

- 
- Vahiy ve Dağ Örneklği
  - Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucize
  - Peygamberlik Üzerine Bir Değerlendirme
  - Nübbüwet İlişkisi
  - Küreselleşen Dünyada İslam ve Vahyi Üzerine
  - Peygamber Çağrısı ve İnsan
  - Gaybı Tecrübe Eden Adam Hz. İbrahim
  - İslâm Vahyinin Hıristiyanleştirilmesi Girişimi



# Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • KASIM'08

---

SAYI:05

# Din ve TOPLUM

4 Aylık İlmî Dergi • KASIM'08

**Diyanet-Sen Adına Sahibi:**

Ahmet YILDIZ

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Mehmet Ali GÜLDEMİR

**Genel Yayın Koordinatörü**

Recep EKMEKÇİ

**Yayına Hazırlayan**

Revasiye KARASLAN AYTEN

**Yayın İdare Merkezi**

GMK Bulvarı, Şehit Daniş Tunalıgil Sk.  
No: 3/10-11-12 Ankara

**Tel:** 0312 230 46 86

**Faks:** 0312 232 13 99

**Büro Cell:** 0533 657 70 21 - 22

[www.diyamet-sen.org.tr](http://www.diyamet-sen.org.tr)

**Yayın Periyodu:** Yılda 3 sayı yayımlanır.  
**Yayın Türü:** Yerel Süreli / Ücretsiz Dağıtılır.  
01 Kasım 2008

**Grafik-Tasarım**

Hangar Marka İletişimi ve Reklam Hizmetleri  
Cevizlidere Mah. 7. Sk. No:5 Balgat-Ankara

**Tel:** 0312 472 07 90

[www.hangarreklam.com](http://www.hangarreklam.com)

**Baskı**

Öncü Basımevi

Kazım Karabekir Cad. Ali Kabakçı İşhanı

No: 85/2 İskitler-Ankara

**Tel:** 0312 384 31 20

[www.oncubasimevi.com](http://www.oncubasimevi.com)



**Din ve Toplum, Diyanet-Sen'in**  
ilmî, bilimsel, akademik ve sosyal hayata katkısıdır.

## EDİTÖR

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

## YAYIN KURULU

Yrd. Doç. Dr. Kazım Arıcan (Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi)

Prof. Dr. M. Naci Bostancı (Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı)

Doç. Dr. İbrahim Paçacı (İslâm Hukuku, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Doç. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi)

Dr. İhsan Toker (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

## DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Yasin Aktay

(Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)

Doç. Dr. Ömer Mahir Alper

(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Halil Altuntaş

(Tefsir, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Canatan

(Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Doç. Dr. İbrahim Coşkun

(Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. İbrahim Çalıışkan

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Yrd. Doç. Dr. Süleyman Dönmez

(Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi)

Prof. Dr. Ali Durusoy

(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık)

Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan

(Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Osman Eğri

(Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi)

Doç. Dr. Mehmet Nuri Güler

(Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku)

Doç. Dr. Mehmet Katar

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi)

Prof. Dr. Mustafa Kara

(Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf)

Prof. Dr. M. Fatih Kesler

(Çanakkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir)

Doç. Dr. Hüseyin Karaman

(K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Doç. Dr. Üzeyir Ok

(Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi)

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdıka Oktay

(Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi)

Prof. Dr. Mevlüt Özler

(Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm)

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak

(Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe)

Prof. Dr. Ali Seyyar

(Sakarya Üniversitesi, İ.İ.B.F.)

Prof. Dr. Mehmet Şeker

(Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi)

Dr. Mehmet Vural

Prof. Dr. Ahmet Yaman

(Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku)

## YAYIN İLKELERİ

### A. YAYINLANACAK ÇALIŞMALAR

İslam dini,tarihi,coğrafyası,bilimi,sanati,estetiği alanlarında yapılan orijinal araştırma-inceleme yazıları;İslam'ın temel dini,ilmi,sosyal ve kültürel meseleleriyle ilgili,İslam'ı gerçek kimliğiyle tanıtmayı hedefleyen önceden hiçbir yerde yayımlanmamış ilmi makalelerin çevirileri.

Türkiye'de ve dünyada oluşan gündemleri takip eden,bunları irdeleyen önerilerde bulunan ve günümüz insanının ve toplumlarının sorunlarına çözüm yolları arayan yazılar, klasik ve modern dönem ilim adamlarının çalışmalarıyla tanıştıran yazılar, Türkiye'de veya yurtdışında yayınlanmış her çeşit kitap hakkında ilmi tanıtım ve tenkit yazıları, sempozyum,panel ve konferans gibi ilmi faaliyetlerin tanıtım,tahlil ve tenkidi ile ilgili yazılar, ilmi muhtevalı röportajlar.

### B.MAKALELERİN YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Yayın için kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye aittir.Yazıların daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış ve yayın için bir başka yere verilmemiş olması gerekmektedir.Yazılanın ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. Derginin yayın dili Türkçe'dir.Arapça,İngilizce,Fransızca,Almanca gibi dillerdeki özgün yazılar da Türkçe'siyle birlikte veya orijinal dilinde yayınlanır.
3. Yazılar 3 nüsha olarak,1.5 satır aralıklı Times New Roman veya Arial fontları ile 12 punto,kağıtların tek yüzüne üst 4,sol 3,5,alt 3.sağ 2,5 cm boşluklu en az 5.000 en fazla 8.000 kelime olacak şekilde düzenlenmelidir.Daha uzun makalelerin bölünerek yayınlanması hususu dergi yöne-

timinin takdirindedir.Yazıların bir nüshasını elektronik ortamda da gönderilmesi gerekmektedir.

4. Makaleye eklenen ilave bir sayfada makalenin/yazının başlığı,yazarın adı ve akademik unvanı,yazışma adresi,telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmelidir.Dergiyeye ilk defa yazı gönderen yazarlar kısa hal tercümelemlerini de eklerler.
5. Ön sayfada makalenin İngilizce başlığı,toplam 400 kelimeyi aşmayan Türkçe ve İngilizce özetleriyle iki dilde anahtar kelimeler de bulunmalıdır.
6. Makalede kullanılan kaynakların künyeleri dipnotlarda ilk geçtikleri yerlerde-örneklerdeki gibi-tam olarak verilmeli,sonraki geçişlerinde atıf ile yetinilmeli,makale sonuna bibliyografya eklenmemelidir.Eser adı ve kısaltma yazımlarında İslam'ı ilimler için TDV İslam Ansiklopedisininin(DIA)ve TDK İmla Kılavuzunun yazım ve referans kuralları esas alınmalıdır.
7. Makale gönderim adresi: [dinvetoplum@hotmail.com](mailto:dinvetoplum@hotmail.com)
8. Makalelere telif ücreti ödenir.

### YAYIN HAKKI

1976 Copyright Act'e göre,yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiyeye yayımlayan kuruma aittir.

Bu dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.Fikirlerden yayıncı ve editörler sorumlu tutulamaz.Din ve Toplum Dergisinde yayınlanan yazılar bilimsel amaçlarla (kaynak göstermek kaydıyla) özetleme ve alıntı yapılabilir.Dergide yayınlanan yazı, şekil ve resimlerden yazarları ilan ve reklamlardan firmaları sorumludur.

## İÇİNDEKİLER

07

Vahiy ve Dağ Örneklği

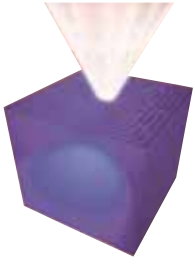
*Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR*Peygamberleri Tasdik  
Olarak Mucize*Dr. Zübeyir BULUT*

13

22

Bildirimsel Vahyin  
Unsurları  
Bağlamında*Dr. Aydın IŞIK*Nübüvvet  
İlişkisi*Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ*

36



## Peygamber Çağrısı ve İnsan

*Yrd. Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ*

44

58

## Küreselleşen Dünyada İslam Vahyi Üzerine

*Prof. Dr. Recep KILIÇ*



## Gaybı Tecrübe Eden Adam Hz. İbrahim

*Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ*

66

72

## İslâm Vahyinin Hıristiyanileştirilmesi Girişimi

*Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR*



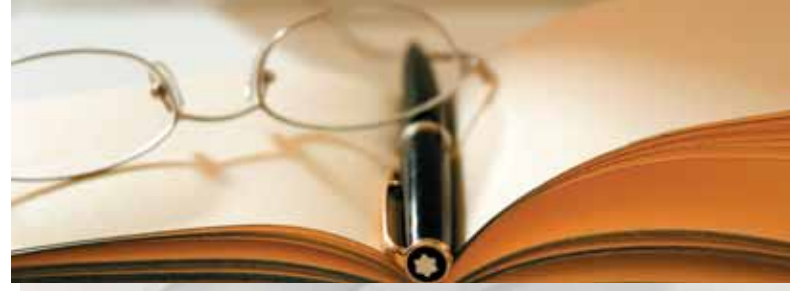
## Editörden

Kur'ani bir kavram olan vahiy, İslam'ı sadece din olarak değil dünya görüşü ve tabiat algısı olarak anlayabilmek için önemli olduğu kadar, diğer dinleri, İslam'daki ve diğer dinlerdeki kitap, nübüvvet ve risalet kavramlarını da anlamak için önemlidir. Çünkü bu kavramın Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına baktığımızda vahyin, sadece Allah'ın insanla konuşmasını değil, canlı ve cansız varlıklarla da konuşmasını ve iletişimini ifade eden anahtar bir kavram olduğunu görürüz.

Şüphesiz Allah hiçbir şeye benzemediği, hiçbir şey O'na denk olmadığı için, Allah'ın insan da dâhil hiçbir varlık ve nesneyle eşit seviyede ve yüz yüze konuşması düşünülemez. İşte bunun için Allah insanla ve diğer varlıklarla konuşması için bazı vasıtalar ve yollar belirlemiştir; örneğin insanla konuşmasını şöyle açıklamıştır: "Allah insanla ancak vahiy olarak veya perde arkasından konuşur yahut da elçi gönderir ve ona dilediğini vahyeder. O, yücedir ve hakîmdir." (Şura, 52)

Özellikle, bilindiği gibi, insana veya insanlığa vahyin elçi, Cebrail ve Resul vasıtasıyla olması, vahiy yoluyla gelen İlahi mesajın Kitap halinde toplanması din ifade eder. Bu açıdan bizzat vahiy olgusunun kendisinin anlaşılması, İlahi olup olmadığı, onu ileten resulün gerçek bir resul olup olmadığı, kitabın hak bir kitap olup olmadığı gibi konular insanlık tarihinde olduğu kadar Müslümanların tarihinde de tartışılmıştır. Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet ve diğer mezhepler arasındaki " Halku'l-Kuran" meselesi ve bununla ilgili diğer meseleler hakkındaki tartışmalar bunun canlı bir örneğidir. Ne var ki, bu tartışmaların mazide kaldığı söylenemez.

Gelişen ve çoğalan bilimsel, felsefi, kelami anlayışlar vahiy olgusuna ilişkin tartışmaları canlı tuta gelmişlerdir. Özellikle günümüzde de gelişen din felsefesi, tarihselcilik ve hermenötik gibi disiplinler ve akımlarla, Doğu'da ve Batı'da, vahiy olgusunun olabilirliği ve tabiatı ile vahyin tarihin belirli bir döneminde insanlığa sunduğu mesaj ve bilgilerin bu çağda hala geçerli ve uygulanabilir olup olmadığı çok canlı bir şekilde tartışılmaktadır. Dünyanın her geçen gün her yönden daha köyleştiği bu günümüzde herkes herkesi etkilemekte veya herkes herkesten etkilenmektedir. Bir ölçüde tabii olarak karşıla-



mamız gereken bu süreçte, her şeyin daha anlamlı ve daha doğru olduğunu da söylemek mümkün değildir. Çoğu zaman atasözümüzün de ifade ettiği gibi " At izi it izine karışmış." durumdadır. İslam dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de bugünlerde az da olsa bazı kişiler İslam'daki vahyin konumu, Kur'an-ı Kerim'in doğası ve Peygamberimizin durumuna ilişkin yabancı tesirlerle bize göre sadece din anlayışıyla değil akılla da bağdaşmayan şeyler söylemektedirler.

Gerek bu yabancı unsurlu söylemlerin tartışılması ve gerekse İslam'daki vahiy anlayışının daha iyi ortaya konması amacıyla dergimizin bu sayısını vahiy konusuna ayırdık. Değerli bilim adamlarımızın katkılarıyla konunun çeşitli yönlerinin aydınlığa kavuşacağını söyleyerek, hem bilim adamlarımıza hem de siz okuyucularımıza en derin teşekkürlerimizi sunarız.

**Ahmet YILDIZ**  
**DİYANET-SEN GENEL BAŞKANI**

# VAHİY VE DAĞ ÖRNEKLİĞİ

Prof.Dr.Mehmet Bayrakdar

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Vahiy olgusuyla ilgili çok ilginç konulardan birisi, hiç şüphesiz dağ örneklidir. İlginç ama, ilginç olduğu kadar da anlaşılması zor bir konudur. Diğer peygamberlerle ilgili açık bir bilgi-miz olmamakla beraber Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ilk vahiy alışlarıyla ilgili olarak bilindiği gibi bir dağ örnekliliği vardır. Bu üç büyük peygambere peygamberliklerini veya resüllüklerini bildiren ilk ilâhî kitap veya ilk vahiy dağda olmuştur.

Hz.Musa'nın Kur'ân'da açıkça belirtildiği gibi ilk vahye mazhar oluşu, Tûr dağı ve ondaki Kutsal Vâdi Tuvâ'dadır.<sup>1</sup> Kur'ân'da zikredilmemekle birlikte, Hz. İsa'nın mazhar oluşu, bazı İnciller'e göre –çok açıklıkla belirtilmemesine rağmen- Kudüs yakınındaki Zeytin Dağı'nda olmuştur.<sup>2</sup> Hz.Muhammed'in bilindiği gibi ilk vahye mazhariyeti ise, Mekke şehri yakınındaki Nûr dağındaki Hira mağrasındadır.<sup>3</sup>

Vahiy olgusu ve peygamberlerin peygamberlikleriyle ilgili bu dağ örnekliliğinin anlamı nedir? Niçin Allah ilk vahy olgularını dağda gerçekleştirmiştir? Bunu anlamının, vahyi ve peygamberliği (risâleti ve nübüvveti) daha iyi anlamak için bir manası var mıdır? Bu ve benzeri soruları çoğaltabiliriz. Ancak onlara cevap bulmak o kadar kolay görünmemektedir. Şu bir gerçektir ki, dağ örnekliliğinin her üç peygamberle de ilgili oluşu, bir tesadüf olamaz. Dolayısıyla bunun fiziki, metafiziksel ve psiko-sosyolojik bir veya birden fazla anlamı olmalıdır diye düşünüyoruz.

Ancak, çoktan beri ilgimizi çeken bu ilginç örnekliliğe tâm bir mana bulmak yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi kolay olmamakla birlikte, burada bazı açıklama denemeleri yapabiliriz.

Üzerinde durduğumuz manayı kavramak için önce Kur'ân'da dağ için kullanılan kelimeler ve özel isimleriyle anılan dağlar üzerinde kısaca durmak gereklidir. Kur'ân'da dağ için iki kelime

1 Tâ-hâ, 11-14

2 Luka: 19, 29-28; Markos: 11, 1-10; Matta: 21, 1-2

3 İbn Hişam: es-Sîretü'n-Nebeviyye, Kahire, 1955, c.I, 233-235; İbn Sa'd: et-Tabakatü'l-Kübrâ, Beyrût, 1985, C.I, s. 94; Belâzûri: Ensâbu'l-Eşraf, Kahire, 1959, c. I, s. 104





kullanılmıştır. Birincisi “cebel” (çoğ, cibâl)dir. Bu kelime tekil ve çoğul olarak Kur’ân’ın 33 farklı sûresini 38 farklı ayetinde toplam 42 defa geçmektedir. İkinci kelime, sadece çoğul olarak kullanılan “revâsiye” kelimesidir; 9 farklı sûrede 9 ayette 9 kere kullanılmıştır. Özel isimleriyle zekredilen iki dağ vardır. Birincisi Tûr’dur; bu 8 farklı sûrede 10 farklı ayette 10 kere geçmektedir. İkincisi Cûdî’dir; bu 1 sûrede 1 ayette 1 defa geçmektedir. Kur’ân’da dağ ifâde eden kelimelerin toplam sayısı 62’dir. Dağ ifâde eden bu 62 kelimenin ayetlerdeki kullanım şekli, amacı ve manaları yönünden sınıflayacak olursak temel üç ana sınıfa ayırmak mümkündür:

- 1- Jeolojik Kullanım: Dağların bir tabiat olgusu olarak yaratıldığı, yeryüzündeki sarsıntıları dengelemek için yaratıldıkları; yerin dönüşüyle birlikte dağların da hareketli olduğu, yağmur ve diğer benzer atmosferik olayların oluşumunda dağların rolü ve nihayet insanlara olan faydaları anlatılmıştır. (Bkz.: Nûr, 43; Neml, 88; Nahl, 15, 68, 81; Hicr, 19, 82; Kaf, 7; Ra’d, 3; Naziât, 33)
- 2- Teşbih ve Mecâzî Kullanım: Bazı ayetlerde anlatılmak istenen soyut veya somut manalar dağ örnekliliğine teşbih edilerek anlatılmıştır. (Bkz.: İbrahim, 46; Haşr, 21; Ahzâb, 72; Bakara, 63; Nisa, 154.)
- 3- Vahiy, Kitap ve Peygamberlikle İlgili Kullanım: Bu kullanımı kendi içinde farklı sınıflara ayırarak kısaca izâha çalışalım.
  - a) Peygamber İle İlgili Bir Tarihi Olay İçin Kullanım: Bu kullanım, bir peygamberin doğrudan vahiy alması veya peygamberliğiyle ilgili değildir. Sadece bir peygamber ile ilgili tarihi bir olay anlatılmıştır. Bunun tek örneği, Hz. Nûh’tur; onun tufanda suların çekilmeye başlamasıyla gemisinin Cûdî dağına oturmasının anlatılmasıdır. (Bkz.: Hûd, 44)
  - b) Vahiy ve Peygamberlikle İlgili Kullanım: Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz

dağ örneği bu kullanımdır. Bunun Kur'ân'da örnekleri çoktur. Bunları sırasıyla hatırlayalım.

