

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI

KUR'AN AYETLERİ IŞIĞINDA VAHİY

Doktora Tezi

Mehmet Akif CEYHAN

Ankara – 2016

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI

KUR'AN AYETLERİ IŞIĞINDA VAHİY

Doktora Tezi

Mehmet Akif CEYHAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Ankara – 2016

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(KELAM) ANABİLİM DALI

KUR'AN AYETLERİ IŞIĞINDA VAHİY

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı:

İmzası:

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

.....

Prof. Dr. Recep KILIÇ

.....

Prof. Dr. Mahmut AY

.....

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

.....

Yard. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

.....

Tez Sınav Tarihi: 20 Aralık 2016

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA 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. (..... / /)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı-Soyadı:

Mehmet Akif CEYHAN

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖNSÖZ	iv
GİRİŞ	1
VAHYİN MAHİYETİ.....	7
1. ALLAH - İNSAN İLETİŞİMİ	16
a. İletişimin Mahiyeti	16
b. İletişimi Anlatan Kavramlar	21
2. AKIL – VAHİY İLİŞKİSİ	32
I. BÖLÜM:	61
KUR’AN-I KERİM’DE VAHİY	61
1. Kur’an’da Vahiy ve İlham Kavramları	68
2. Kur’an Vahyinin Unsurları	74
a. Vahyin Öznesi / Allah.....	78
b. Vahyin Nesnesi / Kur’an.....	80
c. Vahyin Kanalı.....	82
I. Levh-i Mahfûz	83
II. Cibril	85
III. Hz. Muhammed	88
d. Vahyin Muhatabı / İnsan.....	98
3.A. Yüce Allah’ın Vahyetme Biçimleri	101
a. Doğrudan Vahiy	104
b. Perde Arkasından Vahiy	110
c. Elçiler Aracılığıyla Vahiy	111
B. Diğer Varlıkların Birbirlerine Vahyetmesi.....	114
4. Kur’an’da Elçi ve Vekil Kavramları.....	118

5. Sünnetin Örneklığı	130
II. BÖLÜM:	135
MÜSLÜMAN GELENEĞİNDE VE BATI TEOLOJİSİNDE VAHİY	135
1.Müslüman Geleneğinde Vahiy	135
a. Müslüman Kelamcılarına Göre Vahiy	135
I. Mutezile'ye Göre Vahiy	136
II. Ehli Sünnete Göre Vahiy.....	141
III. Şia'ya Göre Vahiy	149
b. Mutasavvıflara Göre Vahiy	154
c. Müslüman Filozoflara Göre Vahiy	159
I. Teistlere Göre Vahiy	159
II. Deistlere Göre Vahiy	166
2. Batı Teolojisinde Vahiy	169
SONUÇ	182
KAYNAKÇA.....	186
ÖZET.....	205
ABSTRACT	207

KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser
Agm.	: Adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİB Yay.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
Ed.	: Editör
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HRÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜSBE	: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İSAM Yay.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
KSIÜD	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Dergisi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Nşr.	: Neşreden
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV Yay.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Trs.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ÖNSÖZ

Yüce Allah'ın yeryüzünde özene bezene yarattığı insanoğlu ile iletişim yolu olan vahyin nasıl gerçekleştiği konusu, elçilerin dışında diğer insanlar tarafından bilinmesi zor bir olaydır. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim, vahiy olayı ile ilgili olarak vahyin geliş yolları hakkında bilgiler verse de, gerçekleşen bu iletişimin tam anlamıyla anlaşılması, insanı oldukça zorlamaktadır. Bununla birlikte, vahyin nasıl nazil olduğu ve mahiyeti ile ilgili hususları da Kur'an ayetlerini merkeze alarak tutarlı bir biçimde anlamlandırma görevi ve sorumluluğunu taşıyoruz.

“Kur'an Ayetleri Işığında Vahiy” başlığı ile hazırlamış olduğumuz bu çalışma ile, Kur'an-ı Kerim ayetleri ekseninde vahiy olayını incelemeyi amaçladık. İslam'ı, doğru anlayabilmek için, öncelikle vahyi doğru anlamamız gerekmektedir. Vahiy algısı karışık olanların din algısı da bir o kadar karışıktır. Bu itibarla çalışmamızın amacı, İslam dininin önemli bir mihenk taşı olan vahiy konusunu, bir metafizik sorun olarak gördüğümüzden Kelâm ilmi çerçevesinde bilimsel ölçütleri temel almak suretiyle değerlendirmek ve sonuçta Kur'an merkezli bir vahiy anlayışı ortaya koymaktır.

Vahyi anlamak, Yüce Yaratıcının insanoğluyla iletişimini doğru bir şekilde ortaya koymak, bir ön koşul olarak karşımızda durmaktadır. Ülkemizde ve ilim dünyasında vahiy olgusuna Kelâm ilmi açısından bakışta bir boşluk bulunmaktadır. Bu çalışmamızda vahyi, bir Kelâm konusu olarak inceleyerek ilim dünyasına katkıda bulunma gayreti içerisinde olacağız. Vahiy konusunu incelerken klasik Kelâm ekollerinin konu ile ilgili görüşlerine başvurarak tarihsel birikimden hem yararlanacağız, hem de bu birikimi değerlendireceğiz.

Çalışmamız, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte konuya hazırlık mahiyetinde genel anlamda vahyin mahiyeti ve mümkün olup olmadığı konusuna yer vereceğiz. Bu çerçevede, Allah'ın insan ile iletişimi, bu iletişimin hangi yollarla olduğu, Allah ile insan arasında bulunan varlıksal düzey farkının bu iletişimi ne denli etkilediği, Kur'an'ın bu iletişim ile ilgili kullandığı kavramlara yer verecek, daha sonrasında ise Akıl – Vahiy ilişkisini inceleyeceğiz. Bu başlık altında, Müslüman geleneğin hicri II. yüzyılda ilk olarak ürettiği ve halen İslam düşünce sistemimizde etkisini hissettiren Gayr-i Metluv vahyin imkânı konusunu masaya yatıracğıız.

Birinci bölümde Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah tarafından vahye yüklenen anlamı, bunu bizim algılama biçimimizi, ayrıca vahyin unsurları içerisinde yer alan vahyin öznesi, vahyin nesnesi, vahyin kanalı ve muhatabı üzerindeki telakkileri ifade etmeye çalışacağız. Ayrıca Hz. Peygamber'in elçiliğine Müslüman geleneğinin vekillik anlamı vermesinden kaynaklanan problemleri ortaya koyacağız.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Müslüman geleneğinde ve Batı teolojisinde vahiy algısı üzerinde duracağız. Öncelikle Müslüman kelimcılara göre vahiy algısını ortaya koyacak, klasik Kelâm ekollerinde ve İslam düşünce sistemi içerisinde sûfi kanadın ve Müslüman filozofların vahiy ile alakalı telakkilerine yer vereceğiz. Konu, Kelâm ekollerimizde genellikle Allah'ın Kelâm sıfatı ve halku'l-Kur'an tartışmaları etrafında ele alındığından dolayı, Kelâm ekollerimizin, ehl-i tasavvufun ve Müslüman filozofların konu ile ilgili görüşlerini değerlendirmeye çalışacağız. Daha sonrasında ise çok fazla ayrıntıya girmeden Batı teolojisinde vahiy anlayışını ortaya koyarak Müslüman geleneğinde ve Batı teolojisinde vahiy algısının benzer ve farklı noktalarını belirteceğiz. Sonuç kısmında da, vahiy konusu ile ilgili bu çalışmanın sonucunda oluşan kanaatimizi ortaya koyacağız.

Çalışmamızın konusunun tespitinden itibaren bugüne kadar gelen süreçte gerek hazırlama aşamasında ve gerekse bir hükme varılmasında büyük emeği bulunan ve her türlü desteği veren değerli hocam, tez danışmanım sayın Prof. Dr. Ahmet AKBULUT'a en derin saygılarımı ve teşekkürlerimi ifade etmeyi bir borç bilirim.

Ayrıca, çalışmamız esnasında ilmi ve teknik desteklerini esirgemeyen Yard. Doç Dr. Rabiye ÇETİN'e, Doç Dr. Yakup COŞTU'ya, batı teolojisinde vahiy konusunda Almanca ve İngilizce kaynaklara ulaşmamda her türlü desteği veren Mehmet SOYHUN'a, Fakültemiz Kelam anabilim dalında öğretim üyesi hocalarıma ve nihayet doktora süresince her daim desteğini esirgemeyen aileme teşekkür ediyorum.

Mehmet Akif CEYHAN

20.12.2016, Köln

GİRİŞ

Vahiy olgusu, sadece İslam dininin değil, İbrahimî dinlerin en temel meselesidir. Bu dinlerde yaratıcı, insanlık âlemine hayat prensiplerini ve varlık amaçlarını vahiy kanalıyla bildirmektedir. Dinin temelini oluşturan vahiy, esasen farklı bir ontolojik alandan yani Allah'tan, farklı bir ontolojik varlık aracılığı ile farklı bir ontolojik alana yani peygambere yapılan bildirimin adıdır. Dolayısıyla bir dinin vahiy tanımlaması ve o dinin müntesiplerinin vahiy ile ilgili algıları, dinin anlaşılma sürecinin temel hareket noktasını oluşturmaktadır.

Dinin yegâne kaynağı olan vahiy, vahyin muhatabı olan insanoğlunun dini hayatının şekillenmesinde etkin rol oynayan belirleyici bir kavramdır. Vahyin, bir dinin ulûhiyet, nübüvvet, iman ve kutsal kitap öğretilerinin anlaşılmasında anahtar bir terim durumunda olduğundan dolayı, teolojik araştırmalarda olduğu kadar din bilimleri ile ilgili araştırmalarda da doğru anlaşılması önem arz etmektedir. Çünkü vahiy anlayışı, dile getirilen özelliklerinden dolayı din anlayışını da şekillendirmektedir.¹ Bu bağlamda dini ilimlerde vahyin anlaşılması çok önemlidir.

İlk insanın yaratıldığı andan itibaren, yaratıcısı ile insanın bağlantısı hiçbir zaman kesilmemiştir. Bu irtibat, yaratıcının insanoğluna dünya hayatına gönderilmesinin gayesini bildirmesi ve yaratıcının kulu tarafından tanınması ve bilinmesini sağlaması bakımından önemlidir. Bu anlamda kulların, yaratıcısına mutlak bir şekilde muhtaç ve bağlı olmaları, O'ndan bağımsız hayatta var olmalarının bir anlamı olmayacağı esasına dayanmaktadır. Yaratıcı, kulu ile mesaja dayalı irtibatını, yine kulları arasından seçtiği elçiler aracılığı ile yürütmektedir. Yüce

¹ Kılıç, Recep, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, AÜİFD, 51:1, 2010 Ankara, s. 6.

Allah'ın istediği değerler, mesajlar ve düsturlar vahiy olarak elçiler kanalıyla muhataplara ulaşmaktadır. Çünkü yaratıcının temel hedefi, kullarını başıboş bırakmamak ve onlara vahiy yoluyla yön vermektir.

Vahiy olgusu, ilk insana iletilen mesajla, beşeriyetin gündemine girmiştir. Yaratıcının, insan ile vahiy yoluyla iletişime geçmesi, insanın kendi önemini ve üstlenmiş olduğu misyonu tanınması açısından önemlidir. İlk insandan beri, belli aralıklarla fakat kesintiye uğramadan süregelen bu iletişim, insanlara rehberlik etmektedir.

Dinler, vahye sahip olup olmamaları açısından olduğu kadar, vahye yükledikleri anlam açısından da birbirlerinden ayrılırlar.² Allah, ilk insanı yaratması ile birlikte, kendini tanıtmak, yaratılma gayesini insana bildirmek için ilk insanla iletişime vahiy yoluyla geçmiştir. İlk insanla vahiy yoluyla kurulan bu iletişim, Allah'ın gerekli gördüğü zamanlarda gönderdiği elçiler aracılığı ile kelama dayalı olarak devam edegelmiştir.

İlk insandan bu yana tecrübe edilen bir olgu olmasına rağmen vahiy, insan ve toplumun gündemine girdiği her defasında ilk defa gerçeklik bulan bir olaymışcasına gariipsenmiş, beşeri gerçekliğe yabancı bir durum olduğu zannıyla inkâr edilmiştir. Ancak vahiy karşısında olumsuz tavır alanlar, onun beşeri imkânlar ötesinden bir kaynaktan geldiği realitesini görmezden geledikleri için de kaynağını daha çok cinlere nispet etmeyi tercih ederek onu, “şiiir, büyü ve kehanet” olarak tanımlamayı

² Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, AÜİFY, Ankara 2002, s.159.

yeğlemişlerdir.³ Vahyin gerçek kaynağını bir türlü kabullenmek istemeyenlere karşı Yüce Allah, onun kendinden gelen bir bildirim olduğunu ısrarla vurgulamıştır.⁴

“İçlerinden birine, 'İnsanları uyar ve inananlara, Rableri katında yüksek makamlar olduğunu müjdele' diye vahyetmemiz, insanların tuhafına mı gitti ki, kafirler: 'Bu apaçık bir büyücüdür' dediler?”⁵

Allah'ın insanla iletişime geçmesini ifade eden “Vahiy” konusunu, Müslüman geleneği tefsir alanının konusu olarak telakki etmiştir. Genellikle imana kaynaklık eden vahiy, Kur'an metnine yönelik bir tetkik sahası olarak görülmüştür. Ancak dinin ve aynı zamanda iman esaslarının ana kaynağı olan vahyin, imanî birikimin temelini oluşturmasından dolayı Kelâm ilminin konusu olarak ele alınması daha uygundur.

“İslam'ın dünya görüşünün ilkelerini Kur'an'dan çıkartarak akıl ortak paydasına çeviren ve bu ilkeleri diğer dünya görüşlerine karşı savunan ilme “Kelâm İlmi” denilmektedir. Kelâm ilminin iki kaynağı vardır: Bunlardan birisi akıl, diğeri ise vahiydir, yani Kur'an'dır. Kur'an, Yüce Allah'ın tüm insanlara iletmek üzere Hz. Muhammed'e melek Cibrîl aracılığı ile bildirdiği mesajların toplamıdır. Vahiy, tanrısal iradenin elçiler aracılığıyla muhataba iletilmesi ve tarih içerisinde gerçekleşmesidir. Vahiy olayının irdelenmesinde Şûrâ suresinin 51. ayetinin eksen alınmasının uygun olduğu görülmektedir.⁶ Böyle bir nass elimizde iken rivayetlere

³ Atalay, Orhan, “Vahiy ve Molla Sadra'nın Yorumu”, EKAV Akademi Dergisi, c.III, sayı 2, Güz 2001, s.34.

⁴ Bkz. Şuara, 26/27; Enam, 6/105; Maide, 5/110; Zariyat, 51/52; Hud, 11/35; Saf, 61/ 6; Duhan, 44/14; Tur, 52/15.

⁵ Yunus, 10/2.

⁶ Kur'an-ı Kerim'de vahiy ile ilgili olarak, başka kaynaklara başvurmamıza gerek kalmayacak ölçüde ayet bulunmaktadır. Vahiy ile ilgili ayetler içerisinde de Şura suresi 51. Ayeti merkeze alarak bir sonuca varma gayreti içerisindeyiz. Bu çerçevede, Kur'an'da Hızır kıssası olarak da bilinen ve

ağırlık vermenin, geleneksel yorumlar içinde gezinmenin de tutarlı bir yanı olmasa gerektir. Müslüman gelenek, Hz. Muhammed'in elçilik görevinin, Cibrîl'in kendisine getirdiği vahyi, ilave yapmadan ve eksiltmeden yani olduğu gibi insanlara bildirmekten ibaret olmasını yeterli bulmamıştır. Çoğu kez geleneğimizde kültürel tasavvurlar ile olgusal gerçeklikler karıştırılmış ve varsayımlar rivayetlerle desteklenerek gerçeklerin yerini almıştır. Müslüman gelenek, zamanla Kur'an'ın metni ile metnin anlamını ayırmış ve ikisi arasındaki birlikteliği ortadan kaldırmıştır. Doğrusu çağlara ve koşullara göre yeniden yorumlanması gereken Kur'an'ın ifadeleridir. Bu nedenle Kur'an'ın yorumları, yapıldıkları çağların ve kültürlerin izini taşır.”⁷

Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisi, diğer isimlerinin yanında Zikir, Furkan, Kitap vs. gibi isimlerle kendisini vahiy olarak isimlendirmektedir.⁸ Bir ilim olarak Kelâm'ın dayandığı Kur'an, Yaratıcıdan gelmiş olan bir vahiydir.⁹

Kişinin iman edeceği esasları belirleyen vahiy, bu yönüyle Kelâm ilminin konusu olmaktadır. Pratik hayatta muhatap olduğumuz diğer İbrahimî dinlerde de durum bundan farklı değildir. Müslüman geleneğinde vahiy konusunun ele alınmasında tefsircilerin vahiy konusunu zaman zaman Kuran'ın dışındaki kaynakları önceleyerek araştırmaları, vahiy anlayışının aslından uzak bir zeminde değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu alan farklılığı ile birlikte vahiy konusu klasik Kelâm eserlerinde bile hak ettiği ölçüde yerini alamamıştır. Buna karşın tefsir tarihi

Ledün ilminin konu edildiği Kehf suresi 60-82. Ayetlerinin, müstakil bir tez çalışmasına konu olacağından, çalışmamızda Hz. Musa ile Hızır arasında geçen diyaloga değinmedik.

⁷ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, *İslam ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, Ed: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, c:5, München 2009, s.144.

⁸ En'am 6/19; Yusuf 12/3.

⁹ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.146.

ve usulü eserlerinde konu ile ilgili ayetlerin yorumlarında vahiy konusu ayrıntılı bir şekilde yer bulmuştur.

“Aslında Yüce Allah ile elçileri arasında bir iletişim biçimi olan vahiy, bizi doğrudan ilgilendirmemektedir. Çünkü bunu hissen ve aklen bilmemiz de mümkün değildir. Bu konuda peygamberlere güvenmenin dışında yapabilecek bir şey yoktur. Peygamberlere imânın, imanın koşullarından biri olmasının nedeni de bu olsa gerektir.”¹⁰

“Vahiy olgusu ile Yüce Allah’ın elçileri olan melekler¹¹ ve peygamberler¹² karşılaşmışlardır. Vahyin niteliği konusunda, elimizde Kur’an’dan daha sağlam bir kaynak bulunmamaktadır. Kur’an ayetleri vahiy ile ilgili ayrıntılı bilgi vermese de, vahyin ne olduğuna ve hangi yollarla geldiğine açıkça cevap vermektedir.¹³ Bu nedenle vahiy olayını, Kur’an ayetleri ışığında ele almak ve Kelâmcıların öncelediği “tevil”¹⁴ yöntemini uygulamak durumundayız.”¹⁵

“Kur’an’da vahiy ve türevlerinin geçtiği 78 ayet bulunmaktadır.¹⁶ Vahiy konusunda bu sayıda ayetin olması, bize yalnız Kur’an’dan hareket etmemiz gerektiğini telkin etmiştir. Bu, aynı zamanda konunun Kur’an’da enine boyuna incelendiği anlamına gelmektedir. Diğer birçok konuda olduğu gibi vahiy konusunu

¹⁰ Akbulut, Ahmet, “Kelâm’da Vahiy”, s.146.

¹¹ Enfâl 8/12; Şûrâ 42/5.

¹² Nisa 4/163-164; Şûrâ 42/3, 13; Yusuf 12/109; Nahl 16/43; Enbiya 21/7, 125; Zümer 39/65.

¹³ Şûrâ 42/51.

¹⁴ Araf 7/53; Krş. Nisa 4/59; Ali İmran 3/7; bkz. Ragıb, Ebu’l-Kâsım el-Huseyn Muhammed el-İsfehani, *el-Müfredâd fi Garibi’l-Kur’ân*, İst. 1986, s.31.

¹⁵ Akbulut, Ahmet, “Kelâm’da Vahiy”, s.146.

¹⁶ Abdalbaki, Muhammed Fuad, *el-Mucemü’l-Müfehres lielfazı’l-Kur’ani’l-Kerim*, Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut, trs., s. 736-737.

ele alışında da geleneğin, Kur'an'ın olaya yaklaşımına gereken önemi vermediği anlaşılmaktadır.”¹⁷

“Müslüman geleneğinin Kur'an'ın kendisinin mucize olduğunu kabul etmesine, yani delil ile medlülün bir arda bulunduğunu benimsemesine karşın¹⁸ Kur'anî vahyi sulandıracak rivayetlere ve yorumlara yer vermesini anlamak oldukça zordur. Geleneğimizde oluşan bu anlayışı düzeltmek için vahiy konusunda bu geleneği tersine çevirmek gerekmektedir. Yani vahiy geleneğe göre değil, vahiy konusunda geleneği Kur'an'a göre değerlendirmek daha anlamlı gözükmektedir.”¹⁹

“Vahiy konusunda karşımıza çıkan sorunları gelenek üretmiş ve Müslümanın nübüvvet ve elçi algılarını da değiştirmiştir. Gerçekten vahiy konusunu incelemek için de elimizde bulunan en güvenilir nass Kur'an'dır. O halde bir Kelâmcının yapması gereken, vahiy konusunda da Kur'an metinlerini temel olarak almaktır. Çünkü Kur'an, kendisinin vahyîliği konusunda harici bir delile ihtiyaç duymamaktadır.”²⁰ Buna rağmen Kur'an metninin, Allah'ın insana gönderdiği mesajı olduğuna hem insan aklı, hem de varlıktaki “âfâki” ve “enfüsî” deliller²¹ tanıklık etmektedir.”²²

“Müslüman geleneğinde Kelâm âlimleri Kur'an'ın, Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e gönderdiği mesajların toplamı olduğunu benimsemelerine karşın, vahyin peygambere nasıl geldiği konusunu pek irdilememişlerdir.”²³ “Ancak insanın

¹⁷ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.146.

¹⁸ İbn Haldun , Ebu Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı kültür eserleri dizisi, I/227, Ankara 1986.

¹⁹ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”., 148.

²⁰ Bakara 2/23-24; İsrâ 17/88; Ankebut 29/51; Yunus 10/38.

²¹ Fussilet, 41/53.

²² Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.148.

²³ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”., 160.

merakı ve bilme isteği bu konuda değişik kuramların geliştirilmesine neden olmuştur. Kelâmcıların, varlık, bilgi, Allah'ın sıfatları gibi konuları irdeledikleri gibi vahiy konusunu incelememiş olmalarını bir eksiklik olarak görmek gerekmektedir.”²⁴ Kur'an, Yüce Allah'ın mesajlarını elçilerine nasıl ilettiğine değinmektedir.”²⁵

Kur'an ayetleri ışığında vahiy serüveni en basit tarifle şöyle özetlenebilir: Yüce Allah, irade ettiği Kelâmını, irade ettiği anda Arapça olarak Levh-i Mahfûz'da yarattı. Cibrîl, bu levhadaki mesajları alıp peygambere getirdi. Peygamber de bu mesajları olduğu gibi alıp insanlara iletti.²⁶ En temel anlamda Allah'ın insanlara iletilmek üzere gönderdiği vahyin temel amacı, vahyin muhatabı olan insanı doğru yola çağırarak ve ona “Hidayeti” sunmaktır.

VAHYİN MAHİYETİ

Allah'ın peygamberlerine irade ettiği önerileri bildirmesi olan vahiy, Allah ile peygamberleri arasında, mahiyetini ancak Allah'ın ve kısmen de peygamberlerin bilebileceği bir iletişim vasıtası olarak açıklanmaktadır. Normal şartlarda ontolojik farklılığı bulunan iki varlık arasında gizli bir iletişim özelliğini barındıran vahiy olgusu, bu pratiği yaşamayan diğer insanlar tarafından çoğu zaman bir kuşku ile karşılanmaktadır.

Gizlice veya hızlı bir şekilde bildirmek, konuşmak, ilham etmek, îmâ ve işarette bulunmak, gizlilik içinde bir haber iletme²⁷ gibi anlamlara gelen vahiy, daha

²⁴ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, 160.

²⁵ Şûrâ 42/51.

²⁶ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.160.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l Arab*, c.XV, Beyrut 1956, s. 381.

doğrusu Allah'ın tarihe özel bir şekilde müdahalede bulunması demektir.²⁸ Vahiy kelimesinin merkezi anlamı, “gizli” ve “hızlı” bildirimdir.²⁹ Varlıksal düzlem farklılığı, böyle bir iletişim kanalını gerektirmektedir.³⁰

Vahiy, hem Kur'an-ı Kerim'de, hem de diğer ilahi dinlere ait metinlerde, Allah'ın kulları ile kurmuş olduğu ilişkinin adıdır. Bu ilişki, aynı zamanda Allah'ın, tarihin belli dönemlerinde yeryüzündeki beşeri ilerleyişe doğrudan yaptığı bir müdahale olarak bilinmektedir. Aktüel yaşama peygamber vasıtasıyla yapılan bu müdahale, bireyi ıslah etme ve geliştirme yöntemi açısından değerlendirildiğinde, en uygun iletişim ve ikna metodu olarak görülmektedir.³¹

Vahyin nasıl gerçekleştiği, ne olduğu, vahyi alan tarafından nasıl algılandığı ve en önemlisi vahyin keyfiyeti sorusu ilk günden beri insanların merak ettiği hususlardan biridir. Nitekim sahabeden Haris b. Hişam'ın Hz. Peygamber'e: “*Ey Allah'ın Resulü, Vahiy sana nasıl geliyor?*” sorusu, bu esrareniz ve gizemli olaya karşı sahabenin de bir merak içerisinde olduğunu bize haber vermektedir. Hz. Peygamber de bu soruya vahyin zil sesi veya Cibrîl'in bir beşer suretiyle geldiğini söyleyerek cevap verdiğini görüyoruz.³²

“Vahiy, Hristiyanlıktaki gibi Tanrının kendini vahyetmesi yani kendini açığa çıkarması değil, bir mesajın insanlara ulaştırılmasıdır. Daha önce Arap şiirinde

²⁸ Sabûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdîyye Akaidi* içinde), Ankara 1995, DİB Yay, s.103; Bkz. Kılıç, Recep, “Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, s.30.

²⁹ Araf, 7/143; Taha,20/11-13; Meryem, 19/52; Kasas, 28/7.

³⁰ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.146.

³¹ Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara 2008 s. 160.

³² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, “Bedü'l-vahy”, 1, İst. 1981; Müslim, Ebu'l Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, “Fedail”, 86-87, İst. 1982; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst. 1960, s. 434; Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Kahire trs., 1/36; Ayrıca konu ile ilgili bkz. Razi, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, İst. trs., III/610-614.

kapalılığı ve net olmama durumunu göstermek üzere kullanılan vahiy terimi, vahiy sonucu fizikî âleme gelen Kur'an'ı *mübîn* olarak tanımlanmakta ve gizliliğin yerini apaçıklık durumunun aldığına işaret etmektedir.”³³

Vahiy, Kur'an'da din dışı bir içerikle de kullanılmaktadır. Buna örnek olarak, Zekeriya Peygamber hakkında “*Zekeriya mihraptan kavminin huzuruna çıktı ve onlara sabah akşam Allah'ı tesbih etmeyi vahyetti*”³⁴ ayetini, şeytanlar arasında vuku bulan “*Biz böylece insan ve cin şeytanlarını peygamberlere düşman ettik ki, bunlar birbirlerini aldatmak maksadıyla süslü ve yalan sözlerini vahyederler. Rabbin istese idi onlar bunu yapamazlardı*”³⁵ ayetini ve Allah'ın arıya³⁶, göklere³⁷ ve yere³⁸ vahyettiğini bildiren ayetlerini zikredebiliriz. Şeytanlara izafe edilen vahiy, sözlük anlamında kullanılmakta ve şeytanın kendi dostları olan cinlere ve insanlara, peygamberlerle inananlara düşmanlık beslemeleri amacıyla gizli bir şekilde telkinde bulunmasını ifade etmektedir.³⁹

İslam inancında ilk insan olarak kabul edilen Hz. Adem, Yüce Allah'tan vahiy alan ilk peygamberdir. Hz. Adem'le başlamış olan vahiy geleneği, ardından

³³ Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, s. 161; Konu ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır: “*Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh, senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.*” [Şu'ara, 26/1]; “*Allah'tan başka bir hakem mi arıyayım? Oysa O, size Kitab'ı açıklanmış olarak indirmiştir. Kendilerine Kitab verdiklerimiz, bunun gerçekten Rabbinden hak olarak indirilmiş olduğunu bilmektedirler. Şu halde, sakın kuşkuya kapılanlardan olma.*” [En'am: 6/114]; “*Ey insanlar, Rabbinizden kesin bir kanıt (burhan) geldi ve size apaçık bir nur (Kur'an) indirdik.*” [Nisa: 4/174];

³⁴ Meryem, 19/11.

³⁵ En'am, 6/112.

³⁶ Nahl, 16/68.

³⁷ Fussilet, 41/12

³⁸ Zilzal 99/4-5.

³⁹ Enam, 6/112, 121.

Hız. Nuh'a ve sonraki peygamberlere ve nihayet Hız. Muhammed'e Kur'an-ı Kerim'in vahyedilmesine kadar devam etmiş, onunla birlikte sona ermiştir.⁴⁰

Vahiy hadisesini Allah ile iletişime geçtiğı peygamber arasında kalmış gizli bir 'sır' olarak değerlendirmek suretiyle, üçüncü şahısların bu olguyu tam olarak anlayamayacağı gerekçesiyle irdedilememek ve araştırmamak, Kelâm ilmi için söz konusu edilemez. Zira vahiy, Kelâmın üç ana konusundan biri olan peygamberliğe imanının temelini oluşturmaktadır. Vahiy meselesinin hakikatinin bütün yönleriyle, Kur'an ayetlerini ve aklın ilkelerini tutarlı bir şekilde devreye sokarak incelemek, bu konuda araştırma yapmak Allah'ın bizlere göndermiş olduğu mesajı doğru anlamamıza yardımcı olacaktır. Vahiy olayının kelam alanında kullanılan dildeki açıklamasını tümünden gelim yöntemini kullanarak ortaya koymanın daha tutarlı olacağı düşünülmektedir. Bu hususta, vahyin mahiyetine dair verileri yine Kur'an'a müracaat ederek değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü elimizde Kur'an'dan daha sağlam bir kaynak bulunmamaktadır.

Kur'an'da geçmiş peygamberlere gönderilen vahiy hakkında açıklayıcı bir beyan yer almamakta, fakat Hız. Peygamber'e gönderilen vahiy hakkında önemli bilgiler verilmektedir.

Vahyin mahiyetini bilmek, anlamak, kavramak zor olsa da, vahyin sonucunda ortaya çıkan eser, vahiy hakkında bilgi verebilir. Kur'an, bizzat kaynağının Hız. Muhammed'in veya herhangi birinin şahsının dışında aranması gerektiğini ve onu indirenin Allah olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Allah Kur'an'ı Arapça lafız⁴² itibarıyla

⁴⁰ Kılıç, Recep, "Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", s.30.

⁴¹ Tekvir, 85/19-21.

⁴² A'raf, 7/203; Yunus, 10/15; Necm, 53/4; Yusuf, 12/2; Kehf, 18/27; Müzzemmil, 73/4; Kıyamet, 75/16-19; Alak, 96/15.

Hız. Peygamber'e indirmiştir.⁴³ Vahyin indirilme sürecinde, vahyin içeriğine Hız. Peygamberin en ufak bir katkısı söz konusu değildir. Kur'an, Allah'tan gelen bir mesaj olması sebebiyle, yalandan ve yanlıştan uzak, doğru ve kesin bir bilgidir.⁴⁴

Hız. Peygamber'e indirilmiş olan Kur'an vahyinin mahiyetine ilişkin farklı görüşler dile getirilmiştir. Mesela bazılarına göre vahiy, mana ve lafızdan ibarettir. Cibrîl onu Levh-i Mahfuz'dan bu şekilde indirmiştir. Başka bir kanaate göre ise, Cibrîl sadece manaları indirmiş, Hız. Peygamber de onları Arapça olarak ifade etmiştir. Bunlar kendi görüşlerini desteklemek amacıyla: "Ey Muhammed! Açık Arap dilinde, uyarılardan olman için Cibrîl senin kalbine indirmiştir"⁴⁵ ayetini delil olarak getirmişlerdir. Bu konuda üçüncü bir görüş de Cibrîl'e sadece mananın ilka edildiği şeklindedir ki, o da bu manaları Arapça olarak ifade ederek indirmiştir.⁴⁶

Bu üç durum da zorunlu olarak vahyin kaynağının Allah, aracının vahiy meleği Cibrîl ve Hız. Muhammed olduğunu göstermektedir. Yine açıktır ki, Cibrîl'in vahyi Peygambere iletirken, Hız. Peygamber'in son derece şuurulu olduğunu göstermektedir.⁴⁷

Kur'an lafız itibarıyla Allah Kelâmıdır. Bu da Allah'ın Kelâmının beşerin Kelâmı cinsinden olmadığına delalet etmektedir. Bu durumda meleğin, Peygamber'e Allah'tan aldığı vahyi iletirken, Peygamber'in herhangi bir iradesi söz konusu değildir. O, vahyi alırken tamamen ilahi iradenin yönetimine girmektedir. Cibrîl'in getirdiği vahyi Hız. Peygamber'in alabilmesi için onunla aynı seviyeye gelmesi

⁴³ Aslan, Abdülğaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 217.

⁴⁴ Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tevîlâtü'l-Kurân*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktb. Yazma No: 180, vr. 419b, 786a.

⁴⁵ Şuara, 26/193-195.

⁴⁶ Suyutî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 1376/1957, I/58.

⁴⁷ Aslan, Abdülğaffar, *Kur'an'da Vahiy*, s. 219.

gerekmektedir. Bu tarz bir iletişim ancak meleğin vahye aracı olmasıyla gerçekleşmektedir. Kur'an vahyinin tamamı da Cibrîl vasıtasıyla nazil olmuştur.⁴⁸

Konu ile ilgili olarak, çağdaş İslam düşünürlerinden Fazlur Rahman, Hz. Peygamber'in vahiy ile olan münasebetine şöyle değinmektedir:

“Kelâm bizzat vahiyle birlikte verilmiştir. O halde Kur'an salt ilahi Kelâm'dır, fakat aynı ölçüde Hz. Muhammed'in iç kişiliği ile de yakından münasebettir. Ancak, Hz. Muhammed'in Kur'an'la olan ilişkisi, bir kayıta olduğu gibi mekanik bir şekilde kavranamaz. İlahi Kelâm, Hz. Peygamber'in kalbinden dışarı akmıştır.”⁴⁹

Fazlur Rahman'ın bu ifadesinin, yani Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in kalbinden süzülerek gelen bir ilahi Kelâm olması görüşünün, Kur'an-ı Kerim'de yer alan vahiy ile ilgili veriler ile pek örtüşmediği kanaatindeyiz. Çünkü vahiy, Allah katından Cibrîl vasıtasıyla Hz. Peygamber'e iletilmiştir. Hz. Peygamber ise vahiyden herhangi bir şey gizlemeden insanlara ulaştırmıştır.⁵⁰

Fazlur Rahman, geleneksel vahiy anlayışına da muhalefet ederek, Sünniliğin vahiy anlayışını şöyle eleştirmektedir:

“Fakat Sünnilik, Hz. Peygamber'den kısmen amaca uygun bir şekilde yorumlanarak, kısmen uydurularak rivayet edilen hadisler ve büyük ölçüde bu hadislere dayanan Kelâm ilmi dolayısıyla, Hz. Peygamber'e indirilen vahyi kulak vasıtasıyla işiten, onun dışında olan bir şey haline getirdiler ve 'kalbe gelen' melek ya da ruhu tamamıyla dışarıda bulunan bir aracı olarak gördü...”⁵¹

⁴⁸ Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, s. 220-221.

⁴⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın – Mehmet Dağ, İstanbul 1981, s. 39.

⁵⁰ Bkz. Nisa, 4/165; Maide, 5/67; Ahzab, 33/37.

⁵¹ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 38.

Fazlur Rahman, Kuran vahyinin hem mana hem de lafız itibariyle Allah'tan çıktığını söylerken, olağan anlamda tamamıyla Hz. Peygamber'in Kelâmı olarak telakki etmiştir. Onun, Kur'ânî vahyin niteliğini ve eşsizliğini ortaya koymak amacıyla olduğu söylenebilir. Onun, bu konudaki psikolojik izah tarzını İkbâl ve Şah Veliyyullah'a dayandırdığını görmekteyiz. Her ne kadar İkbâl ve Şah Veliyyullah Dihlevî, Kur'ânî vahyin kaynağının Hz. Peygamber'in zatının dışında olduğunu söyleseler de, vahiyde fikir ve sözlerin Hz. Peygamber'in zihninde olduğunu belirtmektedirler.⁵² Öte yandan Fazlur Rahman, Kur'ânî vahyin Hz. Muhammed'den sudur ettiğini söylerken de, onun eşsizliğini, şairin ilhamı gibi diğer yaratıcı bilgi şekillerinden ayırdığı görülmektedir. Çünkü Kur'an vahyinin kaynağı Allah'tır.⁵³

Vahiy, mahiyeti ve amacı gereği, gönderilmiş olduğu insanı inşa etmek üzere gelmektedir. Vahyin kavramları ise, insanın hayal gücünü ve dünya görüşünü inşa etmektedir. İnsanların genel anlamda âleme dair tasavvuru, ilahi bir müdahale ile inşa edilmektedir. Bununla birlikte vahyin önermeleri, vahye muhatap olan kişilerin aklına hitap etmekte, âleme ve Allah'a dair fikirlerin doğru çıkarımlarla ortaya konmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca vahyin vermiş olduğu örnekler, geçmiş ümmetlerden yapılan alıntılar, önceki kavimlerin kıssaları, vahye muhatap kitlenin şahsiyetinin şekillenmesi noktasında bir inşa faaliyetidir. Hâsılı vahyin tüm bu faaliyetleri, insan hayatının bütününe inşasını öngörmektedir.

⁵² İkbâl, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, Lahor 1977; *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. M. Ahmet Asrar), İstanbul trs., s. 41; Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-Baliğa*, thk. Eş-Şeyh Muhammed Şerif Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut-1990, I/371.

⁵³ Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, s. 225-226.

Vahyin geliş şeklinin anlaşılmasının zor bir konu olduğunu çalışmamızın başlangıcında ifade etmiştik. Şüphesiz vahyin kaynağının ilahi olması, onu olağanüstü kılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın Hz. Peygamber'e melek Cibrîl vasıtasıyla indirdiği hakikatlerin toplamıdır. "Vahiyle bildirilen bu hakikatlerin bazılarını insan vahiyden bağımsız olarak kendi bilgi edinme vasıtalarıyla da ulaşabilir. Ancak vahiyle bildirilen öyle hakikatler de vardır ki, bunlara insanın vahiyden bağımsız olarak ulaşabilme imkânı yoktur. Bu gibi konularda vahyin öncelikli işlevi, ilgili konularda insanlara bilgi vermektir.⁵⁴ Ancak vahiy, akıl yürütme işine son vermemektedir. Akıllı, hatırladığını anlamasına yardımcı olacak bir aletle zenginleştirmektedir."⁵⁵

Vahyin mahiyetini ele almadan önce cevaplanması gereken bazı sorulara da değinmek gerekmektedir: "Vahiy mümkün müdür?", "Vahyin meydana geldiğini makul bir tarzda gösterme imkânı var mıdır?"

Müslüman âlimler, vahyin aklen mümkün ve gerekli olduğu konusunda ittifak halindedir. Kendilerine Allah'tan vahiy geldiğini iddia eden peygamberler, buna insanları inandırabilmek için sadece O'nun yaratmasıyla gerçekleşen çeşitli mucizeler göstermişlerdir. Bu mucizeleri gösterirken, akli deliller de ileri sürmüşlerdir. Vahiy mahsulü olan bilgilerin, insan ve tabiat için gönülleri ve zihinleri tatmin eden bir yorum içermesi, vahiyden uzak olarak süregelen toplumları doğruya yönlendirmesi, vahiyle gelen bu bilgilerin bir temele dayandığına işaret etmektedir. Yüce Allah'ın, insanların aralarından seçtiği elçilerinin, diğer insanların

⁵⁴ Kılıç, Recep, "Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", s.44; Ayrıca konu ile ilgili ayetler için bkz. Kehf, 18/13; Yusuf, 12/3.

⁵⁵ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.84.

anlayamayacağı gayb âlemiyle irtibat halinde olması aklen mümkün görünmektedir. Tarihsel tecrübe bu hususu doğrulamaktadır.⁵⁶

İlk insanın yaratılmasından bugüne kadar yaşanan vahiy tecrübelerine bakıldığında, peygamberlerin seçilmiş kişiler oldukları görülmektedir. Yüce Allah'ın bu seçkin kişiler ile iletişime geçmesi ve vahiy göndermesi hiç de olanaksız görünmemektedir.⁵⁷

Yarattığı varlıklardan ilgisini kesmeyen Allah'ın insanlara rehberliğini, seçtiği elçileri vasıtasıyla kendilerine bildirmesi, aklın kabul edemeyeceği bir durum değildir. Çünkü Allah, yarattığı âleme ve insanlığa müdahale etmektedir.⁵⁸

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın Hz. Muhammed'e vahiy yolu ile inzal etmiş olduğu bir hakikat olması bakımından müstakil bir bilgi kaynağıdır. Bu bilgilerin bir kısmına insan kendisine verilmiş olan beş duyu organı ile ulaşabilmektedir. Ancak vahiy ile bildirilen bazı bilgiler vardır ki - bunlar geçmiş ümmetlerden ve peygamber kıssalarıdır-, insanın bunları ilahi bir bildirim olmaksızın keşfedebilmesi mümkün

⁵⁶ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, XIX/221; Abduh, Muhammed, *Risaletü't-Tevhîd*, Kahire trs., s.163-168.

⁵⁷ Mennânül Kettân, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*, "el-Vahy", Beyrut 1987, s.30-31. Aradaki ontolojik farktan dolayı bir insanın vahiy alamayacağını ve böylece vahyin mümkün olmadığını söyleyenlere de Muhammed Abdullah Draz hipnoz örneğini vermektedir. "*Bugün insanlar hipnoz olayına şahit olmaktadır. Bu ise insan nefsinin daha yüce bir kuvvetle ilişkisinin, vahiy olayını anlama yolunda tesirli olduğunu onlara göstermektedir. Şöyle ki, iradesi kuvvetli bir kişi, daha zayıf iradeli bir kişiye bu iradesiyle hâkim olabilmektedir. Böyle bir durumda o zayıf kişi derin bir uykuya dalmakta, diğerinin ufak bir işaretine bağlanmaktadır. Böylece o kişiye istediğini telkin edebilmekte, dili ve kalbine erişebilmektedir. Bir insanın diğerine böyle bir tesiri söz konusu olunca, insandan daha güçlü bir zât hakkında daha ötesi tahmin edilebilir.*" Draz, Muhammed Abdullah, *en-Nebeü'l-Azîm*, Dâru'l-Kâlem, Beyrut 1970, s.75. Ancak Draz'ın Peygamberlerin vahiy alma anını anlatmak için vermiş olduğu hipnoz örneği bizce doğru bulunmamaktadır.

⁵⁸ Sabûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s.103.

görünmemektedir.⁵⁹ Bu gibi konularda vahyin amacı, insana geçmiş nesiller üzerinden öğüt sunmaktır.

1. ALLAH - İNSAN İLETİŞİMİ

a. İletişimin Mahiyeti

İletişim yönüyle vahyi anlamak ve hakkında bilgi sahibi olmak, vahyi gönderen ile vahyi alan tarafların yani Allah – insan ilişkisinin mahiyetini doğru kavramakla mümkündür. Bu konuda ortaya atılan teoriler, bu iletişimin mahiyetine dair bazı açıklamalar getirse de, nihai sözü söylemek zor görünmektedir.

Allah ile insan arasındaki ilişkiyi en genel ifadesiyle varlıksal boyutta incelemek, bu konuda bizlere yol gösterici olacaktır. Varlıksal ilişki boyutunda, insanın Allah'ı tanınması ve varlığı yoktan yaratma gücünün Allah'a ait olduğunu bilmesi önemlidir.⁶⁰ Varlık ile ilgili bu öncelikli bilgiye göre Allah fail konumundadır, insan ise edilgen durumdadır. Ancak varlıksal ilişkinin bilincine varan insan için artık edilgenlik söz konusu değildir. Bu bilince varan insan, artık Yaraticının kendisinden beklentilerine cevap vermek durumundadır. “Tanrı-insan ilişkisi insanın varlık bütünlüğünde varolan bir ilişkidir. Bu ilişki, insanın şerefini ve haysiyetini azaltmaz, onun düşünen, bilen, gaye koyup gerçekleştiren bir varlık olmasını ortadan kaldırıp, onu Allah'ın elinde bir robot durumuna düşürmez.”⁶¹

⁵⁹ Bkz. Mennânu'l- Kattan, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 306; el-Hatip, A. Kerim, *el-Kasasu'l Kur'anî fî Mantukihî ve Mefhûmihi*, Kahire 1964, s. 49; Halefullah, M.Ahmet, *el-Fennu'l Kasasi*, çev. Saban Karatas, Ankara Okulu Yay., 2002, s. 298-302.

⁶⁰ Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, AÜİFY., Ankara 1978, s.26; Gümrükçüoğlu, Süleyman, “Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Nisan 2013, sayı 6, s. 839.

⁶¹ Aydın, Hüseyin, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelik*, DİB Yay., Ankara 1991, s. 169; Ayrıca bkz. Zariyat 51/56.

“Allah ile insan arasındaki mahiyet farklılığı, bu iletişim düzeninin ortaya konmasındaki temel zorluk olarak görülebilir. Ancak iletişimin sadece karşılıklı konuşma ile sınırlı olmadığı bilinmektedir. Bu durumda söz konusu sürecin ortaya konulması kolaylaşacaktır. Çünkü yaratan ve yaratılan arasındaki ontolojik farklılıklar, beraberinde farklı iletişim düzenlerini ortaya çıkarmıştır.”⁶² “Bu iletişim sürecinin gerçekleşmesinde ve insanın bunun bir parçası olmasında, vahiy en önemli araçtır. Oldukça kapsamlı bir kavram olan “vahiy”, Allah’ın beşer ile ilişki boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.”⁶³ Kur’an-ı Kerim’de Allah ile insanın nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu vurgulayan Şûrâ suresinin 51. ayet-i kerimesi incelendiğinde de görüleceği üzere bu kapsamlı boyut açıkça ortaya çıkmaktadır.⁶⁴

Kur’an-ı Kerim’in en temel vurgusu, Allah’ın varlığı ve birliğine, insanın da akıllı, özgür ve sorumlu bir varlık olmasıdır. Bu durum, Allah ile insan arasındaki iletişimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Fahreddin er-Razi, Allah ile insan arasındaki bu iletişimin / diyalogun beş unsura dayandığını belirtmektedir:

- 1- Kaynak: Vahyi gönderen ve vahyin kendisine izafe edilen – yani Allah.
- 2- Mesaj : Gönderilen şey – yani Vahiy.
- 3- Araç : Vahyin peygamberlere ulaşmasını sağlayan vasıta – yani Melek.
- 4- Hedef: Vahyin gönderildiği kimseler – yani Peygamberler ve insanlar.
- 5- Amaç: Peygamberler vasıtasıyla insanlara doğru yolu göstermek. Yani insana yardım etmek.⁶⁵

⁶² Beşer, Faruk, “Vahiy”, *Usûl*, Adapazarı 2005/1, sayı III, s. 48.

⁶³ Gümrükçüoğlu, Süleyman, “Kur’an’da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları”, s. 840.

⁶⁴ Subhi’s-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’l-İlm, Beyrut 1968, s.25.

⁶⁵ Râzi, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIV/45-46.

Kur'an-ı Kerim'e göre Allah ile insan arasındaki iletişim iki yönlüdür: Birincisi Allah'tan insana doğru, ikincisi ise insandan Allah'a doğrudur. Bu iki haberleşme de sözlü veya sözsüz olabilir. Sözlü haberleşme, Allah – insan haberleşmesinin özel bir durumudur. Bu mesele hakkında Kur'an'dan çıkarılabilecek yaklaşım da budur. Kur'an-ı Kerim'de vahye çok özel bir yer verilmiştir.⁶⁶

Vahiy kanalıyla gerçekleşen iletişim şekli, farklı varlık düzlemleri arasındaki haberleşme olarak nitelendirilebilir. Kavramın hem kutsal kitapta hem de kadîm Arap şiirindeki kullanımlarında bu açıkça görülmektedir.⁶⁷

Allah ile insan arasındaki sözlü iletişimi olağanüstü bir duruma getiren şey, bu iletişimde konuşanın Allah ve dinleyenin de insan olmasıdır. Yani burada konuşma, mutlak bir varlıkla özenle yaratılmış bir varlık arasında cereyan etmektedir. Öyle ki konuşan ile dinleyen arasında hiç bir varlıksal denge yoktur. Normal konuşmada kelimeleri veren ve alan, konuşan ve dinleyen aynı düzeyde varlıksal eşitliğe sahip varlıklardır. İnsan ancak bir insana konuşur ve sözü anlaşılır. Örneğin insan ile bir hayvan arasında bir dil konuşması olamaz. Çünkü biri insan, öteki ise hayvandır. Arada eşitlik yoktur. Böyle bir halde ikisi arasında kelama dayalı olmayan, başka tür bir iletişim olabilir.⁶⁸

“Kur'an vahyinde ortak işaret sistemi yokluğu ortadan kaldırılmıştır, zira Arap dili, bizzat Allah tarafından Allah ile insan arasında ortak sözlü iletişim dili

⁶⁶ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, 2009 İstanbul, s. 175-176. Ayrıca bkz. Yusuf 12/3; Rad 13/30; İsrâ 17/39; Ahzab 33/2; Şura 42/7.

⁶⁷ Nahl 16/68; Enam 6/112; Enfal 8/12; Araf 7/143; Fussilet 41/12; Necm 53/10; Ayrıca konu ile ilgili bkz. *El-Mufaddaliyyât*, Divan, (thk. A. M. Şakir, A. S. M. Harun) Kahire trs., CXX, beyt 28; *Mu'allakât*, Fr. Ang. Arnold Yay., Leipzig 1850, beyt 2; Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu'l-Luga*, Kahire 1969, V/296-298.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü.t-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 38-39; Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-din*, s. 84; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev.: M. E. Maşalı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 83.

olarak seçilmiştir. Fakat varlıksal engel, yani mahiyet farklılığı kolaylıkla bertaraf edilebilecek bir engel değildir. Çünkü olay olağanüstü bir olaydır. Zira burada mahiyet itibariyle birbirinden ayrı olan iki varlık arasında gerçek bir dil ile iletişim vuku bulunmaktadır. Allah insana konuşmakta ve insan da bu konuşulanları anlamaktadır. İşte bu vahiydir.”⁶⁹

“Öyle ise, dikkatimizi bunun doğuracağı semantik sorunlara yöneltelim. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu ontolojik uyumsuzluk bulunduğu sürece konuşan ile dinleyen arasında lisani bir anlaşma olmaz. Bu dil kuralına rağmen ikisi arasında lisani bir konuşma olması için ya konuşanda ya da dinleyende olağanüstü bir şey vuku bulmalıdır.”⁷⁰

“Allah – insan iletişiminde, verici olan Allah aşkın olanı temsil ederken, alıcı olan insan da düşük varlık düzeyini temsil etmektedir. Varlıksal uyumsuzluğun bulunduğu bir ortamda dilsel bir iletişimin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bunun gerçekleşmesi için alıcı ve vericinin en azından aynı iletişim düzeyinde bulunmaları gerekmektedir.”⁷¹

Bu husus, çoğu İslam düşünürlerinin de zihnini meşgul etmiştir. Örneğin Kirmanî şöyle demektedir:

“Vahiy, melek ile insan arasındaki olağanüstü bir konuşmadır. İki taraf arasında bir çeşit eşitlik gerçekleştirilmedikçe yani konuşan ve dinleyen ilişkisi olmadıkça karşılıklı bir kelime alışverişi öğretim ve öğrenim mümkün değildir. Böyle bir durumda melek ile insan arasında bir iletişim nasıl kurulabilir? Bunun iki

⁶⁹ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 180-181.

⁷⁰ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 193.

⁷¹ Gümrükçüoğlu, Süleyman, “Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları”, s. 847-848..

yolu vardır. Ya dinleyen konuşanın etkisiyle derin bir değişikliğe uğrar, ya da konuşan dinleyenin sıfatlarına bürünür. Resulullah'ın vahiy alması, her iki şekilde de gerçekleşmiştir.”⁷²

Zerkeşi de konu ile alakalı olarak, Hz. Peygamber'in ya kendisinin melekleştiğini, ya da aracı meleğin insan suretine girmesiyle onunla konuştuğunu ve ondan vahiy aldığını ifade etmektedir.⁷³

İbn Haldun da bu noktada peygamberlerin melekler ile ilişki kurmalarını, ancak kendilerinin mecazi anlamda melekleşmesi ile mümkün olacağını belirtmektedir. Bunun da yolunun, peygamberlere manevi bir gücün gelmesi sonucunda kendilerini etkilemek ve tabiatlarını değiştirmek suretiyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu olağanüstü ilahi cezbe halinden dolayı yüce olan ruhların, insani özelliklerinden ayrıldıklarını ifade etmektedir. Cezbe halinde peygamberler, fısıldanmak suretiyle kısık seslerle söylenen sözleri bile işitmekte ve anlayabilmektedirler.⁷⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, İbn Haldun'un “beşerilikten sıyrılma ve melekleşme” durumu olarak ifade ettiği hususun fiziksel bir değişim değil, geçici ve hızlı manevi değişim olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Burada ifade edilen melekleşme tabirlerini mecazi anlamda anlamının doğru olacağı düşünülmektedir.

“Bu açıklamalar bizlere göstermektedir ki, Hz. Peygamber vahiy alma anında beşeri özelliklerinin dışına çıkarak tamamen ilahi iradenin yönetimine girmekte ve Cibrîl'in getirdiği vahyi, Resulullah, onunla aynı seviyeye geldikten sonra

⁷² Kirmani, Şemsu'd-Din Muhammed ibn Yusuf ibn Ali, *Sahihü'l-Buhari bi-Şerhi'l-Kirmani*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1981, cild I, s.28.

⁷³ Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedrettin Muhammed *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Dâru'l-Marife, Beyrut tsz., cild I, s.229.

⁷⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/217.

⁷⁵ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 74.

almaktaydı. Bu süreç ancak vasıtalı vahiy için düşünülebilir. Çünkü bu vahiy tarzında peygambere vahyi getiren ve bunu onlara ileten aracı melek Cibrîl'in bizatihi kendisidir.”⁷⁶

b. İletişimi Anlatan Kavramlar

Allah insan iletişiminin veya Allah'ın diğer varlıklarla iletişimi veya onlara müdahalesinin anlatıldığı Kur'an ayetlerinin tamamında bu iletişim “vhy” kelimesi ile ifade edilmemektedir. Bu iletişimi ifade eden farklı kelimeler, farklı durumlarda nâzil olan ayetlerde sunulmuştur. Allah'ın peygamberlerle ve diğer varlıklarla iletişimi, bazen ilkâ,⁷⁷ bazen kavî,⁷⁸ bazen alleme,⁷⁹ bazen kelâm, kelime, kelleme,⁸⁰ telakki,⁸¹ ketebe,⁸² nâdâ,⁸³ necâ,⁸⁴ etâ, atâ,⁸⁵ inzâl, tenzîl, nuzûl⁸⁶ kelimeleri kullanılmak suretiyle Kur'an-ı Kerim'de anlatılmaktadır. Doğrusu bütün bu kelimeler, doğrudan vahyi karşılamamaktadır. Ancak şu bir gerçektir ki bu kelimelerin anlamları içerisinde iki taraflı bir iletişimde taraflardan birini barındırmaktadır.

⁷⁶ Gümrükçüoğlu, Süleyman, “Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları”, s. 848-849.

⁷⁷ Müzzemmil 73/5; Hacc 22/52; Mü'min 40/15.

⁷⁸ Bakara 2/35, 124, 126, 131,260; Müzzemmil 73/5; Al-i İmran 3/55, 60; Araf 7/143; Taha 20/68; Maide 5/110, 115,116; vd.

⁷⁹ Necm 53/5-6.

⁸⁰ Şûrâ 48/24; Nisa 4/164; Araf 7/143.

⁸¹ Bakara 2/37.

⁸² Araf 7/145.

⁸³ Araf 7/22; Saffat 37/104; Meryem 19/52.

⁸⁴ Meryem 19/52.

⁸⁵ Bakara 2/87; Furkan 25/35; İsrâ 17/2; Enam 6/154; Secde 32/23; Hicr 15/87; Enam 6/89; Casiye 45/16.

⁸⁶ Bakara 2/97; Al-i İmran 3/3; İsrâ 17/82, 105, 106; Yunus 10/94; Hud 11/14; Yusuf 12/2; Enam 6/7; Lokman 31/21; Sebe 34/6; Zümer 39/1, 2, 23, 41, 55; Mumin 40/2; Fussilet 41/2; Şûrâ 42/15, 17; Kehf 18/1; İnsan 76/23; İbrahim 14/1; Secde 32/2; Hakka 69/43, 44, 45, 46; Duhan 44/2.

Çalışmamızın bu safhasında bu anahtar kelimeleri kısaca açıklamakta fayda bulunmaktadır. Allah ile insan iletişiminde Kur'an'da yer alan kelimeleri, Prof. Dr. Halis Albayrak'ın kavramsal tasnifine göre ele alacağız.⁸⁷

- **İlkâ**

Allah'ın insana bir şeyi iletmesi Kur'an'da "elkâ" fiiliyle anlatılmıştır. İlkâ, koymak, atmak, bir yere bırakmak, terk etmek, öne atmak gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁸ Allah Hz. Muhammed'e ağır bir söz ilkâ edeceğini söylemiştir: "Şüphesiz biz sana ağır bir söz atacağız, yani vahyedeceğiz".⁸⁹

Hiz. Muhammed'e vahyedilecek bir sözden haber veren ve onun, kendisine ilkâ edileceğinden bahseden ilk ayet bu ayettir. Bu da vahiy olgusundan söz edilirken ilk defa *ilkâ* fiilinin kullanıldığını gösterir. Vahiy kökü daha sonraki süreçte kullanılmıştır.⁹⁰ Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de, şeytanın insanın kalbine bazı şeyleri bıraktığı da bu fiille anlatılmıştır: "Ey Muhammed! Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğunda, şeytan onun dileğine ille de bir şey katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi boşa çıkarır."⁹¹

⁸⁷ Albayrak, Halis, "Kur'an'da Vahiy", *İslam ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, Ed: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, c:5, München 2009, s.58-98.

⁸⁸ Ragıb, el-İsfahani, *el-Müfredâd fî Garibi'l-Kur'ân*, s. 685; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, XV/255.

⁸⁹ Müzzemmil 73/5; Ayrıca bkz. Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûbi't-Te'vîl*, Beyrut 1977, IV/637-638; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 30/683-684; Maturidi, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm el-Müsemma Te'vilatü Ehli's-Sünne*, (nşr. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut trs, X/270-272; Beyzavi, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Özer el-Kadî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, İstanbul 1296, V/255; Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (diğer dipnotlarda Tefsir olarak belirtilecektir.)Beyrut trs., XIX/38-39.

⁹⁰ Albayrak, Halis, "Kur'an'da Vahiy", *İslam ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, Ed: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, c:5, München 2009, s.60.

⁹¹ Hacc 22/52; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, III/164-165; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 23/235-236; Maturidi, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, VII/431; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, IV/75; Kurtubi, *Tefsir*, XII/79-86.

Bununla birlikte Kur'an'da, Allah'ın vahyi kullarından dilediğine ilka ettiğinden de bahsedilmektedir: “*Dereceleri yükselten, Arş'ın sahibi Allah, kavuşma günüyle korkutmak için kullarından dilediğine iradesiyle ilgili vahyi onlara ilkâ eder.*”⁹²

- **Kavl**

Allah – insan iletişiminde vahyi ifade etmek için Kur'an-ı Kerim'de kullanılan ifadelerden bir tanesi de “kavl” kelimesidir. Bu kelime lügatte konuşmak, söylemek, haber vermek, hitab etmek⁹³ gibi anlamlara gelir. Bu kelime insanların aralarındaki geçen konuşmalar, anlamlı ifadeler ve sözleşme anlamlarında da kullanılır.⁹⁴

Kur'an-ı Kerim'de “kavl” kelimesi, vahyedilen sözler anlamında da kullanılmaktadır: “*Doğrusu biz sana ağır bir söz bırakacağız.*”⁹⁵ Burada söz kelimesini niteleyen ağır sıfatı, kendisine vahyedilen Hz. Muhammed'in bu özel tecrübeyi yaşarken içinde bulunduğu zorluğu gösterir. Burada varlıksal farklılığın doğurduğu bir duruma işaret edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü konuşan Allah, dinleyen ise insandır. Allah ile insan arasında sözlü konuşmanın güçlüğü vurgulanmaktadır. Çünkü aralarında ortak bir simgesel sistem yoktur ve taraflar arasında mahiyet farkı vardır.⁹⁶

⁹² Mü'min 40/15; Ayrıca bkz. Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/156; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 27/497; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, IX/12-13; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, V/53-54; Kurtubi, *Tefsir*, XV/299-300.

⁹³ Ragıb, el-İsfehâni, *el-Müfredâd fî Garibi'l-Kur'ân*, s. 626.

⁹⁴ Şemseddin Sami, *Kâmus-i Türkî*, İstanbul 1317, II/1107.

⁹⁵ Müzzemmil 73/5; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/637-638; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 30/683-684; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, X/270-272; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, V/255; Kurtubi, *Tefsir*, XIX/38-39.

⁹⁶ Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.60-62.

Allah'ın, kvl kökünden türeyen fiiller ile meleklerle ve peygamberlere hitab ettiği anlaşılmaktadır: “Biz: *Ey Âdem! Sen ve eşin beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zâlimlerden olursunuz, dedik.*”⁹⁷

Ayrıca aynı fiil ve türevleri ile Allah'ın, Hz. İbrahim'e,⁹⁸ Hz. Musa'ya,⁹⁹ Hz. İsa'ya¹⁰⁰ hitab ettiği çeşitli ayetlerde zikredilmektedir.

- **Alleme**

“Alleme” fiili de Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'ın, vahyini vahiy meleği vasıtasıyla insana öğreterek onunla ilişkide olduğunu gösteren bir anlamda kullanılmaktadır. “Çünkü onu güçlü kuvvetli, üstün ve güzel yaratışlı biri yani Cibrîl öğretti”.¹⁰¹

Bu ayetteki “alleme” fiili somut bir duruma işaret etmektedir. Öğretme ve öğrenmede, öğretilen şeyin öğrenen tarafından daha yakından tanınması, bilinmesi ve kavranması söz konusudur. Bir de öğreten güçlü bir kişilik olursa öğrenme daha etkili olur. Burada öğretilen Kur'an ayetleridir. Yani vahyedilen sözlerdir. Belli ki burada da somut ses ve sözlere atıf vardır.¹⁰²

⁹⁷ Bakara 2/35; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, I/126-128; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 3/451-454; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, I/425-427; Beyzavi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't Te'vîl*, I/72; Kurtubi, *Tefsir*, I/298-311.

⁹⁸ Bakara 2/124, 260.

