

**T.C.
DİCLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE
VAHYİN MAHİYETİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Saadet ALTAY

Doç. Dr. Ahmet ERKOL

**DİYARBAKIR
2008**

ÖNSÖZ	3
GİRİŞ	6
I-VAHYİN TANIMINA DAİR	7
1.1. Lügat Olarak Vahiy.....	7
1.2. Kavram Olarak Vahiy	7
II. VAHYİN GEREKLİLİĞİ	9
2.1. Panteizm'in Vahye Yaklaşım Biçimi.....	11
2.2. Deizmde Vahyin Gereksizliği Düşüncesi	12
III. İLAHİ DİNLERDE VAHİY TELAKKİLERİ.....	16
3.1. YAHUDİ İLAHİYATINDA VAHİY	17
3.1.1. Vahyin Tanımı	17
3.1.2. Vahyin Mahiyeti.....	18
3.1.3. Kendisine Vahiy Gelen Kişiler	19
3.1.4. Vahyin Geliş Şekilleri	20
3.1.4.1. Tanrı'nın Tecellisi.....	20
3.1.4.2. Rüya ve Rü'yet.....	21
3.1.4.3. Tanrı'nın Meleği	21
3.2. HİRİSTİYAN İLAHİYATINDA VAHİY	22
1.2.1. Vahyin Anlam ve Mahiyeti	23
1.2.2. Hıristiyanlık'ta Melek Ve Kutsal Ruh Anlayışı.....	26
I. BÖLÜM.....	28
İSLAM KELAMINDA VAHİY	28
1.1. MATURİDİ'NİN VAHİY ANLAYIŞI.....	37
1.1.1. Vahyin Gerekliliği.....	37
1.1.2. Vahiy Anlayışı	38
1.2. GAZALİ'NİN VAHİY ANLAYIŞI.....	39
1.2.1. Gazali'de Kudsi Peygamber Ruhu Düşüncesi	41
II. BÖLÜM.....	44
FELSEFİ DÜŞÜNCEDE VAHİY	44
2.1. FARABİ'NİN VAHİY ANLAYIŞI.....	45
2.1.1. Vahyin Gerekliliği.....	45
2.1.1.1. Faal Akıl.....	46
2.1.1.2. Münfail Akıl.....	47
2.1.1.3. Müstefad Akıl	47
2.1.2. Mütehayyile gücü.....	48
2.1.3. Vahyin Sürekliliği	49
2.1.4. Vahiy Değerlendirmesi	51
2.2. İBN SİNA'NİN VAHİY ANLAYIŞI	52
2.2.1. Vahyin gerekliliği.....	52
2.2.2. Vahiy Tasavvuru	53
2.3. İBN RÜŞD'ÜN VAHİY ANLAYIŞI	57
III. BÖLÜM	60
TASAVVUFİ DÜŞÜNCEDE VAHİY ALGILAMASI	60
3.1. BİLGİ KAYNAĞI OLARAK İLHAM VE KEŞF.....	60
3.2. İBN ARABİ'NİN VAHİY ANLAYIŞI	64
3.3. MOLLA SADRA'NİN VAHİY ANLAYIŞI.....	67
IV. BÖLÜM	71
MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VAHİY DEĞERLENDİRMELERİ	71
4.1. FAZLURRAHMAN'IN VAHİY ANLAYIŞI	71

4.1.1.vahyin gerekliliği	72
4.1.2.Vahiy Anlayışı	73
4.1.3. Mirac Olayı	74
4.1.4.Ruh	76
4.1.5. Melek	77
4.1.6. Vahyin Geliş Şekilleri	80
4.2. NASR HAMİD EBU ZEYD'İN VAHİY DÜŞÜNCESİ	82
4.2.1.Vahiy ve Kültür İlişkisi	82
4.2.2. Arap Kültüründe Vahiy Tasavvuru	84
4. 2. 3. Vahiy Anlayışı	86
V. BÖLÜM	97
5.1. BATI DÜNYASINDA VAHİY ALGILAMALARI	97
5.1.1.Tabii Vahiy.....	99
5.1.2. Büyük ve Küçük Vahiy	100
5.1.3.Tabiat Üstü Vahyin Mahiyyeti.....	100
5.1.4.Önerme Merkezli Vahiy.....	101
5.1.5. Kişi Merkezli Vahiy	102
5.2.WATT'IN VAHİY ANLAYIŞI.....	104
5.2.1.Vahyin Amacı	104
5.2.2.Kollektif-Şuuraltı	105
5.2.3.Vahiy anlayışı.....	106
5.2.4.Vahyin Geliş Şekilleri	108
5. 2.5. Cebrail	111
SONUÇ	113
BİBLİYOGRAFYA	115

ÖNSÖZ

Tanrı ile iletişimin ismi olan Vahiy, İslam alimlerine göre, insanlık tarihi ile yaşıttır. Çünkü Hz. Adem hem ilk insan, hem de ilk peygamberdir. İnsanoğlu tarih boyunca Yaratanıyla olan bu iletişimi merak etmiş ve bu iletişimin “nasıllığı” üzerinde düşünmüştür. Bütün ilahi dinler de bu kavramın –değişik adlarla da olsa geçtiğini ve bu kavram üzerinde tartışmaların olduğunu görmek mümkündür. Varlığı bu kadar kabul edilen ama “nasıllığı” bir o kadar tartışılan ve merak edilen bir konu olması, vahyi ayrıcalıklı kılan nedenlerin başında gelmektedir. Merak edilendir, çünkü Yaratanla konuşmak aklın ötesidir. Tartışılabilir, çünkü net sonuca ulaşamamıştır.

Aynı zaman da grift bir konudur. Nedeni ise, sadece peygamberlerin buna muhatap olması ve peygamberlerin dışında buna muttali olmanın imkansızlığıdır.

Böyle girift ve soyut bir konuyu tercih etmek, beraberinde bazı zorlukları da getirmektedir. Bu zorluklarla birlikte, konu ile ilgili farklı düşüncelerin mevcudiyetini ortaya koymak, diğer semavi dinlerde algılanış biçimini görmek, özellikle 20.y.y. da insanoğlunun düşünce sisteminde meydana gelen değişimin bu kavramı algılama biçimine nasıl etki ettiğini görmek bizim için bir merak konusu teşkil ediyordu. Konunun soyut olması ve sınırlarının çok spesifik olmaması, bazı sınırlar koymamızı gerektirdi. Malum çok tartışılan ve hakkında söylenecek çok fazla şey olan bir konu. Ama bütün yönlerine değinmek bir çalışma için mümkün değildi. O yüzden biz konuyu, mahiyeti hakkında, mevcut olan anlayışın dışında, farklı söylemleri olan şahıslarla sınırlandırmaya çalıştık. Bu anlamda birkaç isim üzerinde yoğunlaştık.

Tezimizin amacı, vahyin mahiyeti hakkındaki farklı değerlendirmeleri ortaya koyarken acaba yeni bir değerlendirme yapılabilir mi? Yapılan bu değerlendirme problemlere cevap vermekle birlikte yeni bir düşünme biçimini beraberinde getirir mi gibi soruları gündeme getirmeye çalışmaktır. Çünkü geleneksel vahiy anlayışında, vahiy olmuş bitmiş bir süreç olarak değerlendirilmekte, sanki peygamber ile Allah arasında Cebrail vasıtasıyla Fazlurrahman’ın dediği gibi “mekanik” bir olay olarak algılanmaktadır. Oysa ki Vahiy Tanrı’nın tarihe müdahalesidir. Bu müdahale biçiminin algılama tarzının değişimi bugün islam dünyası ve hatta bütün insanlığın içinde bulunan kaosa bir çözüm sunabilir mi?

Çalışmamız altı bölümden oluşmaktadır. Girişte “vahiy” kavramının sözlük ve terim anlamı, insanlık açısından vahyin gerekliliğini ve gereksizliğini savunan anlayışlara değinildi ve bu konuda yapılan tartışmalar kısaca ifade edilmeye çalışıldı. Birinci bölümde, semavi dinlerin vahyi algılama biçimleri, konuya dair değerlendirmeleri ortaya konuldu. İkinci bölümde birer kelamcı olan Maturidi ve Gazali'nin “vahiy” yaklaşımları ve bu konuya dair değerlendirmelerine yer verildi. Üçüncü bölümde İslam filozoflarının, özellikle Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri, yaklaşımları, değerlendirmeleri ifade edildi. Dördüncü bölümde, Konuyu farklı bir biçimde değerlendiren bir diğer zümre olan mutasavvıfların -İbn Arabi, Molla Sadra örneğinde- vahiy algılama ve değerlendirmeleri ifade edildi. Beşinci bölümde ise modern dünyada özellikle 20. yy.dan sonra batı dünyası başta olmak üzere, teknik, sosyal, siyasal alanda meydana gelen değişimlerin vahiy algılama biçimine nasıl bir etkide bulunduğu, ve İslam dünyasına nasıl etki ettiğini gösterme babında, Fazlurrahman ve Nasr Hamid Ebu Zeyd 'in vahiy algılamaları ve genel bir değerlendirme ortaya konulmaya çalışıldı. Son bölümde, batı dünyasında son dönem vahiy algılamasında meydana gelen değişim ve nedenlerine kısaca değinilerek, görüşleri en çok tartışılan ve üzerinde değerlendirmeler de bulunan Watt'ın vahiy algılama biçimine değinildi. Sonuç olarak da, vahyin mahiyeti hakkında genel bir değerlendirilme yapıldı.

Bu çalışmaya teşvik edip her aşamada desteğini esirgemeyen değerli vaktini ayırıp ilgilenen kıymetli hocam Doç. Dr. Ahmet ERKOL'a teşekkürü bir borç bilirim.

Saadet ALTAY

ABSTRACT

“Revelation”, the name of communication with GOD, is the same age as human existence according to İslamic scholars. Because Hz. Adem is both first human and first prophet. Mankind has been curious about communication with his creator and has thought “how” this communication is. It is possible to see this concept in all divine religion with different names and also discussions about this concept.

Our topic consist of six parts. The concept of revelation with its vocabulary meaning and terminology, the ideas of revelation’s being necessary and unnecessary with respect to people discussions about this issues are mentioned.

In the first part, it is expressed “how” divine religions percieve revelation and evaluate this matter.

In the second part, the approaches of Maturidi and Gazali theologs about revelation and their evaluations about this issues are presented.

In the third part, İslam philosopher, especially- Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd- their ideas, their approaches and their evaluation are told.

In the fourth part, mystic philosopher – ibn Arabi, Molla Sadra- who evaluate the topic in a different way and their perception of revelation and their evaluation are expressed.

In the fifth part, after 20th century Fazlurrahman and Nasr Hamid Ebu Zeyd’s revelation perception and a general evaluation are presented to show tecnical, social, political changes affect “revelation perception”

In the last part, the changes in the last term’s revelation perception and their reasons are mentioned Watt’s revelation perception style is expressed. As you know Watt’s ideas are often discussed and evaluated.

GİRİŞ

Allah insanı yarattı ve yeryüzüne gönderdi. Ama insanın yeryüzü serüveninde yalnız bırakmayarak, ona bu dünyada rehberlik edecek örnek şahsiyetler (peygamberler) gönderdi. Allah, bu kişiler vasıtasıyla insanları hem bu dünyada hem de ahiret hayatında mutlu olabilmelerini sağlayacak ilkeleri vahiy yoluyla bildirdi. Bu ilkelerin yerini bulması veya anlamlı olması için peygamberleri insanlar arasından seçti. Aynı ontolojik yapıya sahip olmaları peygamberlerin mesajı anlatmasını ve insanların o mesajı anlamasını kolaylaştırdı. Tarihin hiçbir döneminde Peygamber ile insanlar arasındaki iletişimde her hangi bir problemden söz edilmemiştir. Çünkü insanlar arasındaki iletişim söz ile sağlanmış ve söz için de peygamberin gönderildiği toplumun lisanı araç olarak kullanılmıştır. Yani peygamber kendi toplumunun konuştuğu dille konuşmuş, anladıkları lisanla onlara hitap etmiştir.¹ Dolayısıyla vahye muhatap olan insanlar peygamberleri ile diyaloglarında herhangi bir sorun yaşamamışlardır. Hiç şüphesiz anlamakta güçlük çektikleri kimi konularda peygamberlerinin bilgisine müracaat etmişlerdir. Ancak özellikle nebilerin vefatının ardından vahyin hitabının neyi ifade ettiği konusunda farklı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Tezimiz içerisinde bu konuyla ilgilenmeyeceğiz. Bizi alakadar eden asıl problem ve tezimizin de ana konusu olan Tanrı ile peygamber arasındaki iletişimin nasıllığıdır. Çünkü Tanrı ve insan ontolojik olarak iki farklı varlıktır. İnsanlar arası iletişim dil-söz ile sağlanırken iki farklı yapıdaki varlık arasında iletişim nasıl sağlandı? Bu gizemli yapı tarih içerisinde bütün ilahi dinlerde ilgi konusu olmuş ve bu dinlere mensup ilim adamları tarafından araştırma konusu yapılmıştır. Bu anlamda bolca eserin yazıldığı ve farklı görüşlerin beyan edildiği görülmektedir.

İslam literatüründe bu iletişim biçimi Kur'an tarafından "vahiy" kavramıyla isimlendirilmektedir. Bu yüzden İslam düşüncesinde vahye yaklaşım biçimini tespit amaçlı yapılması gereken ilk şey "vahiy" kavramının anlaşılma biçimidir. Asıl üzerinde durulacak husus bu kavramın ifade ettiği anlamın yanı sıra tarih boyunca peygamberlere bildirilen bu bildirim nasıl olduğu ve ne olduğudur. Detaylarıyla konu değerlendirilmeye muhtaçtır. Sözümüzün başında şunun hatırlatılmasında yarar vardır; vahiy kavramı İslam öncesi Arap kültüründe mevcuttu ve Araplar bu kavrama aşinaydı. Dolayısıyla Araplar veya daha önceki

¹Şuara, 26/198.

topluluklar, peygamberler aracılığıyla kendilerine iletilen ve her bir toplumun diliyle farklı isimlendirilen bu kavram bildik bir kavramdı.

Kavramı anlayabilmek için öncelikle sözlük anlamına bakmamız gerekmektedir.

I-VAHYİN TANIMINA DAİR

1.1. Lügat Olarak Vahiy

Vahiy “kitap, işaret, kitabet, risalet, ilham, îlam (iki şeyin birbirine yaklaşması)², hat, mektup, melek³, acele, sürat, çabuk, emr, fehm, başkasına ilham edilen kelam, Allah’ın kalbine ilkası, i’lam(bildirme), katibin bir şeyi yazması, ağlatma,⁴ istikzaf (kuvvetli, hızlı atma), Allah’tan gelen bir haber vahyedenden vahyedilene gönderilen şeyler⁵. Gizli söz fısıldama, başkasına ilka edilen her şey⁶. Gizli olarak manayı kalbe intikal ettirmek.⁷ İnsanlarda ve diğer varlıklarda olan ses,⁸ zaman zaman seslenme, sözden kitabetten, risaletten, işaretten meseleyi anlamaya delalet eden her şey.⁹

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere vahiy çok geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Vahyin anlamı onun anlaşılma biçimini de bir anlamda belirlemektedir. Bu nokta da İslam alimlerinin Vahyi tanımlama biçimine değinmemiz kavramı biraz daha netleştirecektir-ki onlar tanımlamalarını yaparken birinci dereceden Kur’an’ın olaya yaklaşım biçiminden hareket etmeye çalışmışlardır.

1.2. Kavram Olarak Vahiy

Rağıp el-İsfahani(ö.502/1108), *el-Müfredat’ında*: “Allah’ın peygamber ve velilerine ilka edilen ilahi kelimeye vahiy” denildiğini zikretmektedir.¹⁰

² İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, Beyrut,1995, XV,142.

³ Ez-Zebidi, Murtaza,*Tacu’l Arus*, Mısır, 1306/1888, V, 279.

⁴İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, XV, 142.

⁵ Et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camii’l Beyan fiTefsirü’l Kur’an*, Darü’l Fikr, 1994, III,183.

⁶ İbn Faris, Ebu’l Hüseyin Ahmed, *Mu’cem’ül Makayisi’l-Lüğa*, Beyrut, VI,93.

⁷ Zamahşeri, *el-Keşşaf*, Beyrut, IV,166.

⁸ İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, XV, 142,143

⁹ Sahihü’l Buhari ,I,5.

¹⁰ Rağıp el İsfahani, *el-Mufredat fi Ğaribi’l-Kur’an* Thk.Saffan Adnan Davudi, Darü’ş-Şamiyye, Beyrut,1992, s.859.

Kur'an'da vahiy, olağanüstü bir olay olarak ele alınmıştır. Bundan dolayı “peygamber”e ihtiyaç vardır¹¹. Tehanevi(ö.1158/1745), bu özelliği göz önüne alarak vahiy; “herhangi bir peygambere gönderilmiş Allah kelamı şeklinde tarif etmektedir”¹².Vahiy “din’in bildirilmesidir.” bazen vahiyden ism-i mef’ul, yani kendine vahyolunan kastedilmektedir.¹³

Suyuti(ö.911/1505) vahiy, “Allah’ın peygamberlerinden birine vahyettiği, onu kalbine iyice yerleştirdiği peygamberin onu okuyup yazdığı Allah kelamı” şeklinde değerlendirmektedir¹⁴. Zerkani(ö.1087/1710) de vahiy “Allah’ın kulları içerisinde seçtiği kimselere kulun bilmesini kastettiği her şeyi ilim ve hidayet nevelerinden birini-beşerin alışık olmadığı gizli bir yolla bildirmesi olarak kaydetmektedir”¹⁵. Vahiy, “Allah’ın kendilerine gönderilen melekler vasıtasıyla veya hiçbir vasıta olmadan onlarla doğrudan konuşması suretiyle dinin emirlerini nebi ve resullerine öğretmesi şeklinde tanımlamaktadır”.¹⁶ Vahiy, “Allah’ın haberleri hususunda doğru, hükümleri konusunda amil, vahiy yollarından biriyle insanlardan seçtiğine iletmesidir. Onun Allah kelamı oluşuna ve imkanına en büyük delil, insan sözlerinden hiçbir kimsenin sözü kendisine karışmadığı ve mü’minlerin ellerinde mevcut safi olarak okudukları şeydir ki o da, peygamber Hz. Muhammed’e ayet ayet, sure sure tedrici olarak vahyedilip nüzülü ve vahiy 23 yılda tamamlanan Kur’an’dır.”¹⁷

Vahiy; Allah ile Resulü arasında cereyan eden Allah’ın insanla konuşması¹⁸ şeklinde de tarif edilir. İzutsu da vahiy “Allah’ın iradesinin söz şeklindeki ifadesi olarak yorumlamaktadır”.¹⁹

Muhammed Abduh(ö.1905) ise vahiy “vasıtalı veya vasıtasız olarak Allah katından olduğuna kesinlikle inanmak suretiyle, kişinin nefsinde bulunduğu irfan tarzında”, yukarıda verdiğimiz tanımlardan farklı bir şekilde ifade eder”.²⁰

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere vahiy peygamber ile Allah arasında çok süratli ve gizli bir şekilde gerçekleşen iletişim biçimi olarak algılanmıştır.

¹¹ Toshihiko İzutsu ,*Kur’an da Allah ve İnsan*, çev.Süleyman Ateş, Kevser yay, Ankara, s.142.

¹²Tehanevi *Keşfü’ül İstilahati’l-Funun*, Darul Kahraman, İstanbul, 1984, II,1523.

¹³ İbn Hacer I/5.

¹⁴ Suyuti,*el-İtkan fi Ulumi’l Kur’an*, İstanbul, I, 59.

¹⁵ Ez-Zerkani, *Menahilü’l-İrfan fi Ulumi’l-Kur’an* , I,56.

¹⁶ El-Ak, Halid Abdulaziz, *Tarihu Tevsiki Nassı’l-Kur’ani’l Kerim*, Dımeşk, 1979, s.18-19.

¹⁷ El-Cezairi,*Akidetü’l Mü’min* Kahire, 1985, s.204.

¹⁸ Şerafettin Gölcük, *İslam Akaidi*, Konya, 1982, s. 98.

¹⁹ İzutsu, *Kur’an da Allah ve İnsan*, s.128.

²⁰Muhammed Abduh,*Tevhid Risalesi*, çev.Sabri Hizmetli, Fecr yay, Ankara, 1991, s.109.

Kur'an'da vahiy kavramı sadece peygamberlerle iletişim biçimi olarak değil daha genel bir boyutu bulunmaktadır buna göre; “Yüce yaratıcının genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilahi emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberine iletmesidir.”²¹

Görüldüğü gibi vahyin genel şeklinde ikili, özel(kurumsal) şeklinde ise dörtlü bir münasebet söz konusudur. Zira genel vahiy şeklinde, vahyedenle muhatap olanlar arasında vasıta olmadığı için, vahyin başlangıç noktasında Allah, bitiş noktasında ise varlıklar bulunmaktadır.²²

Diğerinde yani kurumsal vahiy tarzında da her ne kadar başlama noktasında Allah, bitiş noktasında peygamberler bulunmakta ve iki taraf arasındaki iletişimi de aracı melek gerçekleştirmekte ise de, son nokta peygamberler değildir. Çünkü vahiy, sadece peygamberlerin şahsına yönelik olmayıp, bir anlamda onları aracı kılarak insanları dünya ve ahirette mutlu kılma hedefine yöneliktir. Durum bu olunca denilebilir ki, vahyin özel şekli yani kurumsal vahiy, üç değil, dört zat arasında gerçekleşen bir iletişimden ibarettir.²³ Ki bu şu anlamda kullanılmıştır: Allah'tan meleğe iletilen vahiy, peygamberler aracılığıyla insanlara bildirilme şeklidir.

II. VAHYİN GEREKLİLİĞİ

Vahiy, Allah'ın peygamberler vasıtasıyla insanların dünya ve ahiret hayatında mutlu olmalarını sağlayacak emir ve buyruklarını insanlara bildirmesidir. İyi ve kötü kavramlarını da açıklayan Tanrı'nın tarihe bu müdahalesini gerekli gören anlayışların yanı sıra olumsuz görüşlerin de olduğunu görmek mümkündür. İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi vahye dayanan dinler Tanrı tasavvurlarının bir gereği olarak nübüvveti mümkün ve gerekli görmektedirler. Çünkü Tanrı farklı bir ontolojik yapıya sahip, “hayat”, “irade”, “kudret” gibi sıfatları olan bütün varlığın kaynağıdır. Durum böyle olunca onun kullarına hitap etmesi, mümkündür. Oysa, deizm ve panenteizmin Tanrı tasavvurları gereği vahyin temellendirilmesi

²¹ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, Marmara Üniv. İlah. Vakfı yay, İstanbul, 1997, s.27.

²² Toshihiko İzutsu, a.g.e, s.156.

²³ İzutsu, a.g.e, s.168.

mümkün görünmemektedir.²⁴ Bu başlık altında, vahyi mümkün ve gerekli gören anlayışlardan birkaç tanesi aktarıldıktan sonra, panenteizm ve deizme değinilecektir.

Nurettin Es-Sabuni(ö.449/1184) nübüvvete olan ihtiyaca vurgu yaptıktan sonra konuyla alakalı şu izahatlarda bulunmaktadır: Ehl-i Hakkın delili şudur; Allah'ın emir ve yasaklarını, aklın anlayamayacağı ahiret durumlarını bildirmesi muhal değil, onun hikmetinin bir göstergesidir. Cennet ve cehennem bilgisine aklın ulaşmasının imkansızlığına vurgu yaparak vahyin gerekliliğini temellendirmektedir. Bu yüzden Allah'ın kullarından bazılarına vahiy veya ilham yoluyla bu bilgileri bildirmesi akla aykırı değildir. Ona göre, bu Allah'ın hikmetidir. Bir diğer delili ise; Allah faydalı ve zararlı birçok şey yaratmıştır. Aklın bunları birbirinden ayırt etme kabiliyeti vardır; ancak bunu tek tek tecrübe edip bilgilenmesi mümkün değildir. Çünkü insanoglunun buna ömrü yetmez.²⁵ Sabuni'nin bu değerlendirme biçimi kendisinden önceki kelimcilerde görüldüğü gibi kendisinden sonraki kelimcilerde da görülmektedir. Bu değerlendirmede ağırlıklı olarak insanlığın ortak tecrübesi göz önünde bulundurulmaktadır. Bu nedenle İslam düşüncesi, insanlık tarihini aynı zamanda peygamberlik tarihi ile başlatmaktadır. İnsanlığın peygamber olmaksızın kendi başına iyi ve kötü, yararlı ve zararlı olanı bilebilme imkanına sahip olamayacağı düşüncesinden hareketle, hayatın bütün alanlarında peygamberlerin rehberliklerine, dolayısıyla vahye olan ihtiyacı esas almışlardır.

O halde, Allah'ın bunları bildirmesi, ahirette kulları için neler hazırladığını, dünyada neler yaratıp tevdi ettiğini haber versin diye peygamberlere insanlara ulaştırmaları için bilgi vermesi hikmetinin bir gereğidir.²⁶ “Ta ki mahvolmak isteyen kimse bilerek mahvolsun, dirlik bulmak isteyen de bilerek dirlik bulsun”²⁷ ayetini de bu düşüncesinin bir delili olarak serdetmiştir.

Aynı şekilde Nesefi(ö.710/1310), insanların kavrama düzeylerinin farklı olduğunu belirterek, genel olarak iyiliğe ulaşmalarının nübüvvetle ancak mümkün olabileceğini belirtmiştir.²⁸ Maturidi(ö.333/944), Nesefi ve Sabuni'nin gerekliliği için ileri sürdüğü gerekçelerden biri de orta yolu bulmanın zorluğudur.

²⁴İbrahim Bor, *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*(basılmamış dok.tezi)s.144.

²⁵ Nureddin es-Sabuni, *Maturidi Akaidi*, Bekir Topaloğlu, D.İ.B.yay, Ankara, 2005, s.103

²⁶ Nurettin es-Sabuni, a.g.e., s.104.

²⁷ *Enfal*, 8/ 42.

²⁸Ebu'l-Muin,en- Nesefi, *Tabsiretü'l Edille*, Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, D.İ.B. Ankara, 2004, II,20.

Fahrudin Razi(ö.606/1209) konuyla ilgili olarak nesnelere aklın kendi başına kavradığı ve kavrayamadığı iki kategoriye ayırır. Birincisi, kainatın hakim bir yaratıcıya muhtaç olduğunun bilmemiz gibidir. “Bu tür hususlarda peygamber göndermenin faydası akli delilleri nakli delil ile desteklemek ve yükümlünün özrünün yolunu her yönden kesmektir.”²⁹

İslam filozofları ise, daha çok ahlaki doğruların halkın anlayacağı bir dille anlatılması ve peygamberlerin kurallar koymakla toplumsal refahı sağlamaları gibi sosyal ve politik gerekçeler ileri sürerler. Toplumsal düzen ve adalet ancak vahiy alan nebi, filozof ve imamla sağlanabilir. Öbür taraftan mead konusu dini anlamdaki nübüvvet ve vahyin kaçınılmazlığını göstermektedir. Bu konuda İbn Sina, ahirete ait ahvalin ancak vahiy yoluyla bilinebileceği görüşünü savunmaktadır.³⁰

Yukarıda sadece birkaç cümleyle, belli bazı isimler zikredilerek konuya dair görüşlerine yer verilen kelamcılarının hemen tamamı, Tanrı'nın tarihe müdahalesini gerekli görmekte ve aklın bazı noktalarda yetersiz kaldığı düşüncesinden hareket etmektedirler. Bu noktadaki argüman, aklın sınırlılığı ve her şeyi ihata etmekten aciz olduğu gerçeğine dayandırılmaktadır. Konunun daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sunacağı düşüncesiyle önce panteizm, daha sonra da deizmin vahye dair değerlendirilmelerine yer verilecektir.

2.1. Panteizm'in Vahye Yaklaşım Biçimi

Yukarıda da değindiğimiz gibi vahyin gerekliliği Tanrı tasavvuruyla yakından ilgilidir. Teistik dinlerdeki Tanrı tasavvuru vahyi gerekli ve mümkün görürken, Panteizm Tanrı evren ikiliğini ortadan kaldırmakta bütün varlığı Tanrıyla özdeşleştirmektedir.³¹ Böyle bir uluhiyet anlayışı ise vahyi imkansız kılmaktadır. Akılla bilinen ve aleme müdahale etmeyen bir varlığın ayrıca insanla iletişim kurması ve tarihe müdahale etmesine gerek yoktur. Panteizmde “Her şey Tanrı'dır” ilkesi mevcuttur. Spinoza düşüncesine göre, Tanrı doğanın bir parçası olarak kabul edilmiştir. Tanrı'nın iradesinden söz etmek mümkün olmadığından onun tarihe mucizevi bir şekilde müdahale etmesi de söz konusu değildir. Buna karşın

²⁹ Razi, *el-Muhassal*, çev.Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı yay. Ankara, 2002, s. 240.

³⁰ Mesut Okumuş, *Kur'an'ın felsefi Okunuşu:İbn Sina Örneği*, Araştırma yay, 2003, s.174-178.

³¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Ün.v.yay. İzmir, 1987, s.145.

“Teizmde Tanrı mucizevi bir yolla insanlara vahyeder. Bu vahiy ile tarihin akışını değiştirmektedir. Böyle bir anlayış deizm, panteizm ve panenteizme yabancısıdır.³²

Aynı şekilde panenteizmde de Tanrı, klasik teist anlayışın aksine, evreni yaratıp ona müdahale etmenin ötesinde, bir yönüyle evrenden ve oluştan etkilenen bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Bu nedenle, Panteizm’in “Her şey Tanrı’dır” iddiası yerine, panenteizmde “Her şey Tanrı’dadır” önermesi geçerli olmaktadır.³³ Bu yönüyle bakıldığında “ontolojik mesafe” ilkelerinden hareketle panenteizmin, var oluştan etkilenen ve değişime açık Tanrı anlayışının, klasik teizmin vahiy anlayışını temellendirmesi zor görünmektedir. Bu durumda vahyin imkanını, ancak klasik teizmin Tanrı tasavvuruyla kabul etme imkanı mevcuttur. Bu nedenle “Teist bir Tanrı’nın var olduğu ne kadar mümkünse, bu Tanrı’nın tarihe müdahale etmesi, yani vahyetmesi de o kadar mümkündür.³⁴

2.2. Deizmde Vahyin Gereksizliği Düşüncesi

Vahye ve vahye dayalı din anlayışına dair en ciddi eleştiriler deizmden gelmektedir. Akla sınırsız bir yetkinlik alanı tanıyan deistler Tanrı’nın varlığını kabul ederken, vahyin gereksizliğini savunmuşlardır. Bu anlayış, Mossner tarafından oldukça öz bir şekilde tanımlanmıştır. Kendisine atfedilen anlayışa göre o din ve Tanrı hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bir Tanrı’yı herhangi dinsel bir vahiy kabul etmeksizin benimsemektir.”³⁵

Deizme göre akıl, tecrübe, mantıki tutarlılık bütün bilgilere ulaşmakta yeterli, Tanrı hakkında da bilgi sahibi olmak için yegane kaynaktır. Akla dayalı din de “doğal din” dir. Kant bu nokta da iki anlayışa dikkat çeker:

1-Aklın doğruları ve Tanrı’yı bilmede yetersiz olduğu,

2-İnsan için Tanrı bilgisi hakkında zorunlu olan her şeyi aklın bilebileceğidir.

Bu duruma göre teizm vahiy gerekli görürken, deizm gereksiz görür.³⁶ İngiliz 17. Y.Y. deistlerinden John Toland, akli ölçü almanın gerekçesini şu ifadelerle dile getirir: “Her şey, hatta vahiy de aklın sınavını geçmeli ya da ret

³² Recep Kılıç *Modern Batı düşüncesinde Vahiy*, Ankara.Ünv.İlh.Fak.yay. 2002, s.123.

³³ M.Aydın, a.g.e, s.198

³⁴ Recep kılıç, a.g.e, s.120

³⁵ Ernest Compell Mossner, “*Deism*”, *The Encyclopedia of Pphilosophy*, II,327.

³⁶ Immanuel Kant , *lectures on Philosophical Theology*, ing,trc.A.W.Wood, Gertrude M.Clark, Cornell University press, London,1986, s.165.

edilmeli, neden çünkü insan yanılabilir ve kolaylıkla aldatılabilir. Akıl bize olgu ile hayali olanın, kesin olanla muhtemel olanın ayırımını sağlar.³⁷ Deistlere göre, Tanrı'nın varlığı evrendeki mükemmel uyumdan yola çıkılarak bulunabilir. Evrendeki düzen aynı zamanda Tanrı'nın iyi olduğunun ispatıdır. Tanrı, dünyayı doğal yasalara göre yönetmekte ve bu doğal yasalar insanlara rehber olmak için yeterli görülmektedir. Öyle ki: "Uygun ahlaki kodların çıkarımı ve uygulanışı bu doğal ve akli dinin özüdür."³⁸

Deistlere göre, Tanrı kendisini doğal yollarla bildirmekte bunun için vahiy gereksiz görülmektedir. Bu "ilahi bilginin belli bir kimseye veya kimselere iletildiği bilgi olarak kabul edilen özel vahye zıttır."³⁹ Smith'e göre vahiy, onlar için her zaman akla zıt olmasa da çoğunlukla onun ötesinde bir şeydi ve rasyonel araştırmanın konusu olan tüm bilgilerle çatışma halindeydi. "Tüm bilgi alanını nihai doğrulayıcısı akıl olmalıdır."⁴⁰ Görüldüğü üzere deistler bilginin kaynağı olarak akıl, tecrübe ve mantıksal tutarlılığı esas almaktadırlar. İnsan kendisine verilen bu yetenekleri evrendeki düzenden yola çıkarak kullanıp doğru bilgiye ulaşabilir. Akla aykırı veya akli aşan her şey reddedilmelidir.

Katı akılcı yaklaşım açısından bakıldığında akıl, diğer bilgi alanlarında olduğu gibi Tanrı'yı bilmek ve ahlaklı yaşamak için gerekli ve yeterli bir kaynaktır. Oysa, akılla vahiy arasında iddia edildiği kadar dışlayıcı ve birbirine zıt bir ilişkinin olması zorunlu değildir. Tanrı ve dine ait hakikatler tamamen akli gerekçelere dayandırıldığı halde bunun vahiyi imkansız kılması bir tarafa önemini azaltmasını da gerektirmez. Vahiy, akılla ulaşılsa da herkesin ulaşma imkanına sahip olmadığı hakikatlerin insanların çoğuna ulaşmasını sağladığı rahatlıkla düşünülebilir.⁴¹

Genelde deist olarak kabul edilmese de, Tanrı kavramı ve din için geçerli tek ölçütün akıl ve ahlak olması gerektiğini savunan aydınlanma filozofların başında Kant gelmektedir. Sadece dünyanın idarecisi olan Tanrı kavramını yeterli bulmayan Kant, aynı zamanda ahlakla temellendirdiği bir Tanrı kavramını da zorunlu görmektedir. O, "Ahlakın temeli olabilecek bir Tanrı" kavramından mahrum oldukları için ilk Yunan filozoflarını, Tanrı'yı sadece dünyanın ilk ilke

³⁷ George H.Smith, *Atheism, Ayn Rand and Other Heresies*, Prometheus Books, Newyork, 1990, s.152.

³⁸ George H.Smith, a.g.e, s.132.

³⁹ Kerry S.Volters, *The Amerikan Deists: Voices of Reason and Dissent in The Early Republic*, Kansas University press of Kansas, 1992, s.40-41.

⁴⁰ G.H.Smith, a.g.e, s.132.

⁴¹ İbrahim Bor, a.g.e, s.151.

olarak gördükleri için suçlamakta ve onları deist olarak adlandırmaktadır.⁴² Kant'ın, Tanrı kavramına saf (teorik) akılla ulaşılmayacağı noktasındaki ısrarı, genel din iddiası içinde sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Ona göre, hem Tanrı kavramına hem de sahici ve evrensel din anlayışına sahip olmak ancak pratik akıl ve ahlakla mümkündür. Kant, bu noktadan sonra “akıl dini” veya “doğal teoloji” kavramlarını din anlayışının temel kavramları olarak kullanmaktadır.⁴³

Kant'ın özel vahyi reddettiğini söylemek zordur. Ancak onun için özel vahiy ile birlikte din ve Tanrı'ya ait bütün kavramaların doğruluğunun ve geçerliliğinin tek ölçütünün akıl ve yasalarının olduğuna şüphe yoktur. Deistlerin yaptığı gibi vahyi ikiye ayırmaktadır. “Dahili vahiy, Tanrı'nın kendi aklımız yoluyla bize verdiği vahiydir.”⁴⁴Dahili vahiy harici vahyi öncelediği gibi, onun Tanrı'dan olup olmadığının ve uygun kavramlarının ölçütüdür. Dahili vahiy, özel vahyin bilgilerini incelemelidir, çünkü mutlak varlığa ilişkin saf bir ideye önceden sahip olmamız gerekir. Bu noktada Kant'a göre, ancak akılla şeylerden soyutlanan kavramlarla ve ahlakın yardımıyla Tanrı kavramına ilişkin bir norma sahip olunabilir. Ancak o zaman Tanrı vahyinin sözel ifadesini tasdik edip açıklamak mümkündür. Özetle, Tanrı kavramı, sözel bir vahiy yoluyla bildirilse de nihai anlamda insanda önceden bulunan, dünyayı yüksek ahlakilik ile idare eden Tanrı kavramıyla ve ahlak yasasının bilgisiyle uyumlu olmalıdır.⁴⁵

İslam dünyasında da bir iki isimle sınırlı olsa da vahyi gereksiz görenler olmuştur. Hiç şüphesiz bu konuda kendisine en çok atıf yapılan kişi Ebu Bekir Zekeriya er-Razi'dir(ö.313/925). Yapılan değerlendirmelerde, Zekeriya er-Razi, Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını kabul ettiği halde vahyi gereksiz, hatta zararlı görmektedir. Katı bir rasyonalist olan Razi iddiasını şu gerekçelere dayandırır:

1- İyi ve kötü akılla bilinebilir. Tanrı'yı sadece akılla bilebilir ve hayatımızı ona göre tanzim edebiliriz.

2-Tüm insanlar akıl yönünden eşit olduklarından, bazılarının rehberliğine gerek yoktur.

3- Peygamberler kendi içlerinde çelişki içindedirler. Öyle ki, Razi'ye göre daha fazla zararları dokunduğu için peygamber göndermek Tanrı açısından makul

⁴²Smith,a.g.e, s.134-135.

⁴³ Bkz.I Kant, *Religion within the Boundries of Mere Reason and Other Writings*, ed,A.W.Wood-George Giovanni, Cambridge, Cambridge Universty press, 1988.

⁴⁴ Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, s.160 (İbrahim Bor, a.g.e. s.148)

⁴⁵ İbrahim Bor, a.g.e. s.148.

değildir. Razi'ye göre mucizeler de birer vakıa değil, efsanedir.⁴⁶ İslam dünyasında vahyi ve mucizeyi reddederek, akli tek rehber olarak görenlerden biri de İbn Ravendi'dir. Razi ve İbn Ravendi(ö.245/859) gibi düşünürlerin akli (ve tecrübeyi)Tanrı'yı bilmenin ve tüm bilgilerin tek kaynağı olarak görmelerinden dolayı deist olarak kabul edilmişlerdir.⁴⁷ Dinin temel esaslarına aykırı bu yaklaşımları nedeniyle İslam dünyasında hiçbir şekilde rağbet görmemiş ve taraftar bulmamışlardır.

Panteizm ve deizmin peygamberlik ve vahye dair genel değerlendirmelerine yer verildikten sonra, semavi dinlerin vahiy telakkilerinin nasıllığına yer verilecektir.

⁴⁶ Abdurrahman Bedevi, "M.İbn Zekeriya er-Razi", (M.M Şerif. *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan yay. İst. 1990, II, 54,60-61; krş. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. yay. Ankara, 2003, s.83-84.

⁴⁷ Bkz. M.Bayraktar , a.g.e, s.78.

I.BÖLÜM

İLAHİ DİNLERDE VAHİY TELAKKİLERİ

Hiç şüphesiz ilahi dinlerin en belirleyici özelliği, Tanrı ile insan arasındaki iletişimin vahiy olarak kabul edilmiş olmasıdır. İnsanın var oluşuyla birlikte var edecisi ile irtibat kurmak arzusu içinde olduğu bilinen bir husustur. Bu nedenle tarihin ilk dönemlerinden itibaren insan ile Tanrı arasındaki bu iletişimin nasıllığı konusu sürekli merak konusu olmuştur. Sahih dini düşüncede bu iletişim peygamberler aracılığıyla gerçekleştiği genel bir kabuldür. Elimizdeki vahiy metinleri bunun açık bir göstergesidir. Başlangıçtan bu güne en sık sorulan sorulardan birisi de insanın vahye ihtiyaç duyup duymadığıdır. Bu noktada yapılan tartışmalar vahiy olmadan insanlık salt akli ile gerçeği ve bununla birlikte sosyal yaşamda mutlu bir hayatı yaşayıp yaşamadığı tartışma konusu olmuştur.

Vahiy Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da kainatı yaratan Tanrı'nın, dünya ve ahirette insanı saadete ulaştıracak bilgi ve hükümleri bildirmesi şeklinde anlaşılmıştır. Bu sebeple vahiy ile gelen dini hükümler, insanın Tanrı'yı tanımasını ve kurtuluşa ulaşmasını sağlayabilecek bilgileri elde etmesi için gerekli ve bağlayıcıdır.⁴⁸ İnsanların Tanrı'yı gerektiği gibi tanımasında vahyin gerekliliği bu dinler tarafından kabul edilirken, vahyin mahiyeti ve şekli konusunda, hem dinlerin hem de bu dinlere mensup kişiler arasında farklılıkların olduğu görülmektedir. Ontolojik olarak farklı iki varlık arasında(Tanrı-İnsan) cereyan eden bu olayı anlama noktasında tarih boyunca uzun mülahazalar yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir. Hıristiyanlığın İsa Mesih anlayışı, İslam da Halku'l Kur'an meselesi, vahyin bu iki din mensubu tarafından farklı anlayışlar sergilemesini beraberinde getirmiştir.

İslam öncesi dönemde Yahudilik ve Hıristiyan ilahiyatında, bu konu detaylı bir şekilde işlenmiş ve konu etrafında ciddi tartışmalar yürütülmüştür. Düşünceler arası etkileşimlerin varlığı bir hakikat olarak bilindiğinden bu konuların özetle işlenmesinde yarar vardır.

⁴⁸ Muhammet Tarakçı, *Tanah ta Vahiy Anlayışı*, Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi dergisi, cilt 11, sayı 1, 2002 s. 194.

1.1. YAHUDİ İLAHİYATINDA VAHİY

Yahudilik dinine göre, peygamberler, insanla, gizli, görünmez kudret arasında irtibat sağlayan, temsilcilik ve aracılık görevini üstlenen kişilerdir.⁴⁹ Yahudi ilahiyatında Tanrı zatını bildirmediği, insanların kendi güçleriyle onu bilmeleri imkansızdır.⁵⁰ Bu nedenle Tanrı, vahiy kanalıyla kendini Yahudilere bildirmektedir.⁵¹ Özellikle Tanrı, kendi iradesiyle seçtiği peygamberlere vahiy yoluyla iletişim kurmuştur.⁵² Bu iletişimin nasıl sağlandığı ile ilgili Yahudi ilahiyatının değerlendirmelerine yer verilecektir.

