



**T. C.**  
**Hitit Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

## **FAZLUR RAHMAN'IN VAHİY ANLAYIŞI**

**M. Abdulkadir YILAN**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Çorum 2013**



# FAZLUR RAHMAN'IN VAHİY ANLAYIŞI

M. Abdulkadir YILAN

Hitit Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı


Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışman  
Doç. Dr. Şaban HAKLI


Çorum 2013

## KABUL VE ONAY


M. Abdulkadir YILAN tarafından hazırlanan “Fazlur Rahman’ın Vahiy Anlayışı” başlıklı bu çalışma, 20.06.2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Osman EĞRİ (Başkan)




Doç. Dr. Şaban HAKLI (Danışman)



Doç. Dr. Süleyman GEZER

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.



Prof. Dr. Gülen ELMAS ARSLAN  
Enstitü Müdürü

T.C

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (20/06/2013)

M. Abdulkadir YILAN



## ÖZET

YILAN, M. Abdulkadir. Fazlur Rahman'nın Vahiy Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2013.

Bu çalışma, İslam dünyasının son dönemde yetiştirmiş olduğu büyük düşünür ve ilim adamı olan Fazlur Rahman'nın Vahiy Anlayışı'nı ele almaktadır. Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır.

Öncelikle, vahiy temeline sahip dinler olarak kabul ettiğimiz Yahudilik ve Hıristiyanlığın vahiy anlayışlarını, tarihsel bir süreç çerçevesinde ele almaya çalıştık. Bunu yapış amacımız; toplumların zaman içerisinde değişen akıl yapılarının vahye ve kutsal metinlere bakışta nasıl bir değişikliğe sebep olduğunu anlamaktır.

Daha sonra İslam âlemin de vahiy anlayışlarındaki farklılıkları ve bunun sebeplerini konumuz için kifayet edecek kadar değinmeye çalıştık. Böylelikle Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışının gelenekte ne kadar yeri olup olmadığını aydınlatmak istedik.

Son olarak, onun vahiyle ilgili kavramlara yüklediği anlamları ve bu kavramlardan hareketle onun vahiy ve Kur'an algısını ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca yeri geldikçe son bölümde Fazlur Rahman'nın vahiy anlayışına ve Kur'an görüşüne bazı tenkit ve değerlendirmelere de yer verdik.

**Anahtar Sözcükler:** Kur'an, Vahiy, Fazlurrahman, Melek, Ruh, Peygamberlik

## **ABSTRACT**

YILAN, M. Abdulkadir. Fazlur Rahman 's Understanding of Revelation, Master's Thesis, Çorum, 2013.

This thesis is about the views of the great Muslim thinker Fazlur Rahman who has played important role the recent Islamic world. It is divided into three parts.

Firstly we tried to examine the concepts of Jewish and Christian revelation historically. Our purpose is to understand the way of thoughts of society and the changes on belief or religion.

Secondly, we tried to express the differences on the concept of revelation in Islam. Thus we aim to explain the place of Fazlur Rahman's view on revelation in the Islamic tradition.

Lastly we tried to understand how Fazlur Rahman understands the concept of Quran and revelation; in addition to this we also tried to se critics and attitudes of Fazlur Rahman revelation and Quran

**Key Words:** Fazlur Rahman, Quran, Revelation, Soul, Angel, Prophecy.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### DiĞER DİNLERDE VAHİY

1.1- YAHUDİLİKTE VAHİY ANLAYIŞI.....	4
1.1.1- Aydınlanma Öncesi (Klasik Dönem) Yahudilikte Vahiy Anlayışı.....	5
1.1.2- Aydınlanma Sonrası (Modern Dönem) Yahudilikte Vahiy Anlayışı.....	8
1. 2- HİRİSTİYANLIKTA VAHİY ANLAYIŞI.....	10
1. 2. 1- Aydınlanma Öncesi (Klasik Dönem) Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı.....	11
1. 2. 2- Aydınlanma Sonrası (Modern Dönem) Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı.....	13

### İKİNCİ BÖLÜM

#### İSLAM'DA VAHİY ANLAYIŞI

2. 1- VAHYİN TANIMI VE MAHİYETİ.....	16
2.1.1- Vahyin Tanımı.....	16
2.1.2- Vahyin Mahiyeti.....	17
2. 2- İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE VAHİY ANLAYIŞI.....	19
2. 2. 1- Mutezile Vahiy Anlayışı.....	20
2. 2. 2- Selefîyye Vahiy Anlayışı.....	22
2. 2. 3- Eş'ariyye ve Maturidiyye'nin Vahiy Anlayışı.....	23
2. 2. 4- İslam Filozoflarının Vahiy Anlayışı.....	26
2. 2. 4. 1- Kindî'nin Vahiy Anlayışı.....	26
2. 2. 4. 2- Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı.....	27
2. 2. 4. 3- İbn Sînâ'nın Vahiy Anlayışı.....	29



**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**FAZLUR RAHMAN'IN VAHİY ANLAYIŞI**

<b>3. 1- VAHİY İLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLARA FAZLUR RAHMAN'IN YAKLAŞIMI.....</b>	<b>34</b>
3. 1. 1- Vahyin Kaynağı: Allah.....	34
3. 1. 2- Ruh'ül Emr (Cebrail).....	38
3. 1. 3- Vahyin Tebliğcisi: Peygamber .....	47
3. 1. 4- Vahyin Muhatabı: İnsan .....	54
<b>3.2- FAZLUR RAHMAN'IN VAHİY ANLAYIŞININ BİR SONUCU OLARAK KUR'AN'A YAKLAŞIMI.....</b>	<b>58</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>62</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>66</b>

## KISALTMALAR

age.	: Adı Geçen Eser.
agm.	: Adı Geçen Makale.
agb..	: Adı Geçen Bölüm.
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
bkz.	: Bakınız.
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
C.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren.
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi.
Ed.	: Editör.
m.	: Miladi.
vd.	: Ve Diğerleri.
ö.	: Ölüm Tarihi.
b.	: İbn..
Sos.	: Sosyal.
Fak.	: Fakülte
Haz.	: Hazırlayan
S.	: Sayı
ss.	: Sayfalar
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Yay.	: Yayınları.

## ÖNSÖZ

Evrende bir Tanrı'nın varlığı ve bu Tanrı'nın evreni bir gayeye yönelik olarak yaratmış olduğu düşüncesi, bu gayeyi bilme ve bu gayeye uygun davranışlarda bulunmayı gerektirmektedir. Bu durumda söz konusu amacı insana bildirecek peygamberlik kurumunun varlığına ve gerekliliğine götürmektedir. Peygamber, varlığını Tanrı'nın varlığından ve evreni bir gayeye yönelik olarak yaratmasından alırken; Tanrı kendisinin nasıl bir varlık olduğunu ve kendisini diğer varlıklardan ayıran yönlerini, sadece peygamberleri aracılığıyla gönderdiği vahiy ile ortaya koymaktadır.

Tanrı'nın, peygamberlerine -keyfiyeti bizce bilinmeyen bir tarzda-mesajlarını iletmesi esrarengiz bir olaydır. Hiç şüphe yok ki, vahiy olayını olağanüstü ve esrarlı kılan sebep ilâhî kaynaklı oluşudur. Vahyeden Allah ile vahiy alan Peygamber arasında ontolojik bakımdan tek bir benzerliğin dahi bulunmaması, aralarındaki iletişimi bizim için bir sır haline getirmektedir. Bundan dolayıdır ki; geçmişten günümüze vahyin mahiyeti hep tartışıla gelmiştir.

İslam düşünce tarihinde bu konuyu irdeleyen birçok düşünür olduğu gibi geçen son asrın düşünürlerinden Fazlur Rahman da bu konuya yoğunlaşmıştır. Onun vahiy anlayışı, Kur'an'ı anlama ve yorumlama yaklaşımının da temelini oluşturmaktadır. Biz bu çalışmamızda, vahiy konusunu günümüz insanının akıl yapısını dikkate alarak açıklamaya çalışan Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışını ortaya koymaya çalıştık.

Üç bölümden oluşan bu çalışmada, birinci bölümde; Hıristiyanlık ve Yahudilikteki vahiy kavramının anlamsal çerçevesi üzerinde durulmuştur. Akabinde; Aydınlanma çağının ürünü olan eleştirel aklın, bu dinlerde vahiy algısı ve kutsal metinlere bakışta nasıl bir değişime sebep olduğunun daha iyi anlaşılması için, 'Aydınlanma öncesi' ve 'Aydınlanma sonrası' şeklindeki başlıklar altında konu tartışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde; İslam literatüründe vahye yüklenen anlam ve -Fazlur Rahman'ın da bir üyesi olduğu- İslam düşüncesinde vahye yaklaşımlar

irdelenmiş, böylelikle Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışının İslam düşüncesindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın esasını teşkil eden son bölümde ise Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışını ortaya koyabilmek için "Allah, Ruh'ül Emr, Peygamber ve İnsan" başlıkları altında konuyu ele aldık. Bölümün sonunda ise; Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışının bir sonucu olarak gördüğümüz Kur'an yaklaşımının nasıl olduğunu anlamaya ve anlatmaya çalıştık.

Bu çalışmamda bana her türlü desteği sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Şaban Haklı'ya, yüksek lisansımı tamamlamam konusunda hep teşviklerini gördüğüm Prof. Dr. Mahfuz Söylemez, Yrd. Doç. Dr. Fatih Özgökmen ve Yrd. Doç. Dr. Aytekin Özel'e, çalışmamın yazımında özveriyle katkıda bulunan Mahmut Günal, Dr. Ahmet Bulut ve diğer tüm dostlara müteşekkirim. Ayrıca, her zaman maddi-manevi desteklerini gördüğüm aileme ve özellikle de Allah'ın bize bir lütfu olan kardeşim Lütfiye ve değerli eşi M. İhsan Hacısmailloğlu'na teşekkürü bir borç bilirim.

## GİRİŞ

Vahiy, semavi dinlerin en merkezî kavramlarından birisidir. Bir dinde iman, kutsal kitap ve din anlayışı, büyük ölçüde, vahiy anlayışına göre şekillenir. Dinler, vahye yükledikleri anlam açısından az veya çok birbirlerinden ayrılırlar da ortak oldukları husus, Tanrı'nın insanla iletişim kurduğu ve insanın dünya-ahiret saadetinin bu iletişime bağlı olduğu düşüncesidir.

Vahyi, Tanrı-âlem veya Tanrı-insan ilişkisi olarak değerlendirirsek, bu konunun tarihin ilk çağlarından beri insan zihnini meşgul eden en önemli sorunlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü buna verilecek cevap, o kişinin hayatını ve evreni anlamlandırması açısından çok önemlidir. Ancak vahyi alan ile vahyeden arasında var olan ontolojik farklılıktan dolayı bu iletişimin idrak edilmesi zor ve gizemlidir.

İslam'ın da dâhil olduğu bazı dinler, vahiy tecrübesinin sınırlılığını kabul etmektedir. Buna göre vahiy tecrübesi belirli bir zaman ve mekân boyutuyla sınırlanmıştır. Ancak diğer taraftan vahiy aracılığıyla tarihle ve insanla buluşan ilahi iradeye dayalı mesaj ise zaman ve mekân boyutuyla sınırlı değildir ve bütün zamanlara ve mekânlara yönelik evrenselliğe sahiptir.

Fazlur Rahman, vahyin evrenselliğinin gerçekleşebilmesini, ilahi mesajın, günümüz insanın ulaşmasına engel olan tüm sınırlandırıcı boyutlardan kurtarılarak bugüne getirilmesinde görür. Özellikle, modern dönem insanının bu mesajı anlamasını, insanlık geleceği için elzem görmektedir. Çünkü o, modern dönem insanının yaşadığı problemlerin farkında olan bir mütefekkir olarak, modern yaşamın dini/vahyi dışlamasını insanlık için tehlikeli görmekte ve bu durumla mücadelenin gerekliliğine inanmaktadır. O, bu durumla mücadeleyi, vahyi günümüz insanının aklına hitap eder bir hâle getirmekle mümkün görür. Bunun yolunu ise gelenek ile modernite arasında, her ikisini dikkate alan yeni bir sistem kurmak ve söylem geliştirmekle olacağını savunur. Fazlur Rahman, modern insanı vahiyle buluşturma çabasını, akademik bir çabadan öte insanlığın geleceği için gerekli görmektedir. Bu çabaya yönelik yazmış olduğu *İslâm* adlı kitabı, onun vahye dair görüşlerini de açıkladığı ilk eseridir. O, bu eserinde; 'Kur'an'ı tarihselliği'nden sıyrarak ilahi mesajın günümüz insanına yeniden

ulaştırılmasının gerekliliğini anlatır. ‘Kur’an’ın tarihselliği’ni ise Peygamber’in vahiy tecrübesinden hareketle izaha çalışır.

Fazlur Rahman, Hz. Peygamber’le Kur’an arasındaki ilişkinin harici ve mekanik olmayıp kalp ile anlam ilişkisi olduğunu söyler. Bu; vahyin “anlam” olarak Peygamber’in kalbine indiği, onun dili ve kelimeleriyle ifadeye döküldüğü, anlamına gelmektedir. Fazlur Rahman’ın "Kur’an hem mana hem de lafız bakımından Allah kelâmıdır." şeklindeki geleneksel vahiy anlayışıyla çelişen bu düşüncesi, "Kur’an, Allah ve Muhammed’in ortaklaşa meydana getirdikleri bir eserdir." şeklinde yorumlanmış, bu görüşlerini paylaştığı *İslam* adlı kitabından sonra Fazlur Rahman, "münkir-i Kur’an" olarak suçlanmıştır. O, bu anlayışının İslam dışı olmadığını bilakis Kur’an’ın bunu öngördüğünü birçok çalışmasında zikretmiştir. Ayrıca Şah Veliyullah ve İkbâl gibi mütefekkirlerin vahiyyle ilgili düşüncelerine yer vererek bu düşüncüyü ilk söyleyenin kendisi olmadığını, gelenekte de yeri olduğunu izaha çalışmıştır.

Fazlur Rahman, “*Vahiy ve Peygamber*” adlı makalesi ile *Ana Konularıyla Kur’an* adlı kitabının “*Peygamberlik ve Vahiy*” adlı bölümünde vahiy konusunu detaylı bir şekilde ele almıştır. Fazlur Rahman, vahiy Kur’an perspektifinde ele almakta ancak, *Ana Konularıyla Kur’an* adlı kitabın da ‘metin tahlil’ yöntemini uygularken, devamlı savuna geldiği ‘bütüncül yaklaşım’a uymadığı görülmektedir. Bu da konunun anlaşılmasının aksine muğlâklaşmasına sebep olmuştur.

Fazlur Rahman, eserlerinin çoğunluğu Türkçeye çevrilmiş bir ilim adamıdır. Konumuzla ilgili olan çalışmalarının tamamına yakınının tercümesi de mevcuttur. Çalışmamızda bu eserlerinin tamamı incelenmiş, konumuz açısından hususi önem arz eden yerlerde ise bu çalışmaların orijinallerine bakılmıştır. Ayrıca Fazlur Rahman hakkında ülkemizde birçok akademik çalışma yapılmıştır.<sup>1</sup> Ancak bunların içerisinde

---

<sup>1</sup> Adil Çiftçi, Fazlur Rahman’ın İslami Yenilikçiliğine Yorumlayıcı Bir Bakış (Doktora), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1998; Mehmet Çiçek, Molla Fenari ve Fazlur Rahman’ın Kur’an’a Yaklaşımları (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009; Ali Kuzudişli, Fazlur Rahman’ın Hadis Anlayışı (Yüksek Lisans), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1997; Bülent Çelikel, Fazlur Rahman’ın eğitim anlayışı (Yüksek Lisans), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2001; Fatih Arslan, Fazlur Rahman’da Tanrı Kavramı ve İşlevi (Yüksek Lisans), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2005. Vedat Tezcan, Spinoza ve Fazlur Rahman’da Ahlak Felsefesi (Yüksek Lisans), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004; Mustafa Özkahraman, Fazlur Rahman’ın İslam Modernizmi (Yüksek Lisans), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005.

Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışına yönelik müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmalardan bir kısmı, konuları gereği Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışına yer vermiş lakin çalışmamızda olduğu üzere diğer vahiy anlayışları ile mukayese imkânı sağlamamaktadır. Biz bu çalışmamızla bu eksikliği bir nebze olsun gidermeye çalıştık.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DiĞER DİNLERDE VAHİY

#### 1.1- YAHUDİLİKTE VAHİY ANLAYIŞI

Yahudilik, mensubu olduğu teist dinlerin genel karakteristiğine uygun olarak, geçerliliğini ve gücünü Tanrı ile olan ilişkisinden almaktadır. Bu ilişkide Tanrı'dan insana yönelik bir bilgilendirme söz konusudur. Bu bilgilendirme türüne vahiy denilmektedir.

Yahudiliğin vahiy anlayışıyla ilgili olarak ilk başvurulacak kaynak, inananları tarafından vahiy ürünü kabul edilen Tevrat'tır. Ancak, bin yılda derlenen, birden fazla yazara sahip olan Tevrat'tan hareketle genel bir vahiy tanımına ulaşmamız oldukça zordur. Ayrıca, Tevrat'ta 'vahiy' veya İngilizce 'revelation' kelimesine karşılık gelecek özel bir terim de bulunmamaktadır.<sup>2</sup> Bu nedenden ötürü, Yahudi Kutsal Kitabı'nda vahiyyle ilgili olarak kullanılan kelime ve kavramlara kısaca değinmek vahiy anlayışlarını anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Tevrat'ta vahiy ile ilgili olarak en çok, "gâlâ", "yâda", "nir'ah", ve "noda" kelimeleri kullanılmaktadır. "Gâlâ" veya "galah" "örtüsünü açmak, meydana çıkarmak" anlamlarına gelirken, "yâda" bilmek, "nir'ah" ise "kutsal bir mekânda Tanrı'nın tezahürünü ima etmek" için kullanılmıştır. Diğer bir kelime olan "noda" ("nada" olarak da geçmektedir), kendini bildirmek anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Bunlardan hareketle vahiy; insanın aklî kabiliyetinin üstünde bir varlığın, dışarıdan insanın bilincine nüfuz ederek ilahî gerçeğin bildirilmesidir, denebilir.

Yahudilikte vahyin kaynağı olan Rab Yehova, mesajını insanlara peygamberleri aracılığıyla ulaştırmaktadır. Tanrıdan peygamberlere vahyin değişik şekillerde gelişinde vasıta ise Kutsal Ruh'tur. Hz. Musa'yı, hem peygamber olarak, hem de kanun koyucu olarak yönlendiren yine bu Ruh'tur. Yahudilikte peygamberler, hep bu Kutsal Ruh ile

<sup>2</sup> Baruch J. Schwartz; "Prophecy", *Oxford Dictionary Jewish Religion*, New York 1997, s. 549; Muhammed Tarakçı, "Tanah'da Vahiy Anlayışı", *UÜİFD*. C. 11, S. 1, 2002, s. 195.

<sup>3</sup> Tarakçı, "Tanah'da Vahiy Anlayışı", s. 195-196.



harekete geçirilmişlerdir. Diğer ilahi dinlerden farklı olarak Yahudilikte kabul edilen “Teofani” yani; Hz. Musa’nın Tanrı ile doğrudan doğruya görüşmesi, Yahudilere göre Hz. Musa’nın diğer peygamberlerden üstün olduğunun da bir göstergesidir.<sup>4</sup> Sonuç olarak Yahudilikte peygamberler, Kutsal Ruh dışında Teofani, rüya- rüyet yoluyla da Rab Yehova ile diyalog kurabilmekte; ilâhî mesajla muhatap olabilmektedirler.

Yahudilikte Tanrı, vahiy sürecinde insanlara kendi varlığını, gücünü, ihtişamını ve iradesini açıkladığına göre, vahyin hem öznesi, hem de konusudur. Tevrat’ta vahyin gerçekleşmesi, Tanrı’nın isteğiyle mümkündür. Ayrıca Tevrat’a göre vahiy, peygamberlere özgü bir olay da değildir. Tanrı, peygamberlerinin dışında krallara, kâhinlere ve bazı insanlara da vahyetmiştir.<sup>5</sup>

### 1.1.1- Aydınlanma Öncesi (Klasik Dönem) Yahudilikte Vahiy Anlayışı

Aydınlanma Çağına<sup>6</sup> kadar Yahudi teolojisinin vahiy anlayışı ‘önerme merkezli’<sup>7</sup> bir yaklaşımdır. Bu dönemdeki dini ayrışmaların nedeni, vahyin mahiyetinden çok Talmut’un<sup>8</sup> vahiy kaynaklı olup olmaması ve Tevrat’ı yorumlamadaki farklı yaklaşımlardır.

<sup>4</sup> Ömer F. Harman, “Yahudilikte Peygamberlik Ve Peygamberler”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, C. 9, İstanbul 1995, s. 137-139.

<sup>5</sup> Tarakçı, agm, s. 217.

<sup>6</sup> Bir entelektüel hareket olarak Aydınlanma, 1688 İngiliz devrimiyle başlamış ve 1789 Fransız devrimiyle doruk noktasına ulaşmıştır. Bu hareketin amacı, "insanları 'kötü' ve 'köleleştirici' olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin, dolayısıyla bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin temsil ettiğine inanılan eski düzenden kurtularak, esasta 'iyi' ve 'özgürleştirici' olduğu kabul edilen 'akıl düzenine' sokmaktır." Bu çağ, aynı zamanda Akıl Çağı olarak da adlandırılmaktadır. Buna göre, her türlü felsefi ve toplumsal proje akla ya da akılla somutlaşan ilkelere yaslanmak zorundadır. İnsanlara boş inançlar aşıl原因an, onların ceplerini ve gönüllerini ipotek altına alan, maneviyatlarından ziyade hırsları, bencillikleri ve bağınazlıklarıyla ön plana çıkan papazlar ve dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi, onların gözünde en zararlı etkiyi meydana getirmiştir. Bkz. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay. İstanbul, 1993, s. 13 vd.

<sup>7</sup> Doğru önerme veya doktrinlerin Tanrı tarafından insana bildirilmesine denir. Bu anlayışa göre Tanrı Kutsal Kitap’ın kelimelerini bizzat belirlemiştir. Bkz; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yay. İstanbul 2004, s. 71-77.

<sup>8</sup> Talmut, Yahudi Kutsal Kitabı'nın sözlü geleneği ve Tevrat'ın yorumudur. İlk zamanlarda bu yorum sözlü olarak yapılmış, daha sonra konuların artması ve bu konular hakkında bilgisi olanların zaman içerisinde ölmesi gibi sebeplerden dolayı bu bilgilerin unutulmasını önlemek amacıyla Sözlü Tora'nın yazılması zorunlu hale gelmiştir. Önceleri sözlü olan ve daha sonra yazıya aktardan bu metinlere Yahudilerce "Talmut" adı verilmiştir (Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay. Ankara 2002, s. 229-231.)

İlkçağ ve Ortaçağ Yahudiliğinde hâkim anlayışa göre kutsal kitabın bütün harf ve kelimeleri Tanrı tarafından Hz. Musa'ya yazdırılmıştır. Bu anlayışı paylaşmakla birlikte Tora<sup>9</sup> dışında neyin vahiy kaynaklı olup olmadığı konusu, Yahudi mezhepleri arasındaki ayrışmanın en önemli nedeni olmuştur.<sup>10</sup>

Kısaca, Aydınlanma öncesi Yahudi teolojisinde vahiy; doğaüstü bir güçtür ve Tanrı vasıtasıyla gerçekleşir. İnsanın vahyin gerçekleşmesi yönünde herhangi bir çabası yoktur. Vahiy insan aklının üstünde tamamen tabiatüstü bir durumdur. Bundan dolayı da onun kelama dökülmesinde beşerin hiçbir katkısı söz konusu değildir.<sup>11</sup>

Yahudi teologların aksine Yahudi filozofların temsil ettiği rasyonalist yaklaşıma göre vahyin oluşumunda insan da etkindir. İnsanda potansiyel olarak var olan yetiler eğitim ve ahlak sayesinde yetkinliğe ulaşır, bunun sonucunda akıl ve mütehayyile gücünün yetkinlikleriyle birleşir ve Tanrı tarafından aktif hale getirilirse nebevi özellikler ortaya çıkar. Bu anlamda vahiy insan aklının bir mükemmelliğidir.<sup>12</sup>

Yahudi rasyonalist yaklaşımının öncüsü kabul edilen Philo, Yunan felsefesinin Yahudilerin kutsal kitabı ile özdeş olduğunu, ikisinin de aynı hakikatin farklı ifadeleri olduğunu savunur. Yunan felsefesinde kullanılan 'Logos'<sup>13</sup> kavramını, Yahudi felsefesi ve ilahiyatına taşıyarak yaratılış, Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisini ve dolayısıyla vahiy konusunu açıklamaya çalışmıştır.<sup>14</sup> Philo'nun bu yaklaşımı, kendisinden sonra gelen

<sup>9</sup> Yahudilikte, Yahudi öğretilerin hepsine birden "Tora" denilmektedir. Bu Arapça Tevrat'ın karşılığı ise de, daha geniş bir anlam ve yerde kullanılmakta, Musa'ya atfedilen beş kitapla birlikte, diğer kitap ve öğretileri de kapsamaktadır. (Yazılı) ve (Sözlü) olarak ikiye ayrılan Tora'nın, (Yazılı) olanı, Sina dağında, Tanrı tarafından Musa'ya bildirilen beş kitabı, bunun eklerini ihtiva eder, (Sözlü) olanı ise, gene Musa'ya atfedilen ve ondan gelenlerle, Tora hakkındaki onu tamamlayan açıklamaları ihtiva eder. Önceleri (Yazılı Tora) deyimini yalnız Musa'ya, Tanrı tarafından bildirildiği ileri sürülen 5 kitaba denilmiş ve öyle kullanılmışken, bu ad zamanla çok genişleyerek "TANAH" (Ahdi Atik)in hepsi için kullanılmıştır, İbranice olan Tanah kelimesi, 1- Tora, 2- Neviim (= Nebiler) ve 3- Ketubim (= Yazılar) adlarının baş harfleri alınarak, kurulmuştur. Günümüzde de Yahudiler Tanah adını kullanmakta ve bütün kutsal kitapları bir arada ifade etmektedir. Halk arasında da Tora adı kullanılmakta, çok zaman Musa'ya atfedilen 5 kitap kastedilmektedir. ( Hikmet Tanyu, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkidi", *AÜİFD*, Ankara 1966, s.97-98.)