⁹⁹ Al-i İmran 3/60; Araf 7/143; Taha 20/68.

¹⁰⁰ Al-i İmran 3/55; Maide 5/110, 115, 116.

¹⁰¹ Necm 53/5-6.

¹⁰² Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.62; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/418-419; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, IX/417; Beyzavi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't Te'vîl*, V/157.

- **Kelâm, Kelime, Kelleme**

Kur'an'da, Allah'ın peygamberlere hitabını ifade eden fiillerden bir tanesi de "konuşmak" anlamında kullanılan "tef'il" babındaki "teklîm" masdarıdır.¹⁰³ "İşte bu peygamberlerden bir kısmına diğerlerinden daha çok nimet verdik. Onlardan Allah'ın kendilerine konuştuğu, derecelerini yükselttikleri vardır."¹⁰⁴ ayeti ile Allah'ın peygamberler ile kelama dayalı iletişimde olduğu ifade edilmektedir.

Ayrıca, "Allah batılı yok edip kelimeleriyle hakkı yerleştirir"¹⁰⁵ ayetinde ifade edilen, "kelime" sözcüğü ile Allah'ın muradının vahiy olduğu bazı müfessirlerce ifade edilmektedir.¹⁰⁶

Vahyedilen sözlerin bir adı da *Kelâmulullah*'tır.¹⁰⁷ *Kelâm*, anlamlı söz demektir. Bu kelime de ses ve lafza atıfta bulunur. *Kelâmulullah* adlandırılmasından

¹⁰³ Aslan, Abdülgaflar, *Kur'an'da Vahiy*, s. 53.

¹⁰⁴ Bakara 2/253.

¹⁰⁵ Şûrâ 42/24.

¹⁰⁶ Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1978, XXV/27; Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/221-222; Razi, *Mefâtihi'l Gayb*, 27/592-595; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, IX/123-124; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, V/80-81; Kurtubi, *Tefsir*, XVI/24-25.

¹⁰⁷ Tevbe 9/6; Fetih 48/15. Zemahşeri, *Keşşâf*, II/248-249; V/337-338; Razi, *Mefâtihi'l Gayb*, 15/529-531; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, V/299-300; IX/303-304; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, III/71-72; V/128; Kurtubi, *Tefsir*, XVI/270-271. Kelâm kavramı, anlamlı bir bütünü ifade eden, ses ve harflerden oluşan söz dizilişi demektir. Bu anlamda ilahi kelâmı ifade eden kelâmulullah, lafızdan soyutlanmış bir manadan ibaret değildir. Cibrîl, ilahi kelâmı lafız olarak levhi mahfûzdan alarak Hz. Peygamber'e bildirmiştir. (Râgıb, *Müfredât*, s. 439; Konu ile ilgili Kur'an ayetleri için bkz. Hicr 15/9; Vakıa 56/78-79; Şuara 26/193-194; Saffat 37/49.) Kelâm, ses ve harflerden meydana gelir. Bu nedenle Kur'an ses ve harften meydana gelmiştir. Ses ve harflerden meydana gelen şey ya cisimdir ya da arazdır. Bu ikisi kadim değildir. Öyleyse Kur'an ilahi bir fiil ve yaratmadır. Allah istediği zaman zatının haricinde levhi mahfûzda veya başka bir mahalde yarattığı kelâmı konuşur. (Kâdî Abdülcabbar, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire 1965, VII/84; Eşârî, *Makalatu'l İslamiyyin ve İhtilafu'l Musallin*, (nşr. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1970, s. 182; Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 106; Bkz. ALTINDAŞ, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2012, s. 154.) Ehli Sünnet alimleri, kelâm kavramını incelerken manada hakikat, lafızda mecaz olarak kabul etmişler ve kelâmı lafzi ve nefsi olarak ikiye ayırmışlardır. (Taftazani, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1991, s.95) "Kelâmı nefsi ve kelâmı lafzi ayırımını ilk defa İbn Küllâb dile getirmiştir. Ehl-i hadis, ses, harf ve kelimeleri ilahi kelama dahil ederek ezeli kelâmın bir parçası olarak kabul etmektedir. Maturidi ise ilahi kelâmı gerçekte zatında mevcut olan bir manadan ibaret görmektedir. Ona göre bu manaya kelâmı nefsi denir. Dolayısıyla asıl kelâm olan manayı ifade eden sesler ve harfler söz konusu kadim kelama

vahyin, seslerden oluşan kelime ve cümlelerle sonuçlandığına dair bir sonuç çıkarmak mümkündür.

Şûrâ suresi 51. ayette ifade edilen kelama dayalı vahiy gelme yollarından birisi olan Allah'ın Hz. Musa ile perde arkasından konuşması, “*Ve bir takım peygamberler var ki daha önce sana onlardan söz ettik, bir takım peygamberler de var ki söz etmedik. Ve Allah Musa ile konuştu.*”¹⁰⁸ ayetinde “konuşmak” anlamındaki *kelleme* fiili kullanılmıştır. Hz. Musa ile ilgili ayette “konuşmak” fiilinin kullanılıp, Hz. Muhammed dahil diğer hiçbir peygamberle ilgili vahiy süreçlerinde bu ifadenin kullanılmamış olması, mesaja dayalı vahyin gerçekleşme yollarından biri olan perde arkasından konuşma tecrübesini sadece Hz. Musa'nın yaşadığını bizlere bildirmektedir.¹⁰⁹

- **Telakki**

Almak, bilgilendirmek, kabul etmek anlamlarına gelen bu kelime, Kur'an'da Allah'ın Hz. Adem'e bazı bilgileri bildirmesi anlamında yalnızca bir ayette geçmektedir. “*Bu durum devam ederken Adem, Rabbinden bir takım kelimeler aldı ve derhal tevbe etti. Çünkü Allah tevbeleri kabul eden ve merhameti bol olandır.*”¹¹⁰ Burada Adem'in Allah'tan birtakım kelime yani sözler aldığından bahsedilmektedir. Sözlerin alınması, Allah'la Adem arasında söze dayalı bir iletişim olduğunu gösterir.¹¹¹

dahil değildir.” (Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 57-59; geniş bilgi için bkz. Altındaş, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, s.152-153.)

¹⁰⁸ Nisa 4/164; Araf 7/143; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, I/590-592; II/151-157; Maturidi, *Tevlâtu Ehl-i Sünne*, III/419-420; V/4-5; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, II/109; III/33.

¹⁰⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/590-591; Ragıb el-İstehânî, *Tefsîr*, Camiatu Ümmül Kura, 2001, IV/230-231.

¹¹⁰ Bakara 2/37.

¹¹¹ Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.64.

- **Ketebe**

Allah'ın peygamberlerle iletişiminde onlarla yazılı olarak irtibata geçtiğinden bahsedilmektedir. “Biz Musa’ya levhalarda her konuda her türlü öğüdü ve her şeyin hükmünü yazdık.”¹¹² Ayeti, Hz. Musa’ya belirli hükümler vahyedilirken “ketebna” fiilinin kullanıldığını göstermektedir.

Bu ifadeden Allah'ın bir biçimde iletimini yazılı olarak yaptığı sonucu çıkmaktadır. “Ketebe” fiili burada levhalarla birlikte kullanıldığı için yazmak anlamına gelir. Musa’ya iletilenlerin yazılı olması, iletilenlerin anlamlı dil unsurları olduğunu gösterir. Burada iletinin daha somut olan görsel malzemeyle yapıldığı sonucuna ulaşılabilir. “Ketebe” fiili ilgili ayette Allah'ın insanlarla iletişimde iletilenlerin somut oluşunu üst düzeyde anlatan bir kelime olarak kullanılmıştır.¹¹³ Zemahşeri, bu ayetin tefsirinde yazılı olan levhaların vahiy meleği Cibrîl tarafından getirildiğini belirtmektedir.¹¹⁴

- **Nidâ veya Nâdâ**

Allah'ın insana mesaj iletiminin nidâ-, nâdâ ve münâdâd kelimeleri ile de yapıldığı Kur'an-ı Kerim’de ifade edilmektedir. Kelime, Türkçeye geçen anlamı ile de Arapçadaki formuyla da “çağırarak, seslenmek, bağırarak”¹¹⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Bu da *kelleme* fiiline yakın bir anlamdadır. Şahıslar arasında mesafe olduğunda bu fiil kullanılır.

¹¹² Araf 7/145; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, II/158-159; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 14/359-361; Maturidi, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, V/35-37; Beyzavi, *Envâru’l-Tenzîl ve Esrâru’l-Te’vîl*, III/33-34; Kurtubi, *Tefsir*, VII/280-282.

¹¹³ Albayrak, Halis, “Kur’an’da Vahiy”, s.66.

¹¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, s.152.

¹¹⁵ Ragıb, el-İsfahani, *el-Müfredâd fî Garibi’l-Kur’ân*, s. 741-742; İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, XV/315-316.

Kur'an'da Allah, Hz. Adem ve eşine “*Ben sizi o ağaçtan men etmemiş miydim? Şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylememiş miydim? diye seslendi.*”¹¹⁶ ayetinde “nâdâ” fiili kullanılmıştır. Ayrıca Hz. İbrahim’e “*Biz ona: ‘Ey İbrahim!’ diye seslendik.*”¹¹⁷ denmektedir.

Allah’ın bu nidaları belli mesajların iletilmesi şeklinde gerçekleştiğine göre burada O’nun, muhataplarının anlayacağı bir dille konuştuğu anlaşılır. Bu da her peygambere kendi diliyle vahyedildiği bilgisini doğrulamaktadır. Burada da iletinin somut bir nitelik taşıdığı açıktır.¹¹⁸

- *Neca*

Bu kökten türeyen *neciyyen* kelimesi, Allah’ın çok özel bir görüşme yapmak için Musa ile baş başa kalmasını tasvir etmektedir. İlgili ayet şöyledir: “*Biz Musa’ya Tur’un yamacından seslenmiş ve vahyetmek için onu yakınımıza çağırmıştık*”¹¹⁹. Bu ayette kullanılan *neciyyen* kelimesi gizlilik ve samimiyet anlamlarını içermektedir. Kişilerin başkalarının gözünden uzak gizlice görüşmeleri Arapça’da bu kelime ile karşılanmaktadır.¹²⁰

¹¹⁶ Araf 7/22; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, II/95-96; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 14/218-221; Maturidi, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, IV/382-384; Beyzavi, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t Te’vîl*, III/8-9; Kurtubi, *Tefsir*, VII/180-181.

¹¹⁷ Saffat 37/104; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/55-56; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 26/346-347; Maturidi, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, VIII/579; Beyzavi, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t Te’vîl*, V/16; Kurtubi, *Tefsir*, XV/99-100.

¹¹⁸ Albayrak, Halis, “Kur’an’da Vahiy”, s.66.

¹¹⁹ Meryem 19/52; Zemahşerî bu ayeti incelerken Cebrail olmaksızın vasıtasız bir şekilde Hz. Musa’nın çağrıldığını ifade etmektedir. Ayette geçen *neciyyen* kavramı Hz. Musa için kullanılmaktadır. Ancak Hz. Musa’nın Tanrı’nın yakınına gitmesi mecazen anlaşılmalıdır. (Zemahşeri, *Keşşâf*, III/22-23) Maturidi ise bu ayeti incelerken *neciyyen* kavramı ile ilgili bunun bir seslenme olduğunu, ancak bu sesleniş Hz. Musa haricinde kimsenin duymadığını, samimi ve gizli bir sesleniş olduğunu ifade etmektedir. Maturidi, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, VII/243-244; Ayrıca bkz. Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 21/548-549; Beyzavi, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t Te’vîl*, IV/13; Kurtubi, *Tefsir*, XI/113-114.

¹²⁰ İbn Manzûr, *Lisanu’l Arab*, III, s.593.

Bu kelimenin tasvir ettiği duruma bakınca Allah ile Hz. Musa arasında özel bir görüşme yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu da özel görüşmede Allah tarafından Hz. Musa'ya bir şeyler söylendiğini göstermektedir. Yine Allah ile peygamber arasındaki bu iletişimde anlamlı sözler kullanıldığı için iletilenlerin somut olgular olduğu sonucu çıkarılabilir.¹²¹

- *Etâ veya atâ*

Etâ, atâ fiili, Allah'ın peygamberlere ve kavimlerine vahiy/kitap verdiğini anlatmak için kullanılmıştır. Kur'an'da Allah'ın Hz. Musa'ya kitap verdiği farklı ayetlerde zikredilmektedir.¹²² “Her ikisine de, Musa ve Harun’a apaçık anlaşılan bir Kitap vermiştik”¹²³ ayeti bu anlamı teyit etmektedir.

Etâ, atâ fiili ile, Hz. Muhammed’e de Kur'an'ın verildiği belirtilmekte ve şöyle buyrulmaktadır: “Andolsun ki, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve yüce Kur'an'ı verdik”¹²⁴. Hz. İsa'ya İncil'in verildiđi¹²⁵, İsrailoğulları'na kitap verildiđi¹²⁶ aynı fiillerle ifade edilmektedir.

¹²¹ Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.68.

¹²² Bakara 2/87; Furkan 25/35; İsra 17/2; Enam 6/154; Secde 32/23.

¹²³ Saffat 37/117.

¹²⁴ Hicr 15/87; Enam 6/89; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, II/287-288; II/42-43; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 13/54-55; 19/158-161; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, VI/461-463; IV/156-157; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, III/216-217; II/171; Kurtubi, *Tefsir*, X/54-55; VII/34-35.

¹²⁵ Maide 5/46; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, I/639; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 12/369-370; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, III/530-531; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, II/129; Kurtubi, *Tefsir*, VI/208-209.

¹²⁶ Casiye 45/16; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/289; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 27/674-675; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, IX/221-222; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, V/107; Kurtubi, *Tefsir*, XVI/162-163.

Peygamberlere kitapların verildiğinden söz edildiğine göre iletilenin somut bir biçimde varlığa çıktığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *âtâ* kelimesi de Allah'ın insanla iletişimindeki somutluk niteliğini ifade etmektedir.¹²⁷

- *İnzal, Tenzil, Nüzul*

“İnzal, Tenzil, Nüzul” kelimeleri, “yukarıdan aşağı inmek, bir şeyin inmesine ve meydana gelmesine delalet etmek, bir yere konaklamak, misafir olmak, kaymak, iniş, inmek”¹²⁸ anlamlarına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu kelimeler “vahyetmek” fiilinden daha fazla kullanılmaktadır. Bunun sebebi, vahyedilen şeyin dikey olarak ilahi olandan beşeri olana doğru gerçekleşmesini ifade için olsa gerektir. Hem Kur'an'ın hem de önceki kitapların indirilişi *nüzul, inzal ve tenzil* kelimeleriyle anlatılmaktadır.¹²⁹

“*Bu Kur'an üstün ve çok merhametli Allah tarafından indirilmiştir.*”¹³⁰ ayetinde kullanılış şekli ile “*Tenzil*” kelimesi de, Kur'an-ı Kerim'in Allah katından inzal edildiğini, söz konusu iletişimin “sözselsel” şeklinin yukarıdan aşağıya doğru olduğunu ortaya koymak ve vahiy ile gelen mesajların Hz. Peygamber tarafından uygulandığıda vurgu yapmak üzere kullanılmaktadır.¹³¹

¹²⁷ Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.70.

¹²⁸ Ragıb, el-İsfehâni, *el-Müfredâd fî Garibi'l-Kur'ân*, s. 744; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI/656; İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Makayisi'l-Luga*, Mısır 1969, V/417; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, s.453, Beyrut trs.

¹²⁹ Bakara 2/97; Al-i İmran 3/3; İsrâ 17/82, 105, 106; Yunus 10/94; Hud 11/14; Yusuf 12/2; Enam 6/7; Lokman 31/21; Sebe 34/6; Zümer 39/1, 2, 23, 41, 55; Mumin 40/2; Fussilet 41/2; Şûrâ 42/15, 17; Kehf 18/1; İnsan 76/23; İbrahim 14/1; Secde 32/2; Hakka 69/43, 44, 45, 46; Duhan 44/2.

¹³⁰ Yasin, 36/5.

¹³¹ Düzgün, Şaban Ali, “Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, *Kelâm Araştırmaları*, 5:2, 2007, s.3.

Bazı ulema, “*Ha, Mim, apaçık olan Kitab'a andolsun ki, biz onu yani Kur'an'ı mübarek bir gecede indirdik. Kuşkusuz biz uyarıcıyızdır.*”¹³² ayetini delil göstermek suretiyle Allah’ın Kelâmına “inzal” demişlerdir.¹³³

Enzele fiilinin Kur’an ile birlikte ilk kullanılışı, Kur’an’ın Kadir gecesi indirildiğini belirtmekte ve şöyle buyrulmaktadır: “*Muhakkak ki Biz, O’nu yani Kur’ân’ı Kadir Gecesi’nde indirdik*”¹³⁴.

Kur’an’da Allah ile insandan olan elçisi peygamber arasındaki iletişimi gösteren kelimelerin sayıca en çok kullanılanı bu kökten türeyen kelimelerdir. Nelerin indirildiğine baktığımızda Kur’an, Tevrat, İncil, kitap, zıkr, furkan, sure, ayet, emr ve nur gibi olguları görmekteyiz. Dikkat edilirse indirilenler somut varlıklardır. Dolayısıyla “*inzal*” kelimesi de Allah insan iletişiminde iletilenlerin somut olgular olduğuna işaret etmektedir.¹³⁵

Ancak, bütün bu teorilere ve ileri sürülen iddialara karşı, Peygamberlerin yaşamış oldukları vahiy tecrübelerinin gerçek mahiyeti, yine ancak peygamberler tarafından idrak edilebilir. Bütün yaşanan bu tecrübeler, insanlığa peygamberler tarafından belli sembol ve örneklerle açıklanmıştır. Bizler bu noktada şu hususu itiraf etmeliyiz ki, Allah ile Peygamber arasında gerçekleşen iletişimin ayrıntılarını algılama ve tanımlama imkânına sahip değiliz.

¹³² Duhan 44/1-3.

¹³³ Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İst. 1980, s.90.

¹³⁴ Kadir 97/1.

¹³⁵ Albayrak, Halis, “Kur’an’da Vahiy”, s.70.

2. AKIL – VAHİY İLİŞKİSİ

Akıl, duyu organlarının ve deneylerin vermiş olduğu bilgileri sistematik hale getiren, insanın duyduğu haberleri test ederek onlara anlamlar yükleyen bir unsurdur. Bu yönüyle akıl olmaksızın hiç bir bilimsel gelişmenin söz konusu olmayacağı gibi, akıl ile çelişen bir din anlayışı da hiç bir anlam ifade etmeyecektir. Bu nedenle akıl, İslam'ın anlaşılması ve hayata tatbiki konusunda hayati bir öneme sahiptir. Ayrıca, vahye dayalı delilleri değerlendirme gibi çok önemli bir görevi de yerine getirmek sorumluluğunu taşımaktadır.¹³⁶

Aklın vahiy karşısındaki konumunun ne olduğu meselesi Müslüman âlimlerin zihinlerini meşgul eden bir sorun olmuştur. Hatta itikadi mezheplerin, fikir ve düşünce akımlarının oluşumunda, bu mesele ile ilgili zihinlerde oluşan soru ve sorunlara nasıl cevaplar verilebileceği konusunda genellikle belirleyici bir konumda bulunduğu söylenebilir.¹³⁷

Akıl – Vahiy ilişkisine her iki unsurun birbirine bakışını incelemekte fayda bulunmaktadır. Yani vahyin akıl, aklın ise vahiy karşısındaki durumu nedir? Her iki unsur, birbirinin alternatifi midir? Bu konuya, her iki terimden anlaşılanın ne olduğunu belirterek başlamak faydalı olacaktır.

Vahiy teriminin hangi anlamlara geldiğini ve mahiyeti ile ilgili tartışmalara çalışmamızın başında yer vermiştik. Burada akıl teriminin ve vahiyle irtibatının ne olduğuna değineceğiz.

¹³⁶ Karadeniz, Osman, “Akıl – Vahiy İlişkisi”, Diyanet İlmi Dergi, cild 33, sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık 1997, s. 39.

¹³⁷ Kubat, Mehmet, “İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, Milet ve Nihal, c. 8, sayı 1, Ocak – Nisan 2011, s.75.

Arapça bir kelime olan akıl, sözlükte “bağlamak, tutmak, engel olmak, hapsetmek, sımsıkı tutmak, alıkoymak”¹³⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Akıl kelimesinin asıl anlamı bağlamaktır.

İslam bilginlerince aklın pek çok tanımı yapılmıştır. Ragıp el-İsfahani’ye göre “akıl, ilim elde etme kudretidir. Ayrıca insanın bu kudretle elde ettiği ilme de akıl denir. Bu sebeple Hz. Ali ‘akıl ikidir’ demektedir, birinin doğuştan gelen, diğerinin ise sonradan kazanılan olduğunu ifade etmektedir. Nasıl ki güneşin yaymış olduğu ışığın gözleri görmeyen için bir anlamı yoksa, doğuştan yetisi olmayana da sonradan kazanılan aklın faydası bulunmamaktadır.”¹³⁹ Cürcani ise akı, “duyu ötesi varlığı vasıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemle algılayan soyut bir cevher”¹⁴⁰ olarak tanımlamaktadır. İsim formunda bir terim olarak akıl, “insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi”¹⁴¹ şeklinde ifade edilmektedir. Ayrıca, kötü ile iyiyi ayırt eden, çirkin ile güzel arasındaki ayrımı ortaya koyan, yanlış ile doğruyu fark eden ve insanın duyularıyla anlayamadığı hususları kendisiyle anlamlı hale getiren düşünme kabiliyeti demek olan akıl, “varlığın hakikatini idrak eden, eşyanın ardındaki gerçeği kavrayabilen yeti”¹⁴² olarak da tanımlanmıştır.

Kelâm ilminde akıl, naklin karşısındaki konumu sebebiyle araştırma konusu olmuştur. Sağlam duyular¹⁴³ ve doğru haberle¹⁴⁴ birlikte akıllı bilgi edinme araçlarının

¹³⁸ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, XI/459.

¹³⁹ Ragıp, el-İsfahani, *Müfredat*, s. 577-578.

¹⁴⁰ Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1987, s. 197.

¹⁴¹ Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, s. 166; Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 21.

¹⁴² Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 10.

¹⁴³ el-havâsu's-selîme

¹⁴⁴ el-haberu's-sadık

en önemlilerinden bir tanesi olarak kabul eden¹⁴⁵ İslam Kelâmcıları, Kelâmi sorunların çözüme kavuşturulmasında aklın alanı¹⁴⁶ ve naklin alanı¹⁴⁷ şeklinde ikili bir ayrıma gitmişlerdir. “Bu ayırımın temel amacı, aklın ve naklin etkin oldukları alanları birbirinden ayırmak ve akılla tespit edilmesi gereken bir hususa nakli, nakille tespit edilmesi gereken bir hususa da akli karıştırmama arzusudur.”¹⁴⁸

İslam Kelâmcıları arasında, akıl ile ilgili ortaya çıkan görüş ayrılıklarının temelinde akla yüklenen anlamlardaki farklılıklar yatmaktadır. Akla cevher ve araz diyenler, onun yeri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin akla cevher diyenler, onun yerinin beyin, akla araz diyenler ise aklın yerinin kalp olduğunu iddia etmektedirler. Bununla birlikte, her ikisi arasında düşünme ve muhakeme etme noktasında ortak işbirliği olduğu da iddia edilmektedir.¹⁴⁹ “O halde İslam Kelâmcılarına göre aklın yeri kalptir, ama o ışığını beyinde gösterir. Mantıkçı pozitivist akıl anlayışından İslam’ın akıl anlayışının ayrıldığı temel nokta ise budur.”¹⁵⁰

İnsanın sorumlu bir varlık olarak algılanmasını sağlayan aklın üç işlevi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, aklın bilgi ortaya koyması ve ilim kaynağı sayılmasıdır. İkincisi, zihnin dışarıdan aldığı duyu izlenimlerini ilme çevirmesi ki bütün beş duyu ile algılananlar bunun kaynağını oluşturmaktadır. Üçüncüsü ise, aklın

¹⁴⁵ Nesefî, Ebu’l Muin, *Tabsîratü’l-Edille fî Usûli’d-Din*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I/23-26.

¹⁴⁶ mecâlu’l-akl

¹⁴⁷ mecâlu’n-nakl

¹⁴⁸ Kubat, Mehmet, “İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, s.87.

¹⁴⁹ Bkz. Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Usulü’d-Din*, (thk. H.P.Linss), Kahire 1963, s. 206; Râzî, Fahreddîn, *Kitâbu’n-Nefs ve’r-Rûh*, (thk. M. Sağır Hasan el-Ma’sûmî), İslâmâbâd, ts., s. 63-60; Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü’l-Merâm min ‘İbârâti’l-İmâm*, İstanbul, 1949, s. 77; Şatibî, Ebu İshak, *Muvâfakât*, thk. M. M. Abdülhamid, Kahire 1969, III, 4-56; terc. Mehmet Erdoğan, III, 3-77, İstanbul 1990.

¹⁵⁰ Altıntaş, Ramazan, “Ebu Hanife’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c.2, sayı 1, 2004, s.4.

gelen haberi, iki şekilde işleme tabi tutmasıdır. Bu ise önce onu anlaması, ne dediğini kavraması ve sonra onu yorumlamasıdır. Yani ne demek istediğini, nedenini ve amacını ortaya koymasıdır. Böylece gelen vahiy yani Kur'an'ı anlama ve yorumlama aklın görevleri içine girmiş olmaktadır.¹⁵¹

“İnsana, iyiyi kötüden ayıracak bir yeti olan akıl ve bunun yanında irade verilmiş, ayrıca akli destekleyen ve kendi başına hüküm vermesine yardım edecek olan bir de vahiy verilmiştir.”¹⁵² Yaratıcının insanlara, kendisini diğer varlıklardan ayıran bir özellik olarak verdiği akıl nimeti, üç türlü hüküm vermektedir. Bunlar, zorunlu, imkânsız ve mümkün hükümlerdir. Aklın zorunlu gördüğü hükümler akli hükümlerdir ve mutlaka vahiy tarafından desteklenir. Vahiy aklın bu zorunlu hükümleri ile çatışan ilkeler getirmez. Bununla birlikte aklın imkânsız gördüğünü vahiy de imkânsız görür. Bu yüzden vahiyde akla ters düşen, akılla çelişen bir şey yoktur. Aklın ihtimal verdiği, olabileceğine hükmettiği hükümlere de makul hükümler denir.¹⁵³

Vahiy, ortaya koyduğu temel ilkeler ile insanın sadece aklını değil, iradesini; kendisine yön veren içgüdülerini eğitmeyi hedeflemektedir. Zira insanın akli doğruyu bilir ve görür, ama bu bildiği ve doğru gördüğü şeylerin aksine davranışlarda da bulunabilir. İnsan öldürmenin, hırsızlık yapmanın doğru olmadığını bilen bir insan, kolaylıkla bu çirkinlikleri işleyebilmektedir. Böylelikle, bazı fiillerin ve hareketlerin kötü olduğunu, doğru olmadığını bilmek, o eylemlerin yapılmasını engellememektedir. Vahyin devreye girdiği nokta ise tam burasıdır. Vahiy, insanın

¹⁵¹ Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar IV*, Ankara 1995, s. 42.

¹⁵² Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları*, İstanbul 1991, s. 13.

¹⁵³ Atay, Hüseyin, “Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, KSIÜD, yıl 2, sayı 3, Ocak – Haziran 2004, Kahramanmaraş 2004, s.29.

kazanımı olan bilgisine ilave bir motivasyon sağlayarak insanın iradesini eğitmekte ve ona iyilikleri yaptırmakta, bununla birlikte kötülüklerden sakındırmaktadır. Bu ise vahyin asıl varlık sebebidir.

Bu çerçevede, vahiy olgusunun ana amacı, akıl yürütme sonucunda bir hükme ulaşan insanın, bu ulaşmış olduğu yargıyı fiili duruma dönüştürecek bir iradeyi gerçekleştirmesidir. O halde vahiy, insanın aklından ziyâde onun iradesine yönelmektedir. Kelâm alimleri akli zaten insanoğluna Yüce Allah tarafından verilen bir hidayet rehberi yani hidayet-i âmme olarak kabul etmektedirler.¹⁵⁴ Sağduyuya ve insanoğlunun fitratına uygun bir şekilde işletilmekte olan bir aklın, insanı her zaman doğru neticelere ileteceğine de şüphe yoktur. Ancak aklın ulaştığı neticelere bir fiili alan oluşturmak, yani ulaşılan düşüncüyü amele çevirmek, ona teolojik bir boyut katmak için gerekli olan irade her bireyde aynı şekilde görünmemektedir. Bu çerçevede, vahyin en temel amacı, insanda bu iradeyi oluşturmaktır.¹⁵⁵

Akl ve vahiy arasındaki bu ilişki, vahyin dogma olarak nitelenmesini de engellemektedir. Çünkü dogma, tartışılmadan kabul edilenler için kullanılmaktadır. Vahyin, kendisini kavrayacak ve yorumlayacak akla gelmesi, aklın süzgecinden geçmek suretiyle ifadelendirilmiş olması, onun dogma olarak nitelendirilmesini imkânsızlaştırmaktadır.¹⁵⁶

Netice olarak, insanın ilahi emir ve yasaklara karşı sorumluluk ve yükümlülük altına girmesini, kitaba muhatab olmasını sağlayan yegane yeti akıldır.

¹⁵⁴ Ragıb, el İsfahani, *Mu'cemu Müfretadi lielfazi'l-Kur'an*, (Hidayet kelimesi), Darü'l-Fıkr, Beyrut trs., s. 536-538. Ayrıca bkz. Akbulut, Ahmet, “Müslüman Zihninin İnşasında Kelam İlminin Önemi ve Yeri”, İÜİFD, Bahar 2014/5(1), s. 19.

¹⁵⁵ Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 242; krş. Age. IX, 206; Ayrıca bkz. Kit'abü't-Tevhîd, s. 608.

¹⁵⁶ Düzgün, Şaban Ali, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, AÜİFD, XLVI, 2005, sayı II, s.21-22.

Akıl olmadan herhangi bir sorumluluktan bahsedilememektedir. Ayrıca akıl olmadan insanın dininden de söz edilememektedir. Zira dinin mutlak surette akıl ile tescil edilmesi gerekmektedir. Ancak, insan aklının salt bir kaynak olarak kabul edilmesi, vahyin yönlendirmesine ihtiyaç duymadığının iddia edilmesini dışlamaktadır.

Akıl – vahiy ilişkisi çerçevesinde üzerinde durulması gereken konulardan biri de hidayet kavramıdır. Kelam bilginleri hidayeti ikiye ayırmışlardır. Bunlardan ilki, genel hidayet anlamında kullanılan hidayet-i amme'dir. Bu ise Yüce Allah'ın yarattığı insana verdiği akla karşılık gelmektedir. Akıl sayesinde insan, doğruyu yanlıştan ayırma ve hidayete giden yolu seçme yetisini elde eder. İkincisi ise özel hidayet anlamında kullanılan hidayet-i hâsse'dir. Bu ise Yüce Allah'ın elçileri vasıtasıyla insanlığa doğru yolu göstermesi yani vahiy olarak tarif edilmektedir.¹⁵⁷

Çalışmamızın bu başlığında, akıl yani “hidayet-i amme” ve vahiy yani “hidayet-i hâsse” kavramlarını, yüzyıllardır Müslüman âlimlerin tartışa geldikleri metlûv vahiy ve gayr-ı metlûv vahiy konusu ile birlikte ele almanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kelamcıların, akıl vahiy ilişkisi denildiğinde, esasında bütün insanlara verilmiş olan akıl yani hidayet-i amme ile Yüce yaratıcının mesajlarının toplamı olan teklifi vahiy yani hidayet-i hasse arasındaki ilişkiyi akıllara getirmeleri, bu iki bilişsel varlık alanı arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymaktadır.¹⁵⁸ Bu iki alan arasındaki ilişkide, aklın alanını sınırlayarak vahyi öncelemeyi amaç edinen

¹⁵⁷ Eşârî, *Makâlât*, s. 261; Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 140; İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen en-Nisburi, *Mucerredü'l Makalati's Seyh Ebi'l Hasan el-Eşari*, (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1987, s. 56; Bkz. Çağlayan, Harun, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2009, s.125.

¹⁵⁸ Maturidi, *Tevilât*, I/30; Nesefî, Abdullah b. Ömer Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku'ý-Te'vîl*, Beyrut 1989, I/145; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/4257.

zihniyetin, vahyi öncelemek adına tilavet olunan vahiy yani metlûv vahiy ile tilavet olunmayan vahiy yani gayrî metlûv vahiy konusunda tartışıkları görülmektedir.¹⁵⁹

Yüce Allah'ın, hidayet-i hasse ile insanlara doğruyu göstermesi ancak peygamberler ve ilahi kitaplar aracılığıyla olur. Bu şekil hidayette ön plana çıkan husus, bireyin kendi dışından bir rehber eşliğinde doğru bilgiye ulaşmasıdır. Hidayet-i amme ile insanların doğruya ulaşmaları ise, bireyin dışından değil, kendi içinden bir rehber aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bu rehber akıldır. İnsan aklını kullanmak suretiyle kendini, çevresini ve insanlığa sunulan mesajları idrak etmektedir.¹⁶⁰

Vahyin nasıl anlaşılması gerektiğine dair yapmış olduğumuz çalışmamızda, üzerinde durulması gereken belki de en önemli husus, tilavet olunmayan vahiy demek olan “gayrî metlûv vahyin” gerçekten ‘vahiy’ anlayışı içerisinde kabul edilip edilmeyeceği meselesidir. Konu, geçmişten günümüze Müslüman âlimler tarafından lehde ve aleyhde görüşler ortaya konularak tartışıla gelmiştir.¹⁶¹

Öncelikle, Hz. Peygamber'e Hira mağarasında vahiy meleği Cibrîl tarafından getirilen ilk vahiyden, Hz. Peygamber'in vefatına kadar süren 23 yıllık vahiy süreci, Hz. Peygamberin vefatından sonra ise günümüze kadar bozulmamış, tahribata uğramamış bir formda eksiksiz olarak bizlere ulaşan bir ilahi kitap elimizde mevcut

¹⁵⁹ Dârimî, *Sünen*, Mukaddime 49, no:594, (I. 117); Şâfi, *el-Umm*, VII/271.

¹⁶⁰ Çağlayan, Harun, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, s. 125.

¹⁶¹ Tahavi, Ebu Cafer, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk: Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut 1994, XIV, s. 466; İsa, Ebu'n-Nasr Abdülcelîl, *İctihâdu'r-Rasul*, Dâru'l-Beyân, Kuveyt 1969, s. 37-62; Şâfi, *el-Umm*, V/17, 128; *er-Risale*, tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1940, s. S. 92-93; Dârimî, *Sünen*, Mukaddime 49, no:594, (I. 117); İbn Hacer, *Tehzibu't-Tezhîb*, Haydarabad 1325, II/250-252; İbn Teymiyye, *Şerhu Akîdetü'l-İsfehâniyye*, Riyad 1415, s. 216; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut trs., 5/ 16; *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Beyrut trs. , c. 13, s.364; Ebû Davud, *Sünen*, Kitâbu's-Sunne, 34/6 (4604), İstanbul 1992; Kurtubi, *Tefsir*, I/33; Gazâlî, Ebû Hamîd, *Kitâbu'l Mustasfâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I/125; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, Beyrut 1983, I/96-98; İbn Kuteybe, *Kitâbu Te'vili Muhtelifi'l Hadis*, terc. Gerard Lakomte, as Le Traite des Divergences du Hadith d'I İbn Qutayba, Dîmeşk 1962, s.217,232; Elmalî, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1960, VII/24; Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, çev. Mehmet Görmez – M. Emin Özafşar, Ankara 1990, I/51; İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmu'l Muvakkî'in 'an Rabbi'l Alemîn*, thk. İsmâuddîn es-Sababî, Kahire 2002, I, 17.

iken, acaba neden Hz. Peygamber'in sünnetinin vahiy mahsulü olduğu iddiasına ihtiyaç duyulmaktadır?

Kur'an'ın bizzat kendisi, vahyi gönderenin ve onu koruyacak olanın Allah olduğunu¹⁶² bildirmesine rağmen, İslam uleması neden metluv vahiy ve gayrı metluv vahiy ayırımına giderek Hz. Peygamber'in sözlerinin de Kur'an gibi¹⁶³ birinci derece ilahi bir kaynak olduğunu gösterme ihtiyacı hissetmiştir?

Esasında bu tartışmanın temel noktası Sünnetin mahiyetinin ne olduğu ile ilgilidir. Kur'an'dan başka vahiy yoktur diyen bir kısım ulema,¹⁶⁴ sünnetin vahiy olamayacağını ileri sürerken, bir kısım ulema da bunun aksini savuna gelmiştir.¹⁶⁵ Müslüman geleneğinde Hz. Peygamberin sünnetini ortaya koymada başvurduğu kaynaklar konusunda çeşitli iddiaların ortaya atıldığı görülmektedir. Bu iddialar üç başlık altında ifade edilmektedir.

- Sünnet de Kur'an gibi bir vahiy mahsulüdür.
- Sünnet, vahiy yanında, Hz. Peygamber'in içtihadının da bir ürünüdür.
- Sünnet Hz. Peygamber'in kendi çevresinden elde ettiği bilgi birikiminin, akıl ve tecrübesinin ve bunlara dayanarak Kur'an'ı yorumlamasının bir ürünüdür.¹⁶⁶

İleri sürülen bu görüşler içerisinde geçmişten günümüze en fazla tartışılan konu, "sünnetin de Kur'an gibi bir vahiy mahsulü olduğu" görüşüdür.

¹⁶² Hicr 15/9.

¹⁶³ "Bana Kur'an ile birlikte, onun bir benzeri de verilmiştir" Bkz. Ebu Davud, *Sünen*, V, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, IV, 131.

¹⁶⁴ Buna örnek olarak kaynaklarda İbn Abbas'ın ismi zikredilmektedir. Bkz. Tahavi, Ebu Cafer, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIV/466.

¹⁶⁵ Bkz. İsa, Ebu'n-Nasr Abdülcélil, *İctihâdu'r-Rasul*, s. 37-62.

¹⁶⁶ Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2008, s. 216.

Sünnetin vahiy ürünü olduğu konusundaki görüşler, hicri II. asrın başlarına kadar uzanmaktadır. Hicri II. asrın başlarında yaşayan ve aynı zamanda Evzâî'ye de hocalık yapmış olan Hasan b. Atiyye, sünnetin de vahiy ürünü olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*“Cibrîl tıpkı Kur'an'ı Hz. Peygamber'e indirdiği gibi, sünnetleri de indirdi.”*¹⁶⁷

Ancak ilahiyat literatürümüzde sünnetin vahiy ürünü olduğu görüşü, asıl İmam Şâfi döneminde temellendirilmeye çalışılmıştır. Şâfi, *er-Risale* ve *el-Umm* adlı eserlerinde sünnetin de kaynağının vahiy olduğunu iddia etmiştir.¹⁶⁸ Konu ile ilgili Kur'an ayetlerinden örnek verirken, İmam Şâfi'nin görüşlerine ileride yer vereceğiz.

Hicri II. asırdan sonra Müslüman geleneği, Hz. Peygamber'in elçilik görevinin Cibrîl'in kendisine getirdiği vahyi, herhangi bir ekleme yapmadan ve eksiltmeden yani kendisine geldiği şekliyle insanlara tebliğinden ibaret olmasını¹⁶⁹ yeterli görmemiştir. Bu sebeple olmalı ki, Hz. Muhammed'e indirilen vahyin sadece Kur'an ile sınırlı olmaması gerektiğini, onun toplumsal hayat içerisinde aldığı kararların, söylediği sözlerin ve beşeri uygulamalarının da vahiy mahsulü olması gerektiği tezinin gelişmesine yol açmıştır.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Dârimî, *es-Sünen*, Mukaddime 49, no:594, (I. 117). Buna benzer haberler diğer eserlerde de görülmeye başlandı: “Hz. Muhammed her vahiy alışımda aynı zamanda o vahyi açıklayan bir de sünnet almaktaydı” (İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fazlihi ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri, Suudi Arabistan 1414/1994, Dâru İbni'l-Cevzî, II/191.)

¹⁶⁸ Şâfi, *el-Umm*, V/17, 128; *er-Risale*, s. 92-93.

¹⁶⁹ Rad 13/40; Nahl 16/35, 82; Maide 5/67, 99; ayrıca bkz. Ahkaf 46/23; Ankebut 29/18; Cin 72/23, 27-28; Müzzemmil 73/5.

¹⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbil'l-Âlemîn*, I/17.

14 asırlık İslam geleneğinde bu durum, Kur'an mesajının tek kaynak olmadığı, Kur'an'ın dışında başka vahiylerin de olabileceği düşüncesini geliştirmiştir. Böylelikle Hristiyanlığın vahiy algısını andıracak bir şekilde “gayrı metluv vahiy” doktrini üretilmiştir.¹⁷¹ İlahi vahyin çeşitleri bu şekilde çoğaltılarak, Kur'an vahyinin seviyesine yükseltilmiş ve asıl kaynak olan Kur'an sıradan bir kaynağa dönüştürülmüştür. Böylelikle Kur'an vahyi, Müslüman geleneğinden kaynaklanan bir iç tehditle karşı karşıya kalmıştır.¹⁷²

Doğrusu buradaki asıl sorun, Hz. Peygamber'in dile getirdiği bir ifadesinin vahiy olup olmadığının kişisel kanaat ve yorumlarla belirlenebileceğinin tartışmaya açılmasıdır. Bu sayede hadis tedkiki yapan, hadislerin sahih olup olmadığını araştıran cerh ve tadil âlimlerine Hz. Peygamber'in hadisinin / sünnetinin vahiy olup olmadığını belirleme hakkı verilmektir. Bu da neyin vahiy olup olmadığı hususunun İslam ulemasının ictihadına bırakıldığı sonucunu doğurmaktadır. Hz. Peygamber'in sözleri hakkında râvi “güvenilir” diyorsa o söz vahiy, râvi “güvenilmez” diyorsa o söz “vahiy” olmaktan çıkmaktadır. Böylelikle beşeri olan ilahileştirilmektedir.

Bu sayede, İslam ümmetinin şahıs planında en büyük otoritesi Rasulullah, İslam'ın geleceği ile ilgili siyasi ve ictimai sahalarda bile, kendisine başvuru bir kaynak durumuna getirilmekte, ona çözdürtülmedik bir mesele neredeyse kalmamaktadır. Saltanat davaları,¹⁷³ fıkhi meseleler,¹⁷⁴ akidevi ihtilaflar¹⁷⁵... hususiyle de İslam'ın geleceği.¹⁷⁶

¹⁷¹ Konuyu detaylı bir şekilde ele alan en önemli eserlerden biri için Bkz. Hatiboğlu, M. Said, Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy, Otto Yay., Ankara 2009

¹⁷² Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.156.

¹⁷³ Tirmizi, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İst. 1983, “Fiten”, 48; Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, İst. 1981, Menakib 2, Ahkam 2, Enbiya 1; Muslim, Ebu'l Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, İst. 1982, Imaret, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, No:3323, s. 479.

“Bununla ilgili çevrelerin Peygamber’e tutunmalarının başlıca sebebi, kitabı kaynak Kur’an-ı Kerim’e eklemeye bulunulma imkânının olmamasındandır. Tek imkân, beşeri otorite Hz. Peygamber’i, hadisler kılığına büründürülecek beyanlar yoluyla istismar etmekte idi. Bu sebeple, hadis yapım atölyeleri hizmete sokuldu.”¹⁷⁷

Vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamberin her sözünü ve her fiilini vahye dayandırma, Hz. Peygamberin geçmiş ümmetlerin tarihlerinden, insanların genel karakterlerinden hareketle zan, tahmin ve tefekkürüne dayanarak söylediği bazı kişisel kanaatlerine gaybi bir haber özelliği verme, beşerî vasıtaları görmezden gelerek, her söylediği sözünün, her hareketinin arkasında ilahî bir ihbar olduğunu varsayma ve sonuç itibarıyla bunları Nübüvvet alameti ve O’nu yüceltme aracı olarak kılma, özellikle Hz. Peygambere yetişemeyen tâbiilerden itibaren başlayan ve ilk nesilden uzaklaştıkça katlanarak gelişen bir eğilimdir. Bu durum, Hz. Peygamber’i yanlış anlamamanın bir sonucudur.¹⁷⁸

Rasulullah’ın sanki Kur’an’da hiç yeri yokmuş gibi, kimileri Allah Rasülü’nün dindeki yerini ispat için, kimileri de O’nun sünnetini temellendirmek ve yüceltmek maksadı ile bu ayetleri tefsir ve tevil usul ve yöntemlerine riayet etmeden, keyfi denebilecek bir biçimde yorumlamaya çalışmışlardır. Rasulullah’ın konuştuğu her sözü, yaptığı her işi vahiy olarak nitelemişler, sonra da Kur’an’da yazılı olup ibadet esnasında okunan vahiyler “Metluv Vahiy”, Kur’an’da yer almayan ve namaz

¹⁷⁴ Bkz. Buhari, *Sahih*, Vudu, 10; İlim, 10; İ’tisam, 10; Muslim, *Sahih*, İmare, 175; Ebu Davud, *Sünen*, İlim, 10; Tirmizi, *Sünen*, İlim, 7.

¹⁷⁵ Buhârî, *Sahih*, Menâkıb, 25; Müslim, *Sahih*, İman, 302; İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *es-Sünen*, İstanbul 1983, Zühûd, 37.

¹⁷⁶ Nesâî, Ebu Abdîrrahman Ahmed bin Şuayb bin Ali bin Sinan bin Bahr el-Horasani, *Sünen*, Mısır 1930, Âdâbü’l-kudât, 4; Buhârî, *Sahih*, Fiten, 2, 6, Büyü’, 7; Tirmizî, *Sünen*, Emsâl, 81.

¹⁷⁷ Hatiboğlu, M.Said, *Hiz. Peygamber ve Kur’an Dışı Vahiy*, s.10.

¹⁷⁸ Bkz. Hatiboğlu, M.Said, “Hz. Peygamber’i Yanlış Yorumlama Tezahürleri”, *İslami Araştırmalar I*, (1986), sayı: 2, s. 5-11; Erul, Bünyamin, “Hz. Peygamber’e Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *İslamiyat I*, (1998), sayı 1, s. 68.

esnasında okunması caiz olmayan ve Hz. Peygamber'den çıkan söz, iş ve takrirlerin tamamına da “Gayrı Metlûv Vahiy” isimlerini vermişlerdir.¹⁷⁹ İbn Hazm da bu ayrımı eserinde şöyle temellendirmektedir:

“Şeriat konusunda başvurulacak temel kaynağın Kur'an olduğunu açıklarken de ifade ettiğimiz gibi, Kur'an, 'Allaha ve rasulüne itaat edin' diyerek Hz. Peygamber'in bizlere bildirmiş olduğu emirlerine de uymamız gerektiğini bildirmektedir. Ayrıca Kur'an, Hz. Peygamber'i bizlere tanıtırken / anlatırken 'O heva ve hevesinden konuşmaz, O ancak vahyedilen bir vahiydir'¹⁸⁰ demektedir. Bunun için bizim, Allah'ın rasulüne gönderdiği vahyi ikiye ayırmamız gerekmektedir: Birincisi metin ve mana itibariyle muciz olup, ibadetlerde tilavet edilen vahiydir ki, bu Kur'an'dır. İkincisi de rivayet edilip nakledilen, ancak metni muciz olmayan, fakat okunan vahiydir ki bu da Hz. Peygamber'in bize gelen hadisleridir. Zira Allah'ın vahyini bize açıklayan O'dur. Nitekim Allah, bu hususta ‘...sana indirileni açıklasın diye...’¹⁸¹ buyurmaktadır. Buradan şu sonuca varılmaktadır ki Allah, her iki vahye de uymamızı istemektedir. Bu iki tür vahiy arasında bir fark yoktur.”¹⁸²

Erken dönem âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zühri¹⁸³ de Hz. Peygamber'e gelen vahiyler ile ilgili olarak yaptığı açıklamalarda, Peygambere gelen vahiy ile ilgili olarak ‘yazılan vahiy’ ve ‘rivayet edilen vahiy’ olmak üzere bir ayrıma gittiği görülmektedir.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Ankara 1997, s.122-123.

¹⁸⁰ Necm 53/4.

¹⁸¹ Nahl 16/44.

¹⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I/96-97.

¹⁸³ ö. Hicri 124.

¹⁸⁴ Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed b. Musa, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut trs, s. 196-197.

“İslam vahyinde, yüce Allah’ın Hz. Muhammed’e bildirmiş olduğu ilkeler vasıtasıyla kendisini bilinir kıldığını düşünmek mümkün olmakla birlikte Hz. Muhammed’in eylemleri, Allah’ın ona hulul etmesi¹⁸⁵ anlamında değerlendirilmez. Hz. Muhammed, İslam vahyinin oluşumunda Allah’ın faaliyetine iştirak ederek ilahi bir hüviyet kazanmadığı için, onun faaliyeti Allah’ın faaliyeti olarak değerlendirilmez.”¹⁸⁶

“Hz. Muhammed’in önemi, getirdiği vahyin üretimine iştirak etmesinde değil, Allah tarafından peygamber olarak seçilmiş olmasında, kendisine indirilen ilahi vahyi eksiksiz ve tam bir şekilde insanlığa taşımasındadır.¹⁸⁷ Ayın güneşten aldığı ışığı sadece yansıtmakla geceyi aydınlatması gibi peygamber de özünde kendisine ait olmayan bir vahyi tebliğ etmek suretiyle insanları karanlıktan aydınlığa çıkartmaktadır.”¹⁸⁸

“Gayrı metluv vahiy algısı, Kur’an’ın yanında başka şer’î delillerinde olduğu sonucunu doğurmuştur. Hadislerin kaynağının bu çeşit vahiy olduğu düşüncesi yaygınlaştırılmıştır. Artık Kur’an’ın yanına, Kur’an gibi bir kaynak daha

¹⁸⁵ Hulul, ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terimdir. Gâliyye fırkalarının benimsediği bir itikadî esas olan hulûlün tenâsüh ve enkarnasyon (incarnation) gibi kavramlarla aynı veya yakın anlamlar taşıdığı ileri sürülmüşse de hulûl genellikle Allah’ın yaratıklarına ve özellikle insanın bedenine intikal etmesi, tenâsüh ise insan ruhunun başka bir insan veya hayvana ait bedene girmesi mânâsında kullanılır. Tecessüd kavramı da bir hulûl türünü ifade eder. Hulûl inancının köklerini eski İran ve Hint dinlerine, Zerdüştilik ve Budizm’e dayandıranlar bulunduğu gibi Sâbiîler veya firavunlar tarafından ortaya atıldığını kabul edenler de vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Hulul maddesi”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, yıl: 1998, cilt: 18, sayfa: 340-344.

¹⁸⁶ Kılıç, Recep, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, AÜİFD, 51:1 (2010), s. 11.

¹⁸⁷ Kılıç, Recep, “Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, s.30.

¹⁸⁸ Kılıç, Recep, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, s. 11; Michot, Yahya, “Revelation”, *The Chambridge Companion To Classical Islamic Theology*, ed.:Tim Winter, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s.186; Ayrıca Bkz. Kılıç, Recep, “Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, s.42.

konmuştur.¹⁸⁹ Daha sonra asıl ile ona bağlı olan yer değiştirmiştir. Kısaca Kur'an vahyi ile sünnet vahyini eşitlemek, Kur'ânî mesajın devre dışı kalmasına neden olmuştur. Kur'an ile Müslüman'ın arasına hadis ve sünnet girmiştir. Halbuki Kur'an, Hz. Peygamber'in işlerinden biri değildir. O, Hz. Muhammed'in elçi oluşunun yani var oluşunun nedenidir. Zira Hz. Peygamber'in bıraktığı tek sünnet olsa olsa Kur'an'a uymaktır."¹⁹⁰ Bu hususa Kur'an-ı Kerim de çok kere vurgu yapılmaktadır.¹⁹¹

"Hz. Peygamber'in sözlerinin de vahiy olduğu düşüncesi ile Kur'an'a gidişin yolu sünnetle kesilmiş, Yüce Allah'ın karşısına, O'nun elçisi çıkarılmıştır. Yani Allah ile elçinin arası ayrılmıştır."¹⁹² Böylelikle artık sünnetin dindeki konumunu tartışmak bile söz konusu olmaktan çıkmıştır."¹⁹³

"Müslüman geleneği sadece "gayrı metluv vahiy" ile yetinmemiş, "Nasih – Mensuh", "Kıraat-i Seb'a", "Tekrâr-ı Nuzûl" gibi kavramlar geliştirerek vahiy olgusu üzerinde farklı uç yorumlara da gitmiştir. "Esbâb-ı Nuzûl" ve "Mekki – Medeni" gibi ayrıntılar abartılmış, Kur'an gibi mevsukiyeti güçlü ve sağlamlığında herhangi bir şüphe bulunmayan bir kaynak, daha zayıf olan kaynaklar tarafından yönlendirilmiştir. Bu durum, metin-olgu ilişkisi bağlamında metnin olguya bağlanmasına sebep olmuştur. Halbuki Kur'an metinleri için bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü olgular zorunlu olarak yerel ve tarihsel olacağından,

¹⁸⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/37; 28/410; 4/130; 2/137; Ebu Davud, *Sünen*, İst trs., 12/208.

¹⁹⁰ Akbulut, Ahmet, "Kelâm'da Vahiy", s.156.

¹⁹¹ Kasas 28/71; Zümer 39/255; Araf 7/3; Hakka 69/43-47; krş. Yunus 10/15; Sad 38/86/87; Zümer 39/11,14; Şûrâ 42/ 24; Ahkaf 46/8/9; Mürselat 77/50.

¹⁹² Nisa 4/152; krş. Nisa 4/150.

¹⁹³ Akbulut, Ahmet, "Kelâm'da Vahiy", s.158.

Kur'an mesajının da yerel ve tarihsel olması sonucunu doğurur. Böyle bir mesajın da evrensel olması söz konusu olamaz.”¹⁹⁴

Hiz. Peygamber'in, Kur'an'ın haricindeki sözlerinin de vahiy olup olmadığı şeklindeki tartışmaların varlığı; leh ve aleyhindeki görüş sahiplerinin, görüşlerini ispat sadedinde bir takım argümanlar ileri sürdükleri etraflica bilinmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde, gayri metlûv vahyin varlığını Kur'an ayetleri ile delillendirmek isteyenlerin delil olarak ele aldıkları konuların tamamına değinmeden, en fazla ileri sürülen birkaç iddiayı burada gündeme getirmekte fayda bulunmaktadır:

Hiz. Peygamber'in sözlerinin de vahiy ürünü olduğunu iddia edenler, Kur'an-ı Kerim'den bazı ayet-i kerimeleri, görüşlerini temellendirmek adına örnek olarak vermektedirler. Biz burada bu görüşlerine en fazla delil olarak kullandıkları Necm suresi 3 ve 4. Ayetler ile Kur'an'da geçen Hiz. Peygamber'e Kitap ve Hikmet verildiği ifade edilen ayetleri inceleyeceğiz.

a) Gayri metlûv vahyin varlığını savunan bazı âlimlerin, sünnetin vahiy mahsulü olduğu görüşünü temellendirmek amacıyla Rasulullah'a vahiy olarak sadece Kur'an'ın indirilmediğini, onun konuştuğu her söz ve yaptığı her işin vahiy ürünü olduğunu temellendirmek adına Necm Suresinin 3 ve 4. ayetlerini delil olarak öne sürdüklerini müşahade ediyoruz. Bu görüşe örnek olarak yukarıda İbn Hazm'ın açıklamalarını vermiştik. Bunlara göre, “Rasulullah'a vahiy olarak sadece Kur'an indirilmedi, onun konuştuğu her söz ve yaptığı her iş vahiydir. Çünkü o hevasından konuşmaz, onun konuştuklarının tamamı ancak kendisine iletilen vahiydir.”¹⁹⁵

¹⁹⁴ Akbulut, Ahmet, agm, s.158.

¹⁹⁵ İbn Hazm, *İhkâm*, II,87, 776; Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût*, İst. 1403/1983, X, 13; Mervezi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. El-Haccâc, es-*Sünne*, (thk. Salim Ahmed es-Selefi), Beyrut 1988, s. 15; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah Muhammed, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-maânî ve'l-Esânîd*, (thk. M. Ahmed Alevî – M.

Delil olarak getirilen ayeti kerimelerde Yüce Allah, “ *İnmekte olan yıldıza andolsun ki, arkadaşınız Muhammed sapmadı, azmadı da. O, hevâsından yani arzularına göre konuşmaz. O Kur'an, sadece vahyolunan bir vahiydir. Onu, müthiş kuvvetleri olan Cibrîl öğretti. Ki o akıl ve görüşünde kuvvetli bir melektir...*”¹⁹⁶ buyurmaktadır.

Bu ayetin, sünnetin vahiy mahsulü olduğunu temellendirmek isteyenler tarafından ciddi birtakım sonuçlar doğuracak şekilde yanlış anlaşılmasının sebebi, ayetin siyak ve sibakından koparılarak yorumlanmaya çalışılmasından, içinde yer aldığı ayetler grubunun ana fikrinin tespitine girilmemesinden ve gramer açısından ayetin yanlış analiz edilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁹⁷

Necm suresi 3 ve 4. ayetlerin, önceki ve sonraki ayetler ile ilişkisi kesildiğinde, sünnetin de vahiy ürünü olabileceği görüşü ortaya çıkabilmektedir. Ancak Kuran ayetleri, parçacı bir yaklaşımla, bağlamından koparılmak suretiyle yorumlanmamalı, bir bütünlük içerisinde okunmalıdır.¹⁹⁸

Bu ayetlere İbn Kesir’in verdiği anlam ise siyak ve sibakı dikkate alınarak verilmiştir: “*İnmekte olan yıldıza andolsun: Arkadaşınız - hitab Kureyş’edir, Muhammed bilerek ya da bilmeyerek - sapmadı yani hidayetden ayrılmadı, aklını kaybedip azıtmadı da. O – şairler ve kahinler ya da mecnunlar gibi- hevedan konuşmaz. Onun, Kur’an’dan size okudukları kendi arzu ve görüşünden meydana gelen sözler değil, ancak kendisine iletilen vahiydir. Onu, zû mirra yani kuvvet,*

Abdülkebir el-Bekrî), Mağrib 1982, XXII, 125; Beğavî, İmam Muhyî’s-Sünne Ebî Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud, *Tefsîru’l-Beğavî Meâlimu’t-Tenzîl*, Riyad 1993, VII, s. 400; Beyzavi, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, VI/99.

¹⁹⁶ Necm 53/1-6.

¹⁹⁷ Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 188.

¹⁹⁸ Çünkü her bir ayet, Kur’an’ın bir parçasıdır. Parça ile bütün arasında uyum olmak zorundadır. “Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.” (Nisa, 4/82).

yetenek, sağlam akıl ve görüş sahibi olan biri yani Cibrîl öğretti. O doğruldu. Bir de ne görsün, o en üst ufukta idi. Sonra yaklaştı, yanına iyice sokuldu...”¹⁹⁹

Ayrıca klasik müfessirlerin çoğu da ayeti bu şekliyle anlamışlardır. Örneğin Kurtubî tefsirinde bu ayeti açıklarken “O kendi heva ve hevesinden konuşmamaktadır” demek, “O, Kur’an’ı kendi arzu ve hevasından uydurmaz” demektir. Yani onun Kur’an olduğunu söylediği şey, ancak Allah’dan gelen bir vahiydir. Çünkü ayet-i kerimenin devamında “O vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir” denilmektedir.²⁰⁰

Bununla birlikte el-Ferrâ da bu ayetin yorumunu yaparken, “Yani O, bu Kur’an’ı kendi kafasından uydurmamaktadır. O Kur’an, vahiyden başka bir şey değildir” demektedir.²⁰¹

Durumun böyle olmasına rağmen, vahyin kaynağı ve mahiyetinden bahseden ayetler topluluğundan, baştaki “İnmekte olan yıldız andolsun: Arkadaşınız Muhammed bilerek ya da bilmeyerek sapmadı, aklını kaybedip azıtmadı da...” bölümü ile sonraki “Onu, zû mirra yani kuvvet, yetenek, sağlam akıl ve görüş sahibi olan Cibrîl öğretti. O doğruldu...” bölümünü hiç yokmuş sayarak, ayetin indirilmesine sebep olan müşriklerin tavırlarını da göz önünde bulundurmuyarak, ayeti, bağlamından koparıldıktan sonra, sadece bir bölümünü “O – şairler ve kahinler gibi- hevedan konuşmaz. Kur’an’dan size okudukları kendi arzu ve görüşünden meydana gelen sözler değil, ancak kendisine iletilen vahiydir.” kısmını alıp, parçacı bir yaklaşımla, başka da hiçbir karine bulunmaksızın anlamını, Rasulullah’ın sünnetlerinin tamamına teşmil etmek, ilm-i tevil kurallarına aykırı ve de keyfi bir

¹⁹⁹ Krş. İbn Kesir, *Tefsiru’l Kur’ani’l Azim*, Beyrut trs., VII, s. 410-411.

²⁰⁰ Kurtubi, *el-Câmi li-Ahkâmi’l-Kur’an*, XVII/84-85.

²⁰¹ Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd, *Ma’âni’l-Kur’ân*, Beyrut 1980, II/95.

durumdur. Bu görüşü savunanların da farkında olarak ya da olmayarak bunu yaptıkları kanaatindeyiz.²⁰²

Hiz. Peygamber'i yüceltmek adına yapılan bu yorumlar, Kur'an'a aykırı pek çok görüşü, hem de Kur'an alet edilerek gün yüzüne çıkardı. "Hz. Peygamber'in kendiliğinden konuşmadığını, her sözünün ilahi vahye dayandığını iddia ettikleri "O Peygamber kendinden söylemiyor, o, ancak kendisine vahyedilen vahiydir."²⁰³ ayetindeki "hüve" zamirini Peygamber'e yöneltmek günahını işlediler."²⁰⁴ Halbuki bu zamirin Hiz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'an'a delalet ettiğinde en küçük şüphe yoktur.²⁰⁵

Sünnetin vahiy olduğunu savunanlar, en büyük delil olarak ileri sürdükleri bu ayeti ya doğru anlayamamışlar, ya da ayete maksadının dışında yanlış anlam vermişlerdir.

b) Gayrı metluv vahyin temellendirilmesi amacıyla getirilen delillerden bir tanesi de Kur'an-ı Kerim'de "Kitap ve Hikmet"²⁰⁶ birlikte zikredildiği ayeti kerimelerdir. Bu birlikte zikredilen kavramlardan Kitab'ın Kur'an, Hikmet'in ise Sünnete karşılık geldiği iddia edilmektedir. Bu görüşün asıl savunucusu İmam Şafi'dir.²⁰⁷

İmam Şafii, dininden, aklından ve ilminden razı olduğunu söylediği bir zatın, kendisine şöyle dediğini söyler: "Allah'ın Rasulüne emri iki şekilde olur. Birincisi

²⁰² Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, s.125-126.

²⁰³ Necm, 53/3-7.

²⁰⁴ Hatiboğlu, M.Said, *Hiz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, s.64.

²⁰⁵ Taberi, *Camii'l-Beyan*, XXVII, 42; Kâsimî, *Mehasinu't-Tevîl*, Mısır 1957-1960, XV, 5554-5555. Ayetin Arap grameri açısından değerlendirilmesi için bkz. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 191-192.