1.1.1.Vahyin Tanımı

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde vahiy; terim olarak Tanrı'nın gücünü, izzetini, tabiatın karakterini, iradesinin tarzını ve planlarını, kısaca kendini 'açması veya göstermesi' manasına gelir.⁵³ Tanah'ta, bu anlamı karşılayacak teknik bir terim yoktur; sadece vahiy ile ilgili bazı kelimeler yer almaktadır. Yahudi kutsal kitabı, vahiy düşüncesinden ve şekli tartışmalardan ziyade, vahiy olayı ile ilgilenmiştir.⁵⁴ Bu sebeple Tanah'ın vahiy anlayışının açıklanmasında, vahyin nasıl gerçekleştiğini betimleyen kelime ve kavramlar önem kazanmaktadır.

Tanah'ta vahiy ile ilgili olarak en çok, gula, yada, ni'rah ve noda kelimeleri kullanılmaktadır.

Gala, İbranicede 'açmak, örtüsünü kaldırmak, ortaya çıkarmak' gibi anlamlara gelmektedir. Tanah'ta Yahve, insanların gözlerini ve kulaklarını açtığını böylece onların; vahyi alabildiklerini ifade edebilmek için kullanılmıştır. Orduların Rabbi kulaklarına işittirdi. Siz ölene dek bu suçunuz bağışlanmayacak.⁵⁵ Gâlâ kelimesi ayrıca, Tanrı'nın onun adaletinin ve din ile ilgili şeylerin görülmesini ifade etmektedir.⁵⁶

⁴⁹ Kitab-ı Mukaddes, Petrus'un Birinci Mektubu, 1,21.

⁵⁰ Deninger, Johannes, "Revelation", The Encyclopedia of Religion (ER), Mircea Eliade, Newyork, 1987, XII,359.

⁵¹ Abdülgaflar Aslan, a.g.e. s,11.

⁵² Deninger, ER, XII,356

⁵³ Muhammed Tarakçı, *Tanah'ta Vahiy Anlayışı*, Uludağ Üniv. İlah. Fak. Dergisi,c.11, sayı,1,2002, s.194.

⁵⁴ Muhammed Tarakçı,A.g.m, s.194.

⁵⁵ İşaya,22/14.

⁵⁶ Tekvin,35/7,Tensiye,29/29,I.Smucl 2/27.

Yâdâ; İbranicede ‘açıklamak, ifşa etmek ve bildirmek’ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise, Tanrı’nın vahyini ve kendisi hakkında bilgi vermesini açıklamaktadır, ‘Tanrı Musa’ya, ben rabbim dedi.’⁵⁷

Yahudi kutsal kitabında Tanrı’nın tarihi olaylar yardımıyla da kendisini açıkladığı kabul edilmektedir. Tanrı’nın kendisini bu şekilde tanıtmayı Yâdâ kelimesiyle belirtilmiştir. ‘Ama aralarında yaşadıkları ulusların gözünde adıma leke gelmesin diye bunu yapmadım. Bu ulusların gözü önünde İsrailileri Mısır’dan çıkararak kendimi onlara açıklamıştım.’⁵⁸

Nir’ah, sözcük anlamı itibariyle ‘kendisini göstermek’ manasına gelmektedir. Nir’ah terim olarak kutsal bir mekanda Tanrı’nın tecellisini açıklamakta ve bir mekanın kutsallığını bildiren rivayetlerin bulunduğu cümlelerde kullanılmaktadır.

Tanah’ta vahiy, kimi zaman da bir olay şeklinde gerçekleşmiştir. Bu durumda olayın anlamını açıklayan sözlere ihtiyaç duyulmaktadır. İlahi tecellilerin anlaşılabilmesi ve insan için bir önem kazanabilmesi ancak Tanrı’nın konuşmasından sonra mümkün olabilmektedir. Bu nir’ah kelimesinin işaret ettiği ilahi vahiylerin çoğunda ortak bir husustur. ‘Rab Avram’a görünüp dedi;bu Torakalı senin soyuna vereceğim’ Avram kendisine görünen Rabbe orada bir sunak yaptı.’⁵⁹

Yahudilikte Tanrı, vahiy yoluyla zatını bildirmediği insanların kendi güçleriyle onu bilmeleri imkansızdır.⁶⁰ Bu nedenle Tanrı, vahiy kanalıyla kendini Yahudilere bildirmektedir. Özellikle Tanrı, seçtiği peygamberlere vahiy yoluyla iletişim kurmuştur.⁶¹

1.1.2.Vahyin Mahiyeti

a.Vahiy temelde, iki varlık arasında gerçekleşmekte ve bir varlığın diğerine yaptığı açıklamayı ifade etmektedir. Tanrı ile insan arasındaki iletişim Tanrı insanın anlayabileceği bir dille konuşmuştur. Vahiy sürecinde Tanrı insanlara kendi varlığını, gücünü ihtişamını ve iradesini açıkladığına göre, Tanrı vahyin hem öznesi (suje) hem de konusudur.(obje)

⁵⁷ Çıkış,6/2.

⁵⁸ Hezekiel,,20/9.

⁵⁹ Tekvin,12/7.

⁶⁰ Deninger, a.g.e, XII,359.

⁶¹ A.e. XII,356.

b.Tanah ta vahiy, ilahi bir teşebbüs ile ortaya çıkmıştır. Tanrı'yı keşfeden insan değildir. Yahve, istediği zaman ve istediği kişilere vahiyetmiştir. Vahyin gerçekleşmesinde Tanrı mutlak bir hürriyete sahiptir.

c.Tanah'a göre, vahiy peygamberlere özgü bir olay değildir. Tanrı, İsrail'in krallarına kahinlere ve bazı insanlara vahiyetmiştir. Daha önemli olan ise, Tanrı'nın İsrail oğullarının dışında Mezopotamyalı bir falcı ile iletişim kurmasıdır.

d.Tanah'taki vahiy anlayışının diğer bir özelliği de, vahyin geliş şekillerindeki çeşitliliğidir. Rüya, rü'yet, Tanrının Ruh'u ve meleği vasıtasıyla gerçekleşen sözlü iletişim kadar yaratılmış olan alem, İsrail ulusunun tarihi bir takım tabiat olayları da vahiy kabul edilmiştir.

e.Geliş şekillerindeki çeşitliliğine rağmen vahiy, temelde sözlü iletişim içermektedir. Rü'yet, tarih ve tabiat olayları ancak anlamları ilahi olarak açıkladığında vahiy özelliği taşımaktadır. Duymanın görmeye üstünlüğü, Tanah'ın vahiy anlayışının en temel özelliklerinden biridir.⁶²

1.1.3. Kendisine Vahiy Gelen Kişiler

Vahiy denilince akla ilk gelen kişiler peygamberlerdir. Gerçekten de Tanah'ta peygamberler vahyin öncelikli alıcısı ve Tanrı kelamının adamı olarak görülmüşlerdir.

Tanah'a göre vahiy, sadece peygamberlere gelmemektedir. İsrail oğullarının siyasi liderleri de Tanrı'dan vahiy almışlardır. Yahudi kutsal kitabında ifade edildiğine göre Yahve, Nuh'a, İbrahim'e, İshak'a, Yakup'a, Yeşu'ya, Davud'a ve Süleyman'a vahiyetmiş.⁶³ Nuh, İbrahim ve Davut ile dini içerikli ahitler yapmıştır.⁶⁴ Tanah'ta, vahiy aldığı kabul edilen diğer bir grup ise kahinlerdir. Kahinler, Urim ve Thumim vasıtasıyla Tanrı'nın iradesini tespit etmişlerdir.

Tanah'ta peygamberlerin kralların ve kahinlerin dışında rü'yet ve rüya vasıtasıyla vahiy alan başka insanlardan da bahsedilmiştir.⁶⁵ Balam bu kişilerden birisidir. Balam'ın Tanrı ile konuştuğu Tanrı'nın onun gözünü açtığını ve Rabbin meleğini gördüğü Tanah ta ifade edilmiştir. "Tanrı'nın Ruh'u Balam'ın üzerine inince şu bildiriye ilettili. "Beor oğlu Balam gözü açılmış olan, Tanrı'nın sözlerini

⁶² Muhammed Tarakçı, a.g.e, s.217-218.

⁶³ Tekvin, 6/13-22,7/1-5.

⁶⁴ Tekvin, 9/8-17,12/7.

⁶⁵ Tekvin, 16/7-14, 22/17-18, 25/22-23.

duyan, her şeye gücü yetenin rü'yetlerini gören,.....Tanrı'nın gözlerini açtığı kişi bildiriliyor.⁶⁶

1.1.4.Vahyin Geliş Şekilleri

Eski Ahide göre vahiy, değişik şekillerde gerçekleşmektedir. Bunlar şu şekilde sıralanmıştır.

1.1.4.1.Tanrı'nın Tecellisi

Tanrı değişik şekillerde tecelli ederek onlarla konuşmuştur.⁶⁷ Tanrı sadece peygamberlere değil, bütün beşere izzetiyle tecelli etmektedir.⁶⁸ Eski Ahide göre, Tanrı, kendisini insanlara bildirirken onlarla kendi arasında meydana gelen konuşma vahyin özünü teşkil etmektedir.⁶⁹ Eski Ahid'te Tanrı'nın tecellisi peygamberin göreve çağrılmasında,⁷⁰ insanlara önderlik edilmesinde,⁷¹ bir mabedin veya mezbahanın kurulmasında⁷² gerçekleşmiştir. Tanrı'nın tecellisi bulutların üzerinde,⁷³ ateş içerisinde,⁷⁴ suretiyle vaki olmuştur. Bütün bunların yanı sıra, Eski Ahid'te Tanrı'nın başka tecellileri de söz konusudur. Sözgelimi Tanrı kendisini perdeler,⁷⁵ ama sırlarını,⁷⁶ yüceliğini,⁷⁷ ve adaletini⁷⁸ insanlara bildirmektedir. En önemlisi Tanrı, İsrail oğullarıyla konuşur.⁷⁹ Onları Mısır'dan çıkarır ve onlarla bir mukavele yapar.⁸⁰ Zaten bu amaçladır ki Tanrı, kendi ismini,⁸¹ yollarını,⁸² yani emirlerini ve kanunlarını hikmetiyle birlikte⁸³ İsrail oğullarına bildirmiştir. Fakat bu tezahürlere insanların korku⁸⁴ ve dehşetle⁸⁵ karşılık verdiği ifade edilmektedir. Daha

⁶⁶ Sayılar, 24/2-4,15-16.

⁶⁷ Tekvin, 12/6-8,Çıkış, 3/2-3,33/88,I.Samuel, 9/15.

⁶⁸ İşaya, 40/5.

⁶⁹ Çıkış, 6/2.

⁷⁰ İşaya, 40/5.

⁷¹ Tensiye, 33/5,İşaya, 35/4-6.

⁷² Tekvin, 12/7,13/18.

⁷³ Mezmurlar, 104/3.

⁷⁴ Çıkış, 19/18.

⁷⁵ Tekvin, 35/7,İşaya 22/14.

⁷⁶ Tensiye, 29/29.

⁷⁷ İşaya, 40/15.

⁷⁸ Mezmurlar, 98/2.

⁷⁹ Çıkış, 25/22.

⁸⁰ Çıkış, 20/2.

⁸¹ İşaya, 64/2.

⁸² Mezmurlar, 25/4.

⁸³ Mezmurlar, 119/1.

⁸⁴ Tekvin, 15/12.

ileri bir aşamada ise Tanrı'nın yüzünü görmenin ölümü getireceği⁸⁶ belirtilir. Bu sebepten olacak ki yüzünü insanlardan saklamaktadır.⁸⁷

Eski Ahid'e göre, Tanrı'nın doğrudan zatının tecellisi sadece Musa için gerçekleşmiştir. Zira Musa, vahyi rüya ve sembollerle değil, doğrudan doğruya Tanrı'dan aldığına inanılır.⁸⁸ Çıkış kitabında konuya 'Rab Musa ile bir adam arkadaşıyla konuşur gibi yüz yüze söyleşirdi.'⁸⁹ şeklinde işaret edilmektedir. Sayılar kitabında 'şimdi sözlerimi dinleyin, eğer aranızda bir peygamber varsa, Ben rü'yette kedimi ona bildireceğim, rüyada onunla söyleşeceğim, kulum Musa öyle değildir; bütün evimde sadıktır. Onunla remz ile değil açıkça, ağız ağza söyleşeceğim; ve Rabbin suretini göreceğiz.'⁹⁰

Tesniye kitabının sonunda yer alan 'Musa gibi Rabb'in yüz yüze görüştüğü bir peygamber daha İsrail'den çıkmadı.'⁹¹ İfadesi de dikkate alındığında, Musa'ya ait olan ve Tanrı'nın doğrudan iletişim kurduğu özel bir vahiy şeklinin varlığı kabul edilebilir.⁹²

1.1.4.2.Rüya ve Rü'yet

Eski Ahid de vahyin diğer bir şekli rüya yoluyla olmaktadır. Tanrı peygamber olacak kimseye kendini rüyada tanıtır. Sayılar kitabında Tanrı, Harun ve Miryam'ı çağırarak onlara şöyle seslenir: "Şimdi sözlerimi dinleyin, eğer aranızda peygamber varsa, ben Rab rü'yette kendimi bildireceğim rüyada onunla söyleşeceğim."⁹³ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Tanrı, rü'yet ve rüyayı vahiy yollarından biri olarak takdim etmektedir.

1.1.4.3.Tanrı'nın Meleği

Eski Ahid'te takdim edilen Tanrı'nın Meleği'nin vahiy vakasındaki melek, Tanrı'nın vekili ve onun adına konuşan bir varlık olarak insanlarla iletişim kurmak için gönderilmiştir. Tanrı, bu melek aracılığıyla kendisini bildirmektedir. Tanrı'nın Meleği, ilahi bağlantının bir uzantısı olarak Tanrı ile özdeşleştirilmiştir. Örnek olarak söylemek gerekirse, Rabb'in Meleği, İbrahim'in eşi Hacer'e görünmüştü.

⁸⁵ Çıkış, 3/6.

⁸⁶ Tekvin, 32/30.

⁸⁷ Çıkış, 33/20.

⁸⁸ Çıkış, 33/11.

⁸⁹ Çıkış, 33/11.

⁹⁰ Sayılar, 12/6-8.

⁹¹ Tensiyeye, 34/12.

⁹² Muhammet Tarakçı, a.g.m, s.199.

⁹³ Sayılar,12/6 .

Ona bir çocuğu olacağıının müjdesini verdiğiinde, Hacer kendisiyle konuşanın Tanrı olduğunu zannetmiştir. Hacer 'Beni gören Tanrı'yı gerçekten gördüm mü?' diyerek kendisiyle konuşan Rab'be El-Rai (ben Gören Tanrı) adını verdi.⁹⁴

Kısaca belirtmek gerekirse, Yahudi geleneğine göre, vahyin kaynağı Rab, Yahve, muhatabı insanlar, aracı ise peygamberlerdir. Rab Yahve'nin emir ve isteklerini O'nun iradesi doğrultusunda İsrail oğullarına ileten peygamberlerin bilgi vasıtaları da Vahiy'dir. Mesela Tevrat, Babil esareti sonrasında başlamak üzere kelime kelime, Rab Yahve tarafından Hz. Musa'ya vahyedilmiştir.⁹⁵

1.2. HİRİSTİYAN İLAHİYATINDA VAHİY

Hıristiyan inancına göre, Tanrı kurtarıcıdır. Kurtarıcı gücünü ve iradesini belli etmek için tarihe etkin bir şekilde müdahale eder.⁹⁶ Kutsal Kitap Tanrı tarafından, insanoğlu bir alet gibi kullanılarak yazılmıştır. Yani Kutsal Kitabın bir Tanrısal, bir de insani yönü vardır. Diğer bir deyişle, Hıristiyan inancında Kutsal Kitabın Kutsal Ruhan gelen ilham ile Tanrı'nın kendisidir. Tanrı insan yazarları yazmaya teşvik eder, ifşa etmek istediğini ve yalnızca bunu yazacak şekilde onlara yardımcı olur. Hıristiyanların Kutsal Kitaba yaklaşımı farklıdır. Onların inancına göre tam ve mükemmel açıklama bir kitapta değil, bir insan da gerçekleşir. Hıristiyanlar için, Tanrı'yı ifşa eden, Tanrı'nın insana söylemek istediğini yaşamında ve şahsında en mükemmel şekilde anlatan, İsa Mesih'tir. Böylece Kutsal Kitap Hıristiyan için daima kendinden öte bir yere işaret eder, İsa'ya ve Tanrı'nın söylemek istediklerine olan inancı, oluşturmayı amaçlar. Yeni Antlaşmanın yazarları insandı. Bir insan olarak yaşayan, cefa çeken, ölen ve inançlarına göre Tanrı'nın ölümler arasında diriltiltiği İsa ile yaşadıklarının anlamını açıklamaya çalışıyorlardı. Bu tanıklık Hıristiyan Kutsal Yazılarının özünü oluşturuyordu.⁹⁷

Hıristiyanlara göre Tanrı, insanlığa mesajını açıklamakla yetinmedi, insanlık tarihinde kendi kendini de açıkladı. Kutsal yazıları oluşturan kitaplar ise, Tanrı'nın bu kendi kendini açıklamasını bildirir, yorumlarlar.

⁹⁴ *Tekvin*22,711,31/11-13,Çıkış,3/2-6.

⁹⁵ Ömer Faruk Harman, "Ahd-i Atik" DİA, I/500.

⁹⁶ Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrı bilimine Giriş*, Oham yay. İstanbul, 1992, s.19.

⁹⁷ Thomas Michel, a.g.e., s.18.

Tanrı'nın kim olduğunu, ne tür Tanrı olduğunu, yani nitelik ve sıfatlarını açıklar, tüm kainata ve tüm insanlığa karşı tutumunu anlatır, insanlık üzerinde manevi iradesini ve her şeyden önce kurtuluş, selamet ve bağışlama arzusunu belirtir. Bir başka deyişle, bir bütün olarak alındığında denilebilir ki, Kutsal Kitap kendini bir kurtarıcı olarak ortaya koyan bizzat Tanrı'nın öyküsüdür.⁹⁸

Kutsal Kitabı bu şekilde değerlendiren Hıristiyan Teolojisi, vahiy olgusunu da buna bağlı olarak farklı şekilde değerlendirmektedir.

1.2.1. Vahyin Anlam ve Mahiyeti

Bu sözcük, belli bir şehir ve halka özgü nübüvvet demektir. Nitekim İncil de “Bu vahiy Jerusalem de olan bey ve orada oturan bütün İsrail evi içindir.”⁹⁹ diye geçmektedir. Fakat genellikle vahiy ile, ilham kastedilir, buna binaen şöyle söylenmektedir. ‘Her Kutsal Kitap müellifine, Allah katından vahyolunmakta (ilham olunmakta) dır’. Bu anlamda vahiy, Allahın kulunun, ilham alan müelliflerinin ruhuna hululü (inkarnasyon çev) demektir ve şu şekillerde tezahür eder.

a.Kutsal Kitap müelliflerinin, vahiyden olarak ulaşmaları imkansız bir takım gelecek olaylarını veya ruhani hadiseleri haber vermeleri.

b.Kutsal Kitap müelliflerinin, bilinen olaylar veya kabul edilen geçekler arasını telif ederek (uzlaştırarak) bu olay ve gerçekleri şifahi olarak dile getirmeleri veya hatadan masum olacak şekilde yazıya geçirmeleri.

Ayrıca, “Ruhu’l-Kudüs sevkiyle Allah’ın aziz kulları konuştu” şeklinde bir tabirde vardır. Bu olayda Kutsal kitap müellifi veya konuşan kimse kişiliğinden bir şey kaybetmez, ilahi vahiy onlara, sadece sahip oldukları potansiyel ve niteliklerini, Allah Teala’nın irşadı uyarınca kullanmalarını sağlayacak kadar etki eder. Bundan dolayı, tüm Kutsal Kitap müelliflerinde, doğal kabiliyetler ve telif tarzı gibi üstünlüklerin bulunduğunu görmekteyiz. Fakat bu olayların açıklanmasında bir hassaslık vardır ki, bilginler bunun yorumunda ihtilaf etmişlerdir. Yalnız, tüm Hıristiyanlar, Allah’ın bu müelliflere, kendi emirlerini derleyip insanlara ebedi kurtuluş için gerekli iman ve ameli bildirmeleri için vahyettiğinde müttefiklerdir.¹⁰⁰

⁹⁸ Thomas Michel, a.g.e, s.18-19.

⁹⁹ Hezekial, 12/10.

¹⁰⁰ Reşit Rıza, *Muhammedi Vahiy*, Fecr yay. Ankara, 1991, s.39-40.

Katoliklere göre Tanrı'nın vahyi, Tanrı'nın insan yazar aracılığıyla öğretmek istediklerini içerir. İnsan yazar, Tanrı'dan gelen vahyi kendi kültürüne göre, kendi şahsi edebi kalıp ve üslubuna göre ve yaşadığı toplumun anlayabileceği bir şekilde iletmiştir. Oysa, Hıristiyanlığa mensup bir grup kitabın harfiyen vahyedildiğine, insan yazarında Tanrı'nın bildirdiklerini aynen kaleme aldığına inanmaktadır.¹⁰¹ Kutsal metin yazarların tamamı, Kutsal Ruh tarafından sevk edildiklerini belirtmişlerdir.¹⁰²

Pavlus, vahiy anlayışını ifade için, özellikle 'apolaluptien (gizlilikten kurtarma)ve phaneroun (açıklamak göstermek)' kelimelerini kullanmaktadır. Onun temel düşüncesi gizli olan ve şimdi açık olan sırrın ortaya çıkmasıdır.¹⁰³ Bu nedenle vahiy, Tanrı'nın insan neslini kendisiyle İsa'da birleştirdiği ilahi planın açıklanması veya ifşası anlamına gelir. Bu demektir ki, vahiy, bilgi mesajları veya maddelerin bir bildirisinden ziyade, İlahi bir yaratıcı faaliyet, bir eskatolojik kurtarıcı harekettir.¹⁰⁴ Tanrı gerçekten vahiy ameliyesinde temeldir, oğlunda insan nesline sevgi olarak döneceğini bildirendir. Bir kadının rahmindeki Oğlu'nun tecessümü¹⁰⁵ bu oğlun çarmıhta kefarete olarak ölümü veya onun tasarrufu altında ölümlerden ilk doğan ve baş olarak alemin hulasa veya birleşmesi bu saklı planın yerine getirilmesidir.¹⁰⁶ Bu planda bizzat İsa'nın kendisi vahyedilendir. İsa'nın vücudu (ölümü) dirilmesi, teşkilat olarak kilise onun bu kurtuluş sırrının parçalarıdır.

Yuhanna 'gizlilikten kurtarmak' anlamına gelen 'apokaluptien' teriminin yerine 'açıklamak, göstermek' manasındaki 'phaneroun' fiilini kullanmakta ve ayrıca zamanın Helenistik dini hareketlerini, özellikle gnostisizm; ışık ve karanlık, doğru ve yanlış yaş ve kuru hayat ve ölüm gibi kavramların çiftlerini kullanmayı tercih eder. Gerçeğe delil getirme ifadesi, Yuhanna'nın teolojisinin karakteristik özelliğidir.¹⁰⁷

Abdulğaffar Aslan Kur'an'da vahiy kitabında Şaban Kuzgun'a dayanarak şu bilgileri vermektedir: Vahiy alan kimsenin varlığından, ayrı olarak telakki etmekte ve onların üstünde görmektedir. Yakub ve Musa'ya gelen vahiyler bu türdendir. Tanrı, özel bir surette onlara hitap etmiş, onlar Tanrı ile sadece vahiy esnasında

¹⁰¹ Thomas Michel, a.g.e, s.16.

¹⁰² II. Petrus, 1/19-21.

¹⁰³ Efesoslulara, 1/9, Koloselilere, 1/26.

¹⁰⁴ Deninger, *Encyclopedia of Religion*, ed by, Mircea Eliade, London, 1987, ER, XII/360.

¹⁰⁵ Galatyalılara, 4/4.

¹⁰⁶ Romalılara, 3/25.

¹⁰⁷ Deninger, a.y.s.361.

muhatap olmuşlardır. Bunlara gelen vahiylerin, bunların maddi varlıkları ve iradeler ile ilgisi söz konusu değildir. Vahiy alma esnasında onların iradeleri yok olmuş, Tanrı'nın iradesi onlara hakim olmuştur. Tanrı'dan gelen vahiy de O'nun kelamı olmaktadır.¹⁰⁸

İbranilerin mektubunda da aktarılan cümlelerde ifadesini bulduğumuz ikinci esas 'vahiy, vahiy alan kimsenin kendi varlığından ayrı ve onun fevkinde olmamasıdır. Ona gelen vahiy, insanın kendisinin aynısıdır. Üstelik Eski Ahid'te cereyan eden vahiy, Tanrı tarafından o zamana kadar vahyolunan vaadler İsa'nın şahsına taalluk eder. Çünkü 'Tanrı'nın ne kadar vaadi varsa , 'evet' i ondadır.¹⁰⁹ Öyleyse artık vaatlerin gerçekleşme zamanı geldi.¹¹⁰

Ve kelam, beden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu; bizde onun izzetini Baba'nın biricik oğlunun izzeti olarak gördük.¹¹¹ Buna göre İsa artık 'Kelam'dır. 'Kelam insan olup' aramızda yaşadı. Böylece Tanrı, insanlarla kendi niteliklerinin en değerlilerinden birini açıklamaktadır. Her şeyden önce o, bu şekilde insanlarla ilişkide bulunmak ve iletişim kurmak arzusunu da bildirmiştir.¹¹²

Tanrı kelamıyla kendini canlandırıyor. Tanrı, düşüncesinde kendini canlandırınca oluşan tanım, onun kadar mükemmel ve Tanrı'nın bütün doluluğuna sahiptir. Yeni Ahit bu tanıma 'kelam'(söz) demektedir. Kelam ise Grekçe de 'bilgi' veya 'kimlik' anlamına gelen 'logos' kelimesiyle ifade edilir. Bu 'logos' Tanrı'nın düşüncesi olduğu kadar onun karakteri ve öz kimliğinin de tanımıdır. Bu kelam, kendiliğinden yaşayan bir kelimedir.¹¹³ Bu demektir ki İsa, Tanrı'nın insanlar arasına inen faal kelamı, bizzat *Vahiy* dir. Aynı zamanda O, Tanrı'nın yüceliğinin parıltısı ve O'nun öz görüntüsüdür.¹¹⁴ Görünmez görüntüsüdür.¹¹⁵ Dolayısıyla ilahi izzeti tamamıyla İsa'da görünür hale gelmiştir.¹¹⁶

Yeni Ahid'in vahiy anlayışını Eski Ahid üzerine bina ederken, Yeni Ahid yazarları vahiy, Tanrı'nın İsa'da ve İsa vasıtasıyla kendi kendisiyle konuşması olarak görürler.

¹⁰⁸ Abdulgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, s.23.

¹⁰⁹ Koruntoslular,1/20.

¹¹⁰ Galatyalılar,4/4.

¹¹¹ Yuhanna,1/14.

¹¹² Mir, Joe, Tanrı'nın Telefon Numarası, s.42. (Abdulgaffar Aslan, a.g.e. s.23.)

¹¹³ Yuhanna,1/1, İbraniler,2/12-13.

¹¹⁴ İbraniler,1/3.

¹¹⁵ Koloseliler,1/15.

¹¹⁶ Yuhanna,1/14.

Hıristiyanlığa göre tam ve mükemmel vahiy kitaplarda değil, bir insanda gerçekleşir. Tanrı'nın insana söylemek istediğini hayatında ve şahsında en mükemmel şekilde anlatan, Tanrı'yı ifşa eden Mesih İsa'dır.¹¹⁷Tanrı'nın kurtarıcı kudretini vahyeden İsa'dır. Tanrı ebedi mesajını İsa'ya birleştirmiş ve İsa'yı ölümden hayata geçirmiştir.¹¹⁸Tanrı'nın vahyi yüce ebedi tarifi imkansız yalnız kendi kendini anlayan olarak görülmektedir. Öte yandan, Tanrı'nın kelamı tektir. Çünkü O, yapıcısı ve muhtevasıdır. Ayrıca o, vahyin yegane amacını da oluşturur.¹¹⁹

Son yıllarda Hıristiyan düşünce hayatında görülen önemli akımlardan birine değinen Watt, bu düşünceye göre, vahiy; 'Tanrı'nın bir faaliyeti' olarak tanımlandığını belirtmektedir. Yani vahiy aktivitesinde Tanrı bizzat kendisini malum eder. Bu demektir ki, vahiy sözle ifade edilse bile yine de, Tanrı'nın bir faaliyeti olarak anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle 'ilahi bir faaliyet tarzı olup Tanrı bu yolla insanlarla irtibat kurar: Onları bir tutum takınmaya ve işbirliğine davet eder. Vahiy bu şekilde anlaşılınca, onu kutsal kitaplara konmuş bir hakikat teminatı şeklinde anlayan eski görüş, yanlış olmamakla beraber, eksik ve yetersiz görüldü. Bu yetersizliğin giderilmesi gerekiyordu. Yeni görüş, vahyi insanlara yönelen ve onlardan cevap bekleyen bir Tanrı faaliyeti olarak görmektedir. Bu durumda vahiy hayat dokusunun içine yerleşmiş demektir.¹²⁰

1.2.2. Hıristiyanlık'ta Melek Ve Kutsal Ruh Anlayışı

Daha öncede geçtiği gibi İsa, bizzat Tanrı'nın insanlar arasına inen faal Kelamı ve vahyi idi. Bu durumda İsa'nın melekten vahiy almaması doğal sonuçtur. Bundan dolayı da Yeni Ahit de İsa'ya melek aracılığıyla vahyedildiğine dair açık ifadelere rastlamak zor, hatta imkansız görünmektedir. Zira melekler, saltanatlar ve iktidarlar İsa'ya tabi kılınmıştır.¹²¹

Hıristiyanlara göre, Mesih'in göğe yükselişinden sonra, Kutsal Ruh'u Havariler ve tüm Kilise'nin üzerine gönderdi. Ayrıca onları inayetiyle doldurarak

¹¹⁷ Michel, a.g.e, s.18.

¹¹⁸ Michel, a.g.e, s.20.

¹¹⁹ Deninger,a.g.e, ER XII,360.

¹²⁰ M.Watt, *Modern Dünya'da İslam Vahiyi*, Hülbe yay, Ankara, 1982, s.24.

¹²¹ Ağaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu yay, Ankara, 2002, s..25.

kutsallaştırdı. Çünkü Kutsal Ruh, peder ve oğul gibi gerçek Tanrı'dır. Üçüncü ilahi şahıstır. Öyleyse, Tanrı, Kutsal Ruh'ta insanlara iletişim kurar. Bu Ruh insanoğlunu diriltir.¹²² İsa'nın Kutsal Ruh'u 'Tanrı'nın Tecellisi' şeklinde isimlendirmektedir.¹²³ Aynı zamanda İsa, ondan 'hakikat ruhu' diyerek bahseder ve: " O, hakikat ruhu, gelince size kendiliğinden söylemeyecektir. Fakat her ne işitirse söyleyecek" şeklinde de onun vasıflarını söyler.¹²⁴ Bu Ruh için 'Vaadin Ruhu'¹²⁵, Oğulluk Ruhu¹²⁶, Mesih'in Ruhu¹²⁷ şeklinde tabirler kullanılmıştır.

Kutsal Ruh, Tanrı'nın vahyettiklerinin anlaşılması için insanın aklını aydınlatmaktadır.¹²⁸ Kutsal Ruh ile kendisine inananlar arasında sıcak bir ilişki mevcuttur.¹²⁹ Kutsal Ruh, Mesih'ten alıp bizlere vermektedir.¹³⁰ Kutsal Ruh, Ruh olan Tanrı'nın kendisidir. Tanrısal vahiyleri yayan 'verici istasyonu gibidir' peygamberlere vahiyleri veren bu Ruh'tur.¹³¹ Kutsal Ruh, İsa'nın havarilerine yardım eder.¹³² Ve onları denetlerler.¹³³ Matta'da, İsa havarilerine "imdi siz gidip bütün milletleri şakirt edinin, onları İsa baba, oğul ve Ruhu'l Kudüs ismiyle vaftiz eyleyin. Size emrettiğim her şeyi tutmalarını onlara öğretin ve işte ben bütün günler dünyanın sonuna kadar sizinle beraberim."¹³⁴

Hıristiyan ilahiyatındaki Vahiy algılaması, İsa Mesih'in Allah'ın Kelamı olması üzerine kuruludur. Yukarıdaki açıklamalarda da bunu net bir şekilde görmek mümkündür. Vahyin devamlılığı esas alınmıştır. Mesih göğe yükseltildikten sonra da vahiy devam etmiştir. Bu devamlılığı sağlayan ilke de Ruhu'l Kudüs'tür. *İncil yazarları veya Kilise Ruhu'l Kudüs sayesinde Kutsal Kitabı kaleme almışlardır.*

¹²² Kristonlular, 15/45.

¹²³ Yuhanna, 14/16, 26, 15/26.

¹²⁴ Yuhanna, 16/13.

¹²⁵ Galatyalılar, 3/14.

¹²⁶ Romalılar, 8/15.

¹²⁷ Romalılar, 8/9.

¹²⁸ Koruntoslular, 2/11-14.

¹²⁹ Yuhanna, 7/37-38.

¹³⁰ Yuhanna, 16/14.

¹³¹ Michel, a.g.e, s.63-64.

¹³² Matta, 17-19, Markos, 16-17, Luka, 21/14.

¹³³ Matta, 10/20, Resullerin İşleri, 1/8.

¹³⁴ Matta, 28/19-20.

I. BÖLÜM

İSLAM KELAMINDA VAHİY

Vahyin mahiyeti çok merak edilmesine rağmen, “Tatmayan bilemez” gerçeğine uygun olarak kalmıştır. Gazzali’nin ifadesi ile “Bu noktada karşılaşılan güçlük, tıpkı hastanın çektiği acıyı sağlıklı insanların hissetmek istemesi,¹³⁵ yahut kör bir insana renklerin mahiyetini anlatma çabası esnasında karşılaşılan güçlük gibidir.¹³⁶

Vahyin iç yüzü bilinmediği için, bir peygamberin Allah kelamını vasıtasız olarak nasıl duyduğu, kadim varlıktan hadis olan harf ve seslerin nasıl çıktığı ve peygamberin kulağına nasıl ulaştığı izah edilememektedir. Vahiy hakkında “Allah tarafından peygamberin kalbine indirilen zaruri bilgi” veya “halk suretiyle gerçekleşen bilgi” şeklinde yapılan açıklamalar bir yorum olmaktan öteye geçememektedir.

Şunu kabul etmek gerekir ki, ontolojik olarak birbirinden farklı yapılara sahip Allah ile İnsan arasında iletişim sistemi elbette düşünülemez. Çünkü ontolojik farklılık buna engeldir. Ancak vahyin semantik açıdan bir “kavl” ve “kelam” olması onun insan konuşmasının sahip olduğu bütün özellikleri taşıdığına göstergesidir.

Vahiy, yani Allah’ın insanla “sözlü olarak iletişim kurmasından bahsederken böyle bir olayın teorik olarak imkanı ve bunun insani idrak ile kavranamayacağını öncelikle ifade etmek gerekir. Allah’ın aşkın oluşu ve ontolojik yapısının farklı olması nedeniyle idrak edilemeyişi “Allah bir insanla konuşmuş mudur?” sorusuna olumlu bir cevap vermek için nesnel bir kanıt ortaya koymayı ve bir insan olarak Hz.Muhammed’in ağzından çıkan sözleri Allah tarafında olduğunun somut ispatını zorlaştırmaktadır¹³⁷. Bu nedenle Allah’ın insan ve diğer varlıklarla iletişim biçimi olan “Vahiy” kavramının bir bütün olarak mahiyetinin insan tarafından kavranamaz alanı ifade eden “Gayb” kavramının içinde yer almaktadır.¹³⁸

Allah’ın gerek insan ve gerek diğer varlıklarla iletişim biçiminin “vahy” kavramıyla isimlendirildiği daha önce ifade edilmişti. Bu anlamda “vahy”

¹³⁵ Gazzali, *el-Munkizu Mine’ d-Delal*(Mecmuatu Resail/7) Beyrut, 1997, s.62.

¹³⁶ Ayni, Umde, I/50.

¹³⁷ Zekeriya Pak, *Allah-İnsan ilişkisi*, İlahiyat yay, Ankara, 2005, s.55.

¹³⁸ Halis Albayrak, *Kur’an da İnsan -Gayb ilişkisi*, Şule yay. İstanbul, 1993, .s223-234.

kavramının fiil kalıbı olan “evha”, “çok özel ve istisnai bir konuşma”¹³⁹ yöntemiyle karşı tarafa bildirimde bulunmayı ifade eder. Onu “konuşma” anlamına gelen diğer kelimelerden ayıran en önemli özellik, iki taraf arasında gerçekleşen fakat üçüncü tarafın fark edemediği ve anlayamadığı, dolayısıyla iletişimde taraf olmayan kişiler için gizli ve gizemli olma özelliği olan bir konuşma eylemini ifade ediyor oluşudur.¹⁴⁰

Fakat bu gizemli yapısına rağmen, bu iletişim biçimi, vahiy kaynaklı din mensupları için merak alanı olmuştur. Nitekim sahabeden Haris bin Hişam’ın Hz. Peygambere “Ey Allah’ın Resülü Vahiy sana nasıl geliyor?” sorusu vahyin mahiyetini anlamaya yönelik bir çabanın göstergesidir. İslam Alimleri de bu alanı merak etmiş ve ontolojik farklılığa sahip olan iki varlık arasında meydana gelen iletişim biçimini anlama noktasında gayret göstererek, bu anlamda görüş beyan etmişlerdir.

Vahyin aracı meleklerle peygamber arasında gerçekleşen tek taraflı bir iletişim tarzı olduğunu söyleyen İzutsu bu iletişim için iki ortak noktanın olduğunu ifade etmektedir. Birincisi, aynı işaret veya anlaşma sisteminin kullanılması ki bu da her iki tarafın anlayacağı dildir.

İkinci ortak nokta, vahiy esnasında konuşan ve dinleyen zatın aynı kategoriye mensup, aynı düzeyde varlıklar olmasıdır. Halbuki sözü edilen vahiy tarzında konuşanlar, birbirinden farklıdır. Yani burada meleklerle insanın konuşması söz konusudur. O halde bu tür bir vahyin gerçekleşmesi için bu iki varlık arasında nasıl olağanüstü bir durum gerçekleşmelidir?¹⁴¹

Buhari şarihlerinden el-Kirmani(786/1384)nin konuyla ilgili enteresan bir yorumu vardır. Şöyle ki; Vahiy meleklerle insan arasında meydana gelen olağanüstü bir konuşmadır. İki taraf arasında bir çeşit eşitlik gerçekleşmedikçe, yani konuşan ile dinleyen arasında bir ilişki olmadıkça, karşılıklı bir kelime alış-verişi, öğretim ve öğrenim mümkün değildir. Bu durumda meleklerle insan arasında böyle olağanüstü bir ilişki nasıl kurulabilir? Bunun iki yolu vardır. Ya dinleyen konuşanın etkisiyle derin bir kişisel değişikliğe uğrar, ya da konuşan inip bir parça dinleyeninin sıfatlarına

¹³⁹ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s.145.

¹⁴⁰ Zekeriya Pak, a.g.e.s.64.

¹⁴¹ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s.156.

bürünür. Resulullah Muhammed vahiy alması her iki şekilde de vuku bulmuştur.¹⁴² Zerkeşi de el-Kirmani ile aynı görüştedir.¹⁴³

Vahyin bu karakteri, aralarında ontolojik farklılığa rağmen, mezkur varlıklar arasında sağlıklı bir iletişim ağı kuran ortak bir işaret sistemi oluşturur. Çünkü böyle bir sisteminin olmaması, iletişimin sağlanmasını imkansız kılmaktadır. Allah ile insan arasındaki iletişim sistemi ise, Allah'ın sözünü yüklenen peygamberin öz dilidir. çünkü sınırlı yetilere sahip insanın, yetkin niteliklere haiz olan Allah ile iletişim kurması doğal olarak düşünülemez için, geriye ilahi sözün beşeri algı düzeyine indirilmesi seçeneği kalmaktadır. Bu durumu ifade etmek amacıyla ilahi sözün hareket yönünü belirtmek için olsa gerek ki “inzal-tenzil” kavramları özellikle seçilmiştir.¹⁴⁴ Ehl-i sünnet alimleri Kur'an'ın inzal edildiğini kabul etmekle beraber mahiyeti hakkında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bazılarına göre “kıratın ortaya çıkarılması iken” diğer bir kısmı da “Allah, kelamını, Cebrail'e semada ve yerden yüksek olduğu halde ilham etmiş ve okunuşunu ona öğretmiştir. Sonra Cebrail,yere yaklaşmak suretiyle konumunu değiştirip ilahi kelamı arza bırakmıştır. Bu ise “tenzil”dir¹⁴⁵

Cüveyni gibi bazı kelimacılar ise buradaki inzal ve tenzil'in “intikal” anlamında olduğu ileri sürmüştür. Allah'ın inzal olunmuş vahyini iki kısma ayırmaktadır.

1.Allah, Cebrail'e “peygamber'e git ve Allah'ın şunları yap dediğini ve şunu emrettiğini söyle”der. Cebrail Rabbi'nin dediklerini kavrar ve bunun üzerine peygambere gelir, Rabbi'nin söylediklerini ona aktarır. Cebrail'in ibareleri aynı olmayabilir. Bu tıpkı bir hükümdarın elçisine: “filana hizmet etmekte gayret göstermesini, ordusunu savaşa hazırlamasını söyle” demesi ve onun da “hizmette ihmalkar davranma,ordunun dağılmasına meydan verme, onları savaşa teşvik et” cümleleriyle mesajı iletmesi gibi. İbarelerin aynı olmaması elçinin yalan söylediği veya görevini yerine getirmediği anlamına gelmez. Cüveyni, burada lafızların Cebrail'e ait olduğu iddiasında herhangi bir sakınca görmemekte ve bunu normal olarak karşılamaktadır.

¹⁴² El-Kirmani, *Şerh'ül-Buhari*, I/28

¹⁴³ Ez-Zerkeşi,*el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*, I,229.

¹⁴⁴ Kadir suresi, 1.

¹⁴⁵ Suyuti,*el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'an*, İstanbul, I,96-97.

2.Allah Cebrail'e "Bu kitabı peygambere oku" der. O da kelimeleri hiç değiştirmeden okur. Bu ise hükümdarın elçisiyle bir yere mektup göndermesi ve onun da mektubu olduğu gibi yerine iletmesine benzer.¹⁴⁶

Reşit Rıza'nın tanımına baktığımızda; "Vahiy,bir aracı yoluyla veya aracısız olarak Allah katından olduğuna kesinlikle inanmak koşuluyla kişinin kendinde bulduğu irfandır" diye tanımlarken "Allah bir insanla (karşılıklı) konuşmaz. Ancak vahiy aracılığıyla, yahut perde arkasından konuşur; yahut ta bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder. O yücedir hakimdir"¹⁴⁷ ayetini şu şekilde yorumlamaktadır.