<sup>10</sup> Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pinar Yayınları, İstanbul 2002. s. 119,157.

<sup>11</sup> Schwartz, agb, s. 549.

<sup>12</sup> Schwartz, agb, s. 549.

<sup>13</sup> Philo, 'Logos' kavramını Tanrı'dan ayrı olan fakat Tanrı'nın 'sûreti' veya 'faaliyetini ifade eden – ancak, Tanrı'dan da bağımsız olan- ve Tanrı ile âlem arasında aracı olan kozmolojik ilke anlamında kullanmaktadır. (İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal*, 2011, C. 8 S. 1, s. 153-154.)

<sup>14</sup> İskenderiyeli Philo, M.Ö. 20-M.S. 40 yılları arasında Mısır'ın İskenderiye şehrinde yaşamış ilk Yahudi filozofudur. İskenderiye'deki her Yahudi gibi o da Yunanca konuşuyor ve yazıyordu. O,

Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman teolog ve filozofları etkilemesinin yanında, Hıristiyan ilahiyatındaki ‘teslis’ in oluşumuna da sebep teşkil etmiştir.<sup>15</sup>

Philo’ya göre, Tora’daki kanun ve kurallar ile Logos’un kanun ve kuralları aynıdır. Böylece, Tora’ya uygun yaşamak Logos’a uygun yaşamaktır. Tanrı’nın kelâmı olan Logos ile onun beşeri tezahürü olan Tora aynı şeyi dile getirmektedir. Kısaca Musa’nın öğrettiği Tora, Logos’un dile bürünmüş halidir.<sup>16</sup>

Philo’nun bu yaklaşımının gayesi, Tora’nın verilerini insan aklına uyumlu hale getirmektir. Bunun için Philo, Tora’yı felsefî tasavvura uygun aklı olarak yorumlamayı tercih etmiştir. Bu yorumlamada metot olarak “alegorik”<sup>17</sup> yöntemi kullanmıştır. Philo’nun Tora’nın yorumunda kullandığı bu metot, metnin ilk anlamının ötesinde “gizli” (batınî) anlamının ortaya çıkarılması esasına dayanmaktadır. Zira Philo, Tora’yı yorumlarken aklen açıklayamadığı durumlarda bu yönteme başvurmuştur.<sup>18</sup>

Philo’dan yaklaşık on iki asır sonra gelen dindaşı Mûsâ b. Meymûn da vahyi, döneminin hâkim evren tasavvurunun unsurları üzerinden açıklamaya çalışmıştır. O kendi döneminin Yahudi dini düşüncesi içinde rasyonel bir yolla vahyi açıklamaktadır. O, peygamberlerin vahyi insanlara anlatırken muhataplarının anlayabileceği bir dili kullanmak gerekliliğini savunur. Bundan dolayı İbn Meymûn, dilin ilahi değil beşerî olduğunu ve peygamberlerin vahyi mana olarak alıp kelimelere döktüklerini söyler. Tanrı hakkında kullanılan ifadelerin ise peygamberlere ait olup onların düşünce ve anlayışlarının bir ürünü olduğunu savunur. Çünkü ona göre Tanrı kelime ve sesleri

---

Yahudi kutsal kitabı ile Yunanlı filozofların doktrinleri arasında sentez yapma girişiminde bulunan ilk kişidir. Ona göre kutsal metindeki düşüncenin tam bir felsefî doktrin içerdiğini kabul eden ilk filozoftur. (Taşpınar, agm, s. 145.)

<sup>15</sup> Bkz. Taşpınar, agm.

<sup>16</sup> Taşpınar, agm, s.159-160.

<sup>17</sup> Bir metinde, lafzî anlama paralel veya lafzî anlamdan başka bir anlamın kastedilmesini ifade eden ‘alegori’, dinî bağlamda kullanıldığında bir rivayetin veya sanat eserinin, ahlâkî ve teolojik değerlerin sembolü olarak yorumlanması anlamına gelir. Greklerin yanı sıra Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitap yorumcuları bu kelimeyi mecaza ek olarak batınî anlamı da içine alacak şekilde kullanmışlardır. Muhammet Tarakçı, “Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu”, *UÜİFD. C. 19, S.1, 2010*, s. 184.

<sup>18</sup> Taşpınar, agm, s. 160-161;

kullanmaz. Tanrı'nın söylemesi veya emretmesi ile ilgili ifadeler semboliktir. Peygamberler mesellerinde bu ifadeleri mecâzî bir şekilde kullanmışlardır.<sup>19</sup>

Özetleyecek olursak Aydınlanma öncesi Yahudi düşüncesinde iki tür vahiy anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.

- 1- Vahiy doğaüstü bir güçtür ve Tanrı vasıtasıyla gerçekleşir. İnsanın vahyin gerçekleşmesi yönünde herhangi bir çabası yoktur. Vahiy insan aklının üstünde tamamen tabiatüstü bir durumdur. Bundan dolayı da onun kelama dökülmesinde insanın hiçbir katkısı yoktur.
- 2- Rasyonalist bir yaklaşıma sahip olan ikinci görüşe göre ise insanın bazı yetileri vardır. Bu yetiler eğitim ve ahlakî gelişim yardımıyla yetkinliğe ulaşır ve insanda var olan akıl ve mütehayyile gücünün yetkinlikleri ile birleşirler. Bu birleşim Tanrı tarafından aktif hale getirilirse nebevi özellikler ortaya çıkar. Bu anlamda vahiy insan aklının bir mükemmelliğidir. Vahyin dile dökülmesinde insan etkendir.<sup>20</sup>

### **1.1.2- Aydınlanma Sonrası (Modern Dönem) Yahudilikte Vahiy Anlayışı**

Yahudi hahamları tarafından yıllarca vaat edilen Mesih'in gelmemiş olması, ayrıca 1879 Fransız İhtilali'nin sonucunda meydana gelen değişiklikler ve özellikle de Aydınlanma Çağı'nın getirmiş olduğu eleştirel bakış, Yahudilerin kutsal metine bakışlarında bir takım değişikliklere sebep olmuştur. Geleneksel Yahudiliğin, Yahudi kimliği ve inançları hakkındaki görüşlerinin önemini kaybetmesi sonucu Yahudiler, geleneksel Yahudilik anlayışını yeniden gözden geçirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu ihtiyaç neticesinde Yahudiliği çağdaş dünyanın şartlarına uydurma çalışmaları yapılmış ve bu çalışmaların sonucu olarak da kutsal kitap anlayışı konusunda tamamen farklılık arz eden yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Semahat Özgenç, "Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışı", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, Ed. Sami Erdem, İstanbul, 2009. s. 298, 301-302.

<sup>20</sup> Schwartz, agb, s. 549.

<sup>21</sup> Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala", *Milel ve Nihal*, C. 7, S. 1, 2010, s. 46; Hadi Tezokur, *Yahudilikte İbadet ve İnanç Esasları*, (Doktora Tezi), Selçuk Üniv. Sos. Bilimler Akademisi, Konya 1992, s. 77-78.

Teolojik anlamda kimi tutucu, kimi de liberalist tavır sergileyen hahamların, Kutsal Kitab'ı farklı şekillerde algılaması sonucu yaptıkları yorumlarda da birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Tutucu Yahudi'ler Kutsal Kitab'ın her harfinin Tanrı kelâmı olduğu, bundan dolayı zamana bağlı yaklaşımsal bir değişimin söz konusu olmayacağını savunurken, liberalist hahamların bir kısmı Kutsal Kitap ve Talmut'un vahyin erken ve ilkel bir dönemini temsil ettiğini ileri sürerek çağın devamlı ilerleme içerisinde olduğunu vurgulamaktadır. Zamanla dinî anlayış ve geleneklerin de değişip geliştiğini savunan liberalist hahamlar bu değişimin Kutsal Kitap ve Talmut'ta da mevcut olduğunu dile getirmektedirler. Bunlar Talmut'un eskisi gibi fazla bir önem arz etmediğini beyan etmekte ve Kutsal Kitap üzerinde eleştirisel çalışmaların yapılması gerektiğini savunmaktadırlar. Aşırı tutucu hahamlar da Kutsal Kitap'ın eleştirilmemesi gerektiğini ileri sürmekte ve dinî değişim düşüncesine karşı çıkmaktadırlar. Bu hahamlar için Tora ve Talmut'un öğretileri, imanın bir ögesini oluşturmaktadır.<sup>22</sup>

On dokuzuncu yüzyılın başlarında Alman Yahudileri arasında ortaya çıkan Reformist Yahudi'lere göre Tora, İsrailoğulları'nın dinî tecrübesiyle ortaya çıkmış bir eserdir. Reformistler, vahyi kabul etmekle birlikte Tora'nın muhtevasının tümüyle vahiy kaynaklı olmadığını savunmaktadırlar. Tora'nın geçerliliğinin şartlara ve zamana bağlı olduğunu ifade eden Reformistler, zaman ve şartların değişmesi sonucu Tora'daki birçok kuralın geçerliliğini kaybettiğini vurgulamaktadırlar. Bu nedenle Kutsal Kitap'ın zaman ve şartlara göre yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmektedirler. Ayrıca Tora'daki yaratılışla ilgili hikâyelerin insan aklına ve modern bilime aykırı olduğunu iddia etmektedirler.<sup>23</sup>

Reformist Yahudiliğe tepki olarak ortaya çıkan Muhafazakâr Yahudilik, Reformist Yahudilik'teki gibi, Tora'nın ne beşer bir kitap olduğuna ne de Ortodoks Yahudilik'teki gibi tamamen vahiy kaynaklı olduğuna inanmaktadırlar. Muhafazakâr Yahudiler, Tora'nın Tanrı kelâmı olduğunu fakat ayrıntıları belirtilmiş emir ve deyimlerin Tanrı Kelâmı olmadığını belirtmektedirler. Yine bunlar, Musa'ya, Sina Dağı'nda verilen Tora'nın sözlerinin Tanrı kelâmı olduğuna ancak onun yazıya geçirilmesinin ise beşer eliyle gerçekleştiğine inanmaktadırlar. Buna göre kitabın

---

<sup>22</sup> Tezokur, age, s. 77-78.

<sup>23</sup> Adam, *Yahudi Kaynaklarına göre Tevrat*, s. 145-149,158.

kendisi, Tanrı tarafından vahyedilmekle birlikte, insanlar tarafından yazıya geçirilmiştir. Bu yazının kendisi vahiy kaynaklı değildir. Kısaca Muhafazakâr Yahudilik, Kutsal Kitab'ın literal bir vahiy ürünü değil, anlam merkezli bir vahiy ürünü olduğunu kabul etmektedirler.<sup>24</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla klasik dönem Yahudi anlayışı Kutsal Kitab'a yaklaşım hususunda literal bir anlayış benimsemiş ve bunun sonucunda da “Önerme Merkezli” bir vahiy algısı oluşmuştur. Bu dönemdeki fikri ayrışmaların asli sebebi vahye yüklenilen anlamdan çok neyin vahiy ürünü olup olmadığı meselesidir. Modern döneme gelindiğinde, Ortodoks Yahudiler gibi geleneksel anlayışı temsil edenler, Kutsal Kitab'ın her harfinin Tanrı kelâmı olduğu, bundan dolayı zamana bağlı yaklaşımsal bir değişimin söz konusu olmayacağına inançlarını sürdürmüşlerdir. Bunun yanında, özellikle Aydınlanma Çağı'nın da etkisiyle Yahudiler arasında Kutsal Kitab'a eleştirel yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda da liberal-reformist eğilimli anlayışlar, Kutsal Kitab'ın Tanrı'nın yazdırmış olduğu bir kitaptan çok çağlara ve şartlara göre değişen, ilahî unsurlar yanında beşerî unsurları da ihtiva eden bir kitap koleksiyonu olduğunu savunmuştur.

## 1. 2- HİRİSTİYANLIKTA VAHİY ANLAYIŞI

Üç büyük din içinde vahiy anlayışı açısından özel bir yere sahip olan Hıristiyanlığın vahiy anlayışı diğer semavi dinlerden farklılık arz etmektedir. Yahudilik ve İslam, vahyi Tanrı'nın insanlarla sözlü iletişim kurması şeklinde tanımlarken, Hıristiyanlık, Tanrı ile insan arasındaki bu ilişkinin, yani vahyin, kelimelerin sınırlarını aşarak İsa Mesih'te yaşayan bir gerçeklik haline geldiğini öne sürmektedir.<sup>25</sup>

Hıristiyan teologlar bu çeşit vahyin diğer dinlerdeki vahiyden farkını ise şu şekilde izah ederler: Diğer dinlerdeki vahiyde vahiy görevi, vahyi alan kimsenin kendi varlığından ayrıdır ve onun fevkindedir. İbrahim ve Musa gibi peygamberlere gelen vahiyler bu türdendir. Bunlara gelen vahiyler, bunların maddî varlığından ayrıdır. Allah, özel bir surette onlara hitap etmiş, onlar Allah ile sadece vahiy esnasında muhatap olmuşlardır. Vahyin devam ettiği süre zarfında bu peygamberlerin iradeleri yok olmuş,

---

<sup>24</sup> Adam, age, s. 149-154.

<sup>25</sup> Tarakcı, “Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı”, *UÜİFD*. C. 12, S. 2, 2003, s. 171

Allah'ın iradesi onlara hâkim olmuştur. Bu şekilde vahiy alan peygamberlerin vahye bağlı sözleri, Allah'ın kelâmıdır, vahye bağlı olmayan sözleri ise kendi sözleridir, Allah kelâmı değildir. Hıristiyanlıkta ise vahiy, vahyi alan insanın kendi varlığından ayrı ve onun fevkinde değildir. Bu tür vahiy alan kimsenin kendi varlığı ile aldığı vahiy bir bütünlük arz eder, bu kişinin varlığı bizzat vahiy olur. Hz. İsa'da gerçekleşen bu çeşit bir vahiydir. Bu tür vahiyde, yani Hz. İsa'nın vahyinde vahiy görevi onun hayatının her anını kapsamakta, adeta onun maddî varlığı bütünü ile vahiy olmaktadır.

Mehmet Paçacı, Hıristiyanlıktaki vahiy anlayışını ve bu anlayışın oluşmasında etkili olan unsurları şu şekilde açıklamaktadır:

“Eski Ahit'te, yaratılışın Allah'ın Kelâmı ile O'nun emri ile gerçekleştiği belirtilmektedir. Allah'ın Kelâmı 'şifa'dır. ( Mezmurlar 107/20). O gerçekleşen bir 'müjde' (İşava 55/11-12)ve peygamberlere gelen bir 'Vahiy'dir .(Yeremya 1/4.11;2/1;11/1-3) Ancak Yuhanna, bu kavram ile İsa'nın tanrılığını, (Yuhanna 1/1-2) onun yaratmadaki rolünü,( Yuhanna 1/3) Allah'ın insan bedenine girmesi anlamına gelen hululü (Yuhanna 1/4-5.14), ve onun Kurtarıcı oluşunu ileri sürmüştür. Hâlbuki Sinoptik İnciller'de de kavramın bu anlamlarda kullanıldığı görülmemektedir. Kavram, bu İnciller'de en doğrudan bir şekilde Vahiy anlamında kullanılmaktadır. Kavramın Vahiy Geleneği dışında bir anlam kazanması ise, Ehl-i Kitap'ın apokaliptisizmden sonra, ikinci bir defa daha yoğun bir şekilde ilişkiye girdiği Helenistik kültürün etkisine bağlanmaktadır. (Bkz. Ladi, Theology, 5338)”<sup>26</sup>

Kısaca; İncillerin ortaya çıktığı dönemin akıl yapısı anti-rasyonalist olaylar tarafından oluşturulmuş olduğundan dolayı mucizevî olarak sunulan olaylardaki ilahi boyut es geçilmiş, bunun sonucunda bu akıl yapısı daha sonraki Hıristiyanlığın teoloji ve kilise hayatını belirlemiştir.<sup>27</sup>

### **1. 2. 1- Aydınlanma Öncesi (Klasik Dönem) Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı**

Vahiy, ilk dönem Hıristiyan kaynaklarında üzerinde yeterince düşünülen bir konu değildir. Havariler, Kutsal Kitap yazarları ve ilk dönem dini otoriteler, vahyin bir tanımını yapma ihtiyacı hissetmemiştir. Bu nedenle gerek Yeni Ahit'te, gerekse ilk dönem Kilise önderlerinin eserlerinde Hıristiyanlığın vahiy anlayışını net bir şekilde

<sup>26</sup> Mehmet Paçacı, “Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine Kitabı-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 3, 1991, s.192.

<sup>27</sup> Paul Tillich, , “Vahiy ve Mucize”, çev. Mustafa Akçay, *SÜİFD*, S. 8, s. 100.

ortaya koyacak açıklamalar bulunmamaktadır.<sup>28</sup> Yeni Ahit'in vahiy anlayışında, belki de en ilginç husus, Yuhanna ve Pavlos arasındaki farklılıktır. Yuhanna ve Pavlos vahiy konusunda oldukça farklı görüşlere sahiptir. Pavlos'a göre vahiy, İsa Mesih'te ortaya çıkan bir gizem; havârîler ve Pavlos ise bu gizemi insanlara açıklamakla görevlendirilen kimselerdir. Buna karşın Yuhanna'ya göre vahiy, ezeli olan Kelâm'ın ortaya çıkıp görünmesi, insanlar arasında yaşaması anlamına gelmektedir.<sup>29</sup>

Bilindiği üzere Yeni Ahit, milattan sonra ilk asrın ikinci yarısında farklı kitapçıklar şeklinde yazılmaya başlanmış, en son hali ise milattan sonra dördüncü yüzyılda oluşmuştur.<sup>30</sup> On dokuzuncu yüzyıla kadar, Kutsal Kitap'ın ilâhî karakteri üzerinde durup insanî yönünü en az seviyeye indirmek yönünde genel bir temayül olmuştur. Bu düşünce, Hıristiyanları, literal ilhâm görüşüne sevk etmiştir. Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta, uzun süre bir dogma olan literal ilhâm fikrine göre Kutsal Kitap'taki bütün sözler, Tanrı tarafından dikte ettirilmiştir ve yazar, otomatik olarak kayıt yapan bir makine olmaktan başka bir şey değildir. Kutsal Kitap'ta hiçbir hata ve çelişkinin olamayacağını iddia eden bu görüş, Kutsal Kitap'taki düşünceler kadar kelimelerinde Tanrı'nın bize göndermiş olduğu vahiy olduğu kanaatindedir. Bu bakış açısı Hıristiyanlıkta, Hz. İsa'da bedenleşen vahyin yanında diğer peygamberlere gelen vahyin benzerinin de Hıristiyanlıkta var olduğunu ve dinin oluşumunda etken olduğunu kabul etmektedir. Kısaca vahiy Hz. İsa'da nihayete ermemiş Havariler, Kutsal Kitap yazıcıları ve Kilise vasıtasıyla devam etmektedir. Hıristiyanlıktaki bu kaos, vahiy alanların kimler olduğunun kesin çizgilerle tespit edilmemiş olması, sınırsız vahiy anlayışına sebep olmuş, bunun sonucunda da açık ve net bir peygamberlik anlayışının oluşmaması sonucunu doğurmuştur.<sup>31</sup>

Geleneksel anlayışta tabiatüstü bildirim olan kutsal metinler, ilahî olarak bildirilen doğruların yazılı olduğu ve bu şekilde bütün insanlığın ulaşabilmesine imkân hazırlayan bir kitap olarak kabul edilir. Bu sebepten dolayı Hıristiyan düşüncesinin önemli bir bölümünde kutsal metinler “Tanrı'nın Kelâmı” olarak isimlendirilmiş ve

---

<sup>28</sup> Tarakcı, agm, s, 199

<sup>29</sup> Tarakcı, agm, s, 175.

<sup>30</sup> Paçacı, agm, s.181.

<sup>31</sup> Tarakcı, agm, s. 193-194.



vahiy ile özdeşleştirilmiştir. Buna bağlı olarak da Yeni Ahit, ilahi bir otorite olarak kabul edilmiştir.<sup>32</sup>

Reform dönemine gelindiğinde Luther tarafından yeni vahiy anlayışı ortaya kondu. Ona göre Tanrı sadece vaaz edilen kelimelerde görünebilir ya da tezahür eder ve sadece Kutsal Kitap bu olguları kaydeder. Dar anlamda Kutsal Kitap vahyin kendisi olmaktan çok, vahyin bir aktarıcısıdır.<sup>33</sup>

Luther, insanların doğal yollardan Tanrı'nın varlığını ve onun her şeyi yarattığını bilebileceklerini ancak insanların Tanrı'nın gerçek bilgisini bilemeyeceklerini savunur. Ona göre Tanrı'yı doğal yoldan bilmeye çalışanlar sadece zihinlerinde ürettikleri mütehayyileye ibadet etmektedirler. Tanrı'nın iradesini bilmediklerinden, bunlar zihinlerinin ürettiği hayallere ve tahayyüle mahkûm olurlar. Bu yüzden Kelam olmaksızın Tanrı'ya hizmet etmek isteyen hiç kimse, gerçek Tanrı'ya hizmet etmiş olamaz. Ayrıca Luther'e göre, İncil metinleri Tanrı'nın kelimesi değildir, daha çok onlar, Tanrı'nın kelimesini imanlı okuyucuya izhar eden metinlerdir.<sup>34</sup>

Tanrı tarafından bildirilen, insanlar tarafından inanılan, kutsal metinlerde muhafaza edilen ve Kilise'nin dogmalarında sistemleştirilen geleneksel vahiy anlayışı; Yeni Ahit döneminin hemen ardından oluşmaya başlamış, ortaçağ skolâstik düşüncede zirveye ulaşmış, on altıncı asırda Reformla sarsılan bu yaklaşım Aydınlanma Felsefesi'nin de etkisiyle önemli bir zemin kaybına uğramıştır.

Kilisenin başını çektiği vahiy anlayışının zemin kaybetmesinin sebebine gelince; önerme merkezli vahiy anlayışına sahip olduğu zaman, önermeler Tanrı'dan gelmektedir. Önermeler doğrudan Tanrı'dan geldiği için önermelerin bildirdiği bilgilerin yanlış olması da düşünülemez. Oysa Hıristiyan kutsal metinlerinde bilimsel olarak ortaya konulmuş çeşitli hataların ve çelişkilerin bulunduğu bilinmektedir. Vahiy anlayışı ile ona tekabül eden kutsal kitap anlayışı arasında doldurulması mümkün

---

<sup>32</sup> Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yay. İstanbul 2004, s. 38

<sup>33</sup> Tarakcı, agm, s.176.

<sup>34</sup> Tarakcı, agm, s. 175-177.

olmayan bu boşluk, Hıristiyan düşüncesinde yeni bir vahiy arayışının en temel nedenlerindedir.<sup>35</sup>

### 1. 2. 2- Aydınlanma Sonrası (Modern Dönem) Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı

On dokuzuncu yüzyılda Aydınlanma Felsefesi ve metin tenkidi usulünün gelişimi literal ilhâm düşüncesinin sarsılmasına ve bunun sonucunda kutsal metinlerin vahiy ürünü olup olmadığı tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Bu sıkıntılı durum, Hıristiyan teolojisini Kutsal Kitab'ın beşerî yönü üzerinde durmaya yöneltmiştir.<sup>36</sup> Bunun sonucunda Kutsal Kitab'ın kutsiyetine helal getirmeyecek bir orta yol oluşturulmuştur. Bu anlayışa göre; Hz. İsa, Ruhü'l-Kudüs vasıtasıyla İncil yazarlarının kalplerine ilham etmiş ve Yeni Ahit'te yer alan kitapların yazarlarının tamamı, kitaplarını bu ilham ile yazmışlardır. Bu kitapların yazarları vahye muhatap olmakla beraber, İsa öncesi peygamberlerde olduğu gibi vahyi alanları robotlaştıran, onların iradesini yok eden bir vahye muhatap değildirler. Onlar vahiy almakla beraber, aldıkları vahiy, onların iradelerini yok etmemiş ve onlara kendi irade ve bilgilerini kullanma fırsatı vermiştir. Aldıkları vahiy, kitap yazarlarını hata yapmaktan korumakta ama vahiy ürünü olan şeyleri kendilerine has bir üslupla yazabilme, kitapların kaleme alırken kendi bilgilerini kullanabilme imkânını da vermektedir. Bu yeni anlayışa göre Kutsal Kitap hem ilâhî hem de beşerîdir. Dört İncil özde aynı şeyleri söylemekle beraber, bu irade serbestisi yüzünden dört ayrı metin ortaya çıkmıştır. Hatta bu farklılık, İncillerde bir eksiklik değil, aksine edebî bir zenginlik olarak görülmüştür.<sup>37</sup>

Aydınlanma sonrası Hıristiyan dünyasında, vahiy anlayışı açısından iki temel model mevcuttur:

- 1- Önerme merkezli Model: Kilise merkezli geleneksel anlayışın devamı niteliğindedir. Önerme merkezli anlayışta Kutsal Kitap, Tanrı tarafından dikte ettirilmiş bir kitap olarak kabul edilir. Bu, vahyi, önermeler formunda anlamının mantıklı bir sonucudur. Ayrıca önermeler vahiy taşıyıcısı oldukları için Kutsal Kitap'ta vahyin taşıyıcısı durumundadır. Önerme merkezli anlayışta Kutsal Kitap, "evrensel"dir. Evrenselliği ile kastedilen şey; hatadan münezzehe olması,

<sup>35</sup> Recep Kılıç, age, s. 210.

<sup>36</sup> Tarakçı, agm, s. 179.

<sup>37</sup> İbrahim BOR, "Vahiy-Kültür İlişkisi", AÜİFD, Ankara 2011, C. 52, S. 1, s. 127.