²⁰⁶ Bakara 2/151, 231; Nisa 4/113; Âli İmran 3/ 164; Cuma 62/2; Ahzab 33/34.

²⁰⁷ Şafi, *er-Risale*, s. 78.

Vahiydir. Ona indirir, Peygamber de onu insanlara okur. İkincisi ise Risalettir. Allah'tan Rasulüne şunu şunu yap diye emir gelir, o da gereğini yapar.” İmam Şafi bu görüş sahibinin muhtemelen “Allah sana Kitab'ı ve Hikmeti indirmiş ve bilmediğini öğretmiştir.”²⁰⁸ ayetine dayandığını ve onda Kitap'dan maksadın vahiy, hikmetten maksadın da Risalet yoluyla Allah'tan getirilen şeyler olduğu fikrini çıkardığını söylemektedir.²⁰⁹

Bu rivayetten de anlaşıldığı üzere aslında bu görüş İmam Şafi'ye ait olmamakla birlikte, güvendiği bir zâtın kendisine bu fikri vermesi ile bu fikrin en önde savunucusu haline gelmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de içerisinde hikmet kavramının geçtiği ayet-i kerimeler incelendiğinde, bu ayetlerde geçen *el-kitâb* ve *'l-hikme* ibarelerindeki *kitâb* lafızlarının Kur'an'ı işaret ettiğinde bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak İmam Şafii'nin delil olarak gösterdiği ayetlerde geçen *hikmet* kavramını “Sünnet-i Muhammed” anlamında sınırlandırmak pek de doğru görünmemektedir. Zira klasik tefsir kitaplarında, Kur'an'da zikredilen hikmet kavramına çok çeşitli anlamlar yüklenmiştir.

İlk tefsir yazarlarından Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuḥ* ve *'n-Nezâir* adlı eserinde “...Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini, kendisiyle size öğüt vererek size indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın. Allah'tan korkun. Bilin ki Allah her şeyi bilir.”²¹⁰ ayetini tefsir ederken, burada ifade edilen hikmet kavramından maksadın Kur'an'da bildirilen emir ve yasaklar hakkındaki öğütler olduğunu söylemektedir.²¹¹

²⁰⁸ Nisa 4/113.

²⁰⁹ Şafii, *el-Ümm*, V/127; Erdoğan, Mehmet, *Akıl – Vahiy Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, s.71.

²¹⁰ Bakara 2/231.

²¹¹ Mukâtil b. Süleymân , *el-Vücuḥ* ve *'n-nezâir*, İlmi Araştırmalar Vakfı, İstanbul, 1993, s.28.

Ayrıca “*Allâh, sana Kitabı ve hikmeti indirdi ve sana bilmediğin şeyleri öğretti.*”²¹² ve “*Zira daha önce açık bir sapıklık içinde bulunuyorlarken onlara, kendi içlerinden, kendilerine Allâh'ın âyetlerini okuyan, kendilerini yücelten ve kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi*”²¹³ ayeti kerimelerinde geçen kitap ve hikmet kavramının da birbirini tamamlayıcı nitelemeler olduğu ve her ikisinin de kitabı anlattığı belirtilmektedir.²¹⁴

Rivayet tefsiri üzerine şöhet bulan müfessirlerden Bağavi, Bakara Suresinde geçen “*Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin.*”²¹⁵ ayetinin tefsirini yaparken ayette geçen hikmet kavramı ile ilgili olarak, Nahai'nin²¹⁶ hikmeti “*eşyanın hakikatını ve gayesini bilmek*” Dahhak'ın²¹⁷ “*Kur'an hükümlerini anlamak*” olarak açıkladığını, Süddi'nin²¹⁸ ise hikmeti “*Kur'an*” olarak kabul ettiğini nakletmektedir. Bu görüşlerin etkisinde kalan Bağavi, kendi görüşünü bu anlayışlara dayandırarak, hikmeti Kur'an bilgisi ve gereğinin yapılması olarak açıklamaktadır.²¹⁹

İbn Kesir de aynı ayeti tefsir ederken, Hz. Muhammed'in kitabı ve hikmeti öğretmesinden maksadın, insanların yaşamları boyunca yapmak üzere emrolundukları hayır işlerini ve bütün şerli işlerden de uzak durmalarını öğretmesi

²¹² Nisa 4/113.

²¹³ Al-i İmran 3/164

²¹⁴ Mukâtil b. Süleymân , *el-Vücûh ve 'n-nezâir*, s.28-29.

²¹⁵ Bakara 2/129.

²¹⁶ ö. 95/714.

²¹⁷ ö. 105/723.

²¹⁸ ö. 127/745.

²¹⁹ Bağavî, *Tefsîru 'l-Beğavî Meâlimu 't-Tenzîl*, I/157-158.

olduğunu, Yüce Allah'ın, iyiliği çok olandan ve günahlardan her daim uzak durandan razı olacağını haber verdiğini ifade etmektedir.²²⁰

İbn Kesir, “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.”²²¹ ayetinin tefsirinde ise, hikmet lafzının genel anlamı ile İmam Şafii ve Taberi'nin iddia ettikleri sünnet anlamına²²² karşın, hikmet kavramının sadece nübüvvet anlamına gelmediğini, ilim, derin anlayış ve Kur'an anlamına geldiğini de belirtmektedir. Kendi görüşünü açıklarken “en doğrusu cumhurun görüşüdür, o da hikmeti nübüvvetle sınırlamaksızın daha geniş olarak anlamaktır” demektir.²²³

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ise, Bakara suresi 269. ayetin açıklamasında şunları söylemektedir: “Allah, akıl sahiplerine faydalar sağlayacak sebepleri, gerçeğin bilgisini öğretir, bir hikmetle binlerce hayra erişilir, kötülüğü ortadan kaldırıp, iyilikleri celbedecek sebepler ve hakimiyeti dilediğine verir. Hikmet, dünya ve ahiret hayrını kapsar. Hikmetsiz hayır ise bir var bir yoktur.”²²⁴

Müfessir, hikmeti elde etmenin ve ondan yararlanmanın yolunu aklın tefekkürü ve tezekkürü ile eş değer görmüştür: “Hikmete ulaşmanın başlangıcı tezekkürdür. Bu da temiz akıl, temiz kalp ile olur.”²²⁵

“Bu iki kavram arasında fiil bakımından birliği görmezlikten gelmek mümkün değildir. Bu durum hem Kitab, hem de hikmetin vahiy mahsulü olmasını gerektirir. Ancak vav atıf harfinin getirdiği farklılık, her zaman iki şeyin öz itibarıyla

²²⁰ İbn Kesir, *Tefsir*, I/ 243.

²²¹ Bakara 2/269.

²²² Taberi, *Camiu'l-Beyan*, II, 574.

²²³ İbn Kesir, *Tefsir*, I/ 322-323.

²²⁴ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/ 913-914.

²²⁵ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/ 914.

farklı olmalarını gerektirmez. Bazen aynı şeyin farklı yönlerine dikkat çekilmek suretiyle vav atıf harfiyle atıf yapılır. Burada da durum öyledir. Ayetlerin tümü dikkate alındığında Kitab kavramı peygamberlere indirilen yazılı vahyi, Hikmet kavramı da bu vahyin anlama kapasitesini ifade etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'e verilen Kitab Kur'an'dır. Kitab, Kur'an'ın lafız yönü, Hikmet ise onu anlama kapasitesidir.”²²⁶

Kur'an-ı Kerim'in ifadesi ile *hikmet* sadece Hz. Peygamber'e verilmemiş, Hz. Davud'a,²²⁷ Hz. Lokman'a,²²⁸ Hz. İsa'ya²²⁹, İsrailoğullarına,²³⁰ Hz. İbrahim'in soyuna²³¹ ve diğer peygamberlere de verilmiştir. O halde, sünnetin de vahiy ürünü olduğunu iddia edenler tarafından *hikmet* kavramına verilen sünnet anlamını, diğer peygamberlere verilen *hikmet* kavramını açıklarken de verebilecek miyiz? Ya da Mesela “Doğrusu Biz İsrailoğullarına kitab ve hüküm verdik”²³² veya “Biz İbrahim ailesine kitab ve hikmet verdik”²³³ ayetlerinden yola çıkarak, “İsrailoğullarına verilen sünnet nedir?” veya “İmran Ailesi'ne verilen sünnet nedir?” sorularına nasıl cevap vereceğiz?

Kur'an'da zikri geçen *hikmet* kelimesi ile *sünnetin* kastedildiği görüşü aslında tamamen yanlış değildir. Yanlış olan *hikmet* kavramının sünnet ile

²²⁶ Bkz. Suyutî, Celâluddîn el-Mahallî, *Tefsiru'l-Celaleyn*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1986, s.23; Bakkal, Ali, “Sünnetin Kaynak Değeri”, HRÜFD, sayı 5, Ocak – Haziran 2003, s. 4. Doğrusu hikmet, meleklerde bile olmayan, bilinenlerden hareketle bilinmeyenleri keşfetme ve ortaya koyma yeteneğidir. Buna üst akıl da diyebiliriz. Kelam literatüründe akıl da bir vahiydir. (hidayet-i âmme).

²²⁷ Bakara 2/251.

²²⁸ Lokman 31/12.

²²⁹ Maide, 5/110; Al-i İmran, 3/ 49.

²³⁰ Casiye 45/16.

²³¹ Nisa 4/54.

²³² Casiye 45/16.

²³³ Nisa 4/54.

sınırlandırılmasıdır.²³⁴ Muhammed el-Gazali de bu sınırlandırmaya karşı çıkmaktadır: “*Hikmet Kur’an’da ya tek olarak ya da Kitab’la birlikte yaklaşık yirmi yerde geçmektedir. Kim, hikmet sünnettir derse hata etmiş olur. Çünkü Cenâb-ı Hak şöyle buyuruyor: ‘Allah, ona Kitâb’ı, hikmeti, Tevratı ve İncili öğretecek.*”²³⁵ Bu ayette geçen hikmet nasıl Hz. Peygamber’in sünneti olabilir? Çünkü ayet Hz. İsa hakkındadır. Kur’an’da yaklaşık on yerde geçen şekliyle hikmet, sünnet olamaz. *Hikmet Kur’an öğretilerinden elde edilen şeydir.*”²³⁶

Hepsinden öte, İmam Şafii ve Taberî’nin ilgili ayet açıklamalarında ne Hz. Peygamber’den, ne de sahabeden bu yorumu destekleyen bir tek yorum bile vermemeleri, buna karşılık cumhur müfessirin *hikmet* kavramını nübüvvetle sınırlamanın doğru olmadığını beyanları, hikmet kavramının salt anlamıyla sünneti karşılamadığını bize göstermektedir.

Sünnetin, vahyi ürünü olduğunu iddia edenlerin sıklıkla başvurdukları bir diğer ayet de Kur’an’da çok defa tekrarlanan “*Allah’a ve O’nun elçisine itaat ediniz*”²³⁷ emridir.

Ayet-i kerimelerde geçen elçiye itaat emrini, çalışmamızın birinci bölümünde elçi ve vekil kavramlarını açıklarken geniş bir şekilde ele alacağız. Peygamberler, Allah ile insanlar arasında bir elçidir. Peygamberin bu konumu önemlidir ve peygamberin elçi olduğuna Kur’an sıklıkla vurgu yapmaktadır. “*Resul dendiği zaman bir vekil değil, ancak nakil-i Kelâm bir emir kulu anlaşılmalıdır.*”²³⁸ Bu

²³⁴ Kırbasoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 195.

²³⁵ Ali İmran 3/48.

²³⁶ Gazali, Muhammed, *Kur’an-ı Anlamada Yöntem*, Ank. 1993, s. 172-173.

²³⁷ Enfâl 8/1, 20, 46; Mücadele 58/13; Nur 24/54; Tegabun 64/12; Muhammed 47/32; Ali İmran 3/32, 132; Maide 5/92 vd.

²³⁸ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, III/1538.

sebeple elçiye itaat, onu gönderene itaattir.²³⁹ Elçi, Allah'tan aldığı vahyi eksiksiz olarak muhatabına iletmekle görevli olduğundan, muhatab olan insanın elçiye itaati Allah'a itaat olmaktadır.

Tüm bu gerçekliklere rağmen, gayrı metluv vahyin imkânını savunan âlimlerin ileri sürdüğü iddialar, İslam tarihi boyunca genel anlamda kabul görmüş, Müslüman gelenek, düşünce sistemini sünnetin de vahiy ürünü olduğundan hareketle şekillendirmiştir. Günümüzde de bu görüşü savunan pek çok İslam bilgini bulunmaktadır.²⁴⁰ Ancak geçmişten günümüze gayrı metluv vahyi savunanların vahiy ile ilgili olarak aralarında farklı yaklaşımlarda bulundukları gözlemlenmektedir.²⁴¹ Bu farklı yaklaşımlardan biri Kur'an vahyinin asıl vahiy olduğu ve insanı bağlayıcı ilahi bir kaynak oluşudur. Vahiy tektir ve vahiy dendiğinde akla yalnız Kur'an gelmelidir.²⁴²

Gayrı metluv vahyi savunanlara göre diğer bir görüş de sünnetin bir kısmının vahiy meleği Cibrîl ile geldiği görüşüdür. Bu açık vahiy olarak da, kalbe ilka veya ilham yolu ile de olabilir. Diğer bir kısmı da peygamberin içtihatlarına dayanır.²⁴³ Bu görüşü benimseyenlere göre, Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır.²⁴⁴ Ancak bu tarz bir sünnet tanımı, bizzat sünneti tartışmalı hale getirmektedir.²⁴⁵

Gayrı metluv vahiy konusunda lehde iddialar ileri sürenlerin bu iddiaları hadis kaynaklarına da girmiş ve Hz. Peygamber'in, Cibrîl'den aldığı iddia edilen bazı

²³⁹ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yay., Ankara 1992, s. 84.

²⁴⁰ Bkz. Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, Sünnetin Mahiyeti ve Çerçevesi, İst. 1988.

²⁴¹ Örnekler için bkz. Çağlayan, Harun, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, s. 144.

²⁴² Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, I/51.

²⁴³ Ebu Şehbe, age., I/37-38; II/200.

²⁴⁴ Ebu Şehbe, age., I/51.

²⁴⁵ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 66.

vahiyler, kudsi hadisler olarak hadis külliyyatımızda yerini almıştır. Hadislerin kudsi olan veya olmayan şeklinde tasnifinin ilk olarak ne zaman veya kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Genelde sonraki dönem eserlerinde ele alınan Kudsi hadisler²⁴⁶ meselesine ilk dönem eserlerde hemen hemen hiç rastlanmamaktadır. Kaldı ki, kudsi hadis olarak ifade edilen hadisler genellikle Kütüb-ü Sitte içerisinde yer alan eserlerde, kudsi hadis olarak nitelendirilmemektedir. Bu da bize, Kütüb-ü Sitte müelliflerinin zihinlerinde kudsi hadis kavramının bulunmadığını göstermektedir.²⁴⁷

Sonuç olarak, Hz. Peygamberin sözlerinin, fiil ve takrirlerinin de Kur'an gibi bir vahiy ürünü olduğu, Hz. Peygamber'in hadislerinin de Kur'an ayetleri gibi vahiy meleş Cibril tarafından Hz. Peygambere öğretildiği yolunda bir görüş bulunmaktadır. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu yaklaşım, Kur'an'ın Yüce Allah'ın insanoğluna gönderdiği evrensel bir vahiy olduğu, Hz. Peygamber'in de o vahyi eksiksiz bir şekilde insanlığa tebliğ ettiği düşüncesine zarar vermekte ve Kur'an'a eşit bir ikinci kaynak ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Hz. Peygamber'in sözlerinin vahiy olmadığını söylemek, Hz. Peygamber'in nübüvvetini küçümseme değil, onun elçiliğini ve asıl görevi olan Allah'tan aldığı vahyi tam ve eksiksiz olarak insanoğluna aktardığını tasdik etmektir.

Hz. Peygamber, Kur'an vahyinin dışında ilham, imâ, işaret veya gizli vahiy ile kendisine Yüce Allah'tan herhangi bir hüküm verildiğini bildirmemiştir. Kur'an dışından farklı bir yoldan vahyi gayrı metlûv ile vahyin gelmesi mümkün değildir. Kur'an ve din, vahiy ile tamamlanmıştır. Hz. Peygamber, tebliğ görevi dışında, örnek

²⁴⁶ Okiç, Muhammed Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler*, AÜİFD, XXVII/15.

²⁴⁷ Kırbışoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 240.

misyonu, taşıdığı görev ve sorumluluğunun gereği kararlar almış ve hükümler icra etmiştir. Bu onun beşer ve fetanet sıfatı gereği ortaya koyduğu içtihatlarıdır.²⁴⁸ Hz. Peygamber, bu içtihadlarını Yüce Allah'ın insanoğluna vermiş olduğu hidayet-i amme yani akıl yetisi ile ortaya koymuş, kendisine herhangi bir vahiy geldiğinde ise onu sahabesi ile paylaşmış ve kayıt altına aldırıştır.

Vahiy ile ilgili olarak tilavet olunan ve tilavet olunmayan vahiy ayırımına gitmek, sadece tilavet olunmayan vahye verilen anlamın içeriğine bağlı olarak mazur görülebilir. Tilavet olunmayan vahyi, Hz. Peygamber'in sözleri ile ilişkilendirmek vahyin değersizleştirilmesi, Yüce Allah'ın mesajı ile Hz. Peygamber'in sözlerinin eşitlenmesi sonucunu doğuracaktır.

Hz. Peygamber'in vahiy kâtipleri aracılığıyla kayıt altına aldırıldığı ve günümüze kadar değişmeden ve korunmuş olarak gelen vahiy, hidayet-i hasse yani metluv vahiydir. Tilavet olunmayan vahiy yani gayrı metluv vahiy ise, olsa olsa yine Allah'ın bir ayeti olan ve evrensel hidayet kaynağı olan akıl yani hidayet-i âmmedir.²⁴⁹

Hidayet-i amme ile hidayet-i hasse, yani akıl ile vahiy ilişkisi çerçevesinde ele alınması gereken önemli bir konu da bu iki alanın birbiriyle çatışıp çatışmadığı meselesidir. Yüce Allah'ın insanoğluna göndermiş olduğu mesajların hedefi insan aklıdır. Aklı olmayanın veya akletme yetisini belirli sebeplerle kullanamayan kişinin vahye karşı bir sorumluluğu da bulunmamaktadır.²⁵⁰ Allah'ın göndermiş olduğu

²⁴⁸ Akdemir, Furat, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliği Meselesi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2014, s. 120.

²⁴⁹ Ragıb, *el-Müfredât*, s. 562.

²⁵⁰ İbn Teymiyye, *Tefsîr*, 6/195.

vahyin insan hayatına tatbiki, aklın anlaması ve yorumlaması sonucunda gerçekleşmektedir.

Kelamcılar arasında, akli veya vahyi bir diğerine önceleyen ekoller bulunmakla beraber, hiç biri tamamiyle akli veya vahyi dışlayan bir tutum içerisine girmemiştir.²⁵¹ Kendisini nakil savunucusu olarak ifade eden ve aklın her şeyi anlayamayacağını söyleyen ekoller bile, kendi inanç sistemlerini yine akli melekelerini kullanarak ortaya koymuşlardır.²⁵²

“Duyuların ve deneylerin vermiş olduğu bilgileri sistematik hale getiren, bu bilgileri anlamlandıran meleke akıldır. Akıl olmadan hiçbir ilmi gelişmeden söz edilemeyeceği gibi, akılla çelişen din de hiçbir anlam ifade etmemektedir. Bu sebeple aklın, İslam dininin temel esaslarının anlaşılmasında çok önemli bir fonksiyonu bulunduğu gibi, vahye dayalı delilleri değerlendirmede de çok önemli bir işlevselliğe sahiptir. İnsan akli ile kendisine ulaşan vahye dayalı haberleri süzgeçten geçirebilir ve onların akla uyup uymadıklarını kontrol edebilir. Bu manada, dinin temel prensipleri arasında aklen izah edilemeyecek hususlar bulunmaz. Zira tabii ve fitrî bir dininin, ne akli prensiplere ne de kesinliği ispatlanmış bilimsel gerçeklere aykırı düşmesi düşünülemez.”²⁵³

İbn Teymiye’ye göre akıl vahyin kaynağı değil, muhatabıdır. Bu bakımdan vahyin içeriğinin akılla çelişmemesi gerekmektedir.²⁵⁴ Peygamberin tebliğ ettiği ilahi vahiy, beşer tabiatı ve akılla çelişmez; çelişik bir hüküm içermez. İnsanın saadeti ve

²⁵¹ Alper, Hülya, *İmâm Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 18.

²⁵² Abrahamov, Binyamin, *Islamic Theology Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988, s. 18. Bkz. Alper, Hülya, “Kelam İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *İslami İlimlerde Metodoloji / Usul – IV*, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul 2013, s. 116.

²⁵³ Karadeniz, Osman, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, s. 33, sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık 1997, s. 39.

²⁵⁴ İbn Teymiyye, *Tefsîr*, 6/195.

hidayeti de ancak peygamberin getirdiği ilahi mesaja kulak vermekle, onu akledip hayata tatbik etmekle mümkün olur. Akıl olmaksızın naklin bir faydası olmadığı gibi, peygamberin tebliğ ettiği vahiy olmaksızın da akıl kendi çabasıyla varlık – insan ilişkisini tanımlamada yetersiz kalır.²⁵⁵

“Kur’an’a göre vahyin, akli askıya alması açık bir çelişkidir. Esasında çelişiklik Kur’an’a yabancıdır. Bireyin dinsel varlığı ve benliği ancak akıl ile kurulabilir.²⁵⁶ Akıl ile vahiy, yani Kur’an arasında fark olması mümkün ama çelişki olması imkânsızdır. Çünkü akli ifade eden “hidayet-i âmme” de, vahyi ifade eden “hidayet-i hasse” de Allah’ın ayetlerindendir.”²⁵⁷ Akıl ile vahiy arasında çatışma olarak düşünülen şey aslında anlama eksikliğinden başka bir şey değildir. Çatışma olduğu düşünülen durumdan kurtulmanın yolu ise aklın öncelenmesidir.²⁵⁸

Naklin beyanı, akılla çelişmez. Çelişik gibi görünen hususlarda da herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Akıl ve nakil arasında bir çelişki olması, naklin tabiatına ve maksadına aykırıdır. Eğer akıl ile nakil arasında herhangi bir çelişkiden söz ediliyorsa, ya naklin intikalinde ya da metnin anlaşılmasında bir hata var demektir. Kur’an metninin naklinde herhangi bir şüphe bulunmadığına göre o halde metnin anlaşılması hatalıdır.²⁵⁹

²⁵⁵ Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiyye’ye Göre Vahiy ve Peygamberlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 102; Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Tefsîr*, 6/195-196.

²⁵⁶ Enfal 8/22; Yunus 10/100.

²⁵⁷ Akbulut, Ahmet, “Müslüman Zihnin İnşasında Kelam İlminin Önemi ve Yeri”, s. 19; Bkz. Akdemir, Furat, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber’in Örneği Meselesi*, s. 80.

²⁵⁸ Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, (tahk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986, I, 56; Subhî, A. Mahmûd, *el-Felsefetü’l-Ahlâkiyye fî Fikri’l-İslâm*, Beyrut, 1992, s. 41-42; Heysem, Serhan, “*el-Aklu’l-Mu’tezili Hudûdu’l-İnfisâl ve’l-İttisâl*”, el-İctihâd, Sayı, 57- 58, Yıl, 1424/2003, s. 260.

²⁵⁹ İbn Teymiyye, *Der’u Teârûzi’l Akl ve’n-Nakl*, neşr. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut 1997, I/7-18. İbn Teymiyye, akıl ve naklin çelişmesi halinde hangine öncelik verilmesi gerektiği konusunda şu görüşü ifade etmektedir: “Sem’i ve akli deliller veya sem’i ve akıl ya da nakil ve akıl yahut nakli olgularla akli kurallar yahut da ibarelerdeki benzer durumlar çatıştığında; ya her iki delilin arası cem edilir ki, bu muhaldir. Zira bu, iki çelişğin bir araya getirilmesi demektir. Yahut her iki delil

“Akıl, bütün insanlara Allah tarafından verilen evrensel bir hidayet kaynağıdır.”²⁶⁰ “Vahiy, aklın ilkelerine aykırı olamaz. Çünkü akıl vahyin temelidir. Vahiy akla aykırı olursa kendi hakikatine tanıklık eden esası inkâr ediyor demektir.”²⁶¹ Akıl, peygamberlerin mucizelerini, büyücü, sihirbaz ve diğerlerinin yalanlarından ayırma noktasında önemli bir işlev görmektedir.”²⁶²



de toptan reddedilir. Yahut da sem'i delil tercih edilir ki, bu da muhaldir; çünkü akıl naklin esasıdır. Şayet sem'i delili akla öncelersek bu, naklin aslı olan akıl için de bir kusurdur; bir şeyin aslındaki kusur, o şeyin kendisi için de kusurdur. Öyleyse naklin tercih edilmesi, hem akıl, hem de naklin kendisi için kusurdur. Bu sebeple aklın tercih edilmesi vacip olur. Sonra da nakil ya tevil edilir, ya da terk edilir. Ancak iki zıddın birbiri ile çatışması halinde, bunların arasını uzlaştırma imkansız olmakla birlikte ikisini de yok saymak imkansız değildir.” İbn Teymiyye, *Der'u Teâruz*, I/7; Bkz. Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik*, s. 105. Yine ifade etmekte fayda var ki, buradaki çelişki anlama eksikliğinden veya metni yorumlama farkından başka bir şey değildir.

²⁶⁰ Ragıb, *el-Müfredât*, s. 562, s. .

²⁶¹ Tritton, A.S., *İslam Kelamı*, terc. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s. 201.

²⁶² Maturidî, *Tevhid*, s.9; Özten, Ersan, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2009, s. 84-85.

I. BÖLÜM:

KUR'AN-I KERİM'DE VAHİY

Terim anlamı itibariyle, gizlice veya hızlı bir şekilde bildirmek²⁶³, konuşmak, ilham etmek, îmâ ve işarette bulunmak²⁶⁴, gibi anlamlara gelen vahiy, en özel anlamıyla, “Allah’ın tarihe özel bir şekilde müdahalede bulunması demektir.”²⁶⁵

Vahiy kelimesinin merkezi anlamı, “gizli” ve “hızlı” bildirimdir.²⁶⁶ Varlıksal düzlem farklılığı, böyle bir iletişim kanalını gerektirmektedir.²⁶⁷ İbn Manzur ise, kendinin dışındaki birine ulaştırdığı gizli Kelâma vahiy dendiğini belirtmektedir.²⁶⁸ “Evhâ” ise başkası hakkında gizli bir Kelâm ile konuşmadır.²⁶⁹

Vahiy kelimesinin bu asıl anlamının yanında işaret, kitabet, risalet,²⁷⁰ ses ve sürat, ilham²⁷¹ gibi anlamlara geldiği de bilinmektedir.²⁷² Ayrıca vahyin, kitap ve mektup anlamlarına geldiği de belirtilmektedir.²⁷³ Vahyin lügat anlamının gizli

²⁶³ Bkz. Reşid Rıza, Muhammed, *el- Vahyü'l-Muhammedî*, Mısır, 1380/1960, s. 35.

²⁶⁴ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, XV/381; Fîruzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *el-Kâmusu'l-muhît*, thk. Müessesetü'r-Risale'nin tahkîku't-turâs heyeti, Beyrut, 1406/1986, s. 1729.

²⁶⁵ Kılıç, Recep, “Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, s.30.

²⁶⁶ Araf 7/143; Taha 20/11-13; Meryem 19/52; Kasas 28/7; İbn Faris, *Mû'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 2/634; Ragıb, el-İsfahani, *Müfredât*, 515.

²⁶⁷ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.146.

²⁶⁸ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 15/379.

²⁶⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 15/380.

²⁷⁰ Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi, İbrahim es-Semerrâî, Kum 1414, s. 1932-1933; İbn Faris, *Mû'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, II, 919; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa*, II, 496; Ragıp el-İsfahani, *Müfredât*, s. 809.

²⁷¹ Cevherî, el-Allame, *es-Sihah fî'l-Lugati ve'l Ulumi*, Beyrut trs, II/1825; İbn Sîde, Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*, Beyrut 2000, IV, 28.

²⁷² İbn Faris, *Mû'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, II/634; İbn Manzur, *Lisan*, XV/379; Ragıb, el İsfahani, *Müfredât*, 515.

²⁷³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XV/379-380; Fîrûzâbâdî, *el-Kamusü'l-Muhit*, s. 1729.

olarak yapılan her bildirim olduğundan, işaret ve îmâ²⁷⁴ da vahiy kapsamına girmektedir. Kısaca vahiy kelimesinin merkezi anlamı, gizli, hızlı ve ses olmaksızın bildirimdir.²⁷⁵ Şu halde bu anlamları ile vahiy etkinliği, hareketliliği, canlılığı ve eylemliliği gerektirir.

Lügat anlamıyla, bütün varlıklar için bir değer ifade eden vahiy kavramıyla, Allah'ın Peygamberlerine, hayatın düzenine ilişkin müdahale kapsamında sayılacak vahiy bildirimi ile ilgili az da olsa bir çıkarımda bulunmak, temsil ettiği kavramı anlamak mümkündür.

İstilahî anlamda vahiy kavramıyla, “*Allah'ın, peygamberlerine bildirmek istediği şeyleri gizli bir yolla ve bu bilgilerin Allah katından olduğuna, muhataplarda kesin ve zorunlu bir bilgi meydana getirecek nitelikte bildirmesi*”²⁷⁶ anlaşılmaktadır.

Vahyin lügat anlamı ile istilahî anlamı arasında görülen başlıca fark, vahyeden ile vahyi alan varlıklar arasında bir tahsise gidilerek anlam daralması olmasıdır. Arapça asıllı olan bu kelime “vhy” maddesinden türetilmiş masdar olup, Allah'ın insan ile dilediği bir amaç ve dilediği bir yöntemle iletişime geçme ve konuşma çeşidine verilen bir isimdir. Vahiy, Allah'ın önerilerini, kullarına, özel bir yolla, gizli ve süratli bir biçimde bildirmesi demektir.

İslam öncesi dönemde de bu kelime yazmak / yazı, belirlemek, işaretlemek / işaret anlamlarında kullanılmıştır.²⁷⁷ “Vahiy” kelimesi, Türkçede Tanrı'nın insanlara ulaştırdığı buyruklar, haberler şeklinde tamamen dini bir anlamda kullanılırken,

²⁷⁴ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağâ*, II, 496; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, XV/381.

²⁷⁵ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.150.

²⁷⁶ Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s.9.

²⁷⁷ Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay. 1982, s.33-36.

İngilizcede “revelation”²⁷⁸, Almandada ise “offenbarung”²⁷⁹ kelimeleriyle ifade edilmekte ve Arap dilinde olduğu gibi dini alanın dışında da kullanılmaktadır.²⁸⁰

Vahyin anahtar anlamı “haber iletme / bilgilendirme” olduğundan bu haberleşme işinin gizli ve süratli olması gerekir. Diğer bir ifadeyle “vahiy, gizli ve süratli haber iletmeyi içeren iki şahıs arasında gerçekleşen bir ilişkidir. Herhangi bir haberleşmede “haber iletme” yalnızca özel bir şifre aracılığıyla gerçekleşebildiğinden, bu şifrenin ifade ettiği anlamın vahyin içinde yer alması zorunludur. Haberleşmede kullanılan şifrenin verici ile alıcı, yani vahiy işindeki iki taraf arasında ortak bir şifre olması da aynı şekilde kaçınılmazdır.²⁸¹

Vahiy kelimesinin anlamlarına bakıldığında onun başta bilgi olmak üzere çeşitli anlamlarla irtibatlı olduğu görülmektedir. Bu konuda pek çok görüş yazılı kültürümüzde yerlerini almıştır. Vahiy, ıstılahi anlamda İslam düşünürleri tarafından genelde: “*Allah’ın peygamberlerine inen Kelâmıdır*”²⁸² şeklinde tarif edilmektedir.

Râgıb el- İsfehânî²⁸³ vahyi; “Allah’ın peygamber ve velilerine gönderdiği ilahi sözler” şeklinde tarif ederken,²⁸⁴ Şerif el- Cürcânî²⁸⁵, bir manayı her hangi bir

²⁷⁸ J. I. Packer, “Revelation”, The New Bible Dictionary (NBD), (ed. J. D. Douglas), London 1962, s. 1090.

²⁷⁹ Deutsch – Türkisches Wörterbuch von Karl Steuerwald, “Offenbar” maddesi, 2. Auflage, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987, a. 407; Ayrıca bkz. <http://www.duden.de/node/705139/revisions/1245381/view> .

²⁸⁰ Aydın, Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ank. 2006, s. 13-14.

²⁸¹ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, “Vahyin Mahiyeti ve Kültürel Altyapısı”, çev. Mehmet Emin Maşalı, UÜİFD, sayı 6, cild 6, 1994 Bursa, s. 434.

²⁸² Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed, *Umdetu’l - Kârî şerhu Sahihi’l-Buhari*, Kahire trs, I/15; Kirmânî, Şemsu’d-Din Muhammed ibn Yusuf ibn Ali, *el-Kevâkibu’d-Derârî fi Şerhi Sahihi’l Buharî*, Beyrut 1401/1981, I, 14; Kastallânî, Şihâbuddîn Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ebî Bekr, *İrşâdü’s-Sârî li Şerhi Sahihi’l Buhari*, Beyrut trs., I, 48; Mennânü’l-Kettân, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’an*, s. 33.

²⁸³ ö. 502/1108.

²⁸⁴ Ragıb, el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 810.

²⁸⁵ ö. 816/1413.

varlığa gizli ve süratli bir şekilde iletmek / ilka²⁸⁶, ez- Zürkânî ise²⁸⁷, “Allah’ın kullarına bildirmek istediği hidâyet ve buyruklarını, onların arasından seçtiği peygamberlerine, insanların alışık olmadığı gizli ve süratli bir yolla bildirmesi”²⁸⁸, İbn Hacer el-Askalânî²⁸⁹ “Şeriatı bildirme yolu” ve ”Allah’ın Hz. Peygamber’e indirdiği Kelâmdır”²⁹⁰ şeklinde tarif etmişlerdir.

Bu tariflerden farklı olarak Muhammed Abduh’un²⁹¹ tarifi de şöyledir: “Şer’i bir kavram olarak vahiy ‘Allah’ın Peygamberlerinden birine şer’i ve benzeri hükümleri bildirmesi’ dir.”²⁹²

Bu tariflere ilaveten, vahyin hem özel hem de genel boyutunu ortaya koyan bir tanım olması hasebiyle “Yüce Yaratıcı’nın, genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilahi emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı ve vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesi”²⁹³ olduğu yolundaki tanımı dikkat çekicidir.

Bu tariflerden de anlaşılacağı üzere, lügat anlamı itibarıyla vahiy, bütün varlıklarla iletişimi ifade ederken, ıstılah anlamında ise sadece Allah ile peygamberler arasında gerçekleşen iletişim yolu olarak ifade edilmektedir. “Söz konusu anlamların ağırlık noktasını bilginin ve mesajın özel bir yolla, gizli ve hızlı

²⁸⁶ Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta’rifat*, Beyrut 1987, s. 40.

²⁸⁷ ö. 1367/1948.

²⁸⁸ Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu’l ‘İrfân fi ‘Ulûmi’l-Kur’an*, Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1943, c. I, s. 56.

²⁸⁹ ö. 852/1448.

²⁹⁰ İbn Hacer, el-Askalani, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahihi’l-Buhari, İst. Trs.*, I, 9.

²⁹¹ ö. 1323/1905.

²⁹² Abduh, Muhammed, *Risaletü’t-Tevhîd*, Kahire trs., s. 109; Reşid Rıza, Muhammed, *el- Vahyü’l-Muhammedî*, s. 35-44.

²⁹³ Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, MÜİFY, İst. 2011, s. 27.

bir tarzda bildirilmesi oluşturmaktadır. Bütün bu tanımlar vahyin bir iletişim biçimi olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.”²⁹⁴

“Vahiyde, Hristiyanlıktaki gibi Tanrının kendisini vahyetmesi yani açığa çıkarması değil, bir mesajın insanlara ulaştırılması hedeflenmektedir. Daha önce Arap şiirinde kapalılığı ve net olmama durumunu göstermek üzere kullanılan vahiy terimi, Kur’an’da tam tersine *mübin* olarak tanımlanmakta ve gizliliğin yerini apaçıklık durumunun aldığına işaret edilmektedir.”²⁹⁵

*“Uyarıcılardan olasin diye onu güvenilir Ruh senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.”*²⁹⁶

“Vahiy, Kur’an’da, dini bir mesaja dayalı olmayan bir içerikle de kullanılmaktadır. Zekeriyya’nın arkadaşlarına vahyi,²⁹⁷ şeytanlar arasında vuku bulan vahiy,²⁹⁸ Allah’ın arıya,²⁹⁹ göklere,³⁰⁰ yere³⁰¹ ve Musa’nın annesine³⁰² vahyetmesi bu türdendir. Vahiy teriminin sözü mü yoksa yazıyı mı ima ettiği noktasında alimler arasında tartışmalar yapılmıştır. İslam geleneği vahyi duymaya hatta bazen uzak ufuk örneğinde olduğu gibi görmeye³⁰³ dayandırmaktadır.”³⁰⁴

Vhy kelimesi İslam öncesi şiirlerde sık kullanılan kelimelerdendir. Vahiyde bir şeyin iletimi söz konusu olduğu için iki taraf söz konusudur. Dolayısıyla vhy,

²⁹⁴ M. Zakyi İbrahim, *Kur’an’da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi*, çev: Burhan Sümertaş, DEÜİFD, s. XXXI/2010, s. 243.; Aslan, Abdülgaffar, *Kur’an’da Vahiy*, s. 46-49.

²⁹⁵ Düzgün, Şaban Ali, “Kur’an’ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, s. 2.

²⁹⁶ Şu’ara, 26/195.

²⁹⁷ Meryem, 19/11.

²⁹⁸ Enam, 6/112, 121.

²⁹⁹ Nahl, 16/68.

³⁰⁰ Fussilet, 41/12.

³⁰¹ Zilzal 99/4-5.

³⁰² Taha, 20/38.

³⁰³ Necm, 53/4-18.

³⁰⁴ Düzgün, Şaban Ali, “Kur’an’ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, s. 3.

konuşma kelimesinin karşıladığı bir tamlığı içermez.³⁰⁵ Bildirim yani haberleşme anlamını içinde barındıran *vhy* kelimesinin iki tarafından biri ileten olarak etken, diğeri kendisine iletilen olarak edilgendir. A istek ve düşüncesini bizzat işaret veya işaretlerle B'ye nakleder. B'den A'ya cevap söz konusu değildir. B sadece alıcı durumundadır. İlişki karşılıklı değildir. Dolayısıyla haberleşme tek yönlüdür.³⁰⁶ Ancak haberleşme sadece sözlü değildir. Haberleşmek için kullanılan başka işaretler de olabilir. Örneğin Kur'an'da Zekerîyya'nın, kavminin karşısına çıkarak sabah akşam tesbihte bulunmalarını işaretle anlattığı belirtilmektedir.³⁰⁷ Haberleşme gizli ve özeldir. İki varlık arasında konuşma tamamen özeldir. Başkalarının olguya ilişkin bilgisi bulunmaz ve başkaları bu haberleşmeyi anlayamaz.³⁰⁸ Arap şiirindeki kullanılışına bakılırsa *vhy* kelimesi başkalarının anlamadığı bir dille haberleşmeyi ve konuşmayı ifade eder.³⁰⁹

İslam öncesi Arap şiirinde *vhy* kelimesi yazmak anlamında kullanılırdı. Harfler Araplar için esrarengiz şeylerdi. Özellikle Güney Arabistan'da kayalar üzerine kazılmış işaretleri gördüklerinde onların şaşırdıkları bilinmektedir.³¹⁰ Yazılı harflerin bir şeyin işareti olduğunu bütün Araplar bilirdi. Onların bir anlam taşıdığı belliydi. Ancak onların ne anlama geldiğini Araplar bilmiyordu. Bu yüzden harfler, onlar için esrarengiz şeylerdi. Burada *vhy* kökünün gizlilik anlamını içerdiği anlaşılır.

³⁰⁵ Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.34.

³⁰⁶ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.183.

³⁰⁷ Meryem, 19/11.

³⁰⁸ Albayrak, Halis, "Kur'an'da Vahiy", s.74.

³⁰⁹ "Yûhâ ileyhâ bi inkâdin ve naknakatin
Kemâ terâtenû fi efdânihe'r-Rûm"

(Erkek deve kuşu dışısına çatırtılı seslerle ve naknaka ile sesleniyor,

Aynı Rumların kendi kalelerinde anlaşılmaz bir dille konuştukları gibi) Bkz. *El-Mufaddaliyyât*, Divan, (thk. A. M. Şakir, A. S. M. Harun) Kahire trs., CXX, beyt 28.

³¹⁰ *El-Mufaddaliyyât*, Divan, XVI, beyt 56; *Mu'allakât*, Fr. Ang. Arnold Yay., Leipzig 1850, beyt 2; Ayrıca bkz. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 185.

Dolayısıyla *vhy* ‘nin gizli ve özel haberleşme anlamıyla harfler anlamını karşılamak için kullanılmasında ortak özellik gizliliklidir.³¹¹

Vhy kökünün temel anlamlarından biri de birisinin kulağına fısıldamak demektir. Burada A ile B arasındaki mesafe kısa olmalıdır. Dolayısıyla A şeytan olursa o zaman bu konuşma *vahiy* değil *vesvese* olur.³¹² Semantik olarak *vesvese* büyük *vahiy* alanının içinde küçük bir bölümdür. Bu yüzden Kur’an bazen *ehva* fiilini *vesvese* anlamında kullanır. Enam suresinin 112. ve 121. ayetlerinde bu kullanımı görmekteyiz.³¹³ Enam 121. ayette kaynak şeytan olmakla birlikte *evha* fiili kullanılmıştır. Burada da özel ve gizli bir iletiden haber verilmektedir. Çünkü şeytanların birbirleriyle iletişiminden söz edilmektedir. Bu da insan için gizli bir duruma işaret eder.³¹⁴

“Vahiy, bilgi ve öğrenme ile yakından ilişkili bir kavramdır. İnsana yeni bir bilgi verse de vermese de vahyetmenin arkasındaki temel fikir, vahyedilen kişiye bir şeyi öğretmek veya bir bilgiyi bildirmektir.”³¹⁵ Vahyin bilgi ile irtibatı çerçevesinde şu soru önemlidir: Acaba vahiy müstakil bir bilgi kaynağı mıdır, değil midir?

³¹¹ Albayrak, Halis, “Kur’an’da Vahiy”, s.76.

³¹² Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s.188-190.

³¹³ Enam 6/112: “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak.” Ve Enam 6/121: “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır. Gerçekten şeytan dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz ki siz de Allah’a ortak koşanlar olursunuz.”

³¹⁴ Albayrak, Halis, “Kur’an’da Vahiy”, s.76.

³¹⁵ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.38; .Konu ile ilgili bkz. Bernhardt, Reinhold, “Religion und Offenbarung“, *Religion und Offenbarung Arbeitskreis „Episteme der Theologie interreligiös“* - 27. bis 29. April 2012 Dokumentation des zweiten Treffens, Azhar-Universität Kairo, Herausgegeben vom Orient-Institut, Beirut 2013, s. 31; Claude Tresmontant, *Le probleme de la Revelation*, Paris: Editions du Seuil, 1969, s. 79; Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse; Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge; Cambridge Uni. Press, 1995, s.24-25.

Vahyin bilgi ile ilişkisi söz konusu edildiğinde, son dönem Batı düşüncesinde sıklıkla sorulan soru, özel olarak vahyedilmek suretiyle kutsal metinlere kaydedilmiş olan bilginin, vahyin dışındaki başka bilgi edinme vasıtalarıyla öğrenilme imkânı olup olmadığı sorusudur.³¹⁶ Bu soruya verilen cevaplar, düşünürlerin uluhiyet ve dine yükledikleri anlama, dolayısıyla da dinde vahye verilen öneme göre değişiklik göstermiştir. Thomas Aquinas gibi bazı düşünürler, tanrı hakkında vahiyle bildirilen birtakım bilgilerin akıl ile de bilinebileceğini savunurken, Karl Barth³¹⁷ ve onun gibi düşünenler, uluhiyet ile ilgili konularda vahiyle bildirilen bilginin akıl tarafından vahiyden bağımsız olarak öğrenilme imkânının olmadığını savunmaktadırlar.³¹⁸

1. KUR'AN'DA VAHİY VE İLHAM KAVRAMLARI

“Vahiy, Kur'an'da 78 defa zikredilmektedir. 6 yerde mastar şeklinde, diğerleri ise *evha* fiilinin çeşitli şekilleriyle yer almaktadır. Kur'an'da iniş sırasına göre bakıldığında Allah ile Hz. Muhammed arasındaki iletişimi tasvir için kullanılan üçüncü kelime *vhy*'dir. İlk defa Necm suresinin 4. ayetinde *evha* fiili kullanılmıştır. Bu ayette açık biçimde Hz. Muhammed'e Kur'an'ın vahyedildiği dile getirilmiştir. Onun ağzından çıkan ve Allah'tan geldiğini belirttiği sözlerin vahiy yoluyla ona iletiildiği anlatılmıştır. Bu surede yine Hz. Muhammed'in Cibrîl'le yaşadığı çok önemli bir tecrübe de anlatılmış ve melek Cibrîl'in Allah ile peygamber arasındaki aracılığı vurgulanmıştır. Bu surede *evha* fiili iki kez kullanılırken,³¹⁹ bir kez de

³¹⁶ Helm, Paul, *Divine Revelation: The Basis Issues*, London: Marschall Morgan & Scott, 1982, s.1, aktaran Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.38.

³¹⁷ Bkz. Barth, Karl, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1925). In: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil I, hergestellt von J. Moltmann, München 1966, s. 107-218.

³¹⁸ Pailin, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, London 1986, s. 109.

³¹⁹ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ, “Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti.”, Necm, 53/10.

mastar kalıbıyla vahy kelimesi kullanılmıştır.³²⁰ Kur'an'ın ilk defa vahy diye adlandırdığı sure de bu suredir.”³²¹

Kur'an'da Hz. Muhammed'in dışında önceki peygamberlere de vahyedildiği anlatılır. Nisa Suresi'nin 163. ayetinde şöyle buyrulmaktadır:

“Ey Peygamber, biz tıpkı Nuh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere, İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub ve evlatlarına, İsa’ya, Eyyub, Yunus, Harun ve Süleyman’a vahyettiğimiz ve Davud’a da Zebur’u verdiğimiz gibi sana da Kur’an’ı vahyettik”.

Anlam olarak vahiy kavramı ile sıklıkla karıştırılan ve vahiy ile arasındaki anlam farkının ortaya konulması gerekli olan kavramların başında “ilham” gelmektedir. İlhamın ne olduğunun ortaya konulması, vahyin anlaşılması için gereklidir.

Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki l-h-m kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi “yutturmak” demektir.³²² Ayrıca insanın kalbine doldurulan duygu ve düşünceler, insanı bir şey yapmaya sevkeden güç, esin kaynağı gibi anlamlara da gelmektedir.³²³

İslam alimleri, ilham terimini farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Cürcani’ye göre kalbe feyz yoluyla yerleştirilen şey veya kalpte oluşan bilgi³²⁴ olarak tanımlanan

³²⁰ *إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى*, “Size okuduğu Kur'an, ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.”, Necm, 53/4.

³²¹ Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.78.

³²² İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, s. 4088; Ragıb, el-İsfehâni, *Müfredat*, s. 1341.

³²³ TDK, Türkçe Sözlük, s. 697; Ragıb, el-İsfehâni, *Müfredat*, s. 1341.

³²⁴ Cürcani, *Tarifât*, s.23.

ilham, Taftazani'ye göre ise feyz yoluyla mananın kalbe ilkâsı³²⁵ şeklinde tarif edilmektedir.

“Ehli Sünnet kelamının oluşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren ilhamın neliği ve bilgisel değeri, kelam ilmi ile ilgili eserlerin içerisinde yerini almıştır. Maturidi, insanın akli ve duyusal yetenekleriyle elde edilen bilginin yetersizliğini ileri sürerek ilhamî bilgiye dayanmak gerektiğini söyleyen grupları eleştirmiştir. Maturidi, ilhamın dinde herhangi bir konunun doğruluğuna delil olarak kullanılamayacağını, dolayısıyla bilgisel bir değeri olmadığını ifade etmiştir.”³²⁶ İslam kelimcileri, güven duyulan bilgi kaynaklarının dışında, ilhamın bir bilgi kaynağı olmasını doğru bulmamışlardır.³²⁷

Kur'an-ı Kerim'de “ilham” kelimesi, “sonra da Allah ona (nefse) iyilik ve kötülük kabiliyetini ilham etti”³²⁸ ayetiyle sadece bir defa kullanılmıştır. Ayette geçen “elhame” filini, Allah'ın insanoğluna iyilik ve kötülük yapma kabiliyetini öğretmesi şeklinde izah eden müfessirler, bu kabiliyetin doğuştan verildiğini belirtmişlerdir.³²⁹ Ancak bu noktada söz konusu ayet ile ilgili Razi'nin açıklaması ilhamın doğru anlaşılmasına katkı sunacak şekildedir. Razi'ye göre ilham, doğrudan vahiy anlamında, doğuştan insanda iyilik ve kötülük kabiliyetinin onun nefsinde yaratılmasıdır.³³⁰

³²⁵ Taftazâni, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1991, s. 45.

³²⁶ Maturidi, Tevhid, s. 6; Bkz. Özten, Ersan, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2009, s. 146.

³²⁷ Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 12; İbn Teymiyye, *Kitabü'n-Nübüvât*, Beyrut 1982, s. 167; Kadı Abdülcabbar, *Muğni*, XII/313; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, Kuveyt, 1992, VI/16.

³²⁸ Şems 91/8.

³²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/759; Kurtubi, *Tefsir*, X/133-134; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, X/542-543; Beyzavi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't Te'vil*, V/315; Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, s.205-206.

³³⁰ Râzî, *Mefâtiḥul Gayb*, 31/177;.

İlham, Türkçede vahiy kavramını kısmen içerse de, vahiy olarak değerlendirilmemektedir.³³¹ Genel anlamda varlıkların içinde olan özel yetenekler olarak da tanımlanan ilham,³³² esasında aklın yetilerinden biridir.

İlham kavramının, genelde tasavvufi gelenek tarafından sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Tasavvuf ilmine göre Allah kendisini iki şekilde ifşa etmektedir: Bunlardan ilki, genel anlamda elçileri vasıtasıyla vahiy göndermek, ikincisi ise bireysel anlamda kişilere özel olarak insanın kalbine ilham etmek suretiyledir. Vahyin kaynağı belli iken, ilhamda aynı netlik bulunmamaktadır. İlham alan bir kimsenin, almış olduğu bu ilhamın nasıl, nereden ve hangi vasıta ile geldiğini anlamasına imkân bulunmamaktadır. İlhamda, gelen bilgi hakkında bir netlik olmamasından dolayı akli ilimlerin sahasında bulunmamaktadır.³³³ Kaldı ki aklın dışında bir bilgi alanı olamayacağından ve kaynağı bulunmadığından ilhamın bir bilgi değeri yoktur.

Ancak Gazali, *İhya* adlı eserinde, herhangi bir delil ve temele dayandırmaksızın kalbe doğan bilgiyi, vahiy ve ilham diye ikiye ayırmaktadır. Onun sisteminde, insanın kalbine doğmakla birlikte nasıl ve nereden geldiğini bildiği bilgi kaynağına vahiy, nasıl ve nereden geldiğini bilmediği bilgi kaynağına ilham denilmektedir.³³⁴

Esasında vahiy ve ilham kavramlarının karıştırılmasının asıl sebeplerinden birisi her ikisinin gizlilik özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Peygamberlere vahiy geldiği esnada, peygamberlerde tam bir şuurluluk hali hâkimken ve gelen mesajı tam

³³¹ Akder, Necati, “Vahyin Metafizik Temeli”, *İslam Mecmuası*, sayı:3, Ankara 1958, s.6.

³³² Râzî, *Mefâtiḥul Gayb*, VIII/582.

³³³ Uludağ, Süleyman, *İslam’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İst. 1992, s.198-199.

³³⁴ Gazali, Ebu Hamid, *İhyau Ulumi’ d-Din*, Mısır 1306, III/14,15.

olarak idrak ederken, ilham alan kişi hakkında aynı yargıya varılamamakta, ilhamı alan kişi, ilhamın nasıl ve kimden geldiği hakkında bir idrâke varamamaktadır.³³⁵ Bu sebeptendir ki ilhamdaki bu belirsizlik hali, onun doğru olarak kabul edilmesinde engel teşkil etmektedir.³³⁶ Maturidi, vahyin ani bir şekilde kalpte belirdiğini söylemekte ve ilham alan kişinin gelen ilhamın nasıl ve nereden geldiğini fark etmediğini ifade etmektedir.³³⁷

Yine Maturidi'ye göre, peygamberlerin ilhamı haktr. Fakat peygamber olmayan kişilerin ilham aldığını iddia etmesi, peygamberlerde olduğu gibi onun geçerliliğinin bir delili olamaz. Çünkü gelen ilhamın ilahi kaynaktan mı şeytandan mı geldiği konusunda bir belirleyici yoktur.³³⁸ Ona göre ilham ve sezgi, dini ilimlerde bir bilgi kaynağı olamaz. Çünkü bireysel gelen ilham, ikinci veya üçüncü kişileri bağlamamaktadır. Kişiye gelen ilhamın doğru olduğu, diğer kişilerin iddia ettiği ilhamî bilgilerin de yanlışlığı ispatlanır bir şey değildir. Böylece hangisinin hak, hangisinin batıl olduğu bilinemez hale gelir.³³⁹

Vahiy ile ilhamın insana iletilmesi hususunda da farklılıklar bulunmaktadır. Vhy köküyle ifade edilen iletme bir dil sistemi içinde birtakım sözlerle olabilir. Allah ile insan arasında olduğu bu sözler bir aracıyla olur. İletim sözsüz de olabilir. Teknik olarak vahiy ise sözlü bir iletimdir. Orada sesler ve kelimeler vardır. İslam'da vahiy denince de bu tarz bir iletim akla gelir.

³³⁵ Aslan, Abdülgaşar, Kur'an'da Vahiy, s. 75.

³³⁶ Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Mansur Muhammed, *İ'lamu'n-Nubuvve*, Beyrut 1986, s. 17.

³³⁷ Maturidi, *Tevilât*, vr. 399a.

³³⁸ Maturidi, *Tevilât*, vr. 339a.

³³⁹ Maturidi, Ebu'l-Mansur, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2002, s.9.

Kur'an vahyi üç aşamalıdır.³⁴⁰ Çünkü peygamberlere gönderilen bilgilerin eksiksiz ve ilavesiz insanlara iletilmesi zorunludur. Peygamberlerin birincil görevi budur. Bu görev, Kur'an'da olduğu gibi vahyedilen bilgilerin içindedir. Yani vahyedilen bilgilerden bir de peygamberin kalbine iletilen mesajı yaşadığı toplumun bireylerine aynıyla aktarmasına yönelik emirdir. Bu emri yerine getirmenin pek çok açıdan zorluğu vardır.³⁴¹

Gönderilen bilgilerin en ufak bir değişikliğe uğratılmadan iletilmesi gerektiği için bu, Hz. Muhammed için zor bir görevdir. Onun iletilen mesajı aynıyla ezberleme ve ezberlediğini koruma yükümlülüğü vardır. Bu bakımdan peygamberlerin aldıkları vahiyleri insanlarla paylaşma sorumlulukları onlara vahiy tecrübesini yaşarken çok farklı bir yük yüklüyordu.³⁴²

“İlhamın özneliği ve diğer insanları bağlayıcılığı olamayacağı düşüncesinin³⁴³ fikir babası Mutezile'dir. Mutezilenin akılcı tutumuyla, gerek teorik planda ve gerekse pratik sahada, ilhamı delil sayan kimselerin iddiaları her ortamda çürütülmüştür. Nitekim ilhama mazhar olduğunu iddia eden bazı hululcü ve tenasühçü dini cereyanları etkisiz hale getirmede Mutezile'nin büyük gayretleri olduğu bilinmektedir. Örneğin, Kerramiyye fırkasının kurucusu İbn Kerram'ın, bu tür görüşleri Mutezile'nin aklî prensipleri karşısında tutunamamıştır.”³⁴⁴

³⁴⁰ Allah →→ Levh-i Mahfûz (Kitap) →→→→→ Hz. Muhammed →→İnsan
(Cibril, Hitap) (Hitap ve Kitap)

³⁴¹ Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.96.

³⁴² Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.96-98.

³⁴³ Çağlayan, Harun, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, s.127.

³⁴⁴ Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yay., Ankara 1967, s.80; Bkz. Çağlayan, Harun, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, s.127.

2. KUR'AN VAHYİNİN UNSURLARI

Vhy kelimesi İslam öncesi şiirlerde sık kullanılan kelimelerdendir. Vahiyde bir şeyin iletimi söz konusu olduğu için iki taraf söz konusudur. Dolayısıyla *vhy*, konuşma kelimesinin karşıladığı bir tamlığı içermez.³⁴⁵ Bildirim / haberleşme anlamını içinde barındıran *vhy* kelimesinin iki tarafından biri ileten olarak aktif, diğeri kendisine iletilen olarak pasiftir. A istek ve düşüncesini bizzat işaret veya işaretlerle B'ye nakleder. Münasebet karşılıklı değildir. B'den A'ya cevap söz konusu değildir. B sadece alıcı durumundadır. Dolayısıyla haberleşme tek yönlüdür.³⁴⁶

Vahiy olayının irdelenmesinde Şûrâ Suresi'nin 51. Ayetinin eksen alınmasının uygun olduğu görülmektedir.³⁴⁷ Söz konusu ayette Yüce Allah, *“hiçbir insanla Allah'ın yüz yüze konuşması olacak şey değildir.”*³⁴⁸ Ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut elçi gönderir, izniyle dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir” buyurmaktadır. Bu ayette Allah'ın insan ile üç biçimde iletişim kurduğu anlaşılmaktadır:

Doğrudan doğruya vahyetmek suretiyle,

Perde arkasından konuşmak suretiyle,

Bir melek göndererek, “dilediği” mesajı onunla bildirmek suretiyle.³⁴⁹

³⁴⁵ Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.34

³⁴⁶ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.207.

³⁴⁷ Elmalılı, bu ayetin vahyin tüm çeşitlerini içerdiğini belirtir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/ s. 4256.

³⁴⁸ Kur'an Allah'ın kendileri ile konuşmasını isteyenleri 'bilgisizlikle' nitelendirmektedir. Bkz. Bakara 2/118.

³⁴⁹ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 43.

“Müslüman geleneğinde Kelâm âlimleri Kur’an’ın, Yüce Allah’ın Hz. Muhammed’e gönderdiği mesajların toplamı olduğunu benimsemelerine karşın, vahyin peygambere nasıl geldiği konusunu pek irdelememişlerdir. Aslında vahyin peygambere geliş şekli bizi ilgilendirmez. Ancak insanın merakı ve bilme isteği bu konuda değişik kuramların geliştirilmesine neden olmuştur. Kelâmcıların, varlık, bilgi, Allah’ın sıfatları gibi konuları irdeledikleri gibi vahiy konusunu incelememiş olmalarını bir eksiklik olarak görmek gerekmektedir.”³⁵⁰

“Vahyin peygambere geliş biçimini incelemek için de elimizde bulunan en güvenilir kaynak Kur’an’dır. O, Yüce Allah’ın mesajlarını elçilerine nasıl ilettiğine değinmiştir.”³⁵¹

Yüce Allah, Kelâmını Arapça olarak Levh-i Mahfûz’da yarattı. Cibrîl, bu levhadaki mesajı alıp peygambere getirdi. Peygamber de bu mesajı olduğu gibi alıp insanlara iletti.³⁵²

Vahyin insanlara yönelik ilahi bir bildirim şeklinde yapılan oldukça genel tanımından hareket eden din fenomenolojistleri, vahyin beş unsuruna dikkat çekerler.³⁵³ Bu unsurları Johannes Deninger³⁵⁴ şu şekilde ifade eder:

- Vahyin Kaynağı: Kaynak; dinlere göre, Tanrı, ruhlar, gizli güç gibi değişiklik gösterebilse de, her durumda vahyin kaynağı tabiatüstü veya ‘numinous’ olan bir şey olarak kalmaya devam eder.

³⁵⁰ Akbulut, Ahmet, “Kelâm’da Vahiy”, s. 160.

³⁵¹ Akbulut, Ahmet, agm., s. 160.

³⁵² Akbulut, Ahmet, agm., s.160.

³⁵³ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.16.

³⁵⁴ Deninger, Johannes, “Revelation”, *The Encyclopedia of Religion*, ed.by. Mircae Eliade, c.XII, London 1987, s. 356; Bkz. Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.16.

- Vahyin Vasıtası: Vasıta; değişik dinlere göre, melekler gibi tabiatüstü varlıklar, tabiattaki kutsal işaretler³⁵⁵, rüyalar, görüntüler, vecd halleri ve nihayet, kelimeler veya kutsal kitaplar olabilmektedir.
- Vahyin muhtevası veya konusu: Muhteva; duruma göre öğreten, yardım eden veya cezalandıran güç, irade, varlık, faaliyet veya ilahi buyruk olabilmektedir.
- Vahyin Alıcısı veya Muhatapları: Muhatap; birey veya gruplar için, bir ırk veya bütün ırklar için, bir malumat veya buyrukla görevlendirilmiş peygamberler, araçılar, kâhinler, şamanlar, rahiplerdir.
- Alıcı Üzerinde Vahyin Bıraktığı Tesir veya Sonuç: Kişisel talimat veya ikna oluş, ilahi olarak görevlendirmedir.

Aynı konuyla ilgili olarak Mavrodes ise, ister bildirim anlamında isterse ifşa edip açığa çıkarma anlamında olsun, vahyin unsurlarını daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için bir şema geliştirir. Dört unsuru olan ve vahiyden söz edebilmemiz için bu dört unsurun bulunmasının zorunlu olduğu Mavrodes'in şeması şöyledir:

“m. n’ye k vasıtasıyla a’yı vahyeder”³⁵⁶

Bu şemada ‘m’ vahyin öznesini, ‘n’ vahyin alıcısını, ‘k’ vahyin vasıtasını, ‘a’ ise vahyedilen şeyi temsil etmektedir. Bu şemaya göre eğer bir vahiyden söz edilecekse bu unsurların tamamının o vahiyde bulunması zorunludur.

Fahreddin er-Razi de, Mü’min Suresi 15. ayeti açıklarken, vahyin beş temele dayandığını belirtmektedir:

³⁵⁵ Yıldızlar, hayvanlar, kutsal yer ve zamanlar.

³⁵⁶ Mavrodes, George I., *Revelation in Religious Belief*, Philadelphia, Temple University Press, 1988, s. 88, aktaran Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.16-17.