1- Vahyin Peygambere Dağ'da Gelmesi: Daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Muhammed ve Hz. İsa'ya ilk gelen vahiy ve dolayısıyla peygamberlik müjdesi dağda olmuş ise de bunlar Kur'ân'da zikredilmemiştir; Kur'ân'dan zikredilen örnek Hz. Mûsâ'dır. Ona ilk vahiy Tûr dağında kutsal vadi Tuvâ'dadır. (Bkz.: Tâ-hâ, 11-14; Meryem, 52; Kasas, 46; Naziât, 16)

2- Peygamberin Allah'ı "Görmeleri"nin Dağda Olması: Hz. İbrahim ve Hz. Mûsâ gibi bazı peygamberler kendilerine vahiy geldikten sonra, Allah aşkıyla coşan kalplerinin dinmesi ve mutmâin olması için veya özellikle Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi Allah'ın peygamberler için gerçekleştirdiği bir mucizeyi nasıl yaptığını öğrenmek için ya Allah'ın kudretinin tecellisini ya da bizzat Allah'a "Kendisini" göstermesi dileğinde bulunmalarında, Allah'ın onlara dağ işaret etmesidir. (Bkz.: Bakara, 260; A'raf, 143)

3- Peygamberlik Mucizesinin Dağda Gerçekleşmesi: Ya Allah bir peygamberini desteklemek için dağda veya dağ ile bir mucize yaratmıştır; Hz. Mûsâ'ya inanmayanlara Tûr dağı ile Tur dağında gösterilen mucizeler gibi (bkz.: Barka, 63; Tâ-hâ, 80); ya da inanmayanlar bir peygamberden dağda veya dağla ilgili bir mucize göstermesini istemişlerdir; Hz. Muhammed'den Mekke halkından müşrik bazılarının ondan Mekke'nin etrafındaki dağları kaldırmasını, dağları ekilip-biçilen araziye dönüştürmesini istemeleri gibi. (Bkz.: Ra'd, 31)

4- Vahyi Dağın Taşıyamaması: "Eğer biz bu Kur'ân'ı bir dağ üstüne indirseydik, Allah korkusundan dağı baş eğmiş ve parça parça parçalanmış olarak görürdün"<sup>4</sup>; "Biz emâneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmekten çekindiler, korktular. Onu

4 Haşr, 21



Kur'ân'da dağ ifâde eden birinci kelime "cebel" sözüdür. Cebel, Arapça "cebele" fiil kökünden türemiş bir kelimedir. Cebele fiilinin temel anlamları, tabii yetenekle yaratmak, şekil vermek, yoğurmak, doğurtmaktır. İkinci kelimemiz çoğul halde kullanılan "revâsiye" kelimesidir.

insan yüklendi. Çünkü o, çok zâlim ve cahildir."<sup>5</sup>

Bu iki ayette hem mecâzî, hem de hakikî anlam vardır. Mecâzî anlam, kur'ân'ın çok ağır bir yük olduğu kadar çok değerli ve yüce bir yük olduğu hususudur. Emânet'ten kasıt bir çok müfessire göre kulluk ve akıldır; böyle olunca, emanet ilk ifâde edilen mecâzî anlam, Kur'ân'dır. Zira emanetin kullanım ve bilinmesi ancak insanın aklıyla Kur'ân'ı okuması ve anlamasıyla olabilir.

Hakiki anlama gelince, yaratıklar içinde Allah'ın sadece insanı kendisine muhatap seçmesidir. Yani, Allah'ın onu kendisine halife seçmesidir. Bunun için de insanın bilfiil halife olabilmesi Allah'ı bilmesi ve O'na teslim olmasına bağlıdır. Bu konuda doğuştan cahil olan insanın bilgi sahibi olması için Allah ona Kur'ân'ı rehber olarak indirmiştir. Kur'ân insanın aklına hitap ettiğinden, Kur'ân'da insan aklına ve mantığına dolayısıyla da bilime aykırı hiçbir bilginin olmadığına işaret edilmiştir. Ayın şekilde insanın aklıyla ve bilimsel yollarla elde edeceği doğrulanmış kesin bililerin, imân ve akide esaslarıyla, İslâm'ın emir ve ya-

saklarıyla çatışmayacağı beyan edilmiştir.

Dağ ifâde eden kelimelerinin Kur'ân'da çeşitli kullanımlarını böyle kısaca gördükten sonra, esas konumuzu aydınlatacağını düşündüğümüz ikinci hususa geçebiliriz. Bu ikinci husus, dağ kelimelerinin sözlük anlamları ve anlambilim açısından manalarıdır.

Daha önce belirttiğimiz gibi Kur'ân'da dağ ifâde eden birinci kelime "cebel" sözüdür. Cebel, Arapça "cebele" fiil kökünden türemiş bir kelimedir. Cebele fiilinin temel anlamları, tabii yetenekle yaratmak, şekil vermek, yoğurmak, doğurtmaktır. İkinci kelimemiz çoğul halde kullanılan "revâsiye" kelimesidir. Kelimenin tekili "râsin"dir. Râsin kelimesi de, Arapça "ravasa" fiil kökündendir. Ravasa fiilinin anlamları bir şeyi sarsılmaz halde sâbitlemek, demirmek, bağlamaktır. Dolayısıyla dağ kelimesi sözlük anlamları itibarıyla sağlam ve sarsılmaz, yetenekli ve kuvvetli olan yaratık demektir.

Şimdi de dağ kelimelerinin yukarıda kısaca açıkladığımız kullanım çeşitlerini ve onların sözlük anlamlarını aklımızda tutarak Allah'ın peygamberlere ilk vahiy olgusunu niçin dağda başlattığına dair esas konumuza gelerek başlangıçta yapmayı söylediğimiz deneme türünden bazı cevaplar bulmaya çalışalım.

Peygamberliklerin de müjdelenmesi olan ilk

<sup>5</sup> Ahzâb, 72



vahiy olgusu esnasında bir peygamberin yaşadığı rûh halini ve tecrübesini, diğer insanların tahayyül ve tasavvur etmesi mümkün değildir. Bu, paylaşılamayan bir tecrübedir. Ancak, özellikle dağda bir mağarada veya bir vâdide, birden bire Hz. Musâ'nın durumunda dile getirildiği gibi: "Oraya vardığında, Ey Musa! diye seslendik. Mu-hakkak ki Ben, senin rabbinim. Hemen nalınlarını çıkar! Çünkü sen kutsal vâdi Tuvâ'dasın! Ben seni seçtim. Şimdi vahyedilene kulak ver. Şüphesiz Ben, Allah'ım. Ben'den başka ilâh yoktur..."<sup>6</sup> peygamber adayı bir insanın böyle bir çağrıyla karşılaşması müthiş bir olay olması gerekir. Nitekim peygamberimiz Hira'daki ilk vahye mazhar olduğu zaman, çok korkmuştu ve korkuyla eve geldiğinde hanımları Hz. Hatice'ye kendisinin üzerini örtmesini istemişti. Hz. Hatice'nin de kendisini teskin etmeye çalıştığı bilinmektedir.

Öyle sanıyorum ki bu müthiş olay ancak dağda yaşanabilir veya yaşattırılabilir. Çünkü, psikolojik olarak dağın ıssızlığı ve muhtemel yabani yırtıcı hayvanların bulunduğu düşüncesi –biz sıradan insanlar bile tek başımıza dağda bulunduğumuz zaman hissetmişizdir- insanı kendine, kendi içine döndürür; varlığını derûnî olarak hissettirir. Bu derûnî derin sessizlik, gelen ilâhî sesi tâm ve doğru olarak işitmeyi, seslenenin Allah olduğundan emin olmayı sağlar. Gayb-

<sup>6</sup> Tâ-hâ: 11-14

ta gelen sesin, gaybîliği ancak dağda hissedilebilirdi.

Çünkü vahiy, söz gelimi evde, sokakta veya insanların az veya çok bulunabileceği daha başka mekanlar ve yerlerde olsaydı, gürültü ve başka seslerle peygamber, ilâhî sesi tâm olarak işitmeyebilirdi ve hatta kaynağından da şüphe edebilirdi. Böylece dağ, peygamberlere psikolojik olarak kendinde olma halini, sosyolojik olarak da toplumsal olmama ve tecrid halini sağlamıştır. Gerçekten bu iki hâli bir arada sağlayabilecek tek doğal ortam dağdır.

Sözlük anlamında da olduğu gibi fiziki olarak dağ, doğal yeryüzü şekillerinin en heybetli ve en yüksek şekillerinden birisidir. Bu fizikî heybet de, metafizik yücelik ve ulviliği temsil eder. Bunun içindir ki, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Mûsâ'nın ilk vahye mazhar olduğu Tur dağındaki Tuvâ vadisi "kutsal" olarak nitelenmiştir. Dağ, peygamberî ruhları cezp edici özelliğe sahiptir; rivayetlere göre bilindiği gibi Hz. Peygamber, otuzbeş yaşından sonra zaman zaman Hira'ya gidiyordu. Kırk yaşındayken, 27 Ramazan 610 yılında ilk vahiy geldiğinde yine Hira'daydı. Böylece kendisine gelen ilk vahyin peygamberliğinin müjdesi olduğunu anladı ve belirli bir süre vahiy kesildiğinde, Peygamberimiz hep Hira'ya tekrar gitmeyi özlemiştir. Mekke'ye yaklaşık 5

km. uzaklıktaki yüksek Hira, ziyaret edenlerin bildiği gibi çok heybetli ve tırmanması oldukça zor bir dağdır. Allah'ın yüceliğini ve haşmetini temsil eden dağlarda ancak yine Allah'ın Cebrâil vasıtasıyla getirilen yüce kelâmı yankı bulabilirdi. Dağların ıssızlığı ve yüceliği ortamı, Gayb'ten gelen sesin yüceliğini ortaya koymuştur. Böylece dağ örneğiyle ilk vahye mazhar olan peygamberler sesin gaybî ve kutsal olduğunun bilincine varmışlardır.

Dağ, yine peygamberlerin hayatında önemli örneklik teşkil eden geceye benzer. Bilindiği gibi Allah peygamberimize ona özel ve fazlalık olmak üzere gecenin yarısının bir vaktinde kalkıp Kur'ân okumasını ve namaz kılmasını istemiştir.<sup>7</sup> Zira gece de, dağ gibi ıssızlık ve sessizlik ortamıdır. Ova, deniz ve göl gibi jeolojik açık oluşum alanları, gündüz her zaman aydınlıktırlar; oysa dağ kendisini gölgeleyen tek oluşumdur; bir tarafı aydınlıkken öbür tarafı gölgelidir.

Dolayısıyla dağ örneği vahyin ve va-

7 Müzemmil, 2-4; İsrâ, 79

hiyle gelen bilginin ağırlığına, sağlamlığına, sarsılmazlığına ve ulviliğine işâret etmektedir. Şüphesiz bunların dışında da başka ilâhî hikmetler vardır. Bizim konuyla ilgili düşündüklerimiz özetle yukarıda söylediklerimizdir.

Vahiy ve dağ örneğiyle söylediklerimizin bir kısmını, Hz. Muhammed'e gelen ilk vahiy olayıyla ilgili olarak Kur'ân da bize anlatmaktadır:

"Ey örtüye bürünmüş (Hz.Peygamber)! gecenin azında, yarısında veya yarısının yarısından az veya daha fazlasında kalk; Kur'ân'ı tane tane oku. Doğrusu biz sana taşınması ağır bir söz vahyedeceğiz. Şüphesiz gece kalkışı tam bir zihin yoğunluğuna ve sağlam bir okuyuşa daha elverişlidir. Zira gündüzün senin çok yoğun meşguliyetin var."<sup>8</sup>

Bu ayetlerde de ifâde edildiği gibi vahyin alınması, okunması ve anlaşılması, dağ ve gece ortamı gibi inziva, sessizlik ve tecrid ortamını gerektirir.

8 Müzemmil, 1-7

# PEYGAMBERLERİ TASDİK ARACI OLARAK MUCİZE

Dr. Zübeyir BULUT

## Özet



üce Allah'ın, yarattığı insana yardımcı olmak için peygamber göndermesi ve teklifte bulunması mümkündür. İnsan Allah'ın varlığına ve O'nun insanlara teklifte bulunabileceğine inanırsa, Allah'ın peygamber göndermesini de kabul etmiş olur. Peygamberlerin peygamberliğinin doğrulanması ise onların mucize göstermeleri ile gerçekleşir. Mucize, yüce Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan peygamberlerin peygamberliğini doğrulamak ve desteklemek için yarattığı ve diğer insanların benzerini getirmekten aciz kaldığı olağanüstü olaylardır. Mucizelerin gerçek faili Allah'tır. Buna göre "peygamber mucizesi" ifadesi, mecazen kullanılan bir söylemdir. Allah'ın onu peygamberlerin elinde gerçekleştirmesinin nedeni, onların peygamberliğini desteklemek ve teyit içindir. Allah'ın pek çok peygamberi çeşitli mucizelerle desteklediğini Kur'an'dan öğreniyoruz. Kur'an Hz. Peygamberin en büyük mucizesidir. O, fesahat ve belâgatı ve geçmiş ve geleceğe yönelik haberler vermesi bakımından mucize bir kitaptır. Hz. Peygamberle birlikte, hissî mucizeler dönemi kapanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Nübüvvet, peygamber, sıdk, mucize, harikulade,

## Giriş

### Şu Peygamberlik ve İmkânı

Kelam ilminin önemli konularından biri de nübüvvet konusudur. Teorik olarak düşünüldüğünde Allah'ın peygamberler göndermesi mümkündür. Diğer bir ifade ile peygamberlik, *mümkînu'l-vücûddur*, yani varlığı imkân dâhilindedir ve caizdir.<sup>1</sup> Bu ise ancak *risâletle* gerçekleşebilir. Allah, tekliflerini elçileri aracılığı ile kullarına ulaştırır. Bu durumda, Allah'ın varlığına ve O'nun insanlara teklifte bulunabileceğine inanan kimse, Allah'ın peygamber gönderebileceğini de kabul etmiş olur.<sup>2</sup> Çünkü Allah'ın emir ve nehiylerini insanlara ulaştırabilecek olanlar peygamberlerdir. Bu anlamda Allah ile insanın ilişkisi peygamberler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Allah'ın insanlara teklifte bulunması ise ilâhî iradeyi ilgilendirmektedir.<sup>3</sup>

Peygamberlik konusunda Kur'an'ın yaklaşımı bir ayette şu şekilde belirtilmektedir: "Şüphesiz Allah; onlara ayetlerini okuyan, onları arındıran, onlara Kitap ve Hikmeti öğreten, kendilerinden bir peygamber göndermekle inanlara iyilikte bulunmuştur."<sup>4</sup>

### Mucize

Peygamberlik mümkün ise, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin peygamberliğinin

1 Cüveynî, Ebû'l-Meali, *Lümau'l-Edille*, (Neşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Lübnan-1987, s. 195; Gazalî, Ebû Hamid, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Kahire-1962, s. 212-215. Genel olarak Mutezile nübüvvetin vacib olduğu görüşündedir. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Muçni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Kahire-1965, 15/7-8; Kadı Abdülcebbar, *rhu'l-Usuli'l-Hamse*, Kahire-1988, s. 573. Peygamberliğin imkânı konusunda geniş bilgi için bkz. Hanefî, Hasan, *Min el-Akîde ila es-Sevrâ*, Kahire-trz., IV/27-28; 57-64.

2 Maturidî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, Beyrut-1986, s. 176. "Çünkü O'nun peygamber göndermesini sözkonusu etmek ancak varlığını benimsemenin gerekliliğinden sonra mümkün olur".

3 Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara-1992, s. 9-14.

4 3/Âl-i İmran-164; Bu ayetin yorumu için bkz. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşaf*, Kahire-1977, II/211; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dilî*, İstanbul-1994, II/460-461; Ayrıca bkz. 5/Maide-20; 6/Enam-91; Zemahşerî, *Keşşaf*, II/20-21, 77; Yazır, *Hak Dini*, III/211-212, 461-462; Sâbûnî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara-1991, s. 104.

doğruluğunun delili nedir? Peygamberlik iddiasında bulunan herkes peygamber midir? İnsanlar bir peygamberin peygamber olduğunu ve kendilerine ulaşan mesajın, Allah'ın mesajı olduğunu nasıl bileceklerdir? Burada iki ihtimal söz konusu olabilir. Birincisi mesajı getiren sahsın, diğer insanlarda olmayan ve olma imkânı ve ihtimali bulunmayan farklı şeylerle teyit edilmesi; ikincisi ortaya konan mesajın, bir insan tarafından ortaya konamayacağını, insanlar tarafından kabul edilmesi gerekir. Yani, peygamberin ya şahsının ya da getirdiği mesajın, insan gücünü aşan yönü olmalı ki, bu farklılık sayesinde onun Allah tarafından gönderildiği bilinebilsin.<sup>5</sup> Her iki halde de bu farklılığı kanıtlamak peygambere düşmektedir. İşte peygambere Allah tarafından verilen bu kanıtı mucize diyoruz.<sup>6</sup>

Mucize, başkasını aciz bırakan; yani benzerini insanların yapmaktan aciz kaldıkları olağanüstü olay anlamına gelir. Kur'an-ı Kerim'de mucize kavramı, daha çok delil, hüccet anlamına gelen "âyet" ve "âyât" kelimeleri ile ifade edilmektedir.<sup>7</sup>

Terim olarak mucize, Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan peygamberlerin peygamberliğini doğrulamak ve desteklemek için yarattığı ve diğer insanların benzerini getirmekten âciz kaldığı olağanüstü olaylardır.<sup>8</sup> Aslında mucizelerin gerçek faili Allah'tır. "Peygamber mucizesi" ifadesi, mecazen kullanılan bir söylemdir. Allah'ın onu peygamberlerin elinde gerçekleştirmesinin nedeni, onların peygamberliğini desteklemek ve teyit içindir.<sup>9</sup>

5 Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 15,

6 Cürcanî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifât*, 3.baskı, Beyrut-1996, s. 282.

7 6/En'âm,- 35, 37, 124, 134; 2/Bakara- 118, 259; 7/A'raf- 73, 105-106; 9/Tevbe-2-3; 10/Yûnus-53; 11/Hûd- 20; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1995, III/59; İsfahanî, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul-1986, s. 334.

8 Kelam alimlerinin mucize tanımları için bkz. Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, 111; Cürcanî, *Tarifât*, 282; Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, *Kitabu Usuli'd-Din*, 3. baskı, Beyrut-198, s. 170-171; Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, terc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991. s. 271.

9 Cüveynî, *Lümau'l-Edille*, s. 123; Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye*

Mucizede açıklanması gereken bir kaç yön bulunmaktadır. Birinci yön mucize olayında insanın kesinlikle aciz olmasıdır. Mucizelerde insanı aciz bırakan Allah'tır. "Peygamberin Mucizesi" ifadesi ancak mecazen söylenebilir. Gerçek manada bu isimlendirmenin yapılması doğru değildir. Çünkü gerçek Muciz (aciz bırakan) Allah'tır. Mucizeler Allah'tan olduğuna göre, nebi eliyle ortaya çıkan şey öncelikle Allah'ın kudretinin delilidir.

Mucizede ikinci yön nebinin tasdikine ait olan yönüdür. Bu yön Allah'ın kudretine değil, nebinin tasdikine delalet eder. Bu manada nebinin nebiliği hakkında mucizelerin delaleti ve onların sıfatları, ortaya koydukları örneklikleri ve özellikleri, onlara caiz olan ve olmayan şeyler, onlarda olması gereken durumlarla ve onlarda ortaya çıkan şeylerle olur.