Vahiy bu ayette anlamın kalbe atılmasıdır ki, buna kalbe ilham da denilebilir, örtü arkasından konuşma ise, Musa'nın ağacın arkasından nidayı işitmesi gibi, Allah'ın sözünün onu görmeyecek şekilde işitilmesi olarak yorumlar. Ayetin   nc  kısmını da vahiy meleğinin Resule ilkası olarak değerlendirir. Bu da peygamberin meleği bazen insan şeklinde, bazen de insan şekli olmaksızın meleği dinler veya kalbiyle söylediklerini kavradığını¹⁴⁸ ifade eder.

Son dönem İslam düşünürlerinden olan şah Veliyullah'ın olaya yaklaşım biçimi alışılanın dışındadır.O vahiy peygamberin zihniyle irtibatlandırarak açıklamaktadır. "Allah kainatın sonuna kadar baki kalmak üzere bir rehber göndermek istediğinde, peygamberin zihnini tahakküm altına aldı ve onu hazır hale getirip pak kalbine kitabını müphem ve icmali bir tarzda inzal etti. Mesaj ilahi alanda var olduğu şekliyle peygamberin kalbine nakşolunmaya başlandı. Böylece bunun Allah'ın kelamı olduğu kanaati peygamberde hasıl oldu. Daha sonra ihtiyaç hasıl oldukça, gayet iyi tertiplenmiş kelam, peygamberin akli melekelerinden melek vasıtasıyla ortaya çıkarılıyordu.¹⁴⁹G r ld đ  üzere vahiy peygamberin zihniyle ilintilendirilmekte ve üçüncü bir varlığın müdahalesi olmadan kelimelerin kalbe nakşolunması olarak algılanmaktadır.Böylelikle vahiy olgusu tamamen Allah-peygamber arasında meydana gelen bir hadisedir.

Bu anlamda vahiy olgusunu değerlendiren düşünürlerden biri de İkbal'dir.O dini şuurun muhtevası hususunda profesör Hocking den şöyle bir iktibas yapıyor. "Duygunun (his) kendisine, sona erebileceği bu duygu dışı şey nedir?"Cevabım şudur; "Bir nesnenin idraki his tam şuurlu zatın istikrarsızlığıdır. Bu zatın istikrarını

¹⁴⁶ Suyuti, *el-İtkan*, s.59.

¹⁴⁷ şura, 42/5.

¹⁴⁸ M.Reşit Rıza, *Muhammedi Vahiy*, Fecr yay, Ankara, 1991, s.20-21.

¹⁴⁹ Fazlurrahman, *Peygamber ve Vahiy*, s.96.

tekrar kazandıracak şeyde sınırların içinde değil, ötesindedir. Duygu dışarıya itişir. Düşünce dışarıya haber vermektir. Hiç bir duygu kendi hedefini bilmeyecek kadar kör değildir. Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşüncesi de onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılır.¹⁵⁰

Bu iktibastan sonra İktbal şu yorumu yapmaktadır. Duygu ve düşünce arasındaki canlı bağ, bir zamanlar Müslüman din düşünürlerini oldukça uğraştıran bir problem olan lafzi vahiy ile alakalı eski kelami tartışmaya ışık tutmaktadır. Tam ifade edilmemiş duygu kendisini düşünce aracılığıyla ifade çabasındadır ve düşüncede kendi görünen şeklini kendi kendine geliştirir. fikir ve kelimenin duygu hazinesinde aynı anda çıktığını söylemek sadece bir benzetme değildir. Gerçi mantıki anlayış, fikir ile kelimenin zamanla ilgili sıralamasını görür ve bununla onların arasını ayırt etmekle türlü türlü zorluklar çıkarır. Fakat, lafzın vahiy edilmesinde de bir anlamın saklı olduğu unutulmamalıdır.¹⁵¹

İktbal'in bu ifadelerinden duygu, fikir ve kelime, psikolojik açıdan organik bir varlık olduğu anlaşılır. Bunlar, aynı zamanda peygamberin zihninde bir defa doğar, bununla beraber bu his-fikir, söz-kelime kompleksinin kökeni peygamberin kontrolünün dışında bulunduğu ve yaratıcı bir fiil olduğu için, o peygamberin dışında gelen vahiy olarak kabul edilmelidir.¹⁵²

Hız. peygambere indirilmiş olan vahyin mahiyetine ilişkin farklı görüşler de dile getirilmiştir. Mesela bazılarının göre vahiy; lafız ve manadan ibarettir. Cebrail onu levh-i mahfuzdan bu şekilde alıp indirmiştir. Başka bir kanaate göre ise, Cebrail sadece manaları indirmiş peygamberimiz de onları belleyerek Arapça olarak ifade etmiştir. Bunlar kendi görüşlerini desteklemek amacıyla "Ey Muhammed, apaçık Arap diliyle, uyanarlardan olman için onu Cebrail seni kalbine indirmiştir."¹⁵³ ayetini de delil olarak göstermişlerdir. Bu konuda üçüncü bir görüşte Cebrail'e sadece mananın ilka edildiği şeklindedir ki, onun da manaları Arapça olarak ifade edip indirmiştir. Daha sonra Cebrail her defasında vahyi bu şekilde getirmiştir.¹⁵⁴

Bu üç durumda zorunlu olarak vahyin kaynağının Allah,aracını Cebrail,alıcının da Hız.Muhammed olduğunu göstermektedir. Yine açıktır ki,

¹⁵⁰ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.Ahmet Esrar, Bileşik yay, İstanbul, s.41.

¹⁵¹ A.g.e s.42.

¹⁵² A.Gaffar Aslan, ag.e. s.222-223.

¹⁵³ 26/193-195.

¹⁵⁴ Suyuti, *el-İtkan*,I/58, Zerkeşi,*el-Burhan*, I,229-230.

Cebrail'in vahyi peygambere iletirken, Hz. Muhammed'in son derece şuurlu bir halde olduğunu göstermektedir.¹⁵⁵

Kur'an hem mana hem de lafız itibariyle Allah kelmamıdır. Hz. peygamber mana kadar, lafza da önem verdiği Kur'an da zikredilmektedir¹⁵⁶Fakat Allah'ın kelamı harf ve ses cinsinden değildir. Bu da Allah'ın kelamının beşerin kelamı cinsinden olmadığına delalet eder. Böyle bir kelamın ümmi olan peygambere ağır geleceği muhakkaktır.¹⁵⁷Vahyi getiren ile ona muhatap olan zat aynı kategoriye de mensup değillerdir. Bu durumda meleğin peygambere Allahtan aldığı vahyi iletirken, peygamberin herhangi bir iradesi söz konusu değildir. O vahyi alma esnasında tamamen ilahi iradenin yönetimine girmektedir. Cebrail'in getirdiği vahyi Hz. Peygamberin alabilmesi için onunla ruhi-manevi yönden aynı seviyeye gelmesi gerekirdi. Bu tarz bir iletişim ancak meleğin vahye aracı olmasıyla gerçekleşirdi. Kur'an vahyinin tamamında Cebrail vasıtasıyla nazil olmuştur.

Öte yandan vahiy kavramının taalluk ettiği dış alem genellikle dış alem olarak telakki etmek doğru olamaz. Çünkü vahiy, Allah, Resul ve melek arasında diğer insanlar tarafından bilinmeyen bir sırdır. Vahyin kaynağı duyu organlarının taalluk etmediği bir mahiyete haiz olarak kabul edilmelidir.¹⁵⁸Bazı kimseler ise vahyin şeklinin, sesinin his ve akıl yoluyla bilinmesini mümkün görmemektedirler. Çünkü vahiy olgusu akılı aşmaktadır.¹⁵⁹

Hadislerde,vahyi tanıtmaya çalışan Hz. Peygamber “Vahiy, bazen çingirak sesine benzer bir şekilde gelir ki, en şiddetlisi budur, sonra benden ayrılır ve ben dediğini ezberlemiş olurum. Bazen de melek bana bir adam şeklinde gelir, benimle konuşur ve dediğini ezberlerim.”¹⁶⁰ Bu hadis vahyin iki biçimini açıklar “Ağır bir sözün kalbe ilkası ise¹⁶¹ ve akabinde zil sesine benzer kesintisiz bir sesin işitilmesi, ikincisi ise, Cibril'in dış görünümü ile Hz. Peygamberin ünsiyet ettiği bir adama benzer şekilde gelip, ona güvenli söz söylemesidir. Birinci tarzın vahyin en ağır biçimi olduğu anlatılır. Bu kuvvetli ses Hz. Peygamber 'in tüm algı kuvvetlerini uyarıp harekete geçiriyor, oda bütün gücüyle vahyi almaya elverişli hale geliyordu.

¹⁵⁵ A.gaffar Aslan, a.g.e, s.219.

¹⁵⁶ Kıyamet ,75/16-19.

¹⁵⁷ Kıyamet, 75/5.

¹⁵⁸Necati Akder,,*Allah'ın Elçisi ve Vahiy çeşitleri*, İslam Mecmuası, Ankara, 1958, sayı:3, II/5, Mayıs, s.6.

¹⁵⁹ A.gaffar Aslan, s.221-222.

¹⁶⁰ Buhari, Bedu'l Vahiy,1/2.

¹⁶¹ Müzemmil, 73/4.

Vahiy bu şekliyle geldiği zaman Hz. Peygamber de onu almak, korumak ve anlamak için bir tüm algılama yetilerini toplayıp bir noktada yoğunlaştırıyordu. Nitekim bu durumun ilk dönemlerde kendisinde bir telaş, heyecan ve bazılarını kaçırma korkusu yarattığını görüyoruz; “onu hemencecik almak için dilini kımıldatma, şüphesiz onu toplamak(kalbine iyice yerleştirmek)ve okutmak bize aittir”¹⁶²

“Çünkü onu güçlü ve üstün yaratılışlı öğretti.”¹⁶³ “O, şüphesiz değerli, güçlü ve Arş’ın sahibi katında itibarlı bir elçinin(getirdiği)sözdür. O orada saygın ve emin(bir elçi)dir”¹⁶⁴

Burada Hz. Peygamber ile vahiy elçisi arasındaki iletişimin biçim ve keyfiyeti üzerinde yapılan tartışma, yorum ve sonuçlarına değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz

Meleğin peygambere vahyi şu şekilde gerçekleşmektedir.

Birincisi:Hz. Peygamber’e en çetin gelen şekil, zil sesini andırır biçimde gelmesidir.Kuvvetli bir ses, tam anlamıyla uyanmayı sağlamakta, nefiste tüm gücüyle bunun peşinden geleni almaya hazırlanmaktadır. Hz. peygambere vahiy bu şekilde geldiğinde, vahyi alma, ezberleme ve anlama konusunda onun kavrayış gücü tam anlamıyla devrede bulunurdu. Bazen bu ses, bir hadistede işaret edildiği gibi, meleklerin kanatlarının çıkardığı hışırtı biçiminde olurdu. “Allah,semada bir iş yapılmasına karar verince, melekler, O’nun sözünden etkilenip tamamıyla boyun eğerek kanatlarını birbirine çırparlar ve bundan da kaya üzerinde bir zincirin çıkardığı gibi, bir ses çıkardı.”¹⁶⁵Bazen de bu, Resulullah’ın ilk işittiği anda, bizzat meleğin sesi olurdu.

İkincisi:Meleğin bir adam şekline girip, insan suretine bürünerek gelmesi. Bu tarz, öncekinden daha hafiftir. Çünkü burada konuşanla duyan arasında bir uygunluk bulunmakta, nübüvvet elçisi onu, vahiy elçisinden işitirken, ona karşı içinde bir yatkınlık hissetmekte ve bir insanın kardeşine duyduğu gibi bir güven duymaktaydı.

Cebrail’in insan şeklinde gelmesi, onun ruhaniyetinden uzaklaşıp zatının insana dönüşmesi anlamında değildir. Bu ifadeden maksat, onun bir beşer olan

¹⁶²Kıyamet, 75 /16-17.

¹⁶³ Necm, 315/5.

¹⁶⁴ Tekvir, 81/19-21.

¹⁶⁵ Buhari, *Kitabü't-Tevhid*, 107.

Resulullah'a aşinalık sağlamak amacıyla insan suretinde gözükmektedir. Çingırak sesi olan birinci şekilde ise, bu ünsiyetin bulunmadığı açıktır. Bu durumda Resulullah meleğin ruhaniyetiyle ilişki kurabilecek ruhi bir duruma yükselmek zorunda kalıyordu ki, zikredilen iki şeklin en zoru bu idi. Çünkü bu durum, İbn Haldun'un ifadesi ile "Cismani beşeriyetten ayrılıp ruhi melekliğe bağlanmaktır. Diğer durum ise, bunun tersine olup, meleğin saf ruhaniyetten cismani beşeriyete dönüşmesidir."

Bu iki durum da Aişe (r.a.)hadisinde şöyle geçmektedir. Haris b. Hişam (r.a) Resulullah'a (s.a.v) "Ey Allah'ın Resülü! Vahiy sana nasıl geliyor? Diye sormuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Bazen bana çingırak sesi şeklinde gelir ki, bu bana en zor gelenidir. Bu hal benden gidince, Cebrail'in dediklerini ezberlemiş olurum. Bazen de melek, bana insan suretinde gelip benimle konuşur.Ben de dediklerini ezberlerim" buyurmuştur.¹⁶⁶ Görüldüğü gibi hadis vahyin bu iki biçimini destekler mahiyettedir.¹⁶⁷

Müslüman bilginlerin çoğunluğu vahiy için kullanılan "tenzil" kavramından hareketle Peygamber ile melek arasındaki iletişimin iki yolu olduğu kanaatini taşımaktadırlar.

1.Hz. peygamberin beşeri suretten sıyrılıp meleklik suretine bürünerek Cibril'den vahiy almış olmasıdır. Konuyla ilgili İbn Haldun şu yorumu yapar "Allah'ın seçtiği beşeri elçiler, istedikleri zaman çok kısa süreler içinde beşeri alemden kutsal alemlere çıkar, beşeri hallerinden soyutlanıp meleklik halini alabilirler. Bu durum vahiy esnasında vuku bulur. Çünkü peygamberin her türlü günahattan uzak kalmaları ve daima ibadetle içli dışlı olmaları sebebiyle, ileri derecede olgulaşan ruhları sayesinde, beşeri alemden melekut alemine geçip meleklerle buluşmaları mümkündür. Bu durumda olayı dışarıdan gözleyenler, peygamberlerin uyku, baygınlık yada ileri derecede yorgunluk ve bitkinliğe maruz kaldıklarını görürler¹⁶⁸bu arz onlar için en zor olanıdır.

2.Vahiy meleğinin peygamberin kendisinden vahiy alması amacıyla, kendi asli yapısından beşeri bir şekle geçmesidir.

¹⁶⁶ Buhari,Bedü'l-Vahy, 2

¹⁶⁷Mennaü'l-Kettan, *Mebahis Fil Ulumi'l Kur'an 'el-vahy'*,çev.İbrahim Görener-Erdoğan Pazarbaşı,Erc.Ünv.İlah. Fak. Der. 1998, sayı-10, s.274-275.

¹⁶⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s.91-92.

Bu konu, Kur'an'ın orijinine ve mahiyetine dair şu üç farklı yorumu doğurmuştur.

1.Cibril, Kur'an'ı ona özgü lafzı ile doğrudan Allah'tan dinleyerek aldı ve peygambere o şekliyle getirdi. Buna göre Kur'anın hem lafzı hem de manası Allah katındandır. Ehl-i sünnetinde öğretisini temellendirdiği bu görüş Müslüman dünyada en yaygın inanç tarzıdır. Öğrencisini hocasından ders alması gibi,Hz.Muhammed'e Kur'an'ı Cibril den aynı şekilde almıştır. Peygamberin bundan sora yaptığı iş ;onu anlayıp ezberlemek, tebliğ etmek, açıklamak ve uygulamaktan ibarettir.¹⁶⁹

2.Cibril'e sadece Kur'an'ın manası ilka edilmiş olup, lafızlar Cibril'e aittir. Bu görüş sahiplerinin dayanağı ise "Emin ruh açıkça uyarıcılardan olasın diye,onu açık bir Arapça olarak senin kalbine indirdi"¹⁷⁰ ayetidir. Kur'an da bu teze delil olabilecek başka ifadelerden söz edilebilir. Mesela "şüphesiz ki bu,kerim bir elçinin sözüdür"¹⁷¹ ayette geçen "Kerim bir elçi"den muradın Cibril olduğu açıktır. Ancak Kur'an'daki lafızların Cibril'in kendisine ait olduğu konusunda ciddi tartışmalar vardır. Bu tezin klasik dönem savunucularından Cüveyni(ö.h.478)in yorumu şöyledir. "İnzal, Cibril'in yedi göğün üstündeki makamda iken Allah'ın kelimasını idrak etmesi ve sonra da onu yere indirmesidir Cibril, Resule sidret-i münteha'nın yanında, kelimasını kendisine aktarmaksızın,anladığını anlattı."¹⁷²

3.Cibril, peygamberin kalbine Kur'an'ın manasını ilka etti; sonra bunları Arapça lafızlarla ifade etti. Çünkü, semavat ehli onu Arapça olarak okuyordu. Daha sonra da Kur'an'ı bu haliyle indirir.¹⁷³

Vahyin mahiyetine dair ileri sürülen bütün görüşler, bir yorum olmaktan ileri geçmemektedir. Vahyin iç yüzünü anlamaktan aciz kalışımız gaybi bilgilerin bu yolla nasıl hasıl olduğunu açıklamamızı da güçleştirmektedir. Bu hususta en sağlam yol yaşanmış hadiselerden hareket ederek neticeye ulaşmaktır.¹⁷⁴

Hadis kitapları Hz. Peygambere vahiy geldiği anda soğuk günlerde bile buram buram ter döktüğünü, yüzünün sarardığını,bindiği devenin yere

¹⁶⁹ Draz,en-nebeü'l Azim,s.63.

¹⁷⁰ Şuara, 26/193

¹⁷¹ Tekvir, 81/19

¹⁷² Cüveyni,*Kitabü'l İrşad*, Darü'l Kitabi'l-İlmiye,Beyrut,1995,s.135.

¹⁷³ Zerkeşi,*el-Burhan* s.29.

¹⁷⁴ İlyas çelebi,*İslam İncasında Gayb problemi*, Marmara ün. İlahiyat Fak. Vakfı yay. İstanbul, 1996, s.147.

çöktüğünü haber vermektedir.¹⁷⁵ Ancak Resulullah'ın bedeninde bu etkileri meydana getiren vahiy tecrübesinin içyüzü başkası tarafından anlaşılmadığı gibi hayali olarak zihinde de canlandırılmamıştır. Bu yönüyle vahiy bizim için bir bilinemezdir.

1.1. MATURİDİ'NİN VAHİY ANLAYIŞI

1.1.1.Vahyin Gerekliliği

İmam Maturidi(333/944), Kitabü't-Tevhid adlı eserinde vahyin gerekliliğini hem akli hem de nakli delillerle ispatlamaya çalışır ve konu üzerinde uzun mütalalarda bulunur.¹⁷⁶

Maturidi'ye göre, Akıl diğer bütün bilgi kaynaklarının en önemlisidir. Çünkü, aklın yardımını almadan duyular ve haber gerçek bilgiyi sağlayamaz. Metafizik bilgiler ve ahlaki düsturlar bu kaynaktan çıkarılır. İnsanları hayvanlardan ayıran en temel özellik akıldır. Maturidi, sadece aklın gerçeği ortaya çıkardığı birçok vakalar zikretmiştir. Bu da, Kur'an'ın tekrar tekrar insana-gerçeği bulup çıkarmak için, düşünmeyi, zihninde tartmayı ve aklıyla hükmetmeyi emretmesinin sebebidir.

Şüphesiz Akıl, Maturidi'nin sisteminde önemli bir yere sahiptir, ama akıl bilmeye muhtaç olduğumuz her şeyi bilemez. Duyular gibi onun da bir sınırı vardır. Bazen insan akli; arzu, dürtü, alışkanlık, çevre ve toplum gibi dahili ve harici faktörler tarafından bulandırılır ve etkilenir. Sonuçta da kendi alanında olan şeylerin bile gerçek bilgisini vermekte başarısız kalır. Herhangi bir alimin bir mesele hakkında farklı görüşler beyan etmesini buna delil olarak göstermektedir. Bundan dolayı akıl sık sık, dalalet düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrarengiz meseleleri anlamasına yardım eden ve gerçeği bildiren bir yardımcı ve kılavuza muhtaçtır. Ona göre, bu peygamberlere indirilen “vahiy” dir.¹⁷⁷

Ona göre nübüvvet, Allah'ı inkar etmeyen kimse için emir ve yasakların bildirilmesi gereklidir. İnsanın bir yol göstericiye ihtiyacı vardır ve bu da ancak nübüvvet veyahut peygamberdir. İnsanlık ancak peygamberler sayesinde göçebelikten medeniyete geçmiş, tarihin bilinmeyen devirlerinden bilinen devirlere geçiş onlar sayesinde sağlanmıştır.

¹⁷⁵ Buhari, Bedü'l Vahiy, 1.

¹⁷⁶Ebu'l Mansur el-Maturidi,*Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam yay. Ankara, 2002, s.222-228.

¹⁷⁷ Maturidi, a.g.e, 224.

İnsanlığın bir yol göstericiye ihtiyaç duymaktadır. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıklar, nübüvvetin sağlam ilkeleri sayesinde yok olur. Diğer türlü herkes kendi nefis ve arzularına göre hareket eder, bu da içinden çıkılmaz bir kargaşayı beraberinde getirir. Akıl ile ortaya konan çözüm önerileri uzun vade de ihtiyacı karşılamayabilir. Çünkü aklın halledemeyeceği bir çok problem vardır. Bu yüzden, nübüvvet insanlık için bir gerekliliktir.¹⁷⁸

1.1.2. Vahiy Anlayışı

Vahyin gerekliliğini akli ve nakli delillerle ispatlayan Maturidi'nin vahyin mahiyeti noktasında da bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Maturidi'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, Kelime olarak *Vahiy*, bir tür “hızlı atma” demektir. Maturidi, onun kalpte vukuf ve nüfuzunun süratinden dolayı bu şekilde ifade edildiğini belirtmektedir.¹⁷⁹ Bu anlamda vahiy, bir bilgi verme şeklini ifade etmektedir. Zaten Maturidi, vahyi, kendisinde şüphe (irtiyab) bulunmayan bir bilme yolu olarak tanımlamıştır. Öyle ki, ona dayanan haberde yalan bulunamaz. O, doğru bir bilgi verir. Ayrıca vahiy, Allah'tan gelen bir bilgi, bir haber¹⁸⁰ olarak da ifade edilmekte, bilgi ve haber anlamına da gelmektedir. Görülüyor ki vahiy, hem bir bilme ve bilgi yolu, hem de aynı yol ile elde edilen bilgi anlamına gelmektedir.

Ona göre, Kur'an da Allah'ın beşerle konuşmasının üç farklı şekilden bahsedilir. Bunlar Allah'ın beşerin kalbine ilham etmesi(vahiy), perde arkasından konuşması veya vahyedeceği şeyi bir elçiye ulaştırmasıdır.¹⁸¹ Müfessirler ayetteki vahyin gerek uykuda gerekse uyanıkken, ilham, söz, ima ve remiz şeklinde bir mananın kalbe bırakılması ile gerçekleştiğini (vahiy), perde arkasından konuşmada söyleyenin görülmediği; vahyin üçüncü şeklinin de meleğin kendi suretinde ya da başka bir surette bürünerek manayı peygamberin kalbine ilka etmesi şeklinde gerçekleştiğini söylemiştir.¹⁸²

¹⁷⁸ Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Esra yay, Konya, 1992, s.79, krş.M.M.Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*,çev.Mustafa Armağan, İstanbul, 1990, s.299.

¹⁷⁹ Maturidi, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, Thk. Fatıma Yusuf el- Hami, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 2004, III, 39.

¹⁸⁰Maturidi, *Kitabü't- Tevhid*, s.11.

¹⁸¹ Şura,42/51.

¹⁸² İlyas Çelebi,*İslam İnancında Gayb Problemi*, Marmara Üniv. İlah. Fak. Yay. İstanbul, 1996, s.148.

Allah'ın kullarından dilediğine ruhu bırakacağını ifade eden ayetteki¹⁸³ ruhla ilgili olarak, Cebrail, nübüvvet ve risalet, vahiy, Kur'an veya Allah'ın peygamberlerine indirdiği kitap şeklinde yorumlar.¹⁸⁴

Peygamberin Cebrail'i ufukta kendisine çok yaklaştığı bir anda gördüğünü ifade eden ayetlerin¹⁸⁵ tefsirinde Maturidi, Hz. peygamber'in isteği üzerine Cebrail'i melekler makamında kendi suretinde gördüğü şeklinde bir rivayet aktarmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Maturidi, vahiy olayına bir kelamcı gözüyle yaklaşmaktadır. Vahyin gerekliliği onun için ön plandadır. Yukarda da değindiğimiz gibi bunun üzerinde çokça durmakta ve akli delillerle de ispatlamaya çalışmaktadır. Vahiy olayına da bir kelamcı gözüyle yaklaşarak Allah-Cebrail-Peygamber üçgeninde meydana gelen bir olay olarak algılamaktadır.

1.2. GAZALİ'NİN VAHİY ANLAYIŞI

İlim hayatına bir kelamcı olarak başlayan ve dönemine , Eş'ari kelamının en büyük mütekellimi diye mührünü vuran Gazali(ö.505/1111), bir alimin dünyevi başarısı adına ulaşabileceği en son noktalara ulaştı. Fakat zihin dünyasında, dönemin bazı siyasal ve ilmi gelişmelerden dolayı, depremler oldu. Eski kuşukları ve şüpheciliği tekrar gün yüzüne çıktı. Fıkıhçıların detaylarla çok fazla ilgilenmeleri beraberinde bir kofluğu getirdiğini düşünmesine neden oldu. Kelamcılarının düşünce sisteminde de akli bir kesinlik bulunmuyordu. Zira, bu sistemler evvel emirde tamamen nasların otoritesine dayanıyordu. Gazali onların dini doktrine aşırı şekilde yaslandıklarını vurguladı; çünkü neticede bu tutumları, yalnızca bir Sünnilik kalıbına ve doğmalar ilmi haline indirgenmesi yüzünden, dinin yanlış bir şekilde temsil edilmesine neden oldu. Daha sonra felsefeye yönelen Gazali aradığını onda da bulamadı. Yalnızca akılla bir teoloji kurmanın imkansız olduğunu anladı. Akıl gidebildiği yere kadar iyiydi, ama onunda bir sınırı vardı ve çok uzaklara gidemiyordu.

Fakat her şey bitmemişti. Tasavvufi yol onun için bir çıkış yolu olabilirdi. Tasavvufta hakikatle doğrudan karşılaşma imkanını yeni keşfetmiyordu. Daha

¹⁸³ Mü'min, 40/15

¹⁸⁴ Maturidi, *Te'vilat*, III, 157.

¹⁸⁵ Necm/6-10

sonraki dönemlerde çalışmalarını tasavvuf üzerinde yoğunlaştırarak münzevi bir hayat yaşamaya başladı.¹⁸⁶

Hayatında yaşadığı bu çalkantılar ve en nihayetinde tasavvufa yönelmesi konuları değerlendirmesine de etki etti. Nübüvvet olayını değerlendirirken de bunu görmek mümkündür. Gazali'nin farklı dönemlerde düşünceleri arasında farklılaşmaların bulunması, onun zihin ve gönül dünyasında cereyan eden hadislerden kaynaklanmıştır. Bu nedenle erken dönemde yaptığı değerlendirmelerle sonraki dönemin değerlendirmeleri arasında bariz ayrılıklar mevcuttur.

Gazali, bütün dinlerde temel inanç esaslarından olan nübüvvet konusunu ele alırken peygamberle beraber gönderilen ilahi mesaj üzerinde ısrarla durmakta ve nebinin en temel vasfı olarak kendisi ile birlikte gönderilen kitabı esas almaktadır. Ona göre kitab; Allah Teala'nın zatıyla kaim kelimasıdır. Kelam Allah'ın kadim sıfatlarından biridir. Kelam, müşterek bir isim olup, bazen 'nefiste olana delalet eden lafızlar anlamında kullanılır. Mesela 'falancanın kelamını ve onun fesahatini işittim' denilir. Bazen de 'ibarelerin delalet ettiği anlam' anlamında kullanılır. Bu ibareler de, nefisteki manalardır. Nitekim bir şiir de' kelam gönüldedir; dil ise gönülde olanın kılavuzudur' denilmiştir.¹⁸⁷

Allah'ın kelamı her yönüyle insaninkinden farklıdır. Ancak kul ile Allah arasında bir iletişimin olması zaruretinden hareketle, mesajın insana bir şekilde ve ayrıca onun anlayabileceği bir tarzda iletilmesi zarureti vardır. Bu da hiç şüphesiz peygamberin gönderildiği toplumun diliyle o mesajın bildirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla şekilsel ve dilbilim açısından bir benzerlik görünüyorsa da ilahi kelam insan kelamından tamamen farklıdır. O da şudur; yaratılmışlardan biri, kendi kelamı'n-nefsini , bir başkasına ancak bir lafız, bir sembol veya bir eylem yoluyla bildirmeye muktedir olabilir. Allah Teala ise, kullarından dilediği için, harf, ses ve delalet aracılığı olmaksızın, kelamı ile zaruri bir bilgi yaratmaya muktedirdir. Yine Allah Teala kulları için harf, ses ve delalet olmaksızın 'işitmeyi' yaratmaya muktedirdir. Bunu aracısız olarak işiten kişi , muhakkak Allah'ın sözünü işitmiş demektir. Bunun en ilginç örneği, Kur'an'da ifade edildiği şekliyle Hz. Musa'ya bildirilen vahiy şeklidir. Allah Teala'nın sözünü, Allah'tan başkasından yani bir melek veya bir peygamberden işiten kişinin, Allah Teala'nın kelamını işiten olarak

¹⁸⁶ M.M.Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, s.206-207.

¹⁸⁷ Gazali, *El-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, çev. Yunus Apaydın, Rey yay. Kayseri, I,48.

adlandırılması ise, tıpkı “Mütenebbi’nin şiirini, bir başkasından duyan kişinin’ Mütenebbi’nin şiirini işiten” olarak adlandırılması gibidir. Bu da caizdir. Bunun içindir ki, Allah Teala “Eğer müşriklerden biri sana sığınmak isterse, onun bu isteğini Kabul et ki, Allah’ın kelamını duyabilsin”¹⁸⁸

1.2 .1.Gazali’de Kudsi Peygamber Ruhu Düşüncesi

Peygamberlere ve bazı velilere mahsus olan kutsi peygamberlik ruhu, peygamberlere gayb parıltıları, ahiret hükümleri, göklerin ve yerin melekutundan bir parça, hatta Rabbanî bilgilerden bir kısmı, bu ruh vasıtasıyla açılır ki, akli ve fikri ruhlara bu hakikatleri idrak etmekten acizdirler. Yüce Allah’ın şu sözüyle buna işaret edilmektedir. “Sen kitap nedir bilmezdin; lakin biz onu kullarımızdan dilediğimize hidayet edeceğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz sen dosdoğru bir yola sevk etmekteisin.”¹⁸⁹

Gazali’de, peygamberin kendi çabasıyla vahyi elde etme imkanından bahsedilmemektedir. Ancak onun, mistik veya nebevi tecrübe için uyku ve rüyayı uygun bilişsel ortam olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁹⁰ Bu durum özellikle Gazali’nin tasavvufî tecrübeyi öne almasının ardından dile getirilmiştir. Zira, erken dönemde Gazali, klasik İslam anlayışı çerçevesinde bir vahiy değerlendirmesine sahipti. Dolayısıyla medreseden ayrılarak münzevi ve deruni bir yaşamı tercih sonrasında farklı yaklaşımlar sergilediğine şahit olunmaktadır.

Gazali, kalbi ve Levh-i Mahfuz’u aynaya benzetir. Bu iki ayna karşılaştığında levhin suretleri kalbe görünerek, suretlerin bir kısmını diğerine yansıtmaktadır. Bu yansımalar ruhun uyku halinde iken duyuşsal ilgilere kurtulmasıyla sağlanmaktadır. Bunun için ruhun dünyevi şehvetlerden arınması gerekmektedir. Aksi halde melekut o kimseye kapalı kalacaktır. Ölümde ise Ruh hakikatleri görebilecektir.¹⁹¹ Ruhunu bu şekilde arındıran kimselere melaike ve nebilerin görüneceğini söyleyen Gazali, öyle anlaşılıyor ki, bununla daha genel mistik tecrübeyi kastetmektedir.¹⁹² Nebilerin tüm bilgilerinin bu kutsi yetiye

¹⁸⁸Gazali, *El- Mustasfa*, I,48.

¹⁸⁹Şuara, 26/52.

¹⁹⁰İbrahim Bor, a.g.e, s.177.

¹⁹¹Gazali, *Kimya-i Saade*’, *Mecmûatü Resâilî’l-İmâmi’l-Gazâlî*, Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye,Beyrut, s.135.

¹⁹² A.e, s.136-137.

dayandığını belirten Gazali'ye göre, velayet de nübüvvetin devamı olduğundan, velilerin bilgileri de vasıtasız olup Allah'tandır. Daha da önemlisi bu sadece nebi veya velilere has olmayıp, insana ait bir yetidir. Ancak insanların çoğu bunu şehvet ve isyanla işlevsiz hale getirmektedir.¹⁹³

“Hakikat-ı Nübüvve” adlı eserinde, “Kimya-ı Saadet”te tarif ettiği kutsi yetiyi “nübüvvet yetisi” olarak açıklığa kavuşturmuştur. Burada nübüvvetin gerçekliği, insanın akli melekesini aşan en gelişkin yetiyle açıklanır. Bu yeti aklın göremediği, erişemediği hakikatleri görmektedir. “Algı temyiz gücünden men edildiği gibi, akıl da gaybi olan, geleceği görme gibi bilgilere ulaşmaktan men edilmiştir.”¹⁹⁴ Bundan “nebevi idrak aşaması” olarak bahseden Gazali'ye göre bunu tecrübe etmeyenlerin –renk körü bir kimse- gibi inkar etmeleri de normal karşılanmaktadır. Bununla birlikte peygamberlik özelliğini herkese açık bir kapıdır. Zira “peygamberlik özelliğinin bir örneği uykudur.”¹⁹⁵ Rüyada kişi ya açık veya sembolik (misali) yolla, olacak şeyleri idrak etmektedir. Aynı zamanda “zevk” olarak tanımladığı nebevi yetinin mistik tecrübeyle keşfedilebileceğini savunan Gazali, nübüvvetin hakikatini keşfetmenin tek yolu olarak tasavvufu görmektedir.¹⁹⁶ Bu konuda şöyle der: “Nebide, sende örneği bulunmuyorsa, asla anlayamayacağın bir hassasiyet bulunmaktadır. Bu da ancak tasavvuf ilkeleriyle elde edilir.”¹⁹⁷

Gazali, el-Ma'rifetü'l Akliyye'de Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmayı küfür ve zındıklıkla itham edecek düzeyde katı bir kelamcı görüntüsü çizmektedir. Bu eserde Gazali'yi genel olarak felsefi, mistik ve kelami görüşlerin kesiştiği bir noktada görmek mümkündür. Aynı eserde özellikle vahyin sözel boyutuyla ilgili farklı bir yaklaşım sergilediği de görülmektedir. Burada, vahyin sözel boyutunu, nebinin içsel tecrübesiyle ilişkilendirebilecek ifadeler kullanılmaktadır. Allah'ın peygambere Kur'an'ı öğretmekle ilgili sözleri şöyledir: “*Allah ona Kur'an'ı öğretti ve anlamlarını da onun kalbine yazdı. Sonra onu Cibril'in vasıtasıyla kendisine vahyetti ve ona ümmetinin ahabının bilmesi ve işitmesi için kendi diliyle*

¹⁹³ A.e, s.138.

¹⁹⁴ Gazali-“*Hakikâkatü'n-Nübüvveti ve İdirârî Kaffeti'l Halki İleyha*”, *Mecmûatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*, Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, s.67.

¹⁹⁵ Gazali, a.g.e, s.67.

¹⁹⁶ İbrahim Bor, a.g.e., s.178.

¹⁹⁷ Gazali, *Hakikat-ı Nübüvve*, s.67.

açıklamasını emretti."¹⁹⁸ Gazali, Eş'arilerin görüşlerini de oldukça yorumlanmış bir şekilde şöyle özetlemektedir:

"O'nun kelimı, özünün vasfıdır ve vasıf hiçbir şekilde ve hiçbir vakit vasıflanandan ayrılmaz. Allah konuşmak istediği zaman konuşmasının anlamlarını peygamberlerine ve elçilerine vahyeder ve Ruhü'l-Kudus vasıtasıyla nurunu onların kalplerine bırakır ki peygamber, kendi diliyle Allah'ın konuşmasını dile getirsin ve kendi beyanıyla ondan söz etsin. Buna örnek olmak üzere Yüce Allah buyurdu ki: "Açık ve anlaşılır Arapça bir dille uyarıcılardan olman için senin kalbine onu Güvenilir Ruh indirdi."¹⁹⁹Harfler Allah'ın konuşmasına, peygamberin ibaresi sırasında karışır. Böylece harfler sonradan olmuş bir alet, konuşma da kadim bir sıfat olur. Harfler yok olduğu zaman kadim sıfat onların yok oluşuyla yok olmaz. Bu görüş, Şafiilerden bir gurubun görüşüdür ve onlar Eş'arilerdir"²⁰⁰

¹⁹⁸ Gazali, *el-Ma'rifetü'l Akliye*, çev. Ahmet Kamil cihan, İnsan yay, İstanbul, 2002, s. 66.

¹⁹⁹ Şuara, 26/193-194.

²⁰⁰ Gazali, *el-Marifetü'l-Aklyye*, s.72-73.

II. BÖLÜM

FELSEFİ DÜŞÜNCEDE VAHİY

Filozofların nübüvvet anlayışının, geleneksel vahiy anlayışla bir çok noktada çeliştiğini görmek mümkündür. Akıllar kuramı ve akıllar yoluyla Faal Akılla temasa geçilmesi, kelamcılarının nübüvvet anlayışıyla uyuşması uzak bir ihtimal olarak gözükmektedir. Kelamcılarının anlayışında nübüvvet çaba sarf edilerek elde edilmez, ancak böyle olmakla birlikte peygamberlerin sahip olduğu bazı özelliklerden dolayı bu göreve liyakatları söz konusudur. Nübüvvet çabayla ve iradi bir tercihle elde edilmesi söz konusu olan bir müessese değil, Allah'ın seçtiği ve kelamını elçileri veya başka yollarla bildirdiği kimselere has görülmektedir.

Filozofların teorilerinde nübüvvetin yukarıdan aşağıya bir inişten ziyade, aşağıdan yukarıya doğru entelektüel bir çaba ve mutehayyileye dayalı manevi bir sıçrama şeklinde anlaşıldığı göze çarpmaktadır. Bu yönüyle nübüvvet, daha genel olabilen, *yaratıcı akli bir faaliyeti* andırmaktadır. Dolayısıyla, özellikle dini anlamdaki vahiyde söz konusu olan hitap, önemli oranda ortadan kalkmakta daha çok mistik, ruhani tecrübelerle benzer nitelik göstermektedir.

Akıllar teorisine dayalı nübüvvet anlayışında dini vahyin kaynağı Faal Akıldır. Peygamberin mütehayyile gücü olağanüstü düzeyde olduğu için, metafizik hakikatlere akli bir çabadan ziyade doğrudan ulaşmasıdır. Faal Akıl, beşeri entelektüel gelişimin temas kuracağı en son noktadır.

Filozofların vahiy alış sürecinde bazen vahiy meleşinden bahsetseler de bu daha çok nebinin nefsiyle özdeşleşen manevi bir yetiyi andırmaktadır. İbn Sina, Farabi'nin, *Füsüs*'taki ifadelerini olduğu gibi aktararak, insanın Kutsi Ruh vasıtasıyla meleklerle irtibat kurmasının mümkün olduğuna değinir: “Onlara muhatap olduğunda zahir ve batın duyu yükseklere cezb olur ve melek o ruha tahammül edebilecek düzeyde görünür. Bu haliyle onu kendi suretinde görmemekte, onun kelamını da ancak vahiy olduktan sonra işitebilmektedir.”²⁰¹

Anlaşıldığı kadarıyla filozofların vahiy olayına bakış açıları olağan olanın dışındadır. Bu anlamda birkaç filozofun vahiy anlayışlarına değinmek, olayı daha da netleştirecektir.

²⁰¹ Farabi, *islamic Philosophy*, selected and reprinted, by Fuat sezgin, Frankfurt University,1999,(*Füsusu'l Hikem* s.77.)

2.1. FARABİ’NİN VAHİY ANLAYIŞI

Farabi(ö.339/950), klasik vahiy anlayışından farklı bir görüş sergilemektedir. O problemi daha çok insanın psiko-entelektüel yapısı içerisinde çözmeye çalışmaktadır. Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılığın kalkması için gerekli olan gelişimin ilk kısımlarını metafizik bir ilke olmakla birlikte, sürecin geri kalan kısmında aktör daha çok insandır. Bu açıdan vahiy akışının muhatabı, Tanrısal ilke tarafından seçilmemektedir. Bu nedenle, Farabi’nin vahiy kuramından hareketle şunu söylemek mümkündür: “Elverişli donanıma sahip her insan ilke olarak vahiy alabilecek bir pozisyonun içine girebilir”.²⁰²

Farabi felsefesinde vahiy, bütünü dini nitelikli bir anlam içeriğine sahip değildir. Vahiy, sadece dini hakikatin değil, mutlak anlamda hakikatin nihai kaynağını oluşturmakta ve bu açıdan felsefeyi de kapsamaktadır.

2.1.1.Vahyin Gerekliliği

Farabi’nin vahiy anlayışına geçmeden önce onun vahyin gerekliliği konusundaki düşüncelerine değinmekte fayda vardır. Ona göre, evrendeki düzen ve dirliğin nedeni Tanrı’dır, toplumsal dirliğin ve düzenin nedeni ise erdemli İlk Başkan’dır. Tanrı’nın erdemli İlk Başkanına vahyetmesi örtük olarak şu anlamlara çekilebilir. ilkin: Tanrı bir toplumun üyeleri arasından özellikle yalnız en olgun en mutlu, ya da en olgun ve en mutlu olma düzeyine gelmiş insanı en üst düzeyde destekler. İkinci olarak, Tanrı evrendeki varlıklar arasında kurduğu düzen ve dirlik, ancak bu en olgun ve en mutlu insan eliyle, yani erdemli Başkan kanalıyla, toplum hayatına ve toplumlar arası hayata dirlik ve düzen olarak akar.²⁰³ Evreni bir düzen içinde yaratan Tanrı evrendeki bu düzene uygun olarak insanların mutlu olmalarını sağlayacak ilkeleri, insanlara bildirmek için onlar arasında erdemli kişiler seçerek onlarla faal akıl vasıtasıyla iletişime geçer. Medinetü’l Fazıla adlı eserine baktığımızda toplumdaki düzeni sağlayacak erdemli başkanın gerekliliği üzerinde çokça durduğunu görmekteyiz. Toplumun ve insanın mutluluğu için vahye ihtiyaç olduğu noktasında olumlu görüş beyan eden Farabi’nin vahye yaklaşım biçimi alışılmış olanın dışındadır. O, vahyi bir kelamcı gözünden ziyade filozof gözüyle değerlendirmektedir.