- Vahyi Gönderen: Vahyi gönderen Allah'tır. Bundan dolayı O, vahyi indirmeyi kendisine izafe eder.
- Gönderme: Gönderme ve gönderilen şey vahyin kendisidir.
- Vahyin Ulaşması: Vahyin Allah'tan peygamberler ulaşması, ancak melek vasıtasıyla gerçekleşir.
- Vahyin Gönderildiği Kimse: Bunlar da peygamberlerdir.
- Vahyi Gönderme Amacı: Burada amaç, insanları bu maddi âlemden peygamberler aracılığı ile rûhî-manevi âleme yöneltmektir.³⁵⁷

Vahiy Allah katından geldiği şekliyle Peygamber'in kalbine / zihnine yerleşmektedir. Burada şöyle bir süreç takip edilmektedir:

- Vahiy önce Allah tarafından Levh-i Mahfûz'da yaratılmaktadır.
- Bu bilgi bir melek tarafından peygambere aktarılmaktadır.
- Bu vahiy, peygamberin kalbinde bir dilde lafız olarak toplanmaktadır.
- Peygamberin kalbinde toplanan bu dildeki lafızlar, peygamber tarafından insanlara aktarılmaktadır.³⁵⁸

“Peygamberin gelen vahiyle ilişkisi bir keşf yahut icad ilişkisi değildir. Peygamberin zihnine inen önermeler lafız olarak da ilahidir. Bunun Arapça olması yani peygamberin konuştuğu dilde ifadelendirilmesi lafzın *cem* 'inin peygambere ait olduğunu göstermez. Buradaki cem' lafza aittir. Başka bir ifadeyle, vahiy anlamı, cem ise lafzı temsil etmektedir. Peygambere inen şey, lafzen peygamber için yeni bir şeydir. Peygamber istediği zaman bu lafz ve anlam birlikteliğini yaratıyor değildir.

³⁵⁷ Râzî, *Meḫâṭihu'l-Gayb*, 27/499. Râzî'nin, Yüce Allah'ın vahyi gönderme amacını farklı yorumladığı görülmektedir. Esasen vahyin gönderilme amacı, insana dünyadaki görevini hatırlatmak ve bu görevini yerine getirmesinde ona yardımcı olmaktır.

³⁵⁸ Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, s.174.

Bu da peygamberin zihninin ilahi bir müdahaleye açık bir alan olarak tutulduğunu göstermektedir.”³⁵⁹

a. Vahyin Öznesi / Allah

Kur'an'a göre vahyin öznesi Allah'tır. Bu husus Kur'an-ı Kerim'de defalarca zikredilmektedir. Kur'an'ın lafız itibariyle Allah'ın indirmiş olduğu bir Kelâm olduğunda şüphe yoktur. Çünkü manaları söz kalıplarına dökerek insanın anlama düzeyine indiren de Allah'tır.³⁶⁰

Allah katında bütün ilahi kitapların kendisinden neşet ettiği bir vahiy kaynağı vardır. Bütün vahiyler gibi Kur'an da tek bir kaynaktan gelmiştir. Bu kaynak Kitab-ı Meknun³⁶¹ yani koruma altında, Ümmü'l-Kitab³⁶² yani ana kitaptır. Suhuf-u Mukerreme ve Levh-i Mahfuz kavramları da aynı kaynağı ifade etmektedir.³⁶³

Kur'an-ı Kerim'de farklı ayetlerde farklı farklı formlarda dile getirilen bu kitap, müfessirlere göre Arş'ın sağ tarafında, içerisinde varlıklarla ilgili bilgilerin yer aldığı, cin ve şeytanların ulaşmasından ve bilgi almasından korunmuş olarak yazılı bir levhadadır.³⁶⁴

“Bu mutlak ilahi Kelâmdır ve peygamberlere inen vahyin asıl nüshasıdır. O halde ‘emr’, bunların toplamına işaret eden bir terimdir. Vahy’in Emr’den ruh olarak

³⁵⁹Düzgün, Şaban Ali, age., s. 174.

³⁶⁰Aslan, Abdülgaflar, *Kur'an'da Vahiy*, s. 108.

³⁶¹Büruc, 85/22; Vakıa 56/78. Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/468-469; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 29/428-431; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, X/490.

³⁶²Rad, 13/39; Zuhuf 43/4. Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, II/534; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 19/49-51; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, VI/352.

³⁶³Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/733-734; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 31/115-116; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, X/490; Ayrıca bkz. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 403.

³⁶⁴Konu ile ilgili olarak tefsir külliyatımızda hatırı sayılır ölçüde bilgi bulunmaktadır. Bkz. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, VIII, 5696; Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/240; Alûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve Sebi'l-Mesânî*, XXX/94. Ayrıca Kitap kavramı ile ilgili olarak Bkz. Altındaş, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, s. 83-146.

anılması, gelmekte olan şeyin, Emr değil Emr'in bir kısmı olduğunu ifade etmektedir.”³⁶⁵

“Ruh, Emr'den doğar ve peygamberin diliyle muhataplara iletilir. Her peygamber evveleminde kendi halkına gelse ve onlara kendi dillerinde hitab etse de³⁶⁶ bütün mesajların kaynağı bu evrensel ve aşkın değer olan logostur.”³⁶⁷ Bu durumda peygamberler bütün varlık ve hayatın ana kaynağından doğan olağanüstü ve özel bir kuvveyi alıp aktüelleştirirler. Bu kuvve peygamberin kalbini bir güç / nur ile doldurur; bununla onlar olup biteni, başkalarına mümkün olmayan bir şekilde görürler ve anlarlar. Bu anlamaların ardından hemen uygulamalar gelir ve muhatapların hayatı değişir.”³⁶⁸

“Vahyi almada Peygamberin anlama melekesi yani beyni/zihni/kalbi/idraki/bilinci ile özel bir ilişkiyi gerekli kılmaktadır. Vahyi alma peygamberde bir melekedir; ama bu melekenin hem üst sınırına çekilerek vahyi alacak kapasiteye getirilmesi ve aktif kılınması peygamberin elinde olan bir şey değildir. Bu anlamda vahiy hem içsel hem de dışsal bir kaynağa sahiptir.”³⁶⁹

Vahyin kaynağı ile kimlerin veya hangi tür şeylerin vahyedeabileceği veya vahyin failinin kim olabileceği konusu ele alınmaktadır. ‘Kim veya kimler vahyedebilir?’ sorusuna verilen cevap, vahyin kullanım alanına göre değişmektedir. Dini bir terim olarak vahiyden söz edebilmek için öncelikle vahyeden bir ‘Kişi’nin olması gerekmektedir. Vahiy kavramı dini bir çerçevede değerlendirildiğinde bu

³⁶⁵ Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat Yay. Ankara 2000, s. 70.

³⁶⁶ İbrahim, 14/4.

³⁶⁷ Logos kelimullah anlamında kullanılmıştır. Alıntı yaptığımız yazara sadık kalmak için metinde kelimullah kavramı kullanılmamıştır.

³⁶⁸ Düzgün, Şaban Ali, “Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, s.7.

³⁶⁹ Düzgün, Şaban Ali, “Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, s.7

vahyedici Kişi, ‘zât’ anlamında Tanrı’dır. Bir başka ifadeyle, dini kullanımında vahiy kavramı, tek bir özne ile yani Tanrı ile sınırlandırılmıştır.³⁷⁰ Din dışı kullanımda ise özne; duruma göre kişi, olgu, durum olabildiği gibi öznenin olması zorunlu da değildir.

Cibrîl vahyin öznesi değil, onu insana ileten bir araçtır. Onun ilahi vahyi peygambere iletmesi ve kalbine yerleştirmesinin mahiyetini anlamak mümkün değildir. Peygamberler vahyi insan üstü bir nitelikte değil, beşeri / insani yapılarıyla algılar.³⁷¹

O halde, dini literatürde kullanılması açısından değerlendirildiğinde, vahyin öznesinin yani kaynağının Allah olduğunu ve Yüce Allah’ın mesajını vahiy meleği aracılığıyla vahyin alıcısı olan peygamberlere ilettiğini söyleyebiliriz.

b. Vahyin Nesnesi / Kur’an

Bu başlık altında cevabı aranan soru; “ne tür şeylerin vahyedilebileceği” veya “vahyin muhtevasının ne tür şeyler olabileceği”dir. Başka bir ifadeyle, vahyin nesnesinin ne olabileceğidir. Bu hususta ilk dönem batılı düşünürler ile modern dönem batılı düşünürler arasında görüş ayrılığı bulunsa da, İslam alimleri vahyin nesnesi konusunda görüş birliği içerisindeyler.

“İlk dönem batılı düşünürler, Tanrı’nın bir dizi hakikat, önerme veya doktrin vahyettiğini savunurlarken, modern dönemin düşünürleri, Tanrı’nın bizzat

³⁷⁰ William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press, 12. Baskı, New Haven 1950, s. 229-230; Swinburne, Richard, *Revelation From Metaphor to Analogy*, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 69-70; Bkz. Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.17-18.

³⁷¹ Maturidi, *Tevîlatu’l-Kur’an*, VIII/ 140-143; İbn Furek, *Mücerredü’l-Makalât*, s.64-67.

“kendisini” vahyetmiş olduğunu savunurlar. Bu görüş ayrılığı, vahyin dini kullanımına yüklenen anlamda önemli bir farklılık meydana getirmiştir.”³⁷²

Çalışmamızın seyri içerisinde de sıklıkla belirttiğimiz gibi Allah tarafından vahyedilen şey, Allah’ın insanlara ulaştırmak istediği mesajlardır. Bu mesajlar vahiy meleği vasıtasıyla lafız olarak peygambere iletilmiştir.

“Vahiyde lafız – mana ayırımına gitmek mümkün değildir. Lafız ile manayı birbirinden ayırmak, baş ile gövdeyi birbirinden ayırmak gibidir. Doğrusu delil ile medlülün birlikteliği bunu gerektirir.”³⁷³ Kur’an metni ile onun anlamı eş zamanlıdır. Bu nedenle mana lafza bağlı olmak zorundadır. Aksi halde Kur’an’ın Allah Kelâmı olmasının bir anlamı kalmaz.”³⁷⁴

“Müslüman gelenek zamanla Kur’an’ın metni ile metnin anlamını ayırmış ve ikisi arasındaki birlikteliği ortadan kaldırmıştır. Doğrusu çağlara ve koşullara göre yeniden yorumlanması gereken Kur’an’ın metinleridir. Bu sebeple Kur’an’ın yorumları, yapıldıkları çağların ve kültürlerin izini taşırlar.”³⁷⁵

“Müslüman düşüncesinde Kur’an üzerine ortaya çıkan yorum geleneğini yenilemekten değil, ancak ondan yararlanmaktan söz edilebilir. Zaten gelenek, yenildiğinde gelenek olmaz.”³⁷⁶ Yüce Allah, gönderdiği mesajın anlaşılabilmesi için muhataplarının durumunu gözetmiş, hem elçisini insanlardan seçmiş,³⁷⁷ hem de

³⁷² Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.22. Bu anlayış, batı düşüncesindeki vahiy algısı için geçerli olabilir. Kur’an, Allah’ın kelâmı olduğuna göre, bizzat dini önermeleri Allah yapmıştır. Vahiy Allah’ın zâtı değil, Allah’ın kelâmı olup, elçileri aracılığı ile mesajın insanlığa bildirilmesidir.

³⁷³ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/227.

³⁷⁴ Akbulut, Ahmet, “Kelam’da Vahiy”, s. 162.

³⁷⁵ Akbulut, Ahmet, agm., s. 162.

³⁷⁶ Bakara 2/170; Maide 5/104.

³⁷⁷ Enam 6/8-9.

mesajını elçisinin dilinde göndermiştir.”³⁷⁸ Yüce Allah’ın insana gönderdiği her vahyin, peygamberin dilinde gelmesinin de nedeni budur.

Allah’ın, vahiy yoluyla Hz. Adem’den Hz. Muhammed’e kadar pek çok peygambere sahifeler vahyettiği³⁷⁹, ayrıca Hz. Musa’ya sahifelerin verildiği,³⁸⁰ İsrailoğullarına Tevrat’ın³⁸¹ Hz. Davud’a Zebur’un,³⁸² Hz. İsa’ya İncil’in³⁸³ ve son olarak da Hz. Muhammed’e Kur’an-ı Kerim’in verildiğini Kur’an bizzat haber vermektedir.³⁸⁴

Bütün peygamberlere indirilen vahiylerin ortak özelliği, şüphesiz vahiy meleşti aracılığıyla Allah’ın göndermesidir. Vahyedilen mesajlar, insanlığı doğru yola iletmeyi, insanların hayatlarına bir rehber sunmayı ve bozulan düzeni, bireyi düzelterek tekrar iyileştirmeyi hedeflemektedir. Bu hedefe matuf olarak peygamberler, Yüce Allah’tan aldıkları mesajları insanlığa öğretmek ve tebliğ etmekle yükümlüdürler.³⁸⁵

c. Vahyin Kanalı

Yüce Allah’ın, insanlığı doğru yola iletmek için gönderdiği mesaj belirli aşamalarla muhatabına ulaştırılmaktadır. Mesajın iletilme sürecinde vahyin öznesi olan Allah, vahyin nesnesini yani Kur’an’ı belirli bir kanaldan elçileri vasıtasıyla muhatabına iletmektedir.

³⁷⁸ İbrahim 14/4; Zuhuruf 43/3; Yusuf 12/2; Fussilet 41/44; Ayrıca bkz. Akbulut, Ahmet, “Kelâm’da Vahiy”, s.162-164.

³⁷⁹ A’la 87/19.

³⁸⁰ Necm 52/36; A’la 87/19.

³⁸¹ Enam 6/154, İsrâ 17/2, Mümin 40/53.

³⁸² Nisa 4/163, İsrâ 17/55.

³⁸³ Maide 5/46, Meryem 19/30.

³⁸⁴ Hicr 9/15.

³⁸⁵ Maide 5/67, 92, 99; Araf 7/62; Rad 13/40; Nahl 16/35; Ankebut 29/18; Şura 42/48; Ahkaf 46/23, Teğabun 64/12; Cin 72/23.

Söz konusu kanal içerisinde, Levh-i Mahfuz'da Arapça metin olarak yaratılan³⁸⁶ mesaj, elçi Cibrîl tarafından lafız olarak “Levh-i Mahfûz”dan³⁸⁷ alınıp yine elçi olan Hz. Muhammed’e getirilmiştir.³⁸⁸ Vahyin insan olarak ilk muhatabı olan Hz. Peygamber de vahyi, vahyin asıl muhatabı olan insanoğluna tebliğ etmiştir.

Vahyin geliş serüveninde önemli bir yeri ihtiva eden vahiy kanalının ilk aşaması olan Levh-i Mahfuz aşaması, vahyin doğru anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir.

I. Levh-i Mahfûz

Kur'an-ı Kerim'de vahyin indiriliş aşaması ile ilgili kilit kavramlardan biri Levh-i mahfûz'dur. Sözlükte “yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey” anlamındaki levh ile “korunmuş” mânasındaki mahfûz kelimelerinden oluşan levh-i mahfûz “üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satır” demektir.³⁸⁹

Levh-i mahfûz terkihi, Kur'an'ın çok şerefli ve değerli olduğu ifade edilen Bürûc suresinde geçmektedir.³⁹⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de levh-i mahfûz yerine “kitâb”³⁹¹, “kitâb-ı mübîn”³⁹², “kitâb-ı meknûn”³⁹³, “kitâb-ı mestûr”³⁹⁴, “ümmü'l-kitâb”³⁹⁵ tamlamaları da kullanılmaktadır. Söz konusu kavramlar farklı anlamlara gelmesine

³⁸⁶ Taha 20/114, Yusuf 12/2, Şûrâ 42/7, Şuara 26/195, Zuhuf 43/3, Zümer 39/55. Ayrıca bkz. Kadı Abdülcabbar, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, Mısır, trs., s. 323-326; Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s. 156.

³⁸⁷ Vakıa 56/78-79, Hicr 15/9.

³⁸⁸ Kıyame 75/16-19, Şuara 26/193-194.

³⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, II/584; Ragıb, *Müfredât*, s. 456.

³⁹⁰ “O, Levh-i mahfûz'da olan yüce bir Kur'an'dır”, Burûc 85/21-22.

³⁹¹ En'âm 6/38; Kâf 50/4.

³⁹² Yûnus 10/61; Sebe' 34/3.

³⁹³ Vâkıa 56/78.

³⁹⁴ İsrâ 17/58; Ahzâb 33/6.

³⁹⁵ Ra'd 13/39; Zuhuf 43/4.

rağmen, İslam bilginlerin çoğuna göre, Kur'an'da bu tamlamalarla kastedilen şey levh-i mahfûz olarak yorumlanmaktadır.³⁹⁶

Kelam bilginleri, levh-i mahfuz kavramı ile ilgili farklı yorumlar getirmişlerdir. Zerkani, Kur'an'ın gerçek nüshasının bu levhada yazılı olduğunu, elimizde bulunan mushafın ise bu levhada yazılı olan metne uygun olarak tertip edildiğini ifade etmektedir.³⁹⁷ İbn Teymiyye ise, levh-i mahfûzu Kur'an'ın inzal edilmeden önce yazılı bulunduğu bir levha olarak anlatmaktadır.³⁹⁸ Bu görüşlere ilaveten Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da, "levh-i mahfûzu yazıcı meleklerin ilahi ilmi kaydettikleri yer veya semavi kitapları oradan istinsah ederek elçi Cibrîl'e sundukları mekan" olarak tarif etmektedir.³⁹⁹

"Erken dönem kelami tartışmalara bakıldığında levh-i mahfuz, kitap ve ümmü'l-kitap kavramlarıyla bağlantı kurularak ilahi ezeli bilgi ve kader problemi etrafında ele alınmıştır. İnsanın davranışları, ezeli ilahi ilmin içerisine sokulmuş ve hafaza meleklerinin insan fiillerini asıl nüsha olan ümmü'l-kitab'dan istinsah ettikleri ve insanların ise buradaki kayda göre amelde bulundukları iddia edilmiştir.⁴⁰⁰ Bu tartışmalardaki cebir anlayışını reddetmek için Ebu Hanife, levh-i mahfûzu farklı yorumlamış ve Allah'ın her şeyi varlıkları yaratmadan evvel ezelde bildiğini, Allah'ın her şeyi levh-i mahfuza kader ve hüküm olarak değil, vasıf olarak yazdığını ifade etmektedir."⁴⁰¹

³⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1984, V, 450; VI, 189, 481; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, XXIX, 237. Ayrıca bkz. Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l Kur'ani'l Kerim*, Menar matb., Mısır 1353, VII/470.

³⁹⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l İrfân*, I/48-49.

³⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetevâ*, XII/126.

³⁹⁹ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/534.

⁴⁰⁰ Mücahid, Ebu'l Haccac, *Tefsîru Mücahid*, Katar 1976, s. 592.

⁴⁰¹ Ebu Hanife, *Fıkhu'l Ekber*, Mısır 1323, s. 36; Bkz. Altındaş, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, s.102.

“Kelami tartışmalar içerisinde varlık ve kader konuları çerçevesinde yorumlanan ve tartışıl原因 levh-i mahfuz kavramı, ezeli ilahi ilmin kapsamı içerisinde bütün varlıkların kaderini içeren bir kitap olarak anlaşılmaktadır. Böyle bir anlamlandırma sürecinde bu kavram, Kur’anî kavramlardan olan Kitâb, Ümmü’l Kitâb ve Kitâb-ı Mübîn gibi farklı anlam alanlarına sahip kavramlarla aynileştirilerek anlam kaymasına uğramıştır.”⁴⁰²

Esasında levh-i mahfuz kavramı Kur’an’ın nüzulü ile alakalı olarak ele alınması gereken kavramların başında gelmektedir. Levh-i mahfuz, vahiy sürecinde vahyin kaynağı olan Allah ile elçi Cibrîl arasında varlıksal düzlem farkı bulunmasından dolayı oluşturulan özel bir alanı ifade etmektedir.⁴⁰³

“Bu özel alan sayesinde elçi Cibrîl, Kur’an vahyini lafız olarak Levh-i mahfuzdan alıp Hz. Muhammed’e getirmiştir.”⁴⁰⁴ Hz. Muhammed’in diğer insanlara bildirmesi gereken mesaj, Arapça olarak levh-i mahfuzda yaratılmıştır.”⁴⁰⁵ Bu levhadaki mesajı melek Cibrîl alıp peygambere iletmiş, peygamber de bu mesajı olduğu gibi insanlara tebliğ etmiştir.

II. Cibril

Allah ile peygamber arasında vahiy iletimini sağlayan Cibrîl⁴⁰⁶ yani vahiy meleğidir. Kur’an-ı Kerim’de vahyin geliş yollarının bildirildiği “*Hiç bir insanla*

⁴⁰² Altındaş, Mücteba, *Kur’an’da Kitap Kavramı*, s. 105.

⁴⁰³ Wensinck, A. J., *Levh*, İA, Maarif Basımevi, İstanbul 1957, VII/48; krş. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, s. 158.

⁴⁰⁴ Kıyame 75/16-19, Şuara 26/193-194.

⁴⁰⁵ Akbulut, Ahmet, “Kelam’da vahiy”, s. 156.

⁴⁰⁶ Allah ile Peygamber arasında vahiy iletimini sağlayan Cibrîl, Kur’an-ı Kerim’de farklı isimlerle de belirtilmektedir. Örnek olarak: **Rûh**: “Allah’a ve ahiret gününe iman eden hiçbir topluluğun, babaları, oğulları, kardeşleri yahut kendi soy soyları olsalar bile, Allah’a ve peygamberine düşman olan kimselere sevgi beslediğini göremezsin. İşte Allah onların kalplerine imanı yazmış ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir. Onları, içlerinden ırmaklar akan ve içlerinde ebedî kalacakları cennetlere sokacaktır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah’tan razı

Allah'ın yüz yüze konuşması olacak şey değildir. Ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur, yahut elçi gönderir, izniyle ona dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir."⁴⁰⁷ ayetinde bahsedilen elçi, vahiy elçisini yani Cibrîl'i ifade etmektedir.

"Kur'an'da Cibrîl, Hz. Peygamber'e Allah'tan aldığı ilâhî emirleri bildiren, vahiy meleğidir. Cibrîl⁴⁰⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de Rûhu'l Kudüs,⁴⁰⁹ Rûhu'l Emîn⁴¹⁰ ve Rûh⁴¹¹ gibi değişik isimle ifade edilir. Cibrîl karşı konulamayan müthiş bir güce, üstün bir akla ve kesin bilgilere sahiptir; "arşın sahibi" nezdinde çok itibarlıdır ve meleklerin kendisine mutlaka itaat ettiği şerefli bir elçidir."⁴¹²

"Cibrîl hadislerde Hz. Peygamber'e vahiy getiren, Kur'an'ı öğreten bir melek olarak sık sık anılır. Buna göre o, karşısında durulmayacak üstün güce ve zaruri bilgilere sahip olduğu için Cibrîl, saygı duyulması gereken üstün bir mevkide bulunduğu veya dinî hayatın gerçekleşmesinde önemli rol oynadığı yahut latif olduğu için Rûh, ilâhî buyrukları tahrif etmeden Hz. Peygamber'e ulaştırdığı için Rûhu'l emîn, insanların mânevî açıdan temizlenmesini sağlayan vahiy getirdiği veya

olmuşlardır. İşte onlar, Allah'ın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, Allah'ın tarafında olanlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir." (Mücadele, 58/22); "Melekler ve Ruh (Cebrail) o gecede, Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner." (Kadr, 97/4); "O Refî'dir, dereceleri yükseltendir; arşın sahibidir. Buluşma günü hakkında uyarmak için emrinden olan Rûh'u kullarından dilediğine indirir." (Mümin 40/15). **Ruh'ul Emin:** "Onu Ruhul-Emin indirmiştir." (Şuara, 26/193). **Ruhu'l Kudüs:** "Andolsun, Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik. Ondan sonra ard arda peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya mucizeler verdik. Onu Ruhul-Kudüs (Cebrail) ile destekledik. Size herhangi bir peygamber, hoşunuza gitmeyen bir şey getirdikçe, kibirlenip (onların) bir kısmını yalanlayıp bir kısmını da öldürmediniz mi?" (Bakara 2/87); "Ey Muhammed! De ki: "Ruhu'l-Kudüs (Cebrail), inananların inançlarını sağlamlaştırmak, müslümanlara doğru yolu göstermek ve onlara bir müjde olmak üzere Kur'an'ı Rabbinden fiilen indirdi." (Nahl 16/102).

⁴⁰⁷ Şûrâ 42/51.

⁴⁰⁸ Bakara 2/97.

⁴⁰⁹ Bakara, 2/87,253; Maide 5/110; Nahl 16/102.

⁴¹⁰ Şuara 26/193.

⁴¹¹ Mücadele, 58/22; Mümin 40/15; Kadr, 97/4;

⁴¹² Yavuz, Yusuf Şevki – Ünal, Zeki, "Cebrâil" maddesi, İslam Ansiklopedisi, TDV Yay, yıl:1993, c: 7, s.202-204; Konu ile ilgili bkz. Necm 53/5-6; Tekvîr 81/19-21.

hiç günah işlemeyen tertemiz bir kul olduğu için Rûhu'l kudüs diye nitelendirilmiştir.”⁴¹³

“Hz. Muhammed’e gönderilen mesajların toplamı olan Kur’an vahyi, Melek Cibrîl aracılığıyla gelmiştir.⁴¹⁴ Hz. Musa’ya gelen ikinci şekil vahyin dışında, Yüce Allah’ın tüm elçilerine yani peygamberlere gönderdiği mesajların tamamının melek Cibrîl aracılığıyla geldiğini de belirtmek gerekmektedir. Bu aynı zamanda insanlara bildirilmek üzere gönderilen her mesajı, peygamberlere vahiy meleğinin getirmesi demektir. Kur’an hem vahye rûh⁴¹⁵ demektedir, hem de Cibrîl’e rûh⁴¹⁶ demektedir.”⁴¹⁷

Yüce Allah ile Cibrîl arasındaki iletişimin keyfiyeti ile ilgili herhangi bir bilgiye vâkıf değiliz. Ancak konu ile ilgili Kur’an ayetlerinin incelenmesi ile bir fikre varılabilecektir.

Vahiy meleği Cibrîl’in, aldığı mesajı peygamberlere ilettiği esnada, peygamberlerin vahiy meleğini görmeleri gerekir. “Peygamberler, insan olduğuna ve insan doğasından soyutlanmadıklarına göre, duyu organları ile vahiy meleğini görmeleri, onların imanlarını daha güçlü kılacaktır.”⁴¹⁸ Kur’an, olaylara duyu organları ile şahit olmanın insanın imanını güçlendireceğine vurgu yapmaktadır.⁴¹⁹

“Vahiy meleği Cibrîl, Kur’an vahyini lafız olarak “Levh-i Mahfûz”dan⁴²⁰ alıp Hz. Muhammed’e getirmiştir.⁴²¹ Vahiy, “Levh-i Mahfûz”da Arapça lafız olarak

⁴¹³ Râgıb, el-İsfahânî, *el-Müfredât*. 411; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV/166; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I/317; Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I/432; Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki – Ünal, Zeki, “Cebrâil” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay, yıl:1993, c: 7, s.203.

⁴¹⁴ Bakara 2/97; Şuara 26/193-194; Necm 53/1-18.

⁴¹⁵ Şûrâ 41/52.

⁴¹⁶ İsra 17/85, Gafir 40/15, Mearic 70/4, Nebe 78/38, Kadir 97/4.

⁴¹⁷ Akbulut, Ahmet, “Kelâm’da Vahiy”, s.152.

⁴¹⁸ Akbulut, Ahmet, “Kelâm’da Vahiy”, s. 152.

⁴¹⁹ Bakara 2/260, Enam 6/75, Necm 53/1-18.

⁴²⁰ Vakıa 56/78-79, Hicr 15/9.

yaratılmıştır.⁴²² Yani Hz. Peygamber'in diğer insanlara bildirmesi gereken mesaj, Arapça metin olarak Levh-i Mahfuz'da yaratılmıştır."⁴²³

Allah'ın Kelâmının insanlara ulaşması sürecinde vahyin alıcısı peygamber⁴²⁴ de, vahiy meleği Cibrîl⁴²⁵ de elçi olarak görev yapmışlardır.

III. Hz. Muhammed

Allah'ın her bir insana ayrı ayrı değil, elçileri yoluyla hitap etmesinden dolayı, muhatap kitle içerisinde vahyin alıcısı bir temsilcinin bulunması gerekmektedir. Vahyin asıl muhataplarına ulaştırılmasının sağlanması amacıyla vahyi getiren ve ilk muhatap olan, gelen vahyi insanlığa bildiren bir aracı, Yüce Allah tarafından seçilmekte ve mesaj ona bildirilmektedir. Dini literatürde vahye doğrudan ilk muhatap olan kişiler, Allah'ın kulları arasından seçmiş olduğu peygamberlerdir.

Vahyin kaynağı olan Allah, zaman ve mekandan münezzeh, ezeli ve ebedi, her şeyin yaratıcısı, varlığı mutlak ve gerekli olan, her bakımdan eşi benzeri bulunmayan iken; vahyin alıcısı ve muhatabı olan peygamberler, yaratılmış, güç ve yetenekleri sınırlı olan, zaman ve mekanla sınırlandırılmış beşerlerdir.⁴²⁶ Bu anlamda vahyin kaynağı Allah ile vahyin ilk muhatabı peygamberler arasında varlıksal bir düzlem farkı bulunmaktadır. Peki aradaki bu varlıksal farklılığa rağmen peygamberler ile Allah'ın vahiy alma anındaki iletişimleri nasıl oluyor sorusuna

⁴²¹ Kıyame 75/16-19, Şuara 26/193-194.

⁴²² Taha 20/114, Yusuf 12/2, Şûrâ 42/7, Şuara 26/195, Zuhuruf 43/3, Zümer 39/55. Ayrıca bkz. Kadı Abdülcabbar, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, s. 323-326.

⁴²³ Akbulut, Ahmet, "Kelâm'da Vahiy", s. 156.

⁴²⁴ Necm 53/2-6.

⁴²⁵ Hakka 69/40, Şuara 26/ 193.

⁴²⁶ Duman, M.Zeki, "Vahiy Olayı ve Vahiy-Peygamber İlişkisi" EÜİFD, sayı:9, Kayseri 1996, 23.

Izutsu, Sahihü'l-Buhari şarihlerinden Kirmani'ye ait şu açıklama ile yanıt bulmaktadır:

*“Vahiy, Allah ile insan arasındaki konuşmadan meydana gelir. İki taraf arasında bir çeşit eşitlik gerçekleştirilmedikçe yani konuşan ve dinleyen ilişkisi olmadıkça karşılıklı bir kelime alışverişi, öğretim ve öğrenim mümkün değildir. Bu iki zat arasında iletişimin meydana gelebilmesi için, ya dinleyen konuşanın galip etkisiyle derin bir kişisel değişikliğe uğrar, ya da konuşan, aşağı inip bir parça dinleyenın sıfatlarına bürünür.”*⁴²⁷ dedikten sonra, Hz. Peygamber için her iki durumun da meydana geldiğini ifade etmektedir.

“Bütün peygamberler varlıksal olarak beşerdirler ve hiçbir şekilde Allah'ın bir parçası değildirler; sadece Allah'tan gelen vahyin ilk alıcısıdırılar. Bu varlıksal farklılık, Allah'ın peygamberlerle doğrudan konuşmasının önündeki engeldir. Allah peygamberlere ya bir melek gönderir, ya ona bir ses işittirir.”⁴²⁸

Vahyin ilk alıcısı olan peygamberleri Allah seçmektedir.⁴²⁹ Yani Allah, bu tercihini peygamberlere veya diğer insanlara bırakmamaktadır.⁴³⁰ Peygamberlik müessesesi kesbî değil vehbîdir. Yani peygamber olabilmek için çalışmak, gayret etmek, kişinin peygamber olmasını gerektirmemektedir. Risalet, Yüce Allah'ın kulları arasından seçtiği kimselere verdiği ilahî bir lütuf; rahmet ve ihsan olarak takdim edilir.⁴³¹

⁴²⁷ Kirmani, *Şerhü'l-Buhari*, I/ 28. Bkz. İzutsu, *Allah-Kur'an ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, s. 193.

⁴²⁸ Düzgün, Şaban Ali, “Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, s. 8.

⁴²⁹ Konu ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayet-i kerime bulunmaktadır: Bakara 2/130; Âli İmran 3/33, 79; Araf 7/144; Hac 22/75; Neml 27/75; Sad 38/47; Yusuf 12/6; Enam 6/37; Taha 20/122; Şûrâ 42/13.

⁴³⁰ Zuhurf 43/32.

⁴³¹ Taftazani, Saduddin Mesud b. Ömer, *İslam Akaidi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İstanbul 1991., s.295.

Bu konuda Fazlur Rahman da peygamberliğin vehbi olduğunu kabul etmekle birlikte, Hz. Muhammed'in kendi gayretinin ve kapasitesinin de büyük oranda etkili olduğunu ileri sürdüğü belirtilmektedir. "Nitekim peygamberliğin vehbi olduğunu söylemek, peygamberliği dini şekilde ifade etmek anlamına gelirken, Hz. Muhammed'in kabiliyet ve kapasitesinden bahsetmek de peygamberliğin tabii açıklamasını oluşturmaktadır."⁴³² Fazlur Rahman bu meseleyi şu şekilde izah etmektedir:

"Bu durum tabii terimlerle ifade edilecek olursa diyebiliriz ki, Hz. Muhammed, kendini peygamber olmak için hazırladı. Çünkü onda doğuştan, insanların karşılaştıkları ahlaki çöküntülere karşı yüksek bir duyarlılık vardı. Bu duyarlılık Allah tarafından çok küçük yaşta yetim bırakılması ile daha da arttırıldı. Kureyş kabilesi Arabistan'da en güçlü kabile idi. Önce Kureyş ona şiddetle karşı çıktı, fakat sonra onu kabul edip destekleyince İslam bütün dünyaya yayılmak üzere atılıma geçti.

*Bütün bu tabii açıklamalar doğrudur. Fakat peygamber, kendi fitri kabiliyetlerini başka bir insanın geliştirebileceğinden daha fazla geliştiremezdi. Onun için bütün tabii faktörler, tek ve güçlü bir gayeyi gösterecek şekilde birleşirse bütün o tabii faktörler gerisin geri Allah'a atfedilmelidir. Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi, zaten Hz. Muhammed'in, peygamber olmak için şuurlu ve planlı bir çalışması yoktu."*⁴³³

Vahyi insanlara tebliğ etmek üzere elçi olarak görevlendirilen Hz. Peygamber'e gelen mesajın, kendisine nasıl ulaştığı konusuna hem Kur'an'da, hem

⁴³² Arpaguş, Hatice K., *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*, çamlıca yay., İstanbul 2010, s. 201. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kuran*, s. 146.

⁴³³ Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kuran*, s. 146-147.

de hadis literatüründe değinildiği görülmektedir. Vahyin peygambere geliş sürecini incelemek için elimizde bulunan en güvenilir ve yegane kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Bizzat Kur'an'da, Yüce Allah'ın mesajlarını elçilerine nasıl ilettiğine yer verilmiş, bununla birlikte yaşadığı vahiy tecrübesini Hz. Muhammed de zaman zaman arkadaşlarına anlatmıştır.⁴³⁴

Cibrîl, Levh-i Mahfuz'da⁴³⁵ Arapça yaratılan Kelâm'ı alıp peygambere getirmiştir. Peygamber de Cibrîl'den öğrendiği bu mesajları Allah'ın yardımı ile önce zihnine yerleştirmiştir. Muhtemelen Peygamberin Cibrîl'den aldığı mesajları aklında tutamamak gibi bir korkusu bulunduğu Kur'an ayetlerine de konu olmuştur.⁴³⁶ Ayrıca Buhari'nin naklettiği bir rivayette buna değinilmiştir:

İbn Abbas şöyle diyor: “Rasulullah, kendisine vahyedilirken, Kur'an-ı ezberleyebilmek için acele ile dudaklarını oynatıyordu. Bunun üzerine Kıyame suresinin 16-19. Ayetleri nazil oldu. Hz. Peygamber uyarıldı: *“Onu okumak için acele edip dilini oynatma, onu senin hafızanda toplamak, diline okutturmak bize düşer. Biz onu okurken sen, okunuşunu takip et, dinle. Sonra açıklaması icab edenleri açıklamak da bizim görevimizdir.”* ayeti nazil oldu.”⁴³⁷ Yine Zemahşeri de Keşşâf'ında ilgili ayetin tefsirini yaparken peygamberin kalbinde olan ezberleyememe endişesini dile getirmiştir.⁴³⁸

⁴³⁴ Buhari, *Câmiu's-Sahih*, Bed'ü'l-Vahy, 1; Müslim, İman 252; Tirmizi, Menakıb 13.

⁴³⁵ Taha 20/114, Yusuf 12/2, Şûrâ 42/7, Şuara 26/195, Zuhuf 43/3, Zümer 39/55.

⁴³⁶ Kıyamet 75/16-19.

⁴³⁷ Buhari, *Câmiu's-Sahih*, Bed'ü'l-Vahy, 1.

⁴³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/191.

İlahi yardım ile Cibrîlden aldığı ve zihnine yerleşen mesajı Peygamber, tebliğ görevi gereği, olduğu gibi insanlara aktarmış ve öğretmiştir. Kendisi ümmi⁴³⁹ olan Peygamber, insanlığa tebliğ sürecinde, sözlü olarak almış olduğu mesajları vahiy katiplerine yazdırmıştır. Peygamberin vahiy katiplerinin 40'a yakın sahabi olduğu

⁴³⁹ Arapça bir kelime olan “ümmi” kelimesi okuma yazma bilmemeye karşılık olarak kullanılmaktadır. Ümmilik kelimesinin “ümm” ile de yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. “Ümm”, anne demektir. Ümmi kelimesi de farklı anlamlarının yanında annesinden doğduğu gibi yetişip, planlı ve programlı bir eğitimden geçmeyen insan anlamında kullanılmaktadır. Kelime, lügat anlamıyla anaya mensup, anasından doğduğu gibi saf ve temiz, okuma ve yazma bilmeyen cahil, (İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XII/34) bir millte mensup, yazmayan, okumayan bir toplum, (Ragıb el-İsfahani, *Müfredât*, s. 28) pınar, menba, başlangıç, temel, esas, bir şeyin ruhu ve cevheri, görmeyen, (Bkz. Ebu'l-Beka, Eyyub b. Musa, *el-Külliyât*, yy 1287, s. 76) bir milletin mensubu veya Mekkeli, (Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, IV/146) bir insandan eğitim görmemiş, (Kurtubi, el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an, VII/297-298) Ehl-i Kitab'ın dışında kalan Arap toplumu, (Ragıb el-İsfahani, *Müfredât*, s. 28) cahil Araplar (Cuma, 62/2; Âlûsî, *Ruhul Meani*, IX/224) ve Hz. Peygamber'e verilen bir sıfat olarak kaynaklarda zikredilmektedir. Kur'an Hz. Peygamber'in ümmi oluşuna vurgu yapmaktadır. “Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir...” (Araf 7/157), “Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. Şayet böyle olmasaydı batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi.” (Ankebut 29/48). “Ayetlerde geçen ümmi kavramı Hz. Peygamberin okuma yazma bilmediğine delil olarak kullanılmaktadır. Kur'an'ın hiç okuma yazma bilmeyen bir elçi tarafından tebliğ edilmiş olması onun mucizevi özelliğini güçlendirmektedir.” (Alusi, *Ruhu'l Meânî*, V/231; Bkz. Altıntaş, Mücteba, Kur'an'da Kitap Kavramı, s. 124). Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediğini delillendirmek için yukarıda belirtilen ayetleri yorumlayan müfessirler (Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, II/646; Râzî, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XI/98.) Hz. Peygamber'in yaşantısından da deliller getirerek, ilk vahiy tecrübesinde elçi melek Cibrîl'e “ben okuma bilmem” demesini (Buhari, Bed'ul-Vahy, 3; Müslim, İman, 252), kendisine gelen vahiyleri katiplerine yazdırmasını (Rıza, Muhammed, *Muhammed*, Mısır 1966, s. 65), kendisine gelen mektupları okuması için Übeyy b. Ka'b'ı çağırmasını (Zeynî Dahlan, *es-Sıratu'n-Nebeviyye*, Beyrut trs., I/229; Önkâl, Ahmet, “Hz. Peygamber'in Ümmiliği”, SÜİFD, sayı:2, 1986, s. 252) örnek olarak vermektedirler.

Buna karşılık Hz. peygamber'in okuma yazma bildiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Onların getirdikleri ilk delil, Hudeybiye anlaşması ile ilgili Buhari'de geçen ““Hz. Peygamber sahifeyi aldı. Fazla iyi yazamıyordu ve yazdı...” şeklindeki rivayettir. (Buhari, Megazî, 43). Bununla birlikte Hz. Peygamber'in vahiy katiplerinden Abdullah b. Sad b. Ebi Serh'in ayeti yazıya geçirirken ilavede bulunması üzerine Hz. Peygamber'in “derhal onu bırak, yazma” diyerek müdahale etmesi (İbn Hanbel, III, 245-246.), kabile reislerine yazı yazılarak verilmesini emretmesi üzerine Uyeyne b. Hısn'ın yazıyı okuyamaması ve Peygamber'in sahifeyi alarak okuması (Askalani, İbn Hacer, *Fethu'l-Bari bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, VII/504) gibi rivayetler örnek olarak verilmektedir.

“Hz. Peygamber'in ümmi olduğunu ifade eden ayetler önyargısız okunursa kelimenin en tabi anlamının, yazılı kutsal kitapları olmayan kavimlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ayetler ümmünün Yahudi olmayan anlamına geldiğini kesin olarak ortaya koymaktadır. Bu durumda ümmi kavramıyla, yerli, yani Arap topluluklarına ait olan anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.” (Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, trc. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 49) “Bu anlamda Araplara gönderilen peygamber, Yahudi geleneğine ait olmayıp Arap milletin kendi içinden çıkmış yerli bir peygamberdir. (Cuma 62/2) Yine ehli kitap ve ümmi kavramlarının karşılıklı olarak kullanılıp aralarında kesin bir ayrım yapılması da bu düşüncüyü desteklemektedir. (Al-i İmran 3/20, 75; Bakara 2/78) Öyleyse bu konudaki ayetler Hz. Peygamberin okuma yazma bilmediğiyle ilgili olmayıp Yahudi ve Hristiyan kitap geleneğini bilmediğiyle ilgilidir.” (Altındaş, Mücteba, Kur'an'da Kitap Kavramı, s. 124).

belirtilmektedir.⁴⁴⁰ Peygamber'in vahiy katiplerine Allah'tan gelen mesajları kaydettirmesi, tebliğin bir parçası olan Kelâmullahın kitap haline getirilmesi yani Mushaf haline getirilmesi aşamasıdır.

Levh-i Mahfuz'da Arapça olarak yaratılan Kelâmın, Cibrîl vasıtasıyla Peygamber'e inzali süreci ile ilgili hem Kur'an'da hem de Peygamber'den rivayet edilen hadislerde, Peygamber'in yaşadığı sıkıntılı durumdan bahsedilmektedir. Ontolojik olarak farklı boyutta bulunan iki elçinin iletişimde Peygamberin beşeriliğinin sınırlarını zorlayarak metafizik âlemine geçmesi veya vahiy meleğinin insan suretine bürünerek fizik âlemine geçerek Peygambere görünmesi – ki bu vahyin gelişinin kolay halidir- vahiy esnasında Peygamberin fiziki sıkıntılar yaşamasına sebep olmaktadır.⁴⁴¹

“İlk vahiy tecrübesinin Peygamber için korkutucu ve fiziksel olarak sarsıcı bir özellik taşıdığı gözlenmektedir. Vahye muhatap olmasının ardından peygamberin adlandırmakta zorlandığı bu tecrübeyi takiben korku içinde örtüsüne bürünerek kapandığına Kur'an ayetleri işaret etmektedir.”⁴⁴²

Peygamber'in zamanın cahiliye Arap toplumu içerisindeki huzursuz hali sebebiyle tefekkür için zaman zaman Hira mağarasına gittiği ve orada uzun zaman sükunet halinde kaldığı bilinmektedir.⁴⁴³ Bu tefekkür dönemi içerisinde bir gün, Cibrîl Peygambere görünmüş ve ilk vahyi getirmiştir. Böylesi farklı bir durum ile ilk

⁴⁴⁰ Askalani, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahihu'l-Buhari*, IX/18.

⁴⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s.98-99.

⁴⁴² Düzgün, Şaban Ali, “Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, s. 4; Bkz. Müddessir 74/1-7; Müzzemmil 73/1. Bkz. Buhari, Bed'ü'l-Vahy, 1; Müslim, İman 252; Tirmizi, Menakıb 13.

⁴⁴³ Râzî, Fahreddin, *Meâlimu Usûlü'd-Din*, çev. Nadim Macid, *İslam İnancının Ana Konuları*, Erzurum 1996, s. 101; Tanci, Muhammed b. Tavid, “Allah'ın Elçisi Muhammed-Vahiy”, e-*Makalat Mezhep Araştırmaları*, IV/1, Bahar 2011, s. 383.

defa karşılaşan Peygamber durumu anlamakta zorlanmış ve korkuya kapılmıştır. Hz. Ayşe, olayı şöyle anlatmaktadır.

“Rasulullah, Hira mağarasında yalnızlığa çekilirdi, evine sadece yiyecek almak için gelir, kendisine yetecek kadar yiyecek aldıktan sonra tekrar Hira mağarasına dönerdi. Orada belli günler ibadet ve tefekkürle meşgul olurdu. Yiyeceği bittiğinde tekrar Hatice’ye gelir, yeteri kadar yiyecek alıp tekrar dönerdi. Bu durum sürüp giderken bir gün Hira Mağarasında vahiy meleği Cibrîl geldi ve “Oku” dedi. O da “ben okuma bilmem” cevabını verdi. Rasulullah bu olayı şöyle anlattı: “Melek beni tuttu, takatim kesilinceye kadar beni sıktı ve bıraktı. Bana “Oku” dedi. Ben de: “ben okuma bilmem” dedim. Sonra beni tekrar tuttu ve takatim kesilinceye kadar tekrar sıktı ve bu olay üç defa tekrarladı. Daha sonra şu ayetleri okudu: “Yaratan Rabbinin adıyla oku, O insanı kan pıhtısından yarattı. Oku, Rabbin en büyük kerem sahibidir. O ki kâlemle öğretti.”⁴⁴⁴Bunun üzerine Rasulullah, kendisine öğretilen ayetleri tekrarladı, korku içerisinde evine döndü. Hatice’nin yanına geldi ve “beni örtün, beni örtün dedi.” Sonra başına gelen olayı, korktuğu endişesini de dile getirerek eşine anlattı. Hatice: “Allah’a yemin olsun ki, Allah, asla seni utandırmayacaktır. Çünkü sen akrabaya merhamet ediyor, misafire ikramda bulunuyor ve felakete uğrayanları gözetiyorsun” dedi ve onu alıp amcasının oğlu Varaka b. Nevfel’e götürdü. Varaka b. Nevfel’e durumu anlattıklarında şöyle cevap verdi: “Bu gördüğün Allah’ın Musa’ya indirdiği Namus-u Ekber’dir.”⁴⁴⁵

“Peygamberin bir korkuya kapılması gayet makul idi. Zira içinde yaşadığı toplumda benzer durumları yaşayan insanlar vardı. Bunların bir kısmı mecnûn, bir

⁴⁴⁴ Alak 96/1-4.

⁴⁴⁵ Buhari, Bedü’l-Vahy, 3; Müslim, İman, 252-254.

kısmı kâhin olarak bilinirlerdi. Peygamber’in normal bir hayat sürerken birden bire sıra dışı bir tecrübe yaşaması, kendisinin de bu mecnun ve kahinler gibi mi olduğuna dair bir zihin bulanıklığı yaşamasına sebep olmuştur. Bunun böyle olmadığına dair vahyin bildirimi ve peygamberi bu kategorilerin dışında olduğu yönündeki ikna olması, Kur’an tarafından bir ‘beyine’ üzere olduğu söylenerek sağlanmıştır.”⁴⁴⁶

“Bu beyine, peygamberin peygamber olduğuna, kâhin, şair, mecnun vs. olmadığına kanıt olarak sunulmuştur. Zira bir mecnun, şair veya kâhinin insanları uyarmak gibi bir sorumluluğu olmamıştı. Peygamberin ‘uyar’ emrini alması onu bütün bu kategorilerden ayırmış ve ayaklarının yere sağlam basmasını sağlamıştır. Yaşadığı bu zihin halinin ardından, Hz. Muhammed’in peygamber olduğu ve bunun ilk olmadığı, daha önce geçen peygamberlerin de bu şekilde bir tecrübe yaşadıkları⁴⁴⁷ söylenmiş ve ardından, peygamberliğin gereği olarak, insanları uyarmak için kalkması emredilmiştir.”⁴⁴⁸

*“Ey örtüsüne bürünen, yalnızlığa sığınan! Kalk ve uyar.”*⁴⁴⁹

Kur’an’ın “uyar” emri ile Hz. Peygamber’in diğer unsurlardan ayrılması sağlanmıştır. Bu durum Peygamberin gönlünde bir sekine ve ferahlama meydana getirmiştir. Zira o artık kaynağı ilahi olan bir kesin bilgiye ulaşmıştır. Bu kesin bilgi ile yaşadığı toplumda elçiliğini ilan ederek, Allah’ın gönderdiği vahiy ile ideal insanın oluşması için rehberlik sürecine girmiştir.

⁴⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/584-585; II/181-183; Razi, *Mefâtihu’l-Gayb*, 30/599-601; 15/419-420; Maturidi, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, X/135-135; V/102-103; Beyzavi, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t Te’vîl*, V/233; III/43-44; Bkz. Düzgün, Şaban Ali, “Kur’an’ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, s.4.

⁴⁴⁷ Duman, M. Zeki, “Vahy Olayı ve Vahy-Peygamber İlişkisi”, EÜİFD, sayı:9, Kayseri 1996, s. 29.

⁴⁴⁸ Düzgün, Şaban Ali, “Kur’an’ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, s.4.

⁴⁴⁹ Müzzemmil, 72/1; Müddessir, 74/1.

İlk vahiy ile birlikte peygamber üzerinde diğer insanlar tarafından gözlemlenen fiziksel etkilerin olduğu rivayetlerde anlatılmaktadır. Bunlar, terleme, inleme, ağrı, titreme, trans hali, kızarma ve fiziksel olarak ağırlaşma halleridir.⁴⁵⁰ Zira bir keresinde Hz. Peygamber'in dizi, Zeyd b. Sabit'in dizi ile temas halinde iken vahiy hali Rasulullah'ı kaplıyor ve üzerine çöken ağırlıktan etkilenen Zeyd: “Neredeyse dizimin ağırlıktan kırılacağını zannettim” diyordu.⁴⁵¹ “Peygamberin vahiy anında yaşadığı bu sıkıntılı durumu ortadan kaldırmak ve onu rahatlatmak için Allah'tan bir *sekîne* indirildiği ifade edilmektedir.”⁴⁵²

Peygamber'in, Cibrîl ile ilk iletişim hali karmaşık bir yapıdadır. Bu iletişime Nasr Hamid Ebu Zeyd'in yaklaşımı⁴⁵³ geleneksel anlayışın dışında görünmektedir. Zira Hz. Muhammed düşünceye dalmışken melek okumasını emrederek ansızın çıkagelmekte, Hz. Muhammed tarafından bu emre verilen ilk cevap da “ben okuyamam” şeklinde olumsuz olmaktadır. Bu durum üç defa tekrar etmiş ve her birinde de melek Hz. Muhammed'i kuvvetlice sıkmış, neticede takati kesilmiş ve akabinde meleğin yönelttiği bu emre boyun eğerek “ne okuyayım” cevabını vermiştir.

Burada vahiy meleğinin Hz. Peygambere “oku” diye emretmesi, Hz. Peygamber tarafından tekrar edilmesi anlamına gelir. Yani ‘oku’, ‘tekrar et’ demektir. Bu durum kültürel platformda gerçekleşen ve kültürün sözlü kültürden yazılı kültüre doğru dönüşümünü sağlayan girişime paralel olarak “ikra/oku” fiilinde söz konusu olan mana gelişimine bağlı olarak yaygınlaşan ve yerleşen anlamla ters

⁴⁵⁰ Buhârî, Bed'ü'l-Vahy, 1/2; Müslim, Fedâil, 87.

⁴⁵¹ Ahmed b. Hanbel, V/184.

⁴⁵² Düzgün, Şaban Ali, “Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, s.5; Bkz. Tevbe, 9/40.

⁴⁵³ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 91-96.

düşmektedir. İşte bu anlayışa bağlı olarak H. Peygamber'in "ben okuyamam" ifadesinin, okuma bilmediğini ikrar etmesi – ki bu "ikra" fiilinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır – anlamında olmadığı kanaati ortaya çıkmaktadır ki bu da üzerinde durmamız gereken bir noktadır.⁴⁵⁴

"Hz. Peygamber yapı olarak çekingen olmasına karşın, Kur'an mesajı oldukça devrimci ve dışa dönüktür. Onun için de Allah, vahye ilk kez muhatap kıldığı Hira mağarasından Hz Muhammed'i doğrudan toplumun içine çıkarmıştır. Bu durumda söylenmesi gereken şey, vahyin oluşum sürecinde yer yer vahyin dinamik karakterini ortaya çıkaran örnekler yani nüzul sebepleri tespit edilebilse de, peygamberin pasif konumda olduğudur."⁴⁵⁵

"Kur'an'ın vahyedilme sürecinde birçok olay cereyan etmektedir. Kur'an vahyi bu anlamda inter-aktif bir süreçte tamamlanmaktadır. Kur'an gelişmekte olan bir yapıyı takip ederek dilini değiştirmekte, buna paralel olarak yeniden bir üst gelişim basamağına çıkmakta, böylece bireyi, ahlaken belli hedefe yükseltmeye çalışmaktadır."⁴⁵⁶

Bu hususu Kur'an'ın 23 yılda nazil olması desteklemektedir. Bireyin ideal seviyeye getirilmesi, yaşanan hayatta meydana gelen olaylara atıf yapan ayetlerin olayların akabinde nazil olması, bu suretle vahiyde her zaman bir canlılığın ve hayatın ihtiyaçlarına cevabın yer alması bireyi ideal ahlakî bir yapıya ulaştırma çabası olarak görülmelidir.

⁴⁵⁴ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 91-92.

⁴⁵⁵ Düzgün, Şaban Ali, "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", s.12.

⁴⁵⁶ Düzgün, Şaban Ali, "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", s.12.

Sonuç olarak, Allah'ın yaratmış olduğu insanoğluna vahyini / mesajlarını iletebilmek için peygamberlik müessesinin bulunması zorunlu görünmektedir. Peygamberler, Allah'tan aldıkları bu mesajları, tam ve eksiksiz olarak insanlara ulaştırma görevi ile görevlendirilmişlerdir. Hz. Peygamber de vahyi, muhatabı olan insanlığa tebliğ görevini tam ve eksiksiz olarak yerine getirmiştir. Bu anlamda vahyin alıcısı peygamberler, vahyi insanlığa ilk öğreten kişilerdir.

d. Vahyin Muhatabı / İnsan

Vahyin öznesi ve kaynağı olan Allah'ın yegane gayesi, mesajının muhataba yani insana ulaşmasını sağlamaktır. İnsana ulaşan mesaj yani vahiy ile amaçlanan ise, Kur'an'ın ifadesi ile insanı doğru yola iletmek,⁴⁵⁷ karanlıktan aydınlığa çıkarmak⁴⁵⁸ ve vahyin muhatabı olan insanın dünya ve ahiret mutluluğunu⁴⁵⁹ sağlamaktır.

“İlahi vahyin muhatabı insandır. Hem Cibrîl, hem de peygamber “elçi” olup, asıl muhataba mesajı olduğu gibi iletmekle görevlidirler.”⁴⁶⁰

Yüce Allah'ın, mesajının muhatabı olan insan ile arasında varlıksal düzlem farkı bulunması,⁴⁶¹ mesajın insana ulaşma sürecinde aracı elçileri gerekli kılmakta ve bu sayede varlıksal düzlem farkı asgari seviyeye indirilmektedir.

İnsan olarak vahiy ile ilk muhatab olan kişi, vahyi insanlığa tebliğ etmekle görevli bulunan ve aynı zamanda vahiy kanalı içerisinde elçi görevi üstlenen Hz.

⁴⁵⁷ İsra 17/9; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, II/651; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 20/303-304; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, VII/11-12; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, III/249.

⁴⁵⁸ Bakara 2/257; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, I/304; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 7/17-20; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, II/241-243; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, I/155; Ragıb el-İsfahânî, *Tefsîr*, I/532-536.

⁴⁵⁹ Yunus 10/64; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, II/355-357; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 17/275-278; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, VI/61-62; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, III/118.

⁴⁶⁰ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s. 154.

⁴⁶¹ Kirmani, *Şerhü'l-Buhari*, I/28; Bkz. Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.146; İzutsu, *Allah-Kur'an ve İnsan*, s. 193.

Muhammed'dir.⁴⁶² Peygamberliğinin de bir gereği olarak Hz. Muhammed, Yüce Allah'tan almış olduğu vahyi, asıl muhatabı olan insanoğluna tebliğ etmiştir. Bununla da görülmektedir ki, Hz. Peygamber'in asıl görevi Allah'ın insanoğluna bildirmek istediği mesajı eksiksiz ve doğru bir şekilde muhatabına ulaştırmaktır.⁴⁶³

Vahyin muhatabı olan insan, diğer varlıklar gibi Allah'ın yarattığı tabii bir varlıktır. İnsan ile tabiattaki diğer canlılar arasındaki fark, diğer canlılara gelen emirlerde itaatsizliğe izin verilmemesi, insana gönderilen emirlerde ise, kabul edip etmeme, yapıp yapmama konusunda insanın özgür iradesinin belirleyici olmasıdır.⁴⁶⁴

Kelam bilginleri, vahyin muhatabı olan insanın, kendisi için gönderilen vahye karşı tutumu konusunu irade kavramı çerçevesinde ele almış, farklı görüşler ortaya koymuştur. Bir kısım bilginler, insanı tam anlamıyla hür irade sahibi olarak kabul ederken diğer bir kısım da insana hiçbir irade alanı tanımamışlardır. Bazı kelam bilginleri de insana Allah'ın mutlak iradesi içerisinde küçük bir irade alanı bırakmışlardır.

Cebriye'ye göre irade sadece Allah'ın dilemesidir. İnsanın irade ve seçme hakkı bulunmamaktadır. "Her şey Allah'ın irade, meşiet ve kudretiyle meydana gelir. Fiil için gerekli olan gücü insanda Allah yarattığı gibi gerekli olan irade ve ihtiyarı da Allah yaratmaktadır. İnsan ise kendini ihtiyar sahibi görür ve öyle zanneder."⁴⁶⁵ Vahye muhatap olan insan da Allah'ın dilemesi sonucu gelen mesaja iman eder veya

⁴⁶² Nahl 16/44; İnsan 76/23; Yusuf 12/3; Ali İmran 3/144.

⁴⁶³ "...İşte bu Kur'an bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu..." (Enam 6/19); Nahl 16/44; Ayrıca Hz. Peygamber'in elçi Cibril vasıtasıyla Yüce Allah'tan almış olduğu vahyi insanlara tam ve eksiksiz tebliğ etmesi ile ilgili açıklamalar için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II/208, 607-608; Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, XII/497-498; XX/210-212; Maturîdî, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, IV/38-42; VI/509.

⁴⁶⁴ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 49-51.

⁴⁶⁵ Eşârî, *Makâlât*, s. 267.

onu inkar eder.⁴⁶⁶ “Halbuki her şey Allah tarafından önceden takdir edilmiştir. Kul, takdir edilen bu fiili yapmaya mecburdur. İnsanlar robot gibidir. Başka bir deyimle Allah’ın mutlak iradesi karşısında insanlar havada oraya buraya sürüklenen bir yaprak gibidir. Allah’ın mülkünde ancak O’nun dilediği olur.”⁴⁶⁷

Mutezile bilginleri, insanın iradesi konusunu, Mutezile’nin beş temel esası içerisinde yer alan adalet kavramı çerçevesinde değerlendirmektedirler. İlahi adalet ilkesi gereği insana hür irade ve seçme özgürlüğü verilmekte, insan ise dünyada özgür iradesi ile vermiş olduğu kararların ceza veya mükâfatını ilahi adalet gereği ahirette görmektedir. Bu sebeple Allah’ın iradesi O’nun fiili, insanın fiili ise insanın özgür iradesinin konusu ve ürünüdür.⁴⁶⁸ Buna karşılık, Maturidi mezhebi her iki görüş arasında orta yolu benimsemiştir. İmam Maturidî ve Nesefî’ye göre irade, talep ve meyil gibi iki temel manayı ihtiva etmekte, birinin manası diğerinin varlığını gerektirmektedir.⁴⁶⁹ “Fiil olan her yerde fail ve bir irade vardır. İnsanlardan da bir takım fiiller sadır olduğuna göre, onların da bir irade ve ihtiyarı var demektir. İnsan kendi nefsinde bu gerçeği her an müşahade etmekte, yaptığı işlerde hür olduğunu ve fiillerini kendisinin iktisab ettiğini görmektedir.”⁴⁷⁰ Allah, yarattığı ve fiillerinden dolayı sorumlu tuttuğu insana kendi iradesi içinde bir hür irade vermiş, bu hür iradesini kullanabilmek için doğruyu yanlıştan ayıracak akıl ile insanı donatmıştır.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Bağdadî, *el-Fark Beyne’l Firâk*, s. 188.

⁴⁶⁷ Bağdadî, *age.*, s. 194-195; Bkz. Şahin, Hüseyin, *Kaderin İrade ve Kudret Sıfatları İle İlişkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, AÜSBE, Ankara 2003, s. 47.

⁴⁶⁸ Abdulcabbar, Kadı, *Şerhu Usul-i Hamse*, Kahire 1965, s.431.

⁴⁶⁹ Maturidi, *Tevhid*, s.294, ayrıca bkz: Trc. Bekir Topaloğlu, s. 371; Nesefî, Ebu Muin, *Tabsiratü’l-Edille*, c.1, s.490.

⁴⁷⁰ Maturidi, *Tevhid*, s.226; Bkz. Şahin, Hüseyin, *Kaderin İrade ve Kudret Sıfatları İle İlişkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, AÜSBE, Ankara 2003, s. 48.

⁴⁷¹ Maturidi, *Tevhid*, s.221.

Maturidi alimler, iradeyi külli ve cüz'i irade olarak ikiye ayırmakta, bu sayede insanın iradesini Allah'ın iradesinden ayırmaktadırlar.⁴⁷² Eşariler ise, Allah'ın iradesinin yanında açıkça insanın da iradesi vardır demekten kaçınmışlar, fakat insanda irade yoktur da dememişlerdir.⁴⁷³

Yüce Allah'ın, vahyin muhatabı olan insanoğluna göndermiş olduğu mesajın hedefi, insanın onu anlaması, kabul etmesi, hayatına tatbik etmesi; bu sayede asıl gaye olan refaha ermesi, doğru yolu bulmasıdır, yani mutlu olmasıdır. Bu anlamda melek Cibrîl vasıtasıyla insan – elçi olan Peygambere indirilen vahiy, onun diğer insanlara tebliğ etmesi ile hedefine ulaşmıştır. Bu süreç içerisinde vahyin elçileri olan melek Cibrîl ve Hz. Peygamber, Yüce Allah'ın kendilerine biçmiş olduğu rolü ve görevi eksiksiz bir şekilde yerine getirmişlerdir. Bu aşamadan sonra artık görev ve sorumluluk, mesajı alan insanoğluna aittir.