Mucizedeki üçüncü yön, mucizenin tabiat kanunlarına ve âdete aykırı (*hariku'l-âde*) bir iş olmasıdır. Bu durum mucizenin niçin ortaya konuştuğuyla yani peygamberin sıdkına delaletle ilgilidir. Burada mucize hem maddi durumla yani âdete aykırı ve tabiat kanunlarına ile çelişir hem de onun sahibi insanlara onun benzerini getirme konusunda meydan okur. Mucizenin insan ve cin cinsinden olan varlıkların gücünü aşması lazımdır.<sup>10</sup> Olağanüstü olayın tekrarı söz konusu değildir. Onun daha önce ve daha sonra meydana gelmemiş olması lazımdır. Çünkü tekrarı gerçekleşen bir olay, olağan hale gelir. Olağan (*mu'tad*) olan bir şey ise, mucize olmaz. Mucize, peygamberlere özgüdür. Ayrıca mucize denen olağanüstü olayın, peygamberin meydan okumasının hemen arkasından gerçekleşmesi gerekir. Çünkü gecikmesi, şüpheye sebep olacağından, Allah'ın peygamberini şüpheye maruz bırakması düşünülemez.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *fi Usulî'd-Dîn*, neşr. Bekir Topaloğlu, Dimeşk, 1979, s. 46; Neseî, Ebû'l-Mu'în, *et-Temhid fi Usulî'd-Dîn*, (neşr. Abdulhayy Kabil), Daru's-Sakafe, Kahire. Trz., s. 46; Pezdevî, Ebû Yusu Muhammed, *Usulî'd-Dîn*, neşr. Hans Peter Lins, Kahire, 1963, s. 96; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 170; İbn Teymiyye, Takiyuddin, *Kitabu'n-Nübüvât*, Mısır-1346, s. 28.

<sup>11</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvât*, s. 7.

<sup>12</sup> Şehristanî, Abdülkerim, *Nihayetü'l-Hkdam fi İlmî'l-Kelam*, neşr. Alfred Guillaume, London-1934, s. 435; Cüveynî, Ebû'l-

Her Peygamberin, peygamberliğini tasdik edecek ve Allah tarafından gönderildiğini ortaya koyacak mucizeye ihtiyacı vardır.<sup>12</sup> Çünkü insanlar peygamberin davasının doğruluğunu ve onun Allah'ın elçisi olduğunu ancak mucize vasıtasıyla bilebilirler.<sup>13</sup> Mucize ile gerçekleşen olay, Peygamberin isteğine, yani meydan okuduğu iddiasına uygun olmalıdır. Dağı kaldıracığım, diyen birinin denizi yarması mucize sayılmaz.

Mucize, peygamberlik iddiası ile birlikte peygamberlerde meydana gelen olağanüstü hallerdir. Mucizeyi peygamberden başkasının göstermesi mümkün değildir. Allah mucizeler ile peygamberlerini desteklemiş ve her peygambere zamanına göre mucizeler vermiştir.<sup>14</sup> Bir peygambere verilen bir mucize diğerine verilmemiş; her bir peygamber, farklı mucizeler göstermişlerdir.<sup>15</sup> Peygamberlerin mucizeleri birbirinden farklıdır. Bu farklılık, mucize kavramının tabiatının gereğidir. Zira, bir defadan fazla cereyan eden olay, olağan üstü olmaktan çıkar, olağan (*mu'tad*) olur.<sup>16</sup> Bir peygambere verilen mucize diğer peygambere verilmemiştir.<sup>17</sup> Eğer mucizeler yalancılardan arzusu doğrultusunda gerçekleşirse, insanların sapmalarına da sebep olur. Bu durumda ise peygamberin doğruluğuna delil olmaz. Doğru söyleyen ile yalan söyleyen arasında bir ayırım yapma imkanı da kalmaz.<sup>18</sup>

Peygamberlerin peygamberliklerini tasdik için mucizeye ihtiyacı bulunmadığını ileri sü-

Meali, *el-Akâidu'n-Nizâmiyye*, neşr. Muhammed ez-Zubeydi, Beyrut, 2003, s. 219; İbn Teymiyye, *Nübüvât*, s. 2-3.

<sup>12</sup> Bağdâdî, *Mezhepler*, 271; a.g.m., *Usulu'd-Dîn*, 170-173; Nisaburî, Ebû Said Abdurrahman, *el-Gunye fi Usulî'd-Dîn*, Beyrut-1987, s. 150; Şehristanî, *Nihayetü'l-Hkdam*, 422-423; Beyazî, Kemaluddin Ahmed, *İşaratu'l-Meram Min Ibaratu'l-İmam*, Kahire-1949, s. 311.

<sup>13</sup> Razi, Fahrudin, *Risaletun fi'n-Nübüvât*, Beyrut, 1986, s. 144.

<sup>14</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 572; Maverdî, Ebû'l-Hasan, *İlamu'n-Nübüvve*, Beyrut-1987, s. 62.

<sup>15</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 180-181; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 97; Neseî, *et-Temhid*, s. 47-49.

<sup>16</sup> Şehristanî, *Nihayet*, 435.

<sup>17</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvât*, 204.

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvât*, 124. Karş. 43/Zuhuf-33.



renler de bulunmaktadır.<sup>19</sup> Yani peygamberin, peygamberliğinin mucize olmadan da kabul edilebileceğini iddia etmektedirler. Onlara göre “Nebinin, kendi şeriatının doğruluğundan başka bir mu cizeye ihtiyacı yoktur”.<sup>20</sup> Bu görüşe katılmak mümkün değildir. Aslında peygambere mucize verilmesi aklın da gereğidir. Mucize insanların dikkatini çekip, onların düşüncelerine yardım edecektir. Peygambere mucize verilme-

sebeplerinden biri de, insana aklını kullanmasını öğütlemek ve tabiat kanunlarının aykırı bir şeyin ancak Allah’ın doğrudan müdahalesinin gereği olduğunu insana öğretmektir.<sup>21</sup>

Bazı yazarlar, aklın yaratılmasının en büyük mucize olduğunu belirterek, Allah’ın kullarına gönderdiği ilk elçisinin akıl olduğunu ve insanların peygamberlerin peygamberliğini akılları sayesinde bilebileceklerini ileri sürmektedirler.<sup>22</sup> Allah’ın insanlara verdiği en büyük nimetin akıl olduğu doğrudur, ancak bu iddianın mucize kavramı ile bağdaşması mümkün değildir.<sup>23</sup> Mucizenin şartlarına uymamasından dolayı akli mucize olarak isimlendirmemize de imkân yoktur.

Kelam âlimlerinin mucize konusunda yoğunlaşmalarının neredeyse mucizeyi nübüvete alternatif olacak hale getirdiğini, bu durumda aracın amaç gayenin de vesile haline

gelmesinden dolayı şikâyetçi olanlar vardır.<sup>24</sup> Modern ıslah hareketlerin de kendilerini bu karışıklıklardan kurtaramadıkları görülmektedir.

### Mucizenin Şartları

Bütün bu tanımlamalar ve bilgiler çerçevesinde biz hangi olaya mucize diyeceğiz. Mucizenin şartları nelerdir. Mucizenin şartlarını şu şekilde sıralamak mümkündür.

1- Mucize Allah’ın fiilidir.

2- Tabiat kanunlarının aykırı bir fiil veya durumdur.

3- Muarızlarının onu ve onun benzerini yapamamaları gerekir.

4- Peygamberlik iddiasında bulunanın kendisini tasdik için delil olarak ortaya koyması gerekir.

5- İddia ettiği şeyin (mucizenin) davasıyla uyumlu olması gerekir. Ortaya koyduğu şeyi yalanlamaması gerekir.

6- Mucizeyle bir meydan okumanın olması gerekir.

7- Gerçekleşen olay, meydan okuyanın iddiasına uygun olması gerekir.

8- Meydan okumadan hemen sonra gerçekleşmesi gerekir.

9- İddia edilen davadan önce değil, bilakis onunla aynı anda olmalıdır. İddia edilen zaman ile gerçekleşen olay arasında, ilgisini şüpheye sokacak bir zaman dilimi (süre) geçmemelidir.

Sayılan bu şartları kısaca değerlendirecek olursak, bu şartlara göre iddiadan önceki tasdik kabul edilmez ve bu akli de değildir. Mucizenin teklif zamanında olması gerekir. Tek-

19 Bağdâdî, *Mezhepler*, 271; *Usûlu’-d-Dîn*, 175-176; Karş. Mustafa Sabri, *Mevkûfu’l-Akl ve’l-İlm ve’l-Âlim*, 3. baskı, Beyrut-1992, I/106.

20 Bağdâdî, *Mezhepler*, 271; *Usul*, 175-176.

21 Akbulut, *Nübüvvet*, 19.

22 M. Sabri, *Mevkûf*, 4/27-28.

23 Akbulut, *Nübüvvet*, 17.

24 Hanefi, a.g.e. IV/64.

liften önce ve peygamberin ölümünden sonra olmaması gerekir. Mucizenin ortaya konulması sırasında bir meydan okumanın olması şarttır. Gösterilen mucize davetle uyumlu olmalı ve bu konuda ihtilaf olmamalıdır. Mucizenin sadece sözle uyumlu olması değil aynı zamanda tasdik için bir ölçüde akılla ve vakiyla da uyumlu olması gerekir. Nebinin teklifinden önce hatta doğumundan önce meydana gelen

Mucizenin en önemli yönü onun Allah'ın fiili olmasıdır. Allah'tan başkasının güç yetiremediği şeylerdir. Bunlar ölümlerin diriltilmesi, doğuştan körlerin gözlerinin açılması, asanın yılanı dönüşmesi, denizin yarılması, gibi mucizelerdir.

pek çok mucizeden söz edilmektedir. Örneğin Hz. İsa'nın müjdelenmesinden<sup>25</sup> ve onun ölümünden sonra meydana gelen tabii olaylar Hz. İsa'nın mucizesi değildir.<sup>26</sup>

Mucizenin en önemli yönü onun Allah'ın fiili olmasıdır. Allah'tan başkasının güç yetiremediği şeylerdir. Bunlar ölümlerin diriltilmesi, doğuştan körlerin gözlerinin açılması,

25 Hz. İsa'nın doğumundan önce olan olağan üstü olaylar ve doğumundan sonra beşikte konuşması Hz. İsa'nın mucizesi ve tasdiki değil, annesinin tasdiki ve mucizesidir. Bkz. İcî, *Mevakif*, 340.

26 İncillerde yıldızın doğuşu Hz. İsa'ya nispet edilerek yıldırım, şimşek ve zelzele olaylarının çarpmıha gerilme esnasında olduğu zikredilir. Ayrıca Kur'an'da Hz. İsa'nın beşikte konuşması ve Hz. Meryem'e olgunlaşmış hurmaların dökülmesi zikredilir. 19/Meryem-25. Siret kitaplarında peygamberlikten önce Hz. Peygambere Cebrail'in gelmesi ve onun kalbini yıkaması ve oradan kötülüklerin çıkarılması gibi bazı mucizeler zikredilir. Muslim, *Sahih*, I, 619, H. no: 901

asanın yılanı dönüşmesi, denizin yarılması, gibi mucizelerdir.

### Mucizenin Peygamberlerin Peygamberliğine Delil Olması

Peygamber bir mucize ortaya koyar ve insanlar ona karşı koymada aciz kalırlarsa, o mucize onlar için kesin bir delil olur. Bu durumda onu tasdik etmeleri ve ona itaat etmeleri gerekir.<sup>27</sup> Peygamberden başka bir mucizenin istenmesi mümkün değildir.<sup>28</sup>

Kelam alimleri, mucizenin harici bir delil olduğunda ittifak etmişlerdir. İnsanların bazılarının tasdik etmediği mucizeler olmuştur.<sup>29</sup> Peygamberleri mucizeler yoluyla tasdik edenler, aklen, vaka olarak, salih bir şekilde ve şeri' olarak tasdik edenlerden daha azdır.<sup>30</sup>

Nübüvveti tasdik nübüvvetin akılla ve insanların maslahatlarıyla uyumuyla olur. Mucize

27 Bağdâdî, *Mezhepler*, 271; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 171-172.

28 Ehl-i Sünnete göre, bir peygamberin tasdiki için bir mucizenin olması zorunludur. Eğer onun sıdkına delalet eden bir mucize ortaya koyduğunda ve muarızları onun benzerini ortaya koymaktan aciz kalırlarsa onu tasdik etmek ve ona itaat etmek zorundadırlar. Onlar ondan başka bir mucize isterlerse Allah dilerse onu bir başka mucize ile destekler veya doğruluğuna delil getirilen kimseye iman etmeyi reddettikleri için onları cezalandırır. Bağdâdî, *Mezhepler*, 271; Amidî, Seyfuddin, *Gayetü'l-Meram fi İlmî'l-Kelam*, Kahire-1971, s. 318-320. Nebi bir mucize getirdiğinde tasdik ve itaat zorunlu olduğu halde kavmi ondan yüz çevirirse, başka bir mucize istemeleri mümkün değildir. Eğer başka bir mucize isterlerse; Allah dilerse onlar üzerindeki destek olarak başka bir mucize verir, ya da Allah dilerse nebinin tasdiki konusunda mucizeyi reddettikleri için onları cezalandırır. Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 173; Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, 198-197.

29 Bu duruma Kur'an şöyle işaret ediyor; "Mucizeler göndermekten bizi alıkoyan husus, öncekilerin onları yalanlamış olmasıdır". (17/İsra-59); "Kitap verilenlere her türlü delili getirmiş olsan, yine de senin kiblene uymazlar" (2/Bakara-145); "Onlar her belgeyi görseler de ona inanmazlar" (6/Enam-25; 7/Araf-146); "Zaten Rabbinin ayetlerinden herhangi biri kendilerine geldiğinde, ondan hep yüz çevire gelmişlerdir" (6/Enam-4; 36/Yasin-46); "Onların yüz çevirmeleri sana ağır gelince, eğer gücün, yeri delmeye veya göğre merdiven dayamaya yetmiş olsaydı, onlara bir delil getirmek isterdin" (6/Enam-35); "İnsanlar ayetlerimize inanmıyorlardı" (27/Neml-82).

30 Kur'an pek çok yerde resullere mucize yoluyla inanmama ve tasdik etmemeye genel bir kanun olarak işaret etmektedir. "De ki, "Allah bir belge indirmeye güçlüdür, fakat onların çoğunluğu bilmez" (6/Enam-38); "Şüphesiz bunlarda Allah'ın kudretine işaret vardır, ama onların çoğu inanmazlar"(26/Şura-8,67,103,139,174, 197).

ayetin dışında başka bir şeydir. Ayet tabiat ve akılla uyumlu bir delildir. Mucize ise, tabiatın ve aklın zıddına olur. Ayetin doğrulanması mümkündür. Mucize insana tabiat karşısında acz verir. Ayet ise, insana fikirleri ve tabiat kanunları hakkında bilgiyle ilgili güven verir. Onları inceleme, kendi yararları için egemen olma güveni verir. Mucize varlığı anlamayı muğlâk kılan bir sır yapar. Hâlbuki ayet tabiatı düşünmek ve araştırmak için bir konu ve onda gizli olanları anlamayı kolaylaştıran açılmış bir kitap kılar.<sup>31</sup>

Tabiatın görüntüsü, yeryüzü, gökyüzü, Güneş, Ay, gece ve gündüz, rüzgâr ve şimşek, bitki, hayvan ve insan hepsi birer ayettir. Bunların bilinmedik ve mutad olmayan şeklinde mucize manası yoktur.<sup>32</sup> Mucizeler, geldiği asrın ilmi seviyesini tanımlama ve onu aşan başka bir seviyeye taşıma, bilim ve eylem arasında birleştirme şeklinde ortaya çıkar: Hz. Musa ve sihir, Hz. İsa ve tıp, Hz. Muhammed ve belagat gibi. Sonuç olarak mucize, akıl ve bilimin zıddına değildir.<sup>33</sup> Peygamberlerin bazısına hissi mucizelerin verildiğini Kur'an bildirmektedir.<sup>34</sup>

31 Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 564.

32 "Göklere ve yerde Allah'ı aciz bırakabilecek hiçbir şey yoktur" (35/Fatır-44); "Yeryüzünde kalsak da Allah'ı aciz bırakamayacağımızı, başka bir yere kaçsak da O'nu aciz bırakamayacağımız gerçeğini şüphesiz anladık" (72/Cin-12); "Allah'a çağırana uymayan kimse bilsin ki, Allah'ı yeryüzünde aciz bırakamaz" (46/Ahkaf-32); "İşte bunlar, yeryüzünde Allah'ı aciz bırakamazlar" (11/Hud-20); "İnkâr edenlerin, bizi yeryüzünde aciz bırakacağını sanmayın" (24/Nur-57); "Siz yeryüzünde ve gökte Allah'ı aciz bırakamazsınız" (29/AnkEbüt-22; 42/Şura-31); "Ayetlerimizi aciz bırakmaya uğraşınlar, işte onlar Cehennemliklerdir" (22/Hac-51; 34/Sebe-5; 38/Sad-38); "Allah'ı aciz bırakamayacağınızı bilin" (9/Tevbe-2). "Yeryüzünde muttakiler için deliller vardır" (51/Zariyat-22); gökler, yeryüzü, Güneş, Ay, gece, gündüz, şimşek, gibi tabii fenomenler ayet olabilirler ve suyla canlanan ölü toprak gibi nebatî canlı veya diğer bütün hayvanlar, insanın topraktan yaratılması, insanların icatları ve üretimleri, gemiler birer ayettirler.

33 Bu durum, bize Hz. Musa'nın sihir zamanında geldiğini, asanın yılan dönüşümü ile meydan okuduğunu, Hz. İsa'nın tıp ve tedavi zamanında geldiğini, ölüleri diriltmekle meydan okuduğunu, Peygamberimizin de fesahat, belagat, şiir, zamanında geldiğini ve Kur'an'la meydan okuduğunu gösteriyor. Bkz. 7/Araf-105-108; 40/Mü'min-23-29; 20/17-23; Karş. Eski Ahit, Çıkış, 4/1-5; 7/Araf-160; Karş. Eski Ahit, Sayılar, 20/2-12; 5/Maide-110; 3/Âl-i İmran-49; Karş. 19/Meryem-30-34; 21/Enbiya-91; 23/50.

34 21/Enbiya-66-69; 38/Sad-42; 7/Araf-73-79; 11/Hud-64-68.