önergeleriyle bildirilen hiçbir bilginin yanlış olmamasıdır. Çünkü Tanrı her şeyi bilendir. Her şeyi bilen Tanrı'nın bildikleri de bildirdikleri de doğrudur. Bu sebeple önerme merkezli vahiy anlayışına karşılık gelen kutsal metinlerin de hatadan münezze olmaları gerekir.<sup>38</sup>

- 2- Kişi Merkezli Model: Tanrının belirli nitelikteki olaylarda kendisini açığa vurması şeklinde anlaşılan bu modele göre; Kutsal Kitap, Tanrı'nın kendisini vahyettiği olayların beşeri kayıtları olarak kabul edilir. Kişi merkezli vahiy anlayışında Kutsal Kitap, evrensel değil tarihseldir. Buradaki tarihsellik, kutsal kitabın, oluştuğu dönemin bilgi ve birikiminin, anlayış seviyesinin, dünya görüşünün ürünü olduğu ve doğduğu zaman diliminin ön kabulleri çerçevesinde mitolojik bir karakterde yazılmış olduğu kastedilir. Kişi merkezli anlayış kabul edildiğinde, mevcut metinler yine kutsal kabul edilir ama buradaki kutsallığa yüklenen anlam, klasik anlayışın yüklediği anlamdan farklıdır. Burada metinlerin kutsallığı, Tanrı Kelâmı olmalarından kaynaklanmaz. Kutsallıkları, rivayet ettiği olayların kutsallığından kaynaklanır.<sup>39</sup>

Hıristiyan dünyasında insanları klasik anlayıştan farklı yeni bir vahiy arayışına sevk eden sebepler arasında klasik vahiy anlayışındaki önergelerin donuk olmasıdır. Önergelerin bu yapısının; Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisini de donuklaştırdığı, Tanrı'yı geri plana çektiği ve insanları bir metin ve bir zihin ile baş başa bıraktığı iddia edilmiştir. Önergeler donuk olduğu için değişik şartlar ve kültürlerde yaşayan insanların ihtiyaçlarına veya değişen sosyal hayatın ihtiyaçlarına cevap veremediği için bu ihtiyacı karşılayacak yeni bir vahiy arayışına gidilmiştir.<sup>40</sup>

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ilk dönemlerden günümüze kadar vahiy kavramıyla ilgili muhtelif görüşler ortaya çıkmıştır. Görüldüğü üzere bu çeşitli görüşler arasında bazı benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da mevcuttur. Modern dönemlerdeki vahiy anlayışlarının geçmişteki anlayışlardan tamamen farklı olduğu da söylenemez. Asıl farklılık kadim teologların ait oldukları dünya görüşü ile modern teologların içinde teoloji yaptıkları dünya görüşünün radikal anlamda farklı olmasıdır.

---

<sup>38</sup> Recep Kılıç, age, s.72,152.

<sup>39</sup> Recep Kılıç, age, s. 205, 219-211.

<sup>40</sup> Recep Kılıç, age, s. 95,208-209.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İSLAM'DA VAHİY ANLAYIŞI

#### 2. 1. VAHYİN TANIMI VE MAHİYETİ

##### 2.1.1. Vahyin Tanımı

Vahiy وحى kökünden türeyen bir mastar olup etimolojik olarak; işaret, yazı, yazılmış olan şey, elçilik, ilham, gizli konuşma ve başkasına iletilen şey gibi anlamlara gelmektedir.<sup>41</sup> Kelimenin Arap dilinde îmâ, melek, sürat, çabuk, emr, ba's, ateş, hükümdar, anlama, Allah'ın kalbe "ilkâ"sı, ağılatma gibi başka anlamları da vardır.<sup>42</sup> Gizlilik içinde ve süratli bir şekilde bildirimde bulunmak vahiy kavramının temel anlamını oluşturmaktadır.<sup>43</sup> Ayrıca Kur'an'da geçtiği şekliyle "ilim", "hikmet", "şifa" ve "nur" kelimeleri de vahiy karşılığında kullanılmıştır.<sup>44</sup>

Dinden dine farklı tanımlamaları yapılsa da metafizik alanla iletişimi ifade eden vahiy, İslâm dininin temel kavramlarından biridir. İslam öncesi Arap toplumunda, kâhin ve şairlerin cinlerle iletişimini ifade eden vahiy;<sup>45</sup> İslâm literatüründe, Allah'ın gizli ve süratli bir şekilde peygamberlerine bildirdiği, insanların dünya ve âhîret saadetlerini içeren bildirim anlamındadır.<sup>46</sup>

Vahiy tabiri, çoğu fiil kalıbında olmak üzere, Kur'an'da yetmiş aşkın yerde geçer. İlgili âyetlerin çoğunluğu Allah'a nispet edilmektedir. Allah'a nispet edilen

---

<sup>41</sup> Cemâleddin Muhammed B. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990, C. 15, s.379

<sup>42</sup> Abdulgaffar Aslan, , *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000, s. 41.

<sup>43</sup> Râğib el-İsfahâni, *El-Müfredât fî Ğarib il-Kur'an*, s.515; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Vahiy", *Milel ve Nihal Dergisi*, İstanbul 2012, C. 8, S. 1, s. 121.

<sup>44</sup> Bkz. , A. J. Wensinek "Vahiy", *İA*, İstanbul 1977, C. 13, s. 143.

<sup>45</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, "*İlahi Hitabın Tabiatı*", çev. M. E. Maraşlı, Kitabiyat Yay. Ankara 2010, s. 53.

<sup>46</sup> Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İFAV, İstanbul 2011, s. 34; Sinan Öge, *İlahi Kelamın Yapısı Halk'ul Kur'an Meselesi* (Doktora Tezi), Erzurum 2005, s.179.

vahyetme fiili peygamberlere, peygamber olmayan ama peygamberlerin yakınında olan bazı insanlara<sup>47</sup>, meleklerle<sup>48</sup>, balarısına<sup>49</sup>, yeryüzüne<sup>50</sup> ve göklere<sup>51</sup> yöneliktir.

Kur'an'da vahiy kökünden gelen kelimelerin geçtiği âyetlere baktığımız da bu lafızdaki ortak yön, bir varlığın diğer varlıklarla irtibat kurması anlamındadır. Eğer irtibat, Allah'ın bütün varlıklara yönelik bildirimini içeriyorsa genel vahiy, yalnız peygamberlere yönelik olduğu durumda ise özel vahiy diyebiliriz.<sup>52</sup> Bu iki anlamda vahiy, sonuçları açısından zorunlu ve bağlayıcı olmakla beraber içerik açısından farklılık göstermektedir. İslam âlimlerinin ekseriyetinin vahiy tanımlamalarına bakıldığında özel vahiy çerçevesinde olduğu görülmektedir.<sup>53</sup>

### 2.1.2. Vahyin Mahiyeti

Vahiy iki boyutlu bir kavramdır. İlk boyutu; Allah'ın peygamberlerine olağanüstü bir tarzda bildirimde bulunması, ikinci boyutu ise aldığı bildirimlerin peygamberler tarafından insanlığa tebliği yani vahyin muhtevasıdır. Vahyin dünyaya dönük yüzü olan din, akıl tarafından anlaşılabilir ancak, vahyin ilk boyutu olan gâybi boyutu hakkında tek başına akıl yetersizdir. Çünkü vahiy, peygamberlere mahsus sübjektif bir tecrübedir. Bu durumda onun mahiyeti ile ilgili verilecek bilgilerin nassa dayalı olması zorunludur. Ancak vahyin söz konusu boyutu hakkında nakil yoluyla bize ulaşan bilgi sınırlıdır. Nakil çerçevesinde bize ulaşan bilgiler kısmen bize ışık tutsa da insanı bütün yönleriyle aydınlatacak durumda değildir. Çünkü bu bilgilerin çoğunluğu vahyin geliş tarzlarıyla ilgilidir.

Kur'an'a bakıldığında Allah'ın bildiriminin peygamberlere gelişi; 1-Vahyetme 2-Perde arkasından hitap 3-Elçi gönderip sözlerini iletme şeklindedir.<sup>54</sup>

Vahiy yoluyla bildirim, vasıtasız gizli bir yolla ve süratlice peygamberin kalbine veya zihnine ilâhî kelâmın bırakılması yani kavratılması şeklindedir.<sup>55</sup> Bu tür iletişimde

---

<sup>47</sup> Taha, 20/38-39; Maide, 5/11.

<sup>48</sup> Enfal, 8/11.

<sup>49</sup> Nahl, 16/ 68-69.

<sup>50</sup> Zilzal, 99/4-5

<sup>51</sup> Fussilet, 41/12.

<sup>52</sup> Demirci, age, s. 30.

<sup>53</sup> Demirci, age, s. 34.

<sup>54</sup> Şûrâ, 42/51

peygamber, ilâhî kelâmı rûhî bir tecrübe yaşayarak vasıtasız bir şekilde kavrar. Vasıtasız olan bu tür bir vahiy, kalbe atılan ilham ya da rüya olarak anlaşılmıştır.<sup>56</sup>

Perde arkasından konuşma, bazı nesnelere veya insandaki duyma merkezinde söz yaratıp işittirmek yoluyla gerçekleştiği düşünülmüştür. Allah'ın Musa peygamber ile konuşmasının bu şekilde vuku bulduğu kabul edilir.<sup>57</sup>

Elçi gönderilerek yapılan bildirimde ise Allah, melek vasıtasıyla peygamberlerine dilediğini vahyeder. Genellikle Peygambere bu yolla vahiy gelir.<sup>58</sup>

Vahyin iniş gayesi, vahye muhatap olanlarda bir oluşun gerçekleşmesiye, doğal olarak muhataplarının anlayacağı bir dil üzere olması gerekir. Bu durumda metafizik alandan gelen bildirim fiziksel alanda yansımalarının yolu dil ile olur. Allah ile insan arasındaki ontolojik farktan dolayı bir iletişimin aracı olan vahyin, insanî iletişimin esası olan dil formatında olması peygamberin beşer üstü nitelikler kazanması ya da Cebrâîl'in beşer seviyesine inişiyle mümkündür.<sup>59</sup>

İslâm düşüncesinde, İlâhî kelâmın maddî bir forma dönüştürülerek insan idrakinin algılama düzeyine indirgenmesi, Levh-i Mahfuz<sup>60</sup>, Beytü'l-İzze<sup>61</sup> ve Peygamberin kalbi olmak üzere üç aşamaya ayrılmıştır.<sup>62</sup> Lafız ve mana boyutlarına sahip bir kelâm olması nedeniyle Kur'an'ın özellikle lafız açısından aidiyeti İslâm düşüncesinde önemli problemlerden biridir. Kur'an'ın mana itibarıyla Allah'a ait olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf mevcut değildir. Ancak Cebrâîl'in, Levh-i Mahfuz'dan veya direk Allah'tan aldığı Kur'an'ın lafızlarının aidiyeti hususunda da farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bunları şu üç başlık altında sıralayabiliriz:

<sup>55</sup> Yusuf Şevki Yavuz, <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=151#more-151>; Öge, age, s.151-152.

<sup>56</sup> Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yay. Ankara 1997, s. 20.

<sup>57</sup> Abdulgaffar Aslan, age, s. 197-198.

<sup>58</sup> Yavuz, <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=151#more-151>; Abdulgaffar Aslan, age, s. 200-201.

<sup>59</sup> Öge, age, s.154; Mehmet Ali Şimşek, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy". CÜİFD, C. 5, S. 1, Sivas 2001, s. 412-413.

<sup>60</sup> Kur'an'ın bir bütün olarak var olduğu yere Levh-i Mahfuz denilmektedir. Burûc, 85/21,22; Vakıa, 56/77-80; Zuhuruf, 43/4; Allah'ın melekler ve insanlarla olan ontolojik farklılığın bir sonucu olarak ilâhî hitabın meleklerle bildirim, ancak onların ontolojik düzlemine uyarlanmasıyla mümkündür. Kur'an'ın ilâhî bilgi yâda kelâm boyutundan, daha sonradan insani boyuta ulaştırılmak üzere, melek düzlemine indirgenmesi için oluşturulan alana Levh-i Mahfuz diyebiliriz. (Öge, age, s.170.)

<sup>61</sup> Levh-i Mahfuz'dan beşer dünyasına olan inzalin ilk aşaması kabul edilen "beytü'l-İzze" dünya semasında bulunmakta ve buradan peygambere Kur'an parça parça indirilmektedir. Öge, age, s. 171.

<sup>62</sup> Öge, age, s.166.

**(i) Lafzın Allah 'a ait oluşu:** Peygambere indirilen hem lafız hem de manadır. Cebrâîl, Kur'an'ı Levh-i Mahfuz'dan ezberleyerek veya Allah'tan işterek ya da Allah'ın lafızları ona vahyetmesiyle indirmiştir. Kur'an'a ait her harf, Levh-i Mahfuz'da sabittir.<sup>63</sup> İslâm düşüncesinin genelinin bu görüşü tercih etmesinin arka planında, Kur'an'ın metin olarak daha önceden Levh-i Mahfûz'daki var oluşu kabulünden kaynaklanmaktadır.<sup>64</sup>

**(ii) Lafzın Peygambere ait oluşu:** Bu görüşü savunanlara göre Cebrâîl, sadece manayı indirmiştir. Hz. Peygamber bu manaları öğrenmiş ve Arapça olarak ifade etmiştir. "Cebrâîl onu senin kalbine indirmiştir"<sup>65</sup> âyetinde "kalbe indirilme"den bahsedilmesi, bu yorum için referans olarak gösterilmiştir.<sup>66</sup>

**(iii) Lafzın Cebrâîl'e ait oluşu:** Bu görüşe göre, Cebrâîl'e manalar verilmiş, O da kendisine verilen manaları Arapça olarak ifade etmiştir. Sonra bu haliyle Hz. Peygamber'e indirilmiştir.<sup>67</sup> Allah'tan gelen manalar, melek tarafından söz kalıplarına dökülerek insan düzeyine indirildiği için "kerim elçinin sözü"<sup>68</sup> diye nitelendirilmiştir.<sup>69</sup>

Yukarıdaki görüşler içerisinde lafzın Allah'a ait oluşu İslâm düşüncesinde genel kabul görmüştür. Bu yaklaşıma göre; Allah insanlara olan hitabını onların diliyle fakat kendi kelimeleriyle yapmıştır. Cebrâîl Hz. Muhammed'e, O da ümmetine, ilâhî kelâmı sadece tebliğ etmekle görevlidirler. Vahiy sürecinde Peygamber tamamen pasiftir, O ve Cebrâîl'in lafızların inşa ve tertibinde etkileri söz konusu değildir. Bu nedenle sadece mana değil, mesajın formu da ilâhîdir. Farklı kabuller, İslâm inancına son derece aykırı görüldüğü için, aksi istikamette bazı görüşlerin Müslümanların eserlerinde bahsedilmesi haricî faktörlerin hile ile sokuşturması olarak telakki edilmiştir.<sup>70</sup>

## 2. 2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VAHİY

İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Kelâmcıların eserleri incelendiğinde, vahyin mahiyeti hakkında tatmin edici düzeyde bilgiye yer verilmediği

<sup>63</sup> Zerkeşî, 1,229; Suyûtî, el-İtkân, I, 126; Öge, Sinan, age, s.178.

<sup>64</sup> Ebû Zeyd, age, s. 66-67; Öge, age, s.178.

<sup>65</sup> Şuara, 26/193,194.

<sup>66</sup> Zerkeşî, I, 230; Suyûtî, el-İtkân, I, 126; Öge, age, s.178.

<sup>67</sup> Zerkeşî, I, 230; Suyûtî, el-İtkân, I, 126; Öge, age, s.178.

<sup>68</sup> Hâkkâ, 69/40.

<sup>69</sup> Öge, age, s.178.

<sup>70</sup> Öge, age, s.179.

görülmektedir. Kelâmcıların vahyin mahiyetiyle fazla ilgilenmemelerinin sebebi, konuyu aklın değil, naklin etkinlik alanı içinde görmelerindedir. Böyle bir yaklaşıma sahip olmalarından dolayı Kelâmcılar bu konuyu, Allah'ın kelâm sıfatı, Halku'l-Kur'an gibi konular bağlamında ele almışlardır. Bundan dolayı Kelâmcıların Allah'ın Kelâmı'na ilişkin görüşleri, onların nasıl bir vahiy algısına sahip olduklarını da göstermektedir.<sup>71</sup>

Vahyin indirilişi, hem Mutezile hem de Ehli Sünnette cismânî intikâl olarak anlaşılmamıştır. Şöyle ki; Ehli Sünnet'in bu anlayışı, Kelâm-ı nefsiyi kadîm, intikalı ise muhdes varlıklara özgü kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Mutezile'de ise Kelâm muhdes olmakla birlikte süreklilik arz eden araz olduğundan dolayı intikalden söz edilemez. Onlara göre Kur'an'ın nüzulünden kasıt; bildirimdir.<sup>72</sup>

Vahyin mahiyeti konusunda diğer bir husus da, Cebrâil'in vahyi Yüce Allah'tan nasıl aldığı meselesidir. Kelâmcılar vahiy tecrübesinin özneliğini dikkate alarak konuyu, naklin etkinlik alanı içerisinde değerlendirmişlerdir. Vahiy tecrübesi metafizik alana ait bir olgu olmasından dolayı kelâmcılar bu konuda akıl yürütmekten kaçınmışlardır. Ayrıca Kelâmcılara göre lafızların inşa ve tertibinde Cebrâil ve Hz. Muhammed'in etkinliği söz konusu değildir. Zira Kur'an'ın lafız ve mana itibarıyla Allah'a aidiyeti hususunda Kelâmcılar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>73</sup>

### 2.2.1. Mutezile'de Vahiy Anlayışı

Kelânullâh ve Halku'l-Kur'an konusunun ortaya çıkmasında ve tartışmaların seyrinde Mutezile'nin önemli bir yeri vardır.<sup>74</sup> Mutezile'nin bilgi ve tevhid anlayışı

<sup>71</sup> Erdemci, agm, s. 140.

<sup>72</sup> Öge, age, s.166.; Erdemci, agm, s. 129.

<sup>73</sup> Erdemci, agm, s. 133-134.

<sup>74</sup> Kur'an'ın yaratılmış olup olmaması meselesi İslam kelim ve düşünce tarihinde ilk defa H. I. asrın ilk yarısının sonlarında ortaya çıkmış, ikinci yarısının sonlarına doğru ise, siyasi ve ideolojik bir veçhete bürünmüştür. Halku'l-Kur'an tartışmalarının ilk önce Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi Mutezili âlimler tarafından, Hıristiyan düşüncesine tepki olarak başlatıldığı düşünülmektedir. Çünkü Hıristiyanlar Hz. İsa'ya Kur'an'da da "Kelimetullah" dendiğini, Allah'ın kelamının, Müslümanlarca gayri mahlûk kabul edildiğine göre onların İsa'nın da mahlûk olmadığını kabul etmeleri gerektiğini iddia ediyorlardı. Sözünü ettiğimiz Mutezili âlimler ise Hz. İsa'nın ilah olmayıp mahlûk olduğunu ispat için, Kur'an-ı Kerim'in da mahlûk olduğunu söylemek durumunda kaldılar ve bu tez bilahare devletin de işine geldiği için resmi görüş olarak kabul edildi. (BEŞER, Faruk, "Ebu Hanife'nin Kur'an Anlayışı", *Usûl Dergisi*, 2004, C. 1, S. 1. s. 14-15.)



onların Kur'an'ı mahlûk olarak kabul etmelerine yol açmıştır. Özellikle bilgi sistemlerinin gereği olarak kelâmın, dış dünyada ortaya çıkan ve idrak edilen anlamından başka, zihinde farklı bir mâna içermediğini düşünmüşlerdir. Onlara göre Kelâmullâh'ın kadîm olan bir yönü yoktur; o, insana sunulan yaratılmış Kur'an'dan başka bir şey değildir.<sup>75</sup>

Mutezile'nin tevhid anlayışının bir gereği olarak; Allah'ın Kelâmı kadîm değil, sonradan yaratılmıştır ve beşeri bir tabiata sahiptir. Allah mütekellim olduğuna göre, kelâmının failidir. Kur'an da, Allah'ın fiilidir. Mutezile'ye göre, Kur'an kadîm olsaydı, Allah gibi olurdu. Çünkü kıdemde Allah'a ortak olan, ulûhiyetine de ortak olur. Oysa Kur'an'ın kadîm olması imkânsızdır. Zira Kur'an parçalar ve cüzlerden oluşur, idrak edilir ve işitilir. Bütün bunlar, Allah'ta bulunması mümkün olmayan şeylerdir. Bu da Kur'an'ın, kadîm olan Allah'ın dışında olmasını gerektirmektedir. Mutezile'ye göre Allah'ın kelâmı, bizim konuştuğumuz kelâm cinsindedir ve kesik, düzenli seslerden meydana gelmektedir.<sup>76</sup>

Mutezile'nin bilgi anlayışına göre kelimeler, işitilen anlamlarından başka, içlerinde gizledikleri ayrı bir anlama sahip değildirler. Bu yüzden Kur'an'ın, önümüzde duran ve yaratılmış kelimelerde bulunan akla uygun anlamından başka kadim olan başka bir anlamı yoktur. Kelâmullâh dediğimiz şey, yaratılmış olarak bize sunulmuş Kur'an'dan başka bir şey değildir. Böylelikle Kur'an'ın kitaplaşmış halinin Kelâmullâh olarak kabul edilmiş olması onun mahlûk olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'an'ı oluşturan sesler ya da harflerin zorunlu olarak bir mahalde bulunur olması, o şeyin kadim olmasını imkânsız kılar.<sup>77</sup>

Ayrıca Mutezileye göre Kur'an'ın lafzı dışında gizli bir manası olduğunu iddia etmek, eşya hakkında bilgi edinme imkânını ortadan kaldırır ve dinî bir yaşantıyı imkânsız kılar. Mutezile, insanların konuştuğu dilden farklı olan kadim bir dilin ve sözün varlığının ispat edilemeyeceğini savunur. Mutezile Kur'an'ı, insanların faydasına

<sup>75</sup> Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah Ve Kelâm-I Nefsî", <http://www.kelam.org/>, 2011, Cilt:9, Sayı:1 s. 215.

<sup>76</sup> Kâdı Abdulcabbar, *el-Muğni Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire 1961. C. 7. s. 6-7; Erdemci, agm, s. 124.

<sup>77</sup> El-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s. 111; Şamil Oçal, "Kelâmullâh 'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât Dergisi*, 1999, S. 1, s. 70.

yönelik indiğini, kelâm-ı lâfzî ile bize hitap etmekte ve bizim dünya hayatımızı anlamlandırmaktadır. Mutezileye göre Kelâmın kadim ve Allah'ın kendi özüne ait olması, kelâmın doğasına da aykırıdır. Çünkü bu anlayış, kelimelerin içerdiği 'başkası için söylenmişlik ve faydacılığı' ortadan kaldırır.<sup>78</sup>

Mutezileye göre Kur'an lafızlarının Allah'tan başkasına nispeti düşünülemez. Bu durum Mutezilenin kelâm teorisinde kesindir. Çünkü Mutezile için kelâm ses ve harflerden müteşekkil bir yapıdan ibarettir. Allah'ın mükellim olması da bu lafızları yaratmasıdır. Lafzın Allah'tan başkasına nispeti, Allah'ı mükellim olmaktan çıkarır.<sup>79</sup>

### 2. 2. 2. Selefîyye'nin Vahiy Anlayışı

Sahabe ve tâbiûn mezhebinde olan fukahâ ve muhaddisûn'un yolu şeklinde tarif edilen Selefîyye, hicrî ikinci yüzyılın başlarında teşekkül etmiştir. Kendi yollarının Kur'an ve Sünnet yolu olduğu iddiasında olan bu düşünce, Kur'an ve Sünnet'te belirtilen esasları akıl, rey ve teville başvurmaksızın olduğu gibi kabul etmektedirler. Bu nedenle onlar, herhangi bir îtikâdî problemi açıklarken Kur'an ve Sünnetle yetinirler, "neden" ve "niçin" sorularını sormazlar.<sup>80</sup>

Selefîlere göre Kur'an, Levh-i Mahfûz'da topyekün yazılı olarak bulunan, daha sonra bu yazılı haliyle topluca bir defada Kadir gecesinde Beytu'l-İzze'ye indirilen ve Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e öğretilen Allah'ın kelâmıdır.<sup>81</sup> Kur'an sure, âyet, kelime ve harflerden oluşmaktadır. Harfler, kelimeler, âyetler ve Kur'an'ın delâlet ettiği mana insanların ihtiyacı için söz konusudur. Allah'ın kelâmı; sayfalarda yazılı, kalplerde muhafaza edilmiş, dil ile okunmuş ve kulakla işitilmiş olan sözdür.<sup>82</sup>

Selefî âlimlerden İbn Teymiyye (ö.728/1328), Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in dil yetisine bağlı oluştuğunu reddeder. Ona göre peygamber, Allah'ın Kelâmı'nı tebliğ etmekle mükelleftir. Çünkü Kelâm, onu ilk söyleyenindir; onu tebliğ edenin değil. Örneğin insan, güneşi, doğrudan gördüğü gibi, onu su ve aynada da görebilir. Bu ikinci

---

<sup>78</sup> Öçal, agm, s. 42.

<sup>79</sup> Öge, age, s.187-188.

<sup>80</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 61.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 400-401; Muammer Esen, "İbn Teymiyye'nin Kelamullah Tartışmalarındaki Yeri", *AÜİFD.*, Ankara, 2001, C. 42 S. 1, s. 263-264.