²⁰² Yaşar Aydın, *Farabi’de Tanrı-İnsan ilişkisi*, İz yay., İstanbul, 2000, s.128.

²⁰³ Hasan Şahin, *Farabi’nin Vahiy anlayışı, Uluslar arası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay.Ankara, 2005, s.269.

Farabi'nin vahiy anlayışını anlamak için, onun görüşlerinin dayandığı temel ilkeleri bilmek gerekir. O, alemin yaratılışından bahsederken “sûdur” felsefesinden hareketle görüşlerini beyan etmiştir. “Bir'den ancak bir sûdur eder.” İlk varlıktan ilk aklın zuhuru, sonra aşamalı bir sıra dizisi içinde meydana gelen, her akılda tekrarlanan ve her defasında yeni bir akıl üçlüsünün doğuşuna, yeni bir ruh ve alem meydana gelmesine yol açan üçlü mürakebe ve istigrak. Böylece onuncu akla varacak bir süreçten bahsetmektedir.²⁰⁴ Vahiy olgusunu da bu akıllar arasındaki iletişime açıklayan Farabi, Aristo'dan etkilenerek akı, teorik ve pratik akıl olarak iki kısma ayırmaktadır.

Pratik Akıl da kendi içinde; 1. Heyulani Akıl (el-akl bil-kuvve) 2. Bilfiil Akıl(el-akl bi'l-fiil) 3. kazanılmış akıl (el-aklü'l-Müstefad) 4. Faal Akıl (el-Aklü'l-Fa'al) diye dört kısma ayırmaktadır.²⁰⁵ Vahiy değerlendirmesini daha iyi anlayabilmek için bu akıllardan özellikle Faal Akıl, münfail akıl ve müstefad akla kısaca değinmek gerekir.

2.1.1.1.Faal Akıl

Aristo'ya göre Faal akıl Allah'tır. Farabi'ye göre bu ilk prensip değildir. Zira ilk prensip, eşyaya varlık ve mükemmellik vermeli, kendisi de kusursuz olmalı. Oysa Faal Akıl, sadece sınırlı şekilleri meydana getirir. Bu durum onun eksik olduğunu göstermeye yeter. Öyleyse Faal Akıl, Tanrı olamaz. O, Allah'ın kendisine hareket verdiği bir prensiptir.²⁰⁶ Faal Akıl maddede bulunmamış ve bulunmayacak olan maddesiz bir surettir. Kuvve halindeki akıl ve makulleri fiil haline geçirir. Etkin akıl'ın kuvve halindeki akla oranla durumu, güneşin göze oranla durumuna benzer.²⁰⁷ Faal Akıl, suret veren olarak da nitelenir. Devamlı olarak İlk Varlık'ın hemen altındaki düşünür ve düşünen nefisler ondan doğar. Faal Akıl, er-Ruhu'l-Kudus, er-Ruhu'l-Emin gibi adlarla da anılır. Evrendeki rütbesinin adı Melekuttur.²⁰⁸ Faal Akıl, insanın ilkesidir. İnsan olması bakımından insanın son

²⁰⁴ Henry Corbin, *İslam Felsefesi*, çev.Hüseyin Hatemi, İletişim yay. İstanbul, 2001, I,290.

²⁰⁵ Mehmet Bayraktar, *İslam felsefesine Giriş*, T.D.V.yay. Ankara, 1999, s.179.

²⁰⁶ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1983, s.185.

²⁰⁷ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, çev.Nafiz Danışman, Meb yay. İstanbul, 1990, s.84.

²⁰⁸ Farabi, *Siyasetü'l-Medeniyye*, (İslamic Philosophy) s .32.

sınırına kadar insanlığı kazanmasının nedenidir. Faal Akıl amaçtır. Çünkü mutluluğa doğru koşmasına neden olan ilkeyi veren de Faal Akıldır.²⁰⁹ İleri ki açıklamalarda da görüleceği üzere Vahiy olayında Faal Akıl, Farabi tarafından vahyin kaynağıdır. Çünkü Faal Akıl, doğrudan İlk Sebep'in varlığından gelmektedir.

2.1.1.2. Münfail Akıl

Vahiy olgusunda bilinmesi gereken Akıllardan biri de Münfail Akıl'dır. İlk insanlık basamağını oluşturan doğal heyet, yahut yaygın olan diğer ismiyle düşünen yeti, Münfail Akıl'dır. Kendi başına düşünmeye ve almaya başlayamaz. O, ancak Faal Aklın kendisine bir şey vermesiyle (güç veya makul) anlamaya ve düşünmeye başlar ve o zaman Münfail Akıl olur. İnsanlık düzeyinin kuvve halinden fiil haline dönüşmesi, münfail aklın oluşması, insanlığın ikinci basamağını oluşturur. Bu ikinci insanlık rütbesini takmak, insanlık suretine bürünerek makulleri kendi başına almayı, kendi başına düşünmeyi başaracak bir düzeye gelmektir.²¹⁰

2.1.1.3. Müstefad Akıl

Farabi'nin vahiy kuramını anlamada bilinmesi gereken bir diğer akıl da Müstefad Akıl'dır. İnsan makulleri tümüyle bilfiil edilgin aklına alarak onu tamamlar, böylece bilfiil akıl ve bilfiil makul hale gelir ve onun makul haliyle düşünen akıl hali aynı olursa, onda rütbesi Münfail Akıl rütbesinin üstünde, pek tam, maddeden oldukça ayrı ve Faal Akıl'a yakın bir akıl oluşur. İnsanlığın üçüncü basamağını oluşturan bu akla Müstefad Akıl denir. Müstefad Akıl, Faal Akıl ile Münfail Akıl arasında aracılık vazifesini görür. Müstefad akılla Faal Akıl arasında başka bir şey bulunmaz. Farabi'ye göre "Müstefad Akıl" insan idrakinin, insan aklının en üstün durumudur. Bu durumda olan akıl Faal Aklın kendisine yansıttığı suretleri sezgi ve iç-aydınlanması, işrak ve ilham yoluyla algılayabilir ve benimseyebilir.²¹¹

²⁰⁹Farabi, *Felsefetü'l Aristutalis*, Beyrut, 1961, s.128.

²¹⁰Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s.124-125.

²¹¹Farabi, a.g.e, s.85.

2.1.2. Mütehayyile gücü

Muhayyilenin, duyular alemini (el-alemü'l hissi) aşır ilahi alemden vahiy almaya gücünün yettiğini vurgulamaktaki amacı, nübüvvet meselesini çözmektir.²¹² Hayal gücü duyan yeti ile düşünen yeti arasında aracıdır. Maddeli dünyayı maddesiz manevi dünyaya bağlar, manevi dünyanın maddi dünyayı sarmasına aracılık eder. Hayal gücü şu işleri görür:

Dışarıdan kendisine gelen duyuları alır.

Düşünen yetiye hizmet eder.

Arzu yetisine hizmet eder.

Dışarıdan kendisine gelen duyuluların resmini saklar.

Kendisinde saklı duran duyuluların resimlerini birleştirir ve ayırt eder.²¹³

Özgün işi taklit etmektir. Kendisinde saklı duran duyuluları taklit etme gücü vardır. Duyuluları makulleri, besleyici yetiyi, arzu yetisini ve diğerlerini taklit eder.²¹⁴

Farabi'ye göre, hayal gücü kendisine ulaşan şeyleri birincisi, onları olduğu gibi ve kendisine ilka edildiği gibi; ikincisi ise bunları, duyulularla taklit ve temsil etmek üzere iki biçimde almaktadır. Bu güç, nefsanî bir güç olduğundan gelen şeylerin onun tarafından kabul edilebilmesini bu gücün tabiatına uygunluğu ile açıklayan Farabi, hayal gücünün, kendisine gelen şeyleri olduğu gibi kabul edememesi durumunda onları kendisinde var olan duyulularla taklit ve temsil ederek aldığını söylemektedir. Ona göre ilk sebep, maddeden munfarık şeyler ve semavat gibi düşünme gücünün elde ettiği akledilirler düşünme gücü tarafından hayal gücüne verildiğinde, bu güç onları olduğu gibi değil, duyulularla taklit ve temsil yaparak alır. Duyulur olan şeylerde bazen olduğu gibi, bazen de kendisinde önceden var olan duyululardan taklit ve temsil yapılarak alınmaktadır.²¹⁵

Düşünme gücünün; biri akledilirleri akletmek olan teorik akıl, diğeri ise, şimdi ve gelecekteki cüziyyatları yapıp etmelerle ilgili olan pratik akıl olmak üzere iki kısmının bulunduğu kaydeden Farabi, hayal gücünün, düşünme gücünün Faal Akıldan elde ettiklerinin -ki bunlar ışığın gözle olan ilişkisi mesabesinde- hayal gücüne taşıdığını ya da fezeyan ettiğini söylemektedir. Faal Akılın hayal gücünde bir

²¹² Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız Ve Biz*, çev.Sait Yakut, Kitabevi, İstanbul, 2000.

²¹³ Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, s.76

²¹⁴ Hasan Şahin, a.g.e, s.276.

²¹⁵ Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, s.77-78.

etkisinin olduğunu belirten Farabi, onun bazen nazari akılda nasıl hasıl olabilecek akledilirleri, bazen de pratik akılda hasıl olabilecek duyulur cüz'iyatları, hayal gücüne verdiğini kaydederek hayal gücünün de akledilirleri, kendisinin terkip etmiş olduğu duyulurlarla onları taklit ve temsil etmek suretiyle aldığını ifade etmektedir. Cüz'iyata gelince; ona göre, hayal gücü bunları bazen olduğu gibi tahayyül etmek, bazen de diğer duyulurlarla onları taklit ve temsil etmek yoluyla almaktadır. Bunlar genellikle uyku halinde sadık rüyalarla bildirilen, bazen şimdi olan, kimi zaman ise, gelecekte olan şeylerdir.

Hayal gücü bir insanda çok güçlü ve tam, dışardan kendisine gelen duyulurlar kendisini tümüyle kaplayıp düşünen yetiye yardımcı kılmayacak şekilde onu istila etmiyor, hatta duyan yeti ve düşünen yetiyle meşgul olmakla birlikte kendine ait özgün işlerini yapacak çok fazlası var, uyanırken duyan yeti ve düşünen yetiyle ilgilendiği sıradaki haliyle uykudayken bunlarla ilgilenmediği zamanki hali aynı ise, Faal Akıl'ın kendisine verdiği bir çok makulü, hayal gücü, bu makullere benzeyen görülmüş duyulurlarla tasarlar; bu tasarımlar geriye dönerek ortak duyuya resim olarak çizilir.²¹⁶

Hayal gücü son derece tam olan bir insan, uyanırken, faal Akıl'dan şimdi var olan ve ileride var olacak bazı tikelleri veya bu tikellere benzeyen duyulurları alabilir; ayırık makulleri ve diğer değerli varlıkları bu varlıklara benzeyen duyulurlar olarak alabilir ve onları görebilir. Aldığı ayırık makullerle soyut ve manevi varlıklardan haber veren bir haberci olur. Hayal gücünün kazanacağı en son nokta budur. Ki bu da Nübüvvettir.²¹⁷

Bütün bunlar insanın iç dünyasında olur. Bu duruma gelen insan tam bilgedir. Bu durumun sağladığı verileri bilge insanın hayal gücü aracılığıyla dış dünyaya, başka insanlara aktarmasına da peygamberlik denir.

2.1.3. Vahyin Sürekliliği

Farabi'ye göre, mutluluk en yüksek hakikat bilgisine ulaşmakla gerçekleşmektedir. İnsan, nihai amacı olan en yüksek mutluluğu elde edebilmesinin zorunlu koşulu hayatını bir toplumsallık formu içinde sürdürmesidir. İnsanın hayatını devam ettirebilmesi için bir çok şeye ihtiyaç duyar, bu ihtiyaçları tek başına karşılaması söz konusu değildir. Bunun için başka insanların işbirliğine

²¹⁶Farabi, el- *Medinetü'l Fazıla* ,s.78.

²¹⁷Farabi, a.g.e. s.87.

muhtaçtır. Farabi'nin bahsettiği toplum insanın sadece biyolojik hayatını sürdürebileceği değil aynı zaman da insani-etik ihtiyaçlarını sağladığı toplumdur. Bu toplum insanların, kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirilerine yardım etmeyi amaçlayan erdemli toplumdur.

Farabi'ye göre, mutluluğun elde edilmesi hakikatin bilgisine ulaşmak olduğuna göre, erdemli toplumu da bu bilgiyle ilintilendirerek açıklayacaktır. Ona göre erdemli toplum, İlk Neden'in bilgisiyle ve İlk Neden'i taklit ederek örgütlenen ve yönetilen bir toplumdur.²¹⁸ İlk Neden'in bilgisine ulaşmak ancak Faal Akıl'la ittisalin neticesinde elde edilir. Toplumu oluşturan bütün bireylerin İlk Neden'in bilgisine ulaşma kapasitesine sahip olmadığına göre, bu toplumun bir kılavuza ihtiyacı vardır. Toplum var olduğu müddetçe Faal Akıl'la ittisalin varlığından söz ederek bir anlamda vahyin devamlılığında bahsetmektedir. Ona göre, manevi dünyada kopukluk ve kesiklik yoktur, süreklilik vardır. Alıcılık özelliğini geliştirmiş, onun doruğuna çıkmış bir insana Allah'ın Faal Akıl aracılığıyla vahyetmesinde de bir kopukluk yoktur, süreklilik vardır. Tanrı ezeli ve ebedidir. Onda hiçbir değişme yoktur. Faal Akıl da öyledir. Her toplulukta ve her çağda alıcılık özelliğini doruk noktasına çıkarmış bir takım insanların bulunması, Tanrı'nın değişmez düzeninin kaçınılmaz bir sonucudur. Ayrıca bu başarının, insan türüne has olması yönüyle de kopuksuz ve sürekli olması gerekir. Çünkü cinsler ve türler de ebedidir. İnsan türüne has olan bu özellik insan bireylerinin bu dünya da hiç eksik olmamasının da nedenidir.

Görüldüğü üzere Farabi, vahyi devam eden bir süreç olarak değerlendirmektedir. Erdemli Toplumdan bahsedebilmemiz için başkanının mutlak surette Faal Akıl'la ittisalinin olması gerekir. Ancak, bu sayede hakikatin mutluluğuna ulaşabilir. Bu görüş, İmamiyye Şia'sının imamet anlayışına yakındır. Şia'nın inanışına göre, İmam, toplumun varlığı için gerekli ve o da gaybın bilgisini vahiy yoluyla almaktadır.²¹⁹ Bu Farabi'nin Şii olduğunu iddia eden Henry Corbin 'in iddiasını destekler görünmektedir.²²⁰

²¹⁸Farabi, *el-Medinetü'Fazıla*, s.100.

²¹⁹Metin Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamiyet Tasavvuru*, İlahiyat yay. Ankara, 2007, s.133.

²²⁰Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.286.

2.1.4.Vahiy Değerlendirmesi

Bilindiği gibi vahiy konusunda filozofların kendilerine has bir değerlendirme biçimleri mevcuttur. Bu nedenle, Farabi'nin vahiy değerlendirmesi felsefi bir değerlendirme biçimidir. O, peygamber ile Tanrı arasında doğrudan bir iletişimin olduğunu ifade ederken, kelimada ifade edildiği şekliyle buna vahiy nitelemesi yapmamaktadır. Bu olay, Tanrı ile peygamber arasında doğrudan bir iletişim şeklidir.

Farabi, vahiy vakasını ulvi alemle kurulan bir iletişim biçimi olarak görmekte; vahyin, belirli bir mahiyete ulaşmış insanın hiyerarşik olarak kendi üstünde bulunan varlık ile bir tür bilgi iletişimini ifade ettiğini düşünmektedir.²²¹ Müstefad akıl vasıtasıyla Faal Akıldan münfail akla doğru gerçekleşen bir akış bir fezeyan²²² şeklinde değerlendirmektedir.

Farabi ye göre, "Faal Akıl"ın Müstefad Akıl aracılığıyla, Münfail Akla güç ve yetki vermesine vahiy denir.²²³

Vahiy hadisesinin kendisi ile Faal Akıl arasında hiçbir aşamanın ve aracının bulunmadığı Müstefad Akıl mertebesinde nefsin, Faal Akıl ile ittisali sonucunda meydana geldiğini söylediği Kitab'us-Siyaseti'l Medeniye adlı eserinde ise Farabi vahiy, faal akıldan münfail akla doğru, kendisiyle eşyanın ve fiillerin tanımlanıp mutluluğa doğru yönlendirilebildiği, başka bir ifade ile mutluluğa götürücü fiil ve davranışların tespit edilebildiği bir güç (el-kuvve)olarak görmektedir.²²⁴

Farabi, vahyin münfail aklın Faal Akılla ittisali sonucunda faal akıldan kaynaklandığını söylemiş olsa da son tahlilde vahyin kaynağının ilk sebep, yani Allah olduğunu belirtir. Çünkü ona göre Faal Akıl, ilk sebebin varlığından fezeyan ederek varlık bulmuştur.²²⁵ Belli bir varoluş düzeyine gelen insan, doğrudan Faal Akıl'dan, Faal Akıl vasıtasıyla da Allah'tan güç alır. İşte vahiy budur denilebilir.

Farabi, vahiy ruh ile irtibatlandırarak açıklamaktadır. Farabi, insan ruhunu aynaya, nazari akılı ise onun cilasına benzetmektedir. Parlak aynalarda şekillerin resmolunması gibi, ilahi feyzden gelen akledilirlerin de nazari akıl ile arındırılmış ruhta resmolunduğunu belirtmektedir. Ona göre, insan ruhu tabiatı itibariyle saf ve

²²¹Ömer Mahir Alper, *Kindi Farabi ve İbn-i Sina da Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*,(basılmamış dok tezi), İstanbul, 1998, s.119.

²²² Farabi,*Siyasetü'l-Medeniyye*, s.79.

²²³ Farabi,a.g.e, s.79-80.

²²⁴Farabi, a.g.e, s.79.

²²⁵Farabi, a.g.e, s.80.

temiz olduğunda; arzu, öfke, his ve tahayyülden uzak olup emir alemine yöneldiğinde melekut alemine nail olur ve en yüce lezzetlere erer. Böyle bir mertebeye ulaşma bağlamında Farabi, ‘Kutsal Ruh’(er-Ruhu’l-Kudsiyye) ve ‘Beşeri Ruh’(er-ruh’l-beşeriyye) gibi bir ayırımı gitmekte ve kutsal ruhun uyanıklık durumunda melekler aleminin irtibatının olabileceğini, böylece akledilirleri herhangi bir insanın öğretimine gerek kalmadan alabileceğini söylerken beşeri ruhun bunu ancak uyku halinde gerçekleştirebileceğinin altını çizmektedir.²²⁶

Vahyi alan ruhu kutsal ruh olarak değerlendiren Farabi kutsal-Ruh, melek ilişkisini anlatırken meleklerin insanı muhatap aldığı anda onların iç ve dış duyusunu ‘yukarıya’ cezbedeceğini böylece insanın meleği asli suretinden farklı bir biçimde görüp ‘kelamı’ işiteceğini söylemektedir. Vahyin, meleğin muradından insan ruhuna vasıtasız olarak gelen bir yansıma olduğunu belirten Farabi, bunun gerçek kelam (el-kelamu’l-hakiki) demek olduğunu söylemektedir. Ona göre, kelam ile kastedilen ‘muhatap alanın’ (melek) kendisinde bulunan şeyin bir benzerinin oluşması için ‘muhatap alınan’daki (insan) tasviridir. Meleğin batınının insanın batını ile doğrudan temasa geçmekten aciz kaldığı durumda bir aracının olması gerektiğini kaydeden Farabi, işte bu durumda ses, yazı yada işaret ile konuşmanın ve iletişimin gerçekleştiğini ifade etmektedir. Farabi, muhatap alınan ruh olması halinde bununla vahiyde bulunan ruh arasında bir perdenin olamayacağını ve güneşin saf suya geçişi gibi vahyedilenin de insana geçeceğini ve onda nakşolunacağını belirtmektedir.²²⁷

2.2. İBN SİNA’NINVAHİY ANLAYIŞI

2.2.1.Vahyin gerekliliği

İbn Sina (ö.428/1037), diğer alanlarda olduğu gibi vahiy tasavvurunda da Farabi’den oldukça etkilenmiştir. Onun vahiyle ilgili düşüncesine geçmeden önce vahyin gerekliliğine dair görüşlerine değinmek gerekir. İbn Sina, Peygamberlik anlayışını insanın sosyo-politik yapısına bağlayarak açıklamaktadır. İnsan kendi ihtiyaçlarını tek başına karşılayamadığından, hemcinsleriyle bir araya gelerek bir

²²⁶ Farabi, *Füsus*, s.72.

²²⁷ Farabi, a.g.e, s.77.

toplum oluştururlar. İnsanların bir araya gelmeleri beraberinde başka ilişkilerin de gelişmesine neden olmaktadır. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinin sağlıklı olmasını sağlayacak bir düzene ihtiyaç vardır. Bu, aynı zamanda ilahi inayetin bir gereğidir. Aksi takdirde, ihtilaf kaçınılmaz olur. Bundan dolayı, bu ihtilaflardan alıkoyacak bir insanın varlığına ihtiyaç vardır ki, bu da peygamberdir.²²⁸

Her ne kadar, konuyu bu şekilde belirlemeye çalışmışsa da, Peygamberin gerekliliğini sadece sosyo-politik yapıya bağlamaz. Çünkü, insan hayatı sadece bu dünya hayatıyla sınırlı değildir. İnsanı öteki dünyada bekleyen başka bir kader de vardır. İnsani varlığa ve bu dünyaya anlam veren, varlığın ve bu dünyanın kendisi için araç olduğu, asıl mutluluğun da bundan sonraki hayatta insanı bekleyen mutluluk olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı insanların gelecek hayatta mutluluk ve kurtuluşlarını gözeten, bu anlamda onları bilgilendiren ve bu hayata hazırlayan kişiler olmaları gerektiğini ifade ederek nübüvvetin gerekliliğini savunmaktadır. Peygamberler, insanları gerek bu dünyada, gerek ahirette mutlu olmalarını sağlayacak yolu göstermeye memurdurlar.²²⁹ Nübüvvetin siyasi, Ruhi-Ahlaki olmak üzere pek çok yönden vazife deruhte etmişlerdir. Peygamberler, dini kanunları halka, onların anlayışına göre tebliğ ederler.²³⁰

2.2.2.Vahiy Tasavvuru

Filozof, nübüvvetin gerekliliğini delillendirdikten sonra vahiy olgusunu açıklamaya çalışır. Bunu yaparken de akli açıdan yaklaşır ve meseleyi rasyonel olarak değerlendirmeye tabi tutar.

Peygamberlerde, diğer insanlarda bulunmayan üstün bir kabiliyet ve kutsal bir sezgi vardır. Bu sezgi gücü onların Faal Akıl'la ittisalini sağlar ve böylelikle de onlar hakikati kavrarlar. Melek, fezeyan halindeki kudrettir. Peygamberler, haberleri melek yardımıyla alır.²³¹

Vahiy alma esnasında karşılıklı bir ilişki yaşanır. Bu ilişki esnasında insandaki zahiri ve batını hisler yukarıya doğru çekilmeye başlar. Orada melek, ilişkiye geçtiği kişinin tahammül gücüne göre temessül eder. Böylece kişi meleği, suretinden farklı olarak görür, onun kelamını sestten öte bir şekilde işitmiş olur. İşte

²²⁸ İbn Sinaeş-Şifa(*el-İlahiyyat*), thk.G.C.Anawati Said Zayed s.441.

²²⁹ İbn Sina, a.g.e., s.442.

²³⁰ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi* ,s.223

²³¹ Necip Taylan, a.g.e, s.222

vahiy budur. Vahiy dediğimiz şey, vasıtasız bir şekilde meleğin muradının insani ruha nakşinden ibarettir. İşte gerçek kelim budur. Zira kelim, hitap edenin (hatip) içinde olan şeyin misliyle hitap edilenin (muhatapın) içinde tasvir edilmesinden ibarettir. Muhatapın batını aciz kaldığı durumlarda tıpkı mührün muma bastırıldığında, şeklini ona vermesi gibi, muhatap da muhataba içinde olanı nakşeder.²³²

İbn Sina, vahiy olgusunu Allah'ın kelamı sıfatıyla ilgili açıklamalara yer verdiği Er-Risalat'ül Arşıyye'de Allah'ın kelim olmasını açıklarken de ele alır. Ona göre, Allah'ın kelim olması demek, ilimlerinin ondan Faal Akıl veya Mukarreb Melek de denilen nakkaş olan kelim aracılığıyla en-Nebinin kalb levhasına akışından ibarettir. Bu ilimde sayı ve çokluk yoktur. Bizim işimiz (emr) tektir, tıpkı bir göz kırpması gibi²³³ ayetinde olduğu gibidir. Filozofa göre taaddüd, içsel konuşmada (hadis-i nefis) hayal ve histe olur. en-Nebi haktan gayb ilmini melek aracılığı ile alır. Tahayyül kuvveti bunu alır ve muhtelif harf ve şekillerde tasavvur eder. Nakkaş (kalem) nefis levhasını (el-levh) boş olarak bulur, ibare ve suretleri oraya nakşeder, nebinin nefsi de ondan manzum bir kelim işiterek beşeri bir şahsiyet görür. İşte vahiy budur. Zira vahiy bir şeyin zamansız olarak en-Nebiye ilka edilmesidir. Nebi arınmış (safî) olan nefsinde, tıpkı parlak bir aynanın karşısındaki resmi yansıması gibi, ilka edileni tasvir eder. Bazen nakledilene İbranicen bazen Arapça olarak ifade eder. Kaynak tektir ancak tezahürü çoktur. Meleklerin kelamını işitme ve onları görme işte budur. en-Nebi, tıpkı tasavvur ettiği gibi ifade ederse bunun adı Kitab'ın ayetleri, nakşi ibare ile ifade ederse bunun adı da nebevi haber (ahbar'ın nübüvvet) olur. Bu hayal ve zihni müşahede duyulur nesneye raci değildir. Zira his mahsusatı bazen zahiri duyulardan alır, bazen de Batını hislerden alır.²³⁴

'Biz eşyayı dış duyularımız aracılığıyla ile görürüz. en-Nebi (s) ise eşyayı batını duyular aracılığıyla görür. Biz önce görür sonra biliriz. en-Nebi (s) ise önce bilir, sonra görür.'²³⁵

Vahiy, Allah'ın izniyle kabule hazır olan beşeri nefislere akli emirden yapılan gizli bir ilkadır. Bu gizli ilka, uyku halinde de uyanıklık halinde de olabilir.

²³² Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*, Araştırma yay. Ankara, 2003 s.177.

²³³ Kamer, 54/50

²³⁴ İbn Sina, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004, s.56-57.

²³⁵ İbn Sina, a.g.e. s.57.

Uyanıkken olursa vahiy, uyku halinde olursa kalbe üfleme olarak adlandırılır. ‘Ruhü’l-Kudus, kalbime, hiçbir canlı, rızkı tamamlanıncaya kadar ölmeyecektir. Dikkatli olup, Allahtan korkun ve onu güzellikle talep edin’ diye üfledi²³⁶ Yine bir hadiste ‘Sadık bir insanın gördüğü sadık bir rüya, peygamberliğin kırk cüzünden bir cüzdür’²³⁷ buyurmuştur. Allah Teala’nın; “Ona katımızdan bir ilim verdik”²³⁸, “Onu, kalbine Ruhü’l Emin indirdi.”²³⁹ “Gaybi bilen odur. Onu, razı olduğu elçiden başka kimseye açmaz.”²⁴⁰ ayetlerinde de belirtildiği gibi, ilka hadisesi aklidir, bir bilgilenme ve açığa vurmadır.²⁴¹

İbn Sina, vahyin ne anlama geldiğini açıkça ortaya koymakta ve onu vasıtasız olarak melekten sudur eden ilahi feyz olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bu aynı zamanda ‘Hakiki Kelam’ anlamına gelmektedir. Zira kelam, hitab edenin nefsinde bulunan şeyin hitap edilende bir benzerini meydana getirebilmek için tasvir edilmesi demektir. Eğer muhatab, hitab edenin batınına doğrudan temas ederek onda bulunanları olduğu gibi alabilme kudretine sahip değilse, bu durumda hitap edenle muhatabın batını arasında iletişimi gerçekleştirecek bir aracıya başvurulur. Bu da ses, yazı veya işaretle’ konuşma’ şeklinde tezahür eder.²⁴²

İbn Sina, çoğunlukla meleği, eserlerinde, Allah Taala ile insan ve yeryüzü cisimleri arasında aracılık yapan, hayat ve maddeden soyutlanmış, ölümsüz, basit bir cevher olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte diğer eserlerinden farklı olarak meleği Fi İsbati’in Nübüvvat adlı eserinde’ feyzedilmiş ve kabul edilmiş kuvve’ şeklinde tanımlamakta ve onu peygamberin kabul ettiği bir akıl kuvvesi olarak ortaya koymaktadır.²⁴³

Er Risalatü’l Arşıyye adlı eserinde, İbn Sina Allah Teala’nın’ mütakellim’ sıfatını açıklarken onun ‘kelamını’ şu şekilde tarif etmektedir: Faal Akıl ya da Mukarreb Melek diye de tabir edilen ‘nakşedici kalem’ vasıtasıyla Allah Teala’dan peygamberin kalbine ilimlerin akmasıdır. O halde, kelam nebi için hasıl olan ilimlerdir. İbn Sina’ya göre, kelam aynı zamanda vahiy ifade ettiğinden, vahiy bu çerçevede ilimlerin peygamberin kalbine fezeyan etmesi olmaktadır.

²³⁶ Bkz. Acluni, *Keşfu’l-Hafa*, Beyrut, 1351, I,231.

²³⁷ Taberani, *el-Mu’cemü’l- Kebir*, hn.10389, 9,75.

²³⁸ Kehf, 18/65.

²³⁹ Şura, 42/193.

²⁴⁰ Cin, 72/26.

²⁴¹ Mesut Okumuş, *Kur’an’ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, s.179.

²⁴² İbn Sina, *Risaleler*, s.118-119.

²⁴³ İbn Sina, *Risaleler*, s.38.

Nebinin, gayb ilmini el-Hak'tan gelen melek vasıtasıyla aldığını kaydeden İbn Sina, bu ilmin mütehayyile gücüne geçtiğini ve bu gücün o bilgileri harf ve muhtelif şekillerle tasavvur ettiğini belirtmektedir. Daha sonra ise, duyu gücünü boş bulan mütehayyile, gücü bu ibare ve suretleri ona nakşetmekte ve böylece, bunlar işitilen manzum bir kelam halini almakta, melek ise beşeri bir şahıs olarak görülmektedir. Zaten vahiy de bu süreci ifade etmektedir. Zira vahiy, bir şeyin herhangi bir beşeri öğretim süreci olmaksızın nebinin içinde bulunduğu şartlar gereği topluma bazen İbranice, bazen de Arapça ile ifade olunmaktadır.²⁴⁴

İbn Sina'ya göre muhatab, ruh olduğunda ve bu ruh ile hitab eden ruh arasında bir perde bulunduğunda, hitab eden ruh, güneşin saf suya nüfuzu gibi, muhatab ruha adeta nüfuz eder ve onda bir takım suretlerin nakşedilmesini sağlar. Bununla birlikte, ruhta bu nakşolunan şeyler güçlü olduğunda iç duyuya (el-hissü'-batın) ulaşır, orada yerleşir ve müşahede edilecek hale gelir. Böylece, o, kendisine vahyedilen kişi konumuna ulaşır ve batını, melekle temas haline geçerek o meleğin vahyini elde eder. Ardından ise melek, görülür bir surete kelamı da işitilir bir sese dönüşür, bu durum meleğin ve vahyin işinin iç ve dış duyu güçlerinden her ikisine birden ulaşması, yani her iki güç tarafından idrak edilmesi demektir. O halde, nebi önce bilmekte sonra duyularıyla idrak etmektedir.²⁴⁵

Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Sina, vahiy olgusunu Farabi gibi Faal Akıl ile ittisalin neticesinde gerçekleşen bir olaya olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Melek kavramını da farklı bir yaklaşımla değerlendirmekte ve meleği alışanın aksine harici bir varlık olarak değil de peygamberin kabul ettiği akli kuvve olarak değerlendirmektedir. Melek, akli bir kuvve olunca söylenilen sözler de doğal olarak haricen işitilen sözler değildir. Peygamberin zihnine ve ruhuna nakşolunan kelimelerdir.

²⁴⁴İbn Sina, *Risaleler*, s.56.

²⁴⁵İbn Sina, a.g.e. s.57.

2.3. İBN RÜŞD'ÜN VAHİY ANLAYIŞI

İbn Rüşd(ö.595/1198), konu ile ilgili olarak Kur'an'dan şu ayeti zikretmektedir. “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya bir perde arkasından hitap eder, yahut ona kendi izniyle vahyedecek bir elçi gönderir.”²⁴⁶ İbn Rüşd, kelimelerin tamamında yapılan tasnife uyararak kendisi de aynı kanaati burada izhar etmiştir. Ancak konunun izahatında farklılıklar görülmektedir. Genel olarak bu konularda Kur'an nassına müracaat eden İbn Rüşd, diğer İslam filozoflarına göre daha muhafazakar bir tutum takınmaktadır. Ona göre, ayette ifade edilen vahiy, yaratana bir söz aracılığı olmaksızın mananın vahye mazhar olan zatta hasıl olmasıdır. Bir başka ifadeyle, söz konusu mananın muhatabın nefsinde ve kalbinde Allah'ın işlediği bir fiille açığa çıkmasıdır. Perde arkasında olan konuşma, kendi kelamı için seçmiş olduğu mümtaz kulunun nefsinde Allah'ın yarattığı lafızlar vasıtasıyla oluşan kelimedir. İbn Rüşd, hakiki kelimada bu olduğunu söylemektedir. Allah, bu kelamı, Hz.Musa'ya tahsis etmiştir.²⁴⁷

Üçüncü kısım olan, “elçi gönderme” şekliyle bildirilen vahiy ise, Allah'ın melek vasıtasıyla seçtiği kuluna bildirdiği kelimedir. “Bazen, Allah'ın kelamı, peygamberlerin varisleri olan ulemadan burhanlar vasıtası ile ilka suretiyle hasıl olur.”²⁴⁸ Kur'an'ın Allah'ın kelamı olması, ulemadan bu cihetle sahih olmuştur. İbn Rüşd, genel anlamda kelimelerin vahiy değerlendirmelerine benzer bir değerlendirme yapıyorsa da bu noktada filozofların yaklaşımlarını ifade etmektedir. Bu da burhan ehli olan kişilerin sahip oldukları hakikatin vahye eşdeğer bir konuma sahip olmasıdır. Farabi ve İbn Sina, nebi ile filozof arasında bir paralellik kurarken nebiliğin çalışmakla elde edilmeyeceği, hikmetin ise filozofun özel istidadı ve onun gayreti sayesinde ulaştığı yüce bir makam olduğunu söyleyerek bu yönüyle filozofun nebinin önünde olduğunu söylemektedirler. İbn Rüşd, burada aynı açıklıkla dile getirmemişse de bu düşünceye katıldığını belirtmektedir.²⁴⁹

İbn Rüşd, Yahudi, Hıristiyanlık ve İslam ilahiyatında en çok tartışma konusu olan “ilahi kelam”ın nasıllığı konusunu ele almakta, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, nassın lafzının Allah'a mı, insana mı ait olduğu konusundaki tartışmalara değinmektedir. O, her şeyden önce Kur'an'ın kadim olduğunu belirtmektedir. O'na

²⁴⁶ Şura, 42/51.

²⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf Menahici'l-Edille Fi Akaidi'l-Mille*, Darü'l Meşrik, Beyrut, 1991, s.72.

²⁴⁸ İbn Rüşd, a.g.e, s.72-73.

²⁴⁹ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr yay. Ankara, 2007, s.72.

delalet eden lafız ise insanın değil, Allah'ın mahlukudur. Kur'an'ın lafzı ile Kur'an haricinde söylenen lafızların birbirine muhalif olduğunu söyleyen İbn Rüşd, Kur'an lafızlarının bize ait lafızlar olduğunu belirtmektedir. Bunu bu şekilde anlamayanların bunun muhakeme tarzını anlayamayacaklarını ve Kur'an için nasıl Allah'ın kelamı denileceğini de kavrayamayacaklarını ifade etmektedir.²⁵⁰

Mushaftaki harfler insana aittir. Kur'an'a saygı gösterilmesinin sebebi, Allah tarafından yaratılan lafızlara ve mahluk olmayan manaya delalet ettikleri içindir. İbn Rüşd, Mu'tezile'nin manayı dikkate almadan sadece lafzı esas alarak Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemesinden dolayı yanlış yaptığını, lafzın delalet ettiği manayı esas alan Hanbeliyye ise Kur'an'ın mahluk olmadığını söylediğini, her iki yaklaşımında yanlış olduğunu, doğru olanın bu ikisini telif etmek olduğunu söylemektedir.²⁵¹

İbn Rüşd, Allah'ın kelam sıfatını iki açıdan değerlendirir. Birincisi; zatına ait olan kelam-ı nefsidir. İkincisi, kelam-ı nefsiye delalet eden lafızlardır. Kelamın bu türüne örnek Kur'an'dır. O da bu açıdan mahluktur. Durum böyle olunca, Kur'an (kelam-ı nefsi), kadim ve yaratılmış değildir. Nitekim Eş'ariler de bu görüştedirler.²⁵² Ancak Kur'an lafızlarından bizim okuduğumuz ve işittiğimiz ise o Mu'tezile'nin dediği hadis ve mahluktur. Bilindiği gibi Eş'ariler, Allah'ın zatı, muhdese mahal olur endişesiyle Kelamullah'ın kadim olduğunu, mahluk olmadığını söylemişlerdir²⁵³. Bundan dolayı Allah için sadece "kelam-ı nefsi" yi kabul etmişlerdir. Mu'tezile ise kelamı sadece mutekellim'in fiili olarak kabul ettiklerinden kelam-ı nefsiyi inkar etmiş ve kelamı sadece lafız olarak kabul etmişlerdir. Bu sebeple onlara göre Kur'an mahluktur. Ayrıca Kur'an'ın mahluk olması, Allah'ın zatının muhdese mahal olmasını da gerektirmez²⁵⁴. İbn Rüşd'ün bu değerlendirmesinde ortaya çıkan netice, hem Eş'arilerin, hem de Mu'tezile'nin bazı noktalarda haklı bazı noktalarda ise haksız olduklarıdır. Ona göre, doğru olan bu ikisi arasının bulunmasıdır. İbn Rüşd'e göre, Mu'tezilenin ve Eş'arilerin yaptığı gibi Kelamullah'ın zat için zait veya zait olmayan şeklinde değerlendirilme yapılması doğru değildir, ayrıca konunun bu şekilde değerlendirilmeye tabi

²⁵⁰ Ahmet Erkol, a.g.e,s.73.

²⁵¹ Ahmet Erkol A.g.e.s.73.

²⁵² Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Mektebetü'l Müeyyed, Riyad, 1993, s.92-93.

²⁵³ Bkz.Eş'ari,*el-İbane*, s.92-93.

²⁵⁴ Bkz.Kadı Abdulcebbar, *Şerh'ül Usuli'l-Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996, s.527-532.

tutulması bir bid'attir.²⁵⁵ İbn Rüşd, Eş'arilerin, mütekelliminin kelamın faili olmasını reddettiklerini, çünkü bunu kabul etmeleri durumunda Allah'ın kendi kelamının faili olmasını itiraf etmeleri gerektiğini düşünmüş olduklarını, mütekellim, kendisi ile kaim olan zattır, diye inandıklarından, bu iki esası kabul etmeleri durumunda, Allah'ın kendi zatıyla kaim olan bir kelamın fail olması ve bunun neticesinde de Allah'ın zatının hadis şeylere mahal olması sonucuna götüreceğini düşünerek mütekellim, kelamın faili değildir, kelam sadece o'nun zatının kadim bir sıfatıdır²⁵⁶ şeklinde bir inanişaya sahip olduklarını belirtmektedir. Bu yaklaşımın kelam-ı nefsi hakkında doğru olduğuna, ancak nefise olana delalet eden kelam hakkında ise yanlış olduğuna işaret eden İbn Rüşd, Mu'tezile konusunda da şunları söylemektedir: "Kelam mütekellimin yapmış olduğu şeydir, şeklinde düşündüklerinden kelamın sadece söz olduğuna inanmışlardır. Bu nedenle Mu'tezile, Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemiştir. Onlara göre fiil olması itibariyle kelamın, fail ile kaim zati bir sıfat olması şart değildir.²⁵⁷ Eş'arilere göre, mütekellim ile kaim olmak kelamın şartlarındandır.²⁵⁸ Bu, görünürde ve duyu aleminde, kelam-ı nefsi için de ona delalet eden lafız içinde aynı derecede doğrudur. Ancak, yaratıcı hakkında, kelam ile kaim olan kelam-ı nefsidir. Bu kelama delalet eden ise, O'nun zatı ile kaim değildir. Bu durumda Eş'ariler kelamı mutlak surette mütekellim ile kaim olmasını şart koştuklarından; mütekellimin, kelamın faili olması da mutlak olarak inkar etmişlerdir. Oysa Mu'tezile, mütekellimin, kelamın faili olmasını mutlak olarak şart olarak koştuklarından, kelam-ı nefsiyi inkar etmişlerdir.²⁵⁹ Konuyu bu şekilde ortaya koyan İbn Rüşd, her iki kelami fırkanın da bu konuda isabetli düşüncelerinin yanı sıra yanlışlarının da olduğunu söylemektedir.²⁶⁰

²⁵⁵ Ahmet Erkol, a.g.e, 73-74.

²⁵⁶ Taftazani, *Şerh'ül-Akaid*, çev.Süleyman Uludağ, Dergah yay.İstanbul, 1999, s.166-167.

²⁵⁷ İbn Rüşd, *el- Menahici'l-Edille fi Akaidi'l -Mille* ,Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1996, s.73

²⁵⁸ Eş'ari, *el-İbane*, s.92.

²⁵⁹ İbn Rüşd, *Menahic*, s.73.

²⁶⁰ Ahmet Erkol, a.g.e, s. 74-75.