Önceki peygamberlerin mucizelerinin Kur'an'da zikredilmesinin sebebi, Kur'an'da geçmeyen bir mucizenin olabileceğine inanılmamasını ortaya koymaktır. Her mucize hem nev'i şahsına münhasır hem de z a m a n ı n a münhasırdır.<sup>35</sup>

### Kur'an'ın Mucize Olgusuna Yaklaşımı ve Örnekler

Kur'an'da söz konusu edilen mucizelerin bazıları şunlardır.

a. Hz. İbrahim'in Babil hükümdarı Nemrud tarafından ateşe atılması ve Yüce Allah'ın, "Ey ateş İbrahim'e karşı serin ve zararsız ol!" (21/Enbiyâ-58-69). Emriyle ateşin onu yakmaması.

b. Hz. Musâ'nın yere attığı elindeki âsânın yılan olması, âsânın sihirbazların ip ve sopalarını yutması, denize âsâsıyla vurduğunda denizin yarılması ve tekrar kapanması (7/A'raf-105-108; 20/Tâhâ-17-21; 65-70).

c. Hz. Süleyman'ın kuşla konuşması, karcının sözünü anlaması (27/Neml-18-19, 20-28).

d. Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, çamurdan yaptığı kuşun onun üflemesiyle kuş olup uçuşması, anadan doğma körü ve alaca hastalığına yakalanan kişiyi iyi etmesi ve havarîlerin isteği üzerine gökten sofrayı indirmesi (5/Mâide-110, 114-115; 3/Âl-i İmrân-49).

Hz. Muhammed'e verilen mucize Kur'an'dır.<sup>36</sup> Yüce Allah, "Bu Kur'an'ın bir

35 Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 27.

36 Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 207; Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 173-174; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 47; Abdülcebbâr, *Şerhu. Usuli'l-Hamse*, 572; 17/İsra-88; Zemahşeri, *Keşşaf*, 3/191; 11/Hud-13; 10/Yunus-38; 2/Bakara-23-24. Bu ayetlerden Kur'an'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik eden en önemli delil olduğuna inanıyoruz.



benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler, bir araya gelseler birbirlerine yardımcı da olsalar, yine de onun bir benzerini ortaya koyamazlar.”<sup>37</sup>; “Şayet siz, kulumuza indirdiğimiz Kur’an konusunda bir şüphe içerisinde iseniz haydi onun bir benzerini ortaya koyunuz.”<sup>38</sup> buyurarak, Kur’an’ın mucize olduğunu vurgulamıştır.

Kur’an Hz. Muhammed’in en büyük mucizesidir.

O, gerek fesahat ve belâgatı ve gerekse geçmiş ve geleceğe yönelik haberler vermesi<sup>39</sup> bakımından mucize bir kitaptır. Ümmi olan,

kitap okumayan ve ilim tahsil etmeyen

bir insanın Kur’an gibi bir kitap getirmesi, Kur’an’ın mucizeliğine yetmez mi?<sup>40</sup>

Maturidî, Kur’an’ın hissi değil, akli bir mucize olduğunu söylemektedir.<sup>41</sup> Hz. Muhammed’le birlikte, hissi mucizeler dönemi kapanmış, Hz. Muhammed’in peygamberliği ile nübüvete yeni bir üslup getirilmiş, hissi harikaların dışında, akli esas alan “tebliğ” metodu benimsenmiştir.<sup>42</sup>

Hz. Muhammed’e Kur’an’ın dışında mucize verilmiş midir? Bu konuda Kur’an’ın yaklaşımı ile tarih içinde oluşan kültürün yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğu, Hz. Peygambere,

Kur’an’ın dışında, hissi mucizelerin verildiğini kabul ederek, örnekler nakletmektedirler.<sup>43</sup>

Hz. Muhammed’e hissi mucize verilmediğini iddia edenlerin görüşleri de kısaca şu şekildedir: Hz. Peygamberin, Kur’an dışında da mucizeleri olduğu yolundaki haberler bize “âhad” tarikiyle gelmektedir. Böyle bir konuda bu tür haberleri ölçü almak doğru değildir. Kaldı ki, böyle zannî olmasalar da Peygamberin hissi mucizelerinin olduğunu nakleden rivayetlerin ortaya koyduğu hususlara mucize demek mümkün değildir. Mucizenin şartlarından biri de muarızlara karşı meydan okumaktır. Bu rivayetlerin hiçbirisinde bir meydan okuma olayı yoktur. Doğrusu mucizenin tanımına sadece Kur’an uymaktadır.<sup>44</sup> Hz. Peygamberin, peygamberliğine delil olarak Kur’an yetmektedir.

Kur’an dışında, mucize rivayetlerinin ortaya çıkmasında asıl etken, Müslümanların Hz. Muhammed’in peygamberliğini diğer peygamberlerle karşılaştırmış olması ve onlarda olanların Hz. Muhammed’de de olmasını istemesidir. Ümmetin bu psikolojik durumu, Hz. Muhammed’e de hissi mucizelerin verildiği konusunda rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olsa gerektir.<sup>45</sup>

Bu konuya Kur’an’ın yaklaşımı şu şekildedir:

“Onların yüz çevirmesi sana ağır gelince, eğer gücün yeri delmeye veya göğe merdiven dayamaya yetmiş olsaydı, onlara bir mucize göstermek isterdin. Allah dileseydi onları doğru yolda toplardı. Sakın bilmeyenlerden olma”.<sup>46</sup>

“Onlara gökten bir kapı açsak da, oradan çıkmağa koyulsalar: “gözlerimiz döndü, biz herhalde büyülendik” derler”.<sup>47</sup>

37 Isrâ-88.

38 Bakara-23-24.

39 Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, s. 125-126; Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 183-184; Pezdevî, *Usulu'd-Din*, s. 97-98; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.47.

40 Maverdî, *Ilam*, 96,106; Razi, *Nübüvvat*, takdim, 12; Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, 206.

41 Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, 204.

42 Abduh, Abdulgani, *Enbiyaullah*, S. Arabistan-1978, s. 102-103; “Mucizenin en mühimi ebedi, akli ve ilmi kıymete haiz olan mucizedir.” Yazır, *Hak Dini*, 1/267; Bkz. Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, 207. Mustafa Sabri, “Kur’an, hem akli hem de kevnî mucizedir” demektedir. *Mevkif*, 4/112.

43 Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, 203, Bağdâdî, *Mezhepler*, 272; Usul, 172-173; Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 596-597; M. Sabri, *Mevkif*, 1/109-110; Gölcük, *Kelam*, 311.

44 Hanefî, *Akide*, 4/144, 163.

45 Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 29.

46 6/En’âm-35; Zemaşşerî, *Keşşaf*, 3/129.

47 15/Hicr-15; Zemaşşerî, *Keşşaf*, 3/129.



“Haydi önceki peygamberler gibi o da bize bir mucize getirsin, dediler. Onlardan önce yok etmiş olduğumuz kasabalar halkı inanmadılar bunlar mı inanacaklar”.<sup>48</sup>

“İnkâr edenler: Rabbinden Muhammed’e bir mucize indirmeli değil miydi? derler. Sen ancak bir uyarıcısın. Her milletin bir yol göstereni vardır”.<sup>49</sup>

“Ey Muhammed! İnanmıyorlar diye neredeyse kendini mahvedeceksin. Biz dilesek onlara gökten bir mucize indiririz de ona boyun eğip kalırlar”.<sup>50</sup>

“Ama onlara katımızdan gerçek gelince: “Musa’ya verildiği gibi buna da mucize verilmesi gerekmez mi?” derler. Daha önce Musa’ya verileni de inkâr etmemişler miydi? “Yardımlaşan iki sihirbaz” demişlerdi.; “Hepsini inkâr edenleriz” demişlerdi. De ki, “Eğer doğru sözlü iseniz, Allah katından, bu ikisinden daha doğru bir kitap getirin de ona uyayım”.<sup>51</sup>

48 21/Enbiyâ-5-6; Zemahşerî, *Keşşaf*, 3/54-55.

49 13/Rad-7; Zemahşerî, *Keşşaf*, 3/99.

50 26/Şuara-3-4; Yazır, *Hak Dini*, 6/93-94.

51 28/Kasas-48-49; Zemahşerî, *Keşşaf*, 4/228.

“Bizi mucize göndermekten alıko-  
yan, ancak, öncekilerin onları yalanlamış  
olmalarıdır”.<sup>52</sup>

“Sen daha önce bir Kitap’tan okumuş ve  
elinle de onu yazmış değildin. Öyle olsaydı,  
batıl söze uyanlar şüpheye düşerlerdi. Ona  
Rabbinden mucizeler indirilmesi gerekmez  
miydi? derler. De ki: Mucizeler ancak Rabbi-  
min katındadır. Doğrusu ben, sadece apaçık  
bir uyarıcıyım. Kendilerine okunan Kitab’ı sana  
indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu?”<sup>53</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz ayetlerden de  
anlaşılacağı gibi, Hz. Muhammed’e verilen  
mucize Kur’an’dır.<sup>54</sup>

## Sonuç

Mucize, ilahi mesajın insanlara taşıyıcıları  
olan peygamberlerin, kendilerinin Allah’ın  
elçisi olduklarını ispat etmek için ortaya koy-  
dukları tabiat kanunlarına aykırı olağan üstü  
bir takım özel durumlardır. Diğer insanlar bu  
tür olayların benzerlerini getirme konusunda  
aciz olmaları peygamberi tasdik etmelerine yol  
açmaktadır.

Aslında mucizede insanları aciz bırakan  
Allah’tır. “Peygamberin mucizesi” ifadesi me-  
cazen söylenebilir. Gerçek manada bu isim-  
lendirmenin yapılması doğru değildir. Mucize  
Allah’ın fiilidir. Allah’ın onu peygamberlerin  
elinde gerçekleştirmesinin nedeni, onların  
peygamberliğini desteklemek ve teyit etmek  
içindir. Peygamberler Mucizeyi Allah’ın kendilerine  
verdiği bir güçle ortaya koymaktadırlar.  
Vahiy geleneğinde Allah her peygambere farklı  
ve zamanına göre mucizelerle destek olmuştur.  
Bu farklılık peygamberlerin siretlerinden ve

52 17/İsra-59; Zemahşerî, *Keşşaf*, 3/183.

53 29/Ankebût-48-50-51; Zemahşerî, *Keşşaf*, 4/25-251;  
Ayrıca bkz. 3/Âl-i İmrân-183; 6/En’âm-7-8; 17/İsra-90-93;  
40/78; 62/2; Karş. 2/Bakara-145; 4/Nisa-153.

54 Kur’an’ın mucizeliği konusunda geniş bilgi için bkz. Göl-  
cük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya-1988, 312-  
316; Işık, Kemal, *Maturidi’nin Kelam Sisteminde İman Allah ve  
Peygamber Anlayışı*, Ankara-1980, 124-125.

Kur'an'daki peygamber kıssalarından açıkça anlaşılabilir.

Hz. Muhammed, vahiy geleneğinin ve peygamberlerin son halkasıdır. Hz. Peygamber bütün insanlığa Kur'an'la meydan okumuş ve onları İslam'a davet etmiştir. Hz. Muhammed'e mucize olarak Kur'an-ı Kerim verilmiştir. O, gerek fesahat ve belâgatı ve gerekse geçmiş ve geleceğe yönelik haberleri vermesi bakımından mucize bir kitaptır. Hz. Peygamberle birlikte, hissî mucizeler dönemi kapanmıştır. Kur'an ise aklî bir mucizedir.

### KAYNAKÇA

- Abduh, Abdulgani, *Enbiyaullah*, S. Arabistan-1978.
- Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, 15.c. Kahire-1965.
- *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, Kahire-1988.
- Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara-1992.
- Aliyyu'l-Kari, *Fikhi Ekber Şerhi*, terc.Y.Vehbi Yavuz, 4. baskı, İstanbul-1992.
- Amidî, Seyfüddin, *Gayetü'l-Meram fi Ilmi'l-Kelam*, Kahire-1971.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, *Kitabu Usulî'd-Din*, 3.baskı, Beyrut-1981.
- Mezhepler Arasındaki Farklar*, terc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991.
- Beyazî, Kemaluddin Ahmed, *İşaratu'l-Meram Min İbaratu'l-İmam*, Kahire-1949.
- Cürcanî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifât*, 3.baskı, Beyrut-1996.
- Cüveynî, Ebû'l-Meali, *Lümau'l-Edille*, (Neşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Lübnan-1987.
- el-Akâidu'n-Nizamiyye*, neşr. Muhammed ez-Zubeydi, Beyrut, 2003.
- el-Cisr, Hüseyin, *el-Husunu'l-Hamidiyye*, Kahire-trz.
- Gazalî, Ebû Hamid, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Kahire-1962.

- Kavâidu'l-Akâid*, neşr. M. Muhammed Ali, Beyrut, 1975.
- Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya-1988.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide İla's-Sevra*, Kahire-trz.
- Hüseyinî, Muhammed, *et-Tahkiku't-Tam fi Ilmi'l-Kelam*, Kahire-1939.
- Ibn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1995.
- İsfahanî, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul-1986.
- İşık, Kemal, *Maturidî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamber Anlayışı*, Ankara-1980.
- Ibn Teymiyye, Takiyuddin, *Kitabu'n-Nübüvât*, Mısır-1346.
- İcî, İdduddin, *Tevaliu'l-Envar*, İstanbul-1316.
- *el-Mevâkif fi Ilmi'l-Kelam*, Beyrut, trz.
- Kitabu Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahid*, İstanbul-1969.
- Maturidî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, Beyrut-1986.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan, *l'lamu'n-Nübüvve*, Beyrut-1987.
- Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim*, 3.baskı, Beyrut-1992.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în, *et-Temhid fi Usulî'd-Din*, (neşr. Abdülhıy Kabil), Daru's-Sakafe, Kahire. Trz.
- Nisaburî, Ebû Said Abdurrahman, *el-Gunye fi Usulî'd-Din*, Beyrut-1987.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usulî'd-Din*, neşr. Hans Peter Lins, Kahire, 1963.
- Razi, Fahrudin, *İsmetu'l-Enbiya*, Beyrut-1981.
- Kelama Giriş*, terc. Hüseyin Atay, Ankara-1978.
- Risaletun fi'n-Nübüvât*, Beyrut, 1986.
- Sabunî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usulî'd-Din*, neşr. Bekir Topaloğlu, Dimeşk, 1979.
- Maturidiyye Akaidi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara-1991.
- Şehristanî, Abdülkerim, *Nihayetü'l-İkdam fi Ilmi'l-Kelam*, neşr. Alfred Guillaume, London-1934.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul-1994.
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşaf*, Kahire-1977.



# Bildirimsel Vahyin Unsurları Bağlamında

## Peygamberlik Üzerine Genel Bir Değerlendirme

**Dr. Aydın IŞIK**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Vahiy kavramı, analitik olarak ele alındığında; kendi içerisinde insanlara vahyedecek bir ilah ya da Tanrı'yı yani ulûhiyet kavramını da barındırmaktadır. Başka bir ifadeyle, vahye inanan biri, aynı zamanda vahyedecek bir varlığa da inanıyor demektir. Bu varlık Tanrı'dır. Deninger'in de belirttiği gibi vahiy insanlar için ilahi bir iletişimse<sup>1</sup>, ilah kavramına yüklenecek anlamlar ve fonksiyonlar, vahiy kavramının da farklı şekillerde anlaşılmasına sebep olacaktır. Fakat ilah kavramına yüklenecek anlamlar ne olursa olsun; meseleyi vahiy bağlamında düşünecek olduğumuzda, vahyin kaynağının en geniş anlamıyla aşkın bir varlık olduğu açıktır. Kısacası vahyi nasıl düşünürseniz düşünün, onun nasıl meydana geldiği hakkında ne kadar yorum yaparsanız yapın, şayet vahyin imkânına inanıyorsanız, sizin dışınızda başka bir aşkın gücün varlığını ve onun etkisini kabul ediyorsunuz demektir, hatta vahiy hususunda belirleyici karakterin sizin dışınızdaki bu Aşkın Güç veya Tanrı olduğunu onuyorsunuzdur. Bundan dolayı Tanrı ya da ilahi bir varlığa inanmayan biri vahye inanır mı? sorusu oldukça anlamsız bir soru olmaktadır. Çünkü aşkın bir güce inanmayan veya ateist olan biri, vahiy kavramının kendi analitik açılımı gereği, vahye de inanmıyor demektir. Yani, vahyi ve vahyin imkânını tartışmak bir bakıma ulûhiyet meselesine bağlanmakta ve ulûhiyet sorununu tartışmak anlamına gelmektedir. Böyle olunca da vahiy, hak ve gerçek olma özelliğini, Tanrı'nın hak ve gerçek olma özelliğinden almakta; dolayısıyla, ulûhiyete layık varlık, vahyin de hak ve gerçek olma özelliğini belirlemektedir.

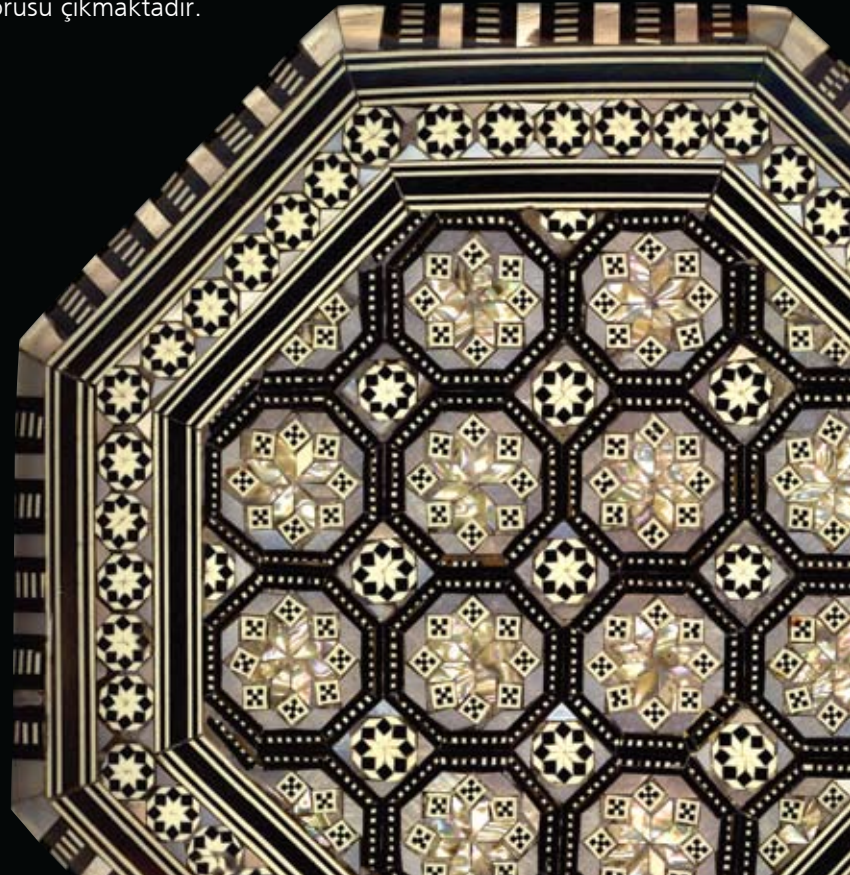
Özetle bir bakıma; ulûhiyete layık olan Varlık, aynı zamanda vahyin doğruluğunun da teminatı olmaktadır.