3.A. YÜCE ALLAH'IN VAHYETME BİÇİMLERİ

Aynı varlıksal düzlemde bulunmayan iki taraf arasında gerçekleşen ve üçüncü şahısların algılama imkânı olmayan Allah ile elçisi arasındaki iletişimin mahiyeti ve iletilen mesajın yani vahyin unsurları üzerindeki değerlendirmelerden sonra, aralarında varlıksal düzey farkı bulunan bu iki taraf arasındaki iletişimin hangi yollarla gerçekleştiği konusunu da değerlendirmekte yarar bulunmaktadır.

⁴⁷² Sabri, Mustafa, *İnsan ve Kaderi*, trc. İsa Doğan, İstanbul 1989, s. 79.

⁴⁷³ Detaylı bilgi için bkz. Eşarî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd'i ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Richard McCarty, Beyrut 1952, s. 107-113; *el-İbâne an Usuli'd-Diyane*, Medine 1975, s. 23-24.

Allah ile insan arasında, söz konusu varlıksal düzey farklılığından dolayı, birbirleri ile iletişimde dolaylı bir yol kullanılmakta, karşılıklı konuşma şeklinde birebir iletişimden söz edilememektedir.⁴⁷⁴

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, insan ile iletişim yollarına dair bizlere başka kaynaklara başvurmamıza gerek kalmayacak şekilde açık olarak ipuçları vermektedir: “Hiç bir insanla⁴⁷⁵ Allah'ın yüz yüze konuşması olacak şey değildir. Ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur, yahut elçi gönderir, izniyle ona dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir.”⁴⁷⁶

Söz konusu ayette, Allah'ın insanla üç şekilde iletişime geçtiği belirtilmektedir:

1. Doğrudan doğruya vahyetmek suretiyle,
2. Perde arkasından konuşmak suretiyle
3. Bir elçi - melek göndererek dilediği mesajı onunla bildirmek suretiyle.⁴⁷⁷

“Allah – insan iletişiminin ilk yolu olan doğrudan vahyi, fitratın tasarlanması ve düzenlenmesi, yani her varlığın varoluş amacına uygun yaratılması olarak anlayabiliriz.”⁴⁷⁸ “Yüce Allah'ın “ol” demesi de bir konuşmadır. Kur'an'da bu emirlere de vahiy dendiğini görmekteyiz.”⁴⁷⁹ “İletişimin ikinci yolu olan perde arkasından konuşma ise bir istisna olup yalnızca Hz. Musa'ya özgüdür.”⁴⁸⁰ Üzerinde

⁴⁷⁴ Şûrâ 42/51; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/233-234; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 27/611-612; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, IX/141-142.

⁴⁷⁵ “Hiçbir ölümlü ile”. Açıklama için bkz. Akbulut, Ahmet, “Kelam'da Vahiy”, s. 148.

⁴⁷⁶ Şûrâ 42/51.

⁴⁷⁷ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 43; Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II/222; Zemahşeri, *Keşşâf*, V/219-220; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/1255.

⁴⁷⁸ Akbulut, Ahmet, “Kelam'da Vahiy”, s. 150.

⁴⁷⁹ Nahl 16/68; Fussilet 41/12; Rum 30/35.

⁴⁸⁰ Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 27/160-162.

önemle durulması gereken üçüncü yol ile gerçekleşen vahiydir. Yüce Allah, insanlardan seçtiği elçilerine mesajlarını bu yolla bildirmiştir. Bu yol, melek Cibrîl'i göndererek dilediği mesajı onunla peygamberlere iletme yoludur.”⁴⁸¹

Vahyin dolaylı olarak gelmesi, mesajın Allah'tan gelmediğine dalalet etmez. Kur'an'a kelâmullah denilmesinin nedeni, vahyin elçi melek ve elçi insan yoluyla asıl konuşanın Allah olmasından dolayıdır.

Kur'an'da 'vhy' kökünden türeyen kelimeler sadece Allah'ın insanlara iletlediği mesajlar için değil, aynı zamanda meleklere iletlediği mesajlar için de kullanılır. Ayrıca, göğ'e,⁴⁸² yeryüzüne⁴⁸³ ve hatta arılara⁴⁸⁴ da vahyedildiği belirtilir. Fakat peygamberlere indirilen vahiy farklıdır, çünkü bu tür vahyin üçüncü şahıslara eksiksiz ve ilavesiz ulaştırılması zorunludur.⁴⁸⁵

Maturidi, söz konusu ayetin açıklamasını yaparken, bu üç iletişim yoluna özel bir önem atfetmiş, “... *vahiy suretiyle* ...” ifadesi ile kastedilenin ilham / rüya olabileceğini ileri sürmüştür. Peygamberlerin rüyalarının ise hak olduğunu eserinde belirtmiştir. Ayetin devamında yer alan “...*veya perde arkasından konuşur* ...” ifadesiyle kastedilenin ise, Hz. Musa'ya has olarak gerçekleşen, üçüncü şahıslar olmaksızın sadece muhatabın duyabileceği, ancak mahiyetini sadece Allah'ın bilebileceği bir şekilde ses olarak karşı tarafa iletme olduğunu ifade etmektedir.

⁴⁸¹ Akbulut, Ahmet, “Kelam'da Vahiy”, s. 152.

⁴⁸² Fussilet 41/12.

⁴⁸³ Zilzal 99/4-5.

⁴⁸⁴ Nahl 16/68.

⁴⁸⁵ Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.58.

Ayetin sonunda geçen “ ... yahut elçi gönderir ... ” ifadesi ile de kastedilenin vahiy meleğinin gelerek peygambere vahyi öğretmesi olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁶

Şûrâ suresi 51. ayeti kerimesi ekseninde Yüce Allah’ın belirttiği vahiy yollarını örnekleri ile açıklamakta fayda görüyoruz:

a. Doğrudan Vahiy

“Allah – insan iletişiminin ilk yolu olan doğrudan vahyi, fitratın tasarlanması ve düzenlenmesi, yani her varlığın varoluş amacına uygun yaratılması olarak anlayabiliriz.”⁴⁸⁷ Doğrudan vahiy konusunu anlamak için öncelikle fitrat kavramına değinmek gerekmektedir.

Fıtrat kelimesi “yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek” mânalarına gelen fatr kökünden isim olup “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş” anlamında kullanılır. “Buna göre fitrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir.”⁴⁸⁸

İbn Manzur fıtratı, Allah'ın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrâk edecek bir hal, bir kabiliyet üzere yaratması⁴⁸⁹ şeklinde tarif ederken, Firuzâbâdî ise, çocuğun ana rahminde yaratıldığı yaratılış ve din olarak açıklamaktadır.⁴⁹⁰

İslam bilginlerin ortaya koyduğu tariflerden de anlaşılmaktadır ki fitrat, ilk yaratılış esnasında Yaraticının insanoğlunun tabiatına bahşettiği iyiyi kötüden

⁴⁸⁶ Mâturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, IV/417.

⁴⁸⁷ Akbulut, Ahmet, “Kelam’da Vahiy”, s. 150.

⁴⁸⁸ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, Tıtvân 1987, XVIII, 57; Bkz. Hökelekli, Hayati, “Fıtrat”, *DİA*, 13/47.

⁴⁸⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, V/55.

⁴⁹⁰ el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, s. 587.

ayırmasını sağlayan yetenek,⁴⁹¹ yaratanını tanıma eğilimi,⁴⁹² “her ferdin kendine mahsus olan cüzî yaratılışı değil, bütün insanların insan olmaları bakımından yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak bulunan genel yaratılış olarak anlaşılmaktadır.”⁴⁹³ Konuyu daha anlaşılır kılan ve fitrat ile bağlantılı ele alınması gereken bir diğer ayet ise Şems suresinde bildirilmektedir:

*“Nefse vo ona doğasını verene; sonra onu iyiliği de kötülüğü de yapabilecek yetenekte yaratana andolsun ki kendini arıtan güzel sona ulaşmıştır.”*⁴⁹⁴

Ayette geçen insan nefesine verilen iyiliği ve kötülüğü yapabilme yetisinden hangisini seçeceğine dair insana bir seçme hürriyeti verildiği,⁴⁹⁵ ayrıca insanda gerçekleşen kötülük ve takva durumunun, Allah’ın insanın fitratına yerleştirdiği yani yarattığı, müfessirlerce ifade edilmektedir.⁴⁹⁶

Allah – insan iletişiminin yollarından ilki olan doğrudan vahyetme konusu, esasında doğrudan fitratın düzenlenmesi anlamında yaratmayı ifade etmektedir. Zira yaratmak için Yüce Allah’ın “ol” demesi yeterlidir. Varlığın var olabilmesi için Yüce Allah’ın “ol” demesi de bir konuşmadır.⁴⁹⁷ Kur’an’da bu emirlere de vahiy dendiğini görmekteyiz.⁴⁹⁸

“Allah’ın vahyini perde arkasından bildirmesi ile melek aracılığıyla bildirmesi, vahyin dışında kalmaktadır. Diğer yandan Kur’an’ın vahiy olduğunu,

⁴⁹¹ Rağib el-İsfahânî, *ez-Zerîatü ilâ mekârimi’ş-şerîa*, thk.: Tâhâ Abdurrauf Sa’d, Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, Kahire 1973, s. 193.

⁴⁹² İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVIII, 70, 74, 82, 83, 87, 88-90.

⁴⁹³ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 3822.

⁴⁹⁴ Şems 91/7-9.

⁴⁹⁵ Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 31/177

⁴⁹⁶ Zemahşerî, Keşşâf, IV/758-760; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 31/176-177; Maturidi, *Tevlâtu Ehli Sünne*, X/542.

⁴⁹⁷ Yasin 36/82.

⁴⁹⁸ Nahl 16/68; Fussilet 41/12; Rum 30/35.

O’nu peygamberin kalbine Cibrîl’in indirdiğini de yine Kur’an bildirmektedir.⁴⁹⁹ Buradan anlaşılıyor ki vahiy kavramı hem bütünü kendisini hem de bir parçasını ifade etmektedir.”⁵⁰⁰

“Allah’ın insanlara doğrudan hitap etmesinin söz konusu olmadığını göstermek üzere, vahyin sürekli olarak bir aracı ile gönderildiğinin altı çizilmektedir. Zira, bütün peygamberler ontolojik olarak beşer statüsündedirler ve hiçbir şekilde Allah’ın bir parçası değildirler; sadece Allah’tan gelen vahyin alıcısıdırlar. Bu ontolojik farklılık, Allah’ın peygamberle doğrudan konuşmasının önündeki engeldir. Allah peygamberlere ya bir melek gönderir, ya ona bir ses işittirir.”⁵⁰¹

Allah – insan iletişiminin yollarından ilki olan doğrudan vahiy konusu ile ilgili ileri sürülen iddialardan biri de peygamberlerin rüyalarının doğrudan vahiy kategorisinde değerlendirilmesi konusudur. İbnü’l-Cevzî, vahiy yoluyla gerçekleşen iletişimin yalnızca rüyada gerçekleştiğini öne sürmektedir.⁵⁰² Buna karşılık müfessirlerin çoğu, Allah’ın peygamberine olan bu şekilde vahyetme yolunun, rüya ile,⁵⁰³ ilham ile⁵⁰⁴ ve kalbe ilkâ ile⁵⁰⁵ olduğunu iddia etmektedirler. Ancak, Kur’an’da belirtilen peygamberlerin rüyaları ile ilgili örnekler, vahiy konusu çerçevesinde değil

⁴⁹⁹ Şuara 26/192-195; Enam 6/19, 50; Araf 7/203; Yunus 10/15.

⁵⁰⁰ Akbulut, Ahmet, “Kelam’da Vahiy”, s. 150.

⁵⁰¹ Düzgün, Şaban Ali, “Kur’an’ın Oluşumu (Vahiy Süreci)” s. 8.

⁵⁰² İbnü’l-Cevzî, Abdurrahman, *Zâdü’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr*, Beyrut 1984, VII/297.

⁵⁰³ Mâturidi, Ebu Mansur, *Tevîlâtü’l-Kur’an*, vr.615a; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/475; Beyhâkî, *el-Esmâ ve’s-Sifât*, s. 253; Alûsî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’il Mesânî*, XXV/54.

⁵⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, III/475; Taberî, *Câmiu’l-Beyân* XXV/28; Kurtûbî, *Tefsîr*, XVI/53; Râzî, Fahraddin, *el-Mefâtihu’l-Gayb*, VII/423.

⁵⁰⁵ Alûsî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’il Mesânî*, XXV/54; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/475; Râzî, *el-Mefâtihu’l-Gayb*, VII/423.

rüya yorumu bilgisi şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁰⁶ Yani peygamberlerin rüyalarının vahiy olduğuna dair iddiaların hiçbirinin Kur'an'da bir dayanağı bulunmamaktadır.

Konu ile ilgili olarak, burada belirtilmesi gereken bir diğer husus da Peygamberlerden başkasına vahiy gelip gelmeyeceği meselesidir. Yüce Allah'ın vahiy olarak gönderdiği mesajlar yalnız peygamberlere gönderilmiştir. Cibril kime geldiyse o peygamberdir. Bu nedenle Hz. Musa'nın annesi⁵⁰⁷ ve Hz. Meryem'in⁵⁰⁸ de peygamber olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰⁹

Doğrudan vahiy, yaratma anlamında Allah'ın arıya, yere ve göğe vahyetmesi Kur'an'da konu edilmektedir. Allah, arıya vahyettiğini bildirmektedir:

*“Rabbin bal arısına şöyle vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler edin.”*⁵¹⁰

⁵⁰⁶ Saffat 37/100-107; Yusuf 12/4-6, 43-49, 100. Hem Hz. İbrahim'in oğlunu rüyasında kurban ediyor görmesi, hem de Hz. Yusuf'un on bir yıldız, güneş ve ayın kendisine secde ediyor olarak gördüğü rüyaların vahiy ile ilişkilendirilmesi doğru görülmemektedir. Zira ayetlerde rüyanın gerçekleştirilmesi, rüyanın yorumlanması ifadeleri geçmektedir. Kaldı ki peygamberlerin dışındaki insanların rüyalarına ve yorumlarına da Kur'an'da yer verilmiştir. Kur'an'ın rüya meselesine bu yaklaşımından, onun bir vahiy şekli olamayacağı neticesine varmak mümkündür. Rüya da keramet gibi Allah'ın insanoğluna verdiği bir yetenektir. (Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 48; Bkz. Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, II/328-329, IV/52-56; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 18/418-422, 26/344-348; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, VI/206-209, VIII/577-580.

⁵⁰⁷ “Bir zaman vahyedilecek şeyi annene şöyle vahyetmiştik: Musa'yı sandığa koy; sonra onu Nil'e bırak; su onu kıyıya atsın da, benim düşmanım ve onun düşmanı olan biri onu alsın.” (Taha 20/38-39); “Musa'nın annesine: Onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde onu Nile bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız, diye bildirdik.” (Kasas 28/7).

⁵⁰⁸ “Hani melekler demişlerdi: Ey Meryem! Allah seni seçti; seni tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına tercih etti.” (Ali İmran 3/42); “Melekler demişlerdi ki: Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir Kelime'yi müjdeliyor. Adı Meryem oğlu İsa'dır. Mesih'tir; dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah'ın kendisine yakın kıldıklarındandır.” (Ali İmran 3/45); “Ey ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın resûlüdür, (o) Allah'ın, Meryem'e ulaştırdığı «kün: Ol» kelimesi(nin eseri)dir, O'ndan bir ruhtur. (O'nun tarafından gönderilmiş, yahut teyit edilmiş, yahut da Cebrail tarafından üfürülmüş bir ruhtur). Şu halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin. «(Tanrı) üçtür» demeyin, sizin için hayırlı olmak üzere bundan vazgeçin. Allah ancak bir tek Allah'tır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter.” (Nisa 4/171).

⁵⁰⁹ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.152.

⁵¹⁰ Nahl 16/68.

Ona dağlarda, ağaçlarda ve insanların yaptıkları çardaklarda mekan tutmalarını vahyetmiştir. Bu vahyetme işi, Allah'ın ona içgüdüsel olarak böyle bir yeti verdiği şeklinde anlaşılabilir.⁵¹¹ Yani Allah arının fitratında bal yapma yetisini yaratmıştır. Bu yorum, Allah'ın bal arısına içgüdüsel bir yeti verdiği şeklindeki çağdaş yorumlara zemin hazırlamıştır.⁵¹²

Kur'an'da Allah'ın göğe de vahyettiği anlatılır:

*“Böylece onları iki günde yedi gök yaptı ve her göğe kanunlarını vahyetti. Biz en yakın göğü bir koruma altına aldık ve lambalarla donattık. İşte bu, güçlü ve bilen Allah'ın takdiridir.”*⁵¹³

Burada *evha* fiilinin *fî* harf-i cerriyle kullanılışı ilginçtir. Kur'an'da vahyetmekle ilgili olarak hiçbir varlık hakkında bu tarz bir kullanım söz konusu değildir. Bu kullanım göklerin, diğer canlılar gibi bir varlık kategorisinde olmayışından dolayı onların vahyinin, diğer vahiylerden farklı olduğu kanaatini uyandıracak niteliktedir. Allah'ın göklere işlerini / görevlerini / kanunlarını iletmesi onların içine bir şeylerin yerleştirilmesi gibi anlaşılabilir. *Fî* harf-i cerri mekan çağrışımına sahip olduğu için gökleri yaratırken onlara işlevlerine dair hususları da yerleştirmiş olabileceğini düşünmek mümkündür.⁵¹⁴ Yani bu da göğe doğrudan müdahale anlamında bir yaratma olarak değerlendirilmektedir.

Ayrıca yeryüzüne vahiy için de *evha* fiili farklı bir harfi cerle kullanılmıştır.

Burada da *lam* harfi cerri kullanılmıştır:

⁵¹¹ Bkz. Zemahşerî, *Keşşaf*, II/417; Taberi, *Camîu'l Beyan*, XIV/93; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, II/570; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V/486; Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'an*, X/133; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, XIX/181; Kuşeyri, Abdülkerim, *Letaifü'l-İşarat*, çev. Mehmet Yalar, İst., II/306; Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, V/246.

⁵¹² Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.86.

⁵¹³ Fussilet 41/12.

⁵¹⁴ Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.86.

“İşte o gün, yer, Rabbinin ona vahyetmesiyle kendi haberlerini anlatır.”⁵¹⁵

Aslında lam harfi cerrinde de bir aidiyet ve mülkiyet anlamı barındığı için *evha leha* ifadesinin de diğer bilinen *evha ilâ* kullanımından farklı bir manayı çağrıştırdığını kabul edebiliriz. Dolayısıyla burada da Zemahşeri’nin yorumladığı gibi mecazi bir durumdan söz edilebilir.⁵¹⁶ Bu ayette geçen vahyetme ifadesi de doğrudan vahiy yani yaratma olarak değerlendirilmektedir.

Söz konusu ayetler ve yorumlardan da anlaşılacağı üzere, Allah’ın peygamberler dışında diğer insanlara ve diğer varlıklara vahyi, O’nun peygamberlere göndermiş olduğu vahyinden farklıdır. Peygamberlere gönderilen vahiyler bir hüküm içermekte ve bu vahiylerin insanlara tebliğ edilmesi amaçlanmaktadır. Ancak peygamber dışında diğer insanlara ve varlıklara vahiy ise yaratma olarak gerçekleşmektedir.

Netice olarak, Allah – insan iletişiminin ilk yolu olan doğrudan vahiy olayı, fitratin tasarlanması ve düzenlenmesi,⁵¹⁷ yani her varlığın, var oluş amacına uygun olarak yaratılmasıdır.⁵¹⁸ Elçi olan peygambere bildirilen Kur’an vahyinin tamamı, yine elçi olan melek Cibrîl vasıtasıyla gönderilmiştir. Doğrudan vahiy konusu, yaratma ile ilişkilidir. Varlığın var olabilmesi için Yüce Allah’ın “ol” demesi de bir konuşmadır.⁵¹⁹ Kur’an, zaten kendisi bu emirleri vahiy olarak nitelemektedir.⁵²⁰

⁵¹⁵ Zilzal 99/4-5.

⁵¹⁶ Zemahşerî, *Keşşaf*, IV/776.

⁵¹⁷ İbn Aşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed Tahir et-Tunisi, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, trs., 10/142.

⁵¹⁸ Akbulut, Ahmet, “Kelâm’da Vahiy”, s.152.

⁵¹⁹ Yasin 36/82.

⁵²⁰ Nahl 16/68; Fussilet 41/12; Rum 30/35.

b. Perde Arkasından Vahiy

“Perde arkasından konuşma”, Şûrâ suresi 51. ayeti kerimesi ekseninde değerlendirildiğinde Allah ile insan arasındaki iletişimde bir istisnadır. Bu yolla Hz. Musa’ya gelen vahyin bulunduğu, Kur’an ayetlerinden anlaşılmaktadır. Müfessirlerin birçoğuna göre Allah’ın, kutsal vadiye bir ağaç yönünden seslenerek Musa ile konuşması bu tarz konuşmadır. Bunlara örnek olarak şu ayeti kerimeler verilebilir:

*“Musa, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, Musa: 'Rabbim! Bana Kendini göster, Sana bakayım' dedi. Allah: 'Sen Beni göremezsın ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de Beni göreceksın' buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Musa da baygın düştü; ayılınca: 'Yarabbi, münezzehsin, Sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim' dedi.”*⁵²¹

*“Musa ateşin yanına gelince: 'Ey Musa!' diye seslenildi: Ben şüphesiz senin Rabbinim; ayağındakileri çıkar; çünkü sen, kutsal bir vadi olan Tuva'dasın.”*⁵²²

*“Ey Musa! Sağ elindeki nedir? Musa: O benim değneğimdir, ona dayanırım, onunla davarıma yaprak silkerim, ondan daha birçok işlerde faydalanırım' dedi.”*⁵²³

Ayeti kerimelerden de anlaşılacağı üzere Allah’ın peygamberine hitab etmesi örneklerinin Hz. Musa’da toplandığı görülmektedir.⁵²⁴ Doğrusu bu yol istisna olup, yalnız Hz. Musa’ya özgüdür.⁵²⁵ Bu konuşmada Allah, Musa’ya görünmemiş,⁵²⁶ bir

⁵²¹ Araf 7/143.

⁵²² Taha 20/11-12.

⁵²³ Taha 20/17-18.

⁵²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/218; İbn Aşur, *Tahrir*, 10/143.

⁵²⁵ Râzî, *Tefsir*, 27/160-162.

⁵²⁶ Maturidi, *Tevilât*, vr./615b; Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku'y-Te'vil*, III/1591; Yazır, *Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili*, VII/35.

bakıma perde arkasından konuşmuştur. Bu yolla gelen vahiy, direkt kalbe doğmadığı için kulaktaki işitme gücüne söylenmiş, bu sebeple perde arkasından gelen bir ses şeklinde peygamber tarafından işitilmiştir.⁵²⁷

c. Elçiler Aracılığıyla Vahiy

Hız. Musa'ya istisna olarak perde arkasından gelen vahiy dışında bütün peygamberlere vahyin geliş yolu olan ve üzerinde önemle durulması gereken, üçüncü yol ile gerçekleşen vahiydir. Bu yolda Yüce Allah, insanlar arasından seçtiği elçilerine⁵²⁸ mesajlarını vahiy meleği vasıtasıyla bildirmektedir. Bu yol, Allah'ın vahiy meleği Cibrîl'i göndermek suretiyle dilediği mesajı, O'nunla peygamberlere iletme yoludur.

Allah Cibrîl'i göndererek peygamberlerine vahyeder. Vahyin melek vasıtasıyla olması, insan olan peygamber için durumu biraz daha kolaylaştırır. Peygamberlerde vahiyle ilgili kesin bir kanaatin oluşması da bu yolla mümkün olmaktadır. Çünkü bu türlü iletide sözlerin sesli olarak duyulması söz konusudur. Bu karşılaşmada peygamber, yine kendisi gibi yaratılmış varlıklardan biriyle muhatap olmaktadır. Melek aracılığıyla Hız. Peygamber'e getirilen vahiy, vahyin en kesin ve yüksek şeklini oluşturmaktadır. Çünkü bu türlü vahiyde zorunlu bilgiyi elde etmede temel olan göz ile görmek, kulak ile işitmek ve içten kalple duymak şeklinde üç özellik vardır. Böyle elde edilen bilgi *ayne'l yakîn* bilgi özelliğini haizdir.⁵²⁹

Öte yandan “*elçi göndermek suretiyle*” gerçekleşen konuşmada gönderenin Kelâmı duyulmaz. Elçinin sesi işitilir. Ses elçinindir, ancak sözün kaynağı Allah'tır.

⁵²⁷ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII/35.

⁵²⁸ Kehf 18/110; Şûrâ 42/51; Fussilet 41/6; Krş. Ahkaf 46/29; Ahzab 33/2; Enbiya 21/45.

⁵²⁹ Aslan, Abdülgaflar, *Kur'an'da Vahiy*, s. 201.

Elçinin sözü Allah'ın Kelâmının sözsel formudur. Bu da peygamberlerin işittiğinin Allah'ın sözünün bizatihi kendisi olmadığını gösterir. İşitilenler Allah'ın sözüne delalet eden lafızdır. Kur'an'a Kelâmullah denmesi, asıl konuşma metninin Levh-i mahfuzda Yüce Allah tarafından yaratılmasından dolayıdır. Melek Allah'ın sözcüsüdür. Kur'an'da, Kur'an'ın şerefli elçinin sözü olduğu anlatılır.⁵³⁰ Ama aynı zamanda Kur'an'ın Allah'ın Kelâmı olduğu da belirtilmektedir.⁵³¹

Öte yandan Kur'an, hevasından konuşmayan Hz. Muhammed'in sözü olarak da geçer. *“O, arzusuna göre de konuşmaz. O'nun bildirdikleri vahyedilenden başkası değildir”*.⁵³² Peygamberin muhatapları meleğin sözlerini duymadığı için vahyedilmiş sözleri Hz. Muhammed'in ağzından işitiyorlardı. Müşahhas olarak işittikleri sözler onun ağzından çıkıyordu. Ancak sözlerin kaynağının Allah olduğunu Peygamber belirtmektedir. Ancak bu, somut bir durumu değiştirmemektedir. İşitilen sadece Hz. Muhammed'in ağzından çıkanlardır.⁵³³

“Hz.Muhammed'e gönderilen mesajların toplamı olan Kur'an vahyi, melek Cibrîl aracılığıyla gelmiştir.”⁵³⁴ Doğrusu Hz. Musa'ya perde arkasından gelen vahyin dışında, Yüce Allah'ın tüm peygamberlerine gönderdiği mesajların tamamının vahiy meleği Cibrîl aracılığıyla geldiğini de belirtmek gerekmektedir. Bu aynı zamanda insanlara bildirilmek üzere gönderilen her mesajı, peygamberlere vahiy meleği Cibrîl'in getirmesi demektir.”⁵³⁵

⁵³⁰ Hakka 69/41; Tekvir 81/19.

⁵³¹ Tevbe 6/9; Feth 48/15.

⁵³² Necm 53/3-4.

⁵³³ Albayrak, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, s.82.

⁵³⁴ Bakara 2/97; Şuara 26/193-194; Necm 53/1-8.

⁵³⁵ Akbulut, Ahmet, “Kelam'da Vahiy”, s. 152.

Kur'an, hem vahye ruh⁵³⁶ demekte, hem de Cibrîl'e ruh⁵³⁷ demektedir. Bazı yazarlar, vahiy meleği Cibrîl kime gelmişse onun peygamber olduğunu, bu çerçevede Hz. Musa'nın annesi⁵³⁸ ve Hz. Meryem'in⁵³⁹ de peygamber oldukları konusunda Eş'arilerin yaklaşımının daha tutarlı olduğunu ileri sürmektedirler.⁵⁴⁰

Allah ile insan arasında gerçekleşen iletişimin bu aşamasında vahiy meleği bulunmaktadır. Vahiy meleği bu iletişimde vahyi ileten olduğuna göre vahiy meleği Cibrîl'in de Allah ile iletişim halinde bulunması zorunludur. "Ancak, Yüce Allah ile Cibrîl arasındaki iletişimin nasıl olduğunu bizim bilme şansımız olmadığı gibi, Cibrîl ile peygamber arasındaki iletişiminin keyfiyetini de bilme olanağımız yoktur. Ancak konu ile ilgili Kur'an ayetlerine dayanarak kısıtlı da olsa bazı değerlendirmelerde bulunabiliriz."⁵⁴¹

"Peygamberlerin, mesajı getirişi sırasında vahiy meleği Cibrîl'i görmeleri gerekir. Zaten Allah ile peygamber arasındaki iletişimin merkezinin melek Cibrîl olduğu bilinmektedir. Peygamberler insan olduklarına ve insan doğasından soyutlanmadıklarına göre, duyu organlarına göre Cibrîl'i görmeleri, onların imanlarını daha güçlü kılacaktır. Kur'an, olaylara duyu organları ile şahit olmanın insanın imanını güçlendireceğine⁵⁴² vurgu yapmaktadır."⁵⁴³

Vahiy meleğinin, Hz. Peygamber'e çeşitli şekillerde geldiği, Peygamberin bazen meleği asli suretinde, bazen de beşer suretinde gördüğü bilinmektedir. Vahiy

⁵³⁶ Şûrâ 42/52.

⁵³⁷ İsrâ 17/85; Gafir 40/15; Mearic 70/4; Nebe 78/38; Kadir 97/4.

⁵³⁸ Taha 20/38-39; Kasas 28/7.

⁵³⁹ Ali İmran 3/42, 45; Krş. Nisa 4/171; Ali İmran 3/36-37.

⁵⁴⁰ Akbulut, Ahmet, "Kelâm'da Vahiy", s.152.

⁵⁴¹ Akbulut, Ahmet, agm., s.152.

⁵⁴² Bakara 2/260; Enam 6/75; Necm 53/1-18.

⁵⁴³ Akbulut, Ahmet, "Kelâm'da Vahiy", s.152.

meleğinin vahyi Peygambere değişik şekillerde getirdiği ile alakalı değişik rivayetler bulunmaktadır. Vahiy meleğinin vahyi getirme esnasındaki deneyimini Hz. Peygamber zaman zaman arkadaşlarına anlatmıştır.⁵⁴⁴

Bununla birlikte vahiy meleği Cibrîl'in, bazen de insan suretine bürünerek Peygambere vahiy getirdiği belirtilmiştir. Ancak bu hususa işaret eden bir Kur'an ayeti bulunmamaktadır. Vahiy meleği Cibrîl'in, Peygambere bazen insan suretinde geldiği ve bu şeklin vahiy alma şekillerinden en kolayı olduğu hadis kaynaklarımızda geçen rivayetlerde görülmektedir. Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber'e ashâb-ı kirâmdan Haris b. Hişam, vahyin kendisine nasıl geldiğini sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber: *"bazen melek bana bir insan suretine bürünerek gelir, benimle konuşur, Cibrîl yanımdan ayrılınca ne dediğini hemen hafızama yerleştiririm"*⁵⁴⁵ diye cevap vermiştir.

Ayrıca Cibrîl'in asli suretinde Hz. Peygamber'e ilk görünmesinin ve ilk vahyi getirmesinin Hira mağarasında gelen ilk vahiy olduğu, başka zamanlarda da Hz. Peygambere asli surette görüldüğünü⁵⁴⁶ Zemahşeri, Keşşâf'ında ifade etmektedir.⁵⁴⁷

B. DİĞER VARLIKLARIN BİRBİRLERİNE VAHYETMESİ

Kur'an'da Allah'ın arıya⁵⁴⁸, göklere⁵⁴⁹, yere⁵⁵⁰, Musa'nın annesine⁵⁵¹, Hz. İsa'nın havarilerine⁵⁵² ve diğer varlıklara vahyetmesi bildirilirken, bunun dışında

⁵⁴⁴ Buhari, *el-Câmiu's-Sahih*, Bedu'l-Vahy, 2; Müslim, *Sahihu Müslim*, Fedâil, 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/158.

⁵⁴⁵ Buhari, *el-Câmiu's-Sahih*, Bedu'l-Vahy, 2; Tirmizi, *Sünen*, Menâkıb, 7.

⁵⁴⁶ Necm 53/5-14; Tekvir 81/19-23; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/417-420, IV/711-713; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 28/237-242, 31/69-70; Maturidi, *Tevlâtu Ehl-i Sünne*, IX/417-421, X/435-438; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, V/157-158, V/290; Kurtubi, *Tefsir*, XVII/82-92, XIX/256-241.

⁵⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/28. Hz. Peygamber'in vahiy meleği Cibrîl'i ikinci görüşünün Mirac'da olduğuna delil olarak Necm Suresi 13-17 ayetleri getirilmektedir: *"And olsun ki o, Cibrîl'i sınırın sonunda (Sidretü'l-Münteha) başka bir inişinde de görmüştür. Orada Me'va cenneti vardır. Sidre'yi kaplayan kaplamıştı. Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı."*

diğer varlıkların birbirlerine vahyetmesi olarak şeytanların birbirine vahyetmesi⁵⁵³ ve Hz. Zekeriya'nın vahyetmesi⁵⁵⁴ de konu edilmektedir.

“Şeytanlara atfedilen vahiy, sözlük anlamında kullanılmakta ve şeytanın kendi dostları olan insanlara ve cinlere, peygamberlerle müminlere düşmanlık etmeleri için gizlice telkinde bulunmasını ifade etmektedir.”⁵⁵⁵

*“Böylece biz her peygambere, insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık. Bunlar aldatmak için birbirlerine vahiyde bulunurlar. Rabbin dileseydi onu yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak.”*⁵⁵⁶

Ayette geçen insan ve cin şeytanları ifadesi, şeytanların bir kısmının insan cinsinden ve bir kısmının da cin cinsinden olduğunu bildirmektedir.⁵⁵⁷ Cinlerden ve

⁵⁴⁸ “Rabbin, bal arısına şöyle vahyetti: “Dağlardan, ağaçlardan ve kurdukları çardaklardan evler edin!”(Nahl, 16/68)

⁵⁴⁹ “Böylece onları iki günde yedi gök yaptı ve her göğe kanunlarını vahyetti. Biz en yakın göğü bir koruma altına aldık ve lambalarla donattık. İşte bu, güçlü ve bilen Allah'ın takdiridir.”(Fussilet, 41/12)

⁵⁵⁰ “O gün (yeryüzü) kendi haberlerini anlatıverir.” (Zilzal 99/4-5)

⁵⁵¹ “Bir zaman, vahyedilecek şeyi annene şöyle vahyetmiştik” (Taha, 20/38); “Musa'nın annesine: Onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde onu suya bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız, diye bildirdik.” (Kasas 28/7) Bir annenin çocuğunu timsahlarla dolu suya bırakması, bir peygamberin mesajları tebliğ etmesinden daha az değerli değildir. Hz. Musa'nın annesine gelen vahyi, insan fitratı göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Hz. Musa'nın annesi, Cibril'i mutlaka görmüş olmalıdır ki, ona ikna olarak çocuğunu suya bırakabilmiştir. Bu ikna ancak görülerek yapılabilir. Bu nedenle Hz. Musa'nın annesi de peygamberdir. Bkz. Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.152.

⁵⁵² Maide 5/111: “Hani havarilere, bana ve Resulüme iman edin diye vahyetmişim. Onlar da, iman ettik, şüphesiz bizim Müslüman olduğumuza şahit ol demişlerdi” ayetinde havarilere vahyetmişim ifadesi, müfessirlerce kalplerine süratli bir şekilde atmak, kalbe ilka, ima ve ilham tarzında yorumlanmıştır. Bkz. Kurtubi, Tefsir, VI/363, VI/497,498; Taberi, Camiü'l-Beyan, V/173; Râzî, Mefâtihi'l-Gayb, III/693; İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut trs., II/115. Ancak bazı Eşari müfessirler ise havarilere gelen vahyi gerçek vahiy olarak algılamışlar ve havarilerin de peygamber olduklarını iddia etmişlerdir ki bunun, havarilerin Hz. İsa'nın yanındaki konumlarına bakıldığında yanlış bir yorum olduğu anlaşılmaktadır. Bzk. Râzî, Mefâtihi'l-Gayb, III/693. Havarilere yönelik olan vahiy, elçiye vahiy yani Hz. İsa'ya vahiy olarak anlaşılmalıdır.

⁵⁵³ “Biz böylece insan ve cin şeytanlarını peygamberlere düşman ettik ki, bunlar birbirlerini aldatmak maksadıyla süslü ve yalan sözlerini vahyederler. Rabbin istese idi onlar bunu yapamazlardı” (En'am, 6/112)

⁵⁵⁴ “Zekeriya mihraptan kavminin huzuruna çıktı ve onlara sabah akşam Allah'ı tesbih etmeyi vahyetti” (Meryem 19/11)

⁵⁵⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Vahiy” maddesi, İslam Ansiklopedisi, TDV Yay, yıl:2012, c: 42, s.440.

⁵⁵⁶ Enam, 6/112.

insanlardan bazı şeytanların birbirlerine vahyetmelerinden bahseden Enam suresi 112. Ayette geçen vahiy kelimesi, çabucak bir şeyi söylemek ve ima etmek anlamında kullanılmaktadır.⁵⁵⁸ Ayrıca aynı surede yine şeytanların dostlarına vahyettikleri ifade edilmektedir:

*“...Şeytanlar, sizinle tartışmaları için dostlarına vahyeder / fısıldarlar / telkinde bulunurlar. Onlara uyarsanız siz de ortak koşmuş olursunuz”*⁵⁵⁹

Şeytanlar, dostlarına sizinle mücadele etmeyi fısıldarlar ayetindeki, şeytanlar kelimesindeki maksadın, gizli şeytanlar, iblis ve askerleri, yani cin şeytanlarıdır. Bunların dostlarından maksat ise insan şeytanları, şeytani insanlar ve onlara uyanlardır.⁵⁶⁰ Ayette geçen vahiy kelimesi, şeytanların müşriklerin kalplerine vesvesede bulundukları şeklinde yorumlanmaktadır.⁵⁶¹

Şeytanların birbirlerine vahyi olan vesveseler ve fısıldamalar, her türlü delilden ve bilgiden yoksundur. Kur'an, birtakım yaldızlı sözlere inanmanın, sorumluluk gerektireceğini açıkça bildirmektedir.⁵⁶² Hiçbir geçerliliği olmayan bu çeşit bilgi kaynağı burada vahiy olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶³

Kur'an'da mümkün varlıkların birbirlerine vahyine örnek olacak bir diğer anlatım da Hz. Zekeriya'nın vahyidir.

⁵⁵⁷ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/468.

⁵⁵⁸ Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul 2013, VI/476-481.

⁵⁵⁹ Enam 6/121.

⁵⁶⁰ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/509; Çağlayan, Harun, *Kelamda Bilgi Kaynakları*, s. 121-122.

⁵⁶¹ Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, VIII/12.

⁵⁶² Neml 27/64

⁵⁶³ Çağlayan, Harun, *Kelamda Bilgi Kaynakları*, s. 122.

“Bunun üzerine Zekerîyya, mâbetten kavminin karşısına çıkarak onlara: Sabah akşam tesbihte bulunun diye vahyetti / işarette bulundu.”⁵⁶⁴

Allah, Zekerîya peygambere bir çocuğu olacağını müjdelemişti. Zekerîya peygamber ve eşi, yaşlarının ilerlemiş olması nedeniyle bu habere şaşırılmışlar, ancak haberin kaynağının sağlam olmasından dolayı bu müjdeli habere çok sevinmişlerdi.⁵⁶⁵ Alışılmışın dışında olan bu durum üzerine Zekerîya peygamberin üç gün boyunca insanlarla konuşmaması kendisine bildirilir ve o da insanlarla üç gün boyunca konuşmaz. Bu durum müfessirlerin bir kısmına göre dilinin tutulması sonucu konuşamadığı, bir kısmına göre de konuşmaya muktedir olmasına rağmen Allah’ın isteği üzerine konuşmamasıdır ki bu daha doğru kabul edilmektedir.⁵⁶⁶

Bu süreçte Zekerîya peygamber, kavmine söylemek istediklerini sözle değil, îmâ ve işaret yoluyla aktarıyordu.⁵⁶⁷ Yüce Allah, Zekerîya peygamberin bu şekilde toplumuyla iletişim kurmasını sağlamak için vahyetmek fiilini kullanmıştır.⁵⁶⁸ Esasında bu şekilde gerçekleşen vahiy çeşidi, vahyin lugat manasına uygun düşmektedir.⁵⁶⁹

Mümkün varlıkların birbirlerine vahyetmesine örnek olarak Kur’an’da zikredilen, şeytanların birbirine vahyi ve Zekerîya peygamberin vahyi konularında vahiy fiilinin kullanılmasında ortak nokta, Allah’ın mesajının insanlara iletilmesi

⁵⁶⁴ Meryem 19/11.

⁵⁶⁵ Maturidi, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, VII/222-223; Razî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 8/215; 21/515-516.

⁵⁶⁶ Maturidi, *age*, VII/223; Razî, *age*, 8/215; 21/516.

⁵⁶⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, I/360-361; Maturidi, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, II/365-366; Razî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 8/215; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVI/42; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, III/113.

⁵⁶⁸ Razî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 21/515-516; Zemahşeri, *Keşşâf*, III/7; Bkz. Çağlayan, Harun, *Kelamda Bilgi Kaynakları*, s. 119.

⁵⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisanü’l Arab*, XV/381; Zemahşeri, *Esâsü’l-Belağâ*, II, 496; Fîruzabâdî, *el-Kâmusu’l-muhît*, s. 1729.

değil, kendi aralarında fısıldaşmak, ima ve işarette bulunmak suretiyle haberleşmektir.

4. KUR'AN'DA ELÇİ VE VEKİL KAVRAMLARI

Vahiy konusunu daha iyi anlayabilmek için, vahiy ile bağlantılı kavramların da çok iyi anlaşılması gerekmektedir. Vahyin, Allah ile elçisi arasında gizli bir bildirim olarak cereyan etmesi, konu ile ilgili kavramların daha titiz ele alınması sonucunu doğurmaktadır. Bu bağlamda, dinsel gelenekte ihmal edilen “elçi” ve “vekil” kavramları öne çıkmaktadır. Elçi kavramı Kur'an bağlamında anlaşılmadan “sünnet” ve “hadis” konusunu çözümlemeye olanak yoktur.⁵⁷⁰ Elçi kavramını tam olarak anlamak için de vekil kavramıyla ilgisini ve yüklenmesi gereken anlamları bilmek gerekmektedir.

Sünnetin konumu ve mahiyeti etrafında sürdürülen tartışmalarda, dinin gerek anlaşılmasında, gerek anlatılmasında ve gerekse uygulanmasında peygamberin elçi veya vekil olması açılarından, yerinin ne olduğunun doğru bir şekilde ortaya konulması, Müslümanlık için hayati öneme sahiptir.⁵⁷¹ Peygamberlerin elçi olarak kabulü, insanlığı, elçiye takılmaksızın, gelen mesaj üzerinde düşünmeye ve yorumlayarak özgün çıkarımlarda bulunmaya sevk eder. Peygamberlerin vekil olarak kabulü ise, insanlığa gelen mesaj üzerinde düşünmeyi ve yorumlayarak özgün çıkarımlarda bulunmayı engelleyecek bir sapkınlığa sevk etmektedir.⁵⁷² Bu öyle bir

⁵⁷⁰ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.148.

⁵⁷¹ Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, AÜİFY, Ankara 1992, s.180-181.

⁵⁷² Fazlur Rahman, *İslam*, s.195.

zihinsel körlüktür ki, ne bir şeyler üretir, ne de üretmek isteyenlere fırsat tanır. Ayrıca tüm bunları Tanrı adına yapar.⁵⁷³

“İlahi vahyin muhatabı insandır. Hem Cibrîl, hem de peygamber “elçi” olup, asıl muhataba mesajı olduğu gibi iletmekle görevlidirler. Bu elçilik olgusu, vahiy olayını değerlendirmede çok önemlidir. Peygamberlerin elçi olmaları, onların peygamberlik görevinin sınırlarını da belirlemektedir. Bu elçilik görevini kavrayamayanların, peygamberlere ek peygamberî görevler yüklediklerine tanık olmaktadır.”⁵⁷⁴

Vahyin ve vahiy olayında Peygamberin işlevinin iyi bir şekilde anlaşılmasının ön şartlarından birinin elçi ve vekil kavramlarını iyi tahlil etmek olduğu gerçeği ile karşı karşıyayız. Bu sebeple konuya ayrıntılı bir şekilde giriş yapmadan önce bu iki kavramı açıklamakta fayda bulunmaktadır.

Elçi kelimesi, Türkçe, el, il, kavim, halk, ülke, devlet, hükümdarlık ve sulh sözünün –cı, –çi meslek eki ile genişletilmiş şekli olup, Türkçe’de öteden beri başbuğ ve hükümdar anlamında kullanılan bir sözdür. Ancak en eski devirlerden itibaren bu söz ile Türkçe’de haber getirici, hükümdarın haber getiricisi, elçi, sefir manası türemiştir. Sefir manasında elçi sözü, Arapça ve Farsça’dan alınmıştır.⁵⁷⁵

Elçi kavramı, sözlükte konusuna göre farklı anlamlarda açıklanmaktadır. Siyasi ilişkiler bağlamında, bir devlet tarafından diğerine gönderilen ve orada kendi devletini temsil eden kimse, sefir anlamında kullanılırken, sosyal ve hukuki işlerde, herhangi bir konuda uzlaşma sağlamak üzere karşı tarafa gönderilen kimse,

⁵⁷³ Çağlayan, Harun, *Müslüman Kelâmında Elçi ve Vekil Kavramları*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, AÜSBE, Ankara 2003, s.7.

⁵⁷⁴ Akbulut, Ahmet, “Kelâm’da Vahiy”, s. 154.

⁵⁷⁵ *İslam Ansiklopedisi*, „Elçi maddesi“, M.E.B., 4/231; *Türkçe Sözlük*, M.E.B., „Elçi maddesi“, 3/2366.

arabulucu şeklinde tarif edilmektedir. Bizim konumuzu teşkil eden dini metinler bağlamında, yani teolojik boyutta ise, peygamber veya vahiy meleği anlamında kullanılır.⁵⁷⁶

Türkçe dilinde elçi kavramı Arapça'daki 'Resul' kavramı ile ifade edilmektedir. Zira Arap lügatindeki Resul kelimesine yüklenen mana ile Elçi kelimesine atfedilen anlam arasında büyük oranda benzerlik vardır. Resul, bir kimsenin sözünü başka bir kimseye tebliğ eden kişi,⁵⁷⁷ haberci,⁵⁷⁸ yalvaç⁵⁷⁹ anlamlarına gelir.

Genel tanımlardan anlaşılan o ki; elçi kelimesi ve onun neliğinin açıklanmasında ortaya çıkan durum, kelimenin haberleşmeyle özdeşleşmesidir. Yani, şu veya bu şekilde insanlar ve devletler arasında ilişkilerden, Tanrı ve insan arasındaki ilişkilere kadar tüm bilişim ve anlaşım faaliyetlerinde ara bir birim olarak elçilik, tarafların haberleşmesinde sadece bir geçiş formu olmaktan öteye gitmemektedir.

Bu aşamada belli bir noktanın üzerinde durmak gerekmektedir. Elçi, haberleşme olayında olayın öznesi olmaması itibariyle sorumluluktan uzak basit bir figüran gibi durmasına karşın, gerçekte işgal ettiği mevki hiç de öyle önemsenmeyecek bir konum değildir. Aksine hayati bir öneme sahiptir. Elçilik görevini gerçekleştiren vasıtanın, gerek kendi görevini hakkı ile yerine getirmesi ve gerekse başkaları tarafından elçinin kendisi ile getirmiş olduğu mesajın doğru bir biçimde değerlendirilmesi, etkileşim içerisinde bulunan tarafların gerçek anlamda bir

⁵⁷⁶ *Türkçe Sözlük*, M.E.B. „Elçi maddesi“, 3/2366; İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, 11/283; Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, .352-353; Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, s. 162.

⁵⁷⁷ İbn. Manzur, *Lisanul Arab*, 11/283.

⁵⁷⁸ *Türkçe Sözlük*, M.E.B. „Elçi maddesi“, 3/2366.

⁵⁷⁹ *Türkçe Sözlük* T.D.K., „Elçi maddesi“, 2/1233.

iletişim kurmalarıyla birebir ilişkilidir. Dolayısıyla iletimin malzemesi olan ileti'nin, ancak doğru bir şekilde iletilmesi ile iletişim gerçekleşebilecektir.⁵⁸⁰

Vekil kelimesi ise sözlükte, “birinin işini görmesi için kendi yerine bıraktığı veya yetki verdiği kimse,⁵⁸¹” başkasının yerine ve adına hareket eden veya konuşan, asıl görevlinin yerine çalışan, bir kimsenin adına hareket yetkisi verdiği kimse anlamlarında kullanılıp, özetle, başkasının yerine söz söyleyen veya adına hareket eden kişiye veya kurumu⁵⁸² ifade eder.

Arapça lgatlerin vekil kavramı ile ilgili açıklamaya giriştikleri konu, ilk etapta koruyucu, sahip çıkıcı ve işleri tam bir hakimiyetle idare eden anlamında Allah'ın bir sıfatı olduğuna dair izahlarıdır.⁵⁸³ Bu duruma sebep olan ana etkenlerin başında, Kur'an-ı Kerim'in söz konusu kelimeyi en fazla bu yönde kullanmış olması olsa gerektir.⁵⁸⁴

İbn Manzur'un eseri *Lisānu'l-Arab*'da da zikredilen ve vekil kelimesinin anlamlarından biri olan acziyetini belirterek bir başkasına itimad etmek, emanet etmek ve sorumluluğu devretmek⁵⁸⁵ ifadelerinde dikkate değer bir husus bulunmaktadır. Kimi zaman asıl, kendi acziyetinden kaynaklanan ve zarar görmemek için kendinden daha ehil bir başkasına kendi yetkilerini devretmesi söz konusudur.

⁵⁸⁰ ağlayan, Harun, *Müslüman Kelāmında Elçi ve Vekil Kavramları*, s.20.

⁵⁸¹ *Türkçe Sözlük*, T.D.K. 2/1557; Ezheri, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu'l-Luga*, thk: Ali Hüseyin Hilali, Kahire trs., 10/372.

⁵⁸² *Türkçe Sözlük*, M.E.B. 4/3063; İbn Manzur, *Lisānu'l-Arab*, 11/635.

⁵⁸³ İbn Manzur, *Lisānu'l-Arab*, 11/634; Ezheri, *Tezhibu'l-Luga*, 10/371; İbazi, Müceddid Feyruz, *Kamusu 'l-Muhit*, Kahire trs., 4/66.

⁵⁸⁴ Enam, 6/ 66; 107.

⁵⁸⁵ İbn Manzur, *Lisānu'l-Arab*, 11/636; Ezheri, *Tezhibu'l-Luga*, 10/372.

Vekil kelimesinin acziyet ve basitliğı ifade eden bu kullanımlarına, hemen hemen tüm ilk dönem lügatlerinde rastlamak mümkündür.⁵⁸⁶

Tek başına iş yapamadığı için başkalarına muhtaç olma, aciz durumda olma gibi manaları da içeren vekil kavramının bu anlamları da dikkate alındığında peygamberlere yüklenmek istenen veya Müslümanlar arasında yerleşik bulunan vekil kavramının sorgulanması ve peygamberlik kurumu ile ilişkisinin olup olmayacağıın irdelenmesi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Vekil kavramının tanımlarından da anlaşılacağı üzere vekil, başkasının adına hareket eden ve asıl adına iş ve işlemleri yürüten kişidir. Bu anlamıyla da peygamberlik müessesesine ve Allah'ın Peygamberlere yüklemiş olduğu görev ve misyona ters düşmektedir. Zira Allah, Peygamberleri kendi adına hareket edici bir görev ile görevlendirmemiş, verilen mesajın insanlara tam ve eksiksiz bir şekilde aktarılmasını⁵⁸⁷ istemiştir.

“Müslüman geleneğinde bazı âlimlerin “Kur'an'ın elçinin sözü”⁵⁸⁸ olduğunu bildiren ayetleri ve “res'ule itaat”⁵⁸⁹ gibi kavramları yanlış anladıkları görülmektedir.”⁵⁹⁰

“Bu yanlışlığın nedeni ise, elçilik kavramını ihmal etmek olsa gerektir. Çünkü elçi statüsü ile vekil statüsü çok farklıdır. Elçilikte önemli olan, elçi ile gönderilen öneri veya mesajdır. Yani sorunu aslın gönderdiği mesaj çözecektir. Elçi, asıl adına

⁵⁸⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, 11/636; Ezheri, *Tezhibu'l Luga*, 10/372; İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, II/319.

⁵⁸⁷ Peygamberlerin elçi oluşları ile ilgili bkz. Nisa, 4/ 80; Hakka 69/9; Tekvir 81/19; Fetih, 48/10; Necm 53/2-4. Peygamberlerin vekil olmadıklarına dair bkz. Enam 6/66, 107; Hud 11/12; Zümer 39/41; Kasas 28/28.

⁵⁸⁸ Hakka, 69/40; Tekvir, 81/19. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuk Neşriyat, İst. 1988, 10/47/48.

⁵⁸⁹ Nur, 24/56. Krş. Nisa, 4/64.

⁵⁹⁰ Akbulut Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.154.

hareket edemez. Vekillikte ise önemli olan vekildir. Sorunun çözümü vekile aittir. Vekil, asıl adına hareket eder. Peygamber ise, Allah ile insan arasında bir elçidir. O'nun bu konumu çok önemlidir. Elçiye tanımak, elçinin kendisini değil, kendisini elçi olarak göndereni tanımaktır.”⁵⁹¹ Zaten “Elçi'ye itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur.”⁵⁹² Hamdi Yazır, “Rasul denildiği zaman bir vekil değil, ancak ‘nakîl-i Kelâm bir emir kulu anlaşılmalıdır’ demektedir.”⁵⁹³

“Kur'an Allah'ın Kelâmıdır.”⁵⁹⁴ Elçiler ise beşerdir. Kur'an'ın beşer sözü olduğu iddiasını bizzat Kur'an reddetmektedir.⁵⁹⁵ Görülüyor ki, “Kur'an'ın şerefli bir elçinin sözü”⁵⁹⁶ olmasının anlaşılması için de elçi kavramının içeriğinin doğru anlaşılması gerekmektedir.”⁵⁹⁷

“Aslında Cibrîl, Kur'an vahyini lafız olarak “Levh-i Mahfûz”dan⁵⁹⁸ alıp Hz. Muhammed'e getirmiştir.”⁵⁹⁹ Vahiy, “Levh-i Mahfûz”da Arapça lafza dönüşmüştür.⁶⁰⁰ Yani Hz. Peygamberin diğer insanlara bildirmesi gereken mesaj, Arapça metin olarak Levh-i Mahfûz'da yaratılmıştır. Allah'ın Kelâmı olan Kur'an'ın insanlara ulaştırılması sürecinde iki elçi bulunmaktadır. Bunlardan biri melek Cibrîl,⁶⁰¹ diğeri ise bir insan olan Hz. Muhammed'dir.”⁶⁰²

⁵⁹¹ Akbulut Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.154; Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 2/1077 ve 1144; Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Mansur Muhammed, *İ'lamu'n-Nubuvve*, Beyrut 1986, s. 124.

⁵⁹² Nisa, 4/ 80; Krş. Fetih, 48/10. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1399.

⁵⁹³ Akbulut Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.154; Ayrıca bkz. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s.84; Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3/1538.

⁵⁹⁴ İsrâ, 17/73 ve 86; Kehf, 18/27; Şuara, 26/193, Yasin, 36/58; Enam, 6/79; Müzzemmil, 73/5.

⁵⁹⁵ Müddessir, 74/18-25.

⁵⁹⁶ Hakka 69/9; Tekvir 81/19.

⁵⁹⁷ Akbulut, Ahmet, “Kelâm'da Vahiy”, s.154.

⁵⁹⁸ Vakıa 56/78-79; Hicr 15/9. Krş. Enfâl 8/12; Saffât 37/49; Tur 52/24; Vakıa 56/23.

⁵⁹⁹ Kiyame 75/16-19; Şuara 26/193-194.

⁶⁰⁰ Taha 20/114; Yusuf 12/2; Şûrâ 42/7; Şuara 26/195; Zuhurf 43/3; Zümer 39/55; Krş. Mürselat 77/50; Bkz. Kadı Abdülcabbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, s. 323-326.

⁶⁰¹ Hakka 69/40, Şuara 26/193.

Allah'ın insanlara bildirilmek üzere peygamberine mesajı ulaştıran Vahiy Meleği, Kur'an'da beş ayrı isimle geçmektedir. Bunlardan ilki *Cibrîl*'dir. *Cibrîl*, Kur'an'da üç yerde geçmektedir. Sadece Hz. Muhammed'e vahiy getiren meleğin adıdır.⁶⁰³ Tahrim Suresi'nin 4. ayetinde de Cibrîl'in Hz. Muhammed'in dostu olduğundan söz edilir. Kur'an'da geçen vahiy meleğinin bir diğer ismi de *Ruh*'dur. "Ruh", hem Hz.Meryem'e gönderilen meleğin sıfatı hem de Hz. Muhammed'e vahiy getiren meleğin adı olarak geçmektedir.⁶⁰⁴ "Ruh" Hz.Meryem'e bir insan şeklinde görünerek Allah'ın elçisi olduğunu, ona tertemiz bir erkek çocuk hediye etmek üzere geldiğini söyler.⁶⁰⁵ Kur'an'da *Ruhu'l-Emin*, *Ruhu'l Kudus* ve *er-Rasul* isimleri de vahiy meleğinin isimleri olarak geçmektedir.⁶⁰⁶

Vahiy meleğinin elçilik misyonu gibi, Peygamberler de Allah ile insanlar arasında bir elçidir. Peygamberin bu konumu önemlidir ve Kur'an sıklıkla buna işaret etmektedir. Peygamberler, Allah'ın da insanların da vekili değildirler. Onlar, yalnızca Allah'ın elçileridir. Elçiye tanımak demek, elçinin kendisini değil, onu göndereni tanımdır.⁶⁰⁷ Bundan dolayı elçiye itaat etmek, onu gönderene itaat etmektir.⁶⁰⁸ Yani, "rasule itaat, asile itaattır".⁶⁰⁹ Zaten bu hususu Kur'an-ı Kerim de net bir şekilde ifade etmektedir: "*Rasule itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur...*"⁶¹⁰

⁶⁰² Necm 2-4; Akbulut, Ahmet, "Kelâm'da Vahiy", s.156.

⁶⁰³ Bakara 2/ 97,98.

⁶⁰⁴ Şûrâ 42/52

⁶⁰⁵ Meryem 19/17-19

⁶⁰⁶ Albayrak, Halis, "Kur'an'da Vahiy", s.84.

⁶⁰⁷ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 2/1077; 2/1144.

⁶⁰⁸ Maverdi, *I'lamu'n-Nübüvve*, s. 124.

⁶⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 2/1399.

⁶¹⁰ Nisa, 4/80; krş. Fetih, 48/10.

“Kur’an’da Allah ile elçisi beraber zikredilmekte ve Peygambere de iman edilmesi emredilmektedir.⁶¹¹ Ayrıca Peygamberin inkar edilmesinden söz edilmektedir.⁶¹² İman edilmesi gereken Peygamberin fiziki varlığı değil, O’nun Allah’ın elçisi olduğudur. Bundan dolayı Peygambere inanmak Allah’a inanmaktır.⁶¹³ Kur’an ayetlerinde Allah ve peygamberine çağrılmaktan,⁶¹⁴ “Allah’a çağıran Muhammed’e uymak”tan,⁶¹⁵ “Allah ve Rasulünü incitenlerden”,⁶¹⁶ “Allah’a ve elçisine yardım etmekten”⁶¹⁷ bahseden ifadeler bulunmaktadır. Bu gibi ifadelerde de Peygamberin elçilik niteliğinin vurgulandığı görülmektedir. Bir ayet-i kerimede “Allah ve Rasulü ile savaşanlar”⁶¹⁸ ifadesi kullanılmıştır. Allah ile savaşmak mümkün müdür? Allah’ın elçisi ile savaşanlar, Allah ile savaşmış olmaktadırlar.”⁶¹⁹

“Zikredilen ayetlerden de anlaşılmaktadır ki, peygamberin, Allah’ın elçisi olması hasebiyle, ona karşı davranış, Allah’a karşı yapılmış olmaktadır. Peygambere itaatten de kasıt, Allah’ın peygamber aracılığı ile bildirdiği emirlere itaat olacaktır. Bunun içine peygamberin içtihadını dâhil etmeye imkân yoktur.”⁶²⁰

Elçilik kavramı, Yüce Allah’ın mesajının insanlara ulaştırılmasında önem arz etmektedir. Bir ayet-i kerimede “*Kur’an şerefli bir elçinin sözüdür*”⁶²¹ buyurulmaktadır. Halbuki Kur’an Allah’ın Kelâmıdır. Kur’an’ın beşer sözü olduğu

⁶¹¹ Maide, 5/12; Nur, 24/62; Hadid, 57/7-8; Mücadele, 58/4; Saff, 61/11; krş. Enam, 6/33.

⁶¹² Tevbe, 9/84.

⁶¹³ Tahavi, *Usul*, 51; Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3/1508-1509.

⁶¹⁴ Nur, 24/48-51.

⁶¹⁵ Ahkaf, 46/31-32.

⁶¹⁶ Ahzab, 33/57.

⁶¹⁷ Haşr 59/8.

⁶¹⁸ Maide, 5/33; Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3/1662; krş. Nisa, 4/150.

⁶¹⁹ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 85.

⁶²⁰ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 86.

⁶²¹ Hakka, 69/40; Tekvir, 81/19.

iddiasını bizzat Kur'an reddetmektedir.⁶²² Kelâmcılara göre, "Kur'an'ın beşer sözü olduğunu iddia etmek küfürdür."⁶²³ Yine Kur'an'da "Musa'nın Kitabı",⁶²⁴ "İbrahim'in sahifesi",⁶²⁵ "Musa'nın sahifesi"⁶²⁶ gibi ifadeler geçmektedir. Eğer elçi kavramının olması gerektiği gibi anlayamaz isek, zikrettiğimiz ayetleri ve benzerlerini izah etme imkânımız olmaz.⁶²⁷

Peygamberin Allah'ın elçisi olduğunu Kur'an-ı Kerim bize bildirmektedir. Her şeyden evvel Allah, elçisinden, gönderdiği mesajı insanlara tebliğ etmesini istemektedir. Bu konu Kur'an-ı Kerim'de çok sık vurgulanmaktadır⁶²⁸:

*"Ey Muhammed, vazifen sadece tebliğ etmektir. Hesap görmek bize düşer".*⁶²⁹

*"Peygamberlere apaçık tebliğden başka ne düşer".*⁶³⁰

*"Ey Muhammed, sana düşenin sadece açıkça tebliğ olduğunu bil".*⁶³¹

*"Ey Peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan elçiliğini yapmamış olursun".*⁶³²

*"Peygamberlerin görevi sadece tebliğ etmektir".*⁶³³

⁶²² Müddessir, 74/25.