III. BÖLÜM

TASAVVUFİ DÜŞÜNCEDE VAHİY ALGILAMASI

Tasavvuftaki vahiy anlayışını anlayabilmenin öncelikli şartı, tasavvufi düşüncedeki Allah insan arasındaki irtibat biçimine bağlıdır. Zira tasavvufta Allah insan arasındaki irtibat diğer düşünce okullarından farklılık arz etmektedir. Tasavvufi düşüncedeki Allah insan arasındaki mahiyet ortaklığı bu düşüncenin esasını oluşturmaktadır. Özellikle tasavvuf felsefesinde dile getirilen vahdeti vücut veya vahdeti Şühut tarzındaki ifadeler, bu düşüncenin en belirgin tarafıdır. Sufi düşüncede dile getirilen insan ruhunun Allah'tan bir nefha olması anlayışı, ruhun Allah ile aynı şey olmasa bile ondan bir şey olduğunu kabul ederler.²⁶¹ Konunun sınırlılığı dikkate alınarak bu çerçevede sufi düşüncedeki yaklaşımı tesbit amacıyla sadece bir iki isim zikredilerek konuya dair değerlendirmeler tesbit edilmeye çalışılacaktır. Bu iki isme geçmeden önce tasavvufi düşünce de çokça kullanılan ve mutasavvıflar için bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen “İlham” a değinmekte fayda var. Çünkü mutasavvıfların bir çoğu eserlerini ilham yoluyla yazdıklarının ifade etmektedirler. Mesela yirmi üç yılda tamamlanan el-Futuhatu'l-Mekiyye'nin kendisine Kabe'yi tavaf ederken veya murakebe için Harem-i Şerifte oturduğu esnada Allah'ın kendisine açmış olduğu şeyler olduğunu²⁶² ve ilk önce kendisine bunların okutulduğunu²⁶³ ardından “Rabbani ilka ve ilahi imla” ile satıra geçirildiğini söyler²⁶⁴. Aşağıda ilhamın anlamıyla birlikte, vahiy ile arasındaki benzerlik ve farklılıklar açıklanacaktır.

3.1.BİLGİ KAYNAĞI OLARAK İLHAM VE KEŞF

Tasavvufu literatürde çokça kullanılan ilham; kalbe feyz yoluyla ilka olunan şey veya kalpte oluşan bilgi.²⁶⁵ olarak tanımlanmaktadır. Kişiyi bir şeyi yapmaya veya yapmamaya sevkeden şeyin Allah'ın ruha atmasıdır.²⁶⁶ Normal bilgi vasıtalarına başvurmadan insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan bilgidir.²⁶⁷ Kavram olarak Kur'an da sadece bir tek yerde geçmektedir. Söz konusu ayette geçen “elhame” fiilini, Allah'ın nefse iyilik ve kötülükleri öğretmesi ve kavratması

²⁶¹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufununun Meseleleri*, Ötüken yay, İstanbul, 1982, s.124-125.

²⁶² İbn Arabi, *el-Futuhatu'l-Mekiyye*, Daru's-Sadir, Beyrut, I,10

²⁶³ İbn Arabi, a.g.e, I,239.

²⁶⁴ İbn Arabi, a.g.e. II,456.

²⁶⁵ Cürcani, *Ta'rifat*, s.23.

²⁶⁶ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XII, 555.

²⁶⁷ Es-Sabuni, *Maturidiye Akaidi*, s.200.

(ifham, ilka, beyan) olarak izah edilmiş ve insana doğuştan verilen bir kabiliyet şeklinde yorumlanmıştır.²⁶⁸ anlamı vermektedir. Bu durumda ayetin meali “kötülükleri ve iyilikleri (takvayı) nefiste yarattı.”²⁶⁹

Bazı noktalarda aralarında benzerlikler olduğu gibi farklılıklarında olduğu bir hakikattir.

İlham kelimesi, Türkçe de vahiy kavramının anlamına tazammun ederse de vahiy olarak değerlendirilemez

Tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere Vahiy ile İlham arasında bazı benzerlikler vardır.

a.Vahiy ve ilham duyu ve akıl dışında, onlardan ayrı birer bilgi kaynağıdır.²⁷⁰

b.Her iki kaynakta insanın zihnine aniden ve doğrudan doğruya hasıl olan bilgidir.

c.İlham ve Vahiy yoluyla bilgi sahibi olan kişi elde ettiği bilginin doğruluğuna kanaat getirir.

d.Her iki kaynakla gelen bilgi açık ve seçiktir.²⁷¹

e.Herhangi bir ön hazırlığa ihtiyaç göstermezler.

f.Direk Allah’tan gelebileceği gibi vasıta olarak melekte kullanılabilir.

Aslında vahiy ve ilham kavramının sık sık karıştırılmalarının nedenlerinden birisi, onlarda ki gizlilik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Ama onları birbirinden ayıran temel bazı özellikler vardır. Büyük mutasavvıf İbn Arabi, bu özellikleri şu şekilde açıklamaktadır.

İlhami bilgi, daha önce bilmediği işlerin kula bir yolla verilmesidir. İlhamda isabet olabileceği gibi hatanın da muhtemel olduğundan bahseder. Onun terminolojisinde ilham, isabet durumunda “İlhami bilgi” hata durumunda ise sadece “ilham” adını alır.²⁷² Bu durumda o, “doğru olmayanı veya vakıya uygun olmayanı” ilim diye isimlendirmemekte, bilakis ona “cehl” vasfını uygun bulmaktadır. Söz konusu iki kavram arasındaki diğer farkları şöyle sıralamak mümkündür: İlhami bilgi taatı, ledünni bilgi ise bu taatın sonucunu bilmektir. İlhami bilgi, geçici(arızı), buna mukabil ledünni bilgi madde ötesine aittir. Ledünni bilgi

²⁶⁸ Zamahşeri, *Keşşaf*, IV, 759.

²⁶⁹ Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, VIII, 582.

²⁷⁰ Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi*, İstanbul, 1982, s.169.

²⁷¹ Atay, a.g.e.s.168.

²⁷² İbn Arabi, *Futuhat*, IV, 310-312.

hata ve şüpheden arınmıştır, fakat İlhami bilgide hata payı yüzde elli civarındadır. Bütün bu farklılıklara rağmen, aralarında, her ikisinin de fitraten mevcut olmayıp sonradan verilmiş olması gibi ortak bir nokta mevcuttur.²⁷³

Vahiy ile peygamberlerin dışındaki varlıklarda gerçekleşen ilham arasında fark olduğu bir gerçektir. Vahyin Allah tarafından olduğuna dair peygamberlerin kalbinde zorunlu bir ilm-i yakin hasıl olur. İlham ise, nereden kaynaklandığı bilinmeyen bir his ve şuurdur. İlham feyz yoluyla insanın kalbinde oluşur. Sahibini kesin bir bilgiye ulaştırmaz.²⁷⁴

Vahiy; vicdani, hali ve şahsi bir tecrübedir. Bu tecrübeden geçmeyenler ve pratikte yaşamayanlar onu vasıflandıramaz ve ondan bir söz açamazlar. Kendisine ilham geldiğini söyleyen kimsenin de, ilhamın manasını ve hakikatini kavrayabilmesi için ona müteaddid kereler ilhamın gelmesi gerekmektedir. Çünkü ilham insanların nefislerinde aniden parlar ve bir daha tekerrür etmez.²⁷⁵ Vahiy de gizli ve süratli bir bildirme söz konusu olsa bile, peygamber vahiy açıklamakla yükümlüdür. Ancak ilham alan kimse onu açıklamak zorunda değildir.

Maturidi'ye göre, peygamberlerin ilhamı haktır. Fakat peygamber olmayan kişilerin bu gibi şeyleri iddia etmesi, peygamberde olduğu gibi onun geçerliliğinin delili olamaz. Çünkü bu gibi şeylerin peygamber dışındaki kişiler için şeytandan da kaynaklanması mümkündür.²⁷⁶ Ona göre, ilham ve sezgi dini bilme noktasında bir delil olamazlar. Çünkü kişilere gelen ilham başkalarını bağlamaz. Sonra kalpte meydana gelen her şey güzel değildir. Eğer ilham yoluyla gelen bilgi kabul edilecek olursa, kişi, ilhamının doğruya isabet ettiğini, kendisinin dışındakilerin ise yanlış olduğunu iddia eder. Böyle bir durumda kargaşayı beraberinde getirir. Ve hangisinin hak, hangisinin batıl olduğu bilinemez bir hal alır.²⁷⁷ Bu da gösteriyor ki, ilhamın kaynağı bir değildir. Eğer ilhamın kaynağı bir olsaydı, onunla bu derece farklı bilgi gelmemesi gerekirdi.²⁷⁸ Bu nedenle ilham yoluyla elde edilen bilginin genel geçerliliği söz konusu değildir. Zira bu bilgi objektiflikten yoksun ve göreceli bir durumu gerektirmektedir.

²⁷³ *Futuhât*, IV, 310-312.

²⁷⁴ Nesefî, *el-Akaid*, s.2.

²⁷⁵ Necati Akder, "Vahyin Metafizik Temeli", İslam Mecmuası, Ankara, 1958, sayı:3, II/5, Mayıs, s.6

²⁷⁶ Maturidi, *Te'vilat*, s.339.

²⁷⁷ Maturidi, *Tevhid*, s.6.

²⁷⁸ Taftazani, *Şerhü'l Akaid*, s.42-43.

İlham kelimesiyle ele alınması gereken bir diğer kavram da “keşf” tir. Keşf terimi sözlükte bir şeyin örtüsünün ve gizleyicisinin kaldırılması, bir işin açıklanması, ortaya çıkarılması anlamına gelmektedir.²⁷⁹

Duyular ve akıl yoluyla idrak edilemeyen gaybi manalara ve hakikatlere “vucud” ve “şuhud” noktasında muttali olmaktır.²⁸⁰

Bir başka ifade ile “bilinmeyen hususların gözle görürcesine açılarak kişiye açıklanmasıdır.”²⁸¹

Kur’an-ı Kerim de “k-ş-f” çeşitli türevleriyle yirmi defa geçmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır. “Allah sana bir sıkıntı verirse onu yine kendisinden başka açacak yoktur²⁸².” (Allah ona): Andolsun, sen bundan gaflet içindeydin. Biz sen(in gözün)den perdeyi açtık²⁸³.Yahut dua ettiği zaman darda kalana kim yetişiyor da kötülüğü (onun üzerinden)kaldırıyor.²⁸⁴

Keşf, ilham gibi psikolojinin ilgilendiği konulardan biridir. Keşf “bilinç dışı” alanın, gaybi alanın içine girdiği için, onun iddia edenlere hala tam açık olmadığı da söylenmektedir.²⁸⁵ Üstelik bu alan şuur hallerinden çok uzaktadır. Zira keşf ve ilham sahibi bir insan, asla bunu peygamberlik derecesine yükseltemez. Fakat keşfi tamamen inkar etmekte mümkün değildir. Vahyi bunlardan ayıran en büyük fark, her vahiyde tam şuur ve kavrayışın olmasıdır. Ayrıca peygamberlikte peygamberliğin anlamı ve amacı açık ve nettir.²⁸⁶ Keşf belki çok çalışma ve gayretin, ruhi tezkiye ve alıştırmaların, uzun düşünme ve tefekkürün bir ürünü olmalıdır. Kalpte ne tam bir yakın ne de tam bir şüphe doğurur. O şahsi bir tecrübedir. Ve daima öyle kalacaktır.²⁸⁷

İlham, keşf sezgi ve bilinç altı kavramların birinin ötekini yerine kullanılması ve daha önemlisi vahiy terimiyle izah edilmesi haklı olarak yabancılara benzemek sevdasıyla olduğu görüşü haklılık kazanmaktadır.²⁸⁸

²⁷⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, IX/300.

²⁸⁰ Cürçani, *et-Ta'rifat*, s.184.

²⁸¹ Ebu Nasr es-Serrac, *el-Lüma*(nşr.Abdulhalim Mahmud-Taha Abdulkadir Server)Kahire, 1960, s.422.

²⁸² En'am, 6/17.

²⁸³ Kaf, 50/122.

²⁸⁴ Neml, 27/62.

²⁸⁵ Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, çev.M. Sait Şimşek, Hibaş yay. Konya, s.23.

²⁸⁶ Subhi s-es-Salih, a.g.e, s.23.

²⁸⁷ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, s.108.

²⁸⁸ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.23.

Görüldüğü gibi, vahyin kaynağı Allah'tır. Oysa ilham ve keşfin kaynağı belli olmadığı için genelde kaynak sujedir. Böyle olunca da o, sadece sujei ilgilendirir veya onu bağlar. Onu tekzip etmek veya etmemek o kadar önemli olmasa gerektir. O kişisel bir hazdır, hak olabildiği gibi batıl olma ihtimalinden de uzak değildir. Başka bir tabirle, meleğin telkiniyle meydana geldiği gibi, şeytanın telkiniyle, vesvesesiyle de olması ihtimal dahilindedir. Bunun tayini, bu iddiada bulunan kimseye aittir. Ama bazı emir ve yasakların kendisine vahiy yoluyla geldiğini iddia edeni, yani vahiy aldığını ileri süren kimseyi rahatlıkla reddedebiliriz. Oysa peygamberler, aldıkları vahiy bilgisinin Allah katından gönderildiğini kesin olarak bilirler. Bu da keşf ve ilhama dayanan bilginin objektif bir bilgi niteliğinde olan vahiy ile eşdeğer olmadığını ortaya koymaktadır.

Keşf ve ilhama kısaca değindikten sonra Mutasavvıfların vahiy değerlendirmelerine bakmak olayı daha da netleştirecektir.

3. 2. İBN ARABİ'NİN VAHİY ANLAYIŞI

İslam düşüncesinde, özellikle de tasavvufi düşüncede öne çıkan önemli isimlerden birisi de İbn Arabi'dir.(ö.638/1240) Felsefi tasavvufun sistemleşmesi ve tasavvufun salt bir tecrübe olmanın ötesinde, önemli bir teorik ve soyut tarafının da olduğunu ortaya koyan İbn Arabi, bütün yönleriyle farklı bir kişiliktir. Bu açıdan vahiy konusuyla ilgili İbn Arabi'nin düşünceleri ayrı bir önem arz etmektedir.

İbn Arabi, bilgi elde etme yollarını kesinlik derecelerine göre sıralarken ilk sıralamayı vahiy, onu keşf, akıl ve duyular takip eder. Şunu belirtmek gerekir ki, İbnü'l Arabi, ilhamı vahiyden hemen sonraya yerleştirirken aynı zamanda onu akli bilginin ürünü olan nazari bilginin alternatifi olarak kabul eder ve vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol gördüğü keşifle yapar. Çünkü İbn Arabi'ye göre her ne kadar vahiy peygamberlere nazil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velinin kalbine yerleştirilmiştir.²⁸⁹ Onun bu görüşü, Kur'an'ın bilgi edinme yollarını duyular, akıl, sezgi ve vahiy olduğunu kabul edenlerin görüşüyle paralellik arz etmektedir.

İbn Arabi, nebinin bilgisiyle velinin bilgisini ilahi kaynaklı olması bakımından aynı olduğunu kabul eder. Kitaplarına verdiği isimler göz önüne alındığı takdirde onun bu telakkileri daha belirgin bir şekilde kendini gösterir. İbn

²⁸⁹ İbn Arabi, *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, IV, 269.

Arabi, vahiy iade eden 'nüzul' ve 'inzal' yerine aynı kökten gelen tenezzül kelimesini kullanmaktadır.²⁹⁰

İbn Arabi her ne kadar peygamber ile velileri makam itibariyle ayrı telakki etse de, bilgilerinin kaynakları bakımında aralarında pek fark görmemekte ve onları aynı pınardan su içen iki ayrı grup olarak tanımlamak istemektedir.²⁹¹

İbn Arabi, velileri nebilerden derece itibariyle daha aşağıda kabul etmektedir. 'Velilerin nübüvvet ve risalet konusunda değil, sadece hilafet konusunda nebilere dahil edilebileceği çünkü bu iki kapının (nübüvvet ve risalet) kapandığını çok açık bir şekilde ifade eder.²⁹²

İbn Arabi, Nebi ve velilerin bilgisi ve bu iki bilginin kaynağı arasında fark görmemektedir. Ona göre veliler, peygamberlerin çıktığı merdivenden çıkarlar.²⁹³ İbn Arabi bu iki kesimin ilmini o kadar farksız telakki eder ki, her iki ilmi de vahiy olarak isimlendirmekte sakınca görmez.

Ona göre vahiy iki türdür: a.) Delil ile sabit olan, peygamberlere verilen şeriat gibi b.) Delil ile sabit olmayan Allah bu tür bilgiyi, 'el-Batınü'l Hakim' ismiyle zamanın hekimlerinin (buradaki 'hakim ifadesiyle' filozofları değil sufileri kastettiği anlaşılmaktadır) kalplerine ilka eder. Onlar bu ilmi kendi düşüncelerine izafe etseler de, onun Hak'tan geldiğini bilirler.²⁹⁴

İbn Arabi, nebi ile veliyi 'zahir-batın' veya 'zarf-mezruf' gibi görmekle birlikte, buradaki iç içelik, tabiiyyet-metbuiyyet açısından değil, bilgi kaynakları bakımından olmalıdır. Ona göre, nebinin elçiliği dünya ile sınırlı olmasına karşılık, yine aynı nebinin sahip olduğu velilik sınırsızdır.²⁹⁵

Nebinin aynı zamanda bir veli olması nebi ile veli arasında bir ortak noktayı oluşturmaktadır ki, bu nokta bilgi kaynaklarının ortak olmasını bir ölçüde açıklığa kavuşturur.

Bununla birlikte, İbn Arabi, bu iki kesimin bilgisini elde edilmiş metodunda farklılık görür. Ona göre, önceki bir peygamberin şeriatıyla amel edenler dahil olmak üzere her peygamber bilgisini kendisine gelen bir melek vasıtasıyla alır, yani şeriat, bir meleğin getirdiği bilgilerden oluşur. Nebinin dışındaki kimselerin bilgisi

²⁹⁰ Mahmut Kaya, İbnü'l- Arabi mad, D.İ.A , XX, 516.

²⁹¹ İbn Arabi, *Futuhat*, II, 308.

²⁹² İbn Arabi, A.g.e., a.y

²⁹³ İbn Arabi, *Futuhat*, III, 85-86.

²⁹⁴ İbn Arabi, *Futuhat*, XII, 78-79.

²⁹⁵ İbn Arabi, *Fususul-Hikem*, s.62.

ise, mesela Hızır gibi, vasıtasız elde edilir. Bundan dolayı da şer’i hüküm ifade etmez. İbn Arabi, veliyi kesinlikle peygamberin ümmetinden biri olarak görür. Hatta tasavvufa intisab eden kimsenin peygamberin bilgisini taklit yoluyla alacağını, keşif mertebesine ulaştığında ise keşfinin sadece nebiden taklit yöntemiyle aldığı bilgiyi teyit edecek ve ona uygun düşecek şekilde olmasının gerektiğinin altını çizer. Hiçbir velinin keşfi tabi olduğu peygamberin şeriatına muhalif olamaz²⁹⁶. Böylelikle İbn Arabi veliyi tabi olduğu peygamberin şeriatıyla kayıtlı kılarken peygamberin sukut ettiği yerde söz söyleme hakkına sahiptir. Bu bir anlamda fakihin içtihadına benzemektedir. Ayrıca te’vili reddettiği için nassı, te’vil yerine keşfe başvurmayı daha emin bir yol olarak görür.²⁹⁷

İbn Arabi, duyular ve akıl yoluyla elde edilen bilginin yanı sıra diğer sufiler gibi, alternatif bir bilgi edinme yolu olarak keşfi kabul eder. Ona göre, Allah ilham ve keşif ile bazı seçkin kullarına metafizik ve fizik aleme (ma’kulat ve mahsusata) dair bilgiler verir. Bir kimsenin içinden geçeni ve ne düşündüğünü bilen feraset sahibi de bunlardan sayılır.²⁹⁸

İşte keşif ve ilham denilen bu bilgi elde etme yolu, akli çıkarsama ile bilgi elde etmede kullanılan nazari metottan farklı olmasının yanı sıra, salt bilgi bakımında yenilik ve çeşitlilik arzeder. Her şeyden önce bu, tarz bakımından olağan dışılık özelliği taşır ve akılla elde edilen nazari bilginin bir nevi mukabili sayılır.²⁹⁹

İbn Arabi, keşfi Allah ile kul arasında direkt bilgi akış yolu olara görmekte ve bu konuda nebiyi veliden farklı bir konumda tutmaktadır. Nasıl ki nebi, vahyi vasıtasız elde ediyorsa, veli de keşfi bilgiyi aynı şekilde vasıtasız elde etmektedir. Aralarında fark, bilginin muhtevası ve birde bağlayıcı olup olmaması açısındandır. Nebi’nin bilgisi herkes için bağlayıcı olduğu halde velinin bilgisi ancak kendisini bağlar.³⁰⁰

İbn Arabi, keşfi ‘alemi ulviden herhangi bir yolla kalbe gelen şey’olarak tanımlar.³⁰¹ Burada iki şey dikkat çekmektedir, bilginin ulvi alem kaynağından çıkıp kalbe gelmesi, yani ilmin çıkış noktası ulvi alem, varış noktası ise kalb

²⁹⁶İbn Farabi, a.g.e, VI, 222.

²⁹⁷İbn Arabi,e.g.e, XI, 218-219.

²⁹⁸İbn Arabi,a.g.e, VII, 95-96.

²⁹⁹İbn Arabi,a.g.e, VII, 218.

³⁰⁰Cağfer Karadaş, *İbn Arabi’nin İtikadi Görüşleri*, Beyan yay, İstanbul, 1997, s.55.

³⁰¹İbn Arabi,a.g.e, XII,191-192.

olmasıyla kalbin alıcı konumu gündeme gelmekte ve sufilerin kalb temizliğine verdikleri önem ortaya çıkmaktadır.

İbn Arabi, verdiği bilgileri bazı kişilerin söz ve görüşlerinden veya kitaplardan aktarmadığını söylemekle kendisine sahip olduğu bilgilerin Vehbi olarak verilmiş olduğunu zikreder. Kendisinin başkasına ait sözleri tekrarlayanlardan, bir başka eseri veya herhangi bir müellifin yolunu izleyenlerden, filozofların veya benzeri düşünürlerin sözlerini ve görüşlerini nakledip duranlardan olmadığını kitaplarının sadece Hakk'ın kendisine keşif yoluyla verdiği ve kendisine imla ettirdiği şeyleri içerdiğini,³⁰² sahip olduğu ilmin vecd sultanı veya vucutta fani olma halinin kendisinde galebe ettiğinde kalbinde tecelli eden şeylerden ibaret olduğunu ileri sürer. Elde ettiği marifete dair fenleri veli kullarına da öğretmesini Allah'ın kendisinden istediğini belirten İbn Arabi, bu iş için lisanına akıttığı bilgilerden dolayı Allah'a hamdetmektedir³⁰³

İbn Arabi, keşfin gerekliliği hususunda kelamcılarının nübüvvet ve vahiy için kullandıkları delilleri kullanır. Bunların başında 'akıl her şeyi kavrayamayacağı³⁰⁴ ilkesi gelmektedir. Bu durum İbn Arabi hakkında şaşırtıcı görülmemelidir, zira o, vahiyle keşif arasında mahiyet bakımından fark görmediği için nebi ile veli bilgisini bir tutmaktadır.³⁰⁵

Ona göre, Kur'an Hz. peygamber'in kalbine inzal olunmuştur. Kıyamete kadar da onun ümmetinden olan mü'minlerin kalplerine inzal olmaya devam edecektir. Kur'an'ın bu şekilde mü'minlerin kalplerine inişi vahiy sürekli taze ve canlı tutmaktadır.³⁰⁶

3.3. MOLLA SADRA'NIN VAHİY ANLAYIŞI

Tasavvuf felsefesinin en bariz örneklerini Molla Sadra'da görmek mümkündür. Molla Sadra'ya(ö.1640) göre, ilahi ayetlerin gerçeklikleri, hikmetini, parlaklığı ve rahmetinin varlığı her şeyden önce Allah'ın ilminde ve gaybi alemlerin ötesinde sadece O'nun bileceği bir keyfiyette bulunuyordu. Sonra her türlü varlıktan münezze olan aşkın bir yalınlık tarzında kudret kaleminde varlık buldu.

³⁰²İbn Arabi, a.g.e, I, 4.

³⁰³ Mahmut Kaya, D.İ.A İbnü'l- Arabi mad. 495.

³⁰⁴ İbn Arabi, a.e.g,VII, 218.

³⁰⁵ Çağfer Karadaş, a.g.e, s.47.

³⁰⁶İbn Arabi, *Futuhât*,III, 372.

Bu durumda o aynı şekilde levh-i mahfuzda yazıldı. Hatta Allah'a yakın olan meleklerin akıllarında da vardı. Sonra oradan kainat sistemini idare eden (müdebbir) meleklerin kalplerine resmedildikten sonra, varlık ve yokluk bulmaya elverişli semavi levhalar ve kitaplarda çoğaltıldı. Kısacası, ilahi kitapların dünya semasına kadar olan iniş süreci böyledir. Sonra semadan arza, kulların maslahat ve durumlarına göre parça parça indirildi. Tıpkı konuşan bir insana benzer ki, önce konuşacağı şeyi düşünür, onu hafızasında tasarlar, konuşmak istediği şeyin şeklini hayalinde canlandırır, sonra da vicdanın en iç sınırından başlayarak onu dışarı aktarır. İşte Allah'ın hikmetinin biçimini ilahi bilginin en gizli boyutlarını, gaybın hazine anahtarlarını ve rahmetinin hazinelerini ortaya çıkarması, onların gayb aleminden fizik aleme çıkışı açısından tıpkı böyledir.

“Ona ancak güzel sözler yükselir, onları da O'na Salih ameller ulaştırır.”³⁰⁷

Molla Sadra, vahiy olgusunu vahiyde görev alan meleklerin ve insanların yapısal özelliklerini belirterek anlatmaya çalışır. Ona göre melekler, gerçek ve nisbi özlere sahip varlıklardır. Nisbi özleri, ruhun bedene nisbeti gibi, kendi dışındaki varlıklara oranladır. Ayrıca gerçek özleri kavli, kazai ve emri bir şey iken; nispi özellikleri yaratılış alemine ait olup kitabı ve kaderi, yani sınırlıdır. Levhi özlerden neş'et eden büyük melekler, ilahi sözleri veledünni ilimleri yazıcı meleklerden alır, onları kitabi ve kaderi levhaların sayfalarına kaydederler. Nitekim, Hz. peygamber(s.a.v)miraçta meleklerin ilk safıyla karşılaşmış ve uyanık halde Ruhu'l-Kudüs'ü müşahede etmişti. Demek ki, nebevi ruh, onların alemleri olan rabbani vahiy alemleri ile buluşunca; Allah'ın kalamını işitir ve bu durum ilahi hakikatleri gerçek konuşma ile bildirmektir ki, söz konusu gerçek konuşma, 'O kadar ki(birleştirilmiş)iki yay arası kadar, hatta daha yakındı'.³⁰⁸ makamında olup bitmektedir. Bu makam, ilahi kurbiyet makamı, sıdk duruşu, vahiy ve ilham madenidir. İşte, Hz. peygamber(s.a.v)büyük meleklerle bu şekilde içli-dışlı olunca, onların kalemlerinin çıkartmış olduğu sesleri ve konuşmaları bile işitirdi. Onların sözleri bilgi alanlarına nazil olan ilahi sözlerdir ki, bu alan, onların özü ve akıllarıdır. Çünkü onlar, kurbiyet makamında bulunmaktadır. Nitekim peygamber miraçta meleklerin kalemlerinden çıkan sesleri işittiğini bildirmiştir.³⁰⁹

³⁰⁷ Sadruddin eş-Şirazi , *el-Hikmetü'l-Mütealiye fil-Esrafil-Akliyyatil-Erbaa*, Menşuratü'l-Mustafavi, Kum, VII/15-16.

³⁰⁸ Necm, 53/19.

³⁰⁹ Müslim, İman/74, İbn Hanbel, Müsned V/144.

Rabbani söz, semavi melekut alemine inince, Hz. peygamber için semavi ve kaderi levhalar aleminde yer alan ruhunun levhasında kendisini kavradığı ve müsaade ettiği bir şekil belirir. Sonra bu şeklin izi oradan dış duyuya geçer. İşte bu esnada duyu organları için dehşetli bir şüphe ve uyku meydana gelir³¹⁰ diyen Sadra ya göre, Allah, Hz. peygambere harici bir perde olmaksızın ki bu hitabın vasıtasız veya bir melek vasıtasıyla olması aynıdır. Bu gaybı bilgileri muttali kılınca, nübüvvet veya ruhunun özüne melekut nakışı ve ilahi kudretin ceberruti sureti tab edilir. Bu durumda peygamber için vahiyden bir misal belirir ve onu içsel duyuya sevk eder. Böylece, dış duyuya ait kuvve yukarıya toplanır ve o kuvvet için anlamından ve hakiki ruhundan bağımsız olmayan bir şekil görünür. Ancak bu şekil karışık rüyalar (ahlam) ve anlamından kopuk hayaletler şeklinde değildir. İşte bu esnada dış duyu kuvveti için vahiy meleğinin hakikati, mümkün bir tarzda, duyumsanabilen bir biçimde görünür. Böylece peygamber de Allah'ın meleklerinden birini emr alemindeki yapısından farklı bir şekilde görmüş olur. Çünkü emr alemindeki bir şey insanlar alemine inince, takdir edilmiş, yani boyutları sınırlanmış olan yaratılış alemine intikal eder. Bundan dolayı da peygamber, o meleği kaderi yaratılış şekliyle görür. Artık vahiy akledilir (makul) bir formda sunulunca, peygamberde işitilebilir bir söz duyar veya duyumsanan bir levha görür. Bu durumda ona vahyedilen şeyde meleklerle aynileşmiş olur. Melekten ilahi marifetleri alan ve akli basiretleri sebebiyle Rabbinin en büyük ayetlerini müşahade eden peygamber, akli duyumuyla da Alemlerin Sahibi'nin sözünü işitmiş olur.³¹¹

Vahiy meleği bu yüce makamdan inince, peygambere kendi duyularıyla algılanan bir şekilde görünür ve ardından o söz, doğal duyulara, sonra hevaya, algılayan kalbe dönüşür. Bu durumda ilahi söz, ilgili meleğin sözü içinde yer alır. Peygamber de sadece kendisince duyulan bir takım sesler ve manzum harfler işitir. Çünkü bu ses ve harfler gayb aleminden şehadet alemine inmiş, harici bir saik olmaksızın peygamberin batınından zahirine çıkmıştır. Artık vahiy meleği, onun sözü ve yazısından her biri, kendi gaybi ve Batını dünyasından duyularına ulaşır. Ancak bu buluşma, vahiy meleğinin kendi makamından intikali ve hareketi kabilinden değildir. Çünkü meleklerden her biri için aşamayacakları ve taşıyamayacakları malum bir makamları mevcuttur. Aksine bunun dayanağı Nebevi

³¹⁰ Molla Sadra, a.g.e.VII, 28.

³¹¹ Molla Sadra, a.g.e.VII, 27.

Ruh'un gaybi dirilişten varlık alemine uyanışıdır. Nitekim bundan olsa gerek ki vahiy esnasında onu dehşet, ürperti ve baygınlık benzeri haller yakalardı. Daha sonra bu durumlardan kurtuluyor, görüyor ve gelen vahyi haber veriyordu. İşte bu süreç kitabın tenzili ve sözün inzalidir.³¹²

Molla Sadra, görüşlerini İbn Arabi'den yaptığı şu alıntısıyla delillendirmeye çalışır. 'Hak Teala, kendi sırrı hakkında araçları ortadan kaldırarak kulu ile konuşan bizzat kendisi olunca sözü anlama sözle eş zamanlı olarak varlık bulur. Bu durumda O'ndan gelen söz sendeki anlamın aynısı olur ve anlama sözden geri kalmaz, şayet anlamak sözden geri kalıyorsa, o söz Allah'ın sözü değildir. Allah kulu ile peygamberlerin veya alemde dilediği kimsenin dili ile maddi bir perde ile konuşursa, bu durumda söz zaman açısından anlamaya eşlik edebileceği gibi, etmeyebilir de.'³¹³

Daha sonra, ilahi söz, ya doğrudan emridir, ya da manevi veya maddi bir perde vasıtasıyla gelir. İşte, 'Allah bir beşerle ya vahiy yada perde arkasından yada bir elçi gönderip dilediğini vahyetmek suretiyle konuşur'³¹⁴ ayeti bu üç biçime işaret eder. Ayette ifade edilen vahiy, bizzat 'sözün' kendisinin asli maksat ve öncelikli gaye olduğu zorunlu, ilk ve hakiki kelimadan ibarettir. İkincisi manevi bir perde vasıtasıyla varid olur. Bu durumda maksat, kendisinin meydana gelmesinde sözün bizatihi yeterli olduğu durumdur. Bu iki kısmın her birinde anlamak sözden ayrılmadığı gibi, itaat da zorunludur. Üçüncüsü sözün en alt mertebesidir ki burada söz, insanlardan veya meleklerden seçilen elçiler vasıtasıyla yaratılmışların duyma derecesine nazil olan sözdür. Bu mertebede sözün algıdan kopması veya ayrılması mümkün olduğu için sözü dinleyip gereğini yapmak kadar, onu dinleyip yapmamakta mümkündür.³¹⁵

³¹² İb n Arabi, a.g.e, s.VII, 28.

³¹³ İbn Arabi, *Mektubat*, II, 28.

³¹⁴ Şura/51

³¹⁵ Molla Sadra, a.g.e.VII, 9.

IV.BÖLÜM

MODERN İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE VAHİY DEĞERLENDİRMELERİ

19.y.y.'da bilim, sosyal ve siyasal alanda meydana gelen değişimler Batı dünyasını etkilediği kadar, İslam dünyasını da etkiledi. Düşünme sisteminde artık 'akıl' ön planda, yapılan değerlendirmeler de akıl ölçüt alınarak yapılmaya başlandı. Dini konular da rasyonel değerlendirmelere tabi tutuldu. İslam dünyası da bundan nasibini aldı. Aslında vahiy konusunda yapılan 'rasyonel' değerlendirmeler bu yüzyılda başlamış değildi. Kültür mirasımızda bunun örnekleri mevcuttur. Nitekim daha önceki konularımızda bunu net bir şekilde gördük. Özellikle Müslüman filozoflardan bir kısmının değerlendirmeleri bu yöndeydi. 19 ve 20.yy gerek batı dünyasındaki değişim, gerek Müslüman dünyanın düşünsel bir bunalımın içine girmesiyle yeni arayışlar başladı. Bu kültür bunalımı içinde, çözüm amaçlı bazı fikir ve düşünceler ortaya atıldı. Ama bu zannedildiği kadar İslam dünyasına uzak fikirler değildi. Kökleri kendi tarihinde mevcuttu. İşte bu ruhu uyandırmaya çalışan düşünürlerden birisi de Pakistanlı düşünür, Fazlurrahman'dır. Dini düşüncede yeni yaklaşımlar ve yeni açılımlar sağlamaya gayret eden Fazlurrahman pek çok konuda klasik anlayışın dışında değerlendirmeler yapmıştır. Nübüvvet ve vahiy konusunda da farklı değerlendirmeleri nedeniyle modern dönem içerisinde onu öne almayı uygun gördük.

4.1.FAZLURRAHMAN'IN VAHİY ANLAYIŞI

İslam dünyasının son dönemde yetişen en büyük düşünürlerinden olan Fazlurrahman'ın Kur'an ile ilgili yorumları alışlagelmiş olanlardan farklı görünmektedir. Ona göre; Kur'an, dini ve ahlaki ilkelere dayalı bir dünya görüşünü savunmakta ve bu görüşün yaşandığı bir toplumun varlık alanına çıkmasını gaye edinmektedir." Kur'an'ı ve Kur'an'ın İslamını tam olarak hayatın içinde görebilmek için evvela onların ne olduğunu kavramak gerekir.³¹⁶

Fazlurrahman'ı anlamak için öncelikle Kur'an'a bakış açısını bilmek gerekir. "Kur'an nedir?" sorusuna verdiği cevap onun vahiy algılama biçimini de göstermektedir.

³¹⁶ Fazlurrahman, *İslam*, çev.Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu yay. Ankara, 1981, s.26 .

“Kur’an gerçek anlamda tek bir ‘kitap’ değildir, çünkü kimse onu –oturup-yazmamıştır. O, yirmi yılı aşkın süre içerisinde peygamber’in karşılaştığı soru ve sorunlara mukabele olan vahyi tecrübelerinin somut halidir.³¹⁷

O’nun Kur’an’ı yorumlarken “Tarih ile bağlantılı canlı bir metin” düşüncesinden hareket etmiştir. Eğer biz bunu göz ardı edersek, onun yorumlama ve bugün için yeni değerler çıkarmaya temel teşkil edecek en önemli noktasını gözden kaçırmış oluruz.

Kur’an’a bakış açısına kısaca değindikten sonra asıl konumuz olan ‘vahyi algılama’ biçimine geçebiliriz.

4.1.1.vahyin gerekliliği

Fazlurrahman’a göre, vahiy ve peygamberlik zorunludur. Allah’ın merhameti ve insanın ahlaki idrak ve davranışının kısırlığı bunu gerektirir. Allah insana ‘yardım için’ peygamberler ve vahiy gönderir. Peygamberler hassas ve yıkılmaz kişilikleri ve ilahi mesajları alıp korkusuzca tebliğ ile insan şuurunu uyusukluk ve düşük ahlaki gerilim halinden , iyiyi iyi, kötüyü kötü olarak açıkça görebilecekleri teyakkuz haline getiren sıra dışı insanlardır.³¹⁸

Kur’an’a göre, bu evrensel bir hadisedir. İnsanlık tarihi boyunca peygamberler hep var olagelmıştır. Öncelikle hitapları kendi halklarıdır. Fakat mesajları ilkeleri mahalli olmayıp bütün insanlar tarafından uyulması gerekir. Peygamberliğin bölünemezliğinin anlamı budur.³¹⁹

Ancak peygamberlerin önce kendi halklarına gönderilişi evrenselliğin temel taşıdır. Bir peygamber evvela kendi halkının desteğini alıp başarılı olduktan sonra, öğretisi diğer toplumlara ve zamanlara da teşmil edilebilir. Bundan dolayı peygamberler ‘mesajlarının yaygınlık kazanması için gereken her şeyi yapmakla yükümlü kılınmışlardır. Çünkü onlar başarılı olmak zorundadırlar.³²⁰

Bu başarı zorunluluğu ‘dünyada ‘iyi’nin hakimiyetini tesis ile alakalı olsa da, eskatolojik bir tarafı da vardır. Zira mesaj geldikten sonraki ahlaki sorumluluk açısından sadece muhataplar değil, peygamberlerde ‘hesaba çekileceklerdir.³²¹Bu

³¹⁷ Fazlurrahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, çev,Adil Çiftçi, Ankara Okulu yay, Ankara, 1997, s.110.

³¹⁸Fazlurrahman, *Major Themes of the Kur’an*, Chicago Ün. 1980, s.80.

³¹⁹ Fazlurrahman, *İslam’s Attitude Towards Judaism ‘the Muslim World*, s.1-13.

³²⁰Fazlurrahman, *Major Themes*, s.80.

³²¹ A’raf , 7/7.

sebeple, peygamberler mesajı ‘kalbinde bir çekince olmadan’³²² açıkça ve taviz vermeden³²³tebliğe teşvik edilir.³²⁴

4.1.2.Vahiy Anlayışı

Fazlurrahman’ın vahyi algılama biçimini anlamaya çalışırken, yukarda da değinildiği üzere, vahyin toplumla olan ilişkisi üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Çünkü o vahyi, toplumsal sorunlara Allah’ın verdiği ahlaki cevap olarak algılamaktadır.

Onun dayandığı şu temel fikirler, vahyi hem Allah’ın bildirim tarzı olarak hem de bildirim sonucunu (Kur’an) olarak anlamada yardımcı olacaktır. (I)peygamberlik ve vahiy zorunludur, bu Allah’ın ‘hesaba çekmezden evvel’ yol göstermesini ifade eden şefkatinden dolayıdır. (II) Peygamber ve Kur’an ‘yol gösterici’ olmaklığıyla iyi ve kötüyü hem hedefler olarak hem de somut davranışlar olarak örnekler. (III) İlkelerin veya hedeflerin örneklendirilmesi peygamberin iç kişiliği ve toplumsal şartlarıyla yakından alakalıdır.(IV) Bunun sebebi en azından ileriye dönük bir yol çizme açısından peygamber’in başarılı olma zorunluluğudur. (V) Başarılı olmak için evvela peygamberin kendi içliliğinden emin olması, sonra da kendi halkını inandırması gerekir. (IV) O, halkını inandırmak için toplumsal şartlar içinde, ama onları aşarak, faaliyet göstermek ‘idealist’ olduğu kadar ‘realist’ olmak durumundadır. (VII) İdealistliği Allah’ kendisine bildirdiği ilahi emirleri anlaması, bilmesi realistliği ise, bunları kendi halkının sınırlarını hesaba katarak ifade etmesi ve uygulaması olacaktır. (VIII) Bu idealistlik ve realistik, ahlak toplumu inşa etme planının bir parçasıdır. (IX) Allah ile peygamber arasında çok yakın bir ilişki olması gerekir. Bu hiç bir zaman harici bir ilişki ile sağlanamaz; daha ziyade ‘ruhsal veya içseldir. Onun peşi sıra, belki bazı fiziksel tezahürleri dışa vurur’³²⁵.

Fazlurrahman’a göre vahiy, Allah’ın insana emr’ini bildirmesidir: emir ise tatbik edilmek içindir. Emrin tatbik edilmesi içinde ‘anlaşılması’ gerekir. Bu anlaşılabilirlik vahyi almada peygamber’in anlama melekesi (beni/idraki/zihni/bilinci) ile nasıl bir ilişkiye sahiptir ve son tahlilde de bu ilişki nasıl toplumsallığa bürünür?

³²² A’raf, 7/1.

³²³ Hicr, 15/94, Mülk, 67/116-117.

³²⁴Fazlurrahman, a.g.e, s.80.

³²⁵ Adil Çiftçi,*Fazlurrahmanla İslam’ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat yay, Ankara, 2000, s.61-62.

Onun bu konuya bütün fikirlerini ve yöntemini etkileyecek bir husus olarak çok önem vermesi, hermeneutik bir çabadan doğmuştur. Kur'an'ı 'yeniden anlama' arzusuyla gelenek ile Kur'an arasındaki ilişkinin tamamen harici ve mekanik bir tasviri verdiğini görür. 'Cebrail geliyor ve sanki bir postacının mektupları dağıttığı gibi, Allah'ın mesajını Muhammed'e iletiyor. Halbuki Kur'an, melek', Muhammed'in kalbine nüzul eder.'³²⁶ Bundan yola çıkarak o, vahiy sürecinin mekanik veya tamamen dışsal olduğunu söylemenin metne ters düşeceğini iddia etmektedir.

Fazlurrahman, vahyin peygamberin zihninden beri olmayıp onun bilinciyle ilişkili olduğunun şu şekilde ifade etmektedir: "Hz. Muhammed karakter itibariyle hırçın ve girişken bir insan değildi. Hakikatte onun karakteri hakkında yapılan dikkatli bir inceleme, tabiaten dalgın, düşünceli içe dönük, utangaç ve çekingen bir şahsiyet yapısı sergiler. İşte böyle bir şahsiyet yapısı 'o an içinde bulunulan insanlık halinin keskin bir algılanışından doğan dahili bir güdü tarafından tarihi aksiyon arenasına girmeye zorlamıştır." Bu özellikle ilk vahiylerin niçin kısa ve özlü adete ani volkanik patlamalar gibi olduğunu açıklar.³²⁷ Mesaj doğrudan doğruya onun kalbine hitab ediyordu. Zorluklarla ve sorunlarla 'sıkıştırılmış' bir kalbe. Hz. Muhammed'in vahiy ile olan ilişkisi onun insanlık ve toplumsallığın Aşkın ile olan ilişkisi olmakla beraber, Aşkın olan hakim olmuştur. Zaten bütün insani yüksek vasıflara rağmen eğer o dilemeseydi kendisi 'elçi' olmazdı.³²⁸

Fazlurrahman, peygamberin vahiy tecrübesinin tamamını anlama noktasında *miraç olayını* vermektedir. Onun miraç olayının algılayış biçiminden edinilecek fikirler diğerlerini de anlamamıza yardımcı olacaktır.