<sup>82</sup> Numan b. Sahit Ebu Hanife, *Fıkıh-ı Ekber*, çev. Hasan Basri Çantay, Ankara 1991, s. 9.

görme, vasıtaya bağlı bir görmedir. Hâlbuki bir önceki görme, doğrudan ve mutlak bir görmedir. Bunun gibi, Kur'an da, onu tebliğ eden kişinin vasıtasıyla duyulup işitilir. Burada görülmesi söz konusu olan şeyin her iki durumda da güneş olduğu gibi, işitilmesi söz konusu edilen şey de her iki durumda da Allah Kelâmı'dır.<sup>83</sup>

Selefiler, Allah'ın kelâmı hususunda “kelâm-ı nefsi” ve “kelâm-ı lâfzî” gibi bir ayrımı kabul etmezler. Onlara göre Allah'ın kelâmı bir ve tektir. Çünkü Kur'an hem mana hem lâfız itibarıyla hakikattir.<sup>84</sup> Kuran, yalnız harflerden ve lâfızdan veya yalnız manalardan ibaret değildir. Bilakis o, hem harflerin hem de manaların toplamıdır. Allah, bu Kur'an'ı hece, harf, öğrenme, nağme, ses ve zaman kavramları dışında, kendine has bir söylenişle de söylemiş olabilir. Cebrâil, vahyi Allah'tan bu şekilde telakki etmiş ve o da Hz. Peygamber'e bu ses ve harflerle okumuştur. Biz de ses ve harflerle okuyoruz ve harflerle yazıyoruz. Bizim okuyup yazdıklarımız Kur'an'ın ta kendisidir.<sup>85</sup>

İbn Teymiyye, Kur'an'ın dinlenilmesinde, sesin sahibinin kul olması ve sesinin de mahlûk olmasından hareketle Allah Kelâmı'nın da yaratılmış olduğunu iddia edenleri cahillikle suçlamıştır. Ona göre, Kur'an'ı seslendiren kişinin sesinin yaratılmış olması Allah Kelâmı'nın yaratılmış olmasını gerektirmez. İbn Teymiyye, Kelâm ile o Kelâm'ın seslendirilip dile getirilmesini birbirinden ayırmaktadır. Nihayetinde Kelâm onu kim dile getirip seslendirirse seslendirsün, Allah Kelâmı'dır.<sup>86</sup>

Sonuç olarak Selefî düşüncede Kur'an, harf, nazım, lafız ve mana olarak Allah Kelâmı'dır ve yaratılmamıştır. Selefî düşüncenin diğer anlayışlardan farklılığı, Allah Kelâmı'nın “lafız-mana” birlikteliğini esas almaları ve hükmünü Allah'ın zatından alan “aşkın” bir kelâm anlayışına sahip olmalarıdır.<sup>87</sup>

### 2. 2. 3- Eş'ariyye ve Maturidiyye'nin Vahiy Anlayışı

Ehli Sünnet'e göre Allah mütekellimdir, Onun kelâmı kadimdir, muhdes değildir. Allah'ın kelâmı ne ibare ne de hikâyedir; yaratılmışlık nitelikleriyle

---

<sup>83</sup> İbn Teymiyye, age, s. 413. Esen, agm. s.266.

<sup>84</sup> İbrahim Aslan, “Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği”, AÜİFD. Ankara 2010, C. 51, S. 1, s. 147.

<sup>85</sup> Ebu Hanife, age. s. 9.

<sup>86</sup> İbn Teymiyye, age s. 413. Esen, agm, s. 266.

<sup>87</sup> Aslan, agm, s. 134.

nitelenemez. Ehli Sünnet'e göre birinin, Kur'an'ın telâffuz edilmesi mahlûktur veya mahlûk değildir, demesi de doğru değildir.<sup>88</sup> Ancak bu konuda Ebu Hanife (ö. 148/767) onlardan farklı düşünmüştür. Şöyle ki O, "Kur'an; Mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan, Hz. Peygamber'e indirilen Allah'ın kelâmıdır. Bizim Kur'an-ı telaffuzumuz, onu yazmamız, okumamız mahlûktur. Kur'an ise mahlûk değildir."<sup>89</sup> diyerek onlardan ayrılmıştır. Bu görüşü destekler mahiyette Ebu Hanife, Kur'an'ın dilinin mahlûk olduğunu ve Farsça Kur'an okunabileceğini söylemiştir. Bu yaklaşım tarzı lafzın tarihselliği, mananın ise evrenselliği sonucuna bizi götürür.<sup>90</sup>

Ehli Sünnet düşünürlerine göre 'kelam', iki anlama gelir. Birincisi, fiziksel konuşmaya takaddüm eden ve insanın iç dünyasında vuku bulan enfüsî konuşma, yani kelâm-ı nefsi, ikinci anlamı ise, bir tertip içinde gerçekleşen ses ve harflere işaret eden kelâm-ı lafzî'dir.<sup>91</sup> Mutezile'nin kelâm-ı nefsi'yi reddine ise Ehli Sünnet; ezelde, hiçbir varlığın olmadığı zamanda da Allah'ın kadîm bir kelâm sıfatına sahip olduğunu ileri sürerek karşı çıkmıştır. Ehli Sünnet ekolüne göre, eğer Allah'ın kadîm kelâm anlayışına olumsuz yaklaşırsak, Allah'ı eksiklikle itham etmiş oluruz. Allah ise her türlü eksiklikten münezzehtir.<sup>92</sup>

Ehli Sünnet, Kelâm'ı, nefiste mevcut olan mana şeklinde tanımlamaktadır. Bu görüşe göre nefisteki manaya delalet eden işaretler vardır ki, bu kelâm-ı lâfzîdir. Kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefsi'nin dışı vurumudur. Bu anlamda söz ve yazı nefiste var olan manaya delalet ettikleri gibi, kelâm-ı lafzî de nefiste mevcut olan manaya delalet eder.<sup>93</sup>

Ehli Sünnet ulemasından Cüveynî(ö.419/1028)'ye göre kelâm-ı nefsi, kişinin, söz ya da şekil ile dışı yansıtmadan önce, zihninde tasarlayıp oluşturduğu fikir yani içsel bir konuşmadır. Henüz dışı yansımamış bu içsel konuşmaya o, kelâm-ı nefsi demektedir.<sup>94</sup>

---

<sup>88</sup> Erdemci, agm, s. 124.

<sup>89</sup> Ebu Hanife, age, s. 55-56 Beşer, agm, s. 27,33; Yılmaz; İlhan, agm, s. 230.

<sup>90</sup> Beşer, agm, s. 27,33.

<sup>91</sup> Öçal, agm, s. 75.

<sup>92</sup> Muhammed Ali el-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979, s. 85.

<sup>93</sup> Erdemci, agm, s. 127.

<sup>94</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 104; Yılmaz; İlhan, agm, s. 225.

Cüveynî Kelâmullâh olarak isimlendirilen Kur'an'ın, insanlar tarafından yazılması, okunması, ezberlenmesi, işitilmesi gibi tezahürlerinin hâdis olduğu görüşündedir. Böylelikle Cüveynî yazılan, okunan, ezberlenen ve işitilen Kur'an ile Allah'ın zâtıyla kâim olan kadim kelâmını birbirinden ayırmaktadır.<sup>95</sup> Ona göre okuma ile okunan şey arasındaki ilişki, zikir ile mezkûr arasındaki ilişki gibidir. İnsanların zikretmesi hâdis olduğu halde zikredilen Allah kadîmdir. Dolayısıyla insanlar tarafından okunan Kur'an ibarelerinin bizzat kendileri değil, delalet ettikleri anlam kadîmdir.<sup>96</sup>

Ehli Sünnet kelâmcıları vahyi, haber-i sâdık içerisinde yer alan bir bilgi kaynağı şeklinde tasavvur etmekte, bunun yanında haber-i resulü de bilgi kaynağı olarak görmektedirler. Bu düşünceyi dillendirenlerden biri de İmam-ı Maturîdî(ö.333/944)'dir. O, Hz. Peygamber'e bildirilen vahyin, sadece Kur'an ile sınırlı olmadığı kanaatindedir. İmam-ı Maturîdî, üç tür vahyin olduğunu ve bunlardan birincisinin vahyin görünen ve bilinen şekli olan Kur'an olduğunu söyler. İkincisi Hz. Peygamberin sünneti diyebileceğimiz, insanlara önemli bazı şeyleri açıklayıp beyan ettiği vahyidir<sup>97</sup>. Bu tür vahyin bildirilmesi, Cebrâil ile olabileceği gibi, Allah'ın dilediği başka herhangi bir yolla da olabilmektedir. Son olarak, Hz. İsa'nın Havarilerine yapılan vahiy<sup>98</sup>, ya da Hz. Musa'nın annesine yapılan vahiy<sup>99</sup> gibi ilham da diyebileceğimiz peygamberlikle ilgisi ve bağlayıcılığı olmayan vahyidir. Çünkü Ehli Sünnete göre ilham, öznel ve subjektif bir bilgidir vahiy gibi geneli bağlayan bir durumu söz konusu değildir.<sup>100</sup> Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı bizi Kur'an dışında Sünnetin de kısmen vahiy ürünü olduğuna, ayrıca üçüncü tür vahyin her zaman gerçekleşebileceği sonucuna götürür.<sup>101</sup>

Ehli Sünnet ve Mutezilî kelâmcıları kelâm-ı nefsi konusunda farklı düşünmüş olsalar bile, kelâmın manayla ilişkili olduğunda ise hem fikirdirler. Ehli Sünnet kelâmcıları Kur'an'da yer alan ve okununca işitilen kelâmın, Allah'ın mahlûk olmayan kelâmına delalet eden ibareler olduğunu kabul ederken, Mutezile ekolü ise Kur'an'ın

<sup>95</sup> Yılmaz; İlhan, agm, s. 226-227.

<sup>96</sup> Yılmaz; İlhan, agm, s. 228-229.

<sup>97</sup> Necm, 53/3-4; Haşr, 59/7.

<sup>98</sup> Mâide, 5/111.

<sup>99</sup> Kasas 28/7

<sup>100</sup> Demirci, age, s. 189.

<sup>101</sup> Demirci, age, s.187-188.

Allah'ın maksatlarına delalet eden mahlûk kelâmı olduğuna inanmaktadır. Her iki kesim de Kur'an'ın Allah'ın muradına delalet ettiğini düşünmektedirler.<sup>102</sup>

## 2. 2. 4. İslam Filozoflarının Vahiy Anlayışı

### 2. 2. 4. 1. Kindî'nin Vahiy Anlayışı

Din adına felsefe karşıtlığının, felsefe ve akıl adına da din aleyhtarlığının yapıldığı fikrî ve kültürel bir ortamda, Helenistik felsefî mirasla İslâm'ı uzlaştırarak yeni bir felsefenin, yani İslâm felsefesinin temellerini atmış olan Kindî, akıl-vahiy ilişkisini uzlaştırma temelinde ele almış ve böylece felsefe ile dini uzlaştırma hareketinin ilk müteşebbisi olmuştur. Kindî, iki alanın elde edilmiş biçimlerinin farklı olmasını kabul etmekle birlikte aynı konu, gaye ve hakikati ifade ettiklerini savunmaktadır. " *Risâletün fi tesbîti'r-rusûl*" isimli eserinde, peygamberlerin vahiy yolu ile aldıkları bilgilerin akla muhalif olmadığını ve eğer vahiy ile akıl arasında farklılık arz eden hususlar var ise bunların te'vil edildiği zaman ikisi arasındaki uygunluğun açıkça görüleceğini söyler. Çünkü vahiy ve akli veren de Allah'tır.<sup>103</sup>

Kindî'ye göre vahiy, önemli ve güvenilir bir bilgi kaynağıdır. Vahiy konusunda, ilahi irade dışında herhangi bir dış etkenin bir müdahalesi ya da katkısı söz konusu değildir. Vahye muhatap olan peygamberin vahye ulaşmada bir çabası, istek ve iradesi yoktur. Bir anlamda peygamberlerin seçimi ve onlara vahyin ulaştırılması ilahi iradenin dilemesiyle olur. Peygamberlerin seçimi ve onlara vahyin gönderilmesi akıl tarafından kabul edilebilecek bir durumdur. Yani vahyin imkânı konusu, onun için sorun teşkil etmez. Hatta aklın yetersiz kaldığı durumlarda vahiy ona yardımcıdır, kılavuzdur.<sup>104</sup>

Kindî, kendisinden sonra gelen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bazı büyük filozoflardan farklı olarak, vahiy bilgiyi felsefî bilgiden aşağı görmez. Aksine ilahî bilginin felsefî bilgiden daha açık-seçik, vecîz ve kapsamlı olduğu, dolayısıyla felsefî bilgiden üstün olduğu görüşündedir.<sup>105</sup> Kindî, yine seleflerinden farklı olarak nasları sembolik veya

<sup>102</sup> Erdemci, agm, s. 128.

<sup>103</sup> Henry Corbin,; *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994, s. 40

<sup>104</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 159-160.

<sup>105</sup> Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2006, s. 269.

rumuzlu olarak görmemekte, te'vil noktasında dilin yapısına sıkı sıkıya bağlı kalmakta, dilin sınırlarını aşan bir yorumlamada bulunmamaktadır.<sup>106</sup>

Kindî'nin aklî bilgiyi vahyî bilginin anlamının tespitinde bir karine ve vahyî bilginin açıklanmasında bir kılavuz olarak kullanması önemlidir. Ancak bunun yanında önemle durulması gereken diğer bir husus onun, dili aslî belirleyici olarak görmesi ve dilin sınırlarını aşacak bir te'vil teşebbüsünde bulunmamış olmasıdır. İşte bu aynı zamanda onun diğer filozoflardan ayrıldığı temel noktalardan biridir. Böylelikle, onun görüşleri, "meşşâî" filozoflardan daha çok kelâmcıların görüşlerine yakın olduğu kanaatini oluşturmuştur.<sup>107</sup>

Kindî'nin bu yaklaşımının sebebi; aklî bilginin belli bir süreç içerisinde gerçekleştiği, kümülatif bir yapı arz ettiği bundan dolayı bazı bilgilerin gözden kaçırılabilmesi gibi durumlar taşıdığı, buna mukabil vahiy bilgisinin tamamlanmış, açık-seçik, kendisini elde etme noktasında her hangi bir sürece, zamana ve çabaya ihtiyaç duymamasıdır.<sup>108</sup>

Özetleyecek olursak: Kindî vahyin mâhiyetine ilişkin döneminden farklı bir teori geliştirmemiştir. O, vahyin istek ve irade dışı bir olay olduğunu, beşerî bilginin aksine kesin ve gerçekliği ifade ettiğini, bunda kuşkuya mahal olmadığını çünkü bu bilginin kaynağının Allah olduğunu söylemektedir. Kindî, dinin hakikatinin tam olarak kavramanın yolunu ise vahyin indiği dilin inceliklerine vakıf olmak ve te'vil'e başvurmakla mümkün olacağını savunmaktadır.

#### **2. 2. 4. 2. Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı**

Fârâbî, vahiy ve nübüvvet ilişkisini rasyonel bir çerçevede ele almaktadır. Fârâbî'nin bu teşebbüsünde, içinde bulunduğu kültürel ve dinî ortamın da etkili olduğu muhakkaktır. Hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda dine karşı tavır alışların özellikle nübüvvet çerçevesinde yoğunlaştığı şüpheli bir ilhâd ve inkâr hareketine karşı Fârâbî,

---

<sup>106</sup> Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2008, s. 56-57.

<sup>107</sup> H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 61; Alper, age, s. 59.

<sup>108</sup> Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 268; Alper, age, s. 59-61.

nübüvveti rasyonel bir biçimde izaha çalışmış, dini aklî ve felsefî bir temelde savunmuştur.<sup>109</sup>

Fârâbî, felsefe ile dini, insanlık tarihinde belli bir gelişim ve tekâmül süreci sonucunda ortaya çıkan ve birbiriyle temelden ilişkili olan iki ayrı vakıa olarak ele almaktadır. Dinin zaman bakımından felsefeden sonra geldiği ve ona tâbi olduğu görüşünü savunan Fârâbî, felsefe ile dini bu tabiiyet ve selef-halef olma çerçevesi etrafında ele alarak bir uzlaştırma teşebbüsünde bulunmaktadır. Fârâbî'nin bu uzlaştırma teorisi ve bu çerçevede ortaya koyduğu görüşleri kendisinden sonra gelen İbn Sînâ, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Musa b. Meymun, Albertus Magnus ve Spinoza gibi Doğulu ve Batılı bir kısım filozofları etkilemiştir.<sup>110</sup>

Fârâbî'nin, vahyin mahiyeti ile ilgili görüşleri *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserlerinde farklı tarzlarda ele alınmaktadır. *es-Siyâse*'de vahiy, kazanılmış akıl yoluyla, Faal Akıl<sup>111</sup>'dan elde edilen bir bilgi olarak tanımlanmakta ve böylelikle felsefî hakikati de içine alacak bir tarzda incelenirken, *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserinde vahiy daha çok mütehayyile yetisinin bir etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>112</sup>

Fârâbî vahyin kaynağının İlk Sebep, yani Allah olduğunu belirtir. Çünkü ona göre Faal Akıl, İlk Sebep'in varlığından feyezana ederek varlık bulmuştur. O halde uygun yaratılışa sahip ve entelektüel gelişimini başarıyla tamamlayan insana, İlk Sebep vahyetmekte olup bunu Faal Akıl vasıtasıyla yapmaktadır. Ona göre Allah Faal Akla vahyetmekte, Faal Akıl da kendisine vahyedileni müstefâd akıl vasıtasıyla münfail akla ulaştırmakta, buradan da mütehayyile gücüne feyezana etmektedir. Feyezana, münfail akla varmasıyla insan "filozof", münfail akıldan mütehayyile gücüne ulaşmasıyla "nebi" olduğunu belirten Fârâbî, böyle bir kimsenin insanlık mertebelerinin en kâmiline

---

<sup>109</sup> Alper, age, s. 222.

<sup>110</sup> Bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, C. 12, s. 156; ALPER, age, s. 223

<sup>111</sup> Fârâbî'nin metafiziğinde oldukça önemli bir yere sahip olan Faal Akıl, Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu sudur eden bağımsız akılların sonucusudur. Gök cisimleri ile birlikte, ay altı dünyasındaki oluşu bu akıl belirlemektedir. Faal Akılın görevi, yeryüzünde maddeye suretlerini vermek ve düşünen nefsi aydınlatarak insan için gerekli olan yetkinlik derecelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa ulaştırmaktır. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay. İstanbul 1980, s. 24 vd.

<sup>112</sup> Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", s 167.



ve mutluluk derecelerinin en üstününe ulaşmış olduğunu söylemektedir.<sup>113</sup> Peygamberin filozofa göre üstün tarafı onun Faal Akıl'dan gelen bilgileri mükemmel bir biçimde sembolize edebilme gücüne sahip olabilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>114</sup>

Peygamberleri filozoflarda üstün kılan mütehayyile gücü, kendisine özgü etkinliğini duyum, arzu gücü ve akıl ile olan irtibatını kestiği ya da minimum düzeye indirdiği anlarda gerçekleştirir. Bu durum da ancak uyku halindeyken mümkündür. Faal Akılın uyku esnasında mütehayyileye verdiği formlar doğru rüyalar olarak adlandırılır. Bu idrakler şimdiki zamanla ilgili olduğu gibi, gelecekle de ilişkili olabilir. Filozofa göre, birçok insanın uyku esnasında elde ettiği bu suretler, sınırlı sayıdaki bazı insanlar tarafından uyanıklık anında da alınabilir. Bunları diğerlerinden ayıran şey ise, sahip oldukları olağanüstü seviyedeki mütehayyile güçleridir. Birtakım insanlar, üstün mütehayyile güçleri sayesinde, uyanıklık halinde bile Faal Akıl ile iletişime geçerek metafiziksel gerçeklikler hakkında bazı bilgileri temsili bir biçimde elde edebilirler. Filozofa göre, mütehayyile yetisinin bu olağanüstü durumu ancak nebilerde mevcuttur. Onların, bu güçleriyle Faal Akıldan aldıkları bilgi de dini anlamdaki vahiydir.<sup>115</sup>

Özetleyecek olursak Fârâbî vahyi, biri filozofa, diğeri peygambere ait olmak üzere iki farklı düzeyde ele almakta, peygamberlere ait vahyi ise hakikatlerin genel halk kitlesine öğretmenin bir aracı olarak görmektedir. Bu, peygamberler tarafından hakikatlerin sembolik olarak ortaya konulmasıyla gerçekleşmektedir. Bu da bizi, İslâmi dogmanın aksine vahyin kelimelere dökülmesinde peygamberlerin etkin olduğu sonucuna götürmektedir. Ayrıca, Fârâbî'ye göre, vahyin gerçekleşme imkânı olup-bitmiş bir olgu değildir. Gerekli şartların oluşması halinde her zaman gerçekleşebilecek bir olaydır. Ancak bu, mütehayyile gücünden yoksun münfail akılda nihayete eren vahiydir.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 80; Fârâbî, *İdeal Devlet 'el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 125; Şaban Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe ilişkisi bağlamında Din Dili'nin Yapısı",

<sup>114</sup> Alper, *age*, s. 119; Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi" *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1988, C. 2, s. 40,43.

<sup>115</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay. Ankara 1999, s. 90-91; Hidayet Peker, *agm*, s 168-169.

<sup>116</sup> Şaban Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe ilişkisi bağlamında Din Dili'nin Yapısı",

### 2. 2. 4. 3- İbn Sînâ'nın Vahiy Anlayışı

İslâm dünyasında Kindî ile başlayan felsefî geleneğin kemâl noktası olarak kabul edilen İbn Sînâ'nın felsefî orijinalitesi, iki noktada tezahür etmektedir. Bunlardan biri onun kendinden önceki çeşitli felsefî düşünceleri bir senteze tâbi tutması, diğeri ise, böyle bir senteze dayalı olarak oluşturduğu felsefî düşünce ile İslâm vahyini uzlaştırma yoluna gitmesidir. Denilebilir ki, İbn Sînâ'nın bu uzlaştırma çabası, bilhassa sonuçları ve etkileri açısından kendinden öncekilere kıyasla çok daha başarılı bir biçimde gerçekleşmiştir.<sup>117</sup>

İbn Sînâ, vahiy ilgili düşüncelerini daha çok metafizik ve psikoloji ile ilgili yazılarında ortaya koymaktadır. İbn Sînâ konuyu temellendirirken, Fârâbî'den farklı olarak âyet ve hadislere de müracaat etmiştir. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da vahiy, din ve felsefenin ortak bir konusudur. İbn Sînâ'nın vahiy öğretisinin üç temel unsuru Faal Akıl, insani nefis ve mütehayyile yetisidir. Bu üç unsurun birbirleriyle olan ilişkisi, gerek nebinin sahip olduğu bilginin, gerekse de onların topluma yönelik görevlerinin mahiyetini belirlemektedir.<sup>118</sup>

Fârâbî'nin nübüvvet ve vahiy anlayışından büyük oranda etkilenen İbn Sînâ, ondan farklı olarak peygamberliği sadece mütehayyile gücüne bağlamaz. Bunun yanında insan aklının en yüksek mertebesi olarak tarif ettiği Kutsi Akılla'da irtibatlandırır.<sup>119</sup> İbn Sînâ sadece peygamberlerde bulunmakta olan ve yaratılıştan gelen yüksek derecedeki akıl gücünün, insanî güç mertebelerinin en üstünü olduğunu kabul etmekte ve bu güç sayesinde peygamber, öğrenme ve düşünmeye gerek kalmaksızın Faal Akıl ile irtibat kurarak doğrudan vahyi almaya muktedir olmaktadır. Böyle bir insanın aklî gücü sanki bir kibrit, Faal Akıl ise, onu bir anda yakan ve kendi cevherine dönüştüren ateş gibidir.<sup>120</sup> Burada vurgulanması gereken diğeri bir nokta, Fârâbî'ye göre Faal Akıl ile en üst düzeyde irtibata geçebilmek için, teorik aklın tüm aşamalarının

---

<sup>117</sup> Alper, age, s.224

<sup>118</sup> Hidayet Peker, agm, s 158-159,170.

<sup>119</sup> İbn Sînâ bu akıl gücüne "kudsî güç" (el-kuvvetü'l-kudsiyye), "mukaddes ruh" (ruhun mu-kaddesün), "kudsî ruh" (er-rûhu'l-kudsiyye) ve bazen de "kudsî nefis gücü" (el-kuvvetü'n-nefsü'l-kudsiyye) adını vermektedir. (Alper, age, s. 198.)

<sup>120</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifa, en-Nefs*, s. 220.

başarıyla geçilmesi zorunlu bir şart olurken, İbn Sînâ için bu durum peygamberler için gerekli değildir.<sup>121</sup>

Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da mütehayyile gücü peygamberlere ait temel özelliklerden biridir. Ona göre bu özellik sayesinde peygamber, olacakları haber vermekte ve gaibe ilişkin konulara delâlette bulunmaktadır. Bu durum aslında çoğu insanın uyku halinde iken rüya görmesi yoluyla mümkün olabilmektedir. Ancak peygamberleri diğer insanlardan farklı kılan, bu halin hem uyku hem de uyanıklık halinde vuku bulmasıdır.<sup>122</sup> Burada Fârâbî ve İbn Sînâ arasında önemli bir fark; Fârâbî'ye göre, mütehayyile yetisinin organı kalp iken, İbn Sînâ'ya göre, bu yetinin organı beyindir.<sup>123</sup>

İbn Sînâ, kaynağı Eski Yunan'a kadar giden, İslâm felsefesinde ise Fârâbî tarafından kabul edilerek devam ettirilen havâs-avâm, ayırımını temele alarak vahiy veya şeriatların sahip oldukları bazı temel özellikleri açıklama yoluna gitmiştir. O'na göre din, genel olarak bütün insanlara ve özel olarak bu bilgiye ve mutluluğa başka yoldan kendi yetileri ve çabaları ile erişmeleri mümkün olmayan insanlara, yani avama hitap etmektedir. Buna göre havâs soyut hakikatlerden ve burhânî ispatlardan, avâm ise somut örneklerden ve hitâbî sözlerden anlarlar. Bundan dolayı İbn Sînâ'ya göre peygamberler getirmiş olduklarını halkın anlayış gücüne ve kapasitesine uydurmak zorundadırlar. Nitekim böyle de yapmışlardır ve bu nedenle bir din dili oluşmuştur.<sup>124</sup> İşte bu din dilinin aslî özelliği onun sembolik ve mecazî bir yapıda olmasında yatmaktadır. Böylece genel olarak insanların kavrayamayacağı bir takım hakikatler onların anlayacağı bir dile çevrilmiş olacak ve bu sayede de o hakikatlerin zihinlere yaklaştırılması kolaylaştırılmış olacaktır.<sup>125</sup>

İbn Sînâ'ya göre, Faal Aklın sahip olduğu bilgi, hiçbir şekilde harf ve kelimelerle ifade edilmemiş bir anlamlar bütünüdür. Bu karakterdeki anlamlar, peygamberin kutsi aklına akınca, peygamber, bu gücü ile onları düşünülür kılar. Bunun

---

<sup>121</sup> Hidayet Peker, agm, s 163-164, Alper, age, s 197.