⁶²³ Tahavi, *Usul*, 61, 64; krş. Şehristani, *Nihayetü'l-İkdâm*, 453-454.

⁶²⁴ Ahkaf, 46/12.

⁶²⁵ A'la, 87/18.

⁶²⁶ A'la, 87/19.

⁶²⁷ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 86.

⁶²⁸ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 59.

⁶²⁹ Rad, 13/40.

⁶³⁰ Nahl, 16/35.

⁶³¹ Nahl, 16/82.

⁶³² Maide, 5/67.

⁶³³ Maide, 5/99. Ayrıca bkz. Ahkaf, 46/23; Ankebut, 29/18; Müzzemmil, 73/5; Cin, 72/23, 27,28; bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, I/682; Razi, *Mefâtihul Gayb*, 12/441-442; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*,

Kur'an-ı Kerim, elçinin görevinin ne olduğunu belirtmekle kalmamakta, hiçbir şüpheyeye mahal kalmayacak bir şekilde onun görevinin ne olmadığını da açıklamaktadır:

*“Seni onlara koruyucu yapmadık, onların vekili de değilsin”.*⁶³⁴

*“Ey Muhammed, biz seni onlara vekil olarak göndermedik”.*⁶³⁵

*“De ki: Ey insanlar, ...ben sizin bekçiniz değilim”.*⁶³⁶

*“...ben size bekçi değilim”.*⁶³⁷

*“Ey Muhammed, sen onlara vekil değilsin”.*⁶³⁸

*“Ey Muhammed, eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki, biz seni onlara bekçi göndermedik; sana düşen sadece tebliğdir”.*⁶³⁹

“Yukarıdaki ayetlerden de anlaşılacağı gibi, peygamber ne vekil, ne de bekçidir. O, Allah’ın mesajını insanlara ileten bir elçidir. Peygamberin söz konusu mesaja herhangi bir ilave yapma yetkisi de yoktur.”⁶⁴⁰ *“Kur’an, âlemlerin Rabbinden indirilmedir. Eğer Muhammed, bize karşı ona bazı sözler katmış olsaydı, biz onu kuvvetle yakalardık, sonra onun şah damarını koparırdık. Hiçbiriniz de onu koruyamazdınız.”*⁶⁴¹ Aynı zamanda peygamber de bu mesaja uymak zorundadır.⁶⁴²

III/630; Ragıb, *Tefsîr*, V/458; Beyzavi, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t Te’vîl*, II/145; Kurtubi, *Tefsir*, VI/327.

⁶³⁴ Enam, 6/107.

⁶³⁵ İsrâ, 17/54.

⁶³⁶ Yunus, 10/108.

⁶³⁷ Hud, 11/86.

⁶³⁸ Zümer, 39/41.

⁶³⁹ Şûrâ, 42/48. Ayrıca bkz. Nisa, 4/84; Yunus, 10/41; Kaf, 50/45. bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/231; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 27/608-611; Maturidi, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, IX/139; Beyzavi, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t Te’vîl*, V/84; Kurtubi, *Tefsir*, XVI/47.

⁶⁴⁰ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 61.

⁶⁴¹ Hakka, 69/43-47. Krş. Yunus, 10/15; Sad, 38/86-87; Zümer, 39/11-14; Şûrâ, 42/24; Ahkaf, 46/8-9.

Zikredilen Kur'an-ı Kerim ayetleri çerçevesinde açıkça görülmektedir ki, peygamberler vahyin bir parçası değildir. Onlar Allah'tan gelen vahyi insanlara bildiren / tebliğ eden birer elçidir. Peygamberin vefatından sonra, onun tebliğ ettiği esasların devam etmesi gerçeği, peygamberin elçilik vasfını ortaya koymakta ve onun vahyin bir parçası olmadığını göstermektedir.⁶⁴³

“Elçi kavramının Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen ayetler çerçevesinde anlaşılması ile, Peygambere itaatin, sünnet veya hadise itaat değil, peygamberin Allah'ın elçisi olması hasebiyle, Allah'a itaat olduğu, sünnet ve hadisin bu itaat kavramı içine girmeyeceği, bizzat Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaların da bunu gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Sünnette tarihilik esastır. Sünnet, örnek konumundan çıkarılıp, ölçü konumuna getirildiğinde, belli bir dönemin şartlarına uygun olan uygulamanın bütün çağlara teşmil edilmesi neticesi doğmakta, bunun da bizzat sünnetin sünnetliğinin reddedilmesi anlamına geleceği açıktır. Çünkü sünnet, Kur'ânî esasları şartlara göre uygulamayı gerektirmektedir.”⁶⁴⁴

İlgili ayetlerden ve açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, vahyin ve vahyi insanlıkla buluşturan Peygamberin dindeki konumunun yanlış belirlenmesinin nedeni, vahyin tarihsel süreç içerisinde Metlûv ve Gayr-i Metlûv vahiy gibi anlaşılmaz formatlarda kitâbiyat külliyyatında yerini alması, Peygamberin olması gerektiği gibi elçi değil, vekil konumuna evrilmesinden kaynaklanmaktadır.

İnsanlığa rehber olarak gönderilen vahyin, doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için vahyi insanlıkla buluşturan Peygamberin konumunun ve görevinin iyi tespit

⁶⁴² Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 62; Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, I/539; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 10/149-150; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, III/269-271; Ragıb, *Tefsîr*, III/1343-1344; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, II/86.

⁶⁴³ Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akîde ila's-Sevre*, Beyrut 1988, IV/205.

⁶⁴⁴ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 92.

edilmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Ancak bu şekilde vahiy, insan aklına yardımcı olabilir ve insanlığın kendini gerçekleştirme sürecinde etkin bir işlev görebilir. Aksi takdirde, aklı geliştirmesi için gönderilen vahiy, var oluş amacının tam aksine, aklın kullanılmasına engel olur. İşte aklın önünü açan vahyin, zamanla Müslüman geleneğinde aklın önünü tıkayan bir etken haline gelmesinin önemli nedenlerinden biri de, bahsetmiş olduğumuz; Allah'ın Resullerinin, lafzen elçi olarak görülmesine karşın gerçekte vekil olarak kabul edilmeleridir.⁶⁴⁵

Elçiler, Allah'tan almış oldukları mesajı, insanlığa tam ve eksiksiz bir şekilde iletme üzere Allah tarafından seçilmiş birer aracıdır. Elçiler, bu mesajları insanlara aktarırken, mesajın içeriğine uygun bir şekilde insanlığa mesajı anlatmak⁶⁴⁶

⁶⁴⁵ Çağlayan, Harun, *Müslüman Kelâmında Elçi ve Vekil Kavramları*, s.94; Ayrıca bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.339, 340; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.339.

⁶⁴⁶ Peygamberlerin bir niteliği olan ve mesajı insanlığa deklare etmesi, anlatması ve açıklaması anlamında kullanılan “beyan” kavramının anlaşılması önem arz etmektedir. Beyan, “açıklamak, bir şeyi olduğu gibi ortaya çıkarmak, bildirme, duyurma” anlamına gelmektedir. (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/559-565; Ragıb, *Mu'cemu Müfretadi lielfazi'l-Kur'an*, s. 158; İbn Faris, *Ebu Mucemu Mekâyisü'l-Luga*, I/121.) Bu anlamda beyan, deklarasyon demektir. İster söz, ister fiil olsun, meydana gelen herhangi bir şeyin, ne ise olduğu gibi ortaya konulması, açıkça belgelenmesi, söz sahibi olması açısından Allah'ın, sözün aktarıcısı olarak Peygamberin ve sözü anlayan herkesin maksadını en belirgin şekilde ifade etmesidir. (Gelgeç, Sevim, “16/Nahl 44 Bağlamında Hz. Peygamber'in Tebyîn Görevi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 15, sayı 1, 2005, s. 277.)

Beyan/Tebyîn kavramları Kur'an'da sıklıkla geçmekle birlikte, bu kavramı Hz. Peygamber'in bir niteliği olarak, Nahl suresi 44. ayeti kerimesi bağlamında incelemekte fayda bulunmaktadır. Yüce Allah, “*Açık delillerle, kitaplarla gönderdik. Sana da bu zikiri / Kur'an'ı vahyettik ki, kendilerine indirileni insanlara açık seçik bildirsin de derin derin düşünebilsinler.*”(Nahl 16/44) buyurmaktadır. İslam bilginlerinin bir kısmı, bu ayette geçen “*لتبين*” ifadesini Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir etmesi olarak anlamışlardır. (İmam Şafiî, *er-Risale*, s. 122; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 21; Mevdûdî, Ebu'l Âlâ, *Tarih Boyunca Tevhîd Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. Ahmed Asrar, Pınar Yay., İstanbul 2014, s. 223.)

Aralarında Kadı Abdülcabbar, İmam Maturidi, Debûsî, İbn Aşûr ve son dönem müfessirlerden Elmalılı'nın bulunduğu İslam bilginleri ise beyan kavramının Kur'an'ı tefsir etmek anlamına gelmediğini, beyanın olduğu gibi aktarma, iletme, tebliğ etme, açıkça ortaya koyma, anlatma gibi anlamlara geldiğini ifade etmektedirler. (Kadı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, s. 382-383; Maturidî, *Tevlâtu Ehli Sünne*, VI/509; ed-Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvîmu'l Edille fî Usûli'l Fıkh*, tahk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l Kütûbi'l İlmiyye, Beyrut 2001, s. 251; İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't Tahrîr ve't Tenvîr*, yy., trs. VII/164; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/298.)

Kur'an ayetleri incelendiğinde görülmektedir ki, beyan kavramı Allah'a nispet edildiğinde “açıklama”, (İbn Ebi'z-Zemenin, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Tefsîru'l Kur'ani'l Azim*, Kahire 2002, I/339.) Peygamberin bir özelliği olarak ona nispet edildiğinde ise “Allah'ın yapmış

ve bu doğrultuda yol göstermekle yükümlüdürler. Elçiler, Allah'ın vekili olmadıkları için, vahiyden aldıkları ruh ile meydana getirdikleri yaşam tarzları ilahi değildir ve vahyin kendisiyle asla özdeşleştirilemez. Ancak onların ortaya koymuş oldukları sünnet, örneklik⁶⁴⁷ bakımından büyük değer ifade etmektedir.

5. SÜNNETİN ÖRNEKLİĞİ

Kur'an, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed için "*üsvetün hasenetün*" yani güzel örnek tabirini kullanmaktadır. *Üsvetün* kavramı, tedavi etmek, onarmak, düzeltmek anlamındaki *eseve* veya *esâ* kökünden türemiştir.⁶⁴⁸ Kelime masdar olarak kullanıldığı takdirde örnek, model anlamına gelmektedir.⁶⁴⁹ *Üsvetün* kavramını Ragıb el-İsfahânî, *ister zarar versin, ister sevindirsin, ister kötü olsun, isterse de iyi olsun bir insanın başka bir insana uyması, onun gibi olması hali* şeklinde ifade etmektedir.⁶⁵⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da, *üsvetün* kelimesini açıklarken "*teessî edilecek, yani uyulacak, arkasından gidilecek örnek, meşk, numûne-i imtisâl*" olduğunu söylemektedir.⁶⁵¹

Kur'an'da iki ayette Hz. İbrahim ile ilgili, bir ayette de Hz. Muhammed ile ilgili olmak üzere üç ayette *üsvetün* kavramı kullanılmaktadır:

olduğu açıklamayı, bu açıklama ne ise olduğu gibi ortaya koyma" (Maturidî, *Tevilâtu Ehli Sünne*, VI/509) anlamına gelmektedir.

⁶⁴⁷ "Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır." (Ahzab 33/21); "Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin" (Kalem 68/4); "Rasulüm biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiya 21/107).

⁶⁴⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, *eseve* md., XIV/34-35; İbn Faris, *Mu'cemu Makayisi'l-Luga*, I/105-106; Ragıb, *Müfredât*, s. 76-77.

⁶⁴⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, *eseve* md., XIV/34-35; Ragıb, *Müfredât*, s. 76.

⁶⁵⁰ Ragıb, *Müfredât*, s. 76.

⁶⁵¹ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/304; Ayrıca bkz. Akdemir, Furat, *Fetanet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliği Meselesi*, s. 61.

*“İbrahim'le, beraberinde olanlarda sizin için çok güzel bir örnek vardır. Hani, onlar toplumlarına şöyle demişlerdi: "Biz sizden de Allah dışındaki kulluk ettiklerinizden de uzağız. Sizi tanımıyoruz. Sizinle bizim aramızda, siz Allah'a, yalnız Allah'a inanıncaya kadar, sürekli düşmanlık ve nefret olacaktır." Ancak İbrahim babasına şöyle demişti: "Senin için hep af dileyeceğim ama Allah'tan sana gelecek şeyi geri çevirme gücüm yoktur. Ey Rabbimiz! Yalnız sana güveniyoruz, yalnız sana yöneliyoruz! Dönüş yalnız sanadır!"*⁶⁵²

*“Andolsun, onlar - İbrahim ve beraberindekiler -, Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnektir. Kim yüz çevirirse şüphesiz Allah, zengindir, hamde lâîk olandır.”*⁶⁵³

*“Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”*⁶⁵⁴

Hiz. İbrahim ve Hiz. Muhammed'i ümmetlerine örnek olarak gösteren Kur'an ayetlerinde Peygamberlerin bir misyonuna atıfta bulunmaktadır. O misyon “model / örnek” olma misyonudur. “Kur'an, Hiz. Peygamber'e model şahsiyet olma misyonunu, vahyin inişine şahit olan ilk müminlere de model toplum olma misyonunu yüklemektedir.”⁶⁵⁵

⁶⁵² Mümtetine 60/4; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/513-514; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 29/518-519; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, IX/610-612; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, V/205; Kurtubi, *Tefsir*, XVIII/55-57.

⁶⁵³ Mümtetine 60/6; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/514; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 29/519-520; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, IX/612-613; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, V/205; Kurtubi, *Tefsir*, XVIII/57-58.

⁶⁵⁴ Ahzab 33/21; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, III/531; Razi, *Mefâtiḥul Gayb*, 25/163; Maturidi, *Tevilâtu Ehl-i Sünne*, VIII/367-368; Beyzavi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, IV/228; Kurtubi, *Tefsir*, XIV/155-156.

⁶⁵⁵ İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, Düşün Yay., İstanbul 2009, s. 247.

“İşte böylece sizin dengeli bir ümmet olmanızı istedik ki, insanlığa şahit/örnek ve model olasınız ve Rasul de size şahit/örnek ve model olsun.”⁶⁵⁶

Hız. Peygamber’in örneklüğinden bahseden Ahzab suresi 21. ayetin tefsirini yapan müfessirlerden Suyutî, Hız. Muhammed’in her konuda örnek alınması gerektiğini belirtirken,⁶⁵⁷ İbn Kesir ise bu ayeti, Peygamberlerin sözlerine, fiillerine ve takrirlerine uymada büyük bir ilke olduğunu söylemektedir.⁶⁵⁸

Klasik tefsir geleneğimizde, Hız. Peygamber ile ilgili ayette geçen *üsvetün hasenetün* ifadesi, Hız. Peygamber’i övmek adına “en güzel örnek” şeklinde ifade edilmektedir. Bu açıklama, *üsvetün hasenetün* kavramına belli ön kabullerle yaklaşıldığı izlenimini uyandırmaktadır.⁶⁵⁹ *Üsve* kelimesinin Türkçedeki karşılığı “en güzel örnek” değil, “güzel örnek”tir. Yani *üsve* kelimesi isim olarak kullanılmıştır.⁶⁶⁰ Bu ayetten yola çıkarak Hız. Muhammed’in en güzel örnek olduğunun ifade edilmesi, İslam kültüründeki Hız. Muhammed’i övmek ve yüceltmek, üstün görmek ve göstermek anlayışının bir sonucudur. Bu anlayış, Müslümanların yeni ve güzel örnekler üretememesine neden olmaktadır.⁶⁶¹ Hız. Peygamber’in insanlık için güzel örnek olduğunu bildiren Ahzab suresi 21. ayetten, onun en güzel örnek olduğunu çıkarmak doğru değildir.

⁶⁵⁶ Bakara 2/143.

⁶⁵⁷ Suyutî, *ed-Dürrü ’l-mensûr fi ’t-tefsîr bi ’l-mensûr*, Beyrut 1983, VI/583-584.

⁶⁵⁸ İbn Kesir, *Tefsîru ’l-Kur’ani ’l-Azim*, VI/391.

⁶⁵⁹ Kahraman, Mustafa, *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2007, s. 42.

⁶⁶⁰ Bağavî, *Tefsîru ’l-Beğavî Meâlimu’t-Tenzîl*, VI/335; Şevkânî, *Fethu’l-Kâdir el-Cami’ beyne Fenneyi ’r-Rivâyeti ve ’d-Dirâyeti min İlmi’t-Tefsîr*, yy., 1997, IV/356.

⁶⁶¹ Kahraman, Mustafa, *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, s. 43.

H. Peygamber'in 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

Müslüman geleneği, H. Peygamberin sünnetini örnek almak yerine onu taklit etmeyi tercih etmiştir. Peygamber'in giyimini, kuşamını, yeme içme şeklini, sakal ve bıyığını kesip kesmemesini örneklik olarak algılamıştır. Örnek almak demek, taklit etmek demek değildir. Sünneti örnek almak, Peygamberin dünya görüşünü, icraatlarını, insanlara rehberliğini, elçilik görevindeki maksadını gözetmeyi, Allah'tan almış olduğu mesajı insanlara iletmesini ve mesajı hayatına tatbikini anlamak demektir.⁶⁶⁵

H. Peygamber'in gündelik yaşantısında insan olduğu için ve Arap toplumunun bir üyesi olduğu için yaptıkları ve söyledikleri ile, nebi ve rasul olduğu için yaptıkları ve söylediklerinin birbirinden ayrılması gerekmektedir. H. Peygamberin kılık kıyafet, yeme içme hususlarında olduğu üzere Arap toplumunun bir üyesi olarak gündelik yaşantısının taklid edilmesi, Arap kültürünün peşinden gidilmesi sonucunu doğuracaktır. Onun nebi ve rasul olduğu için örnek alınması,

⁶⁶² Kalem 68/4.

⁶⁶³ Enbiya 21/107.

⁶⁶⁴ İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, s. 247.

⁶⁶⁵ H. Peygamber'in kılık kıyafetini, yeme içme şeklini, en aykırı örnek olarak Peygamberin hacetini giderdiği yeri hatırlayan Abdullah b. Ömer gibi Müzdelife ve Arafat arasında bulunan bir bölgede hacetini gidermek için devesini durdurmasını (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/131.) Peygamberi örnek almak olarak kabul eden zihniyet, tarihten günümüze kadar Müslüman toplumları içerisinde aşırı ve tekfirci yapıların oluşmasına, Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu vahyi dikkate almadan körü körüne Peygamberin gündelik hareketlerini taklit ederek, taklit kültürünün hakim olmasına sebep olmuştur.

insanları Allah’a itaate götürecektir ki “*üsvetün hasenetün*” ifadesi bunu amaçlamaktadır.

Gazali’ye göre, Hz. Peygamber’in yediğini yiyecekleri yemek, onun giydiği şekliyle giyinmek, içtiğinden içmek onu örnek edinmek değil taklid etmektir. Onu örnek almak demek, onun getirmiş olduğu ilkelere uymaktır.⁶⁶⁶ Gazali’ye göre, Hz. Peygamber’in örnek alınacak fiilinin sebebi bilinmeden onu örnek almak doğru değildir. Eğer Hz. Peygamber’in amacını bilmeden onun eylemi taklit edilirse, bu durumda örnek alma işi gerçekleşmiş olmaz.⁶⁶⁷

Çağdaş İslam bilginlerinden Yusuf el-Kardavi’ye göre günümüzde Müslümanların örnek alma adına yaşantılarına tatbik ettikleri birçok şey sünnet değil Arap adetidir. Ona göre yerde oturup yemek yemek, yemeği elle yemek, cübbe, sarık veya entari giymek ve buna benzere gündelik hayata ilişkin hal ve hareketler adet ve gelenek türündendir.⁶⁶⁸ Hatta Muhammed Ebu Zehra’ya göre erkeğin sakal bırakması da bu türdendir.⁶⁶⁹

Elçilik görevi gereği, insanlığa Yüce Allah’ın mesajını tebliğ eden Hz. Peygamber, bizim için ebeveynimizden, hatta kendi benliğimizden daha önceliklidir.⁶⁷⁰ Ailenin evladı için göstermekte olduğu rehberlik ve örnekliliği, Peygamberimiz insanlığın hidayeti ve dünya – ahiret mutluluğu için göstermektedir. Müslümana düşen de, elçi Peygamberin tebliğ ettiği vahye sarılmak, olduğu gibi kabul etmek ve vahyin maksadını gözetmektir. Bu sayede sünnetin örnekliliği hayat bulmuş olacaktır.

⁶⁶⁶ Gazali, Ebu Hamid, *Mustasfâ*, II/218.

⁶⁶⁷ Gazali, *Mustasfâ*, II/217.

⁶⁶⁸ Kardâvî, Yusuf, *el-Cânibu ’t-Teşrii fi ’s-Sünneti ’n-Nebeviyye*, Amman 1991, s. 984.

⁶⁶⁹ Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlü ’l-Fıkh*, Dâru’l-Fikri’l-Arabi, trs., s. 101.

⁶⁷⁰ Ahzab 33/6.

II. BÖLÜM:

MÜSLÜMAN GELENEĞİNDE VE BATI TEOLOJİSİNDE VAHİY

1.MÜSLÜMAN GELENEĞİNDE VAHİY

a. Müslüman Kelâmcılarına Göre Vahiy

İslam düşünce sisteminde ve bu sistemi akli ve nakli deliller ile temellendirme gayreti içerisinde olan Kelâm ekollerinde, vahiy algısının klasik tefsir kaynaklarında incelendiği ölçüde ele alınmadığı, vahyin neliğine ilişkin açıklayıcı bir bilgiye yer verilmediği görülmektedir. Müslüman Kelâmcılar, vahyi bir bilgi kaynağı olarak görmüşler ve Allah'ın Kelâm sıfatı bağlamında ele almışlardır. Bu çerçevede, tarihsel süreç içerisinde Emeviler döneminin sonu ve Abbasiler döneminin başında cereyan eden Halku'l-Kur'an tartışmaları, bizlere Kelâmcıların Allah'ın kelâm sıfatı, kelâmullah ve vahiy anlayışları konusundaki düşüncelerini öğrenme fırsatı sunmuştur.⁶⁷¹

Hangi kelam ekolüne bağlı olursa olsun Kelâmcıların tamamı, Allah'ın yeryüzüne müdahalesi ve insanoğluna yönelik mesajı anlamındaki vahyin gerçekliğini mutlak bir surette kabul etmektedirler. Bu anlamda kelâmcılara göre

⁶⁷¹ İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclan, Mektebetu'l-Maarif, Riyad, 1420/1999, I/230-231; Kadi Abdulcebbar, "el-Muhtasar fî Usulî'd-Dîn", *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid*, thk. Muhammed İmara, Muessesetu Dari'l-Hilal, 1971, 193; *el-Muğnî* VII/3; el-Usmendi, Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid es-Semerkandi, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Said Ozervarlı, TDV Yay., İst. 2005, s. 82; Razi, Fahrüddin *el-Erba'ûn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud, Beyrut 2009, s. 175; el-Usmendi, Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid es-Semerkandi, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Said Ozervarlı, TDV Yay., İst. 2005, s. 82.

vahiy, sadece teoride değil, varlıksal gerçeklikte de kabul görmektedir.⁶⁷² Bu durumda kelâmcılar tarafından, vahyin neliğinin İslam Kelâmı açısından sorgulanması gereken bir mesele olarak görülmediği ortadadır. “Zira bir şey artık yokluktan varlığa çıkmışsa, onun varlığı kabul ediliyorsa, başka herhangi bir delile ihtiyaç duyulmaksızın, onun bizzat vücûdu, inananlar için var olup olmadığı tartışmalarına giden yolu kapatır.”⁶⁷³ Belki de bu yüzden Kelâmcılarımız tarafından vahiy konusu üzerinde fazla bir tartışmaya girilmemiş ve konu tefsir ilminin alanında değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın bu bölümünde, Müslüman geleneğinde Kelâm ekollerinde farklı görüşleri içeren vahiy konusu, Allah’ın Kelâm sıfatı ve Halku’l-Kur’an tartışmaları ışığında değerlendirilecektir. Ayrıca, İslam düşünce sistemi içerisinde Müslüman filozofların ve ehl-i tasavvufun vahiy hakkındaki görüşlerine ayrıntıya girmeden yer verilecektir. Son olarak ise batı teolojisinde vahiy anlayışı ele alınacak ve Müslüman geleneğindeki vahiy anlayışı ile mukayese edilecektir.

I. Mutezile’ye Göre Vahiy

Müslüman Kelâmının sistematik anlamda ilk temeli, Mutezili âlimler tarafından atılmıştır. Mutezile ekolü, Allah’ın insanlığa bildirimi anlamında vahiy konusunu, Allah’ın Kelâm sıfatı ve Halku’l-Kur’an tartışmaları çerçevesinde ele almıştır. Kur’an’ın yaratılmış olup olmaması tartışmalarının tarihçesi, hicri I. yüzyılın ortalarına dayanmaktadır. Başlangıçta İslam düşüncesine, fikri tartışmalar

⁶⁷² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VII, 123; VIII, 142-143; Razi, *Mefâtihu’l Gayb*, III/508; XIX/481; Zemahseri, *Keşşâf*, I/582.

⁶⁷³ Alper, Hülya, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, s. 133; Ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 7. Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 7; Nesefî, Ebu’l Muîn, *Tabsiratü’l-edille* I/19; Râzî, Fahreddîn, *Kelâm’a Giriş [El-Muhassal]* (çev. Hüseyin Atay), AÜF Yayınları, Ankara 1978, s. 15.

ve görüş açıklama noktasında ilmi bir hareket getiren Halku'l-Kur'an tartışmaları hicri I. yüzyılın sonlarına doğru siyasi ve ideolojik bir yapıya dönüşmüştür.

Kelâmullah ve Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesini Mutezile ekolü, beş temel esastan birini oluşturan tevhid anlayışı çerçevesinde ele almaktadır. Eserlerinden bazıları günümüze kadar ulaşan ve söz konusu eserleri Mutezilî görüş hakkında ayrıntılı bilgi veren ilk dönem mutezili âlimlerinden Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni* adlı eserinde Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Mutezile'nin vahiy hakkındaki görüşlerine esas olacak açıklamalar getirmektedir. Kadı Abdülcabbar'a göre Allah'ın Kelâmı kadîm değil sonradan yaratılmıştır.⁶⁷⁴ Allah mütekellim olduğuna göre Kelâm'ın fâilidir. Kur'an vahyi de Allah'ın fiilidir. Eğer Kur'an kadîm olsaydı, Allah gibi ezeli olurdu ki bu, Allah'ın tek ezeli olduğu fikrine aykırıdır. Zira kâdemde Yüce Allah'a ortak olan, onun ulûhiyetine de ortak olmaktadır. Bu sebeple Kur'an'ın kadîm olması mümkün değildir. Çünkü Kur'an parçalar ve bölümlerden oluşur, başkaları tarafından anlaşılır ve iştilir. Bu hususların Allah'a atfedilmesi ise mümkün değildir. Bunun sonucu olarak da Kur'an'ın, kadîm olan Allah'ın dışında olması gerekmektedir.⁶⁷⁵

Mutezili âlimlerinin Halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımı, kadîm olanın birden fazla olması fikrine yaptıkları itirazdan kaynaklanmaktadır. Bununla beraber, Kur'an'ın yaratıldığı fikrine sahip olmalarının bir diğer nedeni de Allah'ın kadîm olmayan, fakat O'nun hâdis olan bir kelâma sahip olmasıdır. Mutezilî âlimlerin

⁶⁷⁴ Bkz. Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğni*, VII/5-7.

⁶⁷⁵ Kâdî Abdülcabbar, *age.*, VII/7.

Allah'ın kelâm sıfatı hakkındaki düşünceleri, Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini savunmalarını gerektirmektedir.⁶⁷⁶

Mutezili görüşe göre Kur'an, Allah'ın kelâm sıfatının bir tezahürü olarak indirilen bir vahiydir. Bu vahiy Levh-i Mahfuz'da yaratılmıştır. Hz. Peygamber'e gönderilen Kur'an vahyi, Allah'ın ona olan nimeti ve ihsanıdır.⁶⁷⁷

Mutezili âlimlerinden Ebu Ali el-Cübbâi ve Kadı Abdülcabbar, kelâmın harflerden müteşekkil olması gerektiğini ifade etmektedirler. Ebu Ali el-Cübbai kelâmı harfler ile sınırlandırırken, Kadı Abdülcabbar da kelâmı iki veya daha fazla harfin özel bir şekilde bir araya getirilmesi ile meydana gelen şey olarak tarif etmektedir. Çünkü kelâm harflerden müteşekkildir. Kelâm seslerle bir arada bulunan, fakat bu seslerle aynı olmayan harflerden ibarettir.⁶⁷⁸ Mutezile ekolünün bir başka temsilcisi olan İbnü'l-Cinnî ise kelâmı “*kendisi ile isteklerin ifade edildiği sesler*” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁷⁹ Mutezili âlimlerin, kelâm tanımında sese işaret etmeleri, kelâm-ı nefsiyi kabul etmemelerinin bir sonucudur. Ehl-i Sünnet ekolünün kelâm hakkındaki görüşlerinde yer alan *nefiste var olan mana* tanımına bir itiraz olarak mutezili âlimlerin kelâm tanımlarında sese vurgu yapılmaktadır. Kadı Abdülcabbar, bir sesin kelâm olabilmesi için bir anlam ifade etmesi gerektiğini söylemektedir.⁶⁸⁰ Mutezilenin sözün anlamlı olmasını kelâmın bir şartı olarak kabul etmesi, kelâm-ı nefsiyi kabul etmemelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁸¹ Mutezile'nin kelâm-ı nefsiyi kabul etmemesinin asıl nedeni, manaların sıfatlar olması ve

⁶⁷⁶ Aslan, Abdülgaflar, *Kur'an'da Vahiy*, s. 241.

⁶⁷⁷ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965, s. 528-529.

⁶⁷⁸ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, VII/6-7.

⁶⁷⁹ İbnü'l-Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, tahkik: Muhammed en-Neccâr, Kahire 1952, I/32.

⁶⁸⁰ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, VII/70.

⁶⁸¹ Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal*, cild 8, sayı 1, ocak – nisan 2011, s. 125.

Mutezile'nin, Allah'ın zâtından başka kadîm hiçbir sıfatı kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁸²

Mutezili âlimler, Kur'an'ın hem lafız, hem de mana olarak yaratıldığı konusunda görüş birliği içerisinde. Allah, Kur'an'ı Levh-i Mahfuz'da yaratmış, vahiy meleği Cibrîl'e bildirmiştir. Yaratılan bu vahiy, Peygamber'e vahiy meleği vasıtasıyla ulaştırılmıştır. Hz. Musa'ya ve diğer peygamberlere gelen vahiy de aynı şekilde yaratılmıştır. Allah dilediği şekilde Kelâmını yaratmaktadır.⁶⁸³

Allah yarattığı vahiy ile mütেকellimdir. Yani kelâmın metne dönüşmesi, O'nun zâtı dışında gerçekleşmektedir. Allah, vahyi zâtının dışında bir yerde mesela Levh-i Mahfûz'da yarattığı için mütেকellimdir.⁶⁸⁴ “Kelâmın mütেকellime izâfesi, mütেকellimin onu işlemesindendir. Bu durum, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın kadîm olmasına engel teşkil etmektedir. O halde, Allah'ın Kelâmı kadîm değildir ve Kur'an yaratılmıştır.”⁶⁸⁵ Allah'ın kelâmının kadîm olması halinde “teaddud-i kudemâ” yani kadîm varlıklarda çoğulluk meydana gelecektir. Bu sebeple Allah, zâtıyla mütেকellimdir, onun mütেকellim oluşu, kelâmı başka varlıklarda yaratmasını gerekli kılmaktadır.⁶⁸⁶

Mutezili âlimler, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu delillendirmek için pek çok akli ve nakli deliller ileri sürmektedir. Akli delillere örnek olarak Halku'l-Kur'an fikrinin tevhid anlayışı gereği zorunlu olduğu,⁶⁸⁷ Kur'an'ın Allah'ın fiili olduğu,

⁶⁸² Erdemci, Cemalettin, agm., s.128.

⁶⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI/15.

⁶⁸⁴ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, VII/79-81; *el-Muhîr bi't-Teklîf*, s. 324.

⁶⁸⁵ Aslan, Abdülgaflar, *Kur'an'da Vahiy*, s. 248.

⁶⁸⁶ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, VII/7.

⁶⁸⁷ Bkz. Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, VII/84-85; *el-Muhîr*, s. 317; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 549.

Allah'ın fiilinin ise mahluk olduğu,⁶⁸⁸ Kur'an'ın bazı kısımlarının diğer bazı kısımlarından öncelikli olmasının, kadîm olanın önüne hiçbir şey geçemeyeceği anlayışı ile reddedilmesi nedeniyle Kur'an'ın yaratılmış olduğu⁶⁸⁹ ve kelâmın Allah'ın zâtının aynı olmaması gerektiği⁶⁹⁰ görüşleri ifade edilmektedir.

Mutezilî âlimler, nakli delillere örnek olarak ise Kur'an-ı Kerim'de geçen “Biz, anlayasınız diye onu Arapça bir Kur'ân yaptık”⁶⁹¹ ayetinde “cealnâ” fiilinin kullanılmasını, bu fiilin ise yaratmak anlamını ihtiva etmesinden dolayı bu ayetin işaret ettiği gibi Kur'an'ın yaratıldığını iddia etmektedir.⁶⁹² Ayrıca Kadı Abdülcabbar, “Allah vardı, başka hiçbir şey yoktu, sonra zikri yani Kur'an'ı yarattı” ve “Allah Tevrat'ı eliyle yaratmıştır”⁶⁹³ rivayetlerini de Kur'an'ın yaratılmış olmasına birer delil olarak sunmaktadır. Fakat rivayetlerin aslında geçen “yazdı” ifadesini, Kadı Abdülcabbar'ın “yarattı”⁶⁹⁴ olarak anlaması anlamlı görünmektedir. Kur'an'ın yaratıldığı fikrini temellendirmek adına mutezili âlimlerin ileri sürdüğü akli ve nakli delillerin her birini ayrı ayrı aktarmaya gerek görülmemektedir.

Allah'ın kelâmının Hz. Peygambere intikali konusunu da Kadı Abdülcabbar şöyle açıklamaktadır: “Yüce Allah kelâmı Levh-i Mahfuz'da yarattıktan sonra vahiy meleği Cibrîl onu ezberlemek suretiyle Peygamber'e iletmektedir. Peygambere

⁶⁸⁸ Kâdı Abdülcabbar, *el-Muhît*, s. 337.

⁶⁸⁹ Kâdı Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 531-532.

⁶⁹⁰ Rassi, el-Kasım b. İbrahim b. İsmail, “Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbih ani'llahi'l-Vâhidi'l-Hamîd”, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, Dâru'l-Hilâl, 1971, s. 109.

⁶⁹¹ Zuhurf 43/3.

⁶⁹² Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 77.

⁶⁹³ Müslim, “Kader”, 2.

⁶⁹⁴ Bkz. Kâdı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, VII/215-223.

*iletilen bu kelâm, her ne kadar Allah'ın ihdâs ettiği kelâmdan farklı olsa da yine de Allah'ın kelâmıdır”.*⁶⁹⁵

Görüldüğü üzere, Mutezili gelenekte vahiy olgusu, Allah'ın Kelâm sıfatı ve Halku'l-Kur'an tartışmaları etrafında ele alınmakta ve vahyin yaratılmış olduğu ve kadîm olmadığını ispat etme çerçevesinde değerlendirilmektedir. Mutezile, Kur'an'ın lafzıyla ve manasıyla Allah'a ait bir kelâm olduğu konusunda Ehl-i Sünnet inancı ile aynı görüştedir. Mutezilenin, Ehl-i Sünnet anlayışındaki kelâm-ı nefsiyi kabul etmemesinden dolayı Kur'an lafızlarının Allah'a aidiyeti hususunda hiç zorlanmadığı görülmektedir.

II. Ehl-i Sünnete Göre Vahiy

Ehl-i Sünnete göre vahiy başlığı altında, İslam geleneğinde ehl-i sünnet olarak adlandırılan düşünce sisteminde yer alan Eşarî ve Maturidî âlimlerin vahiy konusuna yaklaşımlarını da değerlendirmek gerekmektedir.

Mutezili âlimlerin görüşlerine bir itiraz olarak görüş ileri süren ehl-i sünnet âlimleri, genelde vahiy konusunda mutezili fikirleri çürütme çabası içerisinde olmuşlardır. Bu sebeple, vahiy konusunda da Mutezili âlimlerin tartışma alanı olan

⁶⁹⁵ Kâdı Abdülcabbar, *el-Muhîr*, s. 325. Kâdı Abdülcabbar, Peygamber'e iletilen Yüce Allah'ın kelâmının, Allah'ın ihdâs ettiği kelimadan farklı olabileceğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in diğer insanlara bildirmesi gereken mesaj yani vahiy, Arapça metin olarak Levh-i Mahfuz'da yaratılmıştır. Vahiy meleği olan elçi Cibrîl, Kur'an vahyini lafız olarak "Levh-i Mahfûz"dan alıp yine elçi olan Hz. Muhammed'e getirmiştir. Bu bir tür elçilerin konuşmasıdır. Elçi vasıtasıyla gerçekleşen konuşmada gönderenin yani Allah'ın Kelâmı duyulmaz. Sadece elçinin sesi işitilir. Ses elçindir, ancak sözün kaynağı Allah'tır. Elçinin sözü Allah'ın Kelâmının dilsel formudur. Bu da peygamberlerin işittiğinin Allah'ın sözünün bizatihi kendisi olmadığını gösterir. İşitilenler Allah'ın sözüne delalet eden lafızdır. Kur'an'a Kelâmullah denmesi, asıl konuşanın Allah olmasından dolayıdır. Melek Allah'ın sözcüsüdür. Kur'an'da Kur'an'ın şerefli elçinin sözü olduğu anlatılır. (Hakka 69/41; Tekvir 81/19.) Ama aynı zamanda Kur'an'ın Allah'ın Kelâmı olduğu da söylenmektedir. (Tevbe 6/9; Feth 48/15.) Bu anlamda peygamberlere iletilen kelâm ile Yüce Allah'ın yarattığı kelâm birbirinden farklı değildir.

kelâm, kelâmullah ve Halku'l-Kur'an meselesi üzerine değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra, sahabe ve tabiun mezhebından olduklarını ifade eden ve Kur'an ve Sünnette belirtilen esasları tevile ve rey'e başvurmadan olduğu gibi kabul eden⁶⁹⁶ Selefîyye ekolü, diğer kelâmî ekollerin aksine, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında ayrıntılı bir şekilde görüş ortaya koymamakta, Kur'an ve sünnette geçen ifadeleri yorumlamadan kabul etmektedir.⁶⁹⁷

Allah'ın bütün noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu söyleyen Selefî âlimler, sıfatlar konusunun derinliğine dalmaksızın sıfatların aynı mı gayrı mı, kadîm mi hadîs mi olduğunu bilmenin insanın sorumluluğu içerisinde bulunmadığını söylemektedirler. Bununla birlikte, yaşadıkları dönemde cereyan eden Allah'ın kelâm sıfatı ve Halku'l-Kur'an tartışmaları nedeniyle söz konusu tartışmalara zaman zaman müdahil olmuşlar ve görüşlerini muarızlarına bildirmişlerdir.⁶⁹⁸

Selef âlimlerine göre Allah mütekellimdir. Hiçbir varlık yaratılmadan önce ve hiçbir konuşan yok iken de, Allah mütekellimdi. O'ndan başka konuşan kalmayınca da o yine mütekellim olacaktır. Kelâm sıfatı onun zâtındandır.⁶⁹⁹ Hız. Musa'ya

⁶⁹⁶ İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Lüm'atü'l-itikâd* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1414/1993, s. 13; Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* (Akâidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammar Tâlibî), İskenderiyye 1971, s. 53-64; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 61.

⁶⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* s. 53-64; İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, *Te'vilu Muhtelifü'l-Hadis*, Muhammed Zuhri en-Neccar, Beyrut 1976, s. 3-7; Suyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-kelâm an fenni'l-mantık ve'l-kelâm* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Beyrut, trs., s. 33-83, 91-101; İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-itikâd*, s. 13; Ayrıca bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, OTTO yay, Ankara 2015, Genişletilmiş Baskı, s. 283-305;

⁶⁹⁸ İbn Teymiyye, *el-Akâidetü'l-Vâsitiyye*, s.12; et-Tahavî, Ebu Cafer, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları*, (Tahavî ve Akâid Risalesi), haz. Arif Aytekin, İst. Trs., s. 40-41; Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İst. 1257, III/76; Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Ankara 1992, s. 18; Ayrıca bkz. Aslan, Abdülgaflar, Kur'an'da Vahiy, s. 235.

⁶⁹⁹ Dârimi, Osman b. Said, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, İskenderiyye 1971, s. 324.

kelâmını vasıtasız olarak perde arkasından işittirmesi, O'nun kelâm sıfatının zâtı ile kaim olduğuna delalet etmektedir.⁷⁰⁰ Selef âlimleri, Allah'ın kelâm sıfatı gereği mütekellim olmasını Kur'an'dan ayetlere dayandırmaktadırlar.⁷⁰¹ Selef âlimlerine göre Kur'an, Levh-i Mahfuz'da bütün haliyle var olan, sonraki aşamada ise yazılı formda bir bütün olarak bir defada Kadir gecesinde Beytü'l-İzze'ye⁷⁰² inzal edilen ve vahiy meleği Cibrîl tarafından Hz. Peygamber'e bildirilen Allah'ın kelâmıdır.⁷⁰³

Selef ulemasına göre Allah, kendi kelâmıyla konuşmaktadır. Ancak O'nun konuşması, yaratılmışların konuşması gibi değildir. Allah, alet ve harfler olmaksızın konuşmaktadır.⁷⁰⁴

⁷⁰⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetevâ*, Beyrut trs., I/270.

⁷⁰¹ Yunus 10/64; Saffat 37/171; Araf 7/148; Enam 6/115; Bakara 2/75.

⁷⁰² Selefî alimler başta olmak üzere çoğu ehli sünnet kaynaklarında, vahyin geliş aşamaları ile ilgili yanlış algılamalardan bir tanesi de Beytü'l İzze yorumudur. Bu kavram, Kur'an'ın levhi mahfuzdan dünya semasında bulunan Beytü'l İzze'ye, oradan da Hz. Peygambere indirilmesini ifade etmektedir. İleri sürülen iddiaya göre levhi mahfuzda bulunan Kur'an, öncelikle bir bütün olarak Beytü'l İzze'ye indirilmiş, oradan da parça parça Hz. Peygambere bildirilmiştir. (Suyuti, *el-İtkân*, c., s. 130-131; Zerkeşi, *Burhan*, c. 1, s. 228.) Bu görüşün hakim olmasında şüphesiz rivayet geleneğimizde bulunan ve İbn Abbas'tan rivayet edilen “*Kur'an dünya semasına Kadir gecesinde toptan indirildi, oradan da yirmi küsur yıl boyunca peyder pey nazil oldu*” (Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l İrfân fî Ulûmi'l kur'an*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1943, 1/42) hadisi etkin olmuştur. Hadiste ve Kur'an ayetlerinde mazi sigası ile ifade edilen *enzelnâ* ve *ünzile* kalıpları, Kur'an'ın bir gecede indirildiği anlayışının hakim olmasına neden olmuştur. Ancak Kadir suresinde ifade edilen ve Kur'an'ın mübarek bir gecede indirildiğini ifade eden ayetler, (Kadir 97/1-3; Bakara 2/185; Duhân 44/3) vahyin tamamının değil, bir kısım ayetlerinin indirilmeye başlandığını ifade etmektedir. (Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/162; Tahanevi, Muhammed Âlâ b. Ali İbnu'l Kâdi, *Keşşâfu Istilâhâtü Fünûn*, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 1998, c. 2, s. 1159.) Vahyin nüzul sürecinde levhi mahfuzdan bahsedilmekle birlikte beytül izze diye bir kavramdan bahsedilmemektedir. Ancak, rivayetlerle Kur'an'da yer almayan kavramları delillendirmeye çalışan selef ve ehl-i sünnet alimleri, Kur'an'ın mübarek bir gecede indirilmeye başlanmasını (Kadir 97/1-3; Duhân 44/3) yanlış yorumlamışlar, bu yorum sonucu Beytül İzze kavramı ortaya çıkmıştır. Bu formüle göre Kur'an, Ramazan ayındaki mübarek gecede bir seferde tamamen levhi mahfuzdan dünya semasındaki beytül izzeye indirilmiştir. (Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l Kur'ani'l Kerim*, Menar matb., Mısır 1353, c. 2, s. 162.) Ancak ilgili ayetlere göre vahyin bu inişi bir defada olmayıp parça parça olmuş ve beytül izze'den değil, levhi mahfuzdan gerçekleşmiştir. (Vakıa 56/77-80; Büruc 85/22) Konu ile alakalı geniş bilgi için bkz. Altındaş, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, s.130-136.

⁷⁰³ İbn Teymiyye, *er-Risaletü'l-Ba'lbekkiyye*, s. 398,399; Eş'arî, *Makâlatu'l İslâmiyyîn*, s. 292, 582-606; bkz. Esen, Muammer, “İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri”, AÜİFD, c.42, sayı 1, s. 263-264.

⁷⁰⁴ Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *Fıkıh-ı Ekber*, çev. Hasan Basri Çantay, Ankara 1991, s. 8-10.

Mutezili görüşe bir itiraz olarak Selef ulemasından İbn Teymiyye, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu ve mahluk olmadığını ileri sürmektedir. Bu nedenle Kur'an, Allah'tan başlamıştır ve Allah'ın kelâmıyla konuştuğu bir hakikattir. Peygamber'e indirilen Kur'an, Allah'ın hakiki kelâmıdır.⁷⁰⁵ İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an'a Hz. Peygamber'in dil yetisinin hiçbir etkisi olmamış, o sadece vahyi tebliğ etmiştir. “Kelâm, onu ilk söyleyenindir, onu tebliğ edenin değil.”⁷⁰⁶

Selef ulemâsına göre Kurân vahyi, sure, ayet, kelime ve harflerden oluşmaktadır. Bütün bunlar, insanların vahyi anlamalarını sağlamak için gereklidir. “Allah'ın kelâmı, sayfalarda yazılı, kalplerde muhafaza edilmiş, dil ile okunmuş ve kulakla işitilmiş olan sözdür.”⁷⁰⁷

Bununla birlikte Selef âlimleri, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi şeklindeki bir sınıflandırmayı da kabul etmemektedirler. Onlara göre Allah'ın kelâmı tektir ve ikiye ayrılmaz. Çünkü Kur'an'ın lafzı da manası da bir hakikattir. Vahiy meleği Cibrîl, kelâmı Allah'tan hem lafzen, hem manen almış ve Peygambere aldığı bu ses ve harflerle iletmiştir. Peygamber de bizlere bu şekilde tebliğ etmiştir.⁷⁰⁸

Selef uleması, Allah'ın sıfatları ile ilgili ayrıntılı görüş bildirmemelerine rağmen, Halku'l-Kur'an meselesinde açıkça taraf olmuş ve kesin bir dil ile Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrine karşı çıkmışlardır. Selef'e göre Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve ona yaratılmıştır diyen küfre girmektedir. Bu konuda söylenecek söz, “Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve mahluk değildir” olmalıdır.⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ İbn Teymiyye, *el-Akâidetü'l-Vâsitiyye*, s. 12.

⁷⁰⁶ İbn Teymiyye, *er-Risaletü'l-Ba'ibekkiyye*, s. 397-399; Bkz. Esen, Muammer, “İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri”, s. 266.

⁷⁰⁷ Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 9; Tahavî, *Ehli Sünnet İnanç Esasları*, s. 54.

⁷⁰⁸ Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 9.

⁷⁰⁹ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, s.246.

Ehl-i Sünnet ekolünün iki büyük temsilcisi olan Eşarî ve Maturidi ekolleri de vahiy konusunu sıfatlar ve Halku'l-Kur'an tartışmaları çerçevesinde değerlendirmektedirler. Görülen odur ki her iki ekol, Mutezili âlimlerin sıfatlar ve Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı ile ilgili tartışmalarda, onların görüşlerini çürütmek adına deliller ortaya koymaktadırlar.

Genel anlamda Allah'ın sıfatları Eşarî'ye göre mecazi değil hakikidir.⁷¹⁰ Eşarî'nin sıfatlar konusunda onların mecazi olmadığını, bilakis onların hakiki anlamlar içerdiğini ifade etmesi, mecazi anlamları kabul eden yorum yöntemleri ve usulüyle yakından ilişkilidir. Eşarî bunu, sıfatların mecazi olarak anlaşılması halinde Yüce Allah'ın eylemsizlikle nitelenmesini, söz konusu sıfatların insanoğlu için kullanılması halinde ise hakiki anlamlar ifade etmesi ile kanıtlamaya çalışmaktadır. Eşarî bu hususu, *“eğer onun fiili olmazsa gerçekte fail, eğer onun sözü olmazsa gerçekte konuşan/mütekellim olmaz”*⁷¹¹ şeklinde ifade ederken, sıfatların hakiki olmasıyla, gerçekleştirilen eylemlerin de hakiki olacağını söylemektedir.

Sıfatların gerçek anlamları ifade ettiğini söyleyen Eşarî kelâmcıları, Allah'ın sıfatlarının insanın sıfatları gibi olmadığını belirtmektedir. Buna örnek olarak da O'nun mütekellim olduğunu, fakat bu konuşmanın yaratılmış olan beşerin konuşması gibi olmadığını söylemektedirler. Çünkü insanın konuşması için, ağzının ve konuşma yeteneğinin olması, bu eylemin gerçekleşmesi için gerekli şartların tamamlanması gerekmektedir.

Eşarî, Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını temellendirmek amacı ile de örnek olarak Allah'ın Kelâm sıfatını vermektedir. Eşarî,

⁷¹⁰ Eşarî, Ebu'l-Hasen, *Usûl'ü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, tahkik: Muhammed Seyyid Culaýnid, Kahire trs, s. 66.

⁷¹¹ Eşarî, *age.*, s. 68.

Allah'ın ezelde konuşan olduğunu ve Kur'an'ın yaratılmış olmadığını şu şekilde açıklamaktadır: “Allah *“Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz sadece “ol” dememizdir. Hemen oluverir”*⁷¹² buyurmaktadır. Eğer Kur'an mahluk olursa, Allah'ın ona da “ol” demesi gerekir. Bu durumda ona da ol demiş olması imkânsızdır. Çünkü bu söze söz söylenmesi gibi, ikinci bir sözün söylenmesini gerekli kılar. İkinci söz birinci sözle ilişkili olduğu gibi üçüncü bir sözün de ikinci sözle ilişkili olarak söylenmesi gerekli olur. Bu da sınırsız sözlerin söylenmesini gerekli kılar. Bu fasit olunca Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikri de fasit olur.”⁷¹³

Mutezile'nin, Allah'ın kelâm sıfatı kadîm değildir görüşüne itiraz eden Eşarî âlim Cüveynî ise, Allah'ın kelâmının kadîm olduğunu ileri sürmekte ve kelâmın Allah'ın manevi bir sıfatı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Allah, kadîm, ezeli bir kelâm ile mütekellimdir. Allah'ın mütekellim olduğunu ispat edebilmek için, öncelikle O'nun *işitmesi/semî* ve *görmesi/basîr* gibi diğer manevî sıfatları haiz olduğunu ispat etmek gerekmektedir.⁷¹⁴

Cüveynî, Allah'ın mütekellim oluşunu şöyle temellendirmektedir: “Kulların emre ve nehye muhatap olmaları muhal değil, mümkündür. Yaratılmışların mümkün her durumu, Yaratıcının gerektirici bir niteliğine dayanır. Mutlak mülk sahibi Allah'ın hükümlerliği ancak varlıklar üzerinde mutlak muktedir olması ve kullarını bir takım yükümlülüklerle mükellef tutmasıyla tecelli eder. İnsanların emir ve nehye muhatap kılınmaları da Allah'ın emreden, nehyeden, mükâfat ve ceza vereceğini

⁷¹² Nahl 16/40; Bzk. Yasin 36/82.

⁷¹³ Eşarî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd'i ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Richard McCarty, Beyrut 1952, s. 15; Aktaran Yar, Erkan, “Eş'arî'nin Teolojik Görüşleri, FÜİFD, 11:1, s.5.

⁷¹⁴ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtü'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Kahire 2002, s. 63, 72, 99; *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara 2010, s. 62,75, 94.

bildiren bir varlık, yani mütekellim olmasını gerektirir. Cüveynî'ye göre, Allah'ın kelâm sıfatı vardır ve O, mütekellimdir.”⁷¹⁵

Maturidî Kelâmcılarına göre de Allah'ın, 'kelâm' sıfatı vardır ve bu, Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Allah'ın kelâm sıfatının sonradan yaratıldığını iddia etmek, O'na eksiklik ve noksanlık izafe etmek olacaktır. Zira Allah'ın sıfatlarının hâdis yani sonradan yaratılmış olduğunun kabul edilmesi, Allah'ın mükemmel bir varlık olarak kemâlinin sonradan gerçekleştiği anlamına gelecektir ki bu durum, Allah'ın ulûhiyyetine aykırıdır. Dolayısı ile, Allah'ın nasslar ile ortaya konmuş olan diğer bütün sıfatları gibi kelâm sıfatı da zâtı ile kâim olup kadîm sıfatlarındandır.⁷¹⁶

Eşari ve Maturidi âlimlerine göre 'kelâm' iki anlama gelmektedir. Kelâmullah'ın çift yönlü yapısını ortaya koyma konusunda Ehl-i Sünnet alimlerinde ön planda tutulan kelâm-ı nefsî anlayışına Mutezilî alimlerin itirazını yukarıda belirtmiştik. Kelâmullah'ın bu çift yönlü yapısından ilki, fiziki anlamdaki konuşmanın öncesinde ve insanoğlunun kendi iç dünyasında ortaya çıkan enfûsî konuşma, yani kelâm-ı nefsi, ikincisi ise, belirli bir kurallar manzumesi içerisinde gerçekleşen, ses ve harflerle ortaya çıkan kelâm-ı lafzîdir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu yönde bir ayrıma gitmelerinin sebebi, Allah'ın asıl kelâmı ile ona işaret eden ibareler arasındaki farklılığı ortaya koymaktır. Bu yaklaşıma göre, kelime ve harflerden, sure ve ayetlerden, yazılı metinlerden meydana gelen emir ve nehiy gibi özellikleri bulunan kelâm, Allah'ın asıl kelâmı değil, onun ibareleridir.⁷¹⁷ Bu yönüyle Eşari ve Maturidi ekolüne mensup âlimler, kelâmullahı nefsi ve lafzi olmak üzere iki

⁷¹⁵ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1948, s. 18; ayrıca bkz. Yılmaz, Sabri – İlhan, Mehmet, “Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”, *Kelâm Araştırmaları*, 9:1, 2011, s. 219.

⁷¹⁶ Mâturidî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 73-74.

⁷¹⁷ Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usulü'd-Dîn*, Beyrut 2003, s. 273.

yönüyle değerlendirerek, Kelâmın nefsi olan yönünü Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak görerek yaratılmadığını, buna bağlı olarak Kur'an'ın manasının yaratılmadığını, lafzi yönünün ise Mutezile'nin görüşünde olduğu gibi mahluk olduğunu, yani Kur'an'ın harflerinin, seslerinin, kelime ve ayetlerinin yaratıldığını söylemişlerdir.⁷¹⁸

Ehl-i Sünnet âlimleri, Mutezile'nin kelâm-ı nefsiyi reddine karşı, ezelde henüz hiç bir varlık yaratılmadan önce bile Allah'ın kadîm bir kelâm sıfatına sahip olduğunu ileri sürmek suretiyle karşı çıkmışlardır. Bunu savunanlara göre, Allah'ın kadîm kelâm sıfatını kabul etmemek, Allah'a noksanlık atfetmek olur ki O, bütün eksikliklerden münezzehtir.⁷¹⁹

Eşari Kelâmcılarından Cüveynî, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın lafzî tezahürlerinin, yani yazılması, okunması, işitilmesi gibi tezahürlerinin mahluk olduğunu söylemekte, böylelikle de Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâm-ı nefsi ile kelâm-ı lafzîyi birbirinden ayırmaktadır.⁷²⁰

Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Allah'ın kelâmı ile ilgili nefsi ve lafzi ayrımlarının sonucunda Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu ve manen ezeli olduğu, ancak

⁷¹⁸ Ehl-i Sünnet alimlerinin Allah'ın kelim sıfatı ile ilgili olarak lafzi ve nefsi ayrımı yapmaları, Kur'an'ın mahluk olup olmaması ile ilgili ileri sürülen iddialara yönelik bir çıkar yol bulmak istemeleri sebebiyledir. Mutezili alimlere göre Kur'an'ın lafzı da manası da yaratılmıştır. (Bkz. Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, VII/84-85; *el-Muhît*, s. 317; 337; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 549; Rassi, "Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyî't-Teşbih ani'llahi'l-Vâhidi'l-Hamîd", *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, s. 109) Buna karşılık, Allah'ın kelimasının yaratılmış olduğu fikrinde bir orta yol bulmak adına ehli sünnet alimleri kelimullahın lafzının yaratılmış olduğunu, fakat manasının Allah'ın zâtı ile kaim olduğunu ve yaratılmadığını ifade etmektedirler. (Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idî akâ'idî ehli's-sünne ve'l-cemâa*, tahkik: Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Dârü'l-Mısriyye, Kahire 1965, s.92; Mâturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 73-74; Eşari, *Kitâbu'l-Luma*, s. 15). Kelim denildiğinde mana ve lafız birlikte kastedilmektedir. Lafızların tüm özelliklerinden soyutlanmış mananın kelim olarak nitelendirilemeyeceği açıktır. (İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye*, M.U.İFAV Yay., İst. ts., s. 12.) Mananın lafızdan önce olması mümkün değildir. Çünkü mana lafza bağlıdır. Lafzen ifade edilmeyen bir mananın muhatabına verebileceği bir şey bulunmamaktadır. Bu sebeple lafız – mana ayırımına gitmenin bir anlamı yoktur. Mana denilen şey, mutlaka herhangi bir dille (Arapça, Türkçe vs.) ve lafızla ortaya konmaktadır.

⁷¹⁹ Sâbü'nî, Muhammed Ali, *Mâturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay, Ankara 1995, s.80.

⁷²⁰ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idî akâ'idî ehli's-sünne ve'l-cemâa*, s.92.

harflerinin, seslerinin, yazılmasının, okunmasının ve işitilmesinin ise mahluk olduğu sonucu çıkmaktadır.

“Ehl-i Sünnet ve Mutezili Kelâmcıları, temelde kelâm sıfatı ile ilgili kelâm-ı nefsiyi ister kabul etsinler, ister karşı çıksınlar, kelâmın mana ile irtibatlı olduğu konusunda aynı fikri savunmaktadırlar. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları, Kur'an'da yazılı bulunan ve okunması halinde işitilen kelâmın, Allah'ın yaratılmamış olan kelâmına delalet eden ibareler yani kelâm-ı lafzî olduğunu kabul ederken, Mutezile kelâmcıları ise Kur'an'ın Allah'ın maksatlarına delalet eden yaratılmış Kelâmı olduğunu benimsemektedir. Her iki kelâm ekolü de Kur'an'ın, Allah'ın murâdına delalet ettiğini kabulde ittifak halindedir.”⁷²¹

III. Şia'ya Göre Vahiy

Vahiy konusu ele alınırken, Şia'nın Kur'an ve vahiy konusundaki görüşlerine de yer vermek gerekmektedir. Şii alimler bazı açılardan vahiy konusunda ehli sünnet ve mutezili alimleri ile benzer görüşler ifade etmektedirler. Şia'da vahiy konusu, Halku'l-Kur'an, nübüvvet ve imamet anlayışları ile bağlantılı olarak ele alınmaktadır.

Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili tartışmalar çerçevesinde Şii alimler Halku'l Kur'an meselesinde Mutezile ile aynı görüşü benimsemektedirler. Şii alimlerden et-Tûsi, Hicr suresi 9. ayetinin⁷²² tefsirini yaparken “*bu ayet Kur'an'ın hâdis olduğuna delalet etmektedir. Çünkü Kur'an indirilmiş ve korunmuştur. Bu indirilmiş ve korunmuş oluşu, muhdes olanların vâsfıdır. Zira kadim olanlar için inmek caiz*

⁷²¹ Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Vahiy”, s. 128.

⁷²² “Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.” Hicr 15/9.

olmadığı gibi, onun muhafazaya da ihtiyacı yoktur.” demiştir.⁷²³ Ayrıca Şia’nın bir kolu olan Zeydiyye de Kur’an’ın mahluk olduğunu kabul etmektedir.⁷²⁴ Halku’l-Kur’an konusunda Şii alimler, Mutezilenin bu prensibine sadık kalmış ve Kur’an’ın yaratılmış olduğunu savunmuşlardır.

Şia’ya göre Yüce Allah peygamberlere vahiy göndermektedir. Bu konuda diğer İslam fırkaları ile Şia arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Ancak farklı bir görüş olarak Şia’ya göre, imamlara da vahiy gelmesi aklen imkansız bir şey değildir. Peygamberler vahiy alırken vahiy getiren meleği hem işitmekte hem de görmektedirler. İmamlar melekleri görmeseler de seslerini işitmektedirler.⁷²⁵ Bu aklen caizdir. Şia’ya göre, imamların rüyaları peygamberlerinki gibi sadık rüyalar. Allah ise onları karmaşık ve kötü rüyalardan korumaktadır.⁷²⁶

Şia’ya göre vahiy, sadece Kur’an ile sınırlı değildir. Nasıl ki ehli sünnet kaynaklarında, Hz. Peygamber’in hadislerinin vahiy mahsulü olduğu iddia ediliyor ve bunlara tilavet olunmayan vahiy, yani vahyi gayr-ı metluv deniliyorsa, Şia’da da vahyi gayr-ı metluv kabul edilmektedir.⁷²⁷ Ehli sünnetin kutsi hadis tanımlamasını da Şia vahiy olarak algılamaktadır. Konu ile ilgili olarak ehli sünnet ile Şia arasında doğan temel farklılık, Şiilerin Kur’an dışında bir vahiy kaynağı kabul ettikleri, dolayısıyla da Kur’an’ın tahrif edildiğine inandıkları iddiasıdır.⁷²⁸ İmamiyye Şia’sına

⁷²³ Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hüseyin, *et-Tibyân fî Tefsîri l-Kur’an*, Necef 1957, VI/320; Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/572; Ayrıca bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, II/45.

⁷²⁴ Arif, Ahmed Abdullah, *es-Sıla Beyne’z-Zeydiyye ve l-Mutezile*, San’a 1987, s. 182-186.

⁷²⁵ Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *Usûli l-Kâfî*, Dâru’l Kitâbi’l-İslâmiyye, Tahran 1383, I/271.

⁷²⁶ Şeyh Müfîd, *Evâilü’l Makâlât*, Tahran 1372, s. 22.