4.1.3. Mirac Olayı

Onun mirac hadisesini nasıl algıladığını anlamak için öncelikle ayetleri nasıl anladığını görmekte fayda vardır.

'Son derece kuvvetli bir (vahiy temsilcisi) o'na (Hz Muhammad'e öğretti. O, önce en yüksek ufukta göründü. Sonra yaklaştı ve (Hz. Peygamber') iki yay mesafesi kadar hatta daha da yakın hale geldi. Sonra Allah'ın kuluna (Muhammed'e) vahyettiğini vahyetti. O'nun kalbi 'gördüğünü yalanlamadı.

³²⁶ Fazlurrahman, *Some Islamic Issues, in the Ayyub Khan Era* "Essasy on Islamic Civilization, presnted to Niyazi Berkes, ed.Donald p.Little,E.J..Brill, Cambridge, 1970, s.299.

³²⁷Fazlurrahman, *Major Themes*, s.86.

³²⁸Fazlurrahman, a.g.e, s.86.

Öyleyken siz onun ‘gördüğü’ hakkında şüphemi edeceksiniz? O, onu (vahiy elçisini), asude bahçenin bulunduğu en uzak ufukta görmüştü. Ufku kaplayan kaplamıştı. Peygamberin gözü şaşmadı, ne de kontrolünü kaybetti . O Rabbinin en büyük işaretlerinden birini görmüştü.³²⁹

Fazlurrahman, bu ayetlere dayanarak buradan şu hususların ortaya çıkacağını söyler. (I) Atıf iki farklı zamandaki tecrübeleridir. (II) Birincisinde peygamber ‘vahiy meleğini’ en uzak ufukta (sidret’ül muntehada) görmüştü. (III) Bu hallerde peygamberin yükselmesinden ziyade, vahiy temsilcisinin inmesi söz konusudur. (IV) Tecrübe fiziksel bir yerden bir yere gitme, gidiş değil içseldir. “Kalbi gördüğünü yalanlamadı”.³³⁰ (V) Dolayısıyla tecrübeler daha ziyade peygamberin şuurunun³³¹ yada ruhi beninin³³² genişlemesini ve bütün hakikati içselleştirip, kendisine mal etmesini ifade eder.³³³ İki deneyimde de atıf sonsuzluğadır, bu ister ‘en yüksek ufuk’ isterse ‘en uzak ufuk’ olsun.³³⁴ Söz konusu olan peygamber’in iç beninin bütün varlık alemini algılayacak şekilde genişlemesidir.³³⁵ Ona göre bu husus , ilgili iki ayet tarafından desteklenir.

“...Allah kulunu (Muhammed) bir gece kutsal mescitten ‘en uzak mescide’...ayetleri göstermek için gider kılmıştır.³³⁶

Bu (Kur’an), şerefli elçinin (Vahiy Meleğinin) konuşmasıdır. O, güçlü ve tahtın sahibi nazarında değerlidir. Ve ona orada güvenilir. Arkadaşınız (Muhammed) cinlenmiş değildir. O (vahiy meleğini) en uzak ufukta gördü. Ve (vahiy meleği) görülmeyen (gayb) hakkında bilgi vermekte cimri değildir.³³⁷

Burada söz konusu olan, peygamber’in bütün ruhi-dini tecrübelerinde olduğu gibi iç beninin top yekun varlık alemini bir defa da ve tamamen algılayacak şekilde genişlemesidir. Peygamber’in tecrübesinin yöneldiği nokta olarak ‘en uzak’ veya ‘sonsuzdan’ bahsedilir. ‘En yüksek ufuk en uzak mescid ve apaçık ufuk.’ Bu

³²⁹ Necm, 53/5-18.

³³⁰ Fazlurrahman, *Major Themes*, 92.

³³¹ Fazlurrahman, *İslam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Publications of the Center Middle Eastern Studies, no.15, University of Chicago press, Chicago, 1982, s.14.

³³² Fazlurrahman, *Translating The Kur’an Religion and literature*, 20/27-27. (Adil Çiftçi, a.g.e. s.62)

³³³ Fazlurrahman, *Major Themes*, s.92.

³³⁴ Fazlurrahman, *Major Themes*, s.92.

³³⁵ Fazlurrahman, *Translating*, s.28 (Adil Çiftçi, a.g.e. s.62)

³³⁶ İsrâ, 17/1

³³⁷ Tekvir, 81/19-24

deneyimler Fazlurrahman'a göre, nitelik itibariyle ruhi (spiritual) olduğu için, bu ve benzeri ayetlerde bahsedilen kesinlikle fiziki olamaz.³³⁸

Fazlurrahman, mirac ayetlerine dayanarak ortaya koyduğu bazı ana ilkeleri bütün vahiy sürecini anlamada kullanacaktır. Bunlar şunlardır: Bütün vahiy tecrübeleri temelde ruhidir. Peygamber'in beni bütün hazır bulunuşluğuyla genişler ve hakikati içsel olarak alır. Bu alış ne kendisinin fiziksel bir gidiş gelişi ile ne de vahiy temsilcisinin 'fiziksel' gidiş-gelişi ile olur. Fakat elbette 'hakikat' onun öznel hislerini aşan bir kaynağa aittir. Bundan dolayı o 'ben'i aşar daha önemlisi tecrübeler, esasında kalp işi olsa da aynı anda lafza bürünür ki bütün ruhi deneyimlerde aynı şey geçerlidir³³⁹

Fazlurrahman'ın miraç yorumuna bakılırsa, 'ruh iner, indirilir; peygamber'in kalbine gelir, girer' gibi ifadeleri –peygamber ruhu alır, içselleştirir, özümser, kendine mal eder şeklinde anlamak lazım gelir. Zira, ona göre, bütün vahiy deneyimleri, aslında bir ben genişlemesi, ya da açılımı' ve emr'-adeta-özdeşleşme idi. Bu akılda tutulmalıdır. Daha önemlisi O, metne ters düşmemek için onun terimlerini kullanır; ama Kur'an'ın da bunlara aynı anlamı verdiği kanaatindedir. Bundan dolayı bütün bu 'getirme, inme' gibi kelimeler, vahy'in peygamber'in 'ötesinde' bir kaynağa sahip olduğunun işaretleri olarak kabul edilmelidir.³⁴⁰Bu açıklamaları yaptıktan sonra onun *Ruh* kavramını nasıl yorumladığını bilmekte fayda vardır.

4.1.4.Ruh

Ruh, peygamberin kalbinde/zihninde geliştirilen bir kuvve, idrak melekesi veya bir temsilciliktir ve ihtiyaç hasıl olduğunda faal hale gelir. Fakat köken olarak 'öteden' dir. Bu gelenekteki 'Kur'an önce semavatın en alt tabakasına-Gazali ve Şah Veliyullah bunu peygamber'in kalbi olarak anlar ki doğrudur-indirilip, ihtiyaç hasıl oldukça lafzi ayetler halinde yeryüzüne indirildiği fikri ile mükemmel uyumluluktadır.³⁴¹ Bunlardan çıkarılacak sonuç, bahsedilen Ruh'un Allah tan tamamen 'ayrı' olmadığıdır.³⁴²

³³⁸Fazlurrahman, *Major Themes*, s.93.

³³⁹ Adil Çiftçi, a.g.e, s.64.

³⁴⁰ Adil Çiftçi, a.g.e s.66.

³⁴¹Fazlurrahman, *Major Themes*, s.97.

³⁴² Adil Çiftçi, a.g.e, s.67.

Ruh'un bizzat vahyin içeriği veya özü olduğuna telmihte vardır. 'Sana da Emrimizin Ruhunu indirirdik'³⁴³ 'Emrinin Ruhunu....dilediğine verendir.'³⁴⁴ İşte burada, Fazlurrahman'ın vahiy anlayışının altını çizen süreç söz konusudur. O, bu süreci, Peygamberin 'kendisini aşır' ahlaki algısının son derece akut ve keskin hale gelmesiyle bilincinin 'ahlak kanunu(Allah'ın emri)ile özdeş hale gelmesi olarak anlar gözükmektedir. İlk ayetin ikinci bölümünün 'sen kitap nedir bilmezdin, fakat biz onu mutlak bilgi(ışık, nur) yaptık' olduğunu söylersek bu daha iyi anlaşılır³⁴⁵

4.1.5. Melek

Fazlurrahman, vahiy ruhuna zaman zaman 'melek' demektedir. Major Themes'in konuyla ilgili cümlesinde 'aslında bakarsanız, Melek terimini Muhammed'e gönderilen vahiy temsilcisi için kullanmak pek de uygun değildir. Kur'an vahiy temsilcisini, en azından Hz. Muhammed bağlamında melek olarak değil, ruh veya ruhi temsilci olarak nitelendirir' der.³⁴⁶

Melekler insanların canını almaktan Allah'ın tahtını taşımaya kadar muhtelif işlere memur, semavi varlıklardır. Onlar peygamberlere –mesela İbrahim,³⁴⁷ ve Lut'a³⁴⁸ ve cesaret vermek için mü'minlere gönderilebilir³⁴⁹; fakat Kur'an onlardan 'vahiy elçisi' olarak bahsetmez. Dahası Allah bizzat meleklerle de, sıkıntıya düşen mü'minleri teşvik için vahiy gönderir.' (Bedir savaşında) Allah meleklerle (şöyle diyerek) vahyetti. (telmihte bulundu); 'Sizinleyim, mü'minlere cesaret verin.'³⁵⁰ Diğer taraftan Mekkelilerin, Hz Muhammed'e bir melek gelmesini talep edip, Kur'an'ın bunun reddetmesine bakılırsa³⁵¹ (Hicr, 15/81) yine meleklerin vahiy elçisi olarak gelmedikleri kabul edilmelidir. Fakat diyor Fazlurrahman, Ruh ve Melekler tamamen ayrı değildirler. Zaten bazı ayetlerde birlikte anılırlar. Belki de Ruh meleksel yaratıkların en yüce şekli ve Allah'a en yakın olanıdır.³⁵² O halde burada bir çelişki varsa, bu şu şekilde çözülebilir. Biz Ruh'a/Cebraile melek de

³⁴³ Şura, 42/52.

³⁴⁴ Mü'min, 40/15.

³⁴⁵ Fazlurrahman, *İslam*, s.32.

³⁴⁶ Fazlurrahman, *Major Themes*, s.95.

³⁴⁷ Fussilet, 41/30

³⁴⁸ Hud, 11/81

³⁴⁹ Fussilet, 41/30

³⁵⁰ Enfal, 8/12.

³⁵¹ Hicr, 15/81.

³⁵² Kadir, 97/4, Mearic, 70/4, Neb'e, 78/38, Nahl, 16/2.

desek , o'nun peygamber'in tamamen dışında bir varlığa sahip olmadığını akılda tutmalıyız. Aksi taktir de, Allah'ın mutlak kelamı dışında, dolayısıyla, peygamber ile Allah arasındaki iletişimde üçüncü bir somut varlığa cevaz vermiş oluruz ki bu Fazlurrahman'ın- ona göre-Kur'an'ın, bütün vahiy fikrini temelden yıkar gözükmetedir. Çünkü bu ahlaki emri 'doğal emir' haline getirip ahlaki sorumluluğu geçersiz kılar. Halbuki Fazlurrahman, bütün vahiy kuramında bunu ortaya koyma gayretinde gibidir³⁵³

Onun, Cebrail bazı çekincelerle 'melek' demesinin nedeni onu hariçten bir varlık olmayıp, Allah ile aynı olmasa da ondan veya ona ait bir unsur olmasıdır.³⁵⁴ Peygamberlere gönderilen melekler 'Emr'in Ruh'u'durlar.³⁵⁵ Kur'an'ın ezeli oluşu da Fazlurrahman'a göre ancak bu şekilde ortaya konulabilir. Zira ezeli olan Allah'ın ezeli kelamı, kendisini 'aynen' insanlara bildirmese de, en azından 'belli etmesi' gerektiğinden, onun bildirimini ruhi-içsel, zihinsel, kalbi ne dersiniz deyin-olmalıydı. Buda bir dereceye kadar 'doğrudanlığı' sağlayacaktı.³⁵⁶

Mekkelilerin melek isteklerinin reddedilmesi, bağlama bakılırsa, onlar görebilecekleri, işitebilecekleri ve beklide oturup konuşabilecekleri bir şey talep ediyorlardı. Buradan diyor Fazlurrahman, meleklerin vahiy temsilcisi olarak dışsal bir hareketle peygamberlere gelmediği sonucunun yanı sıra, onun somut bir varlıkta olmadığı çıkar. Kur'an'ın vurguladığı husus vahiy temsilcisinin peygamber'in kalbine gelen 'Ruh' olduğu idi. Uyarıcı olman için onu senin kalbine getiren Kutsal-Ruhtur.³⁵⁷ Bu ruh Cebrail olarak isimlendirilir. 'Onu, Cebrail'i senin kalbine indiren O'dur'(Allah) veya 'onu (Kur'an'ı) senin kalbine getiren odur.(Cebrail)³⁵⁸ Bu Ruh Meryem'in hamileliğinde bahsedilen 'Bizim Ruhumuz' insanı yaratırken aşılana 'Kendi (Allah'ın) Ruhu; mü'minleri gözeten 'Allah'ın Ruhu' ve İsa'ya destek veren Kutsal-Ruh'tur³⁵⁹

Fazlurrahman, 'melek tartışmasına başka bir boyut getirmekte; insana yönelik vahiyde götür-getirici 'dışsal bir varlık' değil, peygamber'in zihninde oluşturulan bir dinamik temsilciliktir ve tamamen soyut'tur. O-fiziksel tarafıyla insan da dahil-fizik tabiata 'yerleştirilen' tamamen somut bir emir değil, Emr'in

³⁵³ Fazlurrahman, *Major Themes*, s.64-65.

³⁵⁴ Fazlurrahman, *İslam*, s.33.

³⁵⁵ Fazlurrahman, a.g.e, s.36.

³⁵⁶ Fazlurrahman, *Major Themes*, s.65-66.

³⁵⁷ Şuara, 26/193

³⁵⁸ Bakara, 2/97.

³⁵⁹ Adil Çiftçi, a.g.e, s.66.

Ruhu veya 'ruhileştirilmiş meleki araçsallıktır. O, miraç hadisesinde en yüksek ya da açık ufukta, Peygamber'in gördüğü/hissettiği, kendisine Kur'an'ı vahyeden ruh ile aynu'Ruh'tur ve peygamber'in 'kalbine öteden gelir.' Ama vahiy ve onun temsilcisi 'ruhi' ve peygamber'e nisbetle 'enfüsi' idi. O sözlerin tamamen içsel olarak 'iştirildiğine' açık delil olarak "Onu, (vahyi) önceden almak ve hemen sahip olmak için dinli kıpırdatıp durma. Onu derli toplu hale getirip sonra da söylemek/okumak bizim işimiz. Bundan dolayı sen sadece ne zaman biz onu okursak, okunuşunu takip et. Sonra açıklamasını yapmakta bize düşer."³⁶⁰ ayetini kullanır.

Burada peygamber'in vahyi ezberleme ya da onun içindeki Vahiy Ruhu 'nun götüreceği yönden farklı bir yöne götürme gayretiyle kendi normal insan iradesiyle 'dilini' kıpırdattığını görüyoruz. Bu araya giriş, Allah tarafından azarlanır. Bu ise bir yandan vahyin Hz Muhammed'in şahsi eğilimlerinden 'başkılığını' yani kendisinin ötesinden geldiğini telmih ederken; diğer yandan, iştirilen kelimeler yada sözlerin akustik olmadığını da açıkça ortaya koyar.' Zira, Ruh ve ses onun içinde idi ve şüphesiz, vahiy Allah'tan gelmişse de peygamber'in iç beni ile son derece yakından bağlantılıdır. Bundan dolayı, vahiy kanalının tamamen dışsallığını savunan geleneksel ve hala yaygın kabuller doğru olmaz.³⁶¹ Fazlurrahman'a göre geleneksel anlayışın yaptığı temel hata, vahyi, peygamber'in iç hayatı, yani 'ahlaki' ızdıraplarının ve karşılaştığı soru ve sorunların kendisine verdiği sıkıntılar ile ilişkisiz görülmesidir.³⁶²

Bu durumda lafzın peygamber'e ait olup olmadığı sorulabilir. Fazlurrahman, bu soruya şu şekilde cevap vermektedir. Hz. Muhammed'in ahlaki idraki en yüksek noktaya ulaşıp ahlak kanunuyla özdeşleştiğinde lafız vahyin hemen kendisiyle verilir. Bundan dolayı, Kur'an lafzen de tamamen ilahidir; fakat Hz. Muhammed'in iç kişiliğiyle yakından ilişkilidir ve onu vahiyle bu ilişkisi bir 'hoparlör' gibi görülemez. O, her şeyden evvel bir ahlak düzeni kurmaya 'memur' olduğu için, bir kayıt cihazı gibi pasif olamaz. İçinde bulunduğu nesnel durumdan –ki düzenden ziyade bir karmaşadır'- bir ahlak düzeni çıkarmak zorunda olması dolayısıyla 'nesnel durumu' kendi idraki ile anlamalı ve ahlaki buyruğun anlaşımı ile birleştirmelidir. O, vahyin Peygamber'in şuurunda oluştuğunun ya da

³⁶⁰ Kıyame, 75/16-19

³⁶¹ Fazlurrahman, *Mjor Themes*, s.100.

³⁶² Adil Çiftçi, a.g.e, s.71.

oluşturulduğunun doğrulanmasına delil olarak, iki ayet ele alır “Güvenilir ruh, uyarıcı olsun diye onu senin kalbine getirmiştir.”³⁶³

“De ki, Cebrail’in düşmanı olan, bırak olsun; O’nu (Kur’an’ı) senin kalbine getiren O’dur”³⁶⁴

Özetle, bütün vahiy süreci Ruh’tan geldiği ve ruhsal /içsel olduğu için, ilk etkisinin de ‘ruhsal’ olup, hemen ‘bürünerek’ somutlaşması söz konusudur. Onun bu yorumuna göre, Kur’an sadece ‘anlam’ veya ‘fikirler’ itibariyle değil, ‘lafzen’ de vahiydir. Ancak buna rağmen -belki de bununla birlikte- o, bunu ‘değişme’ hadisesine dayanak olarak alacaktır.³⁶⁵

4.1.6. Vahyin Geliş Şekilleri

“Allah, insan ile vahiy ile (ruhun aşılmasıyla) veya perde arkasından (kaynağı görülmeyen içsel bir ses ile) ya da Allah’ın istediklerini (peygamber’e) bilindir kılan bir (ruhi) temsilci göndererek konuşur. -O yücedir, her şeyi bilendir. İşte sana da emrimizin ruhunu bildirdik.(senin zihnine ilka ettik) Sen önceleri kitap ya da iman nedir bilmezdin, ama biz onu (Emrimizin ruhunu) bir ışık yaptık; zaten biz kullarımızda dilediğimize onunla yolu gösteririz. Hadi sende insanları (onunla) doğru yola ilet³⁶⁶

Özellikle, paranteze alınan ifadelerle bakar bakmaz, onun tenzil olayını içsel olmakla birlikte peygamber’in ötesinden kaynaklanan bir hadise olarak anladığını görmek zor değildir.

Zaten peşi sıra o şunları söyler. Bu ayette dört önemli nokta vardır. (I) Allah insan ile doğrudan konuşmaz; peygamber’in kalbine bir ‘ruh’ aşılar. (II) Bu, onun hakikati görme ve söylemesini sağlar. “De ki: Bu benim yolumdur insanları kesin bir bilgi/ idrak ile Allah’a çağırırım.”³⁶⁷ O, öznel duygularıyla konuşmaz söyledikleri, kendisine ihsan ettiğimiz vahiydir³⁶⁸. (III) ‘(Ruh)’ dışsal/fiziksel bir ses değil içsel (zihni/dahili /deruni) bir ses, kulakla duyulabilen (akustik) bir kelime ve söz değil bir anlam -kelime meydana getirir; (IV) veya bu Ruh, peygamber’e

³⁶³ Şuara, 26/1.

³⁶⁴ Hud, 11/97.

³⁶⁵ Adil Çiftçi, *Fazlurrahman İle İslam’ı Yeniden Düşünmek*, s.75-76.

³⁶⁶ Şura, 42/1-52.

³⁶⁷ Yusuf, 12/108.

³⁶⁸ Necm, 53/3.

vahiy ‘veren’ melek temsilci halini alır.³⁶⁹ Bu ‘araçsallık’ manzarasına rağmen, aslında gerçek ‘bildiren/ vahyeden’ özne her zaman Allah’tır; Çünkü birinci şahıs zamiri ile konuşan hep O’dur. Ve Emr(imizin) Ruhunu (peygamber’e) gönderdiğini bildirerek konuşanda Allah’tır³⁷⁰

Kur’an’ı ‘yeniden anlama’ arzusuyla gelenek ile Kur’an’ı karşılaştırırken, geleneksel vahiy anlayışının Hz. Muhammed ile Kur’an arasındaki ilişkisinin tamamen harici ve mekanik bir tasvirini verdiğini görür. ‘Cebrail geliyor ve sanki bir postacının mektupları dağıttığı gibi, Allah’ın mesajını Muhammed’e iletiyor. Halbuki Kur’an, melek Muhammed’in kalbine nüzul eder der³⁷¹ Bundan dolayı o, vahiy sürecinin mekanik veya tamamen dışsal açıklanmasının, her şeyden evvel, metne ters düştüğünü göstermeye çalışır.³⁷²

Bununla birlikte Fazlurrahman’a da çeşitli eleştirilerin geldiğini görmekteyiz.

Kur’an, Hz. Muhammed’in kalbinden süzülerek gelen bir ilahi kelim olarak kabul eden anlayışın, Kur’an’daki vahiyyle ilgili verilerle bağdaşmasının mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü, vahiy Allah katından Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber’e iletilmiştir. Hz. Peygamber ise vahiyden herhangi bir şey gizlemeden insanlara ulaştırmıştır.³⁷³ Vahiy Allah ile Peygamber’i arasında haberleşme olduğundan mahiyeti bizce bilinmemektedir. Allah, elbette vahiy çeşitli yollarla peygamberine bildirmiştir. Bunu birtakım psikolojik ve başka unsurların etkisiyle oluştuğunu öne süren zorlama ifadelerle bir tek noktaya irca etmek doğru olmaz.

Kur’an’da vahyin mahiyetine dair ifadelerle dayanarak, Cebrail’in Hz. peygambere insan suretinde geldiğini ifade eden haberleri uydurma olarak değerlendirmek o konudaki hadisler hakkında bir önyargının varlığını göstermektedir.³⁷⁴ Diğer taraftan İslam düşünce tarihinde vahyin mahiyetiyle ilgili değişik zamanlarda değişik anlayışların mevcut olduğu bilinen bir gerçektir. Her ne kadar vahiy mahiyetiyle ilgili olarak farklı anlayışlara sahip olsa da Fazlurrahman’ın Kur’an hakkındaki düşüncesi şudur: “Kur’an Allah’ın Hz. peygamber’e vahyedilmiş kelimadır. Peygamber’in nihai, sözel ilahi vahyin alıcısı

³⁶⁹Fazlurrahman, *İslam*,s.39.

³⁷⁰Fazlurrahman, *Major Themes*,s.99.

³⁷¹Fazlurrahman, *Some islamic Issues*,s.299.

³⁷²A.gaffar Aslan, *Kur’an’da Vahiy*, s.61-62.

³⁷³Fussilet, 41/65, Maide, 5/67, Ahzab33/37.

³⁷⁴A.gaffar Aslan, *Kur’an da vahiy*, s.226.

olduğu fikrine inanıyorum. Bu inanç olmaksızın ismen dahi olsa müslüman olması mümkün değildir.”³⁷⁵

4.2. NASR HAMİD EBU ZEYD'İN VAHİY DÜŞÜNCESİ

4.2.1. Vahiy ve Kültür İlişkisi

Nasr Hamide Ebu Zeyd'e göre, vahiy olgusunun, yani Kur'an metninin anlaşılabilmesi için öncelikle onun, hakiki ve özü itibariyle kültürün ürünü olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bununla vahyin, yirmi küsur yılı aşkın bir süre zarfında, olgu ve kültürün içinde biçimlendiği kastedilmektedir. Bu apaçık bir gerçek olarak ortaya çıktığına göre, metnin önceden mevcut bir metafizik varlığın olduğuna inanmak, bu apaçık gerçeğin gücünü azaltmakta; dolayısıyla metnin fenomenine yönelik bilimsel bir anlayışın imkanını zorlaştırmaktadır. Kur'an, ilahi kaynaklı bir metin olduğuna, dolayısıyla da olgu ve kültür içinde şekillenen bu metnin aynısının, daha önceki bir zamanda mevcut olabileceğine inanmak, metni, ait olduğu kültürü analiz etmekle çelişmez.³⁷⁶

Diğer bir ifadeyle Allah, peygambere Kur'an'ı vahyettiğinde, ilk muhataba ait dil sitemini seçmiştir. Her ne kadar günümüz dini söylemi bunu inkar etse de, bu, anlamsız ve gelişigüzel bir seçim değildir. Zira dil, toplumun dünyayı algılama ve düzenlemedeki en etkin aracıdır. Bu itibarla, kültüre ait dil sistemine dahil olduğu halde kültür ve olgudan kopuk bir metinden bahsetmemiz mümkün olmadığı gibi, bu ikisinden kopuk bir dilden bahsetmemiz de mümkün değildir. Metnin kaynağının ilahi oluşu, muhtevasının olgusalılığı ve beşeri kültüre aidiyeti ile çelişmez.³⁷⁷

Metnin kültürel bir ürün olduğu görüşü, Kur'an açısından, onun oluşum ve tamamlama sürecini ifade eder. Bu bilahare Kur'an metninin kültürü meydana getiren bir unsura dönüştüğü bir süreçtir. Ebu Zeyd, bu sürecin Kur'an metninin egemen ve otoriter bir metne dönüştüğü diğer metinlerin kendisine kıyaslanıp,

³⁷⁵ Fazlurrahman, *Vahiy ve Peygamber*, s.98.(Abdulgaffar Aslan, Kur'an'da Vahiy, s.226)

³⁷⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, kitabiyat, çev.Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2001 s.47.

³⁷⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, a.g.e, s.48.

³⁷⁷ Nasr Hamid Ebu Zeyd, a.g.e, s.47.

meşruiyetini ondan aldıkları bir süreç olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁸ Kur'an tarihinde yaşanan bu iki süreç arasındaki fark, Kur'an metninin kültürden istifade etmesi ile, bu kültüre katkıda bulunması ve onu değiştirmesidir. Kur'an metninin tarihinde iki sürecin bulunduğunu söylemek, bunların karşıt ve çelişik iki süreç olduğu anlamına gelmez. Çünkü, kültürü iade ettiği ilk süreçte metin, bu kültürün salt pasif bir taşıyıcısı değildir. Zira bir metin olması hasebiyle onun kültür ve olgunun şekillenmesinde özel bir etkinliği vardır. Bu etkinlik, kültür ve olgu üzerinde otomatik olarak yansımamakta; aksine, verilerinin yapısını yeniden kurgulamak suretiyle onları yapısal olarak yeniden şekillendirmektedir. İkinci süreçte, metnin kültürü meydana getiren bir unsur olması ve bu kültürü kendisinin pasif bir yansıması haline dönüştürmesi kastedilmemektedir. Zira metinle olan karşılıklı ilişkisinde kültüründe kendine ait, özel enstrümanları mevcut olup, bu da metnin yeniden okunması ve yorumlanmasıyla gerçekleşmektedir.³⁷⁹

Kur'an'ı anlama noktasında "çıkan diyalektik"(aşağıdan yukarı doğru yani insandan Allah'a doğru gerçekleşen bir diyalektik tarzının esas almıştır.) Klasik yöntemde, maddi ve görünelere yönelik hareketine aşağıya doğru bir hareket içerisinde, mutlak, aşkın ve ideal olandan başlarken; onun benimsediği yöntem, aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir seyir içerisinde, maddi ve duyusal olandan, meçhul olana erişip onun gizli yönünü ortaya koymak için apaçık gerçeklerden başlamaktadır. Klasik yöntemin açmazı teemmüle dayanması, dolayısıyla da beliş ifadelerle dalmaya elverişli değildir. Böylece bu yöntem aracılığıyla bilimsel söylem, vaaz ve irşad gibi başka bir misyonu ifa etmek için gerçek misyonundan sapar.³⁸⁰

Olgunun hareket noktası olması, bildiğimiz tarihi gerçeklerle işe başlama anlamına geldiğine göre, İslam'ın mahiyetini belirleme gayretiyle metin (nass) kavramına yönelik bu incelemenin, olguya gereken önemi vermemesi düşünülemez. Aksine, müzakeresi mümkün, elle tutulur, gözle görülür bir gerçek olması sebebiyle, işe olgudan başlanması gerekir. Şunu göz önünde bulundurmak gerekir ki, olgu; ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel, yapıları içine alan, muhatapları olduğu kadar, metnin ilk muhatabı ve tebliğicisini de kuşatan geniş bir kavramdır. Metin ise, bilgilendirme işlevi gören bir iletişim aygıtı olup, içerdiği mesajın

³⁷⁸ Nasr hamid Ebu Zeyd, a.g.e, s. 47.

³⁷⁹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, a.g.e, s.48.

³⁸⁰ Ebu Zeyd, a.g.e, s.49.

yapısını anlamak, ancak onun dilsel verilerini, içinde şekillendiği olgunun ışığında analiz etmekle, mümkün olabilir. “Her metin bir mesajdır.” Sözü, Kur’an’ın da, kendisine metin analizi yöntemlerinin tatbik edilebileceği metinler olduğunu teyit eder.

Metin ile olgu arasındaki ilişkinin metni anlama noktasında önemli bir yer işgal ettiği gerçeğinin ortaya konulması, metnin indiği dönemin iyi bir tahlilden geçirilmesi gerekliliğini de beraberinde getirir. Çünkü metnin muhatapları bu kültürün içinde şekillenmiştir. Ve metin ilk olarak bu kişileri muhatap alıyorsa, bu kültürden bağımsız olması mümkün değildir. Aslında metin de kısmen içinden doğduğu kültürün öğelerini kullanarak onlara hitap etmiştir. Kültür ile metin arasındaki ilişkiye değindikten sonra, metnin ilk muhataplarının metnin geliş biçimi olan vahiy olgusuna aşinalıkları vardı. Günlük hayatlarında bunun yansımalarını, konuştukları lisan da bu kelimeye yabancı olmadıklarını görmek mümkündür.

4.2.2. Arap Kültüründe Vahiy Tasavvuru

Bu başlık altında, Araplarda “vahiy” ya da vahye benzeyen bir düşüncenin mevcut olup olmadığına değinilecektir. Bunun nedeni, Kur’an’ın geliş şekline aşinalıklarını ortaya koymaktır. Çünkü onlar bu anlamda Hz. Muhammed’i asla yalanlamamışlardı. Bunun ortaya konulması vahiy fenomeninin olgudan kopuk olmadığını gösterecektir.

Arap anlayışında ‘şiiir’ ve ‘kehanet’ olgusunun cinle olan irtibatı ve bunlarla bağlantılı olan “insanın cinle ilişki kurabilmesinin mümkün olduğu” şeklindeki Arap inancı, dini nitelikli ‘vahiy’ fenomeninin kültürel temelini oluşturur. İslam öncesi Arap kültürünün bu düşüncelere sahip olmadığını düşündüğümüzde, vahiy fenomenini anlamamız imkansızlaşır. Zira, bu düşüncenin akli ve fikri oluşumunda insan-cin ilişkisine dair söz konusu işte kanaatin kökleri bulunmadığı takdirde, bir Arabın kendisi gibi bir insana gökten melek indiğini kabul etmesi nasıl mümkün olabilirdi ki? İşte bütün bunlar, vahiy fenomeninin olgudan kopuk ya da olguyu hiçe sayan ve onu aşan bir fenomen değil, aksine kültürel telakkilerin bir parçası olduğunu ve bu kültürün mevcut kanaatlerinden doğduğunu teyit eder. Cinin, şaire hitapta bulunup ona şiiirini ilham ettiğine, falcı ve kahinlerin de bilgilerini cinlerden aldıklarına inana bir Arap, bir insana gökten vahiy getiren meleği tasdik etmeyi saçma bulmaz. Bu yüzden, Kur’an’ın çağdaşı olan Araplardan vahiy fenomeninin

bizatihi kendisine yönelik bir itiraz geldiğine tanık olmuyoruz. Onların itirazları ya vahyin muhtevasına veya kendisine vahiy gelen şahsa yöneliktir. Keza, Mekkelilerin, yeni metni (Kur'an'ı) şiir olsun, kehanet olsun, o günün kültürlerindeki bilinen metinler seviyesine indirgeme gayretlerini de buna bağlı olarak anlayabiliriz.³⁸¹

Şair A'şa “mishal” isimli cinini, şiir söylerken ona dayandığını ve aralarındaki uyumu anlatırken şöyle demektedir.

“Ben şiir sanatında tecrübesiz bir çırak değilim.ben ancak ‘mishal’ bana söz lütfettiği zaman konuşurum. İkimiz arasında sıkı bir dostluk var; öyle iki dost ki, biri cin öbürüde ona tabi olan insan. O söyler peşinden ben de söyleyeceğim her şeyi söylerim. O bana yeter. Zira o ne dili tutuk biridir ne de acemidir”.

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Araplarda soyut varlıklara iletişim doğal ve alışılmış bir olaydır. Bu iletişim biçimi kültürde mevcuttur.

Bu nokta da Kur'an'ın bu olguya yaklaşım biçimine baktığımızda; Kur'an, kültürel olguyu biçimlendirmede, kendini bu tasavvurlardan izole etmemiştir. Zira, o bir çok ayette cinleri zikretmiş ve cinlerin tabiatındaki değişimi, Kur'an'ı dinledikten sonra İslam'a ve Kur'an'a inanmalarını ifade eden müstakil bir sure tahsis etmiştir. Diğer taraftan bu sure, Arap düşüncesinde yerleşik olan cin-gökyüzü ilişkisini ve bazı insanların cinle irtibat kurabilmesinin mümkün olduğunu da teyit etmektedir.³⁸²

İnsanın cinlerle ya da gelenek olarak diğer alemlerle ilişki kurduğu anlayışı, Arap-İslam kültüründeki yerleşik telakilerin bir parçası olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu anlayışa binaen “nübüvvet” hadisesi, filozof ve mutasavvıflar tarafından “hayal” nazariyesiyle açıklanabilmiştir. Fakat bu anlayış, varlığın tümünü kapsayacak şekilde daha kapsamlı bir yapı içerisinde yeniden biçimlendirilmiştir.³⁸³

Arap kültüründe yaygın olan ve köklerini İslam öncesi telakkilerde bulduğumuz bu anlayışta, varlık birbirinden ayrı alemlerden oluşmaz; aksine alemler arasında yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya doğru bir hareket ve ilişki vardır; ki bu ilişkinin gerçekleştiği alan, alemlerin en sonuncusu ve en mükemmeli olan insana, söz konusu alemlerin bir kısmıyla bağlantı kurma imkanı veren beşeri

³⁸¹ Ebu Zeyd, a.g.e. s.56.

³⁸² Ebu Zeyd, a.g.e, s.56-57.

³⁸³ Ebu Zeyd, a.g.e, s59.

faaliyet alanıdır. Bu noktada nebi ile kahin arasında bir fark yoktur. Nebinin aşkın alemle olan ilişkisi ile, kahinin ilişkisi arasında fark şudur: peygamber'in ilişkisi, temeli ilahi tercih olan bir çeşit fitrat ve yaratılış üzerinde gerçekleşir. Buna karşın kahin maddi engellerinden-kısmen-sıyrılmak ve onun ötesindeki alemlerle irtibat kurmak için, kendisine destek olacak bir takım yardımcı araçlara ve enstrümanlara ihtiyaç duymaktadır.³⁸⁴

Ebu Zeyd, vahiy düşüncesini izah ederken çoğunlukla İbn Haldun'a referanslarda bulunmaktadır. Peygamberler, göz açıp kapayacak kadar kısa bir sürede fiilen melek olmak için, bedensel ve ruhsal tüm insani özelliklerden sıyrılarak aşkın aleme geçme fırsatına sahip sınıftır. Bu esnada o, aşkın alemin varlıklarını kendi mertebelerinde görme, ilahi hitabı ve kelam-ı nefsanîyesini işitme imkanı bulur. İşte bunlar nebilerdir. Allah onlar için, bir anda beşer tabiatından sıyrılmayı-ki bu vahiy halidir-yaratılıştan gelen özellik kılmış; iç dünyalarına istikamet üzere ve dosdoğru olma eğilimi yerleştirmek suretiyle onları, beşeriyet halinde iken sahip oldukları bedenlerinin engel ve manilerinden arındırılmıştır³⁸⁵

Kehanet ve nübüvvet arasındaki ilişki –erken dönem Arapların tasavvurunda her ikisi de vahiydir- insanın farklı mertebelere ait varlıkla iletişim kurmasıdır. Bu iletişim, insanın peygamber olması halinde melekle; kahin olması halinde ise şeytanla gerçekleşmektedir. Bu iletişimde/vahiyde özel bir şifre kanalıyla iletilen bir mesaj söz konusu olup, bu şifreyi üçüncü şahsın, en azından iletişim esnasında anlama imkanı yoktur. Nebi bilahare bu mesajı insanlara tebliğ eder; kahin ise(şeytandan)aldığı şeyin muhtevasını bildirir. Bütün bu durumlarda 'vahiy' daha önce belirtildiği gibi, kültürün yabancı olmadığı ve kültüre dışarıdan empoze edilmemiş bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸⁶ Dolayısıyla Ebu Zeyd, vahiy olgusuna yaklaşırken önemli oranda İslam öncesi döneme ait Arap düşüncesinin sahip olduğu anlayışı dikkate almaktadır.

4. 2. 3. Vahiy Anlayışı

Vahyin merkezi anlamı "bildirim" olduğundan, bunun gizli ve süratli olması şarttır. Diğer bir ifadeyle vahyin, iki taraf arasındaki iletişim ilişkisi olduğunu ve

³⁸⁴ Ebu Zeyd, a.g.e, s.60

³⁸⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, Daru'l İhyai't turasil Arabi, II, 98.

³⁸⁶ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.62.

bunun gizli bir bildirim (mesaj) anlamını içerdiğini söylememiz, mümkündür. Herhangi bir iletişim faaliyetinde “bildirim”, yalnızca özel bir şifre aracılığıyla gerçekleşebildiğinden, bu şifrenin ifade ettiği anlamın, vahyin muhtevasında yer alması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, iletişim ya da haber iletme faaliyetinde kullanılan şifrenin, verici ve alıcı, yani iletişim faaliyetinin/vahyin iki taraf arasında ortak bir şifre olması gerekir.³⁸⁷ Vahyi kısaca bu şekilde açıkladıktan sonra, vahyin geliş şekillerini açıklayan ayete dayanarak mahiyetine geçebiliriz: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini ona vahyeder. O yücedir, hakimdir. “İşte böylece sana emrimizle Kur’an’ı vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir, bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erdirdiğimiz bir nur kıldık.”³⁸⁸

Bu ‘Vahiy’ şekillerinden ilkinde alimler ‘ilham’ ismini vermişlerdir. Hz. Musa’nın annesine, balarısına ve meleklere vahyedilmesi bu türden bir vahiy olup, bu vahiylerin tümünde ortak olan karakteristik ‘özel’ ve ‘gizli’ oluşturmaktadır. Allah’ın insanla konuşma şekillerinden ikincisi, bir perde arkasından gerçekleşen konuşmadır. Nitekim Allah’ın ağacı, ateşi ve dağı perde yaparak Hz. Musa ile konuşması bu tarz bir konuşmadır. Kur’an da perde arkasından konuşma şekillerinin ikisinde de konuşmanın başlamasının ‘seslenme’ (nida) kelimesi ile ifade edildiğini görmekteyiz.

“Oraya vardığında kendisine (tarafımızdan): Ey Musa! diye seslendik. Muhakkak ki ben, senin Rabbinim! hemen pabuçlarını çıkar! Çünkü sen kutsal vadi Tuva’dasın! Ben seni seçtim. Şimdi vahyedilene kulak ver.”³⁸⁹

Ona Tur’un sağ tarafından seslendik...³⁹⁰

İlk şekilde vahiy, sadece iletişimde bulunan iki tarafça anlaşılabilir bir konuşma olduğundan, sözsüz bir konuşma, diğer bir ifadeyle sese sahip olamayan bir dille gerçekleşen bir konuşmadır. Aksi takdirde ‘seslenme’ ile ifade edilen hitap, dilsel bir konuşma olur ve Musa da bunun dilsel bir söz olduğunu anlardı. Nitekim, Allah’ın tecellisini görme hadisesine sahne olan yerdeki diyalog bunu desteklemektedir

³⁸⁷ Ebu Zeyd, a.g.e.s.54.

³⁸⁸ Şura, 42/51-52.

³⁸⁹ Taha, 20/11-13.

³⁹⁰ Meryem, 19/52.

“Musa belirlediğimiz vakitte, belirlediğimiz yere varınca (Sina Dağı) Rabbi onunla konuştu. Bunun üzerine Musa ‘Rabbim’ bana (kendini) göster; Seni göreyim! dedi (Rabbi): “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen beni görebilirsin” diye buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça etti. Musa da baygın düştü.”³⁹¹

Burada ‘dedi’ fiilinin kullanılması, bir taraftan vahyin birinci ve ikinci şekilleri arasındaki farkı, diğer taraftan da bu ikinci şekilde kullanılan dilin yapısını vurgulamaktadır. Burada şuna işaret etmek gerekir ki, dil/lisan olmaksızın gerçekleşen bir karşılıklı iletişimi ifade eden “vahyetti” (evha) ve vahyeyiyor (yuhi) fiillerinin yer aldığı ayetlerin bağlamı, vahyin içeriğinin, perde arkasından Hz. Musa ile konuşmada olduğu gibi, verici ile alıcı arasındaki karşılıklı iletişim durumunu değil, “Musa’nın anasına: Onu emzir, diye vahyettik.”³⁹² ve “Rabbin balarısına ‘dağlardan, ağaçlardan, insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler edin’ diye vahyetti”³⁹³ ayetlerinde olduğu gibi, yalnızca bir eylemin emredilişini içerdiğini vurgulamaktadır. Bu durumda, vahye muhatab olan kimsenin verdiği karşılık, yalnızca emri yerine getirmek ve eyleme dönüştürmek olur. İşte bu, vahiydeki sözlü ve sözsüz iletişim şekilleri arasındaki temel ayırıcı unsurdur.