<sup>122</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 152; Alper, age, s. 198.

<sup>123</sup> İbn Sina, *eş-Şifa, Nefs*, s. 36, Hidayet Peker, agm, s 166

<sup>124</sup> Ahmet Arslan, "İbn Sînâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Müjgân Cunbur, s. 379; Alper, age, s 170.

<sup>125</sup> İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, C. 2, s. 443; Alper, age, 205-206.

akabinde bu bilgiler, mütehayyile gücü vasıtasıyla harf ve kelimelere dönüştürülür. Bu bilgiler bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte, farklı dillerde formüle edilebilir. Böylece vahiy meleği görülüp, sesi de işitilmiş olur. Dolayısıyla peygamber önce bilir, sonra bu bilgileri duyulur olana dönüştürür.<sup>126</sup> İlahi kelâmın, peygamber tarafından elde edilmesinde, onun hem kutsi aklı, hem de mütehayyile yetisi beraberce iş görmektedirler. Mütehayyile yetisinin bu noktada üstlendiği görev, ilahi kelâmın sembollerle ifadesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü peygamber, Tanrıdan, Faal Akıl aracılığıyla aldığı bilgiyi uygun bir anlatım tarzında insanlara anlatmakla yükümlüdür. Özellikle Tanrı ve Âhiret hayatı gibi soyut gerçeklikleri ifade ve bu konularda insanları ikna etmede, devreye peygamberin sahip olduğu üstün mütehayyile yetisi girmektedir.<sup>127</sup>

Burada bahsedilmesi gereken diğer bir husus, hangi dilde olursa olsun peygamberin ortaya koyduklarının kendine özgü bir dilsel karakter içerisinde sunulduğudur. İbn Sînâ'ya göre dinler bazı gerçekleri olduğu gibi halka verememektedir. Çünkü vahyin muhatabı olan toplumların akıl yapısı gerçekleri olduğu gibi anlayabilecek bir yapıda değildi. Mesela Kur'an'daki pek çok âhiret hayatıyla ilgili anlatım ve tasvir tamamen sembolik bir tarzda ortaya konulmuş ve bu nedenle de pek çok insan onun sadece maddî olduğunu zannetmişlerdir ki gerçekte bu doğru bir anlayış değildir. Bu sembolik anlatım biçimi, isabetli bir anlatım yöntemidir, zira âhiret durumuyla ilgili olarak anlatılanlar cismânî değil de ruhanî olarak anlatılmış olsaydı muhatapların bu gerçekleri ilk anda anlamaları mümkün değildi.<sup>128</sup>

Bütün bunlardan anlaşılan şudur ki, peygamberler gaibe dair bazı bilgileri, muhataplarının akıl yapısı dikkate alınarak sembolik bir dil ile anlatılmıştır. Sembollerin manası kavranmadığında ilâhî âlemin sırlarına nail olmak da mümkün değildir. O halde yapılması gereken bu şekilde te'vîl edilmesidir. İbn Sînâ te'vîlini, Kur'an'ın dili olan Arapça ve akla dayalı felsefe olmak üzere iki esas üzerine bina eder. Ona göre Kur'an, Arapların diliyle gelmiştir ve diğer dillerde olduğu gibi onların dilinde de mecaz önemli bir özelliktir. Dile ve dil kurallarına riâyet gösterildiğinde bunların mecaz olduğu

<sup>126</sup> İbn Sînâ, *Risaletü'l-Arşîyye*, s. 36.

<sup>127</sup> İbn Sînâ, Nübüvvetin İspatı ve 'Nebilerin' Sembol ve Benzetmelerinin Yorumu Üzerine, çev. H.Aydın-E. Uysal-H.Peker. *UÜİFD* 1995, C. 7. S. 7. s. 567; Hidayet Peker, agm, s 172.

<sup>128</sup> İbn Sînâ , el-Adhaviyye fi'l-Mead, Beyrut, 1987 s.97-98; Alper, age, s. 207-208.

anlaşılabilecek ve onların ilk anlamları değil, bu tür mecazların örtülü anlamları ortaya çıkarılabilecek ve böylelikle vahyin gönderiliş maksadına yönelik bir anlama gerçekleşecektir.<sup>129</sup>

Özetleyecek olursak İbn Sînâ'ya göre vahiy, nebinin hem kutsi akli hem de mütehayyile gücü ile elde ettiği bir bilgidir. O nedenle vahiy tecrübesi, sadece hayale dayalı bir etkinlik olmayıp, daha çok kutsi aklın bir işlevidir. Bu güç, peygambere Tanrı tarafından bahşedildiği için, nebinin ümmi olması anlaşılabilir bir durumdur. Nebi bu gücü ile aldığı bilgileri, sahip olduğu konum ve görev gereği, mütehayyile gücünün de yardımıyla insanların anlayacağı bir dil ile ifade etmesine vahiy denmektedir.<sup>130</sup> İbn Sînâ, din dilinin kendi karakteristiği olduğunu, bu dilin oluşumunda avamın dil ve akıl yapısının dikkate alındığını söyler. Ancak bununla birlikte gerçek hakikati barındıran semboller ve mecazların olduğunu söyler. Hakikati arayan üst akıl sahiplerinin bu mecaz ve sembollerde bulunan örtülü hakikate ulaşabileceğini savunur

Filozofların gerek meseleyi ele alış tarzları, gerekse bir takım konuları tahlil ve açıklamaları, İslâm düşünce tarihinde olduğu gibi bugün de haklı bir kısım eleştirilere maruz kalmaktadır. Kuşkusuz bunun çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Yunan felsefi mirasına yönelik inançları, Kur'an'ın ortaya koyduğu bir takım kavram ve ifadeleri, sınırları oldukça geniş bir te'vil anlayışıyla dış kaynaklı kültür ve düşünceleri temel olarak te'vil etmeleri, nübüvveti rasyonel bir temele oturtmaya çalışırken Kur'an'ın ortaya koyduğu nübüvvet anlayışından uzaklaşılması gibi hususlar zikredilebilir.

---

<sup>129</sup> İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Mead, s. 102-103; Alper, age, s. 208.

<sup>130</sup> Hidayet Peker, a.g.m. s 174-175

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### FAZLUR RAHMAN'IN VAHİY ANLAYIŞI

#### 3. 1. FAZLUR RAHMAN'IN VAHİY İLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLARA YAKLAŞIMI

##### 3. 1. 1. Vahyin Kaynağı: Allah

Fazlur Rahman, Allah tasavvurunu ortaya koyarken kelâmı disiplinlerin geleneksel yaklaşım tarzını sergilememiştir. O, yöntemini doğrudan Kur'an'dan hareketle ortaya koymakta ve geleneksel disiplinlerin Allah tasavvurlarını eleştirmektedir.<sup>131</sup>

O'na göre Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah inancı doğrudan Allah'ı anlatma amaçlı bir metot seçmemiş, bunun yerine bizzat insanı merkeze almış, insanın kavrayabileceği kapsam ve kavramlara öncelik vermiştir.<sup>132</sup> Fazlur Rahman kendi sistemindeki Allah anlayışını ortaya koyarken, sık sık insana ve insanın ahlaki zaafi veya yüceliğiyle ilgili meselelere dikkat çekmektedir. O, insanı merkeze aldığından, insandan bağımsız olarak sunulan Allah inancının, doğru bir yaklaşım tarzı olmayacağını düşünür.<sup>133</sup>

Fazlur Rahman'a göre Kur'an'ın öğretisi bütünüyle uygulamaya yöneliktir ve davranışlarında insana yol gösterir. Bu yüzden Kur'an saf nazarî teolojiye ilgisizdir. Kur'an'da bir ölçüde teoloji, kozmoloji ve psikoloji vardır; ancak bütün bunlar insanın davranışlarını ahlaki çizgide tutmaya ve belli bir hedefe götürmeye yöneliktir. Dolayısıyla, Kur'an'daki Allah kavramı, esas itibarıyla işlevseldir. Bu, Kur'an'ın kendi ifadelerinin doğruluk değerine karşı ilgisizdir anlamına gelmez. Bu ifadelerin doğruluk değerinin bile evrende fiili bir durum yaratmadaki başarılarına bağlı olduğunu, hatta

---

<sup>131</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s. 117; Hatice K.Arpağuş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah Ve İnsan*, Çamlıca Yay., İstanbul 2010, s. 29.

<sup>132</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 30.

<sup>133</sup> Hatice K.Arpağuş, *age*, s. 29.

vazgeçilmez bir anlamda onunla sınanması gerektiğini vurgulamaktır.<sup>134</sup> Ancak Kur'an'ın saf-nazarî teolojiye ilgisiz olması onun akide sisteminde Allah inancının olmadığı anlamına gelmemektedir. Yani Kur'an her ne kadar Allah'ın tabiatını tartışmasa da ortaya koyduğu inanç sisteminin merkezine Allah'ı koymuştur.<sup>135</sup>

Kur'an'da 'Allah' kavramı altı binden fazla geçmesine rağmen, bağlamlarına bakıldığında, maksat Allah hakkında bilgi vermek değil, insanın durumunu anlatmaktır. Onun için, ilahi kudret ve insan iradesi tartışmaları daha işlevseldir. Bu tartışmaların işlevi, insan zihninin ve davranışının nihilist aşırılıklara gitmesini engellemek ve ona en yüksek ahlakî bir düzey/yapı/durum kazandırmaktır.<sup>136</sup>

Fazlur Rahman'a göre, Allah fikri ve birliğinin temel işlevlerinden birisi, evrenin düzenliliğinin hakikat ve değerini ortaya koymaktır. Evrende hiçbir boşluk, karmaşa ve kuralsızlık yoktur; evren canlı bir bütündür. Bu da Allah'ın birliğini ve yüceliğini gösterir. Allah'ın mümkün olan her türlü mükemmeliyetin ötesinde, ama aynı zamanda bu mükemmellik haritasının her noktasında hazır ve nazır olması Allah kavramının iç mantığının bir sonucudur.<sup>137</sup>

Fazlur Rahman'a göre, Allah'ın 'salt aşkın' olduğu yargısı Kur'an'dan değil, sonraki kelâmi tartışmalardan kaynaklanır. Kur'an dikkatli bir şekilde incelendiğinde, yağmur yağmasından, toplumların yükseliş ve düşüşüne, savaş kazanmaktan kaybetmeye, kozmik ve doğal süreçlerin tamamının Allah'a atfedildiği görülür. Bu da gösterir ki O, sadece sadece “en aşkın” değil aynı zamanda “en içkin” olandır. Evrendeki hareketler, O'nun aşkınlığı kadar içkinliğini de gösterir. Ancak, Allah'ın ‘içkinliği’ doğal ya da insani hareket ve davranışların bilfiil O'nun tarafından yerine getirilmesi demek değildir. Allah olgu ve olayları oluşturmada tabiat ya da insanın ne rakibi, ne ikamesidir; ne de bunların işleyişine dışarıdan müdahale edendir. Çünkü Allah olgular arasında bir olgu değildir. Ondan ziyade, onlara anlamlılık bahşeden, yeni bir boyut veren ve onları bir düzene sokandır. Dolayısıyla, Allah'ı devreden

---

<sup>134</sup> Fazlur Rahman, “Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan”, *İslami Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 13.

<sup>135</sup> Fazlur Rahman, *Sağlık ve Tıp*, çev. A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay. Ankara 1997, s.17-18.

<sup>136</sup> Fazlur Rahman, *Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan*, s. 13-14.

<sup>137</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 14.

çıkardığımız zaman kaybedeceğimiz şey, anlamlılık, düzen ve amaçlılıktır. Kur'an'a göre Allah'ın bu özelliği öylesine önemlidir ki Allah'ı unutanlar sonunda kendilerini de unuturlar; yani onların ferdi ve toplumsal kişilikleri darmadağın olur gider; çünkü kendi başlarına, varlık düzeni ve bütünlüğü ile anlamlı ve uyumlu bir ilişkiye giremezler.<sup>138</sup>

Fazlur Rahman, evrendeki düzenli amaçlılığın gereği olarak Allah'ın tabiat ve insana tamamen harici ve keyfi bir zorlamada bulunmayacağı kanaatindedir. Kur'an'a göre, evren canlı, düzenli ve bütün oluşu ile Allah'ın âyetlerindedir, kanunları da sünnetullahtandır. Bundan dolayı, evrenin Allah ile ilişkisi bütünü parçalarıyla ilişkisi gibidir; bunlar özdeş olmadığı gibi birbirinden de tamamen ayrılamazlar. Nasıl ki, insan kendi karakterini sahiplenmezlik yapamaz, alt üst edemez veya onu tamamen bir tarafa atamazsa, Allah da tabiata bunu yapamaz.<sup>139</sup>

Fazlur Rahman, evrendeki mükemmel düzenden hareketle Allah'ın varlığına ulaşmayı temellendirirken teorik çözümlere başvurduğu görülmektedir.<sup>140</sup> Ancak bu hususun ele alınış tarzı incelendiğinde burada da amacın nazarî olarak Allah'ın varlığını ispatlama değil de daha ziyade O'nun büyüklüğü ve belli bir hedefe yönelik cemâlinin tasvir edilmesi olduğundan bahsedilebilir.<sup>141</sup> Çünkü Kur'an, tabiatı gözlemleyen kimsenin Allah'ı bulacağını ifade etmektedir. Bu da; bir kimsenin tabiattan hareketle Allah'ın varlığına ulaşacağını ortaya koymaktadır.

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'daki Allah'ın insanları doğru yoldan saptırdığı veya doğru yolu görmesine engel olduğu anlamına gelebilecek âyetleri<sup>142</sup> anlamak için öncelikle, Kur'an'ın Allah hakkında indirilmiş bir risale olmadığını anlamamızı ve burada bahsedilenin, insan ve onun davranışları olduğunu bilmemiz gerektiğini söyler. İkincisi, Kur'an bu konuya, felsefi bir sorun olarak değil, insan davranışlarının ahlaki sınırları ile ilgili bir sorun olarak görür. Kur'an bu sınırların iki tarafını da, davranışları belli bir düzeyde tutabilmek için bir arada zikreder. Kur'an'ın temel ilgisi de Allah'ın mahiyetini tasvir değil, insan davranışlarında istenilen düzeyi tutturaktır. Aslında sözü edilen âyetlerden, Allah'ın insanları kayıtsız şartsız yoldan çıkardığına hükmetmek

---

<sup>138</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 14-16.

<sup>139</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 16.

<sup>140</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 40-41.

<sup>141</sup> Arpaguş, age, s. 37.

<sup>142</sup> Fâtır, 35/8; Bakara, 2/7. vd.



mümkün değildir. Bu tür âyetlerden çıkarılabilecek fikir şudur: Allah kötü davranışlarda ısrar edenleri ve hakikati sürekli reddedenleri doğru yola iletmez.<sup>143</sup>

Fazlur Rahman, bu durumun psikolojik bir kanun olduğunu ve diğer evrensel kanunlar gibi sünnetullahtan olduğunu şöyle ifade eder:

“Bir insan kötü davranışta bulunduğu bu tür davranışı tekrarlama ihtimali artarken, iyi davranma ihtimali de orantısız olarak azalır ve sürekli kötü fiillerde bulunulunca artık adeta dönüşü olmayan bir noktaya ulaşmış gibi olur. Onun ‘kalbinin mühürlendiği’, ‘kulaklarının sağır edildiği’ durum işte budur. İyi davranışlarla ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. Bu, bütün kanunların işleyişi gibi, işleyişi Kur'an tarafından Allah'a atfedilen psikolojik bir kanundur.”<sup>144</sup>

Fazlur Rahman'a göre Allah'ın yaratması; belli bir ölçü, düzen ve tartıya göre var etmesidir. İnsan da dâhil olmak üzere âlem, Allah'ın hem takdiri hem de emri altındadır. Bu emir, her varlığın takdirini, yani onların ölçülerinin, tutumlarının, yönelimlerinin, yönlerinin ve onları gerçekleştirme örgülerinin toplamını teşkil eder. Kur'an'da melekler terimi ile işaret edilen, işte bu emr-takdir dinamizmidir<sup>145</sup>. Melekler, kendileri vasıtasıyla varlıkların işlev gördüğü dinamik araçlardır. Fiziksel dünyanın doğal bir zorunluluk olarak işleyişi böyledir. Bundan dolayı, Kur'an muhtelif yerlerde tabiatın bir ‘müslim’ olduğunu ve her şeyin Allah'a yöneldiğini söyler. Ancak doğal nesnelerin yönelişi insaninkinden tamamen farklıdır. Birincisi tamamen zorunlu bir itaatten kaynaklanırken insana ‘seçme hakkı” verilmiştir.<sup>146</sup> Bu da Allah'ın kudretinin tanımlanmasında insanın dikkate alındığını göstermektedir.<sup>147</sup>

Fazlur Rahman'ın, yaklaşımında önemli bir yere sahip olan, ‘Kur'an'ın ortaya koyduğu esasların dönemin şartlarıyla bağlantılı olduğu’ gerçeğinden hareketle, Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah inancını, indiği dönemdeki putperest Araplara karşı etkin bir mukabele şeklinde değerlendirmek gerekir. Çünkü onlar insanın asla kontrol edemeyeceği kör ve önüne geçilmez bir ‘talihe’ inanmaktadırlar. İşte Kur'an, güçlü fakat duygusuz bu kader/talih inancının yerine; güçlü ama o kadar da şefkatli ve

<sup>143</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 16-17.

<sup>144</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 17.

<sup>145</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 30.

<sup>146</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 44-45.

<sup>147</sup> Arpaguş, age, s.51.

merhametli bir Allah inancını ikame etmiştir.<sup>148</sup> Dolayısıyla Kur'an'dan hareketle Fazlur Rahman, Allah'ın kudretinin kör ve önüne geçilmez bir güç olmayıp, şefkat ve merhametle yoğrulmuş bir kudret olduğunu ortaya koymaya çalışır.<sup>149</sup>

Fazlur Rahman, Allah'ın çok anlamlı ve müteallik hale geldiği yerin, insan davranışları sahası olduğu kanaatindedir. İnsan düzeyinde Allah fikri, 'müminlerin dostu ve dualara/çabalara mukabele eden' gibi çok belirleyici, vazgeçilmez ve hayati bir rol kazanır. Bu da gösterir ki Allah, diğer olgular arasında bir olgu olmayıp onlarla aynı mertebede değildir; O, bu olguların bir bütün olarak hareket ettiği 'mode'dur. O, evrenin anlamıdır; O, olgular toplamının dayandığı ve bu toplama değer bahşeden veya "başlangıç ve son" verendir; Kur'an'ın ifadeleriyle 'Allah, göklerin ve yerlerin nuru'dur.<sup>150</sup> O olmaksızın, evrenin tek tek olguları bile olgular olarak kalamazlar. Diğer bir deyişle, Allah fikri işlevseldir; O ne olduğu veya olabileceği için değil yapmakta olduğu şey için gereklidir.<sup>151</sup>

### 3.1.2- Ruh-ul Emr (Cebrail)

Fazlur Rahman, İslam'ın ikinci ve üçüncü yüzyıllarında kısmen Hıristiyan akidenin de etkisiyle vahyin mahiyeti hakkında, Müslümanlar arasında ciddi fikri ayrılıkların ortaya çıktığını söyler. Bu sırada tekâmül aşamasındaki Sünni İslam'ın, vahyin "başkalığını", objektifliğini ve sözlü niteliğini korumak için, onun dış hakikati üzerine ağırlık verdiğini düşünen Fazlur Rahman, Sünni düşüncesinin, "Kur'an hem tamamıyla Allah Kelâmı'dır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed'in kelâmıdır" diyecek fikri yeterlilikte olmadığını, savunur.<sup>152</sup>

Fazlur Rahman, geleneksel vahiy anlayışının aksine Cebrail, vahiy ve Hz. Peygamber arasındaki ilişkiyi içsel/rûhsal olduğunu savunur. Ancak, bu düşüncesini Kur'an'dan hareketle oluştururken, Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate almadığı ve konuyla ilgili yorumlarının çelişir bir durum arz ettiği görülmektedir.

---

<sup>148</sup> Fazlur Rahman. "Kur'an'ın Öğretiler Sistemi" *İslami Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay. Ankara 2002, s. 16.

<sup>149</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 35.

<sup>150</sup> Nur Suresi, 24/35.

<sup>151</sup> Fazlur Rahman, "*Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan*", s. 33.

<sup>152</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 78-79.

Fazlur Rahman vahyin iniş şeklini; “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O, yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir<sup>153</sup>” âyeti çerçevesinde ele almaktadır. Fazlur Rahman bu âyetten hareketle vahyin tenzili konusunda dört esasa ulaşır:

1) Allah insanlarla doğrudan doğruya konuşmaz, Allah'ın konuşması peygamberin kalbine Ruh'u göndermesiyle olur.

2) Böylelikle Ruh, Peygamber hakikati görüp kelimeye dökmesini temin eder; ancak bu, Hz. Muhammed'in kendi arzusundan konuştuğu anlamına gelmez.

3) Ayrıca Peygamber duyulan ses akustik özellikleri olan fizikî bir ses değil, gerçek zihnî bir ses ve fikrî bir kelimedir.

4) Veya bu Ruh, vahiy elçisi şeklini alarak vahyi peygambere "iletir", ama vahiy elçisi nasıl olursa olsun gerçekte vahyi veren bizzat Allah'tır.<sup>154</sup>

Bu durumda Cebrail, Ruh, vahiy elçisi kavramlarına Fazlur Rahman'ın yüklediği anlam, onun vahye bakışını anlamamızda bize faydalı olacaktır. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki O, melek ve ruh kavramlarını doğrudan konu edinmeyip vahiy perspektifinde ele almakta ve yöntem olarak da Kur'an'ın konuyla ilgili açıklamalarından faydalanmaktadır.

Fazlur Rahman, Kur'an'da melek ile vahiy elçisinin birbirinden farklı anlamlarda olduğundan dolayı melek kelimesinin vahiy elçisi için kullanılmasını pek uygun görmemektedir. Çünkü ona göre Kur'an, vahiy elçisini tasvir ederken hiçbir zaman "melek" tabirini kullanmamış, aksine devamlı "Ruh" ya da "Ruhanî Elçi" tabirlerini kullanmıştır. Hatta Kur'an'da ki bu kullanımdan dolayı müşrikler, Hz. Muhammed ile kötü ve zararlı bir ruh arasında ilişki kurmuşlardır. Fakat Kur'an'ın bahsettiği ruh; vahiy elçisi, yani Peygamberimizin "yüksek veya apaçık ufukta" gördüğü ve Kur'an'ı ona vahiy olarak getiren elçidir.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Şura Suresi, 42/51.

<sup>154</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 159.

<sup>155</sup> Fazlur Rahman, *age*, s. 153.

Kur'an'da bahsi geçen melekler daha ziyade; Allah'ın emirlerini yerine getiren, insanların yaşamlarını sonlandıran, Allah'ın arşını tutan, peygamberlere<sup>156</sup>ve cesaret vermek için müminlere<sup>157</sup> gönderilen semavî varlıklardır. Ancak Kur'an, bu meleklerden vahiy elçileri olarak bahsetmemektedir. Yine Kur'an'da geçen;"Allah, emrinden olan ruhu, kullarından dilediğine indirir"<sup>158</sup> ve "Melekleri kullarından dilediğine, emrinden Ruh ile indirir"<sup>159</sup> gibi âyetler, peygamberlerin kendilerine vahiy getiren Allah'ın Ruhuna mazhar oldukları sonucuna bizi götürür.<sup>160</sup>

Bu Ruh, Kur'an 'da Hz. Meryem'in hamile<sup>161</sup> kalmasını sağlayan, Hz. Adem'in cismani şeklini aldıktan sonra ona üflenen,<sup>162</sup> Hz. İsa'yı destekleyen Kutsal Ruh'tur.<sup>163</sup> İşte Kur'an'ı vahiy olarak getiren de bu Ruh'tur<sup>164</sup>: "De ki: İnananları sağlamlaştırmak ve Müslümanlara yol gösterici ve müjde olmak üzere onu Ruh'ul-Kudus (Kutsal Ruh) Rabbinden hak gereğince indirdi".<sup>165</sup> Ayrıca Müşriklerin defalarca Peygamber'e melek inmesini istemelerine karşılık Kur'an, devamlı olarak vahiy elçisinin Peygamber'in kalbine gönderilen bu Ruh olduğunu vurgulamıştır.<sup>166</sup>

Fazlur Rahman'a göre bu âyetler bizi, Hz. Peygamber'e bir melek gelmediğini, Hz. Peygamber'e vahiy getirenin de Kur'an'ın "güvenilir ruh" diye tanımladığı<sup>167</sup> "kutsal ruh" olduğu sonucuna götürmektedir.<sup>168</sup> Ancak Fazlur Rahman, bu Ruh'un diğer meleklerden tamamen farklı bir varlık olmadığını da söyler. Bu Ruh, meleklerin en üstünü ve Allah'a en yakın olanıdır.<sup>169</sup> Yine Ona göre, Kur'an da melekler ile Kutsal Ruh birkaç yerde birlikte ve ayrı varlıklar olarak zikredilmiştir.<sup>170</sup> Ayrıca Fazlur Rahman "Uyarıcılardan olman için Kur'an'ı senin kalbine apaçık Arapça ile güvenilir

---

<sup>156</sup> Mesela; Hz. İbrahim'e (Hud, 11/70) ve Hz. Lut'a (Hud, 11/81)gönderilen melekler gibi.

<sup>157</sup> Fussilet, 41/30

<sup>158</sup> Mü'min, 40/15

<sup>159</sup> Nahl, 16/2

<sup>160</sup> Fazlur Rahman, age, s. 154.