⁷²⁷ Konu ile ilgili geniş açıklama için bkz. Karataş, Şaban, *Şia’da ve Ehl-i Sünnet’te Kur’an Tasavvuru*, Ankara Okulu Yay. 2013, s. 42.

⁷²⁸ Bkz. Pakistanî, İhsan-ı ilahî Zahîr, *eş-Şia ve’s-Sünne*, İdaretu Tercümani’s-Sünne, Lahor 1979, s. 88-98; *eş-Şia ve l-Kur’ân*, İdaretu Tercümani’s-Sünne, Lahor, tsz., s. 43-49, 91-110; el-Mîlânî, Seyyid Ali el-Hüseyinî, *Ademu Tahrîfi l-Kur’ân*, Merkezi’l-Ebhâsi’l-Akâidiyye, Kum 2000, s. 9-41; Mâlullah, Muhammed, *eş-Şia ve Tahrîfu l-Kur’ân*, Dâru’l-Va’yi’l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 63-

mensup alimlerin bir çoğu⁷²⁹ bu görüşü benimsemekle beraber, bir kısım İmamiye alimleri de tahrif fikrine karşı çıkmakta ve Kur'an'ın tahrif edilmediğine dair görüş bildirmektedirler.⁷³⁰

Şia'da imamların ayrı bir yeri bulunmaktadır. İmamların Allah ile ruhsal bağlantılarının olduğu kabul edilmektedir. İmam bilgisini, önceki müctehidler gibi gözlem ve istidlal yoluyla almaz; ya peygamberlerden, ya kendinden önceki imamdan veya ilham yoluyla alır.⁷³¹

Şii alim Kuleynî, imamet meselesini işlerken ilk önce imamet ve nübüvvet arasında bir bağ tesis etmeye çalışır.⁷³² Ona göre imamlar, nebi olmamakla beraber, Rasulullah'ın makamındadırlar.⁷³³

“Hüccet olmak bakımından peygamberlerin sözleriyle imamın sözü arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Çünkü ikisi de Allah'tan alıp duyurmakta, Allah'ın hükümlerini açıklamaktadır. Müslümanların, imamın sözüne uymaları vaciptir. İmamı reddetmek, Allah'ı reddetmek demektir ki şirke yakındır. Gerçi

101; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, tsz., II, 27-147; Seyf, Muhammed b. Abdurrahman, *eş-Şia ve Tahrîfu'l-Kur'an*, Dâru'l-İman, İskenderiye, tsz., s. 12-80; Ruhaylî, İbrahim b. Amir b. Ali, *el-İntisâr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2003, s. 43-49; Mâlullah, Muhammed, *eş-Şia ve Tahrîfu'l-Kur'an*, Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 63-101.

⁷²⁹ Bu görüşü savunanlar arasında Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/920), Muhammed b. Mes'ud Ayyâşî (ö. 320/932), Küleynî (ö.329/940-1), Şeyh Müfid (ö. 413/1022-3), Furât b. İbrahim el-Kûfî (ö. 445/1053-4), Ahmed b. Mansur et-Tabersî (ö. 625/1227-8), Hurr b. el-Âmilî (ö. 1104/1692-3), Seyyid Hâşim el-Bahrânî (ö. 1107/1686), Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1688) ve Nimetullah el-Cezâirî (ö. 1112/1691) gibi meşhur müellifler bulunmaktadır. Bkz. Gördük, Yunus Emre, “Şii Müelliflerin Tahrifu'l-Kur'an Meselesinde Sünni Kaynaklara Atıflar ve Değerlendirmesi”, *Usûl*, 15 (2011/1), s. 55.

⁷³⁰ Hayderî, Seyyid Kemal, *Sıyanetü'l-Kur'âni Mine't-Tahrîf*, y.y., tsz., s. 43-138; Radavî, es-Seyyid Murtaza, *el-Burhan Alâ Ademi Tahrîfi'l-Kur'an*, Dâru'l-Emîre, Beyrut 2005, s. 233-261; Seber, Abdülkerim, “Muâsır Şii Âlimlerin Kur'an'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şii Kur'an Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler”, *CÜİFD*, Sivas 2012, C. XVI, S. 2, s. 767-792.

⁷³¹ Ayan, Rüşdî Muhammed Arsan, *el-Akl İnde's-Şiati'l-İmâmiyye*, Bağdat 1973, s. 55-57; Bkz. Ateş, Süleyman, “İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, *AÜİFD*, c. 20, sayı 1, Ankara 1972, s. 148.

⁷³² Bkz. Kuleynî, *Usûli'l-Kâfî*, I/169, 245, 270.

⁷³³ Kuleynî, *Usûli'l-Kâfî*, I/270; Bkz. Onat, Hasan, “Şii İmâmet Nazariyesi”, *AÜİFD*, XXXII (1992), s. 91.

Şia'ya göre peygamber vahiy, imam ilham alır ama imamın kasıt ve yanılma yoluyla yapılacak hatadan masum olması, aradaki farkı ortadan kaldırır.”⁷³⁴

Şii anlayışta Allah'ın vahyini elçi melek Cibrîl vasıtasıyla peygamberlere ve daha sonrasında imamlara ilham olarak göndermesi, Şia'nın vahiy anlayışının Peygamberlerle sınırlı olmadığını ve imamların da vahiy aldıklarını göstermektedir. Bu görüşle Şia, vahiy konusunda ehli sünnetin görüşünden ayrılmaktadır.

Şia'nın vahiy konusundaki görüşüne dayanak olabilecek en temel alan, tilavet olunmayan vahiy, yani gayr-ı metlûv vahyi kabul etmeleri, Hz. Peygamber'e Kur'an dışında da vahiy geldiğini iddia etmeleridir. Tilavet olunmayan vahye örnek olarak Ahbari Şii bilginlerden Tabresî, *el-İhticâc* adlı eserinde Hz. Peygamber'in Oniki İmam'ı isimleri ile tayin etmesi ve bu hususun Hz. Peygamber'e Allah tarafından vahiy ile bildirilmesi örneğini vermektedir.⁷³⁵

“Ebû Abdullah'tan nakledildiğine göre; Ebû Abdullah'ın babası Muhammed el-Bakır, Câbir'in, Fatıma'nın elinde bir levha gördüğünü öğrenmiş ve ondan bu levha hakkında bilgi istemiştir. Câbir de, Allah'ı şahit tutarak, Rasulullah'ın sağlığında, Hz. Hüseyin'in doğumuna hazırlandıkları bir sırada Fatıma'nın yanına girdiğini ve onun elinde bir levha gördüğünü, levhanın içinde güneşin nuru gibi bir yazı gördüğünü, Fatıma'ya: “Anam babam sana feda olsun ey Allah Rasulünün kızı! Bu levhadaki nedir? diye sorduğunu; Fatıma'nın ise, Allah'ın Rasulullah'a hediye ettiğini, içerisinde babasının, Ali, iki oğlu ve evladından diğer vasilerin yani

⁷³⁴ Alyan, *el-Akl İnde'ş-Şiati'l-İmâmiyye*, s. 59; Bkz. Ateş, Süleyman, “İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, s. 148.

⁷³⁵ Karataş, Şaban, *Şia'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, s. 42

imamların isimlerinin yazılı olduğunu, kendisini sevindirmek için Rasulullah'ın bu levhayı verdiğini belirtmiştir.”⁷³⁶

Ayrıca Şeyh Saduk olarak bilinen Şii alimlerden Kummî de konu ile ilgili şöyle demiştir:

“Şu anda Kur'an'da bulunmayan öyle çok vahiy inmiştir ki, eğer onlar Kur'an'da toplansaydı Kur'an'ın âyetlerinin toplam sayısı on yedi bin olurdu. Ve bunlar, söz gelişi, melek Cibrîl'in Allah'ın salât ve selamı ona olsun Nebîye, "Allah sana: Ey Muhammed (s.a.s.) ! Yarattıklarım benim davrandığım gibi davran" demesi gibidir. Veya yine onun yani Cebrail'in, "halkın nefreti ve düşmanlığından sakın" demesi gibidir. Veya Cebrail'in, "ne kadar yaşarsan yaşa, sonunda öleceksin; istediğin kadar sev, sonunda ayrılacaksın; istediğin kadar çalış, sonunda onunla karşı karşıya geleceksin. Mü'minin şerefi gece kıldığı namazdır; yüceliği ise, halka eziyet vermekten kaçınmasıdır" demesi gibidir.”⁷³⁷

“Bunlara benzer haberler pek çoktur. Onların hepsi de vahiydir; fakat Kur'an değildir. Eğer Kur'an olsalardı, mutlaka onun içinde olurdu, dışında değil. Mü'minlerin Emiri -salât ve selam üzerine olsun- Kur'an'ı topladığı ve getirdiği zaman, onlara şöyle dedi: "İşte bu, Rabbiniz Allah'ın, Nebinize indirdiği ne bir harf eklenmiş ne de bir harf eksik bırakılmış Kitabı'dır". Ona şöyle dediler: "Bizim onun içindekilere ihtiyacımız yoktur. Senin sahib olduğun şeye biz de sâhibiz". Bunun

⁷³⁶ Tabresî, Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib, *el-İhticâc*, Meşhed 1403, s. 154.

⁷³⁷ Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, (Şeyh Sâduk), *Risâletü'l-İtikadâti'l-İmamiyye*, (Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları), terc. Ethem Ruhi Fığlalı, AÜİFY, Ankara 1978, s. 100.

üzerine o şöyle diyerek uzaklaştı : "Fakat onlar verdikleri sözü arkalarına attılar ve ona karşılık birkaç para aldılar. Satın aldıkları ne kötü şeydir!"⁷³⁸

Şia kaynaklarında da açık bir şekilde ifade edildiği üzere, Şia'nın vahiy anlayışı, ehli sünnet ve Mutezilenin vahiy anlayışı ile bazı konularda benzerlik arz etse de, genel anlamda Kur'an'ın bildirdiği vahiy anlayışı ile uyuşmadığı görülmektedir.

b. Mutasavvıflara Göre Vahiy

İslam düşünce tarihinde Kelâm ekollerinin dışında, ehl-i tasavvuf diye bilinen, ibadet ve zühd ile uğraşan mistik sûfî anlayışın oluşturduğu tasavvuf ekollerinin de vahiy algısı ile ilgili görüşlerini aktarmakta yarar görüyoruz.

Sûfî gelenek, vahiy konusunu genel itibariyle ilham ile birlikte değerlendirmekte, tabiri caizse vahyi ilhama indirgeyebilmektedir. Sufi gelenekte ilham, vahiy sonrası dönemde vahyin işlevini gören irşad ve yol göstericiliğin dayanağı olan nebevi bir kalbî eylem olarak görülmektedir.⁷³⁹

“Vahiy merkezli dinlerin egemen olduğu kültürel yapı içerisinde ortaya çıkan mistik tecrübelerde vahiy, metin ve akıl kaynaklı formunu yitirerek, anlam ve içerik dönüşümüne uğramaktadır. Bu durumda vahiy bilgi türü olma bakımından ilhamla özdeş olup, aralarında sadece derece ve değer bakımından bir fark söz konusudur.”⁷⁴⁰

⁷³⁸ Al-i İmran 3/187; Kummî, *Risâletü'l-İtikadâtü'l-İmamiyye, (Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, s. 101; Ayrıca bkz. Karataş, Şaban, *Şia'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, s. 42-46.

⁷³⁹ Hayyât, Ebü'l-Hüseyin, *el-İntisâr*, (thk. M. Hicaz), Kahire trs., s. 110-111; Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1988, s. 78; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *İthâfî's-sâde*, Dârü'l-fikr, trs., VII, 245-246, 263; Bkz. Ay, Mahmud, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, *AÜİFD*, XLIX (2008), sayı I, s. 23.

⁷⁴⁰ Ay, Mahmud, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, s. 23-24.

Sufi geleneğin yirminci yüzyıldaki en büyük temsilcisi olarak görülen reformist düşünür Muhammed İkbal, peygamberin vahiy denilen en büyük dini tecrübe ile onurlandırıldığını belirtmektedir. Ona göre vahiy, bitki, hayvan ve insanların hayatlarında ilham biçiminde aktif olup alıcının ihtiyaçlarına göre biçim ve nitelik değiştirmektedir. Vahyin kaynağı göz önüne alındığında, İslam peygamberinin kendisi eski dünyaya, eski çağlara mensuptur. Ancak vahyin kendisi öz itibarıyla yeni dünyaya, yeni çağlara mensuptur. İkbal, peygamberliğin Hz. Muhammed’le son bulmasını bu anlamda değerlendirmektedir. İkbal, bir peygamberin mistik ve dini tecrübesinin sona ermediğini vahyin biçimsel ve niteliksel dönüşümü ile ifade etmektedir.⁷⁴¹

“Sufi gelenekte vahiy, dış kaynaklılık, objektiflik ve sözlü olma gibi niteliklerini kaybederek sadece insan ruhunun bütün tinsel güçlerinin toplandığı ve aktif hale geldiği bir faaliyete dönüşür. Bu gelenekte vahiy, ne bir dış kaynağa bağlı olma, ne de sözlü olma niteliği taşır. İnsan benliğinde potansiyel olarak bulunan bir gizli gücün yansımasından ibaret olan vahiy / ilham, tamamen insan doğasında ortaya çıkan kalbi bir eylemdir.”⁷⁴²

Sûfî gelenek içerisinde zaman zaman farklı yaklaşımlar olsa da, vahiy konusunda, ehl-i tasavvufun eserleri incelendiğinde Muhyiddin İbnü’l-Arabi’nin vahiy algısının etkin olduğu görülmektedir. O, *Fütûhat-ı Mekkiyye* ve *el-Bulga fi’l-Hikme* adlı eserlerinde özellikle vahiy hakkındaki görüşlerini ifade etmektedir.⁷⁴³

⁷⁴¹ Bkz. İkbal, Muhammed, *İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul, 1999, s.143-144.; Kayani, Muhammed Han, *Felsefe, Siyaset ve Şiir Dünyasıyla İkbal*, İz Yay., İstanbul, 2002, s.62-63.

⁷⁴² Ay, Mahmud, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, s. 24.

⁷⁴³ İbnü’l Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, Beyrut trs., II/3-4; c. III, s. 117; *Bulga fi’l-Hikme*, nşr. Nihat Keklik, (*Hikmette Son Nokta el-Bulga fi’l-Hikme*), çev. Vahdettin İnce,

İbnü'l Arabî'ye göre vahiy, herhangi bir kelâm, ibare ya da tahayyül edilebilecek bir vasıta olmaksızın, Allah'ın gönderdiği mananın, kabule yatkın olan bir kimsenin kalbine doğrudan atılmasını ifade eden bir işaret demektir.⁷⁴⁴ Ancak İbnü'l Arabî'ye göre vahyin mahiyeti, Allah'tan başka kimse tarafından tam olarak bilinemez. Sadece vahyi alan Peygamberler vahyin ne olduğunu bilebilir.⁷⁴⁵

İbnü'l Arabî, vahyin üç kısmı olduğunu ifade etmektedir. Bunlar, kalbî, işitsel ve görsel vahiydir. Vahiy, karanlıkları delen ve ortalığı aydınlatan bir ışık gibi insanın kalbini aydınlatmaktadır. İlk önce kalbe doğan vahiy, daha sonra duyulara doğru yayılmaya başlar. Kalpten sonra ulaşılan ilk durak işitme durağıdır. Böylece vahiy, kalpte bir his olarak kalmayıp, kulağa da hitap eder duruma gelmektedir. Bu aşamadan sonra vahiy, etkisini daha da artırıp, işitme duyusunun da ötesine geçerek görme duyusuna hitab eder ve Peygamberler kendilerine vahyi getirenleri bir suret şeklinde görmeye başlar. İşte burası artık “*Gözleri ile gördüğünü kalbi yalanlamadı*”⁷⁴⁶ ayetinde anlatılan, Peygamberimizin sesini duyduğu şeklin suretini de gördüğü vahiydir.⁷⁴⁷

İbnü'l Arabî, Kur'an-ı Kerim'de vahyin geliş yollarının anlatıldığı Şûrâ suresi 51. Ayeti kerimesini, yukarıda ifade edilen bu üç kısım ile izah etmektedir: “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla konuşur*” ifadesi, Allah'ın insan ile iletişimin en alt seviyesi olan kalbî vahiydir. Ayetin devamında yer alan “*veya perde arkasından konuşur*” ifadesi ise ilahi hitabın işitme duyusu ile algılandığını söyleyerek bunun

İstanbul 1969, s. 204b. Bkz. Erdoğan, İsmail, “el-Bulga fi'l-Hikme” Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Vahiy Anlayışı”, FÜİFD, 15:2, 2010, s. 30.

⁷⁴⁴ İbnü'l Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikme*, s. 203b-204a.

⁷⁴⁵ İbnü'l Arabî, *Bulga fi'l-Hikme*, s. 204b.

⁷⁴⁶ Necm 53/11.

⁷⁴⁷ İbnü'l Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., II/3.

işitsel vahiy olduğunu zikreder. Son olarak da, “yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder” ifadesindeki elçinin gönderilmesi ile görsel vahyin gerçekleştiğini savunmaktadır.⁷⁴⁸

İbnü'l Arabî, vahyin nasıl gerçekleştiği konusunda da, Allah'ın vahiy meleğine öncelikle insanlığa göndereceği vahyin insanlık âlemine uygun bir şekle büründürülmesini emrettiğini ifade etmektedir. İnsanlık âlemine uygun bir şekle bürünen vahiy, vahiy meleği vasıtasıyla muhatabına aktarılmaktadır. İnzal edilen bu suretler, nitelik itibarıyla Allah'a aitse, Kur'an, Tevrat vb. gibi isimlendirilir. Vahyin bu türü hitap makamından olan vahiydir. Bu vahiy türünde, vahiy meleği Cibrîl, Allah'ın gönderdiği mesajı Rabbinden aktararak söylemektedir. Burada Cibrîl, Allah ile Peygamber arasında bir nevi tercümanlık yapmaktadır. Şayet vahiy, nitelik değil de nicelik itibarıyla Allah'a aitse hadis, haber, rey ve sünnet diye adlandırılır. Bu tür vahye, Peygamber müdahale edebilir, vahye son şeklini kendisi verebilir.⁷⁴⁹

İbnü'l Arabî, ilahi kitaplar ile vahyi birbirinden ayırmaktadır. Bu konuyu açıkça şöyle ifade etmektedir: “Allah, resullere apaçık kitab, nebîlere vahiy ve şeriat hükümlerini, velîlere ilham, mü'minlere isabetli feraset ve âvama sadık rüya indirir”.⁷⁵⁰ Ancak İbn Arabî'nin bu ifadesi Kur'an'ın vahiy ürünü olmadığı demek değildir. Zira bir başka eserinde, Kur'an'ın vahiy meleği Cibrîl aracılığıyla ve lafızlarla kayıtlı olmak üzere belli bir kalıpta Levh-i Mahfûz'dan indirilen bir vahiy ürünü olduğunu zikretmektedir.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ İbnü'l Arabî, *Bulga fi'l-Hikme*, s. 102-103.

⁷⁴⁹ İbnü'l Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İst. 2008, X/197-198.

⁷⁵⁰ İbnü'l Arabî, *Bulga fi'l-Hikme*, s. 166.

⁷⁵¹ İbnü'l Arabî, *Mikatu'l-Envâr-Nurlar Menbai*, çev. Vahdettin İnce, İst. Trs., s. 51.

İbnü'l Arabî'nin vahiy anlayışına bakıldığında, onun vahiy konusunu felsefi bir bakış açısı ile değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, İbn Arabî'nin vahiy ile ilgili görüşlerinin, ünlü İslam filozofları Fârâbi ve İbn Sîna'nın görüşleri ile büyük oranda örtüştüğü görülmektedir.⁷⁵²

Bayezid-i Bistami'nin tasavvuf yolunu özümsemiş ve Hakk'a ermek için zorlu mücadelelere ve sıkıntılara göğüs germiş bir Türk-İslam alimi ve mutasavvıfı olan Ebu'l-Hasan el-Harakani de daha çok ilham konusunu vahiy ile bağlantılı olarak değerlendirmiştir.

el-Harakani'ye göre, ilim ve irfan yolunda üstün gayret gösterip yoğunlaşanların kalplerine ilahi tecellilerin gelmesi mümkündür. İlmî ve irfanî değerler yolunda büyük emek sarf edenlerin kalplerine Yüce Allah tarafından bazı ilhamlar / manevi yardımlar gelebilir. Dolayısıyla bu, her şeyden önce dini ilimlerde derinleşmekle, doğru ve güvenilir bilgiyle ve sağlam bir muhakeme yeteneğiyle elde edilebilecek bir husus olmalıdır.⁷⁵³

Vahiy konusu ile ilişkili olarak tasavvuf ekollerinin sıklıkla kullandıkları terimlerden keşf ve ilhamın türleri bulunmaktadır. Bunların her birinin hükmü diğerinden farklıdır. Azizuddin Nesefî'ye göre vahiy iki türlüdür. “Özel anlamda vahiy” peygamberlere özgü iken, “genel anlamda vahiy” evliya ve asfiyaya mahsustur. Bu anlamdaki vahye ilham denir. İlham ise iki türlüdür. “Özel anlamdaki ilham”, velilere ve asfiyaya mahsus olup, biri vasıtalı diğeri vasıtasız olmak üzere iki şekli vardır. “Vasıtalı olan ilham” gaibden gelen sestir; kaynağı belli olmayan bir

⁷⁵² Erdoğan, İsmail, “el-Bulga fı'l-Hikme” Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Vahiy Anlayışı”, s. 44.

⁷⁵³ Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 633, 636; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakani'nin İlham Anlayışı”, *Usûl*, Sayı: 16, Temmuz-Aralık 2011, s. 84.

sesin işitilmesidir. Bu sesi işiten kimse, anlamını ve neyi kast etmekte olduğunu kavrar. “Vasıtasız olan ilham” ise gayb âleminden evliyanın kalbine bazı manaların ve hakikatlerin atılmasıdır. Bu, bazen def’aten ve aniden gelir, birden insanın kalbine doğar. Bazen de tedricen gelir.⁷⁵⁴

Görüldüğü üzere Sûfî gelenek, ilhamı vahiy konusu ile ilişkilendirmekte, Yüce Allah’ın peygamberlerine gönderdiği vahyin bir alt tabakası olarak görmekte ve Yüce Allah’ın veli kullarına yönelik iletişimini, ilham kavramını geliştirmek suretiyle kurmaktadır. Doğrusu vahiy konusunda genel olarak Sûfileri etkileyen düşünürün İbnü’l-Arabi olduğu görülmektedir.

c. Müslüman Filozoflara Göre Vahiy

Müslüman filozoflarının vahiy konusundaki görüşleri ile ilgili başlık altında teist ve deist düşünürlerin görüşlerinin ayrı ayrı ele alınmasının faydalı olacağı düşünülmektedir. Müslüman filozoflara göre vahiy konusu, öncelikle teist filozoflara göre incelenecek, daha sonrasında ise deist filozofların konuya bakışı değerlendirilecektir.

I. Teistlere Göre Vahiy

Hız. Muhammed’in vefatından sonra, İslam topraklarının genişlemesi ve yeni fethedilen yerlerdeki kültürler ile karşılaşılması, yeni karşılaşılan kültürlerin düşünce sistemine kaynaklık eden ilmi ve felsefî eserlerinin Arapça’ya tercüme edilmesi ve bu sayede Müslüman düşünürlerin Yunan felsefesini tanımaları İslam dünyasında

⁷⁵⁴ Gazali, *İhyau Ulumi’d-Din*, III/14,15; Bkz. Uludağ, Süleyman, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, 11-12 Ekim 2003, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 284.

etkisini göstermiş ve başta varlık ve bilgi alanlarında yeni bir yöntem ile tartışmalar sürdürülmeye başlanmıştır.⁷⁵⁵

Abbasiler döneminde Süryanice, Yunanca ve Farsça dillerinde yazılan kitapların Arapçaya çevrilmesi yönünde ulemayı teşvik eden Halife Mansur zamanında, tercüme faaliyetleri yoğunlaşmış, sonrasında Halife Harun Reşit ve Me'mun dönemlerinde de sistemli bir tercüme faaliyetine girilmiştir.⁷⁵⁶ Söz konusu tercüme faaliyetlerinin sonucunda naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşme başlamış ve aynı zamanda cedel, nazar ve istinbat tekniklerinin elde edilmesi gündeme gelmiştir.⁷⁵⁷ Bu sayede, İslam dünyasında Kelâmcılar ile birlikte, daha çok felsefi metodları kullanmak suretiyle tartışmalara yön veren, klasik Yunan felsefesinin argümanlarını baz alarak akıl ve nakil ekseninde düşünce sistemine katkı sağlayan ve bu çerçevede eserler veren Müslüman filozoflar, Allah-insan iletişimine ilişkin olarak vahiy konusunu felsefi yöntemler kullanmak suretiyle ele almışlardır.

“Sözlükte “tanrı” anlamındaki Yunanca theos kelimesinden türetilen teizm, genellikle, âlemin yaratıcı sebebi olan, varlığı mutlak bir Tanrı inancını savunan felsefî düşünceyi ifade etmektedir.”⁷⁵⁸ Bu düşünceyi benimseyen kişilere ise teist denilmektedir. Terim Türkçe’de tanrıcılık, modern Arapça’da el-ilâhiyye ve et-te’lîhü’-d-dînî şeklinde karşılanmaktadır.⁷⁵⁹

⁷⁵⁵ el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Akılının Oluşumu (Tekvînü’l Akli’l Arabî)*, trc. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 311-312,332; İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, Dârul-Ma’rife, Beyrut, ts., s. 339.

⁷⁵⁶ İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, s.301; İbn Ebî Useybia, Ebu’l-Abbas Ahmet, *Uyunu’l-enba fî tabakati’l-etibba*, Dar-u mektebetü’l hayat, Beyrut, trs., s. 183.

⁷⁵⁷ Malatî, Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitabu’t-tenbih ve’r-red ala ehli’l-ehva ve’l-bid’a*, tahkik: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, s. 40 vd.

⁷⁵⁸ Topaloğlu, Aydın, “Teizim” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., yıl: 2011, c. 40, s. 332-334.

⁷⁵⁹ İsmail Fenni, Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 708; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984, s. 166; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*,

“Vahiy konusu, Müslüman teist filozoflardan Fârâbî’de, felsefesinin zorunlu bir sonucu olarak hem bilgi, hem de siyaset felsefesinde ele alınırken; İbn Sina’da hem felsefesinin zorunlu bir sonucu olarak, hem de nübüvvetin inkârına yönelik tezlere karşı bir savunma olarak ele alınıp incelenmektedir.”⁷⁶⁰ İbn Sina, vahiy ile ilgili düşüncelerini ortaya koyarken, Farabi’den farklı olarak ayet ve hadislerden yola çıkmıştır. Her iki düşünüre göre de vahiy öğretisinin üç temel unsuru vardır. Bunlar faal akıl, insani nefs/ruh ve tahayyül / muhayyile yetisidir. Bu üç unsurun birbiri ile olan ilişkisi hem vahyi alan Peygamberin bilgisini, hem de Allah’ın vermiş olduğu mesajın muhtevasını ortaya koymaktadır.⁷⁶¹

“İslam filozoflarından bazılarına göre vahiy, nefs-i natıkanın faal akıl ile temas etmesinden ibarettir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, nefs-i natıkanın faal akıl ile manevi irtibatı sayesinde orada nakledilmiş olan hadiselerin nefs-i natıkaya, bir aynadaki suretlerin karşı aynaya yansımaları gibi görüntü vermesinden ibarettir.”⁷⁶²

Ankara 1996, s. 388. Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Aydın, “Teizim” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., yıl: 2011, c. 40, s. 332-334.

⁷⁶⁰ Peker, Hüseyin, “Farabi ve İbn-i Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, UÜİFD, c: 17, sayı 1, 2008, s. 158.

⁷⁶¹ İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 25; *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik II* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 180-181.; *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 160, 166, 177 ; *er-Risaletü’l ‘Arşîyye fî Tevhidihi teala ve Sıfatihi*, bi- Matba’ati Meclisi Daireti’l-Ma’arifi’l-Osmaniyyeti, h. 1353, s. 15-16; T.ç., s. 60-61; Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetü’l-Fazıla)*, (Çeviri, Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 88.

⁷⁶² İbn Sina, *Avicenna’s De Anima*, (nşr.: Fazlurrahman), Oxford University Press, 1970, s. 235; İbn Sina, *er-Risale fî İsbâtü’n-Nübüvvat fî Te’vili Rumuzihim ve Emsalihim*, Resâil fî’lhikmeti ve’t-tabî’iyyat içinde, Matbaati’l-cevâib, Kostantiniyye 1298, s. 83; Bkz. Akseki, Ahmet Hamdi, *İslam*, Nur Yay., Ankara 1981, s. 144-147.

“Fârâbî tarafından “ruhu’l-emin ve ruhu’l-kuds”,⁷⁶³ İbn Sina tarafından “korunmuş levha yani levh-i mahfuz”, “ruhu’l-kuds”, “nakşeden kalem”, “ateş”⁷⁶⁴ olarak adlandırılan faal aklın, “faal” ve “akıl” olmak gibi iki özelliği dikkat çekmektedir. Buna göre o, “akıl” olarak soyut bir cevherdir. “Faal” olması yönüyle ise, maddesel akılla girdiği ilişki sonucu onu bilfiil duruma çıkaran akıldır.”⁷⁶⁵

Bu akıl bir “sûret verici” yani vâhibü’s-suver olarak hem maddî âlemdeki değişimin hem de aklî formların ilkesidir. Faal akıl, Fârâbî’nin sudûr fikrine dayalı on akıl - dokuz felek kozmolojisinde ay feleğinin akıldır.⁷⁶⁶ Ay feleğinden yukarıda bulunan âlem, ilahi âlemdir ve ay üstü âlem olarak adlandırılır. Faal akıl, kendisinden aşağıda yer alan ay altı âlemin düzenleyicisi olan ve bu dünyadaki her varlığın formunu veren akıldır. Bu akıl, bütün ilahi hakikatlerin bilgisine sahip olup, ay altı âlem ile ay üstü âlem arasında aracı bir konumdadır. Nitekim Farabi ve İbn Sina’da faal akıl vahiy meleği Cibrîl ile özdeşleştirilmiştir.⁷⁶⁷

Vahyin üç temel unsurundan ikincisi ise insan nefsi / ruhudur. Müslüman filozoflara göre aslında her şey insan ruhunda, insan ruhunun sahip olduğu kuvvelerin koordineli çalışması ve gelişimi sonucu kemale ermesiyle gerçekleşmektedir. “İnsan ruhunun kısımlarından biri nefs-i natıkadır, yani ruhun rasyonel yönünü teşkil eden düşünen nefistir. Nefs-i natıka ise teorik ve pratik olmak

⁷⁶³ Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, (Çev., Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener- M.Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları İstanbul 1980, s. 2.

⁷⁶⁴ İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbihât II*, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992, s. 392; *eş-Şifâ, İlahiyat II*, nşr. Muhammed Yusuf Musa – Süleyman Dünya – Said Zayed, Kahire 1960, s. 442.

⁷⁶⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88; İbn Sina, *Risale fi’l-Hudud, Tis’u Resail*, Kahire 1908, s. 80-81; Bkz. Peker, Hüseyin, agm, s. 159.

⁷⁶⁶ Kutluer, İlhan, “İttisâl maddesi”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV, 23/485.

⁷⁶⁷ İbn Sina, *Avicenna’s De Anima*, s. 249; *er-Risale fi İsbâtü’n-Nübüvvat fi Te’vili Rumuzihim ve Emsalihim*, s. 83; *el-Kerâmât ve’l-mu’cizât ve’l-e’acip*, nşr: Hasen Asî, et-Tefsiru’l-Kur’anî ve’l-lügatü’s-sûfiyye fi felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983, s. 229; Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 45; Bkz. Terkan, Fehrullah, “Klasik Dönem İslam Filozoflarında Vahiy Anlayışı”, *İslam ve Hristiyanlıkta Vahiy*, Ed: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, c:5, München 2009, s.104.

üzere iki kısımdan oluşur ve bu nefis her insanda müşterektir. Bu kuvve, bütün insan başarılarını imkân dâhiline sokan kuvvedir. Bu kuvve, insanın tecrübe ettiği cismani unsurlardan, yani duyu organlarının kendisine sunduğu imgesel bilgilerden, maddi eklerinden soyutlanarak onların formlarını çıkarır ve akledilirlerin bilgisine ulaşır. Ruhlarında, vahiy alma olayına bir çeşit zemin teşkil edecek güçlü bir zemin ve özel bir kuvveye sahip olanlar ise Peygamberler ve filozoflardır. “⁷⁶⁸

“Vahyin faal akıl ve nâtık nefisten sonraki üçüncü unsuru muhayyile yetisidir. Muhayyile yetisi, filozofların bilgi teorilerinde ve psikolojilerinde asli bir unsur olmakla birlikte, nübüvvet ya da vahiy öğretilerinde de önemli işlevler üstlenmektedir. İnsani nefsin bir yetisi olan muhayyile gücü, insanın bilgi elde etme sürecinde merkezi bir konumda bulunmaktadır.”⁷⁶⁹

Fârâbî’ye göre “düşünen canlının nefsi, düşünme, arzu etme, hayal ve duyum güçlerinden oluşur.”⁷⁷⁰ “İnsanın bilgilenme sürecinde bu güçlerden her biri, kendine özgü bir işlevi üstlenmektedir. Duyum ve düşünme güçleri arasında bulunan muhayyile yetisi de etkinliğini, arzu gücü ile birlikte bu güçlerle ilişkileri çerçevesinde gerçekleştirmektedir.”⁷⁷¹

“Muhayyile yetisinin, duyum güçleriyle olduğu gibi, arzu gücü ve akılla da bir ilişkisi mevcuttur. Bilgi söz konusu olduğunda duyum, muhayyile ve akıl güçleri yeterli iken, bunların idrakleri neticesinde ortaya çıkabilecek bir irade ve istek için arzu gücü gereklidir”.⁷⁷² “Çünkü irade, duyusal algı veya tahayyül veya akılsal

⁷⁶⁸ Terkan, Fehrullah, “Klasik Dönem İslam Filozoflarında Vahiy Anlayışı”, s.104.

⁷⁶⁹ Peker, Hüseyin, “Farabi ve İbn-i Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, s. 164.

⁷⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 2.

⁷⁷¹ Peker, Hüseyin, *agm.*, s. 164.

⁷⁷² Peker, Hüseyin, *agm.*, s. 165.

kuvvetle idrak edilen bir şeyi arzu etme veya ondan kaçınma isteği ve bu şeyin kabul veya reddedilmesi gerektiği üzerinde bir karar vermedir.”⁷⁷³

“Muhayyile yetisi, her ne kadar ruhsal bir yeti olarak nefsânî bir güç ise de, bedene bağımlılığı sebebiyle, akıl ile girdiği ilişkide, düşünümleri duyulur suretlere benzeterek idrak edebilir. Bu durum soyut varlıkların idrakinde de geçerlidir. Ancak bu benzetme herhangi bir şekilde değil, düşünümler suretlere uygun düşecek bir biçimde olmalıdır.”⁷⁷⁴

“Fârâbî’den daha ayrıntılı bir idrak teorisi geliştiren İbn Sina, beş dış duyuya ilave olarak beş iç duyu daha zikretmektedir. Bunlar, ortak duyu, musavvira, muhayyile, vehim ve hafıza güçleridir. Ona göre iç idrak yetileri içerisinde en işlevsel olan muhayyile yetisi ‘hayvani nefse nisbetle hayal kurma yani muhayyile, insani nefse nisbetle düşünme yani müfekkire olarak adlandırılır. Yeri beynin orta boşluğudur. Görevi, musavvira gücünün koruduğu suretlerin bir kısmını başka suretlerle birleştirmek veya ayrıştırmaktır.’”⁷⁷⁵

Muhayyile yetisinin organı hakkında Farabi ve İbn Sina farklı düşünmektedir. Farabi’ye göre muhayyile yetisinin organı insanın kalbi,⁷⁷⁶ İbn Sina’ya göre ise beynidir.⁷⁷⁷

Farabî’ye göre Allah, faal akla vahyetmekte, faal akıl da kendine vahyedilene müstefâd akıl yoluyla münfail akla iletmekte, sonrasında da muhayyile gücüne akıp taşmaktadır. Farabi, bu taşmanın münfail akla ulaşmasıyla insanın “filozof”, münfail

⁷⁷³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 77.

⁷⁷⁴ Peker, Hüseyin, “Farabi ve İbn-i Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, s. 165.

⁷⁷⁵ Peker, Hüseyin, agm., s. 165; Bkz. İbn Sina, *eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs*, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1975, s. 36;

⁷⁷⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 76-77.

⁷⁷⁷ İbn Sina, *eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs*, s. 36.

akıldan muhayyile gücüne ulaşmasıyla da o kişinin “nebi” olduğunu belirtmektedir.⁷⁷⁸

İbn Sina ise, Farabi gibi Peygamberliği sadece muhayyile gücüne bağlamamaktadır. İbn Sina, Peygamberliği muhayyile gücünün yanında insan aklının en yüksek mertebesi olarak “Kutsi kuvve” ile irtibatlandırmaktadır. Ona göre, Peygamberler, ruhlarında, vahiy alma olayına bir çeşit zemin teşkil edecek güçlü bir sezgi ve özel bir kuvveye sahiptirler ki bu kutsi / ilahi kuvve olarak isimlendirilmektedir.⁷⁷⁹ İbn Sina, yalnız Peygamberlerde bulunan ve onlara yaratılıştan verilen yüksek derecedeki akıl yetisinin, insani güç basamaklarının en yükseği olduğunu kabul etmektedir. Bu güç sayesinde Peygamberler, öğrenme ve tefekküre ihtiyaç hissetmeden doğrudan faal akıl ile irtibata geçmekte ve doğrudan vahiy almaya muktedir olmaktadır. İbn Sina bununla alakalı olarak kibrit örneğini vermekte ve insanın akıl gücünün kibrit, faal aklın ise onu bir anda yakan ve kendi cevherine dönüştüren ateş gibi olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁰

Genel anlamda kendisinden sonra gelen Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman filozofları etkileyen ve İslâm düşüncesinde ilk teist filozof sayılan Ya‘küb b. İshak el-Kindî,⁷⁸¹ vahyin önemli ve güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu söylemekte ve vahiyde ilahi irade dışında herhangi bir dış etkenin bulunmadığını belirtmektedir.

⁷⁷⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 80; Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla)*, s. 125; Yılan, Abdülkadir, *Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, HÜSBE, Çorum 2013, s.28-29.

⁷⁷⁹ Terkan, Fehrullah, “Klasik Dönem İslam Filozoflarında Vahiy Anlayışı”, s.106.

⁷⁸⁰ İbn Sina, *eş-Şifa, Tabiiyyat II, en-Nefs*, s.220; *Risale fi'l-Fiil ve'l-İnfial ve Aksâmiha*, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, Mecmu' Resail, Haydarabad h. 1354, s. 4.

⁷⁸¹ ö. 252/866 [?]

Ona göre, Yüce Allah'ın iradesi sonucu seçilen Peygamber'in, vahye ulaşmada herhangi bir çabası bulunmamaktadır.⁷⁸²

Kindî, vahyin felsefî bilgidен daha üstün olduğunu belirtmektedir.⁷⁸³ Akli bilgiyi de vahyin anlaşılması noktasında bir klavuz olarak görmektedir. Bu anlamda onun görüşleri Kelâmcıların görüşlerine daha yakın bulunmaktadır.⁷⁸⁴

İbn Sina ve Farabi ekseninde, Müslüman filozoflarının vahiy konusunu daha çok Allah-insan iletişimi çerçevesinde ele aldıkları, Kindî'nin ise daha çok Kelâmcıların yaklaşım tarzını benimsediği görülmektedir. Sonuçta, geleneksel olarak vahiy diye adlandırılan metinler, filozofların görüşlerine göre tamamen peygamberlerin tasarrufudur. Ancak bu tasarruf, peygamberlerin sahip oldukları özel nitelikler sayesinde. Bu sebeple filozoflar vahyi zahiri anlam ve batını anlam şeklinde kategorize etmişlerdir. Batını anlamı da sadece filozofların anlayabileceğini iddia etmişlerdir. Avam tabakası ise zahiri anlama göre amel etmek durumundadır.⁷⁸⁵

II. Deistlere Göre Vahiy

Tanrı'nın varlığını ve O'nun âlemin ilk sebebi olduğunu kabul eden, buna ilaveten akla dayanan tabi bir din anlayışı ekseninde peygamberliğe ve nübüvvete şüphe ile yaklaşan veya nübüvvetin gerekli olmadığını iddia eden bir felsefî ekol olan deizmin İslam düşünce tarihinde ekol haline dönüşen bir akım olduğunu söylemek güçtür. “Tanrı’ya, O’nun âlemi yarattığına, yani bir anlamda yaptığına inanan, ancak eldeki tarihî verilere göre peygamberliği inkâr edip akli esas alan

⁷⁸² Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 159-160.

⁷⁸³ Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2006, s. 269.

⁷⁸⁴ Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 61.

⁷⁸⁵ Terkan, Fehrullah, “Klasik Dönem İslam Filozoflarında Vahiy Anlayışı”, s.126.

felsefî bir yaşama tarzını benimseyen Ebû Bekir Râzî'nin⁷⁸⁶ bir deist olduğu söylenebilirse de bu görüşlerin felsefî bir ekol haline gelmediği de bilinmektedir.”⁷⁸⁷ Ebu Bekir Râzî'nin deist görüşlerinin sonucu olarak ortaya koyduğu sıra dışı fikirleri ile yalnız olmadığı, Ebu İsa Muhammed İbn el-Verrak⁷⁸⁸ ve Ahmed b. İshak er-Ravendî⁷⁸⁹ gibi isimlerin de Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve Kur'an'ın ilahiliğini sorgulayan, onun peygamberliğini yalanlayan görüşler ortaya koyduğu bilinmektedir.⁷⁹⁰

Eflâtun felsefesinden esinlenerek deist dünya görüşünü temellendirmeye çalışan bir filozof olarak bilinen Ebû Bekir Râzî, Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusunun insanlar arasında düzeni sağlayacağını ve mutlu bir hayat gerçekleştireceğini, bunun için dine ve bir peygamberin rehberliğine gerek olmadığını savunmuş, bu cüretkâr görüşleri sebebiyle gerek çağdaşları gerekse sonraki dönem filozof ve kelâmcıları tarafından şiddetle eleştirilmiştir.⁷⁹¹ Ona göre yaratıcı mutlak bir Tanrı'ya inanmak gerekmektedir. Ancak peygamberlik müessesesine inanmaya gerek yoktur. Çünkü Allah'ın insana bahşetmiş olduğu akıl nimeti ve adalet duygusu ile insanlık, peygamberin rehberliğine gerek kalmadan iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ve doğruyu yanlıştan ayıracak özellikte yaratılmıştır.⁷⁹² Bu anlamda, yaratıcının peygamber göndermesine ve insanlığa onun aracılığıyla

⁷⁸⁶ Ö. 315/920.

⁷⁸⁷ Erdem, Hüsameddin, “Deizm” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., yıl: 1994, c. 9, s. 109-111.

⁷⁸⁸ Ö. 381/991.

⁷⁸⁹ Ö. 301/913.

⁷⁹⁰ Kâdi Abdülcabbar, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, (thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyic, Tefvîk Ali Vahbe), Kahire 2008, I/128.

⁷⁹¹ Râzî, Ebû Hâtîm, *Alâmü'n-Nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 1-2; Bkz. Kaya, Mahmut, “Ebu Bekir Râzî” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., Yıl: 2007, cild: 34, s. 479.

⁷⁹² Râzî, Ebû Hâtîm, *Alâmü'n-Nübüvve*, s. 1-2, 45-54.

mesajını yani vahyi bildirmesine gerek bulunmamaktadır. Ebu Bekir Râzî'ye göre dilsel özellikleri nedeniyle Kur'an'ın muciz bir kitap olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. İnsan, akıl nimeti sayesinde doğruya ulaşabilecek düzeyde yaratılmıştır.⁷⁹³

Peygamberliği sihir ve kehanete indirgeyen İbn Râvendî de Kur'an'ın hikmet dışı, çelişkilerle dolu, dilsel yönden içerisinde pek çok hata barındıran ve ilahi bir özelliği bulunmayan bir kitap olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹⁴ “Ebu İshak el-Verrak ise, Hz. Peygamber'in mucize olarak görülen ve vahiy olarak adlandırılan tecrübesinin bir tür sihir ve büyü olduğunu,⁷⁹⁵ nübüvvetin, Kur'an'ın icazı üzerinden temellendirilemeyeceğini, fesahat ve belâgat ehli olarak bilinen Arapların Hz. Peygamber ile mücadele içinde oldukları için Kur'an'ın meydan okumasına karşılık veremediklerini, âhad haber olduğu için Kur'an'ın kesinlik değeri taşımadığını iddia etmiştir.”⁷⁹⁶

Deist dünya görüşüne sahip olan başta Ebu Bekir Razi olmak üzere hicri 2-3. asırlarda yaşayan felsefecilerin iddiaları çerçevesinde anlaşılmaktadır ki, deist anlayış, Allah'ın varlığına inanmanın gerekliliğini ortaya koymakla birlikte, peygamberlik müessesesini gerekli görmemekte ve aklın insanı doğruya, iyiye ve güzele ulaştırabileceğini ileri sürmektedir. Bu anlamda, nübüvvet ve ilahi kaynaklı mesaja yani vahye de gerek duyulmayacağı iddia edilmektedir.

⁷⁹³ Râzî, Ebû Hâtîm, *Alâmü'n-Nübüvve*, s. 15-20.

⁷⁹⁴ Hayyat, Ebu'l-Hüseyin, *el-İntisâr ve'r-Redd ala İbn er-Râvendî el-Mülhid*, s. 33; Bkz. Aslan, İbrahim, “İmam Maturidi'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”, *Kelam Araştırmaları*, 12:2 (2014), s. 36.

⁷⁹⁵ Râzî, Ebû Hâtîm, *Alâmü'n-Nübüvve*, s. 147.

⁷⁹⁶ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 257-262; Bkz. Aslan, İbrahim, “İmam Maturidi'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”, s. 36.

2. BATI TEOLJİSİNDE VAHİY

Vahiy konusu, İslam dininde olduğu kadar batı teolojisinde de tartışılmaktadır. İbrahimî dinlerde vahiy konusu ile ilgili olarak çeşitli tartışmalar yapılsa da, ortak nokta hepsinde de vahiy olgusunun kabul edilmesidir. Vahyin bütün dinlerin temel düşüncesinde var olduğu ve bütün dinler için vazgeçilmez ve öncelikli bir unsur olduğu bilinmektedir.⁷⁹⁷ Vahiy, her din için zorunlu olarak kabul edilmekte,⁷⁹⁸ vahyin bütün dinlerin dönüm noktası olduğu ve toplumu oluşturan ana unsur olduğu ifade edilmektedir.⁷⁹⁹ Bu sebeple çalışmamızın bu bölümünde, batı teolojisinde günümüze kadar tartışılan vahiy anlayışı üzerinde durmakta fayda görülmektedir. Buradaki amacımız, tarihten günümüze batı teolojisinde vahiy anlayışını detayları ile ortaya koymak değil, genel hatları ile İslam'ın vahye bakışı ile Hristiyanlık özelinde, batı teolojisinde vahiy anlayışını mukayese etmek, farklılıkları ve benzerlikleri ortaya koyabilmektir.

Batılı düşünürlere göre vahyin çeşitli tarifleri yapılmaktadır. Bu tariflere örnek olarak, genel anlamda muhteva olarak kabul görmüş olan “Tanrı’nın, kendisini veya iradesi ile ilgili bilgileri insana bildirmesi”⁸⁰⁰ ve “ilahi olanın insana bildirilmesi veya açıklanması”⁸⁰¹ tarifleri dikkat çekicidir.

⁷⁹⁷ Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 24.

⁷⁹⁸ Edsman, C. M., “Offenbarung”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Baskı, Tübingen, IV/1597-1598.

⁷⁹⁹ G. Gloege, “Offenbarung”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Baskı, Tübingen, IV/1610.

⁸⁰⁰ Shusterman, Abraham, “Revelation”, *The Universal Jewish Encyclopedia* (ed. Isaac Landman), New York 1969, IX/147; Lipinski, Edward, “Revelation”, *Encyclopedia Judaica* (ed. Cecil Roth – Jeoffrey Wigoder), Jerusalem 1972-1978, XIV/ 117.

⁸⁰¹ Deninger, Johannes, “Revelation”, *The Encyclopedia of Religion*, XII/356; Lewis, Edwin, “Revelation”, *Harper’s Bible Dictionary*, New York 1973, s. 613; Bkz. Tarakçı, Muhammet, *Yahudilik’te ve Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999, s. 79.

Vahyin imkânı konusunu modern dönem batılı filozoflar ve bilginler tartışmıştır. Bu çerçevede yapılan tartışmalar sonucunda vahyin imkânı ile Tanrının varlığının gerekçeleri arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu ifade edilmektedir. Çünkü mutlak anlamda iyi, adaletli, kâdir-i mutlak ve âlemdeki düzeni devam ettiren bir Tanrı'nın varlığı lehindeki bir delil, aynı zamanda devam eden âleme vahiy yoluyla müdahalede bulunmasını da mümkün kılma noktasında delil sayılabilir. Yani teistik bir Tanrı'nın var olduğu ne kadar mümkünse, bu Tanrı'nın tarihe müdahale etmesi yani vahyetmesi de o kadar mümkündür. Dolayısıyla vahyin temellendirilmesi meselesi, Tanrı'nın varlığından bağımsız ele alınabilecek bir konu değildir. Vahyin imkânı konusunda getireceğimiz makul gerekçeler, büyük oranda Tanrı'nın var olduğu lehinde geliştirilmiş olan delillere dayanır. Ancak bu, Tanrı inancına sahip olan herkesin vahyi mümkün gördüğü anlamına gelmez. Bu nedenle varlığı lehinde mantıkî delillere sahip olduğumuz Tanrı'nın, “teistik sıfatları olan Tanrı” olması gerektiğini vurgulamamız gerekir.⁸⁰²

“Vahyi mümkün hale getiren, teistik bir tanrı anlayışıdır, çünkü âlem ve insanla ilişkisi olmayan deist bir Tanrı anlayışının varlığı lehindeki makul gerekçeler, vahiy fikri için temel teşkil etmez. Aynı şekilde Tanrı – âlem ikiliğini ortadan kaldıran panteist bir Tanrı anlayışında da vahiy fikrine yer olmaz. Âlemi, bir

⁸⁰² Kılıç, *Recep, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 119-120; Bkz. Moran, Gabriel, *Theology of Revelation*, London 1966, s.102; Hick, John, “Eschatological Verification Reconsidered”, A John Hick Reader, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990, s. 68; Wolterstorff, Nicholas “Introduction” *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Universty of Notre Dame Press, Notre Dame and Indiana 1991, s. 6.

anlamda “Tanrı’nın bedeni” olarak gören panteist Tanrı anlayışında da vahiy fikrine yer bulmak mümkün görünmemektedir.”⁸⁰³

Teist Tanrı tasavvurunda vahiy fikri açısından en belirgin özellikler; Tanrı’nın mükemmelliği, mutlaklığı, aşkınlığı gibi sıfatlarının yanında Zât olarak düşünülmesi, dolayısıyla bir Zât’ta bulunabilecek işitme, görme, bilme, irade etme, cevap verme, adaletle hükmetme gibi ahlaki sıfatlarının olmasıdır. Çünkü ancak bu ahlaki sıfatlara sahip olan Tanrının, âlem ve insanla ilişki içerisinde olmasının bir anlamı olabilir. Bu sebepten teistik ulûhiyet anlayışının ayırt edici özelliği, tabiata ve tarihe müdahale eden bir Tanrı olmasıdır. Görüldüğü gibi, vahyin mümkün olduğunu gösterebilmek için, Tanrı’nın varolduğunu makul bir şekilde ortaya koymak yetmemektedir. Çünkü varolduğuna inanılan Tanrı, teistik sıfatlara sahip olmadığı müddetçe, vahiy mümkün hale gelmemektedir.⁸⁰⁴

Tanrının mükemmel varlık olarak mabud olduğunu, mutlak adalet, mutlak bilgi, mutlak irade ve güç sahibi olduğu ile alakalı sıfatlarının kabul edilmesi, O’nun tabiata, vahiy yoluyla da tarihe müdahale edebileceği sonucunu doğurmaktadır. Bu noktada ise vahyin doğrulanması problemi ile karşılaşırız.

Vahyin doğrulanması ile, vahiy iddiasının doğruluğunun gösterilmesini kastedilmektedir. Burada üzerinde durulması gereken temel sorun, vahiy iddiasının doğruluğunun tahkik edilip edilemeyeceğidir. Cevabını arayacağımız soru, “vahiy

⁸⁰³ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.120; “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milel ve Nihal*, cild:8, sayı:1, Ocak – Nisan 2011, s. 41; Hampshire, S. *Spinoza*. Harmondsworth: Penguin Books, 1951, s. 39-40, 168.

⁸⁰⁴ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 120-121; Bkz. Nicholas Wolterstorff, “Introduction” s. 5-6; John Hick, “Eschatological Verification Reconsidered”, s. 68.

olduğu iddia edilen şeyin gerçekten vahiy olduğunu gösterecek deliller var mıdır, eğer varsa bunlar nelerdir?” sorusu olacaktır.⁸⁰⁵

Batı düşüncesinde Tanrı’dan geldiği iddia edilen vahyin, iddia edildiği gibi gerçekten Tanrı’dan gelmiş olduğunu gösterebilmek için müracaat edilen deliller, genel olarak “dâhili” ve “hârici” olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Dâhili delil, vahyin bizzat kendisiyle yani içeriği ile ilgilidir. Burada muhtevanın; doğru olup olmadığı, kendi içinde tutarlılığı ve insanın ihtiyaçlarına uygun olup olmadığı araştırılır. Hârici delil ise, vahyin kaynağı ve insana nasıl ulaştığı ile ilgilidir.⁸⁰⁶

“Çok genel ifadelerle, Tanrı’nın tarihe özel olarak müdahalesi vahiy, tabiat kanunlarına müdahalesi ise, mucize diye isimlendirilir. Vahiy ile mucize, birbiri ile yakın ilişki içinde bulunur. Vahyin gerçekten Tanrı’dan geldiğini ispat edebilmek için ancak Tanrı’nın yapabileceği mucizevî olaylar gösterilir.”⁸⁰⁷ “Görüldüğü gibi mucize, vahyin doğrulanmasının hem dâhili hem de harici delili olarak kullanılabilir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde mucize, vahye göre daha temel bir kavram olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu anlayışa göre vahyin doğruluğunun onayı, mucizeye bağlı olmaktadır.”⁸⁰⁸

⁸⁰⁵ Swinburne, Richard, *Revelation: from Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 85; Spinoza, Benedictus De, *Teolojik Politik İnceleme* (cev.: C. B. Akal/ R. Ergun), Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 227-228; Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s. 149; Ayrıca bkz. Ovacık, Zübeyr, *İbni Sina ve Gazzali’de Vahiy Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 2010, s. 130.

⁸⁰⁶ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.130-131; Ayrıca bkz. Gazali, *İtikat’ta Ölçülü Olmak (el-İktisâd fî l-İ’tikâd)*, çev. Hanifi Akın, Ahsen Yay. İst. 2005. s. 233; Kant, Immanuel, “Lectures on The Philosophical Doctrine of Religion,” terc. ve ed. Allen W. Wood ve George Di Giovanni, *Religion and Rational Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press 2001) içinde, s. 28.

⁸⁰⁷ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.133; Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, London 1975, IV/154.

⁸⁰⁸ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.133; Bkz. Locke, John, *A Discourse of Miracle, The Reasonableness of Christianity*, Ed. I., 1958, s. 79-87; Işık, Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay, Ankara 2006, s. 269-276.

Vahyin doğrulanması ve temellendirilmesi meselesinin ardından modern batı düşüncesinde ortaya çıkan iki vahiy anlayışı üzerinde de durmak gerekmektedir. Bunlardan geleneksel olanı “doktrin” veya “önerme” merkezli olarak isimlendirilir. Bu anlayışa göre vahiy, önermelerin veya doktrinlerin Tanrı tarafından insana bildirilmesidir. Bu anlayış, vahyi, esas anlamıyla, doğru önermelerin veya doktrinlerin Tanrı tarafından insana bildirilmesi olarak kabul eder.⁸⁰⁹

“Önerme merkezli vahiy anlayışını kabul eden muhafazakar düşünürler, Tanrı’nın Kitab-ı Mukaddes yazarlarına yazacakları kelimeleri bizzat bildirdiğini kabul ederler. Bu anlayış sonradan “dikte ettirme teorisi” olarak isimlendirilmiştir. Muhafazakârlara göre daha liberal olan düşünürler ise, Tanrı’nın, Kitab-ı Mukaddes yazarlarının sadece belirli hakikatleri kavramalarına imkân sağladığını, sonradan bu yazarların kavradıkları hakikatleri kendi seçtikleri kelimelerle açıkladıklarını savunurlar. Liberal görüşe sahip olan bazıları da, bazı noksanlıkların hatta bazı yanlışlıkların bile bu açıklama aşamasında olabileceği görüşündedirler. Belirli dini hakikatlerin bildirilme şekli ve bildirilme süreci konusunda ayrılığa düşseler de, gerek muhafazakârlar gerekse liberaller, ‘vahyedilen şey’in belirli dini hakikatler olduğu konusunda aynı fikirdedirler.”⁸¹⁰

Diğer vahiy anlayışı ise, “kişi merkezli” diye isimlendirilebilir. “Bu anlayışta Tanrı’nın vahyettiği şey, bir dizi önerme değil, doğrudan ‘kendi zâtı’dır, dolayısıyla kutsal kitap, bu hulul olayının beşeri bir kaydı olarak anlaşılır.”⁸¹¹

⁸⁰⁹ Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Inc., New Jersey 1983, s. 60; Kaufmann, Walter, *Critique of Religion and Philosophy*, Harper&Row Publishers, New York 1958, s. 89;

⁸¹⁰ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.49-50.

⁸¹¹ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 74; Ayrıca bkz. Uslu, Ferit, *Felsefî Acıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 148; C.S. Evans, R.Z. Manis, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, Elis Yayınları, Ankara 2010, s. 132.

“‘Kişi merkezli’ görüşe göre; vahyin içeriği, Tanrı hakkındaki hakikatler değil, beşeri tarih içinde faaliyet göstermek suretiyle insanın tecrübe eksenine gelen Tanrı’nın bizzat kendisidir. Bu bakış açısından teolojik önermeler, teolojik önerme olmaları hasebiyle vahyedilmemişlerdir. Bunlar, vahiy karakterli olayların önemini anlamak için gösterilen beşeri teşebbüsleri temsil ederler.”⁸¹²

“Burada ifade edildiği üzere, modern Batı düşüncesinde iki vahiy anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki Tanrı’nın belirli hakikatleri önerme formunda bildirmesi şeklinde anlaşılan “önerme merkezli model”⁸¹³ ikincisi de Tanrı’nın, Hz. İsa’ya hulul ederek ‘kendisini’ ifşa etmesi şeklinde anlaşılan modeldir; buna, Tanrı bizzat kendi zâtını yani kişiliğini açığa vurduğu için, ‘kişi merkezli vahiy modeli’ de denebilir.”⁸¹⁴

Modern batı düşüncesindeki vahiy anlayışına, Müslüman geleneğin vahiy anlayışı zaviyesinden bakıldığında Kur’an-ı Kerim’in vahiy ile ilgili mesajlarından yola çıkarak bu iki anlayıştan hangisinin İslam vahyini ifade ettiğine ulaşmak zor olmasa gerektir. Kur’an-ı Kerim’de vahyin Allah’ın Kelâm sıfatı ile ilgili olmasından dolayı vahyedilen şeyin Kelâmi nitelikte olduğu,⁸¹⁵ vahyedilen şeyin okunan bir şey olduğu⁸¹⁶ ve vahyedilen şeyin yukarıdan aşağıya indirilen bir inzal / tenzil ile

⁸¹² Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.50; Hick, John, *Philosophy of Religion*, s. 68; Baillie, John, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Oxford University Press, London 1956, s. 69; Dulles, A., *Models of Revelation*, Orbis Books, New York 1996, s. 54; Smith, *Towards a World Theology*, Faith and the Comparative History of Religion, The Westminster Press, Philadelphia 1981, s.173; *The Meaning and End of Religion*, A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, The Macmillan Company, New York, 1963, s. 128.

⁸¹³ Hick, John, *Philosophy of Religion*, s. 60.

⁸¹⁴ Kılıç, Recep, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, s. 6; C.S. Evans, R.Z. Manis, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, s. 129-131; Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 173; Büyük, Celal, “Wilfred Cantwell Smith’in Vahiy Anlayışı”, *HÜİFD*, 2010/2, c. 9, sayı 18, s. 176.

⁸¹⁵ Şûrâ 42/51; Tekvir 81/19.

⁸¹⁶ Rad 13/30; Kehf 18/27.

olduğu⁸¹⁷ ifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de vahiy ile alakalı bu nitelemelerin yapılması İslam vahyinin, “önermesel vahiy” olarak isimlendirilen geleneksel vahiy anlayışına tekabül ettiğini bize göstermektedir.⁸¹⁸

Vahiy karşılığı olarak İngilizcede kullanılan “revelation” kelimesi; “Latince ‘revelatio’ kelimesinden türemiştir.⁸¹⁹ Almandada ise “offenbarung” kelimesi ile karşılaşmakta ve açmak anlamına gelen ‘offen’ kelimesinden türemiş ve “açıklamak, ifşa etmek, ortaya çıkarmak, gizliliğini kaldırmak”⁸²⁰ gibi anlamlara gelmektedir.

Batı düşüncesinde vahiy karşılığında kullanılan “revelation” veya “offenbarung” kelimeleri; ya ‘belirli hakikatlerin insan için bir bildirim yoluyla bilinir kılınması’, ya da ‘gizli olan bir şeyi gizleyen örtüsünün kaldırılması yoluyla bilinir kılınması’ anlamlarına gelmektedir.⁸²¹ Batı düşüncesinde her iki anlamı esas olarak düşünce sistemlerini temellendiren düşünürlere rastlanmaktadır.⁸²²

İster bir hakikatin ‘bildirim’ yoluyla bildirilmesi anlamında olsun, isterse gizli olan şeyin örtüsünü açarak bilinir kılınması anlamında olsun, her iki durumda da vahyin; bilme, öğrenme ve bilgi ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Vahiy kavramını

⁸¹⁷ Şuara 26/192-195; Bakara 2/213; Âl-i İmran, 3/3.

⁸¹⁸ Kılıç, Recep, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, s. 8-9. Ayrıca bkz. el-Hâkim, en-Neysaburî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. (1411/1990). *el-müstedrek, ala'ssahiheyn*, tahkik: Mustafa Abdulkadir Ata- Beyrut trs., II/667; Taberî, *Camii'l Beyan an tevili'l-Kur'an*, III/44; Zerkeşî, Ebu Abdullâh Bedrettin Muhammed *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, Dâru'l-Marife, Beyrut tsz., I/228; Suyutî, *el-İtkân*, I/130-131.

⁸¹⁹ J. I. Packer, “Revelation”, *The New Bible Dictionary* (NBD), s. 1090; Hutchison, John A., *Faith Reason and Existence: An Introduction to Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1956, s. 111.