Allah’ın insana hitap yollarından üçüncüsü ise, O’nun izni ile dilediğini muhataba vahyeden bir elçi meleği aracılığıyla gerçekleşen ‘dolaylı vahiy’dir. Kur’an’ın vahyedilişi yada indirilişi bu şekilde gerçekleşmiştir.

Bu Kur’an bağlamında, yukarıda geçen ayette de belirtildiği gibi, ayetin ‘Ruh’ ismini verdiği elçi melek şeklindeki bir aracı kanalıyla gerçekleşen bir iletişim şeklidir. Fakat bu tasavvur, öncelikle iletişimde kullanılan şifre itibariyle Allah’la melek arasındaki iletişimin nasıllığı, ikinci olarak da, melek ile peygamber arasındaki iletişimin nasıllığı konusunu düşünmeye sevk etmektedir. Zira, biz, peygamberle melek arasındaki şifrenin Arap dili olduğunu biliyoruz.

Allah’la melek arasındaki iletişim esas itibariyle nasıl gerçekleşmiş ve bu iletişimde hangi şifre kullanılmıştır? İslam alimleri bu konuda şu görüşü benimsemişlerdir:

³⁹¹ A’raf, 7/143.

³⁹² Kasas, 28/7.

³⁹³ Nahl, 16/68.

Allah, Cebrail semada mekansız bağımsız bir durumda iken ona kelimasını kavratmış, okunuşunu öğretmiş; daha sonra Cebrail, bir mekana inerek onu yeryüzüne aktarmıştır.³⁹⁴

Buradaki “ona okunuşunu öğretti” ifadesi, varsayıma kapı aralayan bir ifadedir. Ancak bu problem, Kur’an alimleri nezdinde başka bir şekilde de gündeme gelmiş ve bu çerçevede şu sorulara cevap aranmıştır: Cebrail’in Kur’an olarak indirdiği şey, onun lafzı mı, manası mı, yani içeriği ve lafzıyla birlikte bir metin midir? Yoksa sadece içerik, anlam ve muhtevadan ibaret olup, Arap diline aktarımı Hz. peygamber tarafından gerçekleştirilmiştir? Diğer bir ifadeyle, Cebrail’le peygamber arasındaki iletişim ‘ilham anlamındaki vahiy mi, yoksa ‘sözlü’ vahiy midir? Alimler cevap noktasında iki gruba ayrılmıştır. İlk grup şu görüşü benimsemiştir:

İndirilen hem lafız hem manadır. Cebrail Kur’an’ı Levh-i Mahfuz’dan ezberlemiş ve onu indirmiştir. Bazıları da şunu söylemiştir: Kur’an’ın harfleri her biri Kaf Dağı büyüklüğündedir. Her birinde, Allah’tan başkasının ihata edemeyeceği sonsuz manalar mevcuttur. Gazzali’nin “Bu harfler Kur’an’ın anlamlarının üzerindeki örtüdür” sözüyle ifade ettiği budur.

Yukarıda zikri geçen görüş, gerek dikey düzeyde (Allah-Cebrail) ve gerekse yatay düzeyde (Cebrail-peygamber) olsun, iletişim faaliyetindeki /vahiydeki dilsel şifrenin Arap dili olduğu görüşünde iken, ikinci görüş, bu iki düzey arasında bir ayırma gitmekte ve buna bağlı olarak vahiy ‘ilham’ düzeyinden ‘dilsel iletişim’ düzeyine transfer etmekte, yani vahyin dilsel biçimlemesini, birinde Cebrail’in diğerinde ise, Hz. Peygamber’in gerçekleştirdiğini söylemektedir.³⁹⁵

Öyle ki, Cebrail Hz. peygamber’e yalnızca anlamlarını getirmiş; Hz. peygamber bunları öğrenmiş ve Arapça olarak ifade etmiştir. Onlar (bu görüş sahipleri) “Ey Muhammed!uyaranlardan olman için Cebrail onu, senin kalbine apaçık Arap diliyle indirdi” ayetini dayanak almışlardır.³⁹⁶

Bu görüş sahipleri, ‘kalbe iniş’in literal anlamını esas aldıkları; dolayısıyla da ‘iniş’i, anlamların dilsel şifreden yoksun olarak inmesi olarak algıladıkları için, hiç şüphesiz vahyin burada ifade ettiği anlam, sesten yoksun şekilde özel şifre

³⁹⁴ Zerkeşi, *Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, Beyrut, 1994, I,229.

³⁹⁵ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.69.

³⁹⁶ Zekeşi, *el-Burhan*, I,230. Şuara, 26/193-194.

kullanılarak gerçekleşen ‘ilham’dır. Ancak bazı alimler, mesajın içeriğinin dilsel formülasyonunun Cebrail tarafından gerçekleştirildiğini kabul etmişlerdir;³⁹⁷

Cebrail’e mana verilmiş, o da bunu Arapça lafızlarla ifade etmiş -ki sema ehli onu Arapça olarak okumaktadır- daha sonra da onu indirmiştir³⁹⁸

Bu görüş, meleklerin bir dil sistemlerinin bulunduğunu, bu sisteminde Arapça olduğunu varsaymaktadır. Bu anlayışa göre; Kur’an dikey düzeyde (Allah-Cebrail) dilsel olmayan bir metindir. Ancak o, ister Cebrail tarafından isterse Hz. Muhammed tarafından dönüştürülmüş olsun, yatay düzeyde (Cebrail-peygamber) dilsel bir metne dönüştürülmüştür. Şüphesiz, bu tarz bir tasavvur, Kur’an’ın kendisi hakkında dile getirdiği, onun bir ‘söz’, okuma kökünden türemiş bir ‘Kur’an’, ibaresine ilişilemez ya da tahrif edilemez nitelikte ‘dilsel bir mesaj’ olduğu şeklindeki özelliklerle çelişmektedir.³⁹⁹

“Müşrikler sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnat etmen için, seni, neredeyse, sana vahyettiğimizden saptıracaklar ve ancak o takdirde seni candan dost kabul edeceklerdir”⁴⁰⁰

“Ve eğer dileseydik, sana ne vahyettiyssek (hepsini) giderdik; ve o zaman seni bize karşı kayıracak kimse bulamazdın.”⁴⁰¹

“Rabbin Kitab’ından sana vahyedileni oku. O’nun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O’ndan başka bir sığınak da bulamazsın.”⁴⁰²

Üzerinde durduğumuz bu konunun en güçlü delili Kur’an’ın, Hz. peygamber’i, vahiy esnasında Kur’an’ı hızlı okumak için dilini hareket ettirmekten nehyetmesidir:⁴⁰³

“(Resulüm) Onu (vahyi) hızla okumak için dilini hareket ettirme. Şüphesiz onu toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir”⁴⁰⁴

Vahyide kullanılan dilsel şifrenin yapısıyla ilgili problem, İslam alimlerinin ‘vahyin şekillerini’, yani aynı ontolojik düzleme ait olamayan iki taraf arasında iletişimi mümkün kılan vahiy şekillerini tartışma sırasında daha da belirginleşir. Çünkü Cebrail, bir insan olan Hz. Muhammed’in ait olduğu ontolojik düzlemde

³⁹⁷Ebu Zeyd, a.g.e, ,s. 69.

³⁹⁸Zerkeşi, *el-Burhan*, I,230.

³⁹⁹Ebu Zeyd, a.g.e, s.69.

⁴⁰⁰İsra, 17/73.

⁴⁰¹İsra, 17/86.

⁴⁰²Kehf, 18/27.

⁴⁰³Ebu Zeyd, a.g.e, s.69.

⁴⁰⁴Kıyamet, 17/16-18.

farklı bir varlık mertebesine aittir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, problem, İslam öncesine ait herhangi bir dönemde Arap aklının gündemine gelmemiştir. Çünkü bu problemin gündeme gelmesine yol açan faktör, Arap aklının gelişimi ve başka kültürlerle iletişimidir. İşte bu durum, metinle olgu arasındaki diyalektiğin karakterini vurgular. Zira Kur'an, öz ve temel telakkilerinde kültürün verilerini esas aldığı için, söz konusu kültürde burada Kur'an'ın bu telakkilerinin kültürel kökünü anlamaya çalışmaktadır.

Burada şu soru ortaya çıkmaktadır: “Varlık mertebelerindeki farklılıklardan kaynaklanan yapı uyumsuzluğuna rağmen bu iletişim nasıl olmaktadır?” Bu sorunun cevabı şöyle verilmektedir: “Taraflardan birinde, diğer tarafla iletişime imkan tanıyan bir dönüşüm gerçekleşmektedir.”⁴⁰⁵

Bu dönüşüm ilki, Hz. peygamber'in insan suretinden sıyrılarak melek suretine bürünmesi ve Cebrail'den vahyi almasıdır. ikincisi ise, Hz peygamber'in kendisinden vahyi alabilmesi için, meleğin insan suretine bürünmesidir. Bu durumlardan ilki daha zordur.⁴⁰⁶

Bir varlık kategorisinden diğerine bu tarz bir geçiş olduğu, Arap kültür havzasında bilinen bir husustur. Kur'an alimleri bu ikisi arasında herhangi bir ayırma gitmeyip Hz. Muhammed'in meleklik mertebesine geçişini 'daha zor olan' şeklinde nitelemekle yetinirken, İbn Haldun bu ikisi arasında ayırma gitmiş ve bu iki durumla, iletişimde kullanılan şifrenin karakteri arasında bir ilişki kurmuştur. Daha önce de işaret edildiği gibi, vahiy özel kabiliyet isteyen bir durum olup, bu, peygamberlerde, Allah'ın arındırmasından kaynaklına fitri bir kabiliyettir. İşte bu kabiliyet sayesinde ki, bir beşer olan peygamber, kendi tabiatından sıyrılma ve ruhani aleme geçme imkanını elde etmekte ve bunun sonucunda da kendisine vahyedileni melekten almaktadır.⁴⁰⁷

Peygamberler, beşerilikten sıyrılıp ruhani alemde kendilerine aktarılanları aldıktan sonra, kullara bildirmek için, derhal bu bilgileri beşeri idrak seviyesine indirgerler. Bazı vakitlerde de peygamber, sembolik ifadeye benzeyen belli belirsiz bir ses işitir ki, bu ses aracılığıyla kendisine vahyedilenin anlamını kavrar. Kendisine aktarılanı anlayıp iyice anlayıncaya kadar bu ses ondan ayrılmaz. Kimi zamanda vahiy getiren melek, peygambere suretinde gözükür ve onunla konuşur;

⁴⁰⁵Ebu Zeyd, a.g.e, .s.70.

⁴⁰⁶Zerkeşi,*el-Burhan*, I,229.

⁴⁰⁷Ebu Zeyd, a.g.e, s.70.

peygamberde onun söylediğini kavrar. Peygamber'in melekten vahiy alıp tekrar beşeri vasıflara dönmesi ve kendisine aktarılanların tamamını anlaması bir anda, hatta göz açıp kapama süresinden bile daha az bir sürede gerçekleşir. Çünkü bunlar, zamanda olan biten şeyler değildir. Olan bitenlerin tümü birlikte gerçekleşmekte, dolayısıyla çok çabuk vuku bulmuş gibi gözükmektedir. Bundan dolayı da 'vahiy' olarak isimlendirilmiştir. Çünkü vahiy, sözlükte 'çabucak yapma/çabuklaştırma' anlamına gelir.

“Vahiy kimi zaman çingırak sesine benzer bir sesle gelir. Böylesi bana en ağır olandır. Söylediklerini kavradıktan sonra, benden ayrılır. Kimi zamanda Vahiy meleği insan suretinde gözükerek benimle konuşur ve ben de onun söylediklerini kavrarım.” Bu hallerden ilki daha zordur. Çünkü bu durum, Hz. peygamber'in beşerilikten sıyrılarak ruhani alemlere yükselmeye başladığı vahyin başlangıç günlerinde söz konusu olmakta, buna bağlı olarak da, Hz. peygamber'e biraz zor gelmektedir. Bu sebeple melek, vahyettiklerini beşeri idrak seviyesine indirgediğinde yalnızca işitme duyusuna indirmiş; dolayısıyla, bu diğer duyulara zor gelmiştir. Fakat vahiy, tekrar tekrar gelip Hz. peygamber de buna aşinalık kazanınca, vahiy alma olayı duyularla özellikle de en açık duyu olan görme duyusuyla gerçekleşmiştir”. Yukarıda Hz peygamber'in sözlerinde geçen “kavramak” tabirinin birincide geçmiş zamanı ikincide ise şimdiki zaman kipiyle ifade edilmesinde ince bir edebi sanat vardır. Zira bu iki ifade vahyin iki şeklini de benzetme olarak anlatma bağlamında serdedilmiştir. Birinci şekil, örfen bir ses sayılmayan belli belirsiz bir sesle benzetilmiş; anlama ve kavramanın, sesin kesilmesinin hemen arkasından gerçekleştiği bildirilmiştir. Bu sebeple söz konusu sesin kesilmesinin betimlenmesinde, sona ermeyi ve kesintiye uğramayı ifade eden geçmiş zaman kipi uygun düşmüştür. ikinci şekilde ise melek, hitab edenin ve konuşan birine benzetilmiş ve söze de, kavrama eşlik etmiştir. Dolayısıyla bu durumun betimlenmesinde de yenilenmeyi ifade eden şimdiki zaman kipi kullanılmıştır⁴⁰⁸

İbn Haldun'un yukarıdaki tahlilinde, beşerilikten meleklığe geçişin, yani vahiy almak için Hz. peygamber de meydana gelen değişimin, dilsel iletişimi ortadan kaldırdığı şeklinde zımnî bir varsayım mevcuttur. Zira bu durumda vahyin alınması, Hz. peygamber'in, bilahare tebliğ etmek için (dil düzeyinde) formüle

⁴⁰⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s.98-99.

ettiği manayı almasını sağlayan sembolik kelam şeklinde gerçekleşmektedir ki, bu durum hadiste ‘belli belirsiz söz’ olarak belirtilmiştir. Bu durumda iletişim ‘görme duyusuna değil işitme duyusuna’ dayanmakta; dolayısıyla da ‘ilham’a yakın bir hal arz etmektedir. Ancak bu yorucu konsantrasyon gerektiren bir ilhamdır.⁴⁰⁹

İbn Haldun, ilk şeklin-Hz. peygamber’in beşerilikten sıyrılma şeklinin-sünnet’in vahyediliş şekli olabileceği, buna karşın ikinci şeklinin –meleğin beşerileşmesi-yalnızca Kur’an vahyine özgü olduğu düşüncesinde bizimle hemfikir değildir. Gerçek şu ki, İbn Haldun, bu iki vahiy şeklini, iletişim faaliyetinin gelişiminde söz konusu olan iki aşama olarak algılamakta ve vahiy esnasında yaşanan zorluk ve sıkma hadisesinin, vahyin ilk dönemlerdeki iletişim faaliyetlerine ait bir özellik olduğunu düşünmektedir. Zira, ona göre, vahyin sıklaşması ve Hz. peygamber’in de vahye alışmasıyla birlikte, vahiydeki iletişim faaliyeti sadece işitme duyusuyla ‘dinleme’ olmaktan çıkarak, sözlü konuşma’ya dönüşmüş ve görme duyusuna dayanır bir hal almıştır.⁴¹⁰

Vahyin ilk şeklindeki “beşerilikten sıyrılma ve melekleşme” ifadesinde, bu ifadenin literal yapısından fiziksel bir değişim kastedilmemektedir. Zira, Hz. peygamber’de görülen değişim, çok çabuk gerçekleşen ve geçici olan bir değişimdir; yoksa ‘sıyrılma’ ve ‘soyutlanma’ lafızlarının ifade ettiği anlamda bir değişim değildir. İşte belki mutasavvıf ve filozofların ‘nübüvvet’ kavramını ‘hayal’ nazariyesi çerçevesinde tartışmalarına zemin hazırlamıştır.⁴¹¹

İlim adamlarının genel anlayışında, insan nefsi genel anlamda aşkın alemin bir parçasıdır. Bu sebepledir ki, ‘rüya’ tecrübesi ile bütün insanlar, bir an için bile olsa, bu alemi tanıma gücüne sahiptirler. Fakat sıradan insanlar ‘maddi aleme’ angaje oldukları zaman, son derece zengin ve verimli olan bu aleme yaklaşamazlar. Rüyalar bütün insanlarda muhayyile gücünün faaliyet alanını temsil eder. Fakat uykudaki kimsenin gördüğü şeyin ifade ettiği ‘delalet/anlam’ kimi zaman açık kimi zaman da kapalı olur. Ancak her halukarda rüyalar, insan nefsinin mensubu bulunduğu aşkın alemin bazı hakikatlerine yönelik göstergelerine sahiptir.⁴¹²

Nefis, sahip olduğu ruhaniyet ve arınmışlık ölçüsünde aşkın alemden bilgiler aldığına göre, peygamberlerin, bu ruhaniyet ve arınmışlığın son noktasına

⁴⁰⁹Ebu Zeyd, a.g.e, s.72.

⁴¹⁰Ebu Zeyd, a.g.e, s.73.

⁴¹¹Ebu Zeyd, a.g.e, s.74.

⁴¹²İbn Haldun, *Mukaddime*, s.102.

ulaştıklarında kuşku yoktur. Fakat onlar kendilerini melekleştirecek olan salt akla (şehvi duygulardan tamamen sıyrılmayı ifade eden idrak düzeyine) sahip şahsiyetlere dönüşmezler. Vahiy şekillerinin ilkinin-içinde şiddet ve hırıltılı ses bulunan ve Hz. peygamberin değişim sergilediği şeklin-rüyayla büyük benzerlik arzettiğini söyleyebilir miyiz? Zira, Hz. peygamber'in nefsi-bu anlayışa göre-rüyada melekten, bilahare kendisinin dilsel bir mesaja dönüştürdüğü özel şifreli bir mesaj almaktadır. İletişimin etkinliğinin art arda tekrarlanmasıyla birlikte vahye alışmanın, uyanıklık halinde karşılıklı konuşma şeklinde de vahyin gerçekleşmesine imkan tanıdığını söyleyebilir miyiz?⁴¹³ Bu sorulara olumlu cevap verebilmeyi sağlayacak çok sayıda hakikat vardır. Bunlardan biri de Hz. Aişe'nin şu rivayetidir.

Allah'ın Elçisi'nin mazhar olduğu ilk vahiy, uykuda sadık rüya idi. Zira o rüya da her ne görürse, gördüğü o şey sabah aydınlığı gibi tezahür ederdi. Bilahare kendisine yalnızlık sevdirdi. Evine uğramaksızın günlerce Hira Mağarasında ibadet ediyor; bazen yiyecek almak için Hatice ye geliyor; ondan yiyecek alıp tekrar dönüyordu. Sonra yine Hatice ye geliyor ve yine yiyecek alıyordu.⁴¹⁴

Kur'an, gerek İbrahim kıssasında, gerek Yusuf kıssasında, bize peygamberlerin rüyalarından söz etmektedir. İlkinde rüya, Hz. İbrahim'in oğlu ile koç arasında sembolik bir paralellik kurulması şeklinde gerçekleşmiştir. Zira Hz. İbrahim rüyasında oğlunu kurban ettiğini görmüş; rüyaların bir takım hakikatlerin ifadesi olduğu yönündeki inancından ötürüde neredeyse gördüğü rüyayı harfiyen tatbik etmeye kalkmıştır. Bununla ilgili olarak şu yorumda bulunulmuştur: "Onun boğazladığı kurban, oğlu suretindeki bir koçtan başkası değildi. Zira rüya ona koçu başka şekilde algılatmıştır"⁴¹⁵ Aynı şekilde Yusuf kıssasında da rüya, algılanabilir suretlerin sembolik yorumları şeklinde gerçekleşmektedir. Şöyle ki, Hz. Yusuf 'un rüyasında gördüğü ay ve güneş, onun ana-babası, on bir yıldız ise hep birlikte kendisine secde eden kardeşleridir. Yusuf, o an rüyasının ne anlama geldiğini anlamamıştı. Bunu anlatır anlatmaz babası da bu rüyanın ne anlama geldiğini kavramış ve kendisine zarar verebilir endişesiyle, rüyasını kardeşlerine anlatmamasını istemiştir. Bütün bunlar, dili, açıklama ve yoruma gereksinim duyan birtakım manalara delalet eden sembolik suretlerden oluşan rüyanın, vahiy

⁴¹³Ebu Zeyd, a.g.e, s.75.

⁴¹⁴ El-Munzuri, Muhtasaru Sahihi Muslim, tahk.Nasruddin el-Bani,Vezaret'ül-Evkaf, Kuveyt, 1398, I/24.

⁴¹⁵ İbnü'l Arabi, *Futuhat'ul Mekiyye*, Daru's-Sadir, Beyrut, t.y. IV,241.

şekillerinden biri olduğu anlamına gelir. Hz. peygamber'in şahsında, bu vahiy şekline ilişkin yetenekle, yorumlama kudreti bir arada bulunur. Vahiy şekillerinden ilki ile, rüya arasındaki bu benzerlik, gerek İslam öncesi Arap kültüründe fal ve kehanetle bağlantılı şekilde olsun ve gerekse İslam sonrası Arap kültüründe olsun, bilinen bir şeydir. Peygamberin vahiy esnasında karşılaştığı haller ile, uyuyan kimsenin rüyada karşılaştığı haller birbirine benzer. Fakat aralarında derece farkı vardır. Şöyle ki:

Uyku ,(vahyin) çok altında bir mertebededir. Nübüvvet ile rüya arasındaki bu benzerlik sebebiyle Hz. peygamber, rüyanın bir rivayete göre kırk üç, diğer bir rivayete göre de yetmiş parçasından biri olduğunu söylemiştir. Bu rivayetlerde anılan sayıların hiçbirisiyle adet kastedilmemiştir. Rivayetlerin birinde geçen yetmiş rakamının da delalet ettiği gibi, buradaki amaç, imanın çok sayıda mertebeleri olduğunu belirtmektir. Çünkü Araplar nezdinde yetmiş çokluk ifade eder...Rüyanın nübüvvetin bir parçasını teşkil etmesi, bütün insanların sahip olduğu bu melekenin peygamberlere has olan ve onların yaratılışlarından gelen bu melekeye nispet edilmesi anlamına gelir. Bu meleke her ne kadar bütün insanlarda potansiyel olarak mevcut olsa da, beraberinde fiilen ortaya çıkmasına engel teşkil eden bir takım engeller taşır. İşte bu, engellerin en büyüğü zahiri duyulardır. Yüce Allah, insanı, duyu perdelerini, tabiatına kodlanan uykuyla ortadan kaldırabilecek bir özellikte yaratmıştır. Böylece nefis, hakikat aleminden bilmek istediği şeyleri öğrenmeye yeltenir. Bazen bu aleme bir an için ulaşır ve arzularına nail olur. İşte bundan dolayı Hz. peygamber rüyayı müjdecilerden saymış ve “peygamberlik benimle sona ermiştir, artık ondan sadece müjdeciler kalmıştır” buyurmuştur. Kendisine “Ey Allah'ın Elçisi bu müjdeciler nedir?” diye sorulduğunda ise, “Salih kimselerin gördüğü rüyalarıdır” bir başka rivayete göre de “Salih kimseye gösterilen Salih rüyalarıdır” buyurmuştur⁴¹⁶

Rüya fenomenini ‘nefs’ ile ‘aşkın alem’ arasındaki iletişim durumu olarak algılayan telakkinin, nübüvvet olgusunun teorik temelini, bütün insanlarda ortak olan bir takım hakikatlere dayanarak desteklemesi doğaldır. Bu anlayışın gölgesinde nübüvvet, aşkın ve farklı bir fenomen olmaktan çıkar; aksine anlaşılabilir, kavranabilir bir fenomen halini alır. Yine bu anlayış gölgesinde, “beşerilikten sıyrılma” ve “soyutlanma” ifadeleri, özel bir tecrübe ya da “yaratıcı faaliyet”

⁴¹⁶İbn Haldun, *Mukaddime*, s.103.

durumlarından biri olarak anlaşılabilir. Böyle olunca da vahyin iki şekli arasındaki ayırım, iki durum arasında değil, iki süreç arasındaki bir ayırım olmuş olur.⁴¹⁷

⁴¹⁷Ebu Zeyd, a.g.e, s.75-76-77.

V. BÖLÜM

5.1. BATI DÜNYASINDA VAHİY ALGILAMALARI

İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerinde tek Tanrı anlayışına sahip olmaları nedeniyle bazı inançlarda ortak özelliklere sahip olmaları söz konusudur. Ama vahiy söz konusu olduğunda özellikle geliş şekli, mahiyeti ile ilgili konularda önemli farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. Tanrı'nın iradesini sözselsel olarak bildirmesi özelliğinden dolayı "önerme merkezli vahiy" tanımı bu dinlerde klasikleşmiş bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bununla birlikte Batı düşüncesinde bu vahiy anlayışı yerine Recep Kılıç'ın ifadesiyle "kişi merkezli vahiy" olarak tanımlanan yeni bir vahiy anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Bunun nedeni neydi? Böyle bir soruya verilecek cevap Hıristiyanlık vahyinin geçirdiği tarihsel süreç ve buna bağlı olarak Hıristiyanlık inancının tarihsel gerçekliğinden bağımsız olarak düşünülemez.

John Hick'in Kutsal Kitap araştırmaları ve eleştirileri ile ilgili açıklamaları, bu gelişmenin nedenlerini daha iyi açıklamaktadır. Hick'in açıklamalarına göre, zamanla Kutsal Kitabın bazı iddialarının bilimsel gerçeklerle çatışmasının kanıtlanması, (yeryüzünün 6000 yıl önce yaratıldığı Kutsal Kitab'a ait görüşün, yerküre yaşının milyonlarca yıl olarak ölçen yerbilim araştırmalarıyla çatışması buna örnek verilebilir. İlk dört Tevrat kitabının Hz. Musa ya ait olmayabileceği iddiaları, yaratılış kıssaları ve diğer yerlerde farklı ve birbiriyle uyummayan Tanrı anlayışları, Kutsal Kitap söylemlerinde oldukça fazla politik tahrifin olduğu, Kutsal Kitap eleştirileri tarafından ortaya konmuştur. Böylece "Kutsal Kitabın sözlü ilhamı konusundaki inançları sarsmışlardır."⁴¹⁸ Ayrıca Yeni Ahit araştırmaları İncillerin İsa'nın ölümünden yaklaşık olarak kırk yıl sonrasına dayandığını göstermiştir. Hick şunları da söyler: "Ayrıca onlar Matta ve Luka'nın Markos'a nasıl bağımlı olduğunu ve dört İncil arasında sayısız çelişkilere dikkat çekerek, Yuhanna'nın Sinoptik (ilk üç İncil) İncillerden oldukça farklı bir nesh portresi çizdiğini ve bütün bunların sonucunda da İsa'nın kendi zamanındaki Yahudi ortamında tamamıyla insani bir hayat yaşayan biri olarak görülmeye başlandığı ciddi görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır."⁴¹⁹

⁴¹⁸ John Hick, *İnançların Gökkuşuğu*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu yay. Ankara, 2002, s.157.

⁴¹⁹ Hick, a.g.e.s.163.

Görüldüğü kadarıyla özellikle son dönem araştırmalarıyla Kutsal Kitabın baştan itibaren yüzleştiği sorunlar, yine Hick'in ifadesiyle artık Hıristiyanlığın, Hıristiyanlık olarak kalıp kalmama sorununa dönüşmüştür.⁴²⁰ Bu durumda "kişi-merkezli vahiy" anlayışının Hıristiyanlık vahyini ve tüm inanç sistemini kurtarmak için çıkış yollarından biri olarak geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Tanrı'nın kendisini İsa Mesih'te ifşa etmesini gerçek vahiy olarak kabul eden bu yaklaşıma göre İnciller de sadece söz konusu vahyi olayın şهادeti ve önermesel düzeyde kaydından ibarettir. İncillerin en önemli güvencesi her ne kadar Kutsal Ruh'un ilhamıyla yazılmış olmaları için İncillerde farklı kültürel, tarihsel ve dilsel hataların bulunması normal karşılanmaktadır.⁴²¹

Yukarıdaki açıklamalar nedeniyle 19.yy. da vahiy anlayışı değiştirilmek zorunda kaldı. 19.yy'a kadar vahiy, insana kendi dışından verilmiş bir şey olarak görüldü. Vahyin alıcısı pasif muhtevası ise, insan tecrübesinin ulaşabileceği alanın ötesinde bir şey olarak kabul edildi. Oysa 19.yy.'ın subjektif idealizminde köklerini bulan, farklı yeni bir yaklaşım vahyi 'insanın ruhunun bilinçlenmesine doğru olan dahili sevkinin aşkın bir şekilde gerçekleşmesi' olarak mütalaa edildi.

Bu anlayışa göre vahiy, insani güçler, en üst aktiflik seviyesine çıktığı zaman vuku bulmakta, tecrübenin ötesinde olmaktan ziyade, ilahi hayata bir katılma tecrübesi olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla vahyi kişi ve dünya hakkında yeni bir perspektif veya yeni bir bakış açısı vermektedir. Vahyin alıcısının, yaşayacağı tecrübenin objeleri, ilahi olan ile ilişkiliyi sağlayan sembollerdir.

Bu model, Tanrı'yı, dini tecrübenin objesi olarak değil, ufku olarak görür; vahyi, dünyada inzivaya çekilme de değil, dünyaya müdahil olmada bulur, modern mistisizmin bireyciliğini ve duyguculuğunu reddeder, vahyin inşa edici olarak, seküler ve tarihi çerçevede ısrar eder.

Poul Tillich, bu anlamda 'varoluşsal bir vahiy anlayışını' yani her insanın vahyin korelasyonuna yaratıcı ve dönüştürücü bir katılımı benimseyen bir vahiy anlayışını savundu. Ona göre vahiy, tecrübeden kaynaklanamaz, ama tecrübe olmaksızın da vahiy vuku bulmaz. Çünkü, kutsalın bir tezahürü olarak vahiy,

⁴²⁰ Hick.a.g.e.s.158.

⁴²¹ İbrahim Bor,*ilahi Kelamın İmkan ve Mahiyeti* (bas.dok.tezi)s.162.

tecrübeyi gerekli kılar. Vahiy insanın nihai sorularına göre konuşur. Ve insanı nihai olarak ilgilendiren şeyin kendini açması olarak tanımlanabilir⁴²²

Batı düşüncesinde sıklıkla ‘tabii vahiyden’ söz edilir. Ancak ‘tabii vahiy’e farklı zamanlarda farklı anlamlar yüklenmektedir. Burada tabii vahye yüklenen anlamların üçüne işaret etmekle yetineceğiz.

5.1.1.Tabii Vahiy

Bir anlama göre ‘tabii vahiy’den’’güneşin batışı , deprem, kar fırtınası ve çöl rüzgarları gibi olaylar vasıtasıyla Tanrı’nın iradesini açığa vurması kastedilir. Bu vahyin dini kullanımı değildir.

İkinci bir anlamda ise ‘tabii vahiy’ ile vahyin genel karakterine vurgu yapılır ve neredeyse genel vahiy ile aynı anlamda kullanılır. Bu anlamda, tabii vahiy doğrudan doğruya bir aile bir millet veya bir kilise gibi özel bir guruba verilmiş olan özel vahye karşıt olarak kullanılır.⁴²³

İkinci kullanımda “tabii vahiy” anlayışının arkasındaki esas fikir şudur; sır olan Tanrı’nın bilinebilmesi, bizzat onun kendisini bilinir kılmasıyla mümkündür. Tanrı’nın kendisini herkese bilinir kılabileceği alan ise tabiattır. Deninger bunu şu şekilde dile getirir; “Tanrı özü itibariyle sır olan bir tanrıdır. İnsanlar tarafından bilinebilmesi, onun kendisini ifşa etmesi ile ve ancak kendisini bilinir kıldığı kadarıyla mümkün olabilir.”⁴²⁴

Tabii vahyin bu ikinci kullanımının anlamını şu şekilde ifade etmek mümkündür. Tanrı kendisini fizik tabiatta (ifşa edip açığa çıkarma anlamında) öylesine vahyettirmiştir ki, bütün insanlar sadece bu vahye dayanarak Tanrı’nın var olduğunu kabul edebilirler.

Tabii vahyin üçüncü kullanımı da “tabii” kelimesi “doğuştan verilmiş” anlamına gelir. Bu kullanımında “tabii vahiy” insanların tanrı hakkında doğuştan sahip oldukları bilgiyle aynileşir.⁴²⁵

Tabii teoloji; insanın ilahi yardımı olmaksızın kendi akıl yürütmesi yoluyla ulaşabildiği Tanrı ve Tanrı ile ilişki içinde yaratılmış dünya hakkındaki her türlü

⁴²² Tillich,Poul, *Systematic Theology*, The University of Chicago press, I/145.

⁴²³ Poul Helm Divine Revelation, s,4 (Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s. 24)

⁴²⁴ Deninger, *Revelation,theAncyclopedia of Religion*. Ed. by.Mircea Eliade, London, 1987, XII,357.

⁴²⁵ Poul Helm Divine Revelation, s,4 (Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s. 24)

bilgiyi içine alır. Bu sebeple tabii teolojinin esası, Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilmiş geleneksel felsefi delillerden ibarettir.

Vahyedilmiş teoloji ise Tanrı ve Tanrı ile ilişki içinde yaratılmış dünya hakkında akıl yürütme vasıtasıyla ulaşılamayan, ancak Tanrı'nın vahyetmesiyle bilinebilen hakikatleri içine alır. Mesela Tanrı'nın var olduğu, ezeli, ebedi, adil olduğu, insanların Tanrıya karşı ahlaken sorumlu oldukları, ruhun ölümsüzlüğü gibi konular, tabii teolojinin bir akidesi iken; Hıristiyanlığın teslis doğmasındaki “birde üç şahsiyet” olarak anlaşılan mesele, hulul yeniden dirilme gibi konular vahyedilmiş teolojiye ait olarak görülmüştür.⁴²⁶

5.1.2. Büyük ve Küçük Vahiy

Vahyi, büyük(major) ve küçük(minor) olmak üzere ikiye ayıranlar vardır. Küçük vahiy kişilere, doğrudan doğruya kendilerini ilgilendiren meseleler hakkında verilen özel mesajlardır. Bu kullanımda vahiy ilham ile aynı anlama gelir.

Büyük vahiy ise, dinin uygulanması açısından dünyayı sarsacak çapta öneme haiz olan büyük mesajları ifade eder. Vahiy ile ilgili yapılan teolojik ve felsefi tartışmaları neredeyse tamamı, “büyük vahiy” adı verilen vahiy türü üzerinde cereyan etmektedir.⁴²⁷

5.1.3. Tabiat Üstü Vahyin Mahiyeti

Protestan evangelizmde olduğu gibi Katolik skolastisizmde üzerinde durduğu ana fikir; tabiatüstü vahyin hakikati, kelimeler yoluyla bildirmesidir. Pesch'i takip ederek Dieckmann Tanrı'nın vahiyde “ilminden bazı şeyleri insanlara bildirdiğini iddia eder.⁴²⁸ “Kelimeler vasıtasıyla konuşma, bir kişinin kendi düşüncelerini bir başkasına doğrudan bildirme işidir. ilahi düşüncenin bu bildirimi, tabiatı gereği zihni ve kavramsaldır”. Buradan hareketle Dieckman şu sonuçları çıkarır; vahy, insanın doğuştan sahip olduğu dini duygudan kaynaklanan sırf bir tecrübe olamayacağı gibi anlaşılmasız birtakım seslerle de verilemez. Çünkü

⁴²⁶Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, s, 39.

⁴²⁷Recep Kılıç, a.g.e, s.23.

⁴²⁸ A. Dulles, Models Of Revelation, s. 42 (Recep Kılıç a.g.e,)

bu tür işaretler kavramsal veya zihinsel bilgiyi aktarmazlar. Bu sebepten vahiy, “Tanrı’nın insanlara olan sözüdür.”⁴²⁹

Bu vahiy değerlendirmelerinden sonra asıl konumuz olan noktaya “önerme merkezli vahiy” ve daha sonra bu anlayışın değişmesiyle ortaya çıkan “kişi merkezli vahiy” kuramlarına değineceğiz.

5.1.4.Önerme Merkezli Vahiy

Önerme merkezli vahiy anlayışını kabul eden muhafazakar düşünürler Tanrı’nın, Kitab-Mukaddes yazarların yazacakları kelimeleri bizzat bildirdiğini kabul ederler. Bu anlayış, sonradan “dikte ettirme teorisi” olarak isimlendirilmiştir. Muhafazakarlara göre daha liberal olan düşünürler ise, Tanrı’nın, Kitab-Mukaddes yazarlarının sadece belirli hakikatleri kavramalarına imkan sağladığını, sonradan bu yazarların kavradıkları hakikatleri kendi seçtikleri kelimelerle açıkladıklarını savunurlar. Liberal görüşe sahip olan bazıları da, bazı noksanlıkların hatta bazı yanlışlıkların bile açıklama aşamasında olabileceği görüşündedirler. Belirli dini hakikatlerin bildirme şekli veya bildirilme süreci konusunda ayrılığa düşseler de gerek muhafazakarlar gerekse liberaller “vahyedilen şey’in belirli dini” hakikatleri olduğu konusunda hemfikirdirler.

Önerme merkezli vahyin, donuk ve statik bir anlayışa neden olduğu ifade edilerek eleştirilere maruz kalmıştır. Recep Kılıç’ın eserinde Niebuhr’un, the meaning of revelation adlı kitabından alıntısında, önerme merkezli vahiy fikrini statik bulduğu için tenkide tabi tutar. Böyle bir vahiy anlayışının Tanrıyı geçmişin Tanrısı ve hatta cansız bir Tanrı haline getirdiğini iddia eder. Kilisenin üstün bir bilgiye sahip olduğu iddiasını haklı çıkarmak için kullandığı zaman vahiy, kilisenin sahip olduğu bir şey ile zorunlu olarak özdeşleşmiştir. Bu şekilde sahip olunan vahiy, statik bir şey olmak zorundadır. Aynı zamanda böyle bir vahiy bir kitap, bir itikat ve bir doktrinler dizisi gibi Hıristiyan toplumunun kontrolü altında bulunmak zorundadır. Bu vahyin aktif bir vahiy olması mümkün olmadığı gibi, diri bir Tanrı’nın vahiy olması da mümkün olamaz. Çünkü bu şekilde sahip olunan vahyin Tanrısı, geçmişin Tanrısı olmak zorundadır. Bu Tanrı’da kendi doğrularını başka bir zamanda insanlara iletmiş fakat şimdiki zamanda her açıdan emekliye ayrılmış,

⁴²⁹ Recep Kılıç, a.g.e. s, 84-85.

kendi ilgilendiği şeylerin yönetimini, bir kilise, bir papazlık kurumu veya bir teoloji okulu gibi –bir takım vahiy muhafızlarına terk etmiş cansız bir Tanrıdır.

Görüldüğü gibi önerme merkezli anlayış; vahyi donuklaştırdığı, deistik bir tanrı tasavvurunu gerekli kıldığı ve vahiy konusunda bugün verilecek her türlü kararı kiliseye ve papazlık kurumuna terk ettiği için Niebuhr tarafından reddedilir. Niebuhr’un aynı eserden yapılan alıntılarında vahiyden, insanı “yaratan, bilen, insanın hakimi ve kurtarıcısı olan” Tanrı’nın insana beşeri tarih vasıtasıyla “kendisini” ifşa etmesini anlar.

Niebuhr vahiy ile tarihteki bir an’ı anlar. Tarihte meydana gelmiş olan bu tarihsel an ile insan kendisini başından sonuna kadar bilir. O an’da bilen tarafından kavranılır; o, ezeli ebedi bilen’ in kendisini açması manasına gelir. O, “ışığın karanlıkta kendisini açması demektir” sonsuz olan zatın kendini açması anlamında şahsi bir taahhüt , güvene itimat işi olan iman vasıtasıyla, bizde ancak gerçekleşebilir; şeylerin tabiatı hakkındaki bir inanç vasıtasıyla gerçekleşmez.

Kısaca Niebuhr’a göre vahiy, ilahi olarak bildirilmiş olan soyut birtakım hakikatler değil de, insanlık tarihinde meydana gelmiş olan anlık tarihi bir olaydır. Bu olay vasıtasıyla tarihin bütün olayları anlamlı hale gelirler. Bu sebepten vahiy, “diğer bütün olayları makul hale getiren, makul bir olaydır. Bu makul olay İsa Mesih’dir.”⁴³⁰

5.1.5. Kişi Merkezli Vahiy

Geleneksel anlayıştan farklı olarak ortaya çıkan yeni vahiy anlayışı, Brunner’de olduğu gibi “kişi merkezli” diye isimlendirilir. “Kişi merkezli” görüşe göre; vahyin muhtevası, Tanrı hakkında hakikatler değil, beşeri tarih içinde faaliyet göstermek suretiyle insanın tecrübe eksenine gelen Tanrı’nın bizzat kendisidir. Bu açıdan teolojik önerme, teolojik önerme olmaları hasebiyle vahyedilmemişlerdir. Bunlar, vahiy karakterli olayların önemini anlamak için gösterilen beşeri teşebbüsleri temsil eder.⁴³¹

Kişi merkezli vahiy anlayışını benimseyenler, Tanrı’nın kendi zatı, insanlarla ilgili muradı vb. konulardaki hakikatleri vahyettiğini inkar etmezler. Fakat onlar, insanın bu tür hakikatleri, Tanrı ile yüz yüze gelme tecrübesinden elde

⁴³⁰Recep Kılıç, a.g.e.s.106-107.

⁴³¹ Recep kılıç.a.g.e, s.72.

ettiğini ve bu hakikatlerin formüllerinin söz konusu tecrübeyi kaybetmeye yönelik beşeri faaliyetten ortaya çıktığı konularında ısrar ederler. Yani onların öncelik verdikleri şey, Tanrı ile yüz yüze gelme tecrübesidir.

Kişi merkezli vahiy anlayışında vesikaların bir koleksiyonu olan Kitab-ı Mukaddes Tanrı'nın vahyi olarak isimlendirilmemektedir. Sadece vahiysel olay ile ilgisi kurulmak suretiyle ile kendisine değer verilmektedir. Bundan dolayı Kitab-ı Mukaddes'in ifadelerine hatasızlık atfetme eğilimi söz konusu değildir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes, hatasız olduğuna inanılan bir önermeler dizisi olarak düşünülmemekte, bu yolla da geleneksel görüşün ortaya çıkardığı problemlerden kurtulmaya çalışılmaktadır.⁴³²

Temple vahiye esas olanın “olay” olduğunda ısrar eder. Ona göre vahiye asıl olan, peygamberlerin subjektif idrakleri değildir. “Asıl olan; onların idrak ettikleri “İsrail oğullarının Mısır'dan çıkışı, Hz. Süleyman'dan sonra İsrail krallığının ikiye bölünmesi; Asur ve Babil imparatorluklarının Yahudi devletlerinin yıkılışındaki rolleri; Babil sürgünü; esaret sürgününün sona ermesi ve “mabedin yeniden inşası” gibi olaylardır. İşte bu büyük olaylarda Tanrı kendisini açığa vurmuştur. Ve peygamberi idrak her şeyden önce, bu olguların Tanrı'nın yüce faaliyetleri olarak idrak edilmesidir⁴³³. Vahiy esas itibariyle, objektif olgularla verilir. Fakat ancak bu olgu anlaşıldığı zaman tesir edici vahiy haline gelir.⁴³⁴

Burada vahyin tarihi olaylar formunda verildiği söylendiğinde ne kastedildiği üzerinde durmamız gerekir. Acaba bu tarihi olayları tecrübe eden herkes, bunlarda Tanrı'nın vahyini bulabilir mi? Bu soruya Temple'nin cevabı olumsuzdur. Çünkü o, bu tür olayları tecrübe eden herkesin bunlarda Tanrı'nın vahyini bulacağını iddia etmez. Temple vahyi sadece olayın kendisinde görmez, aksine “vahyi zihin ve olayın karşılıklı ilişkisi “veya zihin ve yorumun örtüşmesi”⁴³⁵ diye isimlendirdiği şey olarak anlar.