<sup>161</sup> Meryem, 19/17-22; Enbiya, 21/91; Tahrir, 66/12.

<sup>162</sup> Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sâd, 38/72.

<sup>163</sup> Bakara, 2/87, 253; Maide, 5/110.

<sup>164</sup> Fazlur Rahman, age, s. 154.

<sup>165</sup> Nahl, 16/102

<sup>166</sup> Fazlur Rahman, age, s. 155.

<sup>167</sup> Şuara, 20/193

<sup>168</sup> Fazlur Rahman, age, s. 155.

<sup>169</sup> Tekvir, 81/19-21

<sup>170</sup> Kadir, 97/4; Mearic, 70/4; Nebe, 78/38; Nahl, 16/2.

rûh getirmiştir"<sup>171</sup> âyetinden hareketle de ruhun Cebrail'le özdeş olduğunu söylemektedir.

Ruh'u Peygamber'e gelen ve Peygamberin de algıladığı, özdeşleştiği ve içselleştirdiği “Emr”in anlaşılması vahyin ne olduğunu anlamada önemlidir. Fazlur Rahman “emr” kavramını mahiyet ve muhteva açısından “tabii emr” ve “ahlaki emr” olarak ayırmaktadır.

Tabii Emr: Yaratılmış olan her şeye, yaratılmış olduğundan ötürü, onun kendi emri nakledilir ki bu; onun kendisine ait olan, fakat aynı zamanda onun bir sistem içinde bütünleşmesini de sağlayan bir kanundur. Yani emr, her varlığın ölçülerinin, tutumlarının, yönelim ve kendilerini gerçekleştirme örgülerinin toplamını teşkil eder.<sup>172</sup> Emr'in, insan dâhil her şeye nakledilmesini göstermek için kullanılan terim ise vahiy'dir.

Ahlaki Emr: Emr'in insan düzeyindeki durumudur. Bu doğal nesnelerekinden tamamen farklıdır. Tabiatıta emr fizik kanunlarından dolayı zorunlu olanı ifade ederken, insan davranışları alanında emrin mahiyeti ve muhtevası bir başka şekle bürünmüştür. Çünkü emr burada iradi ve ahlaki yükümlülük halini alır. Bu durumda sadece yukarıdan gönderilen emr olmayıp, Kur'an'ın da sık sık belirttiği gibi 'Emr'in Ruhudur. Bu Allah'ın insanlara yardımudur. Çünkü Allah ile insan arasındaki 'kulluk' ilişkisinin yerine gelebilmesi için, insana bu yardım gereklidir.<sup>173</sup>

Kısaca Fazlur Rahman, “emr”i, Allah'ın nezdinde bir vahiy kaynağı (Levh-i Mahfuz), bütün ilahi kitapların kendisinden neşet ettiği (Umm'ul Kitap), koruma altında olan mutlak ilahi kelâm olarak görmektedir. Onun düşüncesinde peygambere indirilen vahiy ise, mutlak ilahi kelâmın bizzat kendisi değil 'ruhu' dur.<sup>174</sup>

Vahiy ve vahiy elçisinin ruhanî olduğu ve Peygamber'e nispetlerinin ise içsel olduğu kanaatinde olan Fazlur Rahman'a göre, Cebrail'in Peygamber ile Allah arasındaki iletişimde üçüncü bir somut varlık olarak kabulü, Kur'an'ın bütün vahiy

---

<sup>171</sup> Şuarâ, 26/193-195.

<sup>172</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 44,59; *İslâm*, s. 82.

<sup>173</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 82; *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 44.

<sup>174</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 158.

fikrini temelden yıkar. Çünkü bu, “ahlaki emri”, “tabii emr” haline getirir ki ahlaki sorumluluğu geçersiz kılar.<sup>175</sup>

Fazlur Rahman'a göre vahiy, Allah'ın insana emr'ini bildirmesidir. Emrin uygulanması için anlaşılması gerekir. Bu anlaşılabilirlik vahyi almada Peygamberin anlama melekesi ile nasıl bir ilişkiye sahip olduğu önem arz etmektedir. İşte bu noktada Fazlur Rahman, Hz. Muhammed'in bütün vahiy tecrübelerini anlamamıza yardımcı olarak gördüğü Miraç olayını, aşağıda yer verdiğimiz âyetler çerçevesinde değerlendirmektedir.

“Müthiş kuvvetli olan ve üstün akla sahip biri (Cebrail) ona (Kur'an'ı) öğretti Önce kendisi yüksek ufukta iken göründü, sonra aralarındaki mesafe iki yay kadar veya daha az kalacak şekilde yaklaştı ve Allah'ın kuluna (Muhammed'e) vahyettiğini, vahyetti. Onun (Muhammed'in) kalbi, gördüklerini yalanlamadı. Hâlâ gördükleri hakkında onunla tartışıyor musunuz? Andolsun, onu (Cebrail'i) bir kez daha cennetin yanında olduğu Sidret'ul Munteha'da inerken görmüştü. Sidre'yi kaplayan kaplamıştı Muhammed'in gözü şaşmadı ve sınırı aşmadı. Andolsun, Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü gördü”.<sup>176</sup>

Fazlur Rahman, Peygamber'in vahiy tecrübesini anlatan bu âyetlerden hareketle şu sonuçlara ulaşır: Peygamber'in iki farklı zamanda başından geçen olaylara işaret edilmektedir. Bunlardan ilkinde Peygamber, Vahiy Meleği'ni en yüksek ufukta görmüştür ve o olağanüstü, adeta tahakküm edici bir güce sahip idi. Diğerinde ise Cebrail'i, sidretu'l-munteha (en uzak ufuk)'da görmüştü. Bu her iki olayda da Peygamber 'in yükselmesi yerine Cebrail'in indiği belirtilmektedir. Her iki olay da fiziksel ve bir yerden bir yere gidiş şeklinde değil, ruhanî olarak cereyan etmiştir. Dolayısıyla, bu vahiy tecrübeleri daha ziyade Peygamber'in şuurunun ya da 'ruhi-ben'inin genişlemesini ve bütün hakikati içselleştirip, kendisine mal etmesini ifade eder. Her iki durumda da de atıf sonsuzluğadır; bu ister 'en yüksek ufuk', isterse 'en uzak ufuk' olsun. Söz konusu olan, Peygamber'in iç beninin bütün varlık âlemini algılayacak şekilde genişlemesidir.<sup>177</sup>

<sup>175</sup> Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 65.

<sup>176</sup> Necm, 53 / 5-18.

<sup>177</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 149-150.

Fazlur Rahman'a göre bu son husus ayrıca iki âyet tarafından da desteklenmektedir.

“Bir gece kulunu (Muhammed'i) Mescidi Haram'dan, çevresini bereketli kıldığımız Mescidi Aksa'ya âyetlerimizden bir kısmını göstermek için, götüren Allah bütün noksanlıktan uzaktır.”<sup>178</sup>

“Andolsun o, değerli bir elçinin (Cebrâil'in) sözüdür. O Elçi, güçlüdür. Arş'ın sahibi Allah'ın yanında değerlidir. Orada meleklerce kendisine itaat edilir, üstelik güvenilir. Arkadaşımız cinlenmiş biri değildir. Andolsun, (Muhammed) onu (Cebrail'i) apaçık ufukta görmüştür. O, görülmeyen şeyler hakkında (verdiği haberlerden dolayı) suçlanamaz.”<sup>179</sup>

Fazlur Rahman göre burada da söz konusu olan, Peygamber'in bütün ruhi-dinî tecrübelerinde olduğu gibi iç benin topyekûn varlık âlemini bir defada ve tamamen algılayacak şekilde genişlemesidir. O, bu deneyimlerin ruhanî olduğu, tasvir edilen nesnelere ise maddî nesnelere olamayacağını savunur.

Fazlur Rahman, Miraçla ilgili âyetlere dayanarak, vahiy süreciyle ilgili şu ana ilkelere ulaşır:

1-Bütün vahyî tecrübeler temelde ruhidir.

2-Peygamber'in “beni”, bütün hazır bulunuşluğuyla genişler ve hakikati içsel olarak alır.

3-Bu alış ne kendisinin ne de vahiy temsilcisinin fiziksel bir gidiş gelişidir.

4-Fiziksel bir gidiş-geliş olmasa da 'hakikat' Peygamberin öznel hislerinin ötesinde aşkın bir kaynağa aittir.

5-Bu ruhi tecrübe 'kalp' işi olsa da, aynı anda lafza bürünür.

Fazlur Rahman, "Kur'an hem tamamıyla Allah Kelâmı'dır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed'in kelâmıdır" anlayışını her ne kadar Kur'an metnine dayandırsa da başka düşünürlerden de istifade ettiğini konuyla ilgili müstakil çalışmalarında ifade etmektedir.<sup>180</sup> Özellikle Şâh Veliyyullâh'ın temsil ettiği ıslahatçı

<sup>178</sup> İsrâ Suresi, 17/1.

<sup>179</sup> Tekvîr, 81/19-24.

<sup>180</sup> Fazlur Rahman, “Vahiy ve Peygamber”, *İslami Yenilenme Makaleleri III*, s. 27-34.

sufiliğin vahiy anlayışı O'nun vahiy yorumunda ve genel olarak hermeneutiğine katkısı büyüktür.<sup>181</sup>

Örneğin Şâh Veliyyullah'a (ö.1176/1762) göre, dini kural ve yasalar, her zaman bir toplumda yerleşik ve yaygın olan kendi örf ve geleneklerine uygun olarak konulur. Toplumda hali hazırda yerleşik olan yapıp etme tarzlarından kötü ve zararlı olanlar kaldırılırken, iyi ve faydalı olanlar yerli yerinde bırakılır. Aynı şekilde, Lâfzî Vahiy de Peygamber'in zihninde hali hazırda var olan kelimeler, ifadeler, deyimler ve üslup kalıbında ortaya çıkar.<sup>182</sup>

Bu anlayışa göre, denilebilir ki, anlam Allah'ındır, lafız ise Peygambere aittir. Fazlur Rahman'a göre, bu yaklaşımda ciddi bir sıkıntı vardır. Bu görüş vahyin lâfziliğine hakkını vermez. Çünkü bu durumda, Allah'ın Kelâmı'nın kelimelerinin de ilahi olduğu söylenemez.<sup>183</sup> Fazlur Rahman, bu noktada Hucvirî'nin (ö. 465/1072) bu konuda ki görüşünü kendisine daha yakın görür. Hucvirî'ye göre, Peygamber mana ve kelime, arasında bir dengeleme yapmakta, onları "aynı anda bir araya" getirmektedir. Bu görüşe göre his ve kelime aynı andadır ve tek bir bütüncül halin iki veçhesidir.<sup>184</sup>

Fazlur Rahman'ın, Kur'an vahyini diğer özgün bilme (şiiir, keşif, icat) şekillerinden ayrı kılan ayırt ediciliğini yani Lâfzî Vahiy oluşluğunu şu ifadelerle açıklamaya çalışır:

“Kur'anin kendisi ve dolayısıyla Müslümanlar için Kur'an, Allah'ın kelâmıdır. Hz. Muhammed de, kendisinin vahyi Allah'tan, bütünüyle Başka varlıktan aldığı sarsılmaz inancı içerisindeydi; İşte bu sebeple o, bu bilincin sonucu olarak, Yahudi ve Hıristiyanların Hz. İbrahim ve diğer peygamberler hakkında ileri sürdükleri en esaslı tarihi iddialardan bazılarını reddetmiştir. Bu "Başka" varlık şu veya bu şekilde mutlak bir yetki ile Kur'an'ı "imlâ" ettirmiştir. Hayatın derinliklerinden gelen bu ses, açıkça, şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde emredercesine konuşmuştur. "Okuma" anlamına gelen Kur'an kelimesi açıkça bu hususa işaret etmekle kalmamakta, bizzat Kur'an'ın metni de birkaç yerde onun sadece anlam ve fikir olarak değil, sözlü olarak vahyedildiğini belirtmektedir.”<sup>185</sup>

<sup>181</sup> Adil Çiftçi, age, s.72.

<sup>182</sup> Fazlur Rahman, age, s. 28.

<sup>183</sup> Fazlur Rahman, age, s. 29.

<sup>184</sup> Adil Çiftçi, age, s.73.

<sup>185</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 77-78.



Fazlur Rahman yukarıdaki görüşüne ek olarak şöyle der: Yaratıcı ameliyenin kaynağı insanın ötesinde olsa da, sürecin kendisi önemli bir derecede Peygamber'in zihninin dâhilî bir unsurudur. Dolayısıyla, Kur'an, sıradan anlamda, onun sözüdür ve psikolojik bir süreç olması bunu gerektirir. Ama kaynak ve köken kendisinin ötesinde olduğu için o, aynı zamanda Allah'ın Kelâmı'dır.<sup>186</sup>

Hız Muhammed'in ahlakı sezgiye dayalı idraki en yüksek noktasına ulaşır ahlak kanunu ile aynılaşınca Kelâm bizzat vahiyle birlikte verilmiştir. O halde Kur'an salt İlahi Kelâm'dır, fakat aynı ölçüde Hız Muhammed'in iç kişiliği ile yakından ilişkilidir. Ancak Hız Muhammed'in Kur'an'la olan ilişkisi, bir ses kayıt cihazında olduğu gibi mekanik bir ilişki değildir. İlahi kelâm Hız Peygamber'in kalbinden süzülerek dışarı akmıştır.<sup>187</sup>

Kur'an'ın ne zaman ve nasıl vahyedildiğine gelince, Kur'an'da da ifade edildiği üzere Ramazan ayında Kadir gecesinde nazil olmaya başlamış<sup>188</sup> ve bu iniş yirmi üç sene sürmüştür. Müfessirler bu olayı Kur'an'ın yedinci gök tabakasına bir bütün olarak indirildiği, buradan da vesileler oluştuğunda âyetler hâlinde gönderildiği şeklindeki yorumlamışlardır. Fazlur Rahman ise Kur'an'ın toptan dünya semâsına indirilmesini, "nüve olarak indirilmiştir" şeklinde yorumlamaktadır. Dünya semasını da Peygamber'in kalbi olarak algıladığından nüve olarak Peygamber'in kalbine indirilen Kur'an'ı, vesileler ortaya çıktıkça tedricî olarak nazil olmuştur, şeklinde açıklamaktadır.<sup>189</sup> Yani bu durum, vahiy ruhunun potansiyel ve topyekûn vahiy olarak Peygamber'in zihniyle irtibat kurması manasına gelmektedir.<sup>190</sup>

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışını özetleyecek olursak: Allah, Ruh'ul Emri'ni Peygambere gönderip, onda bir "meleke" oluşturmuştur. Bu, Peygamber'in bilincini, zihnini, kalbini, iç benini genişletti. Böylelikle Peygamber, ilahi âlem ile kalbi bir bağlantı kurmuş ve Emrin Ruhu'nun kendisinde oluşturduğu idrak ile külli ahlaki buyrukları anlamış oldu. Peygamberin Emrin Ruhu ile ilişkisi son derece canlıdır bundan dolayı kendiliğinden konuşmaz,

---

<sup>186</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 31.

<sup>187</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 80.

<sup>188</sup> Kadir Suresi, 97/ 1-5; Bakara, 2/185; Duha 44/3-6.

<sup>189</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 163.

<sup>190</sup> Arpaguş, age, s.183.

O'nun söylediği şeyler Allah'tandır. Emrin Ruhu ile irtibat kurduğu için, onda his/anlam, kelime ve davranış bir anda oluşur ve birbirinden ayrılamaz. Bundan dolayı Kur'an hem Allah'ın Kelâmı, hem onun sözüdür.

Fazlur Rahman, daha öncede belirttiğimiz gibi melek ve ruh kavramlarını vahiy perspektifinde ele almakta ve yöntem olarak da Kur'an'ın konuyla ilgili açıklamalarından faydalanmaktadır. Ancak onun bu konuda yaptığı yorumlar bazen çelişir ve muğlak bir durum arz eder. Örnekleyecek olursak:

Bir eserinde Fazlur Rahman; “ Bu yüzden Peygamberimize vahiy için melek gönderilmediği kesindir. Zira O'na vahiy, Güvenilir Ruh (Ruhu'l-Emin) olarak da tasvir edilen Kutsal Ruh (Ruhu'l-Kudus) tarafından getirilmiştir”<sup>191</sup> derken başka bir yazısında; “Onlar (Peygamberler) sadece vahyin alıcısıdırlar. Allah hiçbir zaman insana doğrudan konuşmaz; ya ona bir melek elçi gönderir, ya bir ses işittirir veya ilhamda bulunur”<sup>192</sup> demektedir. Yine başka bir yerde; “İşte bu Ana Kitab'ın veya Emr'in özü, Ruh veya Kutsal Ruh'tan gelmektedir ve peygamberlerin kalbine giderek vahiy teslim etmektedir veya Ruh buradan Allah'ın emriyle melekler tarafından peygamberlerin kalplerine indirilir”<sup>193</sup> şeklinde birbiriyle çelişen ifadeler kullanmaktadır. Bu da konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Fazlur Rahman, Kur'an'dan hareketle melekleri tanımlarken, Hac Suresi 75. Âyeti dikkati nazara almadığı görülmektedir. Çünkü bu âyette “Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir” denmektedir. Bu âyeti Tâberi şöyle yorumlamaktadır: “Allah'ın peygamberlerine vahiy iletme vb. işler için meleklerden elçiler seçtiği gibi, kullarına kendi emir ve yasalarını tebliğ etmek üzere insanlardan da elçiler görevlendirdiği ve her şeyin bilgisinin kendi katında mevcut olduğu belirtilmektedir.”<sup>194</sup> Kur'an'ı anlama noktasında bütüncül bir yaklaşımı savunan Fazlur Rahman, geleneği bu konuda parçacı-lafızcı olmakla suçlamış,<sup>195</sup> ancak kendisi melek konusunda eleştirdiği konuma düşmüştür.

---

<sup>191</sup> Fazlur Rahman, age, s. 155.

<sup>192</sup> Fazlur Rahman, “Kur'an'ın Öğretiler Sistemi”, s. 19.

<sup>193</sup> Fazlur Rahman, age, s. 158.

<sup>194</sup> <http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#22:75>.

<sup>195</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 74.

Ayrıca Fazlur Rahman, Hz. Peygamber'e vahiy getirenin melek olmadığını ispatlamak amacıyla " Dediler ki: 'Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, çarşıda, pazarda dolaşır. Ona bir melek indirilseydi de bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya!' <sup>196</sup> âyetini delil olarak kullanması, melek konusunda zorlama bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Fazlur Rahman'ın bu yaklaşımı, onun, Kur'an âyetlerini kendi düşüncesini destekleyecek mahiyette yorumladığını göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'in, özellikle gaybi konularda tasvir edici olmaktan çok insanın tutum ve davranışlarını belli bir hedefe yönlendirmeyi amaçladığını savunan ve Kur'an'ı da bu çerçevede yorumlamaya çalışan Fazlur Rahman, bu konuda aynı yaklaşımı sergileyememiştir.

Fazlur Rahman, Ruh, Peygamber'in kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir "meleke" olarak yorumlanabileceğini söylemiştir.<sup>197</sup> Ancak Fetretî vahiy sürecindeki Peygamber'in haleti ruhiyesini, İfk hadisesi sonrası Peygamberin vahyi beklemesini ve Peygamber'in hatalarından dolayı vahiy yoluyla uyarılmasını bu durumda nasıl açıklarız?

### 3.1.3. Vahyin Tebliğcisi: Peygamber

Fazlur Rahman'a göre peygamber göndermek Allah'ın rahmetinin bir gereği ve insandaki ahlâkî idrak ve davranış eksikliğinin bir sonucudur. Peygamberler, hassas ve yıkılmaz kişilikleri ile ilahî tebliği sarsılmadan ve korkusuzca ilan etmişlerdir. Onlar, insanları uyuşukluk ve düşük ahlâkî gerilimden, Allah'ı Allah, şeytanı da şeytan olarak açıkça görebilecekleri teyakkuz durumuna geçiren ve vicdanları silkeleyerek uyandıran olağanüstü şahsiyetlerdir. <sup>198</sup> Çünkü Peygamberler insanların kalplerinde var olan ana sözleşmeyi (kâlû belâ) hatırlatmak ve ona kulak vermelerini sağlamak üzere seçilmiş müstesna kişilerdir.

Allah'ın insanlara gönderdiği elçiler hakkında Kur'an'da "nebi" ve "resul" terimleri kullanılmaktadır. Fazlur Rahman, Kur'an'da, bazı elçilerin hem nebi hem de resul olarak adlandırıldığı âyetlerden hareketle kesin bir ayrıma gitmenin biraz zor

---

<sup>196</sup> Furkan, 25/7.

<sup>197</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 157.

<sup>198</sup> Fazlur Rahman, *age*, s. 133.

olduğunu söylemektedir. Bu iki terimin birbirinden farklı veya birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılması, Kur'an'ın bu kavramlarla ilgili verdiği malûmattan kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak Fazlur Rahman, nebî ve resulün insanları doğru yola iletmekle görevli Allah'ın elçileri olduğunu söylemektedir.<sup>199</sup>

Kur'an'dan hareketle peygamberlik kurumunu evrensel bir olgu olarak gören Fazlur Rahman, Kur'an'da adı zikredilmemiş bile olsa dünyanın her tarafına Allah'ın peygamberler gönderdiği kanaatindedir.<sup>200</sup> Bu peygamberler öncelikle kendi kavimlerine gönderilmekle beraber ilettikleri tebliğ sadece o yöreye ait değil, evrensel bir niteliğe sahiptir. Onun için bütün insanlar, ona inanmak ve söylediklerini takip etmek zorundadır. Bu durumu Fazlur Rahman, peygamberliğin bölünmezliği olarak ifade etmektedir.<sup>201</sup> Bundan dolayı Kur'an, Müslümanlardan tüm peygamberlere inanmasını istemektedir.

Fazlur Rahman'a göre peygamberlerin önce kendi halklarına gönderilişi, evrenselliliğinin temel taşıdır. Bir peygamber evvela kendi halkının desteğini alıp başarılı olduktan sonra, öğretiyi diğer toplumlara ve zamanlara teşmil edilebilir. Bundan dolayı peygamberler, mesajlarının yaygınlık kazanabilmesi için gereken her şeyi yapmakla yükümlü kılınmışlardır. Çünkü onlar dünyada iyinin hâkimiyetini tesis etme adına başarılı olmak zorundadırlar.<sup>202</sup>

Peygamberlerin tamamının bir olan Allah'a davet etmiş olmaları dinde gelişme olmadığı anlamına da gelmez. Çünkü nübüvvetin başlangıcından Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar dinî bilinçte bir tekâmül yaşanmıştır. Bu da her peygamber ve kitabının kendi şartları içinde değerlendirilmesinin doğru olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sonra gelen bir toplumun kitabıyla, geçmişteki bir kavmi yargılamak yerinde bir davranış değildir.<sup>203</sup> Aynı zamanda bütün peygamberler de bir değildir ve aralarında derece farkları vardır. Nitekim Kur'an da "işte biz, o elçilerden kimini,

---

<sup>199</sup> Fazlur Rahman, age, s.135-136.

<sup>200</sup> Mü'min, 40/78; Nisa, 4/164

<sup>201</sup> Fazlur Rahman, age, s. 133.

<sup>202</sup> Fazlur Rahman, age, s. 138.

<sup>203</sup> Fazlur Rahman, "Allah'ın Elçisi ve Mesajı", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay. Ankara 1997, s. 47.

kiminden üstün kıldık"<sup>204</sup> anlamındaki âyetle konuya ışık tutmaktadır. Bütün peygamberler aynı esasları tebliğ etmişlerdir. Bu esas, bütün kulluk ve ibadete layık olan ve nihai olarak sevilen ve korkulan yalnız kendisi olan bir tek Allah'ın var olduğudur. Diğer bütün mahlûkat ise Allah'ın kuludur ve zorunlu olarak O'nun kanun ve emri altındadır. Bu, Kur'an'ın "Tevhid" veya monoteizm görüşüdür. Bu görüş olmadan İslam düşünülemez.<sup>205</sup>

İslam'a göre ilahî tebliğ, zincirin son halkası Hz. Muhammed ile sona ermiştir. İslam'dan sonra etkili ve küllî bir dinî hareket olmaması bu durumu teyit etmektedir. İnsanlığın ahlaken olgunlaşması, devamlı İlahî Kitaplardan özellikle en son İlahî Kitap olan Kur'an'dan hidayet aramasına bağlıdır. Ayrıca insanlık, ilahi hidayetten uzak oldukça olgunlaşmamış demektir. İlahi hidayetin anlaşılması 'seçilmiş' kimselere bağlı olmayıp toplu bir işlev halidir.

Diğer taraftan Hz. Muhammed'in en son peygamber olması ve Kur'an'ın en son vahiy olması, Müslüman olduğunu ileri sürenlere açıkça çok ciddi bir sorumluluk yüklemektedir. Böyle bir iddia ileri sürmek bir imtiyaz olmaktan ziyade bir sorumluluktur.<sup>206</sup>

Fazlur Rahman nübüvvetin vehbî olduğunu, ancak Peygamber'in kendi gayret ve kapasitesinin de etkisinin bulunduğunu belirtmektedir. Nitekim nübüvvetin vehbî olduğunu söylemek, nübüvveti dinî şekilde ifade etmek anlamına gelirken, Hz. Peygamber'in kabiliyet ve kapasitesinden bahsetmek de nübüvvetin tabiî açıklamasını oluşturmaktadır.<sup>207</sup> Fazlur Rahman bu meseleyi şu şekilde izah etmektedir:

"Bu durum, tabiî terimlerle ifade edilecek olursa, diyebiliriz ki Hz. Muhammed kendini -şuurlu olmasa da- peygamber olmak için hazırladı. Çünkü doğuştan onda insanların karşılaştıkları ahlâkî çöküntülere karşı yüksek bir duyarlılık vardı. Bu duyarlılık, onun Allah tarafından çok küçük yaşta yetim bırakılmasıyla daha da yükseldi... Fakat peygamberler, kendi fitrî kabiliyetlerini başka bir insanın geliştireceğinden fazla geliştiremezdi. Onun için bütün tabiî

---

<sup>204</sup> İsra, 17/55.