Genel olarak vahyin bir ilişkiyi, yani Tanrı-insan ilişkisini içerdiği kabul edildiğine göre, bu ilişki de asıl olan Özne (Vahyeden) yani Tanrı'dır. Çünkü Tanrı Kendisini varlığa/bir varlığa açmadığı takdirde vahyin imkânından bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzden Tanrı, varlıklara, özelde ise vahyedilen varlığa göre *ontolojik önceliğe* sahiptir ve vahyin/in *belirleyicisidir*. Burada ontolojik öncelikle anlatılmak istenen, Tanrı olmadan diğer varlıkların ve insanın var olamayacağı ve varlığını devam ettiremeyeceğidir. Teolojik bir ifadeyle, Tanrı, evrenin ve insanın yaratıcısı olduğu kadar onların varlıklarının da koruyucusudur. Yaratma nasıl kabul edilirse edilsin, Tanrı kavramını kabul eden biri için Tanrı'nın varlığı, bizzat ontolojik bir önceliğe sahip olacaktır. Tanrı, sadece sujeye/vahyedilene göre ontolojik önceliğe sahip değildir, O aynı zaman da sujeye bildirilen vahyin de belirleyicisidir. O, sujeyi tamamen kuşatır/Kuşatandır, dolayısıyla vahiy, doğrudan Tanrı'ya bağlıdır. Yani vahyeden Tanrı'dır, neyi ve nasıl vahyedeceği Tanrı'ya aittir.


Vahiy kavramı, belirtildiği üzere; kendi içerisinde en az iki varlığı veya kavramı, yani Tanrı ve insan kavramlarını barındırır. Dolayısıyla da ulûhiyete atfedilen sıfatlar kadar insan nedir? sorusunun yanıtı, vahiy anlayışlarını belirleyen temel etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan nedir? İnsanı diğer varlıklardan ayıran özellik nedir? ve insandaki hangi özellik vahye vasıta kılınmaktadır? soruları temelde farklı vahiy teorilerinin ortaya çıkmasına ve inanılmasına neden olmaktadır. Filozofların insan nedir? sorusunda birleşmelerine rağmen onların insanın nasıl bir varlık olduğuna dair verdikleri cevaplar hususunda ayrıştıkları görülmektedir. Cevaplar o kadar çoktur ki, insanın insan hakkında düşünce tarihinde söylediği yığınla söz ve ürettiği çok sayıdaki düşünceden sonra vardığı nokta, aslında bir yere varmamış

olmanın verdiği içsel çelişkidен başka bir şey değildir. Buradan hareketle birçok kişi, insanın neliğine dair cevabın hakkıyla ancak onun Var-Kılıcısı/Yaratıcısı tarafından verilebileceğini iddia etmektedir. Vahyin imkânına inananların çoğunun açıkçası bu düşüncüyü paylaştıkları görülmektedir. Bu ise vahyin muhatabı olan "beşer" in kendisini yine vahye dayanarak "anlamlandırması" demektir.

Şayet insanın nasıl bir varlık olduğu vahye/vahiysel önermelere istinaden temellendiriliyorsa vahiy kavramının analitik açılımının bir unsuru olan insanın kutsal metinlere referansla nasıl bir varlık olduğunun burada ortaya konulması ehemmiyet arz etmektedir. Kutsal metinlere göre insan *yaratılmış* bir varlıktır. İnsan sadece yaratılmış bir varlık değil, aynı zamanda bir *kişi* ve *kişiliktir*. O, *yaratılmış* bir *şahıstır*. Burada onun kişiliğiyle kastedilen, onun istediğini seçebilmesi ve özgür bir varlık olmasıdır.<sup>2</sup> Tanrı ile insan arasında, Tanrı'nın insanı yaratmasından dolayı ontolojik bir ilişki ve bağıntı vardır. Bu ilişkiye yaratan ve yaratılan arasındaki ilişki de denilebilir. Üç büyük din, insanı yaratılmış bir *şahsiyet* şeklinde kabul ederken, karşımıza insan nasıl olurda hem yaratılmış, hem de kişiliğe sahip bir varlık olabilmektedir? sorusu çıkmaktadır.







Yaratılmış olmak mutlak manada Tanrı'dan bağımsız olmamak anlamına gelir; oysa şahsiyet ve kişilik otonomluğu gerektirmektedir. İşte insan ve Tanrı arasındaki ontolojik ilişkinin gizemi ve paradigması da tam bu noktada başlamaktadır.

Dinlerin (ilahi olduğuna inanılan dinler) insanı sadece bağımsız soyut/somut bir yapı olarak değil, daha çok Tanrı'yla ve diğer varlıklarla *ilişkiseliliği* bağlamında tanımlamaya ve açıklamaya çalıştığı müşaade edilmektedir. Aslında, onlara göre, Tanrı'yla ilişki içerisinde olmayan insan, gerçek manada insan değildir. Kısacası, Kutsal Kitaplarda insanın neliği, kompleks ve organik bir ilişkisellik bağıntısıyla temellendirilmektedir. Bu ilişkiselliği tam anlamıyla anlayabilmek için insanın Tanrı imajında yaratılmış bir varlık olduğunun da unutulmaması gerekir ve bu Tanrı'yı temsil insanı diğer varlıklardan farklı bir statüye haiz kılmaktadır. Bu bağlamda kutsal metinler, Tanrı'nın insanı yarattığını ve ona Ruh'undan üflediğini söylemektedir. Âdem cennetten kovulmuş ve Tanrı'dan uzaklaşmış bir varlıktır. Ayrıca insanın düşmanları vardır; bu düşmanlar başka ontolojik varlıklar kadar bizzat insanın *kendisi* de olabilmektedir. Dolayısıyla da gerçek kurtuluş Tanrı'yla ilişkiselliği koparmamadır ve kurtuluşu arzulayan bir varlık olarak insan, asla Rabbini *unutmamalıdır*.

Kutsal Kitaplar, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğin bazen akıl, bazen de eşyaya ad koyma özelliği olduğuna işaret eder. İncil eşyaya ad koyma işlevinin Âdem tarafından yapıldığını<sup>3</sup> söylerken, Kur'an Tanrı'nın Âdem'e kelimeleri attığından<sup>4</sup> bahsetmektedir. Her nasıl olursa olsun, ister Âdem eşyaya isimleri versin; ister Tanrı kelimeleri atsın, burada ortak olan bir şey vardır. Bu da, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğin, onun dili kullanabilme ve dili

gelecek kuşaklara aktarabilme yeteneğine sahip olmasıdır. Kutsal kitaplar, insanın sadece Tanrı'yla olan bağıntısından bahsetmemekte; insanı diğer insanlar, tabiat ve her şeyden önemlisi kendisiyle bir ilişki içerisinde resmetmektedir. Özü itibariyle insan, çevresine ve dış dünyaya açık bir varlıktır. O, diğer varlıklar ve özellikle de hayvanlar gibi mevcutla yetinen bir varlık değildir. O, geleceğini ve kurtuluşunu tahmin etmeye çalışan, *içeriden* ve *dışarıdan* elde ettikleriyle geleceğini belirleyen *sorumlu* bir varlıktır. Bu yüzden onu bir *makineye* benzetmek veya davranışlarını doğal adaptasyonla açıklamak kutsal kitapların ruhuna terstir. Çünkü insan düşünen, hatırlayan ve geleceğini tahmin etmeye çalışan bir kişilik olarak, istemediği takdirde adaptasyona cevap vermemektedir. Başka bir ifadeyle, o, kendisi ve başkaları hakkında düşünebilen bir varlıktır. İşte bu özellik, insanı insan yapan ve onu hayvanlardan ayıran en önemli özelliktir. Kısacası insanı insan yapan şey, yani kendisini ve kendisi dışındakileri düşünebilme yetisi, kendisi ve diğer varlıklarla ilişkisellekle kazanılan bir şeydir.<sup>5</sup> O zaman açıktır ki; insan doğulmaz *olunur* ve *insan olmak*, fiziko-biyolojik bir şey olmadan daha fazlasını içermektedir. İnsan olmak, bir dünyaya sahip olmak demektir ve *olmuş/olan* insanın dünyası da sadece nesnel dünyayla sınırlı bir dünya değildir. Elbette bizler objelerin karşısındaki süküleriz ve objeleri bilme sadece dışımızdaki dünyayı algılamayla ve sinir hücrelerimizin hareketiyle olmamaktadır. Bilme, yargıda bulunmadır; bu ise insan olmak, yani "olma riskini"/"olma cesaretini" göstermek demektir. Özetle insan, "olmaya" çalışan ve "olma süreci" içerisinde Tanrı'ya doğru yol alan bir varlıktır. Bu olmanın/oluşun sınırı, insanın yaklaşabileceği/kurbıyyet ölçüde Yaraticıya benzemesiyle sonuçlanabilecektir. İslam filozofu Farabî'nin de belirttiği üzere "Hakimin/bilgenin yapması gereken şey, insanın gücü ölçüsünde Yaraticıya benzemesidir."<sup>6</sup>

Görüldüğü üzere vahyin imkânını kabul etmek aynı zamanda belirli niteliklere sahip bir

Tanrı ve insanı gerekli kılmaktadır. Yani varlıklara göre Aşkın, fakat bildirimsel vahye imkân açısından İçkin bir Tanrı anlayışını. Bu ise bildirimsel vahyin imkânının ancak teiste ve teizme ait bir kabul olabileceğini göstermektedir. Teist, Tanrı'nın insana ve âleme göre hem içkin, hem de aşkın olduğuna inanmaktadır inanmasına, fakat o, insanda içkin olan, yani tanrısal olan şeyle neyi kastetmektedir? Kanaatimizce bu soruya verilecek cevap vahyin imkânı ve vahyin nasıllığının en önemli ipucunu da kendi içerisinde barındıran bir cevap olacaktır. Açık olan şudur ki, insanda bulunan ilahi özellik noktasında teistler arasında bir uzlaşımından bahsetmemiz mümkün gibi gözükmemektedir. Mesela insanda bulunan bu ilahi özelliğin bazen ruh, bazen akıl, bazen kalp, bazen de insandaki başka bir özellik olduğu iddia edilmektedir. Her bir kabulün farklı bir vahiy teorisiyle sonuçlanacağı açıktır, çünkü insanda bulunduğu inanılan ilahi özellik aynı zamanda vahyin de vasıtası kılınmakta, vahyi ve vahyin amacını doğrudan belirlemektedir. Dolayısıyla da meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için "vahyin unsurları"nın ne olduğunu ortaya koymamız gerektiğini ve ancak buradan hareketle peygamberlik hakkında bir değerlendirme yapabileceğini düşünürüz.

### Bildirimsel Vahyin Unsurları

Genel olarak bildirimsel vahiy telakkilerinde bir bildirim gerçeğe geçebilmesi için şu dört unsurun kabul edildiği görülmektedir. Biz aşağıdaki dört unsur, yani kim, kime, neyi ve nasıl bildirir? sorularının cevabı kadar niçin sorusunun da bildirim anlaşılabilmesi açısından önem taşıdığı kanaatindeyiz. Bu yüzden söz konusu dört unsura niçin sorusunun karşılığı olan bildirim amacını da ilave ettik:

"**M** n'ye **k** vasıtasıyla **a**'yı vahyeder."

### Vahyin Öznesi

En geniş anlamıyla vahyin öznesiyle anlaşılın, kim tarafından vahyedildiği,

yani vahyin kaynağının ne olduğudur. Dini ve teolojik geleneğe göre, vahyin kaynağı ve öznesi, zat olarak kabul edilen Tanrı'dır. Vahiy kavramının çeşitli sözlük anlamları dikkate alındığında, vahiy öznesinin Tanrı dışında başka varlıklar da olabileceği anlaşılmaktadır. Hatta Wolterstorff'un da belirttiği gibi, bazı durumlarda vahiy öznesinin olmasına bile gerek yoktur: Mesela, "Babamla ilgili düştüğüm çelişkilerin anlamı, bana aniden vahyedildi."<sup>7</sup> cümlesinde vahyin öznesi açık değildir. Vahiy kelimesinin genel anlamı açısından; onun öznesi veya kaynağı, Tanrı olabileceği gibi, âlem; şeytan, iblis; melek; cin; insan ve hayvanlar da olabilir.<sup>8</sup> Teolojik bir ifadeyle, mahlûkatta birbirine vahyedebilir. Fakat teoloji, bu türden vahiylerin Tanrı vahyine benzemediğini, bunların vahiy kelimesinin genel kullanımları olduğunu iddia eder. Çünkü Tanrı, diğer varlıklar gibi bir varlık değildir. Bu yüzden vahiy kelimesinin genel kullanımlarını dini kullanımlardan ayırabilmek için teoloji yazılarında *ilahi vahiy* tabiri kullanılır. Teologların bu ayırımı, neye göre ve nasıl yaptıklarının değerlendirilmesi mevcut makalenin dışında ayrı bir çalışma konusudur. Özetle, dini alanda vahiyyle, *ilahi vahiy* ve onun **öznesi** olarak da Tanrı kastedilmektedir. O'nun, vahyin muhtevasını belirleyen ve bildirim başlatan yegâne otorite olduğu kabul edilir.

Bu ise vahyin Öznesi sebebiyle vahyin kendisinin de bir iman konusu olması demektir.

### Vahyin Alıcısı

Bildirime dayalı vahiy telakkilerinde vahiy alıcısının insan, tikelde ise peygamber olduğuna inanılmaktadır. Vahiy bir bildirim ise, bildirim gerçeğeşebilmesi için bir muhatabın, yani bir alıcının olması gerekir. Bildirimde gönderilen mesajın ulaştığı kişi/ler ve şeye alıcı denir. Böyle bir düşüncenin gerisinde vahyin temelde *tecrübî* bir şey olduğu anlayışı vardır. Bu bağlamda, vahiy alıcısının insan olduğunun düşünülmesinin sebebi nedir? Vahiy alıcısı başka varlıklar, hatta Tanrı'nın Kendisi olamaz mı? Şayet vahyin alıcısı insansa, bu özel insanın durumu, yani bildirim gerçeğeşmesinde onun rolü nedir? Vahiy alıcısı özel bir kişi dışında bir topluluk olamaz mı? so-rularının yanıtlanması gerekmektedir.

Şayet Tanrı ile Herşeyi-Bilen (Omniscient) ve Herşeye-Kadir bir ilah kastediliyorsa, böyle bir Tanrı vahiy alıcısı olamaz. Çünkü O, her şeyi bildiğinden O'nun için bir bildirim veya bilgi ifşasına gerek yoktur. Bununla birlikte tanrıyla her şeyi bilen bir varlık kastedilmiyorsa; tanrı, vahiy alıcısı olabilir: Mesela; Olympos tanrıları

Vahiy kavramının genel, hatta dini kullanımlarında alıcının insan olmasının bir zorunluluk olmadığı görülmektedir. İnsanın dışında başka varlıklara da vahyedilebilmektedir. Mesela Kur'an, meleklerle; âleme ve bal arısına vahyedildiğini söylemektedir.

her şeyi bilen varlıklar kabul edilmediğinden bildirim açık varlıklardır. Bu yüzden üç büyük din, özellikle de radikal monoteist bir din olan İslam, Tanrı ve insan arasındaki bildirim tek yönlülüğü üzere vurguda bulunur. Çünkü onlara göre, Tanrı Herşeyi Bilen, Herşeye Kadir bir Zat'dır ve vahiy, insanlar arasında gerçekleşen ilişkiler gibi bir bildirim değildir. Bu ilişkide sıradan bildirimlerde olduğu gibi bildirim kaynağı ve alıcısı birbirini etkilemez. Vahyin kaynağı ile muhatabı arasında gerçekleşen haberleşmede alıcı *pasiftir*. Yani bildirim *tek yanlıdır* ve *dikey* bir özellik taşır.

Vahiy kavramının genel, hatta dini kullanımlarında alıcının insan olmasının bir zorunluluk olmadığı görülmektedir. İnsanın dışında başka varlıklara da vahyedilebilmektedir. Mesela Kur'an, meleklerle; âleme ve bal arısına vahyedildiğini söylemektedir. Hatta insan, kendi kendine de vahyedebilmektedir.<sup>9</sup> Fakat bu söz konusu kullanımlar vahyin asli veya özel anlamı olmayıp, gerçekte vahiy alıcısının insan veya peygamber olduğuna inanılır. Jorge Garcia'nın da belirttiği gibi şayet, vahiy alıcısı insansa, o, vahyedilen şeyi alabilecek bir kapasiteye sahip olmalıdır.<sup>10</sup> Çünkü alıcının kapasitesinin üstünde olan bildirimlerin, alıcı tarafından *anlamlandırılması* mümkün değildir. Bu da; vahyin bir bakıma insana göre, yani alıcıya göre olması, alıcının ontolojik, epistemolojik ve kültürel durumunun bildirim şekillenmesinde etkili olması demektir.

Bildirimde alıcının tek bir kişi olmasına da gerek yoktur. Bildirim kaynağından iletilen



şeylerin alıcısı, bir topluluk; bir millet ve bir cemaat de olabilir. Bazı dini metinlerde Havarilere<sup>11</sup>, Yahudilerden bir topluluğa, hatta Yahudi milletine<sup>12</sup> toptan vahyedildiğine inanılmaktadır. Ama genel kanaat; vahyin, kaynağı ve alıcısı arasında gerçekleşen özel ve esoterik bir bildirim olduğu yönündedir. Kaynak, Kendisini sadece bu özel alıcıya açar. Dolayısıyla da bildirim alıcısı olan bu tekil insan, diğer insanların yaşamadığı bir tecrübe veya bir bildirim karşısında olduğundan, onlardan farklılaşır. O, artık sıradan bir insan değil, vah-

ye muhatap olan bir kişidir. Şayet durum bu ise, alıcının yaşamış olduğu tecrübe-bildirimi, şimdiye kadar onun tarafından hiç yaşanmamış bir tecrübe-bildirimi olmalıdır. Dolayısıyla da; alıcının söz konusu tecrübe ve bildirim durumunu, neye göre anlamlandırdığı; yani vahiy tecrübesini yaşayan alıcının, kendisine bildirilen şeylerin vahiy ve bu bildirim kaynağının da Tanrı olduğunu, **kendisine** nasıl kabul ettirdiği meselesi önemli bir tavır alış ve psikolojik

bir var-oluş kaygısını yansıtabacaktır.

### Vahyin Vasıtası

Bildirim vasıtasıyla, bildirim nasıl, hangi yolla gerçekleştiği kastedilir. Bildirim gerçekleşebilmesi için; vasıta, bildirim kaynağı ve alıcısıyla ortak bir özelliğe sahip olmalıdır. Mesela konuşan ve dinleyen arasında bir bildirim gerçekleşebilmesi için en geniş anlamıyla bir yaşantı ortaklığı (dil, kültür, bilgi, vb) gere-

kir. Bildirim vasıtası çoğu zaman sözdür. Fakat bildirim sözsüz de olabilir. Mesela; Ali'nin odaya girerek kendisini göstermesi, sözsüz bir bildirimdir. Vahyin bildirimsellğine vurgu yapan anlayışlarda, vahiy vasıtasının ne olduğu noktasında tam bir birliktelik olmasa da; genel olarak vasıtanın söz olduğuna inanılmaktadır. Bildirimde, bildirim kaynağı ve alıcısına yüklenen nitelikler, vasıtaların farklılaşmasının da temel nedenidir: Mesela vahyin vasıtasının, bazen Söz, bazen Kutsal Ruh, bazen Ruh'ul Emin, bazen melek (Cebrail, Mikail gibi), bazen tabiat, bazen de vahyin kendisi şeklinde ortaya konulması bunu örnek gösterilebilir.