⁸²⁰ Wahrig, *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, “Offenbarung maddesi”. Deutschland 1997; Lexikon des Dialogs, *Grundbegriffe aus Christentum und İslam*, “Offenbarung”, Eugen Biser Stiftung, Freiburg 2014, band 2, s.514-515; Lucian Hölscher, “Offenbarung”, *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 4, Otto Brunner (Hrsg.), Stuttgart 1978, s. 422, 425; Wolfgang Martens, *Öffentlich als Rechtsbegriff*, Bad Homburg v.d.H./Berlin/Zürich 1969, s. 24.

⁸²¹ Schiffrers, Norbert, “Revelation”, *Encyclopedia of Theology*, New York 1986, s. 1455; Dulles, Avery, *Model of Revelation*, s. 19.

⁸²² Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.6.

filozoflar için ilginç hale getiren, ilahi vahiy kavramını da teolog ve inananlar için hayati bir konu kılan, vahyin bu bilmeye, öğrenmeye ve bilgiye dönük yönüdür. İnsanların bir takım şeyleri öğrenme yollarından birisinin, o şeylerin onlara açıklanması, bildirilmesi anlamında ‘vahiy’ olduğu açıktır.⁸²³

Modern batı düşüncesinde vahiy anlayışı ile ilgili yukarıda belirtilen genel açıklamalardan sonra, Hristiyanlığın vahiy anlayışını ortaya koymak adına hristiyan düşünürlerin vahiy hakkındaki ifadelerine de yer vermek gerekmektedir.

Miladi 1. Yüzyılda yaşamış olan ve Hristiyan teolojisinde önemli bir yere sahip olan Pavlus’a⁸²⁴ göre vahiy, Tanrı’nın İsa vasıtasıyla ilahi kurtuluş planını insanlara göstermesi, hür ve lütufkâr bir faaliyetidir.⁸²⁵ Havarilerinde vahiy alabileceği görüşünü iddia eden Pavlus, havarilerin, İsa’nın getirdiği iyi haberleri tebliğle görevli olduklarını ifade etmektedir. Ancak Pavlus’a göre nihai vahiy İsa’dadır. İsa’nın tekrar Tanrı’nın krallığını ilan etmek için döneceği vakit, vahyin tamamlanacağı vakittir.⁸²⁶ Pavlus’a göre, vahyin kaynağı Tanrı’dır. İsa ise vahyin muhtevasıdır.⁸²⁷ Yani İsa, vahyin kaynağı değil konusudur.⁸²⁸ Buna karşılık Yuhanna’ya göre İsa, vahyin hem kaynağı, hem de konusudur.⁸²⁹

Thomas Aquinas’a göre ise vahiy, Tanrı’nın insanların kurtuluşu için gerekli hakikatleri bildirdiği bir faaliyettir. En yüksek bilgiyi temsil etmekte olan vahiy,

⁸²³ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s.7.

⁸²⁴ Ö. 67.

⁸²⁵ McBrien, R. P., *Catholicism*, Minneapolis 1981, s. 207.

⁸²⁶ Deninger, Johannes, “Revelation”, *The Encyclopedia of Religion*, XII/360-361.

⁸²⁷ Romalılara, 3:21-24 , İncil (Sevindirici Haber), Kitab-ı Mekaddes Şirketi, İstanbul 1998.

⁸²⁸ Schiffrers, Norbert, “Revelation”, *Encyclopedia of Theology*, s.1456; Bkz. Tarakçı, Muhammet, *Yahudilik’te ve Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, s. 59.

⁸²⁹ Yuhanna, 4/23; 14/5-6; McBrien, R. P., *Catholicism*, s. 235.

mucizelerle desteklenmektedir.⁸³⁰ Tanrı, kendisi hakkında insan zihnini aşan şeyleri vahyetmiştir, fakat vahiy ilk başlangıçta anlaşılması için değil, inanılması için vahyedilmiştir.⁸³¹

Vahyi, normal öğrenim yolları ile elde edilemeyen gizli bir şeyin ortaya çıkması ve öğrenilmesi olarak tarif eden Paul Tillich'e göre vahiy bilgisi Tanrı'nın bilgisidir.⁸³² Tillich'e göre vahiy ilahi bir kaynaktan gelmektedir. Vahyin subjektif ve objektif iki yönü vardır. Vahyi alan kişi açısından subjektif olan vahiy, tebliğ edilmesiyle objektif hale gelmektedir. Başlangıçta vahyi alan kişiye mahsus olan vahiy, çok geniş bir kitleye hitap etmeyi hedeflemektedir.⁸³³

Hristiyanlar Tanrı'nın İsa aracılığıyla insanlarla iletişim kurduğuna inanmaktadırlar.⁸³⁴ Böylelikle İsa, en mükemmel vahiy temsil etmekte ve Tanrı'nın bizat "yaşayan kelamı" olma özelliğini taşımaktadır.⁸³⁵

Hristiyan teolojisinde, Yahudilikte olduğu gibi⁸³⁶ vahyin çok farklı geliş yolları bulunmamaktadır. Üzerinde en fazla durulan vahyin geliş yolu, İsa Mesih yoluyla gelen vahiy türüdür. İbranilere mektupta "*Tanrı eski zamanlarda peygamberler aracılığıyla birçok kez ve çeşitli yollardan atalarımıza seslendi. Bu*

⁸³⁰ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, IV/154.

⁸³¹ Thomas Aquinas, *age.*, IV/35-37.

⁸³² Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, I/108; Deninger, Johannes, "Revelation", *The Encyclopedia of Religion*, XII/356.

⁸³³ Paul Tillich, *age.*, I/111.

⁸³⁴ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Bir Katkı*, İstanbul 1992, s. 66.

⁸³⁵ Geoffrey Chapman, *Catechism of the Catholic Church*, 1994, s.22; Paul Tillich, *Systematic Theology*, I/22; Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Bir Katkı*, s. 68.

⁸³⁶ Yahudi teolojisinde vahyin çok farklı geliş yolları olduğu bildirilmektedir. Bu iletişim yollarına örnek olarak rüyet, (İncil - Yeremya 1/13-15) rüya (İncil - Tekvin 20/3; 28/10; 31/24), Musa'ya özel Tanrı'nın doğrudan konuşması (İncil - Çıkış 33/20), Tanrı'nın elçi olmaksızın vasıtasız olarak insanlarla iletişim kurması (İncil - Daniel 7/1-28), elçi melekleri vasıtasıyla insanlara ulaşması (İncil - Tekvin 31/11; Çıkış 3/2; Sayılar 24/2-3; Hakimler 6/11) verilebilir. Bkz. Tarakçı, Muhammet, *Yahudilik'te ve Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, s. 67.

*son çağda da her şeyin mirasçısı olarak belirlediği ve aracılığıyla evreni yarattığı Oğlu'yla bize seslenmiştir.”*⁸³⁷

Tanrı'nın kelimı karşılığında hristiyan literatüründe kelam ve akıl anlamına gelen “logos” ve “word” kavramları kullanılmaktadır. Logos kavramının oluşumunda Yunan felsefesinin ve Yahudi kültürünün etkili olduğu görüşü hâkimdir.⁸³⁸ Logos kavramı sadece hristiyanlığın vahiy telakkisi için değil, neredeyse bütün hristiyan teolojisinin doktrini için çok önemlidir. Vahiy vasıtası olarak logos anlaşılmadan vahyin anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade eden Tillich, Tanrı'nın bilgisinin logos sembolünden, Tanrının kelamının da logostan başka bir şeyle tarif edilemeyeceğini ifade etmektedir. Peygamberler konuştuklarında her zaman logos üzerinde konuşurlar.⁸³⁹

Tanrı'nın oğlu ve kelamı olan İsa'nın vahiy açısından iki özelliği bulunmaktadır. O vahiy getirmekte, bizzat Tanrı'nın oğlu olarak ve Tanrı'nın ete kemiğe bürünmüş kelamı olarak da kendisi ve hayatıyla vahiy olma özelliklerini göstermektedir; vahiyle onun hayatını birbirinden ayırmak mümkün değildir. Böylece Tanrı'nın özel kelamı olan İsa'nın bütün hayatı, sözleri ve davranışları vahiy olarak algılanmaktadır.⁸⁴⁰

Batı teolojisinde vahiy süreci zirve noktasına İsa ile ulaşmıştır.⁸⁴¹ Vahyin en mükemmel, en son ve evrensel olabilmesi için, dilin sınırlarını aşması ve yaşayan bir

⁸³⁷ İbranilere 1/1, İncil (Sevindirici Haber), Kitab-ı Mekaddes Şirketi, İstanbul 1998.

⁸³⁸ Sinanoğlu, Mustafa, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ı Kerim'de Nübüvvet, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995, s. 197.

⁸³⁹ Tillich, *Systematic Theology*, I/122-125.

⁸⁴⁰ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Bir Katkı*, s. 66-68.

⁸⁴¹ Lewis, Edwin – Danton, Robert C., “Incarnation”, *Harper's Bible Dictionary*, New York 1973, s. 279.

realite olması gerekmektedir. Yuhanna “Kelâm insan olup aramızda yaşadı”⁸⁴² derken, bu şartların gerçekleştiğini belirtmektedir.⁸⁴³ Tarihçiler, peygamberler, şairler ve mezmur yazarları Tanrı’nın elçileridir. Bu kişiler vahyi insanlara ulaştırmışlar, ancak insanları vahiyle karşılaştırmamışlardır. Vahiy ile insanın doğrudan karşılaşması İsa Mesih’te olmuştur. Tanrı, İsa’da kendisini insana göstermiştir.⁸⁴⁴

Hristiyanlığın vahiy anlayışında, Tanrı ile İsa’ya ilave olarak Ruhü’l-Kudüs’ün yani Kutsal Ruh’un da önemli bir yeri bulunmaktadır. Kutsal ruh, teslisin üçüncü unsuru olma özelliği taşımaktadır. “Kutsal ruh Tanrı’dan farklı, yaratılmış bir varlık olmayan, insanların kalbinde yaratılan, evrende yaşayan ve etkin olan Tanrı’nın kendisidir.”⁸⁴⁵ İsa’nın doğumunda etkin rolü olan kutsal ruhtan Yeni Ahitte Tanrı’nın ruhu olarak bahsedilmektedir.⁸⁴⁶ Yeni Ahitte, kutsal ruhun peygamberlik görevine başlayacağı esnada bir güvercin görünümünde İsa’nın üzerine inişinden bahsedilmektedir. Hristiyanlığın temel inancı olması sebebiyle net olarak ifade etmek gerekirse Hristiyanlıkta “Baba Allah yaratıcı, İsa Mesih kurtarıcı ve Kutsal ruh da takdis edicidir.”⁸⁴⁷

Hristiyan inancına göre Tanrı, kutsal ruh vasıtasıyla hristiyan topluluğunu yönlendirir, eğitir, Tanrı onunla sırlarını ve yazılarını vahiy ve ilham eder. Kutsal ruh azizlere ve iyi insanlara, peygamberlerin ve havarilerin seslerini ilham eder.⁸⁴⁸

⁸⁴² Yuhanna 1/14.

⁸⁴³ Bkz. Tarakçı, Muhammet, *Yahudilik’te ve Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, s. 67.

⁸⁴⁴ Lewis, Edwin, “Revelation”, *Harper’s Bible Dictionary*, New York 1973, s. 614; Bkz. Tarakçı, Muhammet, *Yahudilik’te ve Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, s. 68.

⁸⁴⁵ Luka 4/2.

⁸⁴⁶ Matta 10/20.

⁸⁴⁷ Luka 3/21-22.

⁸⁴⁸ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Bir Katkı*, s. 67-68.

Tanrı'nın kendisine hulul ettiği İsa, tanrısallık özelliği açısından kutsal ruhu, halefleri olan havarilere de göndermiştir. Hatta kendi varlığı da bizzat vahiy olan İsa, İncil yazarlarına kutsal ruhu göndererek onların kalplerine vahiy ilka etmiştir. Bu sayede Kitâb-ı Mukaddes yazarları da vahye mazhar olmuşlardır. Hristiyanlara göre onların eserleri de vahiy ürünü olma özelliği taşımaktadır. Ancak havarilerin aldığı vahiy, onların iradelerini tamamen ortadan kaldırmadığı için İncillerin yazarları kendi üsluplarını yansıtmışlar, bu hürriyet üslubu dört farklı İncil'in ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁸⁴⁹

Hristiyan teolojisinde havariler kimi zaman peygamber,⁸⁵⁰ kimi zaman da peygamberlerden daha üstün görülmüşlerdir.⁸⁵¹ Havariler, İsa Mesih'te görüp duydukları şeyleri, Kutsal ruhun gözetimi ve rehberliği ile sonraki nesillere, yanlışsız olarak nakletmiştir.⁸⁵²

Esasında Hristiyan teolojisinde vahiy konusu ile ilgili kesin ve açık bir görüş ortaya konulabilmesi mümkün görülmemektedir. Zira bunun sebebi, İsa'nın Hristiyan dinindeki konumu ile ilgilidir. Başlangıçta peygamber olan İsa, daha sonra Tanrı'nın oğlu ve Tanrı'nın kalamı olma özelliğine sahip olmuş, bizim anladığımız şekliyle elçi peygamber olmakla kalmamış, kutsal ruh ile dolan İsa, Tanrı'nın oğlu olmakla uluhiyet kazanmıştır.

Bu çerçevede, İslam dininde elçi peygamber olarak tasavvur edilen Hz. İsa, Tanrı'nın bir parçası haline getirilmiş, kendisinin bizzat vahiy olduğu ifade

⁸⁴⁹ Thomas Michel, *age.*, s. 34; Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çeşitleri*, Ankara 1996, s.130.

⁸⁵⁰ J. I. Packer, "Revelation", *The New Bible Dictionary* s.1092.

⁸⁵¹ Bkz. Luka 10/23-24; Matta 13/17.

⁸⁵² Bkz. Tarakçı, Muhammet, *Yahudilik'te ve Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, s. 84.

edilmiştir.⁸⁵³ İsa'nın sözleri, fiilleri ve davranışlarının da vahiy olduğu düşüncesi, İslam düşüncesindeki vahiy olgusunu yanlış anlama sonucunda ortaya atılan gayri metluv vahiy düşüncesini akıllara getirmekte, bu fikrin İslam'a nasıl sokulduğu ile ilgili zihinlerde yeterince fikir uyandırmaktadır.



⁸⁵³ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Bir Katkı*, s. 66-68.

SONUÇ

Yüce Allah'ın, insanlara bildirmek istediği mesajları elçileri ile iletmesi olarak ifade edebileceğimiz vahiy ile ilgili, geçmişten günümüze çeşitli görüşler ortaya atılmıştır.

Vahiy, Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın kulları ile kurmuş olduğu ilişkinin adıdır. Bu ilişkinin bir türü, aynı zamanda Allah'ın, tarihin belli dönemlerinde yeryüzündeki beşeri ilerleyişe doğrudan yaptığı bir müdahale olarak bilinmektedir. Allah'ın mesaj içeren vahyi, Allah ile elçileri arasında, mahiyetini ancak Allah'ın ve kısmen de elçilerin bilebileceği bir iletişim vasıtası olarak açıklanabilir.

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, insan ile iletişim yollarına ilişkin bizlere başka kaynaklara başvurmamıza gerek kalmayacak şekilde bilgi vermektedir: *“Hiç bir insanla Allah'ın yüz yüze konuşması olacak şey değildir. Ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur, yahut elçi gönderir, izniyle ona dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir.”*⁸⁵⁴

Söz konusu ayet ekseninde, Yüce Allah'ın yeryüzündeki beşeri ilişkiye müdahalesinin, tekvini ve teklifi vahiy olarak iki ana başlıkta ele alınması gerekmektedir. Tekvini vahiy yani doğrudan vahiy, Yüce Allah'ın takdiri, yaratması, fitratın tasarlanması, düzenlenmesi ve ilham olarak gerçekleşmektedir. Teklifi vahiy ise kelama ilişkin bilişsel vahiydir. Teklifi vahyin, Yüce Allah'ın mesajını perde arkasından - ki bu sadece Hz. Musa'ya özgüdür - ve elçileri Cibril ve Peygamberler

⁸⁵⁴ Şûrâ 42/51.

vasıtasıyla muhatap olarak tüm insanlara göndermesi olarak anlaşılması gerekmektedir.

Vacibü'l Vücûd'un yani Yüce Allah'ın fiili olan tekvini ve teklifi vahyin dışında, yaratılmış olan mümkün varlıkların birbirlerine telkini anlamında telkîni vahye ise insanların birbirine telkini ve şeytanların birbirine ve insanlara teklini anlamında Kur'an'da yer verilmektedir.

Teklifi vahiy kanalıyla gerçekleşen iletişim şekli, ontolojik eşitliğe sahip olmayan iki taraf arasındaki haberleşme olarak nitelendirilmektedir. Allah – insan iletişiminde, Yüce Allah vâcibü'l-Vücûd olanı temsil ederken, insan mümkün varlık düzeyini temsil etmektedir. Ontolojik uyumsuzluğun bulunduğu bir ortamda iletişimin gerçekleşmesi için alıcı ve vericinin en azından aynı iletişim düzeyinde bulunmaları gerekmektedir. Hz. Peygamber vahiy alma anında tamamen ilahi iradenin yönetimine girmekte ve Cibrîl'in getirdiği vahyi, Resulullah, onunla aynı seviyeye geldikten sonra almaktadır. Yani ya vahiy meleği Cibrîl insan suretine yaklaşmakta, ya da Peygamber Cibrîl'in alanına geçmektedir.

Vahiy konusunda Peygamberin rolü önemlidir. Müslüman gelenek, Peygamber'in "elçi" olmasını, kendisine iletilen vahyi ilave yapmadan ve eksiltmeden olduğu gibi insanlara bildirmek görevini yeterli bulmamıştır. Elçilikte önemli olan, elçi ile gönderilen öneri veya mesajdır. Yani sorunu elçi değil, elçinin getirdiği mesaj çözecektir. Elçi, asıl adına hareket edemez. Vekillikte ise aslolan vekildir. Sorunu vekil çözecektir. Vekil, asıl adına asılın yetkisini kullanarak hareket eder. Peygamberler, Allah ile insan arasında birer elçidirler. Peygamberlerin bu elçilik konumu çok önemlidir. Elçiyi tanımak, onu elçi olarak göndereni tanımaktır.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman gelenek, Hız. Peygamber'e gelen vahyin sadece Kur'an'dan ibaret olamayacağı, onun toplumsal hayat içerisinde aldığı kararların, söylediğı sözlerin ve beşeri uygulamalarının da vahiy mahsulü olduğı tezini geliştirmiştir. Esasında bu konu sünnetin mahiyetinin ne olduğı ile ilgilidir. Tarihten günümüze toplumda gayrı metluf vahyin varlığının kabul edilmesini sağlamak amacıyla bazı Kur'an ayetleri bağlamından kopararak yorumlanmış ve Kur'an'ın yanına, Kur'an gibi bir kaynak daha konmuştur. Kısaca Kur'an vahyi ile sünnet eşitlenerek, Kur'ânî mesajın devre dışı kalmasına ve kaynaklardan sadece biri durumuna düşmesine neden olunmuştur. Hız. Peygamber'in sözlerinin ve uygulamalarının da vahiy olduğı düşüncesi ile Kur'an'a gidişin yolu sünnetle kesilmiş, Yüce Allah'ın karşısına, O'nun elçisi çıkarılmıştır. Şunu ifade etmek gerekir ki, Hız. Peygamber'in bıraktığı tek sünnet olsa olsa Kur'an'a uymaktır. Hız. Muhammed'in elçilik görevi, sözlerinin vahiyleştirilmesinde değil, Allah tarafından insanlar arasından peygamber olarak seçilmiş olmasında, kendisine inzal edilen ilahi vahyi eksiksiz ve tam bir şekilde insanlığa taşımasında aranmalıdır.

Bu anlamda, Hız. peygamber'in sözlerinin de vahiy olduğunuz söylemek, bunları yazılmayan vahiy yani gayrı metluf vahiy olarak kabul etmek, Kur'an vahyinin dışında başka teklifi vahiylere olduğu sonucunu doğuracağından mümkün görülmemektedir.

Hız. Peygamber'in vahiy kâtipleri aracılığıyla kayıt altına aldıldığı ve günümüze kadar değişmeden ve korunmuş olarak gelen vahiy, hidayet-i hasse yani metluf vahiylere. Allah'ın bir ayeti olan ve evrensel hidayet kaynağı olan akıl ise hidayet-i âmmedir. Tilavet olunmayan vahiy yani gayrı metluf vahiy, olsa olsa hidayet- âmme olan akıl olmalıdır.

Müslüman kelimciler, vahiy konusuna gereken önemi vermemişlerdir. Bir metafizik olay olan vahiy konusu, Kelam ilmiyle yakından ilişkilidir. Müslüman ilahiyat literatüründe vahiy konusu, genellikle tefsir kaynaklarında incelenmiş, tefsir ilminin bir konusu olarak değerlendirilmiştir. Müslüman kelimciler, vahiy konusunu genellikle Allah'ın Kelâm sıfatı ve Halku'l-Kur'an tartışmaları ışığında değerlendirmişlerdir. Sufi ekol ve Şia ise vahiy konusunu ilhama indirgemişlerdir. Bir metafizik olay olan vahiy konusunun kelam ilmi çerçevesinde detaylı olarak ele alınması ve vahyin Allah'ın kelâm ve tekvin sıfatları çerçevesinde anlaşılması vahyin doğru anlaşılması için büyük önem arz etmektedir.

Müslüman filozofların, kelimcilerin ve müfessirlerin vahiy konusuna yaklaşımlarında kullandıkları dil ve üslup, vahiy konusunda yanlış algılamaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu sebeple, İslam bilimlerinde vahiy konusunda ortak bir dilin kullanılmasının önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Vahiy konusunda batı teolojisinde de zihinlerin çok berrak olmadığı görülmektedir. Bunun sebebi, Peygamberin dindeki konumu ile ilgilidir. Başlangıçta peygamber olan İsa, daha sonra Tanrı'nın oğlu ve Tanrı'nın kelamı olma özelliğine sahip olmuş, Tanrı'nın oğlu olmakla uluhiyet kazanmış ve vahyin bizzat kendisi haline getirilmiştir. İsa'nın sözleri, fiilleri ve davranışlarının da vahiy olduğu düşüncesi, İslam düşüncesindeki Peygamberin sözlerinin de vahiy olduğu anlayışını hatırlatmakta ve bu fikrin İslam'a nasıl sokulduğu ile ilgili zihinlerde yeterince fikir uyandırmaktadır.

Sonuç olarak, vahiy konusunu incelemiş olduğumuz bu çalışmamızla, vahiy olayının, kelam alanında kullanılan dildeki açıklamasını tündengelim yöntemini kullanarak ortaya koymanın en tutarlı yol olacağı yargısına ulaştık.

KAYNAKÇA

- ABDUH, Muhammed, *Risaletü't-Tevhîd*, Kahire trs.
- ABDÜLBAKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mucemü'l-Müfehres lielfazı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut trs.
- ABRAHAMOV, Binyamin, *Islamic Theology Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
- AFZALURRAHMAN, *Sîret Ansiklopedisi*, Sünnetin Mahiyeti ve Çerçevesi, İst. 1988.
- AHMED b. Hanbel, *Müsned*, İst. 1982.
- _____ *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* (Akâidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr-Ammar Tâlibî), İskenderiyye 1971.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984.
- AKBULUT, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yay., Ankara 1992.
- _____ *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, OTTO yay, Genişletilmiş Baskı, Ankara 2015.
- _____ “Kelâm'da Vahiy”, *İslam ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, Ed: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, c:5, s.144-165, München 2009.
- _____ “Müslüman Zihninin İnşasında Kelam İlminin Önemi ve Yeri”, İÜİFD, Bahar 2014/5(1)
- AKDEMİR, Furat, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygaber'in Örnekliği Meselesi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2014.
- AKDER, Necati, “Vahyin Metafizik Temeli”, *İslam Mecmuası*, sayı:3, Ankara 1958.
- AKSEKİ, Ahmet Hamdi, *İslam*, Nur Yay., Ankara 1981.
- ALBAYRAK, Halis, “Kur'an'da Vahiy”, *İslam ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, Ed: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, c:5, s. 58-99, München 2009.
- ALİYYÜ'L-KÂRÎ, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Ankara 1992.
- ALPER, Hülya, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akaid ve Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri*, Ensar Neşriyat, İst. 2013.
- ALTINDAŞ, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2012.

- ALTINTAŞ, Ramazan, “Ebu Hanife’nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, Kelâm Araştırmaları Dergisi, c.2, sayı 1, 2004.
- ÂLÛSÎ, Ebu’l-Fadl Şahabuddîn Muhammed el-Bağdâdî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’il Mesânî*, Beyrut trs.
- ALYAN, Rüştî Muhammed Arsan, *el-Akl İnde’ş-Şiati’l-İmâmiyye*, Bağdat 1973.
- ÂMİDÎ, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddîn, *Ebkâru’l-Efkâr fî Usulü’d-Dîn*, Beyrut 2003.
- ARİF, Ahmed Abdullah, *es-Sıla Beyne’z-Zeydiyye ve’l-Mutezile*, San’a 1987.
- ARPAGUŞ, Hatice K., *Fazlur Rahman’a Göre Allah ve İnsan*, Çamlıca yay., İstanbul 2010.
- ASLAN, Abdülgağfar, *Kur’an’da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- ASLAN, İbrahim, “İmam Maturidi’nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”, *Kelâm Araştırmaları*, 12:2 (2014).
- ATALAY, Orhan, “Vahiy ve Molla Sadra’nın Yorumu”, *EKAV Akademi Dergisi*, c.III, sayı 2, Güz 2001.
- ATAY, Hüseyin, *İslam’ın İnanç Esasları*, AÜİFY, Ankara 1992.
- _____*Kur’an’a Göre Araştırmalar IV*, Ankara 1995.
- _____*Kur’an’a Göre İslam’ın Temel Kuralları*, İstanbul 1991.
- _____*“Gazali ve İbn Rüşt Felsefesinin Karşılaştırılması”*, KSIÜD, yıl 2, sayı 3. Ocak – Haziran 2004.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuk Neşriyat, İst. 1988.
- _____*“İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”*, *AÜİFD*, c. 20, sayı 1, Ankara 1972.
- ATTÂR, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- AY, Mahmud, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, *AÜİFD*, XLIX (2008), sayı I.
- AYDIN, Hüseyin, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelik*, DİB Yay., Ankara 1991.
- AYDIN, Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ank. 2006.
- AYNÎ, Bedruddîn Ebû Muhammed, *Umdetu’l - Kârî şerhu Sahihi’l-Buhari*, Kahire trs.
- BAĞAVÎ, İmam Muhyi’s-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ud, *Tefsîru’l-Begavî Meâlimu’t-Tenzîl*, Riyad 1993.

- BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l Firâk*, Mısır 1910.
_____*Usuli'd Din*, Beyrut 1981.
- BAİLLİE, John, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Oxford University Press, London 1956.
- BAKKAL, Ali, "Sünnetin Kaynak Değeri", *HRÜİFD*, sayı 5, Ocak – Haziran 2003.
- BARTH, Karl, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1925). In: *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I*, hergestellt von J. Moltmann, München 1966.
- BAYRAKLI, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul 2013.
- BERNHARDT, Reinhold, "Religion und Offenbarung", *Religion und Offenbarung Arbeitskreis „Episteme der Theologie interreligiös“ - 27. bis 29. April 2012 Dokumentation des zweiten Treffens*, Azhar-Universität Kairo, Herausgegeben vom Orient-Institut, Beirut 2013.
- BEŞER, Faruk, "Vahiy", *Usûl*, Adapazarı 2005/1, sayı III.
- BEYÂZÎ, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'Ibârâtü'l-İmâm*, İstanbul, 1949.
- BEYHÂKÎ, Ebu Bekr Ahmed b. Musa, *el-Esmâ ve's-Sifât*, Beyrut trs.
- BEYZAVÎ, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Özer el-Kadî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, İstanbul 1296.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, İst. 1981.
- BÜYÜK, Celal, "Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı", *HÜİFD*, 2010/2, c. 9, sayı 18.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l Akli'l Arabî)*, trc. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988.
- CEVHERÎ, el-Allame, *es-Sıhah fi'l-Lugati ve'l Ulumi*, Beyrut trs.
- CLAUDE Tresmontant, *Le probleme de la Revelation*, Paris: Editions du Seuil, 1969.
- C.S. EVANS, R.Z. Manis, *Din Felsefesi İman Uzerine Rasyonel Düşünme*, Elis Yayınlan, Ankara 2010.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1987.

- _____ *Şerhu'l Mevâkıf*, İst. 1257.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik, *el-Akâidetü'n-nizâmiyye*, tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1948.
- _____ *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtü'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Kahire 2002.
- _____ *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara 2010.
- _____ *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idi akâ'idi ehli's-sünne ve'l-cemâa*, tahkik: Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Dârü'l-Mısriyye, Kahire 1965.
- ÇAĞLAYAN, Harun, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2009.
- _____ *Müslüman Kelâmında Elçi ve Vekil Kavramları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2003.
- ÇİFTÇİ, Adil, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat Yay. Ankara 2000.
- ÇUCUKÇU, İbrahim Agah, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, AÜİFY., Ankara 1978.
- DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sünen*, Pakistan 1984.
- DÂRİMÎ, Osman b. Said, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, İskenderiyye 1971.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmu'l Edille fî Usûli'l Fıkıh*, tahk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2001.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, MÜİFY, İst. 2011.
- DENİNGER, Johannes, "Revelation", *The Encyclopedia of Religion*, ed.by. Mircae Eliade, London 1987.
- Deutsch – Türkisches Wörterbuch von Karl Steuerwald, "Offenbar" maddesi, 2. Auflage, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987.
- DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-Baliğa*, thk. Eş-Şeyh Muhammed Şerif Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut-1990.
- DRAZ, Muhammed Abdullah, *en-Nebeü'l-Azîm*, Dâru'l-Kâlem, Beyrut 1970.
- DULLES, Avery, *Models of Revelation*, Orbis Books, New York 1996.

- DUMAN, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Ankara 1997.
- _____ “Vahy Olayı ve Vahy-Peygamber İlişkisi” EÜİFD, sayı:9, Kayseri 1996.
- DÜZEN, İbrahim, *Aziz Neseî’ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, Ankara 1991.
- DÜZGÜN, Prof. Dr. Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara 2008.
- _____ “Kur’an’ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”, *Kelâm Araştırmaları*, 5:2, 2007.
- _____ “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, AÜİFD, XLVI, 2005, sayı II
- Ebu’l BEKA, Eyyub b. Musa, *el-Külliyât*, yy 1287.
- Ebu DAVUD, *Sünen*, İst trs.
- Ebu HANİFE, Numan b. Sabit, *Fıkıh-ı Ekber*, çev. Hasan Basri Çantay, Ankara 1991.
- _____ *Fıkıhu’l Ekber*, Mısır 1323.
- Ebu ŞEHBE, Muhammed, *Sünnet Müdafası*, çev. Mehmet Görmez – M. Emin Özafşar, Ank. 1990.
- Ebu ZEHRA, Muhammed, *Usûlü’l-Fıkıh*, Dâru’l-Fikri’l-Arabi, trs.
- Ebu ZEYD, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- _____ “Vahyin Mahiyeti ve Kültürel Altyapısı”, çev. Mehmet Emin Maşalı, UÜİFD, sayı 6, cild 6, Bursa 1994.
- EDSMAN, C. M., “Offenbarung”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV. Band, Tübingen.
- ERDEM, Hüsameddin, “Deizm” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., yıl: 1994, c. 9
- ERDEMCI, Cemalettin, “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal*, cild 8, sayı 1, ocak – nisan 2011.
- ERDOĞAN, İsmail, “el-Bulga fı’l-Hikme” Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin Vahiy Anlayışı”, FÜİFD, 15:2, 2010.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Akil – Vahiy Açısından Sünnet*, İstanbul 1995.
- ERUL, Bünyamin, “Bir Alan Taramasının Panaroması – Vahy-i Gayr-i Metlûv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi -”, *İslamiyat III*, 2000, sayı 1.
- _____ “Hz. Peygamber’e Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden

- Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *İslamiyat I*, 1998, sayı 1.
- ESEN, Muammer, “İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri”, AÜİFD, c.42, sayı 1.
- EŞARÎ, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd'i ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Richard McCarty, Beyrut 1952.
- _____ *el- İbane an Usuli'd-Diyane*, Medine, 1975.
- _____ *Usûl'ü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, tahkik: Muhammed Seyyid Culaynid, Kahire trs.
- _____ *Makalatu'l İslamiyyin ve İhtilafu'l Musallin*, (nşr. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1970.
- EZHERÎ, Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu'l-Luga*, Kahire 1969.
- FÂRÂBÎ, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (Çev. Mehmet Aydın - Abdulkadir Şener - M.Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları İstanbul 1980.
- _____ *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla)*, (Çeviri, Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- FAZLUR Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın – Mehmet Dağ, İstanbul 1981.
- _____ *Ana Konularıyla Kuran*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1987.
- _____ “Vahiy ve Peygamber”, *Türkiye Günlüğü*, çev. A.Bülend Baloğlu – Adil Çiftçi, 23/Yaz-1993.
- _____ *Encyclopedia of Britannica*, ed. Philip W. Goetz, Encyclopedia of Britannica Inc., Chicago 1974.
- FERÂHİDÎ, Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzumi, İbrahim es-Semerrâî), Kum 1414.
- FERRÂ, Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'an*, Beyrut 1980.
- FÎRUZABÂDÎ, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *el-Kâmusu'l-muhît*, (thk. Müessesetü'r-Risale'nin tahkîku't-turâs heyeti), Beyrut, 1406/1986.
- GAZALÎ, Ebu Hamid, *İhyau Ulumi'd-Din*, Mısır 1306.
- _____ *Kitâbu'l-Mustasfâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- _____ *İtikat'ta Ölçülü Olmak (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Hanifi Akın, Ahsen Yay. İst. 2005.
- GAZALÎ, Muhammed, *Kur'an-ı Anlamada Yöntem*, Ankara 1993.
- GELGEÇ, Sevim, “16/Nahl 44 Bağlamında Hz. Peygamber'in Tebyîn Görevi”,

- Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 15, sayı 1, 2005.
- GEOFFREY, Chapman, *Cathechism of the Catholic Church*, 1994.
- G. GLOEGE, “Offenbarung”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV. Band, Tübingen.
- GÖRDÜK, Yunus Emre, “Şii Müelliflerin Tahrifu’l-Kur’an Meselesinde Sünni Kaynaklara Atıflar ve Değerlendirmesi”, *Usûl*, 15 (2011/1).
- GÜMRÜKÇÜOĞLU, Süleyman, “Kur’an’da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, sayı 6, Nisan 2013.
- el-HÂKİM, en-Neysaburî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. (1411/1990). *el-müstedrek, ala’ssahiheyn*, tahkik: Mustafa Abdulkadir Ata- Beyrut trs.
- HALEFULLAH, M.Ahmet, *el-Fennu’l Kasasi*, çev. Saban Karatas, Ankara Okulu Yay., 2002.
- HAMPSHIRE, S., *Spinoza*. Harmondsworth: Penguin Books, 1951.
- HANEFİ, Hasan, *Mine’l-Akîde ila’s-Sevre*, Beyrut 1988.
- HARİS el-Muhâsibî, *Risâletü’l-Müstersidîn* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1988.
- HATİBOĞLU, M. Said, *Hiz. Peygamber ve Kur’an Dışı Vahiy*, Otto Yay., Ankara 2009
- _____ “Hiz. Peygamber’i Yanlış Yorumlama Tezahürleri”, *İslami Araştırmalar I*, (1986), sayı: 2.
- el-HATİP, A. Kerim, *el-Kasasu’l Kur’anî fi Mantukıhi ve Mefhûmihi*, Kahire 1964.
- HAYDERÎ, Seyyid Kemal, *Sıyanetü’l-Kur’âni Mine’t-Tahrîf*, y.y., trs.
- HAYYAT, Ebu’l-Hüseyn, *el-İntisâr ve’r-Redd ala İbn er-Râvendî el-Mülhid*, (thk. M. Hicaz), Kahire trs.
- HELM, Paul, *Divine Revelation: The Basis Issues*, London: Marschall Morgan & Scott, 1982.
- HEYSEM, Serhan, “*el-Aklu’l-Mu’tezilî Hudûdu’l-İnfisâl ve’l-İttisâl*”, *el-İctihâd*, Sayı, 57- 58, Yıl, 1424/2003.
- HİCK, John, “Eschatological Verification Reconsidered”, *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham, London-Hong Kong 1990.
- _____ *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Inc., New Jersey 1983.

- HUTCHISON, John A., *Faith Reason and Existence: An Introduction to Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1956
- İŞİK, Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay, Ankara 2006.
- İŞİK, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yay., Ankara 1967.
- İBAZİ, Müceddid Feyruz, *Kamusu 'l Muhit*, Kahire trs.
- İbn ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fazlihi ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri, I-II, Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- _____ *et-Temhîd limâ fî'l-Muvattai mine'l-maânî ve'l-Esânîd*, (thk. M. Ahmed Alevî – M. Abdülkebir el-Bekrî), Mağrib 1982.
- İbn AŞÛR, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed Tahir et-Tunisi, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, yy., trs.
- İbn EBİ USEYBİA, Ebu'l-Abbas Ahmet, *Uyunu'l-enba fî tabakati'l-etibba*, Dar-u mektebetü'l hayat, Beyrut, trs.
- İbn EBİ'Z-ZEMENİN, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Tefsîru'l Kur'ani'l Azim*, tahk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Akaş, Muhammed b. Mustafa el-Kenz, el Fâruqu'l Hadise, Kahire 2002.
- İbn FARİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Makayisi'l-Luga*, Mısır 1969.
- İbn FUREK, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen en-Nisburi, *Mucerredü'l Makalati's Seyh Ebi'l Hasan el-Eşari*, (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn HACER, el-Askalani, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhari, İst. Trs.*
- _____ *Tehzibu't-Tezhîb*, Haydarabad 1325.
- İbn HALDUN, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı kültür eserleri dizisi, Ankara 1986.
- İbn HAZM, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1983.
- İbn KESİR, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut trs.
- İbn FARİS, Ebu Hüseyin Ahmed b. Zekeriya, *Mu'cemu Makayisi'l-Luga*, Mısır 1969.
- İbn KAYYIM, el-Cevziyye, *İ'lâmu'l Muvakki'in 'an Rabbi'l Alemîn*, thk. İsmâuddîn

- es-Sababâtî*, Kahire 2002.
- İbn KUDÂME, Muvaffakuddin, *Lûm'atü'l-itikâd* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1414/1993.
- İbn KUTEYBE, Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, İskenderiyye 1971.
- _____ *Kitâbu Te'vîli Muhtelifi'l Hadis*, terc. Gerard Lakomte, as *Le Traite des Divergences du Hadith d'l İbn Qutayba*, Dimeşk 1962.
- _____ *Te'vilu Muhtelifü'l-Hadis*, Muhammed Zuhri en-Neccar, Beyrut 1976.
- İbn MACE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *es-Sünen*, İstanbul 1983.
- İbn MANZUR, *Lisanü'l Arab*, Beyrut 1956.
- İbn SÎDE, Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*, Beyrut 2000.
- İbn SÎNA, *Avicenna's De Anima*, (nşr.: Fazlurrahman), Oxford University Press, 1970.
- _____ *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____ *el-İşârât ve't-Tenbihât II*, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992.
- _____ *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'acip*, nşr: Hasen Asî, et-Tefsiru'l-Kur'anî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sina, Beyrut 1983.
- _____ *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____ *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- _____ *eş-Şifâ, İlahiyat II*, nşr. Muhammed Yusuf Musa – Süleyman Dünya – Said Zayed, Kahire 1960.
- _____ *eş-Şifâ, Tabiiyyat II, en-Nefs*, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire 1975.
- _____ *Risale fi'l-Hudud, Tis'u Resail*, Kahire 1908.
- _____ *er-Risaletü'l 'Arşîyye fî Tevhidihi teala ve Sıfatihî*, bi- Matba'ati Meclisi Daireti'l-Ma'arifi'l-Osmaniyyeti, h. 1353.
- _____ *er-Risale fî İsbâtü'n-Nübüvvat fî Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*, Resâil fî'l-hikmeti ve't-tabî'îyyat içinde, Matbaati'l-cevâib, Kostantiniyye 1298.
- _____ *Risale fi'l-Fiil ve'l-İnfial ve Aksâmiha*, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi, Mecmu' Resail, Haydarabad h. 1354.

- İbn TEYMİYYE, Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdülhalim, *el-Akîdetü'l-Vâsitiyye*, M.U.İFAV Yay., İst trs.
- _____ *Der'u Teâruzi'l Akl ve'n-Nakl*, neşr. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut 1997.
- _____ *Kitabü'n-Nübüvvat*, Beyrut 1982.
- _____ *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Beyrut trs.
- _____ *Şerhu Akîdetü'l-İsfehâniyye*, Riyad 1415.
- _____ *et-Tefsîru'l-Kebîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut trs.
- _____ *et-Tis'îniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclan, Mektebetu'l-Maarif, Riyad, 1420/1999.
- İbnü'l ARABÎ, Muhyiddin, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs.
- _____ *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İst. 2008.
- _____ *Mikatu'l-Envâr-Nurlar Menbai*, çev. Vahdettin İnce, İst. Trs.
- _____ *el-Bulga fi'l-Hikme*, nşr. Nihat Keklik, *Hikmette Son Nokta el-Bulga fi'l-Hikme*), çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1969.
- İbnü'l-CEVZÎ, Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1984.
- İbnü'l-CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, tahkik: Muhammed en-Neccâr, Kahire 1952.
- İbnü'n-NEDİM, *el-Fihrist*, Dârul-Ma'rife, Beyrut, Trs.
- İBRAHİM, M. Zakyi, "Kur'an'da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi", çev. Burhan Sümertaş, DEÜİFD, XXXI/2010.
- İKBAL, Muhammed, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul, 1999.
- _____ *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, Lahor 1977;
- _____ *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. M. Ahmet Asrar), İstanbul trs.
- İNCİL (Sevindirici Haber), Kitab-ı Mekaddes Şirketi, İstanbul 1998.
- İSA, Ebu'n-Nasr Abdülcelil, *İctihâdu'r-Rasul*, Dâru'l-Beyân, Kuveyt 1969.
- İSMAİL FENNİ, Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341.
- İSLAMOĞLU, Mustafa, *Üç Muhammed*, Düşün Yay., İstanbul 2009.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
- İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul 2009.

- J. I. PACKER, “Revelation”, The New Bible Dictionary (NBD), (ed. J. D. Douglas), London 1962.
- KÂDÎ Abdülcabbar, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kahire 1965, VII/5-7.
- _____ *el-Muhît bi't-Teklîf*, Mısır trs.
- _____ “el-Muhtasar fî Usulî'd-Din”, *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid*, thk. Muhammed İmara, Muessesetu Dari'l-Hilal, 1971.
- _____ *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965.
- _____ *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, (thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyic, Tevfik Ali Vahbe), Kahire 2008.
- KAHRAMAN, Mustafa, *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2007.
- KANT, Immanuel, “Lectures on The Philosophical Doctrine of Religion,” terc. ve ed. Allen W. Wood ve George Di Giovanni, *Religion and Rational Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press 2001)
- KARADENİZ, Osman, “Akıl – Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, cild 33, sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık 1997.
- KARATAŞ, Şaban, *Şia'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, Ankara Okulu Yay. 2013
- KARDÂVÎ, Yusuf, *el-Cânibu't-Teşrii fî's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Amman 1991.
- KÂSİMÎ, *Mehasinu't-Tevîl*, Mısır 1957-1960.
- KASTALLÂNÎ, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Bekr, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahihi'l Buhari*, Beyrut trs.
- KAUFMANN, Walter, *Critique of Religion and Philosophy*, Harper&Row Publishers, New York 1958.
- KAYA, Mahmut, “Ebu Bekir Razî” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., Yıl: 2007, cild: 34.
- KAYANÎ, Muhammed Han, *Felsefe, Siyaset ve Şiir Dünyasıyla İkbâl*, İz Yay., İstanbul, 2002.
- KILIÇ, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, AÜİFY, Ankara 2002.
- _____ “Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, *İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*, Ed: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, c:5, s. 30-47, München

- 2009.
- _____ “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahiyi”, AÜİFD, 51:1, Ankara 2010.
- _____ “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milel ve Nihal*, cild:8, sayı:1, Ocak – Nisan 2011.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2008.
- KİNDÎ, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994.
- _____ *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2006.
- KİRMANÎ, Şemsu’d-Din Muhammed ibn Yusuf ibn Ali, *Sahihü’l-Buhari bi-Şerhi’l-Kirmani*, Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut 1981.
- _____ *el-Kevâkibu’d-Derârî fi Şerhi Sahihi’l Buharî*, Beyrut 1401/1981.
- KUBAT, Mehmet, “İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, *Milel ve Nihal*, c. 8, sayı 1, Ocak – Nisan 2011.
- KULEYNÎ, Muhammed b. Yakub, *Usûli’l-Kâfî*, Dâru’l Kitâbi’l-İslâmiyye, Tahran 1383.
- KUMMÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, (Şeyh Sâduk), *Risâletü’l-İtikadâtü’l-İmamiyye, (Şii-İmamiyye’nin İnanç Esasları)*, terc. Ethem Ruhi Fıçlalı, AÜİFY, Ankara 1978.
- KURTUBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li-Ahkâmi’l-Kur’an*, Beyrut trs.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Letaifü’l-İşarat*, çev. Mehmet Yalar, İst trs.
- KUTLUER, İlhan, “İttisâl maddesi”, İslam Ansiklopedisi, TDV.
- KUZGUN, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çeşitleri*, Ankara 1996.
- LEXIKON des Dialogs, *Grundbegriffe aus Christentum und İslam*, “Offebarung”, Eugen Biser Stiftung, Freiburg 2014, band 2.
- LEWIS, Edwin, “Revelation”, *Harper’s Bible Dictionary*, New York 1973.
- LEWIS, Edwin – Danton, Robert C., “Incarnation”, *Harper’s Bible Dictionary*, New York 1973.
- LİPİNSKİ, Edward, “Revelation”, *Encyclopedia Judaica* (ed. Cecil Roth – Jeoffrey Wigoder), Jerusalem 1972-1978, XIV.

- LOCKE, John, *A Discourse of Miracle, The Reasonableness of Christianity*, Ed. I., 1958.
- LUCIAN Hölscher, “Offenbarung”, *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 4, Otto Brunner (Hrsg.), Stuttgart 1978.
- M. ZAKYÎ İbrahim, *„Kur’an’da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi”*, çev: Burhan Sümertaş, DEÜİFD, s. XXXI/2010.
- MALATÎ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitabu't-tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bid'a*, tahkik: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949.
- MÂLULLAH, Muhammed, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- MATURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tevîlâtü'l-Kurân*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktb. Yazma No: 180.
- _____ *Kitabu't-Tevhîd*, (Nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002.
- _____ *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azîm el-Müsemma Te'vilatü Ehli's-Sünne*, (nşr. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut trs.
- MAVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Mansur Muhammed, *İ'lamu'n-Nubuvve*, Beyrut 1986.
- MAVRODES, George I., *Revelation in Religious Belief*, Philadelphia, Temple University Press, 1988.
- McBRIEN, R. P., *Catholicism*, Minneapolis 1981.
- MENNANÜ'l Kettan, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*, “el-Vahy”, Beyrut 1987.
- MERVEZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. El-Haccâc, *es-Sünne*, (thk. Salim Ahmed es-Selefî), Beyrut 1988.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l Âlâ, *Tarih Boyunca Tevhîd Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. Ahmed Asrar, Pınar Yay., İstanbul 2014.
- MÎCHOT, Yahya, “Revelation”, *The Chambridge Companion To Classical Islamic Theology*, ed.:Tim Winter, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- MÎLÂNÎ, Seyyid Ali el-Hüseyinî, *Ademu Tahrîfi'l-Kur'ân*, Merkezi'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, Kum 2000.
- MORAN, Gabriel, *Theology of Revelation*, London 1966.

- MU'ALLAKÂD, Fr. Ang. Arnold Yay., Leipzig 1850
- EL-MUFADDALİYYAT,, Divan, (thk. A. M. Şakir, A. S. M. Harun) Kahire trs.,
- MÜCAHİD, Ebu'l Haccac, *Tefsiru Mücahid*, Katar 1976.
- MUKÂTİL b. Süleymân , *el-Vücûh ve 'n-nezâir*, İlmi Araştırmalar Vakfı, İst. 1993.
- MÜSLİM, Ebu'l Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim*, İst. 1982.
- NESÂÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed bin Şuayb bin Ali bin Sinan bin Bahr el-Horasani, *Sünen*, Mısır 1930.
- NESEFÎ, Abdullah b. Ömer Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku'y-Te'vil*, Beyrut 1989.
- NESEFÎ, Ebu'l Muin, *Tabşiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Ank. 1993.
- OKİÇ, Muhammed Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler*, AÜİFD, XXVII/15.
- OKUMUŞ, Bünyamin, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- ONAT, Hasan, "Şii İmâmet Nazariyesi", AÜİFD, XXXII (1992).
- OVACIK, Zübeyr, *İbni Sina ve Gazzali'de Vahiy Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 2010.
- ÖNKAL, Ahmet, "Hz. Peygamber'in Ümmiliği", SÜİFD, sayı:2, 1986.
- ÖZTEN, Ersan, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2009.
- PAİLİN, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, London 1986.
- PAKİSTANÎ, İhsan-ı ilahî Zahîr, *eş-Şîa ve 's-Sünne*, İdaretu Tercümani's-Sünne, Lahor 1979.
- eş-Şîa ve 'l-Kur'ân*, İdaretu Tercümani's-Sünne, Lahor, tsz.
- PAUL Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951.
- PEKER, Hüseyin, "Farabi ve İbn-i Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", UÜİFD, c: 17, sayı 1, 2008.
- PEZDEVÎ, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İst. 1980.
- _____, *Usulü'd-Din*, (thk. H.P.Linss), Kahire 1963.
- RADAVÎ, es-Seyyid Murtaza, *el-Burhan Alâ Ademi Tahrîfi 'l-Kur'ân*, Dâru'l-Emîre,

- Beyrut 2005.
- RAGIB, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn Muhammed el-İsfehani, *el-Müfredâd fî Garibi'l-Kur'an*, İst. 1986.
- _____ *Mu'cemu Müfretadi lielfazi'l-Kur'an*, Darü'l-Fıkr, Beyrut trs.
- _____ *Tefsîr*, Camiatu Ümmül Kura, 2001.
- RASSÎ, el-Kasım b. İbrahim b. İsmail, "Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbîh ani'llahi'l-Vâhidi'l-Hamîd", *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, Dâru'l-Hilâl, 1971.
- RÂZÎ, Ebû Hâtım, *Alâmü'n-Nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977.
- RÂZÎ, Fahreddin, *Meâlimu Usûlû'd-Dîn*, çev. Nadim Macid, *İslam İnancının Ana Konuları*, Erzurum 1996.
- _____ *Mefatihü'l-Gayb*, İst. trs.,
- _____ *Kelâm'a Giriş [El-Muhassal]* (çev. Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları, Ankara 1978.
- _____ *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh*, (thk. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî), İslamâbâd, ts.,
- _____ *el-Erba'ûn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud, Beyrut 2009.
- REŞİD Rıza, Muhammed, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Mısır, 1380/1960.
- _____ *Tefsîru'l Kur'ani'l Kerim*, Menar matb., Mısır 1353.
- RIZA, Muhammed, *Muhammed*, Mısır 1966.
- RUHAYLÎ, İbrahim b. Amir b. Ali, *el-İntisâr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2003.
- SABRÎ, Mustafa, *İnsan ve Kaderi*, trc. İsa Doğan, İstanbul 1989.
- SABÛNÎ, Muhammed Ali, *Mâturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay, Ankara 1995.
- SABÛNÎ, Nureddîn, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdîyye Akaidi* içinde), DİB Yay, Ankara 1995.
- SCHİFFERS, Norbert, "Revelation", *Encyclopedia of Theology*, New York 1986.
- SEBER, Abdülkerim, "Muâsır Şîi Âlimlerin Kur'an'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şîi Kur'an Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler", *CÜİFD*, Sivas 2012, cild:

XVI, sayı: 2.

SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Kitâbu'l Mabsût*, İst. 1403/1983,

SEYF, Muhammed b. Abdurrahman, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'an*, Dâru'l-İman, İskenderiye, tsz.

SEYHAN, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakani'nin İlham Anlayışı", *Usûl*, Sayı: 16, Temmuz-Aralık 2011.

SHUSTERMAN, Abraham, "Revelation", *The Universal Jewish Encyclopedia* (ed. Isaac Landman), New York 1969, IX.

SİNANOĞLU, Mustafa, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ı Kerim'de Nübüvvet*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995.

SMİTH, *Towards a World Theology*, Faith and the Comparative History of Religion, The Westminster Press, Philadelphia 1981.

_____ *The Meaning and End of Religion*, A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, The Macmillan Company, New York, 1963.

SOFUOĞLU, Mehmet, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

SPİNOZA, Benedictus De, *Teolojik Politik İnceleme* (cev.: C. B. Akal/ R. Ergun), Dost Kitabevi Yayınlan, İstanbul 2008.

SUBHÎ, A. Mahmûd, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî Fikri'l-İslâm*, Beyrut, 1992.

SUBHÎ's-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1968.

SUYUTÎ, Celâluddîn el-Mahalli, *Tefsiru'l-Celaleyn*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1986.

SUYUTÎ, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 1376/1957.

_____ *ed-Dürrü'l-mensûr fî t-tefsîr bi'l-mensûr*, Beyrut 1983.

_____ *Savnü'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Beyrut, ts.

SWİNBURNE, *Revelation from Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

ŞÂFÎ, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, tahkik: Muhammed Zuhri en-Neccar, Beyrut trs.

_____ *Risale*, tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1940.

- ŞAHİN, Hüseyin, *Kaderin İrade ve Kudret Sıfatları İle İlişkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, AÜSBE, Ankara 2003.
- ŞATIBÎ, Ebu İshak, *Muvâfakât*, thk. M. M. Abdülhamid, Kahire 1969.
- _____ *Muvâfakât*, terc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990.
- ŞEHRİSTANÎ, Abdülkerim, *Kitâbu Nihayeti'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, tashih: A. Guillaume, London 1934.
- _____ *el-Milel ve 'n-Nihal*, (tahk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1986.
- ŞEMSEDDİN Sami, *Kâmus-i Türkî*, İstanbul 1317.
- ŞEVKÂNÎ, *Fethu'l-Kâdir el-Cami' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve 'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, yy., 1997.
- ŞEYH MÜFİD, Evâilü'l Makâlât, Tahran 1372.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1978.
- TABRESÎ, Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib, *el-İhticâc*, Meşhed 1403.
- TAFTAZÂNÎ, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1991.
- _____ *İslam Akaidi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay. İstanbul 1991.
- TARAKÇI, Muhammet, *Yahudilik'te ve Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999.
- TAHANEVÎ, Muhammed Âlâ b. Ali İbnu'l Kâdî, *Keşşâfu Istılâhâtü Fünûn*, Dârul Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 1998.
- TAHAVÎ, Ebu Cafer Ahmed b. Selâmeti'l-Ezdî, *Usûlü'l-Akâidetü'l-İslamiyye*, şerh: Ali b. Ebi'l-İz el-Ezdî, Beyrut 1988.
- _____ *Ehli Sünnet İnanç Esasları*, (Tahavî ve Akâid Risalesi), haz. Arif Aytekin, İstanbul trs.
- _____ *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk: Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut 1994.
- TANCİ, Muhammed b. Tavid, "Allah'ın Elçisi Muhammed-Vahiy", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, IV/1, Bahar 2011.
- TERKAN, Fehrullah, "Klasik Dönem İslam Filozoflarında Vahiy Anlayışı", *İslam ve Hristiyanlıkta Vahiy*, Ed: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, c:5, 100-127, München 2009.
- THOMAS Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, London 1975.
- THOMAS Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Bir Katkı*,

- İstanbul 1992.
- TİRMİZİ, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İst. 1983.
- TOPALOĞLU, Aydın, “Teizim” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., yıl: 2011, c. 40.
- TOPALOĞLU, Bekir – ÇELEBİ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.
- TRİTTON, A.S., *İslam Kelamı*, terc. Mehmet Dağ, Ankara 1983.
- TÛSÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Hüseyin, *et-Tibyân fî Tefsîri 'l-Kur'an*, Necef 1957.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İst. 1992.
- _____ “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolu”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmi Toplantı*, 11-12 Ekim 2003, Ensar Neşr., İstanbul 2004.
- USLU, Ferit, *Felsefî Acıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- el-USMENDÎ, Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid es-Semerikandi, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Said Ozervarlı, TDV Yay., İst. 2005.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, İstanbul 1993.
- VAKIDÎ, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Megâzî li'l Vâkıdî*, Tahkik: Dr. M. Jones, Beyrut 1989.
- WAHRİG, *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Deutschland 1997.
- WATT, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay. 1982.
- _____ *Kur'an'a Giriş*, trc. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- WENSİNCK, A. J., *Levh, İA*, Maarif Basımevi, İstanbul 1957.
- WILLIAM Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press, 12. Baskı, Nev Haven 1950.
- WOLFGANG, Martens, *Öffentlich als Rechtsbegriff*, Bad Homburg v.d.H./Berlin/Zürich 1969.
- WOLTERSTORFF, Nicholas, *Divine Discourse; Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge; Cambridge Uni. Press, 1995.
- _____ “Introduction” *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Universty of Notre Dame Press, Notre Dame and Indiana 1991.

- YAR, Erkan, “Eş’arî’nin Teolojik Görüşleri, FÜİFD, 11:1.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Hulul maddesi”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, yıl: 1998, cilt: 18, sayfa: 340-344.
- _____ “Cebrâil” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay, yıl:1993, c: 7, s.202-204.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İst. 1960.
- YILAN, Abdülkadir, *Fazlur Rahman’ın Vahiy Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, HÜSBE, Çorum 2013.
- YILMAZ, Sabri – İlhan, Mehmet, “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”, *Kelâm Araştırmaları*, 9:1, 2011.
- ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza, *İthâfî’s-sâde*, Dârü’l-fikr, trs.
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve’l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, tsz.
- ZEMAHŞERÎ, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûbi’t-Te’vîl*, Beyrut 1977.
- _____ *Esasü’l-Belâğa*, Beyrut trs.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü’l ‘İrfân fî ‘Ulûmi’l-Kur’an*, Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1943.
- ZERKEŞÎ, Ebu Abdullah Bedrettin Muhammed, *el-Burhan fî Ulumi’l-Kur’an*, Dâru’l-Marife, Beyrut tsz.
- _____ *Bahru’l-Muhit*, Kuveyt, 1992.
- ZEYİNÎ, Dahlan, es-Sıratu’n-Nebeviyye, Beyrut trs.

ÖZET

CEYHAN, Mehmet Akif, **Kur'an Ayetleri Işığında Vahiy**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT, Ankara 2016, 208 sayfa.

Vahiy olgusu, sadece İslam dininin değil, İbrahimî dinlerin en temel meselesidir. Dinin temelini oluşturan vahiy, esasen farklı bir ontolojik alandan yani Allah'tan, farklı bir ontolojik varlık aracılığı ile farklı bir ontolojik alana yani peygambere yapılan bildirimin adıdır.

Vahiy, ilk insana iletilen mesajla, beşeriyetin gündemine girmiştir. Allah, ilk insanı yaratması ile birlikte, kendini tanıtmak, yaratılma gayesini insana bildirmek için ilk insanla iletişime vahiy yoluyla geçmiştir. İlk insanla vahiy yoluyla kurulan bu iletişim, Allah'ın gerekli gördüğü zamanlarda gönderdiği elçiler aracılığı ile kelama dayalı olarak devam edegelmiştir.

Vahiy olayının irdelenmesinde Şûrâ suresinin 51. ayetinin eksen alınmasının uygun olduğu görülmektedir. Söz konusu ayet ekseninde, Yüce Allah'ın yeryüzündeki beşeri ilişkiye müdahalesinin, tekvini ve teklifi vahiy olarak iki ana başlıkta ele alınması gerekmektedir. Tekvini vahiy yani doğrudan vahiy, Yüce Allah'ın takdiri, yaratması, fitratın tasarlanması, düzenlenmesi ve ilham olarak gerçekleşmektedir. Teklifi vahiy ise kelama ilişkin bilişsel vahiydir. Teklifi vahyin, Yüce Allah'ın mesajını perde arkasından - ki bu sadece Hz. Musa'ya özgüdür - ve elçileri Cibril ve Peygamberler vasıtasıyla muhatap olarak tüm insanlara göndermesi olarak anlaşılması gerekmektedir.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde vahyin mahiyeti, Allah – İnsan iletişimi ve akıl – vahiy ilişkisi konuları ele alınmıştır. Birinci bölümde Kur'an'da vahiy ve ilham kavramları, vahyin unsurları, Yüce Allah'ın vahyetme biçimleri, elçi ve vekil kavramları ile sünnetin örnekliği konuları işlenmiştir. İkinci bölümde ise, Müslüman geleneğinde ve batı teolojisinde vahiy kavramları incelenmiş, klasik kelim ekollerimizin yanında mutasavvıflara ve Müslüman filozoflara göre vahiy konusu ele alınmıştır. Son olarak da batı teolojisinde vahiy algısına yer verilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Allah, Vahiy, Peygamber, Cibril, İnsan, Elçi, Vekil, Levh-i Mahfuz, Akıl.

ABSTRACT

CEYHAN, Mehmet Akif, Revelation in the light of the verses of the Quran, PhD Dissertation, Supervisor: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT, Ankara 2016, 208 pages.

The phenomenon of divine revelation is not only one of the fundamental issues of Islam but also of the other Abrahamic religions. The divine revelation underlies the religion, and essentially is the name of revelation which comes from a different ontological sphere, the God, via a different ontological creature, to a different ontological sphere, the prophet.

The divine revelation came in the sight of humanity with the first message given to first human. After creating the first human, the God contacted him via the divine revelation in order to introduce Himself and to inform the purpose of creation. This communication created with first human via the divine revelation had continued through the medium of messengers, which the God had sent when they were needed.

When analyzing the divine revelation, it is only proper to determine Shûrâ/51 as the axis. In accordance with aforementioned verse, the divine intervention to earth should be approached in two main aspects; takwini and taklifi. Takwini, aka direct divine revelation, occurs as judgment and creation of the God, Him designing and organizing the nature, and inspiration. As for taklifi divine revelation, it is the cognitive revelation related with kalam. Taklifi revelation is understood as the message of the God to all humanbeings, which is either transmitted from behind the curtain –pertains to Prophet Moses- or via His messengers Gabriel and Prophets.

The study consists of an introduction and two sections. In the introduction, the nature of the divine revelation, communication of the God and humans, the relationship of intellect and revelation are discussed. The first section deals with the concepts of revelation and inspiration in Qur'an, the elements of revelation, the patterns of divine revelation, the concepts of messenger and the example of Sunnah. In the second section revelation concepts in Muslim tradition and Western theology are analyzed, revelation according to classical Muslim theology schools, sufis and Muslim philosophers are discussed. Lastly, revelation concept in Western theology is also mentioned.

Keywords: Allah, Revelation, Messenger, Gabriel, Human, Delegate, Agent, Lawh-i Mahfuz, Intellect