<sup>205</sup> Fazlur Rahman, , age, s. 137.

<sup>206</sup> Fazlur Rahman, , age, s. 135.

<sup>207</sup> Arpaguş, age, s.201.

faktörler tek ve güçlü bir gayeyi gösterecek şekilde birleşirse bütün o tabîi faktörler gerisin geri Allah'a affedilmelidir." <sup>208</sup>

Fazlur Rahman'a göre nübüvvetin önemli hususlarından biri de; peygamberlerin kalplerinin eşyayı normal insanlarınkinden daha farklı bir şekilde görmelerini ve bilmelerini sağlayan nurla dolu olması ve bu halleriyle de onların, olağanüstü bir gücün alıcıları konumunda bulunmalarınıdır. Ayrıca bu gücün, insanlığın hayatına yön vermek ve yaşayışlarını değiştirecek davranış tarzı seçmelerini sağlamak gibi bir vasfı da vardır. Söz konusu gücün, temsilcisi ve tebliğcisi olan peygamberlere etkisi ise çok daha derin ve kapsamlıdır. <sup>209</sup>

Fazlur Rahman'a göre peygamberin kişiliği ilâhî irade ve emrin en büyük aracısı olması hasebiyle insanlar arasında müstesna bir yere sahiptir. Ancak Peygamber aynı zamanda bir beşerdir ve beşere ait niteliklere sahiptir. Hz. Muhammed de, nübüvveti süresince bunun aksine bir şey söylememiş ve insanın tanrılaştırılmaması gerektiği hususunda Müslümanları uyarmıştır.

Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerin insani yönünü vurgulayan âyetler <sup>210</sup> Fazlur Rahman'ın peygamberlerin durumu ve konumuyla ilgili izahında önemli bir yere sahiptir. İlgili âyetlere bakıldığında peygamberlerden her zaman melek misali tutarlı ve tek düze hareket etmesi beklenmemektedir. Çünkü peygamberler insan olarak tüm insanlık için bir model olduklarından insanlarda vuku bulacak tabîi hâllerin onlardan sâdır olması da gayet doğaldır. Bununla birlikte peygamberler kendi içlerinde devamlı mücadele eden kimselerdir ve söz konusu mücadelelerinde onların hakikat ve fazilet tarafları her zaman daha ağır basmaktadır. Şayet onlar kendi içlerinde mücadele etmeyip nefislerinden gelen zorlamalara karşı başarılı olmasalardı, insanlara örnek olamazlardı. <sup>211</sup>

Geleneksel ilmî literatür incelendiğinde, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili olarak verilen bilgiler içinde, onun iç dünyasıyla alakalı herhangi bir yaklaşımdan bahsetmek neredeyse imkânsızdır. Oysaki Kur'an'a ve hadislere bakıldığında onlarda bu anlamda birçok malûmata rastlamak mümkündür. Nitekim Kur'an, vahyin tebliği sırasında

<sup>208</sup> Fazlur Rahman, age, s. 147-148.

<sup>209</sup> Fazlur Rahman, age, s. 158.

<sup>210</sup> Âl-i İmrân 3/79; İbrahim 14/11; el-Kehf 18/110; el-Enbiyâ; 21/34; Fussilet 41/6; el-İsrâ 17/93-94

<sup>211</sup> Fazlur Rahman, age, s. 145.

Peygamber'in başına birçok olumsuz olay gelmesine rağmen onun, bu konuda başarı ümidini yitirmediği gibi idrakini kaybetmediğini de söylemektedir. Siyer kitapları ise tebliğ sırasında Peygamber'in yaşadığı iç tecrübeye değinmeksizin onun doğrudan hayat hikâyesinden bahsetmeyi yeğlemiştir. Ancak onun yaşadığı iç tecrübenin dikkate alınmaması, hikâye edilen şeylerin tabîi olarak birbirinden kopuk dış olaylar hâline gelmesini sağlamıştır.<sup>212</sup>

Fazlur Rahman göre, ilk inen âyetler Peygamber'in düşünceli, yumuşak huylu, nâzik, çekingen bir kişiliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak söz konusu sükûnet hâli O'nun kendi toplumunun karşısında durmasına ve ilahi mesajı cesaretle ilan etmesine engel olmamıştır. Nitekim ilk nazil olan âyetler, O'nun haleti ruhiyesine uygun olarak volkanik patlamalar ya da küçük bir gedikten akmaya çalışan geniş bir nehir gibi birden değişen, kesin, oldukça kısa ve öz ifadeler şeklinde olması da bu durumu gayet güzel açıklamaktadır.<sup>213</sup> Peygamberde sakin ve çekingen kişiliğin yanında, çok kararlı bir iradenin bulunduğu da altının çizilmesi gerekmektedir. Bu irade sayesinde temel meselelerde en ufak bir tavizde bulunmayıp karşısına çıkan zorlukları şiddetle reddetmiştir. Bunun yanında O, oldukça zor olan tebliğ görevini üstlendiğinden devamlı bir nefis muhasebesinde de bulunmuştur. Nitekim Peygamber'in bu hâli de tüm insanlık için örnek olabilecek bir durumdur. Kur'an da bunu, insanın devamlı olarak içinde bulunması gerekli ideal ahlâk bilinci olarak sunmuştur.<sup>214</sup>

Fazlur Rahman, peygamberlikle ilgili bir diğer konu olan mucizeyi, Kur'an'da çokça zikredilen "âyet/işaret" kavramı üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. "Âyet" kavramı Kur'an'da "Allah'ın işaretleri" anlamında kullanılmaktadır. Fakat Kur'an kendi âyetlerinden "tebyînü'l-âyât" şeklinde bahsetmektedir. Bu da Allah'ın âyetlerinin açıklanması demektir. "Âyet" kelimesi Kur'an âyetleri için kullanıldığı zaman genellikle onun âyetlerinin okunması üzerinde durulmakta veya bunların "âyâtun beyyinât/açık âyetler" olduğu ifade edilmektedir.<sup>215</sup>

Kendinden öteye başka bir varlığa, yani yaratıcıya işaret eden bu kavramın anlaşılmasında Fazlur Rahman, iki noktanın göz önünde bulundurulması gerektiğini

---

<sup>212</sup> Arpaguş, age, s. 203-204.

<sup>213</sup> Fazlur Rahman, age, s. 140.

<sup>214</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 69.

<sup>215</sup> Fazlur Rahman, age, s. 122.

söyler. Birincisi, her ne kadar işlevsel açıdan âyet, akıl çerçevesinde izah edilebilir bir kavram olsa da, aslında akılla ispatlamanın yanında imanın fonksiyonuna ihtiyaç vardır. Kur'an, âyet ve sûreleriyle bir bütün olarak mucize olmakla birlikte, onun bu fonksiyonunun hayata geçebilmesi için "aklî-kalbî" bir tavır gereklidir. Âyetin anlaşılmasında göz önünde bulundurulması gereken ikinci nokta ise, "işaretlerin", özellikle tabiatüstü işaretlerin sihir ve büyüyle karıştırılmamasıdır. Olağanüstüyü ifade etme açısından mucize ile büyüün ilk bakışta birbirlerine benzer yönlerinin bulunduğu söylenebilse de amaç, oluşum ve etki açısından mukayese edildiğinde mucize ve büyüün birbirinden oldukça farklı oldukları görülmektedir.<sup>216</sup>

Müşrikler, Hz. Peygamber'den önceki peygamberler gibi iddiasını destekleyecek mucizeler göstermesini istediklerinde, Kur'an Peygamberin mucizelerinin değişik şekillerde olduğunu işaret etmektedir. Tüm tabiat olayları, karada ve denizde meydana gelen çeşitli olaylar ve insanın aklı, Allah'ın varlığına işaret eden hakikî işaretler arasında yer almaktadır.<sup>217</sup>

Bundan başka Kur'an, tüm ihtişamıyla yaratılan tabiat yanında vahiy yoluyla gönderilen Kur'an âyetlerinin de birer mucize olduğunu ifade etmektedir.<sup>218</sup> Dolayısıyla Kur'an, vahiy ile tabiat arasında paralellik olduğunu ve bunların her birinin Allah'a işarete bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak insanlar, tabiatın normal çalışmasıyla ikna olmayıp tabiatdaki düzen ve çalışmanın doğal nedenlerden kaynaklandığını düşünmüşlerdir.<sup>219</sup> Bu amaçla Allah bazen doğal nedenlerin yeterliliğini geçici olarak askıya almış veya yönlerini değiştirmiştir. Dehşete düşürücü sel, fırtına, deprem gibi hususlar, insanların geri dönmeyecek şekilde kötü yola sapmaları hâlinde Allah'ın onlar için öngördüğü alışılmışın dışındaki işaretlerdir. Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında ateşin soğuyup emniyetli hâle gelmesi ve Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi gibi tabiatın akışına zıt işaretlere ise "tabiatüstü mucize" denilir. Bu tür mucizeler, Peygamberlerin doğruluğunu ve vahyin sıhhatini desteklemek üzere Allah'ın izniyle ortaya konmuş hâdiselerdir.<sup>220</sup>

---

<sup>216</sup> Fazlur Rahman, age, s. 120.

<sup>217</sup> Fazlur Rahman, age, s. 117-118.

<sup>218</sup> Bakara 2/23; Yunus 10/38; Hud 11/13; İsrâ 17/88; Tur 52/33-34; Fazlur Rahman, , a.g.e. s. 165.

<sup>219</sup> Fazlur Rahman, age, s. 118-119.

<sup>220</sup> Fazlur Rahman, age, s. 119.



Fazlur Rahman, tabiatüstü mucizenin sebebi hikmetini, insanlıların tabii işaretlerden hareketle Allah'ın varlığını bulamamalarına ve olayların oluşumunu sıradan doğal nedenlere dayandırmalarına bağlamaktadır. Normal şartlarda insanlar tabii işaretlerden hareketle Allah'ın varlığının farkına varamazlarsa Allah da doğal nedenleri geçici süre kaldırarak tabiatüstü mucize gösterir. Bu gibi durumlarla karşılaşan insanlar da ister istemez olayların doğal nedenlerinin ötesinde gerçek failin Allah olduğu bilincine varırlar.

Kur'an, Mekkeliler ve Yahudilerin Hz. Peygamber'den önceki peygamberlere verilen tabiat-üstü mucizeler göstermelerini beklediklerini haber vermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in kendisine bu tip mucizeler verilmemesinden dolayı kaygılandığını da biliyoruz.<sup>221</sup> Ancak Kur'an'ın buna tavrı olumsuzdur. Çünkü Kur'an, önceki kavimlere istedikleri mucizeler gönderildiği hâlde bunların onlara yetmediğini ve onların peygamberlerini inkâr etmeye devam ettiklerini haber vermektedir. Fazlur Rahman'a göre Hz. Muhammed, Mekkeliler ile Yahudilerin istedikleri tabiat-üstü mucizeleri onlara göstermiş olsaydı -geçmiş tarihî tecrübeden öğrendiğimize göre- onlar yine de inanmazlardı.<sup>222</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber'in önceki peygamberler gibi tabiat-üstü mucizeler göstermemesinin bir diğer sebebi; bu tür mucizelerin güncelliğini kaybetmiş olmalarıdır.<sup>223</sup>

Fazlur Rahman'ın bu konudaki görüşlerini özetleyecek olursak: Allah'ın rahmetinin bir gereği ve insandaki ahlâki idrak ve davranış eksikliğinin sonucu olarak peygamberlik zorunludur.<sup>224</sup> Peygamber yol gösterici olması gereği iyi ve kötüyü hem hedefler olarak, hem de somut davranışlar olarak örnekler. Ancak bu hedeflerin örneklendirilmesi Peygamber'in iç kişiliği ve toplumsal şartlar ile yakından ilgilidir. Bununla birlikte Peygamber'in ileriye dönük bir yol çizme açısından başarılı olması zorunludur. Başarılı olmak için evvela kendi halkını inandırması gerekir. O, halkını inandırmak için Allah'ın kendisine bildirdiği ideal emirleri anlaması ve bunları kendi halkının sınırlarını hesaba katarak ifade etmesi ve uygulaması gerekir. Bütün bunlar

---

<sup>221</sup> En'âm, 6/33-35

<sup>222</sup> Fazlur Rahman, a.g.e. , s. 128; En'âm, 6/7; Al-i İmran, 3/183,184.

<sup>223</sup> Fazlur Rahman, a.g.e. , s. 129.

<sup>224</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 38-39,133.

Allah ile Peygamber arasında çok yakın bir ilişkinin olmasını gerektirir. Bu ilişki hiçbir zaman harici bir ilişki olamaz, daha ziyade ruhsal veya içsel bir ilişkidir.<sup>225</sup>

### 3. 1. 4. Vahyin Muhatabı: İnsan

Fazlur Rahman "insan nedir?" sorusunun cevabını Kur'an'ın insana yönelik tahlilleri ışığında yapmaktadır. İnsan tabiatını ortaya koyan Kur'an âyetlerini büyük bir titizlikle inceleyen Fazlur Rahman, bu konuda Kur'an'ın görüşünü bir bütün olarak ortaya koyma çabasındadır.

İnsan diğer yaratılan varlıklar gibi Allah'ın yarattığı tabî bir varlıktır. İnsan ile tabiat arasındaki esas fark, tabiata gelen emirlerde itaatsizliğe izin verilmeyişinde, insana olan emirlerin ise, insanın, seçim yapmasının ve özgür iradesinin dikkate alınmasındadır.<sup>226</sup> Onun için tabiatta, tabî emir olanlar; insanda ahlâkî emir olur. Bu durum insana, yaratılış düzeyinde eşsiz bir yer verir ve aynı zamanda sadece takva ile altından kalkabileceği eşsiz bir sorumluluğu da ona yükler.<sup>227</sup>

İslam düşüncesinde özellikle Gazali sonrasında gelenekselleşen; insanın ruh ve beden gibi iki ayrı cevherden meydana geldiğini söyleyen anlayışın aksine Fazlur Rahman, bu görüşün Kur'an'da bulunmadığını ve insanın ruh-beden olarak bir bütün olduğunu, bunun Kur'an anlayışına daha uygun olduğunu savunmaktadır. Fazlur Rahman'a göre, maddî ve manevî yönü olan insanın, maddî yönünün 'beden'; manevî yönünü ise 'ruh' temsil etmektedir. Fakat bu yönler bir bütündür. Kur'an'a göre de Allah insanı bu şekilde yaratmıştır. Kur'an'da zikredilen âyetlerde Allah, 'insana ruhunu üflediğini' buyurmaktadır.<sup>228</sup> Buradaki 'ruh' kelimesi 'nefs' değildir.<sup>229</sup>

Fazlur Rahman'a göre, insanın yaratılışı, insan için ahlak alanında ezeli bir mücadele ortamı oluşturmuştur. Hz. Âdem'in yaratılması ile şeytan (İblis) ortaya çıkmış ve insanı kötü davranışlara saptıran bir varlık olmuştur.<sup>230</sup> Şeytandan ve kötülüklerden

---

<sup>225</sup> Çiftçi, Adil, , a.g.e. , Ankara, 2001, s. 61.

<sup>226</sup> Fazlur Rahman, age, s. 49-51.

<sup>227</sup> Çiftçi, Adil, , a.g.e. s. 210.

<sup>228</sup> Secde Suresi, 32/9; Hicr, 15/29; Sad, 38/72.

<sup>229</sup> Fazlur Rahman, age, s. 50.

<sup>230</sup> Bakara, 2/34,36; Kehf, 38/50

sakinması için Allah, insana ‘doğru bir fitrat’ vermiştir.<sup>231</sup> İnsana düşen, bu fitratı bozmamak ve onun varoluş gayesine uygun davranmaktır. Ancak bunu başarmak için insanın çok dikkatli ve müteyakkız olması şarttır. Zira insanın alçalması, bencilleşmesi ve arzularının esiri olması, pek fazla çaba gerektiren şeyler değildir. Hâlbuki bunların zıttı olan faziletleri elde etmek daha fazla gayret gerektiren özelliklerdir. Bu yüzden alçalmak, faziletin zirvelerine yükselmekten daha kolaydır. Onun için, ahlakî mücadelede ve fitrata uygun davranmada Allah'ın yardımı ve desteği çok önemlidir. Allah'ın yardımı ise, insanın samimiyetine ve yaptığı mücadelenin yoğunluğuna bağlıdır.<sup>232</sup>

İnsan, göklere ve dağlara teklif edilen ‘Emaneti’<sup>233</sup> bunlar üstlenemediği halde üstlenebilme cesaretine sahip bir varlıktır. Eğer insan, bu Emaneti gereği gibi korur ve böylece davranabilirse, o zaman yeryüzünde ‘Allah'ın Halifesi’ olma liyakatini göstermiş olur. Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın burada emanet olarak adlandırdığı ağır yük, Kur'anî adalet ve ahlâka dayalı sosyal bir toplum düzeni kurma görevidir. Nitekim insan da bunu gerçekleştirebilecek bir kabiliyette yaratılmıştır. Ancak insan, bu görevini unutup bir gaflet içine düşmekte ve kendi nefesine zulmetmektedir. Hâlbuki insan, bu görevini yapacağına dair Allah'a söz vermiştir.<sup>234</sup> Bu sözün anlamı, insanın fitratına uyarak yaşaması demektir.<sup>235</sup>

İnsanın, yeryüzünde Allah'ın halifesi sıfatının gereğini yerine getirebilmesi için hür iradeyle donatıldığını savunan Fazlur Rahman, insan hürriyeti konusunda cebriyeci bir anlayışı reddetmektedir. Bu anlayışı savunmak yalnız Kur'an'ın tümünü reddetmek değil, aynı zamanda bizzat temelini yok etmek demektir. Ayrıca Fazlur Rahman, ortaçağ Müslümanları arasında güçlü bir cebriye anlayışının kaynağını, dışarıdan gelen yabancı etkiler yanında insan iradesini reddeden bir tutum içinde olan Eş'arilik ve kadercilik anlayışı ile yoğrulmuş sûfi anlayışlarda bulur.<sup>236</sup>

---

<sup>231</sup> Rum, 30/30; /Tîn, 954-6; Şems, 91/7-10

<sup>232</sup> Fazlur Rahman, age, 52.

<sup>233</sup> Ahzap, 33/ 72.

<sup>234</sup> A'râf, 7/172-173

<sup>235</sup> Fazlur Rahman, age, s. 51-52.

<sup>236</sup> Fazlur Rahman, age, s. 58-59.

Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'daki: 'Allah kalplerini mühürledi ve gözlerini kör, kulaklarını sağır yaparak gerçeği işittirmedi' gibi ifadelerin tasvir edici bir anlamı vardır. Ancak bu ibarelerde öncelikli olan, onların kesin psikolojik bir amaçlarının olmasıdır. Bu da insanın gitmekte olduğu yolların yönünü doğru tarafa çevirmektir. Çünkü Kur'an, sadece tasvir edici olmayıp asli işlevi yönlendirici olmasıdır. Kur'an tebliğinin hem muhtevası, hem de tebliğin anlatıldığı şeklin ihbar gücü, insanı sadece 'haberdar etmek' için değil, insan mizacını değiştirmek üzere düzenlenmiştir. Onun için ifadelerinin psikolojik etkisinin ve ahlâkî yönlendirmesinin öncelikli bir rolü vardır.<sup>237</sup>

Fazlur Rahman'a göre insanın bütün kötü hasletlerinin çıktığı temel güçsüzlük, Kur'an tarafından 'zâfiyet' veya 'zihin darlığı' olarak belirttiği haldir. Kur'an, insanın bu zaafalarını çok tekrar etmiştir. Bunun sebebi ise, insanı bu zaafalara karşı uyanık tutmak istemesidir. Zira insanın gururu, ümitsizliği, istikrarsızlığı, şevkinin kırılması hep bu zafiyetten kaynaklanmaktadır. Ayrıca insanın kendini yok eden bencilliği, her zaman tuzağına düşebileceği hırsı, aceleci ve telaşlı davranışı, kendine olan güvensizliği ve kendini mahveden korkuları yine bu zafiyetinden kaynaklanır.<sup>238</sup> İşte Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ın belirlediği insan anlayışında, kendi zaafaları içerisinde kötülüğe kayma ile Kur'an'ın gösterdiği yolda iyiliğe yönelme arasında çok nazik ve ince bir denge vardır ki, bu dengenin bozulmasını Kur'an, 'Allah'ın sınırlarını aşma' olarak tanımlamaktadır.<sup>239</sup> Bu denge, aynı zamanda 'orta yol' olan 'vasat'tır. Bu vasat, yani orta yol veya Kur'an'ın daha belirginleştirdiği bir terimle 'sırat-ı müstakim' dir. Yeknesaklık ve monotonluk demek değil, aksine kendini devamlı yenilemeyi ve geliştirmeyi gerektiren ahlâkî bir çabadır. Diğer taraftan, bütünleşmiş ahlâkî davranıştaki bu gayet ince dengeye Kur'an, takvâ adını vermiştir.<sup>240</sup>

Fazlur Rahman'a göre Kur'an'daki en önemli ahlaki kavram olan 'takva' terimi; genellikle 'Allah korkusu' olarak tercüme edilmektedir. Bu şekildeki bir tercüme yanlış olmamakla birlikte, takvanın tam karşılığı değildir. Çünkü Allah korkusu, kaprisli bir diktatörü veya gaddar bir idareciyi çağrıştırdığından zihinlerde yanlış izlenim bırakmaya müsaade etmektedir. Aslında takvadaki korku unsuru çok giriftir. Terime

<sup>237</sup> Fazlur Rahman, age, s. 58.

<sup>238</sup> Fazlur Rahman, age, s. 61.

<sup>239</sup> Bakara, 2/187

<sup>240</sup> Fazlur Rahman, age, s. 66; Alparslan Açıkgenç, "Fazlur Rahman'ın Hayatı, Görüşleri ve Eserleri", *İslam ve Çağdaşlık*, s. 21-22.

hakkını verecek tek tercüme de ‘sorumluluk endişesi/korkusu’ şeklindedir. Şayet bir kimse Allah korkusuyla, gerek bu dünyada gerekse âhirette hareketlerinin doğuracağı kötü sonuçlardan korkmayı kastederse, bu kavrama doğru anlam vermiş olur. Çünkü hem bu dünya hem de öbür dünya için sorumluluk hissinden kaynaklanan korku, söz konusu kavramı karşılamaktadır. Takva kavramının Kur'an'daki yaygın kullanımı ahlâkî bir anlam taşımaktadır: ‘Ahlâkî bozulmaya karşı uyanık olma’ veya ‘kendini Allah'ın cezasına karşı koruma’ manalarına gelmektedir. Bu da takvanın kişinin kendini ve davranışlarını, zararlı ve kötü neticelerden koruyabilme amacına matuf olduğunu göstermektedir. Sınırları aşmaya engel olma şeklindeki bu niteliğinden ötürü takvanın, insan herhangi bir yanlış yaptığında onu derhal tövbeye yönelmesine sebebiyet verecek bir kontrol mekanizmasına sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>241</sup>

İnsanın ahlâkî sorumlulukları dikkate alındığında, Kur'an'ın insanı, aynı zamanda ‘toplumsal bir varlık’ olarak tanımladığını kabul edebiliriz. Zira insan davranışı, ‘takvâ’ veya ‘sırat-ı mustakim’ gibi Kur'anî kavramlar açısından ancak toplumsal bir ortamda anlam kazanır. O halde, Kur'an'ın insanı, kendini toplumdan soyutlayamaz. Onun sadece kendine karşı değil, aynı zamanda içinde bulunması gereken topluma karşı da ahlâkî ve dinî görevleri vardır. Peygamberimizin bir daha asla Hira mağarasına dönmemesi bu nedenledir<sup>242</sup>. Çünkü O, kendi toplumu için bu ahlâkî-dinî görevi gerçekleştirmek durumundaydı; Fazlur Rahman buna, "Allah şuuruna dayalı ahlakî sosyo-politik bir düzen (toplum) kurma" demektedir.<sup>243</sup>

Fazlur Rahman'ın Kur'an'dan çıkarmaya çalıştığı toplum anlayışına göre, bir toplumun yükselişi ve çöküşü bazı temel ahlâkî ve dini itici güçlere bağlıdır. Bu itici güçler, kaynaklarını, Kur'an'da tahlil edilen insan fitratında almaktadır. O halde ‘dinî-ahlâkî itici güçler’, insan fitratına en uygun kalkınma ve yükselme ilkeleridir. İnsan fitratına uymayan ilkeler, başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur. Bu durumda, dinî-ahlâkî itici güçler bir topluma ne kadar hâkim ise, kalkınma ve yükseliş de o kadar

---

<sup>241</sup> Fazlur Rahman, “Kur'an'ın Bazı Temel Ahlâkî Kavramları” *Allah'ın Elçisi ve Mesajı-Makaleler I*, s. 10-19.

<sup>242</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 33.