Üç büyük din, vahyin vasıtasını sadece tek bir şeye indirgemez. Mesela; Yahudiler melek vasıtasıyla, yanan bir çalıdan ve Tanrı'yla yüz yüze gelmek suretiyle vahyedildiğine inanırlar.<sup>13</sup> Bu üç vahiy şeklinde de vasıtalar farklıdır. Hıristiyanlık, Yahudiliğin vahiy vasıtalarını kabul etmekle birlikte, gerçek ve en üstün vahiy vasıtasının İsa olduğunu iddia eder. Nitekim Yuhanna "Beni görmüş olan, Baba'yı görmüştür"<sup>14</sup>. "Yol da, gerçek de, yaşam da Ben'im. Ben aracı/vasıta olmadıkça; kimse Baba'ya gelemmez. Eğer Ben'i tanımış olsaydınız, Babam'ı da tanırdınız. Artık O'nu biliyorsunuz, hem de gördünüz."<sup>15</sup> der. Burada vahiy vasıtasının üstünlüğü; vahyin ve dinin üstünlüğünü belirleyen bir argüman olarak sunulmaktadır. Fakat vasıtanın üstün olması, bildirim üstün olmasını gerektirmez, çünkü *bildirim üstünlüğü/başarısı daha çok* amaca ve amacın gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlıdır. Bununla birlikte; şayet, Tanrı-İsa vahyin vasıtası ise, vasıta olmalı bakımından elbette diğerleriyle karşılaştırılmayacağı için üstün vasıta vasfı bile az olacaktır. Fakat analitik olarak meseleye bakıldığında, böyle bir üstünlükten bahsedebilmek için önce İsa'nın Tanrı olduğunun kabul edilmesi ve vahiy vasıtasının Tanrı olabileceğinin imkânına inanılması gerekmektedir. Yoksa üstün vasıta vasfı bir anlam taşımayacaktır.



Müslümanlar da farklı vahiy şekillerine inandıklarından, onların da tek bir vahiy vasıtasından bahsetmedikleri görülmektedir. Mesela Kur'an, Allah'ın insanla konuşmasının üç şekilde olabileceğini söyler: "Allah insanlarla ancak **vahyen** (vahiyle), **perde arkasından** yahut bir **elçi göndermekle** konuşur; izniyle dilediğine dilediğini vahyeder"<sup>16</sup> Bu üç vahiy bildiriminin vasıtalarının neler olduğu açık değildir. Hatta birinci vahiy şeklinde vasitanın olmadığını, Allah'ın doğrudan veya vasitasız vahyettiğini iddia eden müfessir ve teologlar da vardır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere burada Allah'ın muhatabı, yani vahiy alıcısı insan olduğundan (ayette öyle söylemektedir), insan tanrılaştırılmadıkça vahyin vasıtasızlığını kabul etmek imkânsız olacaktır. Bazı teologlar vahyin bu şeklinin vasıtasızlığından bahsetse-ler de, İslam teolojisindeki yaygın kanı buradaki vasıtasının *kalp* olduğu (bazen vasitanın ilham ve rüya olduğu söylene de) şeklindedir. **Perde arkasından** vahiyde, vasitanın nesnel şeyler olabileceği üzerine vurgu yapılır. Çünkü Allah diğer varlıklar gibi bir varlık kabul edilmediğinden, O'nun bizzat perdenin kendi-

si olduğu kabul edilemez. Bu yüzden vasitanın ateş, yanan bir çalı, dağ vb. şeyler olduğuna/olabileceğine inanılır. Kur'an'ın belirttiği son vahiy şeklinde ise bir *elçinin* vasıta kılındığı görülmektedir. Klasik İslam teolojisi bu elçinin melek, özelde de Cebrail olduğunda neredeyse hem fikirdir. Fakat bununla birlikte söz konusu vahiy vasıtasının Ruh, Ruh-ul Emin, Emr olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Felasife'nin etkisiyle; bu vasitanın, Faal Akıl olduğunu iddia edenler de vardır. Bu görüşlerin neticede bir şeyi, bir varlığı, yani Melek Cebrail'i, Ruh'u, Faal Akı bir vasıta kabul etmelerinden ötürü aralarında fark olmadığı savunulmaktadır. Kanaatimizce böyle bir argüman yanlış bir argümandır: Çünkü bildirim anlamı, kaynak ve alıcı kadar vasitanın neliğine de bağlıdır. İşte bu bağlamda mesela Fazlur Rahman'ın vahiy elçisinin Ruh (Ruh-ul Emin, Emr) olduğunu ve O'nun (Ruh'un) tamamen dışsal bir varlık olmadığını söylemek suretiyle bildirim literal yönünden ziyade mana/anlam yönüne vurguda bulunduğu, buradan hareketle de klasik İslam teolojisinin vahiy anlayışından uzaklaştığı görülmektedir.



## Vahyedilen Şeyin Neliği/ Vahyin Nesnesi

Bildirim işleminde neyi bildirir? sorusu, bildirilen şeyi ve onun muhtevasını açan bir sorudur. Dolayısıyla burada cevabı aranacak soru ne vahyedilmektedir? Onun muhtevası nedir? olacaktır. Bildirimin nesnesi bir metin, bir söz, bir yetenek, bir inanç, bir kavram kadar bir olay, bir kişi de olabilir. Bunlardan her birinin çeşitli modeller içerisinde vahiy nesnesi olarak düşünüldüğü görülür. Ayrıca vahyedilen şeyin, bir nesne olmadığını, onun varlığının Ezeli, hatta aynı varlıkta Mutlaklık ve sınırlılığın birleştiğini iddia eden görüşler de vardır. Bunlardan ilk görüşü Müslümanlar, ikinci görüşü ise Hıristiyanlar savunur demek sanırım yanlış bir genellemedir. Çünkü bu düşünceleri savunmayan Hıristiyan ve Müslümanlar da vardır -hatta söz konusu iddiayı kabul edenlerden daha fazladır;- bazı Hıristiyanlar da vahyedilen şeyin tam anlamıyla Mutlak ve Ezeli olduğunu iddia etmektedir. Kısacası aynı din içerisinde bile vahyedilen şeyin neliği hususunda bir birlikteliğin olmadığı görülmektedir.

Bununla birlikte en azından Müslümanlar vahyedilen şeyin Kur'an olduğu hususunda ne-

redeyse görüş birliğine sahiptirler. Neredeyse dedik, çünkü bazı Müslüman teologlar (\*) biz-zat Kur'an'a dayanarak<sup>17</sup>, Kur'an dışında da peygambere vahyedildiğine inanmaktadırlar. Onlara göre, vahyedilen şey sadece Kur'an değil, aynı zamanda peygamberin Sünnettir. Kanaatimizce bu düşünceler etimolojik bir problemin nasıl teolojik bir problem haline getirilişini yansıtan örneklerdir. Bu yaklaşımların temelinde Hz. Muhammed'in bir peygamberden daha fazla bir peygamber olduğu inancı vardır.<sup>18</sup> Bunlara, yani Sünnetin de vahiy olup olmadığı tartışmalarına rağmen, Müslümanların Kur'an'ın vahyedildiği hususunda hem fikir oldukları kesindir. Fakat tartışmaların başladığı nokta da burasıdır: Kur'an vahyedilendir; fakat O, bir metin mi? yoksa bir söz müdür? O, yaratılmış diğer varlıklar gibi bir varlık mıdır? Yoksa O, hem bir metin; hem de Ezeli midir? Bu sorular karşısında Müslüman teologlar bir çapraz ateş altındadır. Çünkü hem Kur'an'ın ezeli olduğunu savunum, hem de mahlûk olduğunu savunum bir dizi problemi beraberinde getirmektedir. Eklektik bir yaklaşımla Kur'an'ın hem ezeli, hem de mahlûk olduğunu söylemek ise o, "hem a'dır; hem a'değildir" ne ifade ediyorsa odur. Kur'an'ın ezeli olduğu görüşünün ortaya çıkaracağı/çıkardığı problemler şunlardır: 1- Şayet Kur'an ezeli ise, Allah'ın dışında da ezeli varlıklar var demektir. Bu ise "tevhit" ilkesinin tehlikeye girmesidir. 2- Kur'an bazı tarihi olaylardan bahsetmektedir. Kur'an ezeli ise bu tekil olaylara nasıl atıf yapılabilir? 3- Kur'an okunmakta, yazılmaktadır. Şayet Kur'an ezeli (yaratılmamış) ise insanlar O'nu nasıl okuyup, yazabilmektedir? 4- Kur'an kendisinin Arapça olarak nazil olduğunu söylemektedir. Bu ise Kur'an'ın kavramlarının, her ne kadar Kur'an bütünlüğünde yeni bir anlam ve yeni bir dil oyunu kazansa da, Arap dili ve düşünce kategorilerine dayandığını gösterir. Bunlardan başka, Kur'an'ın ezeli olduğu kabulünün bir dizi epistemolojik, linguistik ve sosyolojik sorunlar çıkaracağı da açıktır.





Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin ise karşılaştığı en önemli problem, mahlûk olan bir şeyin nasıl evrensel olabileceği veya evrenselleştirilebileceği meselesidir. Çünkü Kur'an mahlûk ise; O'nun söylediği şeylerin ne olduğu veya anlamı hususunda "sübjektivizm"den kurtulmak neredeyse imkânsız hale gelecektir. Aynı şekilde Kur'an'ın hem ezeli; hem de mahlûk olduğunu söylemek, Eş'ari teolojisinde olduğu gibi, bir yandan Allah'a sıfatlar eklenmesine; diğer yandan da söz konusu sıfatların hem O'nun Zatiyla aynı; hem de Zatiyla aynı olmadığı şeklindeki bir paradoksa dönüşecektir. Bu ise klasik teolojinin daha işin başında kısır bir döngüsellik içerisine sıkışması demektir (öyle de olmuştur). Kanaatimizce bu paradoksa bir çözüm olarak; Watt gibi Protestan teologların klasik İslam teolojisine yardım edercesine, Kur'an sayesinde bir nebze olsun Tanrı Kelamı'nın işitildiğini söylemeleri<sup>19</sup> ise liberal Protestan vahiy anlayışının İslam dünyasına sokulma gayretinden başka bir şey değildir.

### Vahyin Amacı ve Bağlamı

Bildirim en temel unsuru, onun bir amaca yönelik olmasıdır. Bildirim amacını tespit edilmeksizin diğer unsurların hakkıyla ne olduğuna,

her şeyden önemlisi bildirilen şeyin anlamının neliğine ulaşamaz. Her bildirim bir amaca yöneliktir.<sup>20</sup> Amaçsız gibi görünen davranışlar ve sözler bile, ya kaynağın (somut/soyut) kendi varlığını ifşa eder; ya da onun diğer varlıklarla bağıntısını gösterir. Çünkü her seslenme, her davranış alıcı tarafından bunu niçin söyledi? bunu niçin yaptı? sorusunu gerektirir. Hatta seslenme ve eyleme olmasa da, bizzat bir şeyin varlığı – ki var olmanın kendisi de bir bildirimdir-, onun niçin yok değil de var olduğu sorusundan dolayı bir amaçsallığı barındırır. Çoğu zaman bildirim bu yönü sadece nesnel alanda kalınmayarak, diyalektik bir tarzda somut alandan soyuta, soyut alandan somuta taşınır. Mesela Mevlana, dehri/maddeci filozofları eleştirerek, "Onlar dilleriyle cansız şeylerin hareketini, seslenmesini inkâr ederlerse de elleriyle ayakları, bunun imkânına şahadet edip durur."<sup>21</sup> diyerek, böyle bir diyalogu ifade etmektedir.

Vahyi nasıl kabul ederseniz edin -hatta kabul etmeseniz bile-, onun kaynağı, alıcısı, vasıtası, neliği hakkında ne söylerseniz söyleyin, onun amacını anlamaya çalışacaksınız. Vahyin hiçbir unsurunu kabul etmeyen, yani vahye inmayan bir kişi bile, en azından kendisine o ne



diyor? onun amacı nedir? sorusunu soracaktır. Fakat amacın gerçekleşmesi, daha çok bildirim kaynağı veya öznesine değil, alıcıya bağlıdır. Alıcı bildirim amacını anlamayabilir, anlasa bile yerine getirmeyebilir. Vahiy bağlamında düşünecek olursak, amacın gerçekleşmesi insana bağlıdır ve sorumluluk insana aittir. *O, yüklendiği sorumluluğun ağırlığının ve altına girdiği riskin ne denli şiddetli olduğunun farkına varmalıdır.* Bununla birlikte, vahyin bir amacının olması, bizzat vahyin kendisinin bir amaç olmadığı, yani onun bir vasıta kılındığı anlamına gelmektedir. Çünkü vahyin amacı muhatabın hidayeti, kurtuluşu ve mutluluğuydu, o zaman vahyin kendisi bu amaca/lara ulaşmanın bir vasıtası, bir aleti olmaktadır. Dolayısıyla da vahyin kendisi bir amaç değil, *onun amacı bir amaçtır.* Bu bağlamda Farabi'nin felsefe ve dini (mille/şeria) aynı amaca giden vasıtalar olarak birleştirmeye çalışması ve gerçek amacın mutluluğun kazanılması olduğunu belirtmesi oldukça ilginçtir.<sup>22</sup>

En geniş anlamıyla vahyin amacı insanın mutluluğa ve kurtuluşa ulaşmasını sağlamaktır. Mutlulukla, kurtuluşla ne kastedildiği ve kişiyi onlara ulaştıracak şeylerin neler olduğu hususunda farklılaşırsa da, vahyin amacı özü itibarıyla

riyle mutluluğun ve kurtuluşun kazanımıdır. Üç büyük din, insanın bu amaca ulaşabilmesi için onun Tanrı'yı *unutmaması* gerektiğini ve insanın Tanrı'dan bağımsız olamayacağını ehemmiyetle belirtmektedir. *Kurtuluş, ancak Tanrı'yı kabul etmek ve O'nun emirlerini yerine getirmekten geçmektedir.* Görüldüğü üzere, Tanrı'yı unutmama, O'nun emirlerini yerine getirme vb. bir amaç olarak sunulmamaktadır. Elbette amaç mutluluk ve kurtuluştur, fakat kimin mutluluğu ve kimin kurtuluşudur? Tanrı'nın mı, insanın mı? Tanrı için böyle bir şey söz konusu edilemeyeceğinden insanın mutluluğu ve kurtuluşudur. O halde vahyin kendisi, bu amaca ulaşılmasında insanlara bir **hidayet**, bir **yol gösterici** olmaktadır. Kurtuluş kavramı bir şeyin sonunda/ahirinde verilebilecek bir karardır ve buna karar verebilecek bir mercii gerektirir. Üç büyük dine göre, bu karar mercii Tanrı'dır. Tanrı insanların yapıp etmelerine<sup>23</sup>, meyvelerine<sup>24</sup> kıyası, işin sonuna/ahirete göre karar verecektir. Vahyin amacı, insanın, "iyi insan olma"sını sağlamak ve onu bu yönde harekete geçirmektir. Bu ise Kutsal Kitap olarak kabul edilen şeylerin tevildinden ziyade insanın kendisini tevilletmesi gerektiğini göstermektedir.



## Peygamberlik Hakkında Genel Bir Değerlendirme

Bildirimsel vahiy anlayışında vahiy, Tanrı ile seçilmiş beşer arasındaki ilişkiyle temellenmektedir; dolayısıyla da vahyin tecrübî boyutuna vurgu yapılmaktadır. Böyle bir anlayış içerisinde tecrübe anlamanın temeli, "anlam" da bizi tecrübenin derinliklerine götüren bir unsur olarak kabul edilmektedir. Elbette, "anlam"a referans olmaksızın salt/pure tecrübe diye bir şeyden bahsetmemiz mümkün değildir. Bu anlam dünyasının kazanımı ise içinde yetiştiğimiz gelenek ve yaşadığımız toplumun irfan mirasıyla elde edilebilir bir şeydir. Kısacası dünyaya hazır bir kendilikle gelinmemektedir; yani fert, toplum içerisinde farklı tecrübeler vasıtasıyla kendilik-bilincine ulaşmakta ve kişisel bütünlüğüyle bireyleşmektedir. İşte kendiliğin kazanıldığı bu anlam dünyası yetişkinin dünyasıdır; bu dünya akılla organize edilmiştir ve sorunlarla doludur; gelenekle zenginleştirilmiş ve dille tanımlanmıştır. Ferdin yakın, işte orada olan dünyadan, düşünceyle veya anlamayla kavranan dünyaya hareketi süjenin yaşamı içerisinde bir değişim ve bir bilinç dönüşümü meydana getirecektir. Bununla birlikte kişi ya da kendilik kazanmış bireyin yaşadığı tecrübe her ne olursa olsun, yani ister bir derinlik tecrübesi, ister bir dini tecrübe, ister bir vahiy tecrübesi olsun en azından teist perspektiften hareketle meseleye yaklaşıldığında Tanrı'yı kuşatıcı bir tecrübe olmayacaktır. İşte bu bağlamda biz bildirimsel vahiy telakkileri içerisinde peygamberin Tanrı tecrübesinden ziyade bir vahiy tecrübesi yaşadığına vurgu yapıldığını görürüz. Çünkü O, bütün insan tecrübelerinden Aşkın ve bizim kişisel ilişkilerimizin ötesinde Olandır. Söz konusu bakış açısından hareketle biz bildirimsel vahyin unsurlarına dayanarak, peygamberlik ve yaşanan vahiy tecrübesi ile peygamberin durumu hakkında aşağıdaki temel çıkarımları genel değerlendirmelerimiz olarak sunmak istiyoruz:

\* İlksel yani duyum tecrübesi yaşamamış bireyin vahiy tecrübesi yaşaması imkânsızdır. Çün-

kü vahiy tecrübesi bir derinlik tecrübesi olup, derinlik tecrübesi de ilksel tecrübelerle kurulmuş olan yetişkinin dünyasıdır. Kısacası vahiy tecrübesini yaşamış olan birey, derinlik tecrübesini yaşayabilecek bir olgunlukta olmalıdır. Vahiy tecrübesinin yaşanabilmesi için en geniş anlamıyla toplumsal bir miras var olmalıdır. Çünkü birey, bir toplum içerisinde kendiliğini kazanır ve bu kazanım için toplumun irfan veya kültürel mirası gerekli bir unsurdur. Bu yüzden vahiy tecrübesi yaşamış olan kişi, bu tecrübeyi kendi toplumunun kültürel doneleriyle ortaya koyar. Vahiy tecrübesinin anlamlı olabilmesi için söz konusu kültürel ve dilsel kalıplar zorunludur. Bununla birlikte vahiy tecrübesi yaşamış kişinin kendi toplumunun tüm unsurlarını kabul etmesine gerek yoktur. O, toplumunun düşünce ve dil kategorilerini kullanmasına rağmen, topluma yeni bir "anlam", "yeni bir dünya" sunabilir. Kısacası vahiy, seslendiği toplumun dilsel kavramlarını kullanmakla birlikte bu kavramların içeriğini dönüşüme tabi tutabilir.

