâbiler için kullanılan terkip.

Kur'an-ı Kerim, Resûl-i Ekrem'e yaklaşık yirmi üç yıllık bir süre içinde parça parça indirilmiştir. Sözlü olarak vahyedilmesine rağmen Kur'an'da ondan "kitâb" diye söz edilmesi Kur'an'ın hem levh-i mahfûzda yazılı olması hem dünyada yazıya geçirilmesiyle ilgilidir. Nitekim onun başta gelen isimlerinden biri Kur'an, diğeri kitâbdır; her iki kelimenin kökünde "toplamak" anlamı bulunur; ilkinde Kur'an'ın harf ve kelimelerinin sesli, diğesinde yazılı biçimde bir araya getirilmesi söz konusudur (Abdurrahman Ömer M. İsbindârî, s. 42-43). Resûlullah, nübüvvet hayatı boyunca nâzil olan âyetleri bir yandan tebliğ ederek ve namazda okuyarak onların ezberlenmesini sağlamış, diğeryandan bu âyetleri yazıyla tesbit ettirmiştir. Onun gözetiminde âyetleri yazıya geçiren sahâbiler "vahiy kâtibi" (kâtibü'l-vahy) denilmiştir. Tamamı bir nüsha haline getirilmemiş ve sûreleri bugünkü tertibe göre sıralanmamış olsa da Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından yazıya geçirilmesinin sağlandığı hususunda müslümanlar arasında ihtilâf yoktur (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 15). Kur'an'ın Resûl-i Ekrem döneminde bir

kitap haline gelmemesi, onun vefatından kısa bir zaman öncesine kadar vahyin devam etmesi ve nesih ihtimali gibi sebeplere dayandırılmaktadır.

Kur'an'da, vahyedilen âyetlerin Resûlullah'ın emriyle yazıldığına dair açık bilgi yoksa da bazı işaretler bulunmaktadır. Bunlardan biri, müşriklerin Hz. Muhammed'in okuduğu Kur'an'ın başkalarına yazdırdığı eskilere ait masallardan ibaret bulunduğu şeklindeki iddialarını reddeden âyetler (el-Furkân 25/5). Abese süresinde zikredilen (80/11-16) "saygın ve erdemli elçilerin ellerindeki değerli sahifeler" ifadesinde geçen yazıcıların melekler, sahifelerin de levh-i mahfûz olduğu şeklinde yaygın bir kanaat varsa da bu ikisini kâtipler ve Kur'an âyetleri diye yorumlayan müfessirler de mevcuttur (Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, XV, 68; Fahreddin er-Râzî, XXXI, 54; Ebüssuûd, V, 833). İbn Hacer, Beyyine süresinin 2. âyetinin Kur'an'ın sahifelerde yazıldığına delil teşkil ettiği görüşündedir (*Fethu'l-bârî*, X, 16). "Kitap" ve "sahife" mânasına gelen lafızların yer aldığı diğery bazı âyetlerin yorumunda da (meselâ et-Tûr 52/2-3; el-Vâkıa 56/77-79) benzer görüşlere rastlanmaktadır.

Hadis literatüründe Kur'an'ın yazıyla tesbitine ışık tutan çok sayıda rivayet yer almaktadır. Vahyin Hz. Peygamber zamanında yazıya geçirildiğine dair en önemli delil, onun vefatından kısa bir süre sonra Halife Ebû Bekir zamanında Kur'an'ın bir araya getirilmesi çalışmalarına başlandığında âyetlerin tamamının farklı sahâbiler nezdinde çeşitli malzemeye yazılmış olarak bulunmasıdır (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 3; İbn Ebû Dâvûd, s. 6-10). Resûl-i Ekrem, âyetlerin nüzûlü esnasında vahiy kâtiplerinden birini çağırır ve bunları yazdırırdı. Özellikle Medine döneminde Resûlullah'ın yakın komşularından Zeyd b. Sâbit, yeni nâzil olan âyetleri yazmak üzere çağrılan ve yazı malzemesini de yanına alması tâlimatı verilen isimlerin başında gelir (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 4; İbn Ebû Dâvûd, s. 3). Öte yandan Resûlullah'ın, "Benim sözlerimi yazmayın, Kur'an'dan başka benim sözlerimden bir şey yazan varsa onu imha etsin" şeklindeki emri (Müslim, "Zühd", 72) vahyin resmî kâtiplerin yanı sıra diğery sahâbiler tarafından da yazıya geçirildiğini göstermektedir. Nitekim kendileri yazamayacak durumda olan sahâbilerin, ellerindeki sayfalarla Hz. Peygamber'in yanına gelip kâtip aradıkları ve istinsah işinin ücret karşılığı değil Allah rızası için yapıldığı nakledilmektedir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *es-Süne-*