<sup>243</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 19-20.

hızlıdır. Bu durumda, kalkınmak ve yükselmek isteyen İslam toplumları, bu dinî-ahlakî itici güçleri Kur'an'dan çıkarıp çağımıza göre yeniden yorumlamak zorundadır.<sup>244</sup>

Fazlur Rahman'ın insanla ilgili verdiği bilgilerin temelinde Allah-insan ilişkisini esas aldığı görülür. Hatta onun düşünce sisteminin ana merkezinde bu ilişkinin yer aldığını söylemek mümkündür.<sup>245</sup> Çünkü ona göre: Allah'ın dışındaki her şey O'na bağımlıdır, buna metafizik âlem ve ahlâkî yönü olan tabiat da bütünüyle dâhildir. Allah, bütün kudreti ve yüceliğiyle beraber temelde sonsuz rahmet sahibidir. Bu iki temel de Allah ile insan arasında özel bir ilişkiyi gerektirir ki o da kul ile kulluk edilen arasındaki ilişki şeklindedir. Söz konusu bağ ve kul olma, bulunduğu yerde kalmayıp insanın diğer insanlarla uyumlu ilişkiler geliştirmesine de sebebiyet verir. Bu üç nokta Allah'ın, mutlak olarak varlığın merkezinde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak hakikatin diğer cephesinde de Kur'an'ın ana hedefinin doğrudan Allah değil, insan ve insanın davranışları olması meselesi bulunmaktadır.<sup>246</sup>

### **3.2.- FAZLUR RAHMAN'IN VAHİY ANLAYIŞININ BİR SONUCU OLARAK KUR'AN'A YAKLAŞIMI**

Fazlur Rahman, günümüz Müslümanlarının ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte ve onların anlam dünyasını aydınlatacak bir Kur'an yorum birikimine sahip olunmadığını, buna neden olarak da klasik dönem müfessirlerinin Kur'an'ı bir bütün olarak ve sistematik bir şekilde ele almamasını gösterir. Bunun sonucunda günümüz Müslümanları Kur'an'ın öngördüğü hayat için lüzumlu ve anlamlı olan etkin bir dünya görüşünden habersizdirler. Fazlur Rahman'a göre, Müslümanların Kur'an'ın manasını bir bütün olarak anlayabilmesi için onlara yardımcı olacak bir yorum teorisine gereksinim duyulmaktadır. Bu yapıldığı takdirde Kur'an'ın kelâmî, ahlakî ve ahlaki-hukuki kısımları birleşmiş bir bütün olacaktır.<sup>247</sup>

Fazlur Rahman'a göre Kur'an'ın vahyediliş şekline bakıldığında o herhangi bir "kitap" gibi bir bütün halinde formüle edilmiş değildir. Çünkü Kur'an, Hz. Peygamber'e

---

<sup>244</sup> Açıkgenç, “*Fazlur Rahman'ın Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*” s. 24.

<sup>245</sup> Arpağuş, age, s.118.

<sup>246</sup> Fazlur Rahman, a.g.e. s. 31.

<sup>247</sup> Fazlur Rahman, “Kur'an'ı Yorumlama”, çev. Osman Taştan, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara 1987, S. 5, s. 100.

durumların gerektirdiğine göre parça parça vahyedilmiştir. Bundan dolayı Kur'an'ın bir tek zamanda toptan bir vahiy olarak inmesi mümkün değildi. Bu nedenle Kur'an'ın mesajını bir bütün olarak anlayabilmek için onun evveliyatıyla (background) birlikte değerlendirilmesi lazım gelir. Bunun için öncelikle Hz. Peygamber'in Kur'an'ın rehberliğinde yaklaşık yirmi üç sene devam eden mücadelesinin bilinmesi gerekir. Hz. Peygamber'in bu mücadelesinin bilinmesi ancak İslam öncesi Arapların din, örf ve adetleri, sosyal müesseseleri ve genel olarak hayat tarzlarını mümkün merteye anlamakla mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber'in mücadelesi söz konusu ortamın önceden var olmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca bu durumları anlamaksızın, bir bütün olarak Kur'an'ın mesajını anlamaya çalışmak imkânsızdır. Fazlur Rahman bunu şu şekilde izah etmektedir:

“Kuzey kutbunda, birisi Kur'an'ı bulmuş olsa ve Kur'an'ın dilini de bilmesi şartıyla onu anlamaya çalışsa, bunu yapmakta başarılı olabileceği söylenemez. Birtakım genel ifadelerden başka Kur'an, bu kişiye hiçbir anlam sunmayacaktır. Bu yüzden, Kur'an'ı, Peygamber'in mücadelesi ve bu mücadelenin evveliyatından oluşan kendi hususi muhiti içerisinde anlamamız gerekmektedir.”<sup>248</sup>

Fazlur Rahman'ın yukarıda açıklamaya çalıştığımız “Kur'an'ı kendi şartları içerisinde değerlendirilmesi” düşüncesi, Kur'an'ı sözü edilen ortamla sınırlamak anlamına gelmemektedir. Çünkü onun bunu yapış gayesi Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına yöneliktir. Ona göre Kur'an'ın manası doğru bir şekilde anlaşılmadığı takdirde asıl o zaman onun mesajı, vahyedildiği yerin ve zamanın ötesine geçemez.

Fazlur Rahman, Kur'an'ın dînî ve sosyal birtakım prensipler bulundurduğunu kabul etmekle birlikte Kur'an'ın muhtevasının sadece bu prensiplerden ibaret olmadığını daha çok Peygamberin mücadelesi boyunca karşılaştıkları problemlerle ilgili özel açıklamaları ve çözümleri ihtiva ettiğini söyler.

“Gerçekten Kur'an bir aysberg gibidir, onda dokuzu tarihin derinliklerinde bulunmakta ve ancak onda biri gözükmektedir. Kur'an'ı ciddî olarak anlama çabası içinde olan hiçbir kimse, Kur'an'ın birçok yerinin Kur'an tarafından çözüm getirilen, açıklanan ve cevap verilen tarihî durumlar hakkında birtakım ön bilgilere sahip olmayı gerekli kılacağı gerçeğini gözardı edemez.”<sup>249</sup>

<sup>248</sup> Fazlur Rahman, “*Kur'an'ı Yorumlama*”, s. 101.

<sup>249</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 101.

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşılacağı üzere Fazlur Rahman'ın Kur'an tasavvurunun temelinde Peygamberin mücadelesi bulunmaktadır. O, Peygamberin bu mücadelesine "Sünnet" demektedir.<sup>250</sup> Bu, Kur'an'ın anlaşılmasında Kur'an'ın metninin dışındaki en önemli kaynaktır. Çünkü Kur'an, bir arka plan olarak, Hz. Peygamber'in faaliyetinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez.

Fazlur Rahman, bu arka planla ilgili olarak ikili bir ayrım yapar. Bunlardan ilki Kur'an'ın sebep-i nüzûlü de diyebileceğimiz Kur'an'ın makro evveliyatıdır ki bu biraz önce zikrettiğimiz Kur'an'ın İslam öncesi Arap toplumuyla ilişkisidir. O, bu arka plan olmadan Kur'an'ın temel hamlesi ve gayesinin anlaşılmasının ve Peygamber'in faaliyetlerinin değerlendirilmesinin yapılamayacağını söyler. İkincisi ise Kur'an'ın mikro evveliyatıdır ki bu, müfessirlerin de kullandığı "sebeb-i nüzûl" dür. Bunlar bir kısım Kur'an âyetlerinin anlaşılmasını sağlayan tarihî malzemelerdir.<sup>251</sup>

Fazlur Rahman, Kur'an'ı, Peygamberin zamanındaki ahlâkî ve toplumsal durumlara ve Mekke toplumunun sorunlarına Peygamberin zihni aracılığıyla gönderilen ilahî bir cevap olarak görmesinden hareketle Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair "ikili hareket" teorisini geliştirmiştir. Fazlur Rahman, "Önce, zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli; sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz"<sup>252</sup> şeklinde özetlediği bu teorisinin ilk hareketi iki aşamalıdır. İlk hareketin ilk aşaması âyetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak, onun delaletlerini veya manasını anlamaktır. Bunu yapılabilmesi için öncelikle Kur'an'ın, makro evveliyatının bütün yönleri ile araştırılması ve incelenmesi gerekir. İlk hareketin ikinci aşaması ise Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları genel ahlâkî-toplumsal hedeflerin ifadeleri olarak ortaya koymaktır. Bu genel ilkeler, toplumsal ve tarihî arka planı içinde incelenen belli âyetlerden ve çoğu zaman bu âyetlerde zikredilen hükmün illetlerinden "süzülerek" çıkarılır. Ayrıca her iki aşamada da Kur'an'ın bir bütün olarak ortaya koyduğu öğretinin mahiyeti, yeterince göz önünde tutulmalıdır ki, belli âyetlerden anlaşılın mâna, çıkarılan kural ve ilke, ileri sürülen görüş, Kur'an'ın diğer

---

<sup>250</sup> Fazlur Rahman, agm, s. 101.

<sup>251</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 352.

<sup>252</sup> Fazlur Rahman, *İslam Çağdaşlık*, s. 55.



âyetleri ile tutarlı ve uyumlu olsun. Çünkü Kur'an, bir bütün olarak belli bir hayat tarzı telkin etmekte ve somut bir dünya görüşü içermektedir.<sup>253</sup>

İkinci hareket ise birinci hareketin tersine genelden özele yöneliktir. Yani birinci hareket sonucunda elde edilen genel ilkeleri şu andaki somut toplumsal ortamla uyum sağlayacak şekilde bütünleştirmektir. Bu uygulamanın başarılı olması bugünü çok iyi incelememizi ve onu oluşturan durumları çok iyi analiz etmemizi gerekli kılar. Böylece mevcut durumu değerlendirebilir ve onda gerekli değişiklikleri yapabiliriz. Bu ikili hareket başarılı bir şekilde uygulanabildiği ölçüde, Kur'an'ın Ruh'u zamanımızda yeniden etkinlik ve canlılık kazanacaktır.<sup>254</sup>

Fazlur Rahman'ın Kur'an'a yaklaşımına esas olan; Allah'ın vahyini beşer bir elçi vasıtasıyla gönderdiği, Arapça konuşan bir topluma tarihin belli bir kesitinde müdahalede bulunarak insanî şartlar içinde konuştuğu ve Kur'an'ı tenzil buyurduğudur. Bu bakımdan O'nun Kelâm'ını anlarken ve onu kendi durumlarımıza taşırken bu tarihî ve beşerî şartları göz önüne almak gerekmektedir.

---

<sup>253</sup> Fazlur Rahman, age, s. 56-57.

<sup>254</sup> Fazlur Rahman, age, s. 58.

## SONUÇ

İslam düşüncesini akademik çerçevede analiz etmiş ve bu düşünceye katkılarda bulunmuş olan Fazlur Rahman'ın Vahiy anlayışına dair genel bir perspektif sunmaya çalıştığımız tezimizde ulaştığımız sonuçlar şunlardır:

Öncelikle, geçerliliğini ve gücünü vahiyden alan semavi dinlerden Hıristiyanlık ve Yahudilikteki vahiy kavramının hangi anlamları ihtiva ettiği izah edilmiş, Aydınlanma öncesi dönemde her iki dinin de önerme formunda vahiy algısına sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu iki semavi dinin, bu dönemde vahyin ürünü kabul edilen kutsal metinlere literal bir yaklaşım sergiledikleri görülmüştür. Aydınlanmayla birlikte toplumların akıl yapısındaki değişimin bir sonucu olarak vahiy algısında da bir değişimin görüldüğü ve buna bağlı olarak da kutsal metinlere yaklaşımda farklılığın olduğu tespit edilmiştir.

İkinci bölümde, vahiy kavramının İslam literatüründeki anlamsal çerçevesi tespit edilmiş ve akabinde kelâmcıların ve İslam filozoflarının, vahiy, vahyin mahiyeti ve keyfiyeti hakkında düşüncelerine değinilmiştir. Sonuçta kelâmcıların vahyin mahiyeti hususunda -akıl değil de naklin etkinlik alanı içinde görmelerinden dolayı- yorumdan kaçındıkları, bununla birlikte Kur'an'ın lafız ve mana itibarıyla Allah'a ait olduğunu düşündüklerinden dolayı da Kur'an'a literal bir çerçevede yaklaştıkları görülmüştür. İslam filozoflarına gelince, onlar; kelâmcıların aksine vahyin mahiyetini akıl etkinlik alanında görmüşler ve biri filozofa, diğeri peygambere ait olmak üzere konuyu iki farklı düzeyde ele almışlardır. Peygamberlere ait vahyi hakikatlerin genel halk kitlesine öğretmenin bir aracı olarak gören İslam filozofları, İslâmi dogmanın aksine vahyin kelimelere dökülmesinde peygamberlerin etkin olduğunu savunmuşlardır.

Kur'an'ın anlaşılması noktasında vahyi, çok boyutlu ve önemli neticeleri olan bir kavram olarak gören Fazlur Rahman, onu modern dönem insanının aklına uygun bir çerçevede izah eder.

Fazlur Rahman'a göre Allah'ın yaratması; belli bir ölçü, düzen ve gayeye yöneliktir. Bundan dolayı yaratılmış olan her şeye, yaratılmış olduğundan ötürü, onun kendi "emr"i nakledilir. Emr'in, insan dâhil her şeye nakledilmesini göstermek için kullanılan terim ise vahiy'dir. Fiziksel dünyada bu "emr" her varlığın takdirini

(ölçülerinin, tutumlarının, yönelim ve kendilerini gerçekleştirme örgülerinin toplamını) teşkil eder. Kur'an'da “melekler” terimi ile tasvir edilen bu emr-takdir dinamizmidir. Melekler varlıkların kendileri vasıtasıyla işlevlerini yaptıkları dinamik araçlardır. Ancak insanın durumu doğal varlıklarinkinden tamamen farklıdır, çünkü insanda bu yönelim iradidir. Bu durumda insanda asıl olan emir, “emr” değil, “Emr'in Ruhu” yani “ahlaki emr”dir. Anladığımız kadarıyla bu anlayışın bir gereği olarak Fazlur Rahman, insana vahyi getirenin melek olmadığını savunur. Zira vahyi melek getirmiş olsaydı “emr”in “tabii emr” boyutunda olması gerekir, bu da “ahlaki emr”i ortadan kaldırır.

“Emr”i, Allah'ın nezdinde bir vahiy kaynağı (Levh-i Mahfuz) olarak gören, peygambere indirilen vahyi ise, mutlak ilahi kelâmın bizzat kendisi değil ‘ruhu’ olduğunu savunan Fazlur Rahman’a göre, Allah'ın “Emr'in Ruhu”nu peygamberler vasıtasıyla göndermesi onun insanlara rahmetidir. Çünkü Allah ile insan arasındaki kulluk ilişkisinin yerine gelebilmesi için, insana bu yardım gereklidir. Hesaba çekilmenin ahlaki temeli de budur.

Vahiy ve vahiy elçisinin ruhanî olduğu ve Peygamber'e nispetlerinin ise içsel olduğu kanaatinde olan Fazlur Rahman'a göre, Cebrail'in Peygamber'in dışında somut bir varlık olarak kabul edilmesi Kur'an'ın bütün vahiy fikrine ters düşmektedir. Çünkü bu, “ahlaki emri”, “tabii emr” haline getirir ki ahlaki sorumluluğu geçersiz kılar. Fazlur Rahman'ın Cebrail'i içsel bir varlık olarak görme ısrarı, kanaatimize göre vahyin kelama dökülmesinde Peygamberin etkinliğine olan inancından kaynaklanmaktadır. Zira Cebrail'i dışsal bir varlık kabul ettiğimiz takdirde “Kur'an'ın lafzının tarihselliği” anlayışına ters düşecek ve böylelikle savuna geldiği ‘yorumlama yöntemi’ni Kur'an'dan hareketle temellendiremeyecektir.

Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışını farklı kılan noktalardan biri de vahyin tenzilinde peygamberin anlama melekesine yüklediği anlamdır. Fazlur Rahman, Miraç hadisesi ile bağlantılı gördüğü ayetler çerçevesinde bu konuya açıklık getirmeye çalışır. Ona göre bütün vahyî tecrübeler temelde ruhidir. Peygamber'in “beni”, bütün hazır bulunuşluğuyla genişler ve hakikati içsel olarak alır. Bu alış ne kendisinin ne de vahiy temsilcisinin fiziksel bir gidiş gelişi değildir. Ancak Fiziksel bir gidiş-geliş olmasa da 'hakikat' Peygamberin öznel hislerinin ötesinde aşkın bir kaynağa aittir. Böylelikle Peygamber, ilahi âlem ile kalbi bir bağlantı kurmuş ve Emrin Ruhu'nun kendisinde

oluşturduğu idrak ile külli ahlaki buyrukları anlamış olur. Peygamberin Emrin Ruhu ile ilişkisi son derece canlıdır bundan dolayı kendiliğinden konuşmaz, O'nun söylediği şeyler Allah'tandır. Emrin Ruhu ile irtibat kurduğu için, onda his/anlam, kelime ve davranış bir anda oluşur ve birbirinden ayrılamaz. Bundan dolayı Kur'an hem Allah'ın Kelâmı, hem de onun sözüdür.

Burada Fazlur Rahman'ın ile çağdaşı olan W. Montgomery Watt'ın vahiy anlayışlarının benzerliği mevzusu değinmeden geçmemek lazım. Watt'ın vahiy anlayışı ünlü psikolog Jung'un "kollektif alt-şuur" tezine dayanmaktadır. Bu teze göre, gerek fertlerin rüya ve hayallerinde, gerekse toplumun dinî mitoslarında şuuraltından şuur üstüne çıkan şey, beşerî faaliyetlerin kaynağını oluşturan libidodan veya hayat enerjisinden gelmektedir. Libidonun başkalarıyla ortak olunan bölümüne, Jung "kollektif alt şuur" (Maşerî vicdan) demektedir. Dinî fikirlerin çoğu kollektif alt şuurdan şuur seviyesine çıkan fikirlerdir. Bu tezden hareketle Watt, Tanrı'nın, kollektif alt-şuur aracılığıyla faaliyet gösterdiğini, İslam vahyinin de bunun bir örneği olduğunu savunur. Watt ile Fazlur Rahman'ın vahiy tanımlarken benzeştikleri doğrudur ancak ikisinin vahiy anlayışı aynı değildir. Öncelikle Watt, bu anlayışa modern psikolojiden hareketle varırken, Fazlur Rahman buna Kur'an'dan hareketle ulaşmıştır. İkincisi, Watt'ın yaklaşımına göre vahiy her zaman gerçekleşebilecek bir durumken Fazlur Rahman'a göre bu durum Hz. Muhammed ile son bulmuştur. Son olarak, Watt'ın vahiy anlayışında insandan Tanrıya doğru bir hareket söz konusu yani vahiy fiziksel alanda oluşmaya başlar sonra aşkın olanla ilişkiye geçerken, Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışında peygamberde bir hazır bulunuşluk olsa da bu Allah'ın vahyinin inmesine yönelik bir ön durumdur. Yoksa vahyin inzalinin temel nedeni bu değildir. Vahyin inişinde her zaman için temel belirleyici olan Allah'tır.

Fazlur Rahman'a göre Peygamberler, kendilerine verilen ruhi/ahlaki emir ile toplumu belli bir yönde değiştirmek için somut davranışlarda bulunurlar ve bu davranışlar Peygamberlerin kendi tarihselliği içerisinde "Emr'in Ruhu"nun dışa vurumlarıdır. Bir daha peygamber gelmeyecek olması "Emr'in Ruhu"nu işlevsiz olacağı anlamına da gelmez. "Emr'in Ruhu" en son kendisini Kur'an'da gösterdiği için, artık esas olan Kur'an'ın arkasındaki ya da içindeki Ruh'tur. Bundan hareketle Fazlur Rahman, Kur'an'ı anlamın, yorumlamanın sürekliliğine varmakta ve Müslüman'ların

da her zaman “Emr'in Ruhu”nun farklı somutlaştırmalarına gidebilecekleri düşüncesini savunmaktadır.

Son olarak, Fazlur Rahman’ın vahiy anlayışında İslam filozoflarının, sufilerin ve özellikle Muhammed İktbal’in izlerini görmek mümkündür. Ancak O, kendisini bu anlayışa itenin bizatihi Kur’an olduğunu söyler. O’na göre vahiy, beşer bir peygambere tarihin şartları içerisinde iniyor ve bu durumun yansımalarını Kur’an’da görebiliyorsak, o zaman ilahi mesajı günümüzde anlamak için bu tarihi ve beşeri durumları göz önünde bulundurmamız gerekir.

## KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan, “Fazlur Rahman’ın Hayatı, Görüşleri ve Eserleri”, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999. ss. 9-47.
- Aslan, Abdulgaffar, *Kur’an’da Vahiy*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000.
- Aslan, İbrahim, “Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği”, *AÜİFD*, Ankara 2010, C. 51, S. 1, ss. 131-150.
- Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Arslan, Ahmet, "İbn Sînâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, ed. Müjgân Cunbur, Ankara 1984.
- Arpaguş, Hatice K., *Fazlur Rahman’a Göre Allah Ve İnsan*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2010.
- Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1988, C. 2, S. 8, ss. 35-50.
- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- BOR, İbrahim, “Vahiy-Kültür İlişkisi”, *AÜİFD*, Ankara 2011, C. 52, S. 1, ss.121-141.
- BEŞER, Faruk, “Ebu Hanîfe’nin Kur’ân Anlayışı”, *Usûl Dergisi* 2004, C. 1, Sayı:1, ss. 7-34.
- CORBİN, Henry; *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, II. Baskı. İstanbul 1994.
- Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay. İstanbul,1993.
- Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Ankara 1997.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- Ebu Hanife, Numan b. Sahit, *Fıkıh-ı Ekber*, Çev. H. Basri Çantay, Ankara 1991.
- Esen, Muammer, “İbn Teymiyye'nin Kelamullah Tartışmalarındaki Yeri”, *AÜİFD*, Ankara 2001, C.42 S.1. ss. 257-271.
- Erdemci, Cemalettin , “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal Dergisi*, İstanbul 2012, C. 8, S. 1, ss.119-142.
- el-Sabuni, Muhammed Ali, *Maturidiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979,
- el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara1991.

- el-İsfahâni, Râğıb, *El-Müfredât fi Ğarib il-Kur'an*, Çıra Yayınları, İstanbul 2006.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid , “*İlahi Hitabın Tabiatı*”, Çev. M. E. Maraşlı, Kitabiyat Yay. Ankara 2010.
- Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay. Ankara 1999.
- Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev. M. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay. İstanbul 1980.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay. Ankara 1999.
- , *Prophecy in Islam*, George Allen & Unwin Ltd., London 1958.
- , *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay. Ankara 1999.
- , *Sağlık ve Tıp*, Çev. A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay. Ankara 1997.
- , *İslam*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000.
- , *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay. Ankara 2009.
- , “Vahiy ve Peygamber” *İslami Yenilenme Makaleler III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002. ss. 27-34.
- , “Kur'an'da Allah, Evren ve İnsan” *İslami Yenilenme Makalalar II*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999. ss. 13-43.
- , “Kur'an'ın Öğretiler Sistemi” *İslami Yenilenme Makalalar III*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, ss. 15-26.
- , “Eyüp Han Dönemi Bazı İslami Meseleler”, Çev. Mevlüt Uyanık, İslami Araştırmalar Dergisi, 1990, C. 4, S. 4, ss. 301-400.
- , “Allah'ın Elçisi ve Mesajı”, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, ss. 27-57.
- , “Kur'an'ın Bazı Temel Ahlâki Kavramları” *Allah'ın Elçisi ve Mesajı-Makaleler I*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, ss. 1-26.
- , “Kur'an'ın Başka Dillere Çevrilmesi”, *İslami Yenilenme Makalalar II*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999. ss. 35-43.
- , “Kur'an'ı Yorumlama”, Çev. Osman Taştan, İslâmi Araştırmalar Dergisi, Ankara Ekim-1987, S. 5, ss. 100-105.

- Haklı, Şaban, “Fârâbî’de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili’nin Yapısı”, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2009.
- Harman, Ömer F. “Yahudilikte Peygamberlik Ve Peygamberler”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, C. 9, İstanbul 1995, s. 127-161.
- İbn Manzûr ,Cemâleddin Muhammed B. Mukrim, *Lisânu’l-Arab*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1990, C. 15.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
- İbn Sînâ, “Nübüvvetin İspatı ve ‘Nebilerin’ Sembol ve Benzetmelerinin Yorumu Üzerine”, Çev. H.Aydın-E. Uysal-H.Peker. *UÜİFD* 1998, C. 7. S. 7. ss. 565-573.
- Kâdı Abdulcabbar, *el-Muğni Ebvabi’t-Tevhid ve ’l-Adl*, Kahire 1961.
- Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *DİA*, C. 12.
- Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2006.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yay. İstanbul 2004.
- Kurt, Ali Osman, “Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala”, *Milel ve Nihal*, C. 7, S. 1, 2010, ss. 33-59.
- Kur’an’ı Kerim.
- Schwartz, Baruch J., “Prophecy”, *Oxford Dictionary Jewish Religion*, New York 1997.
- Öçal, Şamil, “Kelâmullâh 'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî”, *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 1999, S. 1, ss. 61-85.
- Özgenç, Semahat, “Musa b. Meymun’un Vahiy Anlayışı”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, Ed. Sami Erdem, İstanbul 2009. ss. 297-318.
- Öge, Sinan, *İlahi Kelâmın Yapısı Halk’ul Kur’an Meselesi* (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005.
- Paçacı, Mehmet, “Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine Kitabı-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 3, 1991, ss. 175-193.
- Tarakçı, Muhammed, “Tanah’da Vahiy Anlayışı”, *UÜİFD*. C. 11, S. 1, 2002, ss. 193-218.
- , “Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı”, *UÜİFD*. C. 12, S. 2, 2003, ss. 171-201.
- , “Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu”, *UÜİFD*. C. 19, S.1, 2010, ss.183-213.



- Taşpınar, İsmail, “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2011, C. 8 S. 1, ss. 143-166.
- Tanyu, Hikmet, “Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmî İnceleme ve Tenkidi”, *AÜİFD*, Ankara 1966, ss. 95-124.
- Tezokur, Hadi, *Yahudilikte İbadet ve İnanç Esasları*, (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992.
- Tillich, Paul, “Vahiy ve Mucize”, Çev. Mustafa Akçay, *SÜİFD*, 2003, S. 8, ss. 99-102.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay. Ankara 2002.
- Şimşek, Mehmet Ali, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy". *CÜİFD*, C. 5, S. 1, Sivas 2001, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/300.pdf>
- Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, Cem Yay. İstanbul 1993.
- Yılmaz, Sabri, İlhan, Mehmet, “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah Ve Kelâm-ı Nefsî”, *Kelam Araştırmaları*, 2011, C. 9, S.1 ss. 215-232.
- Wensinck A. J. “Vahiy”, *İA*, İstanbul 1977, C. 13.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İslam İnancında Vahiy”., Kaynak:  
<http://yusufsevkiyavuz.com/?p=151#more-151>. (Erişim Tarihi: 10 Ocak 2013).
- Meal ve Tefsir alanında yararlanılan Kaynak:  
<http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#22:75>. (Erişim Tarihi: 04 Nisan 2013).