\* Yaşanmış benzer tecrübeler yaşanan tecrübelerin destekçisi olurlar ve geçmiş tecrübeler kümülatif olarak yaşanacak tecrübeleri belirler.

**Vahiy kavramının genel, hatta dini kullanımlarında alıcının insan olmasının bir zorunluluk olmadığı görülmektedir. İnsanın dışında başka varlıklara da vahyedilebilmektedir. Mesela Kur'an, meleklerle; âleme ve bal arısına vahyedildiğini söylemektedir.**

Bu bağlamda vahiy tecrübesi yaşamış kişi için yaşadığı tecrübe tekrarları onun destekçisidir. Aynı şekilde geçmişte yaşanmış olan vahiy tecrübeleri de sonradan yaşanan vahiy tecrübelerinden kopuk olamaz; çünkü tecrübeler bir bütünlük içerisinde birbirini belirlerler. Yaşanan tecrübe tekrarları vahiy tecrübesi yaşayan kişinin destekçisi olmasına rağmen, "ilk" vahiy tecrübesinin peygamber tarafından anlamlandırılabilmesi ve kabul edilmesi oldukça zordur. Çünkü böyle bir tecrübe ilk defa yaşandığından kişiyi şaşkınlığa sevk edecektir. O halde peygamber yaşadığı bu ilk tecrübeyi kendi tecrübesine de dayandıramıyorsa nasıl anlamlandırmaktadır? Böyle bir durum karşısında kişinin kendinden şüphelenmesi, korkması ve kendi dışında bir dayanak araması oldukça doğaldır. Fakat o, geçmişte bu türden tecrübe yaşamış kişilerin tecrübe aktarımlarından yararlanarak kendisini desteklemeye çalışabilir. Zaten kültürel miras içerisinde böyle bir tecrübe aktarımı yoksa ne peygamber, ne de toplum onun iddiasına inanabilecektir. Kısacası peygamber yaşadığı ilk tecrübe durumunda psikolojik desteğe ihtiyaç duyacaktır. Bu yardım bizzat vahyin tekrarlanması ile de olabilir, yani Vahyedicinin alıcının durumunu dikkate alması şeklinde de olabilir, ya da onun güvendiği bir kişinin telkiniyle de gerçekleştirilebilir.

\* Vahiy tecrübesi yaşamış kişinin tecrübe öncesinde bir Tanrı kabulünün olması gerekir. Tecrübeyi yaşamış kişi şayet önceden bir Tanrı

inancına sahip değilse vahyin kaynağının Tanrı olduğunu asla bilemez. Çünkü Tanrı tam anlamıyla tecrübenin konusu olamaz, O, bir tecrübe objesi değildir. Dolayısıyla peygamber için vahiy tecrübesi bir iman konusu değilken, Tanrı onun için bir iman konusudur. Kısacası peygamber için vahiy tecrübesi bir bilgi iken, Tanrı bir "iman" konusudur. Çünkü Tanrı, peygamber için de tecrübe edilemeyendir, peygamber ancak vahiy tecrübesini yaşayabilir. Vahiy tecrübesi ise bir vasıtayı gerekli kıldığından; Tanrı, vahiy tecrübesinin de sınırlarının ötesindedir. Bu bağlamda her peygamber vahiy tecrübesi öncesinde bir Tanrı inancına sahip olup, böyle bir inanca vahiy sonrasında sahip olmuş değildir. Vahiy zaten böyle bir inancın destekçisi olup, söz konusu inancın içeriğini tam anlamıyla netleştirir ve belirler.

\* Vahiy tecrübesi yaşayan kişinin vahiy öncesinde kendilik bilincine sahip olması gerekir, dolayısıyla peygamber toplumdan veya toplumsal meselelerden asla uzak bir kişi değildir. Çünkü kendilik bilinci toplumsal gerçekliklerle oluşan bir şey olup, toplumsal sorunlardan uzaklaşmamayla alakalıdır. Bu yüzden kendilik bilincini soyutlamaya çalışan mistiklerle peygamber arasındaki en büyük fark peygamberin hiçbir zaman kendilik bilincini kaybetmemesidir. Vahiy tecrübesi, peygamber ile Gerçeklik arasındaki ilişkiselliğin sonucudur. Dolayısıyla tecrübenin sonucu ne tam anlamıyla süjeye ve süjenin ontolojik alanına ait; ne de tam anlamıyla Gerçeklik alanına aittir. Bununla birlikte sonuç süjenin kategorik yapısını aşar ve Gerçekliğe yönelir. Dolayısıyla sonuç, bir yönüyle objektif, diğer

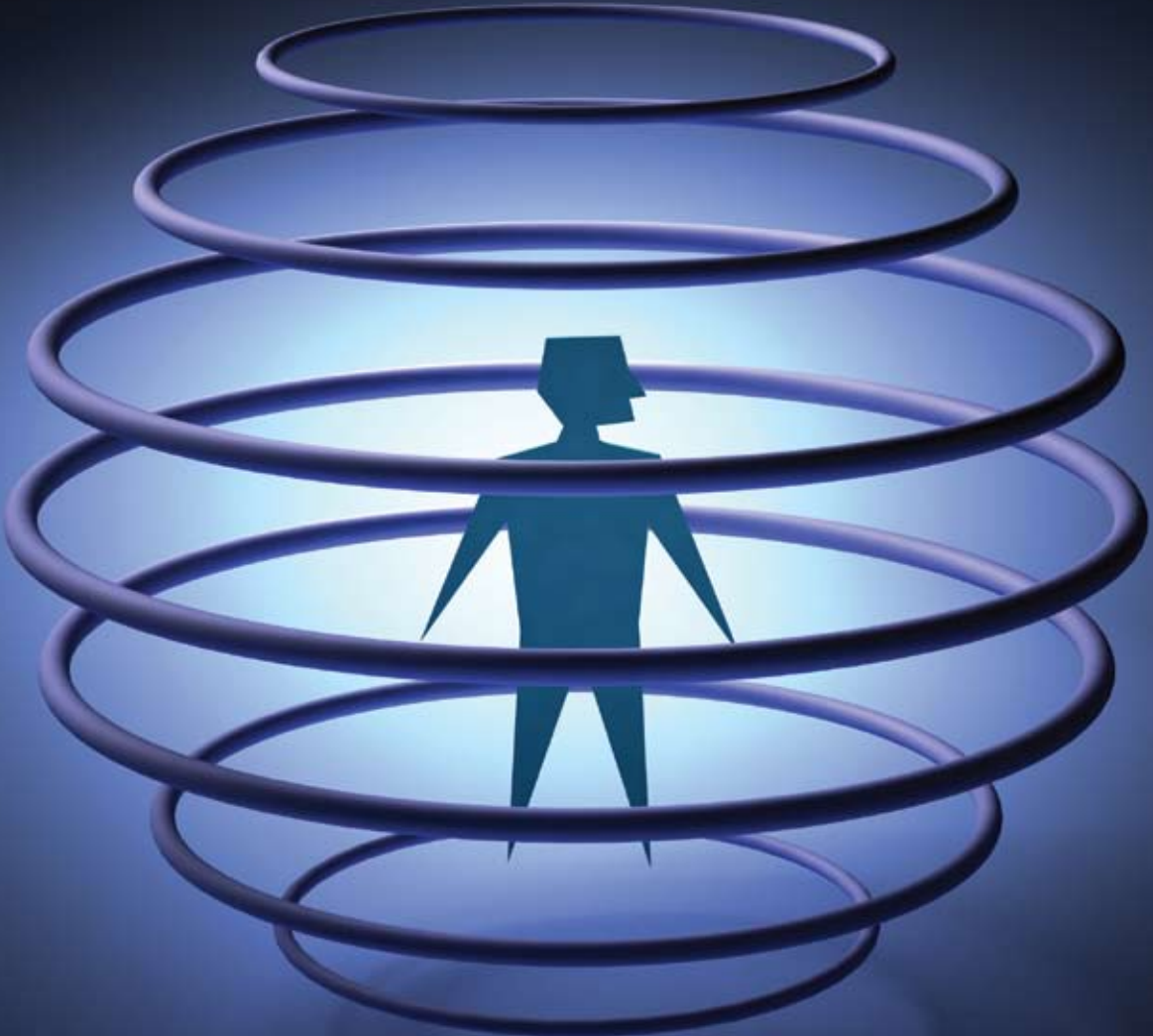


yönüyle sübjektif unsurlar taşıyacaktır; çünkü Hakikat ve Gerçeklik asla kuşatılamayandır. Kısacası kişi, Gerçekliğe kendi penceresinden bakar, fakat Gerçeklik Kendini açmadıkça tecrübe gerçekleşmez. Dolayısıyla vahiy tecrübesinin gerçekleşebilmesi için süjenin Gerçekliğe bakabilecek bir yeteneğe sahip olması kadar, Gerçekliğin ona Kendisini ifşa etmesi lazımdır. Bu yüzden tecrübeyi belirleyen temel unsur Gerçekliğin kendisidir ve sonuç kişinin Gerçekliğe bakış kapasitesiyle renklenir.

\* Tanrı, peygamberi tam anlamıyla kuşatmış olsa da süje istemezse Gerçekliğe itaat etmeyebilir. Yani kendilik bilincine ulaşmış olan süje, derinlik tecrübesi sırasında hürdür ve tecrübe sonrasında kendisine Gerçeklik tarafından ifşa edilen şeyleri kabul etmeyebilir ya da yeri ne getirmeyebilir. Bu bağlamda süje büyük bir sorumluluk ve risk altındadır. Vahiy tecrübesi diğer tecrübelerden farklı olarak çalışılarak elde edilebilecek bir şey değildir. Çünkü daha önce

de bahsettiğimiz üzere Tanrı, Gerçekliği istediği zaman ve istediği kişiye açar. Vahyin belirleyicisi Tanrı'dır ve dolayısıyla da süje, tecrübe sırasında asla Gerçekliği ve vahiyi değiştiremez. Bununla birlikte süjede ruhsal/bedensel değişimler olabilir ve süje yaşadığı tecrübe sonucunda yeni bir farkında oluş bilincine ya da bilinç dönüşümüne kavuşabilir. Onun için dünya artık aynı dünya değildir ve o yaşadığı tecrübe dolayısıyla diğer insanlardan farklı bir anlam dünyasına sahiptir.

\* Vahiy tecrübesi özel-yegâne bir tecrübe olduğundan süje ile Gerçeklik arasında gerçekleşenler başkası tarafından asla tam anlamıyla kavranamaz ve bilinemez. Yaşanan tecrübe, süjenin zaman ve mekân varlığı olmasından dolayı, sonuç bir yandan zaman ve mekân kategorileriyle ilişkili, diğer yandan Gerçeklik zaman ve mekân kategorilerini aştığından sonuç kendi sınırlılığı içerisinde Mutlağı ya da mutlaklığı yansıtacaktır.



## Dipnotlar

1 Johannes Deninger, "Revelation", Almanca'dan çev. J. O'Connell, **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircae Eliade, Cilt: 12, London, 1987, s.356.

2 Robert Spacemann, **Basic Moral Concept**, Çev. T.J. Armstrong, Routledge, London, 1991, s. 57-59; Veli Urhan, **İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği**, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s. 56.

3 **Genesis**, 2/19

4 **Bakara**, 2/31

5 Farabi, **El-Medinetü'l Fazıla**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 106

6 Farabi, "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular", Çev. Mahmut Kaya, **İslam'da Felsefe Akımları**, İsmail Hakkı İzmirli, (Haz. N. Ahmet Özalp), Kitapevi, İstanbul, 1995

7 Recep Kılıç, **Modern Batı Düşüncesinde Vahiy**, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 2002, s. 18.

8 "Doğa yerçekimi kanununun birliğini vahyiyor.", "Sonuç sebebi vahyeder", Garcia, **God Means**, s. 2; "Erkek deve kuşu Rumların kendi kalelerinde anlaşılmaz bir dille birbiriyle konuştuğu gibi, ona (dişiye) çatırtılı seslerle ve naknaka (deve kuşunun çıkardığı sesler) ile (vahy ediyor).. " İzutsu, **a.g.e.**,s. 149; "Şüphesiz şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmelerini vahyederler." **En'am**,6/121; " Böylece biz, her peygambere, ins ve cin şeytanlarını düşman yaptık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözleri vahyeder" **En'am**, 6/112; "Zekeriya bunun üzerine mabetten çıkıp milletine; 'sabah akşam Allah'ı tespih' edin diye vahyetti." **Meryem**, 9/11

9 "Rabbin meleklere vahyediordu ki, 'Ben sizinle beraberim. Gidin iman edenleri desteğinizle yerlerinde sabit tutun..." **Enfal**, 8/12; "İşte o gün, yeryüzü, bütün haberleri anlatır. Rabbin ona vahyetmesiyle." **Zilzal**, 99/4-5; "Rabbin bal arısına

şöyle vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan yuvalar edin." Nahl, 16/68; "Muhakkak ki insanı biz yarattık. Nefsinin ona ne fısıldadığını(vahyettiğini) da Biz biliriz" **Kaaf**, 50/16

10 Gracia, **How Can We Know What God Means? İnterpretation of Revelation**, Palgrave Pub., New York, 2001, s.5.

11 **Matta** 13/ 10-7; **Luka** 8/9-10 Havarilere hitaben, "Tanrı hükümrânlığına ilişkin gizleri bilmek sizlere verilmiştir. Geri kalanlara ise **simgesel** öykülerle anlatılmaktadır. Öyle ki, bakarken görmesinler, işitirken anlamasınlar."

12 **Mısırdan Çıkış**, 19/10 "Sana koyu bir bulut içinde geleceğim" dedi, "Öyle ki, seninle konuşurken halk işitsin ve her zaman sana güvensin."

13 **Mısırdan Çıkış** 4-5; **Mısırdan Çıkış** 33/11

14 **Yuhanna**, 14/9

15 **Yuhanna**, 14/6-7

16 **Şura**, 42/51

17 **Necm**, 52/3-4 "O, kendi arzusuna göre konuşmaz. Söyledikleri kendisine vahyolunan bir vahiyden ibarettir."

18 Bkz. Willem A. Bijlefeld, "A Prophet and More Than A Prophet?", **The Muslim World**, Vol. LIX, January, 1969, s.7-28.

19 W.M. Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, Çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara, 1982, s. 144.

20 Ludwig Wiltgenstein, **Philosophical Grammar**, Çev. Antony Kenny, Ed. Rush Rhees, University of California Press, Oxford, 1978, s. 10; 68.

21 Mevlana, **Mesnevi**, Çev. Veled İzbudak, Tahkik:Abdülbaki Gölpınarlı, M.E.B. Yay., İstanbul, 1990, Çilt I, s. 172.

22 Farabi, **Mille**, s.43

23 **İsra** 17/13; **Meryem** 19/94-95; **Casiye** 26/28

24 **Matta**, 7/16; 7/19; **Luka** 6/44



# NÜBÜVET İLİŞKİSİ

**Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ**

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**H**idâyet, Allah'ın insana doğru yolu göstermesidir. İnsan ancak, idayetle kendini güvende hissedebilir. İlâhi risâletin tarihinde bu yol gösterme faaliyeti, mecazi anlamda başta bizzat Kur'an olmak üzere; peygamberler,

akıl, kozmolojik âyetler, Ka'be ve âlimler gibi vasıtalarla gerçekleştirilmiştir. Hidâyet vasıtaları içerisinde yer alan peygamberlerin hidâyeti; sebeplilik ve çağrıya dayanır. Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili pek çok âyet vardır. Bunlardan bazı misâller şöyledir: "Her kavmin bir yol göstericisi vardır." (13/Ra'd 7). "Hiçbir ümmet yoktur ki, ona uyarıcı gönderilmiş olmasın." (35/Fâtır 24) Bu ayetlerden açıkça anlıyoruz ki, Allah toplumları bilgilendirmek için, onların içinden; akıl, doğruluk, güvenilirlik, temizlik, ileri görüşlülük ve cesaretilik gibi üstün yetenek ve faziletlere sahip kimselerden peygamberler seçip göndermiştir. Peygamberlik çalışıp çabalamakla elde edilmez, ilâhi bir hibedir. Allah, insanlar içerisinde istediği kullarını bu işle

Yaşadığımız yüzyılda  
Müslüman dünyanın  
en büyük sorunu,  
İslam'ı bilmemek değil,  
gereği şekilde temsil  
etmemek sorunudur.  
Kur'an ve Hz.  
Peygamberin nebevî  
sünnetine rağmen,  
hâlâ toplumlarımızda  
ahlâki alanda savrulma  
ve yozlaşma varsa,  
bunun yegâne sebebi,  
İslamsızlığımızdır.

görevlendirmiştir. Artık, Ahzap Sûresi'nun 40. âyetinde vurgulandığı gibi, Hz. Peygamberle birlikte nübüvvet kapısı kapanmıştır.

Tevhid mücadelesinin tarihinde büyük rol oynamış olan ve sayıları kesin olarak bize bildirilmeyen Peygamberlerden her biri, insanları doğru yola götüren önderler olmakla kalmamışlar, bizzat örnek davranışlarıyla da toplumlarına model oluşturmuşlardır. Zira cemiyette insanlar, soyut düşüncelerden daha çok, somut davranışlardan hoşlanırlar. İşte bu maksatla Yüce Allah, ilâhi öğretileri peygamberlerine indirmiş, bu Allah elçileri de öğretileri toplumlarına duyurmakla birlikte, bizzat yaşayarak güzel örneklikte bulunmuşlardır. (bkz. 5/Mâide 67; 16/Nahl 44; 2/Bakara 129). İşte ilahi vahyin uygulanması,

Peygamberler vasıtasıyla sonraki nesillere böyle aktarılmıştır. Kur'an Peygamberlerin şahsında yaşanan teorik ve pratik Müslümanlık örnekliğini şöyle açıklamaktadır: "Onları, buyruğumuz altında insanları doğru yola götüren önderler yaptık; onlara iyi işler yapmayı, namaz kılmayı, zekat vermeyi vahyettik." (20/Enbiya 73). Bütün Peygamberler, Allah'tan aldıkları ilâhi öğretiyi, eksiltme ve artırma yapmadan, doğrudan insanlara iletmişler, aynı zamanda onun ilk açıklamasını da yapmışlardır. Bu açıdan peygamberler, ilâhi mesajın ilk yorumcuları olmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyrulmuştur: "İnsanlara, kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın diye sana da Kur'an'ı Kerim'i indirdik." (16/Nahl 44). Elbette peygamberlerin misyonu sadece inen sûre ve âyetleri topluma iletmek ve açıklamaktan ibaret değildir; aksine, *tebliğ* ve *beyanla* birlikte *temsil* görevini de yerine getirmektir. *Yaşadığımız yüzyılda Müslüman dünyanın en büyük sorunu, İslam'ı bilmemek değil, gereği şekilde temsil etmemek sorunudur.* Kur'an ve Hz. Peygamberin nebevî sünnetine rağmen, hâlâ toplumlarımızda ahlâki alanda savrulma ve yozlaşma varsa, bunun yegâne sebebi, İslamsızlığımızdır.