Onun iddiası şudur; “Tanrı süreci yönlendirir, insanların zihinlerini yönlendirir, Tanrı tarafından aynı şekilde yönlendirilmiş olan zihinler ile sürecin karşılıklı ilişkisi vahyin özüdür.⁴³⁶ Burada şu hususa dikkat çekilmelidir. Temple'ye göre, Tanrı olayların sadece sürecini değil aynı zamanda vahiysel

⁴³² Recep Kılıç a.g.e, .s.75-76.

⁴³³ Ballie, The Idea of Revelation in Recent Thought, s.51-52. (Recep Kılıç, a.g.e. s.100)

⁴³⁴ Ballie,a.g.e, s.65.(Recep Kılıç, a.g.e. s.101)

⁴³⁵ Ballie, a.g.e, s.65.(Recep Kılıç, a.g.e. s.101)

⁴³⁶ Ballie, a.g.e. s.65. (Recep Kılıç, a.g.e. s.102)

karakterlerini anlayabilmelerini mümkün kılacak şekilde bu olayları yorumlayan insanların zihinlerini de yönlendirir. Bu da kişinin vahiysel olaya karşı takındığı tavrın arkasında yine Tanrı'nın faaliyetinin olduğu anlamına gelir. Temple sadece zihin ve olay arasındaki örtüşmeden değil aynı zamanda karşılıklı bir ilişkiden bahseder, ki bu karşılıklı ilişkinin bir takım ciddi sonuçları vardır. Şöyle ki, konu bu şekilde ele alındığı zaman, olayların kendileri de, o olayları tecrübe edenlerce şartlandırılmış olmakta, tarih, hariç şartlarda bu şartlara verilen beşeri cevaplar arasındaki aksiyon ve reaksiyon süreci haline gelmektedir⁴³⁷

Vahiy, ilahi olarak garanti altına alınmış hakikatlerin bildiriminden ibaret değil, beşeri tarih içinde ilahi fiillerin kendiliğinden açığa çıkması işinden ibarettir. Vahyin yeri önermeler değil, olaylardır. Vahyin muhtevası Tanrı hakkındaki hakikatler bütünü değil, Tanrı'nın fiillerinde kendisini insana ifşa etmesidir.

Tarihi olaylarda meydana gelmiş bir şey olarak vahiy anlayışı ve tanrının insanlarla ilgilenmeleri şeklinde anlaşılan bu olayların tecrübe edilmesi olarak iman anlayışı önerme merkezli vahiy anlayışıyla beraber bulunandan farklı bir kutsal kitap anlayışını beraberinde bulundurur.

Geleneksel anlayışta Kitab-ı Mukaddes "Tanrı kelamı" olarak isimlendirilirken, bu yeni anlayışta sadece İsa-Masih "ilahi kelime" olarak isimlendirilir. Bu görüşe göre Kitab-Mukaddes; Tanrı'nın kelamı değil, fakat daha çok kelam için temel ve ayrılmaz bir şahittir. Tartışmaların esas olarak üzerinde merkezileştiği Yeni Ahit, vahiy karakterli olaylara olan 'iman olgusu'nun beşeri kayıtları olarak görür.⁴³⁸

5.2.WATT'IN VAHİY ANLAYIŞI

5.2.1.Vahyin Amacı

Watt'a göre vahyin amacı, Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve Tanrı-beşer arasındaki karşılıklı ilişki açısından, insanlara bir gerçeklik görüşü vermektir; yani vahiy Tanrı'nın iyiliğini ve kudretini, kainattaki mutlak bağımsızlığını, tarihi olayları kontrol ettiğini, insanlardan ne istediğini ve onların bu istekleri yerine getirme hususunda nasıl bir yol takip etmeleri gerektiğini bildirir. Bu dünyadaki

⁴³⁷ Recep Kılıç, a.g.e, s.102.

⁴³⁸ J.Hick,philosophy of religion s.74.

başarılarının ödüllendirileceğine ve ihmal ettiklerinin de cezayı gerektireceğine işaret eder.Tanrı-insan ilişkisi ile ilgili olarak, her ne kadar tarihi olayları ele alsada,vahyin amacı insanlara bilimsel bilgi ya da tarihin sırf olay ve olgularla ilgili yönleri konusunda bilgi vermek değildir⁴³⁹.

5.2.2.Kollektif-Şuuraltı

Watt'ın vahiy anlayışına geçmeden önce, kolektif-şuuraltı kavramına kısaca değinmek gerekir. Çünkü Watt, vahiy anlayışını açıklarken esasen Jung'a ait bu kavramı temel almaktadır.

Jung'a göre, gerek fertlerin rüya ve hayallerinde, gerekse toplumun dini mitoslarında şuur-altından şuur üstüne çıkan şeyler, beşeri faaliyetlerin kaynağını oluşturan Libido'dan veya hayat enerjisinden gelmektedir. Fertteki Libido, kısmen ferdin kendine has bir özelliği, kısmen de kendisi ile içinde yaşadığı toplum ve nihayet kendisiyle top yekun insan soyu arasında ortaklaşa yaşanan bir özellik olmaktadır. Libido'nun başkalarıyla ortak olan bölümüne, Jung kolektif-alt şuur ismini vermektedir. Birçok dini mitos ve doğmalar, özellikle dinlerin bir çoğunda görülen *kahraman,önder,ilahi çocuk, bakire* ve benzeri figürler hep bu kolektif alt-şuur faaliyetlerine atfedilmektedir⁴⁴⁰

Hayat enerjisine gelince o insanı yaşatan ilkedir. Ana rahmindeki embriyonun gelişmesine sebep olan ve çocuğun fıtri güçlerinin ortaya çıkmasını sağlayan şey, işte bu enerjidir. Hayat bazı bakımlardan bir fert veya toplum için tahmin edici olmaktan çıkarsa, hayat enerjisi, yeni muhtevaların ve fikirlerin bazı insanlarda şuur altından şuur üstüne çıkmasına neden olur. Söz konusu bu fikirler, kolektif şuurdan ve ferdin kendisine has olan dünyasını yansıtmadığı sürece toplumun başka üyelerinden, olumlu karşılık alabilir ve bu yolla eğer uygun şartlar bulursa yeni bir dini hareket baş gösterebilir⁴⁴¹

Jung'un bu fikirlerinden yola çıkan Watt İslam vahyini Hıristiyanlık Yahudilik dinlerini kolektif şuur altından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu nokta da Watt'ın vahiy anlayışına değinmek gerekir.

⁴³⁹ Watt,*Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, çev.Turan Koç, İz yay. İstanbul, 1991, s.98.

⁴⁴⁰ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.149.

⁴⁴¹ Watt,a.g.e, s.152.

5.2.3.Vahiy anlayışı

Vahiy kelimesinin anlamını verirken hocası Richard Bell'in (esinleme (prompting) ilham (inspiration) şeklindeki görüşünü benimsemiştir.⁴⁴² Watt genel anlamda vahiy yaratıcının, bizzat beşerle iletişim kurmak suretiyle medyana gelen ilahi faaliyet tarzı olarak görmekte ve bununla insanın cevabına ve yardımına vesile olduğunu söylemektedir. Ona göre hiçbir şey ilahi hitap olarak bu kadar sarih olamaz.⁴⁴³

Vahiy teriminin yorumlanmasındaki güçlüğü aşağıdaki ayetlerde de apaçık görmekteyiz. Allah bir insanla (doğrudan doğruya) konuşmaz. Ancak vahiyle veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi göndererek izni ile dilediğini vahyeder. İşte sana da böylece emrimizden bir ruh vahyettik.⁴⁴⁴ Bu vahyin çeşitli şekillerinde olduğunu göstermektedir. Bu konu Müslüman alimler tarafından daha sonra tekrar ele alınmıştır. Örtünün ardından ifadesi muhtemelen vahiyle birlikte bir görüntünün bulunmadığı anlamına gelmektedir. Bütün bu söylenenlere rağmen, vahiy bir aracı kanalıyla geldiği zaman bir görüntünün olduğu, bunun ise bir melek olduğu düşünülebilir. Fakat melek görüntüsü ile ilgili her hangi bir tasvir ve açıklamanın yokluğu bu şekilde düşünmeyi zorlaştırmaktadır. Hz. Muhammed, bir meleğin varlığını belki de dolaylı olarak fark etmekteydi. Kur'an'ın ifadelerine bağlı kalındığı sürece, vahiy konusunda bu söylenenlerden daha fazlasını söylemek mümkün görünmemektedir.⁴⁴⁵ Melekle ilgili tasvir ve açıklama yoksa bu onun dış bir varlık, yani Allah ile peygamber arasında üçüncü bir varlık olmadığının göstergesidir. Bu durumda vahiy olayı nasıl gerçekleşti? Bu noktada Watt, şuur-altı kavramına başvurarak konuyu değerlendirmektedir. Ona göre, Kur'an ayetleri peygamber'in şuurundan gelmekteydi. Bu durumda kelimeler peygamber'in kendisine mi aitti? sorusu hemen akla gelmektedir.

Her ne kadar Kur'an ayetleri Hz. Peygamberin şuurundan çıkmış olduğunu kabul etse de, kesinlikle onun düşüncesinin mahsulü olduğunu kabul etmemektedir. Bu yüzden Watt, Kur'an'dan bahsederken diğer batılı ilim adamlarının yaptığı gibi 'Muhammed şöyle dedi veya söyledi' türü ifadelerden kaçınır.⁴⁴⁶ Hz peygamber'in kırk yaşındayken Allah tarafından bir elçi olarak

⁴⁴² Watt, *M uhammad's Mecca, History in the Kur'an*, Edinburg Press, s.51-52.

⁴⁴³ Mustafa Alici, *Motgomery Watt da Vahiy ve Nübüvvet Anlayışı*, İstanbul, 1995, s.48.

⁴⁴⁴ Şura, 42/51.

⁴⁴⁵ M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahiyi*, 34.

⁴⁴⁶ Watt, a.g.e. s. 52.

görevlendirildiğini söyleyen Watt, bunlar arasında en doyurucu bilgileri ihtiva eden rivayetin, Zühri'nin bir ara vahyin kesilmesi (fetret'ül vahiy) hakkındaki rivayeti olduğunu kabul eder. Zühri, Hz. peygamberin sadık rüyalar görmesinin vahyin başlangıcı olduğunu bilgisini Hz. Aişe'den aktarır. Gece gördüğü bir rüyanın gündüz apaçık bir şekilde gerçekleşmesiyle kendini belli eden sadık rüyalar hakkında Watt, şüphe ile yaklaşacak hiçbir sağlam kanıtın bulunmadığını belirtir. Watt, Hz. peygamberin bu sıralarda bir takım rü'yetler (vision)gördüğünü Müslümanların genelde bu görüntüleri Cebrail olarak yorumlamalarına rağmen, Hz. Muhammed'in başlangıçta bunları Allah'ın görüntüleri şeklinde yorumladığını düşünmektedir. Nitekim Watt'a göre, Cebrail'in isminin Medine dönemine kadar Kur'an'da geçmemesi bunun kanıtıdır. Şayet bu rü'yetler Allah'ın görüntüleri olmuş olsaydı, bunlar "gözler onu göremez"⁴⁴⁷ ayetiyle çelişecekti. Bu arada Watt, "kalb gördüğü şeyi yalanlamadı"⁴⁴⁸ ayetinin gözlerin bir işaret veya delil görünürken kalbinde bunu idrak ettiğine işaret ettiğini belirtir. Bu yolla ru'yetullah konusundaki ehli sünnet görüşüyle çelişmekten kaçınmanın mümkün olduğunu açıklar.⁴⁴⁹

Batılıların Cebrail'in Medine dönemine kadar ismen bahsedilmemesini ve kur'an ile sünnetin genel Müslüman (cumhur) anlayışına muhalif hususları içerdiğine ilişkin iddiaları aktaran Watt, bu fikre katılmakla birlikte vahyin muhtemelen hayali bir tarzda ancak Cebrail'in görüntüsüyle destekli olarak geldiği görüşündedir.⁴⁵⁰

Hz Muhammed'in yaşadığı tecrübenin belli başlı özelliklerinden biri onun, bazı sözleri kalbinde veya şuurunda duymuş olmasıdır. Normal olarak bu sözlerle birlikte sunulan herhangi bir görüntü yoktu. Sözlerin bir melek aracılığıyla geldiği inancı, ikinci derece tecrübe edilen bir özellik olsa da, birinci derecedeki tecrübenin asli bir bölümünü oluşturmaktadır. Hz. Muhammed kendisine gelen bu sözlere olumlu karşılık verdi. Daha sonra onları arkadaşlarına ve başka insanlara iletğinde onlardan da olumlu karşılık aldı. Şimdi burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: bu sözler veya kelimeler ,Hz. Muhammed'in şuuruna nasıl yerleşti? O, bu sözlerin kendi düşüncesinin bir ürünü olmadığına kesinlikle inanıyordu. Bu sözler Hz. Muhammed'e kendi şuuraltından gelmektedir. Ne var ki, böyle bir cevap soruyu

⁴⁴⁷ En'am, 6/103.

⁴⁴⁸ Necm, 53/11.

⁴⁴⁹ Watt, *Mecca*, s.42-43.

⁴⁵⁰ Mustafa Alıcı, a.g.e, s.55-57.

yeniden dile getirmekten başka bir şey değildir. Bu sözlerle Hz. Muhammed arasında şöyle yada böyle bir münasebetin, daha onlar peygamberin şuuruna iyice yer etmeden önce bile, var olduğunu bize söylemiş olmasıdır. Bu görüş, gelenekselleşmiş İslami görüşle şu şekilde birleştirilebilir. Melek bu sözleri önce Hz. Muhammed'in şuuruna yerleştirdi. Daha sonra onlarda buradan şuur-üstüne çıktı. Belki de denebilir ki, şuur-altı, meleklerin(veya şeytanların) faal oldukları bir bölgedir.

Vahyin peygamberin şahsında zuhur etme keyfiyetini çözmeye çalışan Watt, vahyedilmiş kelamı, peygamberin şuuraltının derinliklerinden gelen tasavvur edilmiş dinamik fikirlerin sentezi olarak tanımlar. Bu fikirler, peygamber ve çağdaşlarının yaşadığı dünyanın öz, fakat temel özelliklerini ihtiva eder. Watt, bu tefekkür sentezlerine sezgi (içer doğma-intivition) bir şair veya mistiğin sezgisinden pek farklı değildir. Bu konuda zirve noktasında bulunan peygamberler şairler ve mistiklerin psikolojik ve fizyolojik hallerini açıklamak kolay değildir.⁴⁵¹

5.2.4.Vahyin Geliş Şekilleri

Vahiy geliş şekilleri, peygamberin durumunda görme ya da işitme ile ilgili veya her ikisiyle birlikte veya bunlardan hiçbiri olmaksızın gerçekleşen bir tasavvur ve idrak formundan söz etmek mümkündür. Yani o, ya bir söz işitir, ya bir rüyet görür(vision) veya bunların her ikisi de birden olur veyahut basit bir şekilde bilincinde sözler bulur. Tasavvur formu ihtimalki, peygamber için oldukça önemlidir. Bu ona, kendisinin Tanrı'dan gerçekten vahiy aldığı konusunda kesin bir kanaat veren faktörlerden bir tanesidir. Dolayısıyla eğer, genellikle büyük bir muhalefet karşısında, vahiyle aldığı mesajları tebliğ görevini yerine getirmesi gerekiyorsa, bu sağlam kanaati edinmesi onun için gerekli olmaktadır. Tanım ve tasvirlerdeki deyimlerin çoğunun sembolik ve çağrıştırmacı özellikte olduğunun kabul edilmesi gerektiğine göre, bir peygamberin çok çeşitli 'şekillerde' vahiy alabilme olgusu bir problem teşkil etmez. Neticede vahyin bir peygambere geliş şekli bizim için bir sır olarak kalmaktadır. Yine de iki şeyden emin olunabileceğini söyler Watt;

a.Vahiyde insiyatifi elinde bulunduranın Tanrı olduğu

⁴⁵¹ Mustafa Alicı, a.g.e., s.53.(Watt, Revelation, s.129)

b.Peygamberin bilincindeki sözlerin formunun Tanrı'dan gelen hakikati ihitva ettiği⁴⁵²

Watt, Kur'an'da iki rü'yet şeklinin hikaye edildiğini aktarır.⁴⁵³ yine Kur'an, Şura, 51-53 ayetlerine dayanarak Tanrı'nın insanla iletişim kurduğu üç değişik vahiy tarzından söz eder. Ona göre ilk şekil Allah'ın vahiy yoluyla konuşmasıdır. Vahiy kelimesinin doğrudan sözlü bildirme manasının uygun olmadığı yerlerde sık sık geçmekte olduğunu söyleyen Watt, Hz. peygamber'in Mekke dönemi süresince kendisine indirilen şeyi duyduğuna dair bir naklin olmadığını savunur. Ona göre bu husus ruhun vahyi Hz Muhammed'in kalbine veya zihnine kendisiyle konuşma yolu dışında bir başka yöntemle bildirdiğini gösterir⁴⁵⁴. Bunu hadisle destekleyen Watt, bu hadisi örnek vermektedir. Hz. Muhammed kendisine yöneltilen bir soruyu cevaplandırırken vahiy tecrübesinin çeşitli tarzlarına işaret etmektedir. "Vahiy bana bazen bir zil sesi gibi gelmektedir, bu benim için en zor olandır" demekte ve şöyle devam etmektedir. "Bu durumda (normal şuur halim) benden uzaklaşır. Ben, O'nun (Allah) söylediklerini zihnimde tutarım. Melek, bazen insan kılığına bürünür ve benimle öyle konuşur; ben de söylenenleri zihnimde tutarım'. Hz peygamberin gözde hanımı Hz Aişe vahiy geldiği zaman en soğuk günde bile Hz. Muhammed'in alnında ter taneciklerinin nasıl toplandığını anlatır.⁴⁵⁵ İkinci şekil, Tanrı'nın perde arkasından konuşmasıdır. Buna Zühri'den gelen 'sen Allah'ın elçisisin' şeklindeki rivayetin örnek olarak verilebileceğini ifade eden Watt, sesin duyulduğunu ama bunun konuşanın suretiyle birlikte olmadığını izah eder. Yine bazı garip (strange) ifadeler yüklü ilk surelerin bu yolla vahyedilmiş olabileceğini düşünen Watt, bu konuda çok az bilgi bulunması sebebiyle ilk vahyin pek çoğunun, yukarıda zikredilen ilk şekliyle gelmiş olduğunu belirtir. Watt'a göre, Hz. Musa'nın vahiy tecrübesinin tasvirine yöneliktir.⁴⁵⁶ Üçüncü şekil, Allah'ın peygambere bir tebliğ sunması, bir tebliğ göndermesidir. Watt'a göre vahiyde aracı kavram 'enzele' veya 'nezele' terimlerinin sık sık geçtiği yerlerde mevcuttur. İlk dönem Mekki ayetlerin kendisine verilen mesajları

⁴⁵² W.Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, çev.Turan Koç, İz yay.İstanbul, 1983, s.97.

⁴⁵³ Necm/15-18, Tekvir/15-25.

⁴⁵⁴ Watt, *Mecca*, s.54.

⁴⁵⁵ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.36.

⁴⁵⁶ Watt, *Mecca*, s.55.

işiten bir peygamberden hiç bahsetmemesi sebebiyle, elçi 'ruh' olarak anlaşılabilir. Daha sonraları özellikle Medine devrinde bu elçi bir melek ile özdeşleştirilmiştir.⁴⁵⁷

Ayrıca 'indirmek' fikri, peygamberlere vahiy getiren bir takım araçların olduğunu ima etmektedir. Bu araçlardan bazen sadece melekler olarak söz edildiği görülmektedir. Şu ayetler de durum böyledir. "Biz melekleri ancak hak ile indiririz."⁴⁵⁸ "Biz(yani melekler)ancak Rabbinin emriyle ineriz"⁴⁵⁹.Bazen 'ruh' denilen esrarengiz bir varlık meleklerle birlikte zikredilir 'melekler ve ruh o gece rablerini izniyle inerler.'⁴⁶⁰Ruhun yalnız başına zikredildiği yerlerde vardır.'"onu Ruh-ül-kudüs, Rabbinden hak gereğince indirdi.⁴⁶¹Nihayet Cibril ve Cebrail de elçi olarak vasıflandırılmıştır.(Cebrail ve Ruh muhtemelen aynı varlık olarak değerlendirilmiştir)'Cebrail Allah'ın izniyle senin kalbine indirmiştir'⁴⁶²

Bütün bu söylenenlerden çıkan önemli sonuç şu olmaktadır:Vahiy(veya nebilik)tecrübesi bir tek tip olmayıp zaman zaman değişiklik göstermiştir. Bununla beraber, daha sonraları bu tecrübe, tek bir tarza inmiş olabilir. Belki de bu tarz, son iktibas edilen ayetteki tarzdır. Bu tecrübenin belli başlı özellikleri şunlardır:

1.Hz Muhammed,kalbinde veya şuurunda bir takım kelimelerin varlığından haberdardı

2.Bu kelimeler Hz. Muhammed'in düşüncesinin ürünleri değildi.

3.Hz. Muhammed, bunların melek diye adlandırılan bir dış kuvvet tarafından zihnine yerleştirildiğine inanmaktadır

4.Bu kelimelerle ifade edilen mesajı asıl gönderen Allah'tır. Bu dört özellik Kur'an'da anlatılan bütün vahiy tarzlarında mevcuttur. Fakat burada dikkate alınması gereken iki önemli husus vardır:Her şeyden önce madde (1)de söz konusu olan kelimeleri Hz. Muhammed her nasılsa bir yerden duymuş ve böylece onlar onun zihninde yer etmiş olabilir. Madde(3)de dışardan geldiği kabul edilen varlık, her zaman bir melek olarak tasavvur edilmemiş olabilir. Belki de vahyin en önemli özelliklerini üç ana madde de toplamak mümkündür:Hz. Muhammed'in zihninde

⁴⁵⁷ Watt, a.g.e, s.57.

⁴⁵⁸ Hicr/8.

⁴⁵⁹ Meryem, 19/64.

⁴⁶⁰ Kadir, 97/4.

⁴⁶¹ Nahl , 16/102.

⁴⁶² Bakara, 2/97.

bulunan kelimeler; Peygamberin(bu kelimelerle ilgili)kendi düşüncesini yokluğu; ve bu kelimelerin Allah'tan geldiğine inanma.⁴⁶³

Yukarıda söz konusu edilen vahiy tecrübesinin üç özelliğinden ilk ikisi, şu veya bu yana çekilmesi kolay olmayan terimlerle, yani pek az bir yorumlama ile ifade edilmiş durumdadır. Şöyle ki,Hız Muhammed, şuurunda bir takım kelimelerin varlığını fark etti, bunları hatırladı; daha sonra onu vahiy diye işaret ettikleri, yazıya dökülmek suretiyle bugün elimizde bulunan Kur'an meydana gelmiş oldu. İkinci olarak, Hız. Muhammed, bu kelimeleri düşünerek bulup çıkarabileceğini aklından geçirmemişti. Diğer bir deyimle,o vahiyle kendisine ait düşünce ürünlerini birbirinden ayırabileceğine inanmaktaydı. Şimdiye kadar vahiy tecrübesi hakkında söylenenler, psikolojik seviyede kaldı. Bunun dışında bir özellik kalıyor ki, o da bu kelimenin ve muhtevalarının Allah'dan geldiğine dair olan inançtır. Bu duyularla, hatta hayali olarak bile tecrübe edilemeyen, yaşanamayan ve ancak yorumlanabilen bir özelliktir. Böyle bir sonuca, kısmen vahiy esnasında Hız Muhammed 'den yana şuurlu bir düşüncenin olmadığına kısmen de ayetlerin lafızlarına ve anlamlarına bakılarak varılmaktadır.

Watt ilk esası kabul etme esasından hareket ederek şu sonuca varmaktadır:

Bugün elimizde bulunan Kur'an'ın ayetleri, Hız. Muhammed'in şuurunda esrarengiz bir biçimde ortaya çıkmakla birlikte, bunlar kesinlikle onun düşüncesinin mahsulü değildi. O halde Kur'an 'dan söz ederken 'Muhammed, şöyle söyledi veya böyle dedi' şeklinde konuşmak doğru değildir. Diğer yandan, bütün Müslüman ilim adamlarının görüşlerine katılarak diyebiliriz ki, Kur'an'ın ayetleri zihninde yerleşir yerleşmez Hız. Muhammed bunların doğruluğuna kesinlikle inandı. Bu yolla Kur'an bize Hız Muhammed'in düşüncesi hakkında da bazı bilgiler vermiş olacaktır.⁴⁶⁴

5. 2.5. Cebrail

Watt, vahyin geliş şekillerini açıklarken, yukarda da değindiğimiz gibi, Kur'an ayetlerinin peygamberin şuurundan esrarengiz bir biçimde belirverdiğini söylemektedir. Oysa klasik İslam düşüncesinde vahyin Cebrail tarafında

⁴⁶³ Watt, *Modern Dünya da İslam Vahiyi*, s.34-35.

⁴⁶⁴ Watt, a.g.e, s.36-37.

peygambere getirildiği noktasında hemfikirlilik mevcuttur. Bu nokta da Watt'ın Cebrail'e yüklediği anlamı açıklamak gerekir.

Kur'an'da vahyin en son ve en açık tanımlarından birisi, Cebrail'in onu (mesajı)Allah'ın izni ile peygamberin kalbine indirdiğinin belirtildiği Bakara, 2/97'dedir⁴⁶⁵. Hz. Muhammed'in ve Medine dönemindeki Müslümanların kabul ettiği yorumun bu olduğu kesindir. Cebrail'in vahiy aracısı olduğu hususunda hadisler görüş birliğindedir. Ne var ki, hadisler bunu başlangıca kadar götürerek, Cebrail'i peygamberliğe ilk davet ile ilişkilendirdiğinde, alimlerin şüpheleri ortaya çıkmaktadır, zira Kur'an'da Cebrail, ikisi de Medeni ayetler olmak üzere, iki kez geçmektedir. Cebrail'in davet ile ilişkilendirilmesi, Hz. Muhammed'in başlangıçta başka şekilde anladığı bir şeyin daha sonraki yorumu olduğu anlaşılmaktadır.

Ayette Cebrail'in gözle görülebilir şekilde ortaya çıktığının vurgulandığı belirtilmektedir. Vahiylere normalde bir görüntü vasıtasıyla veya görüntü eşliğinde gelmediği kesin olarak kabul edilmektedir. Kur'an, aslında Hz. Muhammed'in gözüyle gördüğü iki olaydan söz eder.⁴⁶⁶ İyi okunduğunda, bu ayetler görünenlerin Allah olduğunu ima etmektedir, zira *abd* kelimesi (köle veya kul/hizmetçi)insanın melekle değil, Allah'la olan ilişkisini anlatır. Bununla beraber,⁴⁶⁷ görüntü bir melek görüntüsü olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu da, ruhani varlıklara ilişkin olarak Hz. Muhammed'in ve Müslümanların zihinlerindeki, gelişen ve değişen anlayışı ortaya koymaktadır. Başta Müslümanlar O'nun bizzat Allah'ı gördüğünü kabul etmekteydiler, ancak sonraları bunun imkansız olduğunu anladılar ve bu nedenle de görüntünün Allah'ın elçisine, yani meleğe ait olduğu sonucuna vardılar. Benzer şekilde, mesajlar ya da vahiyler alma tecrübesi risaletin başlangıcı ile Medine döneminin sonunda farklı olarak yorumlanmış olabilir. Bununla birlikte görüntüler nasıl yorumlanır ve izah edilirse edilsin, Hz. Muhammed'e göre bunlar kuşku duyulmayacak derecede gerçektir.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ “ De ki: Kim Cebrail'e düşman ise bilsin ki, O Allah'ın izniyle, Kur'an'ı kendinden öncekini doğrulayıcı ve inananlara yol gösterici ve müjdecisi olarak senin kalbine indirdi.”

⁴⁶⁶ Necm, 53/1-12,13-18

⁴⁶⁷ Tekvir, 81/15-25

⁴⁶⁸ Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu yay, Ankara, 2000, s.34.

SONUÇ

İnsanoğlunu diğer varlıklardan üstün ve Yaratanın nezdinde, değerli olmasını sağlayan en belirleyici özelliği kuşkusuz “akıl” sahibi olmasıdır. Akıl sayesinde sürekli bir değişimin ve gelişimin içerisinde olduğunu görmek mümkündür. Ama buna rağmen aklında bir sınırı vardır ve her şeyi ihata etmesi mümkün değildir. İhata edemediği konulardan bir tanesi de tezimizin de konusu olan “Vahiy” dir. Çünkü “Vahiy” Yaratanla ilgilidir ve akıl nasıl Yaratanı kuşatamıyorsa, onun İnsanla iletişim biçimini de anlayamaması normaldir. Ama diğer taraftan iletişimin bir muhatabı da insandır ve bu da vahyin kısmen de olsa insanlar tarafından da anlaşılabilirliğini söz konusu etmiştir. Nitekim bu anlamda tarih boyunca bu yönde bir çok görüşler beyan edilmiştir.

Varlığı ve gerekliliği bütün dinler tarafından kabul edilmektedir. Eğer Tanrı insanı yaratmış ve yeryüzüne göndermişse ona rehberlik etmesi de mümkündür.

İslam literatüründe vahiy, Allah-Melek-Peygamber üçgeninde gerçekleşen bir olay olarak algılanmıştır. Tarih boyunca farklı yaklaşımların olduğu bir gerçektir. Nitekim İslam tarihinin en erken dönemlerinde bu konunun tartışıldığını görmekteyiz. Bu tartışmalar varlığından ziyade mahiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında çokça tartışılan ve tarafların bir birini tekfir etmesine neden olan ‘Halkü'l- Kur'an” meselesi, bunun en açık göstergesidir. Bu farklı anlayış sadece Mu'tezile ile sınırlı kalmamış İslam Filozofları da olaya çok farklı bir şekilde yaklaşmış ve tamamen rasyonel değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Vahiy, aracısız, peygamber-Faal Akıl arasında gerçekleşen bir olay ve bir yetenek meselesi olarak görülmektedir. Klasik anlayıştaki Kelamcılardan Gazali de, farklı bir anlayış sergilemekte ve vahyi peygamberin kalbinde gerçekleşen bir olay olarak değerlendirmektedir. Tasavvufçular ise kendi felsefi sistemlerine göre vakıayı ele almakta ve “gönül” ile ilişkilendirerek açıklamaktadırlar.

Son dönem değerlendirmelere baktığımızda, özellikle Batı dünyasında Watt, İslam dünyasında Fazlurrahman'ı farklı değerlendirmelerin öncüsü olarak görmek mümkündür. Vahiy İlahi kaynaklı ama içsel bir olay olarak ele alınmaktadır.

Bu farklı değerlendirmelerin tekrar gündeme gelmesi mevcut olan anlayışın tekrar gözden geçirilmesi kanaatimize göre önemlidir. Batı dünyasında da “Rasyonalizm”in etkisini yitirmesiyle birlikte Kutsal olana dönüşün başladığı ve bununla birlikte Kutsal Kitapların yeniden değerlendirilmeye başladığını görmekteyiz. Bu anlamda gerek Batı dünyasında gerek İslam dünyasında tartışmaların alevlendiğini görmek mümkündür. İşte tam bu noktada “vahyin mekanik” olmadığını vurgulamak hayatla iç içeliğini gündeme getirmek gerekmektedir. Çünkü vahiy Tanrı’nın tarihe müdahalesidir. Geleneksel anlayış, vahyi hayat alanından uzaklaştırdı. Modern düşünce de ise vahiy hayatla daha iç içedir. Vahiy yaşanılır kılanda onun hayata hitap etmesidir.

Bütün bunlardan şunu çıkarmak mümkündür. Vahiy, aklı aşan aklın ötesinde bir olaydır. Tarih boyunca farklı değerlendirmeler yapılmaktadır, yapılmaya da devam edilecektir. Görüşleri belirleyen en temel şey, sahip olunan dünya görüşüdür. Felsefeci kullandıkları yöntem gereği, tamamen akıl ile algılamaya çalışmıştır. Aynı şekilde mutasavvıf kendi felsefi sistemle değerlendirmelerde bulunmuş ve tasavvuf felsefesinde ön plana çıkan “kalp” ile ilişkilendirerek değerlendirmelerde bulunmuştur. Mevcut olan düşünce biçimleri farklı olduğu müddetçe farklı anlayışlar da olacaktır. Bu da insanlığın kültürel mirası için bir zenginliktir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDUH, Muhammed**, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1986.
- ACLUNİ, İsmail b. Muhammed**, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut, h.1351.
- AK, Halid Abdulaziz**, *Tarihu tevsiki Nassı'l-Kur'an'ıl Kerim*, Dımeşk, 1979.
- AKDER, Necati**, “*Vahyin Metafizik Temeli*”, İslam Mecmuası, Ankara, 1958, sayı:3, II/5, Mayıs
- ALBAYRAK, Halis**, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul, 1993.
- ALICI, Mustafa**, *Montgomery, Watt'a Vahiy ve Nübüvvet Anlayışı*, (basılmamış Y.lisans tezi), İstanbul, 1995.
- ALPER, Ömer Mahir**, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 2000.
- ASLAN, Abdulgaffar**, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara, 2000.
- ATALAY, Orhan**, *Vahiy ve Molla Sadra'nın Yorumu*, EKEV Akademi Dergisi,
- ATAY, Hüseyin**, *Kur'an'da Bilgi*, İstanbul, 1982.
- AYDIN, Mehmet**, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.
- AYDINLI, Yaşar**, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay, İstanbul, 2000.
- BAYRAKTAR, Mehmet**, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1999.
- BEDEVİ, Abdurrahman**, “*M.İbn Zekeriya er-Razî*” *İslam Düşüncesi Tarihi*, M.M.Şerif, çev. M.Armağan, İstanbul, 1990.
- BOR, İbrahim**, *İlahi Kelamın İmkan ve Tabiatı*, (basılmamış dok. Tezi).
- BOZAN, Metin**, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, Ankara, 2007.
- BUHARİ, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail**, *Camii's-Sahih*, İstanbul, 1992.
- CABİRİ, Muhammed Abid**, *Felsefi Mirasımız Ve Biz*, çev. Sait Yakut, İstanbul, 2000.
- CEZAİRİ, Ebu Bekr Cabir**, *Akide-tü'l-Mü'min*, Kahire, 1985.
cilt: I II, sayı: 10, Ankara, 2001.
- CORBİN, Henry**, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 2001.
- CÜRCANİ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif**, *Ta'rifat*, Beyrut, 1995.
- CÜVEYNİ, Ebu'l-Meali**, *Kitabü'l-İrşad*, Darü'l Kitabi'l İlmîye, Beyrut, 1995.
- ÇELEBİ, İlyas**, *İslam İnancında Gayb Problemi*, İstanbul, 1996.
- ÇİFTÇİ, Adil**, *Fazlurrahmanla İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000.
- DEMİRCİ, Muhsin**, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, 1996.
- DENİNGER**, *Encyclopedia of Religion*, ed.by Mircea Eliade, London, 1987

EBU ZEYD, Nasr Hamid, *İlahi Hitabı Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2001.

ERKOL, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Ankara, 2007.

EŞ'ARİ, Ebu'l Hasan, *el-İbane an-Usuli'd Diyane*, Thk.Beşir Muhammed Ayun, Riyad,1993.

FARABİ, Abu Nasr Muhammed İbn Muhammed, *Islamic philosophy*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, selected and reprintet by Fuat Sezgin, Frankfurt 1999.

es-Siyâsetü'l-Medeniyye'', *Islamic Philosophy: el-Felsefetü'l-İslamiyye.*

Medinetü'l Fazıla, çev.Nafiz Danışman, İstanbul,1990.

FAZLURRAHMAN, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev.Adil Çiftçi, Ankara, 1997.

FAZLURRAHMAN, *İslam and Modernity,Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago&London, t.y.

FAZLURRAHMAN, *İslam*, çev.Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, 1981.

FAZLURRAHMAN, *Major Themes Of The Qur'an*, Bibliotheca İslamica, 1989.

GAZALİ, Ebu'l Hamid, *el-Munkızu Mine'd- Delal*,(Mecmuatu Resail 7)Beyrut,1997.

el-Me'arifetu'l-Akliyye, çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, 2002.

El-Mustasfa, çev.Yunus Apaydın, Kayseri, 1994.

"Hakikâkatü'n-Nübüvveti ve İdtirârî Kaffeti'l Halki İleyha", *Mecmûatul-Resail'l-İmami'l-Gazali*,Darü'l-Kütübü'l İlmiye,Beyrut,t.y.

"Kimya-i Saadet", *Mecmûatü Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî*, Darü'l-Kütübü'l İlmiye, Beyrut,t.y.

GÖLCÜK, Şerafettin, *İslam Akaidi*,Konya, 1982.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Konya, 1992.

GÜNGÖR, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul, 1982.

HİCK, John, *İnançların Gökkuşağı,Dinsel Çoğulculuk üzerine Bir Deneme*, çev.

İBN ARABİ, Muhyiddin, *el-Futuhatu'l-Mekiyye*, Daru's-Sadir, Beyrut, t.y.

İBN FARİS, Ebu'l Hüseyin Ahmet, *Mü'cemü'l Mekayisi'l-Lüğa*, Beyrut, t.y.

İBN HALDUN, *Mukaddime*, Daru'l ihyai't turasil Arabi, Beyrut, t.y.

İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, İstanbul, 1992.

İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisanü'l Arab*, Beyrut, 1995.

İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid Muhammed b.Ahmed, *el-Keşf Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, Thk.Ebir Nasri Nadir, Daru'l Meşrik, Beyrut, 1991.

İBN SİNA, Ebu'l Ali el-Hüseyn, *eş-Şifa*, Thk.G.C.Anawati Said Zayed, t.y.

İBN SİNA, Ebu'l Ali el-Hüseyn, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaçoğlu, Ankara, 2004.

İKBAL, Muhammed, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.Ahmet Asrar, Bileşik yay, t.y.

İSFEHANİ, Ragıp, *el-Müfredat fi Ğaribü'l-Kur'an*, Thk.Saffan Adnan Davudi, Beyrut, 1992.

İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.Süleyman Ateş, Ankara, t.y.

KADI Abdulcebbar, *Şerhü'l Usulü'l Hamse*, Thk,Abdulkerim Osman,Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.

KANT, Immanuel, *lectures on philosophical theology*, translated by Allen W.Wood and Gertrude M.Clark.

KARADAŞ, Cağfer, *D.İ.A,İbn Arabi Maddesi*

KARADAŞ, Cağfer, *İbn Arabi'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul, 1997.

KILIÇ, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara, 2002.

KİTAB_I MUKADDES

Kütübü'l İlmiyye,Beyrut, y.t.

M.Reşit Rıza, *Muhammedi Vahiy*, Ankara, 1991.

Mahmut Aydın, Ankara, 2002.

MATURİDİ, Ebu'l Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara,2002.

Medinetü'l Fazıla, çev.Nafiz DANIŞMAN, İstanbul, 1990.

MENNAÜ'L KETTAN, *Mebahis fil Ulumi'l Kur'an "el-Vahy"*, çev.İbrahim Görener-Erdoğan Pazarbaşı, Erc.Ünv.İlh.Fak. Dergisi, sayı 10, 1998.

MÜSLİM, Ebu'l Hüseyin b. El-Haccac b.Müslim el-Kuşeyri, *Sahih-u Müslim*, İstanbul, 1992.

NESEFİ, Ebu'l Muin, *Tabsiratü'l Edile Fi Usuli'd-Din*, Thk, Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003.

OKUMUŞ, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003

PAK, Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, Ankara, 2005.

RAZİ, Ebubekir, *el-Muhassal*, çev.Hüseyin Atay, Ankara, 2002.

RAZİ, Fahrüddin, *Tefsirü'l Kebir*, Tahran, t.y.

- Resâili' l-İmâmi'l-Gazâlî*, Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, t.y.
- S.VOLTERS, Kerry**, *The American Deists: Voices of Reason and Dissent in The Early Republic*, Kansas, 1992.
- SABUNİ, Nureddin**, *Maturidiye Akaidi*, çev.Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005.
- SALİH, Subhi**, Kur'an ilimleri, çev.M.Said Şimşek, Konya, t.y.
- SERRAC, Ebu Nasr**, *el-Lüma*, nşr.Abdulhalim Mahmud-Taha Abdulkadir Server, Kahire, 1960.
- SMİTH, H.George**, *Atheism ayn Rand and other Heresies*, Newyork.
- SUYUTİ, Cemalüddin Abdurrahman**, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'an*, İstanbul, t.y.
- ŞAHİN, Hasan**, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara, 2000.
- ŞİRAZİ, Sadruddin**, *el-Hikmetü'l-Mütealiye fil-Esrafil-Akliyyatil-Erbaa*, Kum, t.y.
- TABERANİ**, *el-Mü'cemü'l-Kebir*, t.y.
- TABERİ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir**, *Camiü'l beyan fi Tefsirü'l Kur'an*, Beyrut, 1995.
- TAFTAZANİ, Sa'duddin Mesut b. Ömer**, *Şerhu'l Akaid*, çev.Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991.
- TARAKÇI, Muhammed**, *Tanah'ta Vahiy Anlayışı*, (Uludağ Üniv.İlah.Fak.Dergisi)sayı:1, cilt:II, 2002.
- TAYLAN, Necip**, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul,1983.
- Te'vilatu Ehli's-Sünne*, Thk. Fatıma Yusuf el- Hami, Muessesetu'r-Risale, Beyrut,2004
- TEHANEVİ, Muhammed Ali b.Ali**, *Kitabu Keşşafu İstilahati'l-fünun*, İstanbul, 1984.
- THOMAS, Michel**, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, İstanbul, 1992.
- TILLICH, Paul**, *Systematic Theology*, The University Of Chicago Press.
- Uluslar Arası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2005.
- WATT, W. Montgomery**, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, çev.Turan Koç, İstanbul, 1991.
- İslam'a Giriş*, Ankara, 2000.
- *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev.Mehmet S.Aydın, Ankara, 1982.
- *Muhammed's Mecca, History İn The Kur'an*, Edinburgh University Pres, t.y.
- ZAMAŞERİ, Mahmut b. Ömer**, *el-Keşşaf*, Beyrut, t.y.

ZEBİDİ, Murtaza, *Tacu'l Arus*, Mısır, 1888.

ZERKANİ, Muhammed Abdulazim, *Menahilü'l İrfan Fi Ulumi'l Kur'an*, t.y.

ZERKEŞİ ,*el-Burhan Fi Ulumi'l- Kur'an*, Beyrut, 1994.