### VAHİYE PEYGAMBERİN ROLÜ

Bilindiği gibi vahiy, Allah'ın iradesinin söz şeklinde insanlığa indirilmesinin adıdır. Vahiy, nübüvvet temeli üzerine bina edilmiştir; Allah ile peygamber arasında bir iletişim vasıtasıdır. Bu açıdan, vahyin hakikatini Allah, mahiyetini de peygamber bilir. Biz ise, peygamberin haber verdiği kadar bilebilir ve o şekilde inanırız. Çünkü *el-Kitab*'ın içeriği, onun tarafından bize iletilmiş ve açıklanmıştır. Bu açıdan peygamberlerin hayatında dinin şekil yönüyle temsil edilişi, vahiyle birlikte, asıl, vahyin canlı örneğini oluşturan peygamberlerin uygulamasıyla açığa çıkmıştır. Hatta buradan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz. *İslam'ın toplumların hayatında şekil/form olarak görülürlüğü, vahiyden daha çok nebevî sünnete dayanır. Çünkü nebevî sünnet, vahyin peygamberin hayatında ete-kemiğe bü-*

*rünmesi olayıdır.* Bunun İslam toplumlarındaki göstergesini; dini uygulamalardan mimariye, sanattan edebiyata, yemek kültüründen kıyafete, musikiden güzel yazıya, spordan eğlenceye vb. varıncaya kadar görmek mümkündür. Bu sebeple aynı zamanda peygamberin nebevî sünneti, Müslümanların görünür ve görünmez alandaki vahdetinin/birlikteliğinin de bir güvencesidir.

Bilindiği gibi, gerek İslam'ın ilk yıllarında putperestlerin ve gerekse bütün çağlarda İslam karşıtı çevrelerin en çok saldırıları Hz.

İslam dünyasında bir takım Müslüman aydınlar modern Batı düşüncesindeki vahiy anlayışından etkilenmişlerdir. Hıristiyanlıkta vahiy, bireylerin dini tecrübe sonucu ulaştıkları bilgi türüdür. Onlara göre bu anlamda vahiy, Hz. İsa'nın bizzat kendisidir.

Peygamberin üzerinden nübüvete yönelik gerçekleştirilmiştir. Bunun temel sebebi, ona duyulan içten sevgi ve bağlılık duygusunun bütün Müslümanların gönüllerinde taht kurmuş olmasıdır. Gönüllerden, onun sevgisi yıkılmadıkça, nübüvvet binasında bir gedik açmak mümkün değildir. Onlar yine çok iyi biliyorlar ki, nübüvvet binasında bir gedik açmak demek, dolaylı olarak vahyin kalbinde bir gedik açmak anlamına gelmektedir. Bundan dolayı hâlâ bazı müsteşrikler tarafından hem Hz. Peygamber hem vahiy ve hem de vahiy kâtipliği yapmış olan bazı sahabeler üzerinde güvensizlik oluşturmak adına fikri ve kültürel saldırılar sürdürülmektedir. Ama

artık 1400 yıllık İslam tarihinde bu din; İslami ilimler, sanat, edebiyat ve medeniyet alanında bir tecrübe oluşturmuştur. Dolayısıyla tarihe mal olmuş bu tecrübe alanını topyekûn tasfiye etmek imkânsızdır.

Öte yandan, İslam dünyasında bir takım Müslüman aydınlar modern Batı düşüncesindeki vahiy anlayışından etkilenmişlerdir. *Hıristiyanlıkta vahiy, bireylerin dini tecrübe sonucu ulaştıkları bilgi türüdür.* Onlara göre bu anlamda vahiy, Hz. İsa'nın bizzat kendisidir. Yahudi ve Hıristiyan versiyonu itibarıyla dinin kaynağı zorunlu olarak metindir. Dolayısıyla kaynağa dönüş, doğrudan metne dönüşü amaçlar. Hıristiyanlık ve Yahudilikte metin ise, *beşer eliyle vücuda getirilen söz, bilgi, haber ve hükümler mecmuasıdır.* Tarihi olarak Tevrat, indirilmesinden 6 asır sonra, İnciller ise 'unitarianlar'ın geliştirdikleri, muvahhid bir temele dayalı Hıristiyan teolojisine tepki olarak yaklaşık 70 yıl sonra muhtelif müellifler tarafından kaleme alınmışlardır. Şu halde bu dinî metinlerin her birinin müellifi vardır. İslamî versiyona göre dinin kaynağı, "lâhî kelam/söz" olarak telakki edilir. İlâhî kelam/söz Allah'tan vahyedildiği şekliyle bize güvenilir yollardan ulaştırılan yegâne Kelâmullah'tır. Tevrat ve İnciller insan eliyle te'lif edilmiş metinler olduğu için Ehl-i Kitap dünyasında hermenötik ve fundamentalist okuma biçimlerinin geliştirilmiş olması gayet ma'kul ve makbul bir fikir olarak görülebilir. Ama biz bu adaptasyon örneğini belli bir yöntem ve ilke geliştirmeden olduğu gibi Kur'an'a uygulamaya kalkarsak, karşımıza bir metin problemi çıkarır. Kur'an'ı bir metin düzeyinde ele aldığınızda ise, Kur'an'a bir müellif aramak gerekir. Bu durumda metin, bir takım oryantalistlerin söyleminde olduğu gibi, Hz. Muhammed tarafından, yani, lâhûti ve nâsûtinin ortak ürünü olur. Sonuçta böyle bir metin tarihi ve dönemsel özelliklerle ma'luldür. Elbette Kur'an, belli bir tarihi durum, belli bir konjektür ve belli bir mekan/maddi ortam/vasatta inmiştir; ama buna rağmen, bu tarihi durum, konjektür ve ortam, mesajın ete-kemiğe büründüğü dünyaya ait formlardır. Zaten dünya da etimolojik olarak

insan zihnine yaklaştırılmış varlık düzeyidir. O halde bu düzey, tabiatıyla, başvurulması gereken bir araçtır. Ancak ontolojik ve epistemolojik olarak belirleyici değil, etkileyicidir.<sup>1</sup>

İslam dünyasında yenileşmeci bazı Müslüman aydınlar vahyi anlama hususunda tarihsellikte örülü bu düşünce biçiminin tesirinde kalarak vahyin lafza büründürülmesinde Hz. Peygamberin rolünü öne çıkarıcı bakış açıları geliştirmek suretiyle vahiy-nübüvvet ilişkisini *modern formlar içerisinde yorumlamışlardır*. Onların amacı, *modern uygarlığın beklentileriyle teolojii bağdaştırmaktır*. Bunların başında ıslahatçı ve yenilikçi fikirleriyle bilinen *Muhammed Abduh* gelmektedir. O *"vahyi, (peygamberin) nefsinde bulduğu irfan"* olarak tanımlar.<sup>2</sup> Batı tarzı tarihselcilik açısından vahyi; peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvvet, bir duyu ve bir araç olarak yorumlayan *Fazlur Rahman*'ın yorumu da buna benzemektedir. Ona göre Cebrâil, müstakil bir şahsiyeti olan varlık değil, peygamberlerde bulunan bir vahiy melekesidir.<sup>3</sup> Nitekim *Fazlur Rahman* bir başka eserinde vahyi, bir yönüyle Allah'ın, olağan anlamıyla da Hz. Muhammed'in kelamı şeklinde tanımlar.<sup>4</sup> Aslında örnek olarak verdiğimiz her iki yorum da sorunludur. *Fazlur Rahman*'ın iddia ettiği gibi eğer vahiyde tedricilik yoksa toptan peygamberin zihninde bilkuvve halinde bulunuyor sonra da olay ve olguların akışına göre fiili alana intikal ediyorsa; inkıta-i vahyi, zıhar olayı ile ilgili hükümleri, ifk olayını yok mu sayacağız? Mademki peygamberin zihninde vahiy bilkuvve halinde ise, neden peygamber bu olayların hükmünü hemen açıklamadı da belli bir zaman aralığına bırakmıştır? Onlar, geleneksel anlayışta olduğu gibi vahyi, duruma ve olguya göre mananın kalbe ilgası olarak gör-

müyorlar. Müslüman modernistler vahyi, ünlü psikanalist C. G. Jung'un *"kollektif bilinç-altı"* nazariyesini tatbik ederek yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bilindiği gibi, Yahudi-Hıristiyan teolojisi vahyi, İslam'da olduğu gibi saf *"ilahi mesaj"* yerine *"yarı ilahi yarı beşeri bir mesaj"* olarak tanımlar. Aslında bu tanıma onlar, hem nâsûtiliği



ve hem de lahutiliği kendisinde bütünleştirdiğini iddia ettikleri Hz. İsa'yı oturturlar. Bu sebeple M. Abduh'un vahiy tanımı, yanlış anlamalara ve yorumlamalara çok müsaittir. Dolayısıyla nübüvvet karşıtı çevreler, bu tanımda geçen *"ma'rife(t)-irfan"* sözcüğünden hareketle; vahiy *"insanın şuurlu bir şekilde hem çevresini ve hem de kendisini anlamasını sağlayan algısal ve düşünsel eylemidir; tanrısal değil, insansaldır"* gibi sonuçlar çıkarmalarına hizmet etmiştir. Nitekim İran'lı düşünür *Abdülkerim Süruş* açıkça, *"vahiy, Hz. Muhammed'in ürünüdür"* demek suretiyle bu görüşleri şerh etmiştir. Ona göre vahiyde peygamberin rolü, *"vahyin yaratıcısı oluşudur*. Peygamber Allah'tan aldığı muhtevayı, aldığı biçimiyle halka sunamaz. Çünkü o muhteva, halkın anlayabileceğinden çok yüksek ve hatta kelimelerin de ötesindedir. Bu vahyin sureti yoktur. İşte Peygamberin vazifesi, sureti olmayan bu muhtevayı, herkesin ulaşabileceği bir surete büründürmektir" diyen Süruş, ayrıca, *"Kur'an'ın*

1 Krş. Bulaç, Ali, *"İslam ve Fundamentalizm"*, Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul, (25-27 Nisan 1997), s. 321-22.

2 Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, Beyrut, 1992, 103.

3 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev.A. Açıkgeçen), Ankara, 1993, s. 196-97.

4 Fazlur Rahmân, *İslam*, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul, 1981, s. 37.





sadece Allah'ın sıfatları, ölümden sonra hayat, ibadet kuralları gibi dini konularda hatasız; bu dünyaya ve insan toplumuna ilişkin meseleler de ise hatalı olabileceğini düşünür.<sup>5</sup> Vahiy olayına Nasr Hâmid Ebu Zeyd ve Muhammed Arkun gibi tarihsellik açısından yaklaşan Süruş, vahyin söze dönüşmesini, tamamen Hz. Peygamberin bir iradesi ve özgür eylemi olarak görür. Vahyin muhteva olarak Allah'a, dile dökme ve suret giydirme açısından Hz. Peygambere ait olduğunu savunur. Kur'an ise böyle bir bakış açısını şiddetle reddeder: "Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı. (69/Hakka 44-46.) Kaldı ki Kur'an-ı Kerim, vahyin, Hz. Peygamber tarafından lafızlara döküldüğünü kabul etmez. (bkz.17/İsra 18) Çünkü Kur'an sadece mana olarak değil, yerine göre lafız olarak da vahyedilmiştir. (bkz. 20/Taha 114;75/Kıyame 50). Kur'an hem mana ve hem de lafız olarak mu'cize olup Allah'ın kelamıdır. Yoksa "manaya suret giydiren" peygamberin kendisi değildir.

5 Abdülkerim Süruş'la "Kelam-ı Muhammedî: Kur'an'ın Oluşumunda Peygamberin Üretici Rolü" üzerine bir konuşma ve bu konuşmaya yöneltilen eleştiriler için bakınız. [www.fikritakip.com](http://www.fikritakip.com),25.08.2008

## NEBEVİ SÜNNETİN DİNİ AÇIDAN BAĞLAYICILIĞI

İslam inancına göre, insanın ruhsal açıdan olgunlaşabilmesi; bir ve tek olan Allah'a sağlam bir inançla bağlı olmasını gerektirir. Hurafesiz, sağlam ve doğru dini bilgilerle kuşanmış, iyi ve güzel ahlâk sahibi bir insanın yetişebileceği yegâne ortam, nübüvvetin yeşerttiği ortamdır. Bu sebeple peygamberlerin toplumlarına ilk çağrısı, daima Allah'ın birliği ilkesine ve sadece O'na kullukta bulunmaya yöneliktir.(bkz. 2/ Bakara 21). Zira İslam dininde, içinde, peygamberlere imanın da bulunduğu inanç esasları, bir binanın temelleri gibi kabul edilmiştir. İmanın temeli, doğru dini bilgi malzemeleriyle ne kadar sağlam atılırsa, insanın rûhen Allah'a yükselmesi, kötü duygu ve düşüncelere karşı mukavemeti de o ölçüde kuvvetli olacaktır. İşte Allah'a giden yolda dinî açıdan sorumlulukların neler olduğunu salt saf akılla bulmak mümkün değildir. Bu konularda nübüvveti ihtiyaç vardır. İnsan akıl yardımıyla, Allah'ı, nübüvvetin gerekliliğini, hayatta iyi ve kötü, faydalı ve zararlı olan şeyleri bilebilir. Ancak; namazın nasıl kılınacağını, kaç rek'at olduğunu, zekâtın hangi mallardan ne miktarda verileceğini, hac ibadetinin nasıl yapılacağını peygamberimizin açıklama ve uygulamalarıyla

öğrenebilir. Yine günlük hayatla ilgili helâl ve haramlar gibi birçok konuda peygamberimizin açıklamalarına ihtiyacımız vardır. (bkz. 7/A'râf 157). Bundan dolayı, Allah'ın ilahi mesajı olan vahiy, dinin teorik yanını oluştururken, Hz. Peygamberin nebevi sünneti dediğimiz söz, takrir ve uygulamaları, dinin pratik yönünü teşkil eder. Elbette Kur'an okunduğu zaman her insanın anlayabileceği öğütleri içeren âyetler olduğu gibi, anlaşılması ayrı bir ilim ve uzmanlığı gerektirecek âyetler de vardır. Bundan dolayı, Kur'an'ın anlaşılmasında Hz. Peygamberin sünnetine olan ihtiyacımız, kayıkçının küreğe olan ihtiyacı gibidir. Nasıl ki kayıkçı, kürek olmadan kayığın yönünü tayin edemezse-ki birçok riskli ve tehlikeli durum ortaya çıkabilir- işte bunun gibi, bir Müslüman da Hz. Peygamberin nebevî sünnetinden yararlanmadan, doğrudan Kur'an'ı salt aklıyla bir bütün olarak anlamaya kalkması bazı mahzurları ortaya çıkarabilir. Bu açıdan Kur'an'ın anlaşılmasında peygamberimizin sünnetinin değeri çok büyüktür. Maalesef son yıllarda sünnetin anlaşılmasında Batı kaynaklı tarihsellik tartışmalarının, olabildiğince sünnetin değerini ve ağırlığını düşürmeye hizmet etmiş olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu düşüncede vahiy ve nebevi sünnet, yayıldığı toplumların somut tarihine bağlanmıştır. Böyle bir bakış açısı, İslam

düşüncesinde imana yönelik sorunların ortaya çıkmasına yol açabilir. Tarihsellik anlayışına göre, her dönem kendi değerleriyle vardır. Geçmişte değerli olmuş olan hükümler ve görüşler bugün için bir anlam ifade etmeyebilir. Bu yaklaşımı, evrensellik bağlamında ilahi vahye ve nebevi sünnete uygulayabilir miyiz? Akli başında bir müslümanın bu soruya evet demesi mümkün değildir. O halde, tarihselciliğin arka planında izafilik yatmaktadır. Bu da hakikatin mutlaklığına ve evrenselliğine gölge düşürür. Çünkü tarihselliğe göre hakikat evrensel değil, dönemseldir. Böyle bir bakış açısı sadece Kur'an açısından değil, nebevî sünnet açısından da birçok mahzurları beraberinde getirir. İslam'ın mesajının belirleyiciliğini belli bir mekân ve belli bir tarihi zaman dilimine hapseder. İslam tarihinde ünlü muhaddis Ahmed b. Hanbel'in, Mu'tezile'nin "*Kur'an mahluktur*" tezine karşı çıkmasının gerekçesi bu endişe olmuştur. Bu konuda İslami ve dini ilimlerle uğraşan ilim adamlarına büyük görevler düşmektedir. Ne getirip götüreceği bütün yönleriyle tartışılmadan Batılı şarkiyatçıların Kitabı Mukaddesi anlamada geliştirdikleri yöntemi alıp doğrudan Kur'an ve nebevi sünnetin anlaşılmasına tatbik etmeye kalkmak çok büyük tarihi hatalara ve tahribata yol açacaktır. Maalesef bugün bu düşünceleri savunanlar nezdindeki

bu hastalıklı görüş, Müslümanların gitgide vahye ve nebevi sünnete bakışları konusunda ikircikli bir durum ortaya çıkarmaya başlamıştır.

### DEĞERLER BAĞLAMINDA NEBEVÎ MESAJIN ÖNEMİ

İnsanlık, bugün olduğu gibi yarın da değerler alanında peygamberlerin getirdiklerine muhtaçtırlar. Eğer, nübüvveti ait bir başlangıç, nebevî bir ilk hareket olmasaydı, beşerî bir medeniyetin meydana gelmesi mümkün olamazdı. İnsanlığın bugün sahip olduğu teknik medeniyet, ilahi yol göstermekle gelişip ilerlemeler kaydederek günümüzdeki mükemmel seviyesine ulaşmıştır. Eğer hâlâ, yaşadığımız yüzyılda dinle sorunlu toplumlarda bile; helal kazanç, emeğe saygı, ailenin mahremiyeti ve önemi, adalet, danışma, yardımlaşma, affetme, merhamet, iyilik duygusu, barış, ötekine saygı, hukukun üstünlüğü, hoşgörü vb. gibi değerler varsa, bütün bunlar o toplumun kültür halitası içerisinde kalmış nübüvvetin kalıtsal mirasının bir göstergesidir. Temiz fitrata dayalı hiçbir insan bu değerlerin anlamsızlığını savunamaz.

Şayet bu değerler bir takım toplumlarda bugün için anlam bulmuyorsa bile bu asla o değerlerin anlamsız olduğu anlamına da gelmez. Nitekim "insanlığın peygamberlere olan ihtiyacı" başlığı altında "insanlığın san'at ve teknik alanında sahip olduğu bilgilerin ve becerilerin genel prensibi, Allah tarafından gönderilen peygamberlerce konulmuştur" diyen ünlü İslam düşünürü *Fahreddin Râzî*, "peygamberler, sadece dinin uygulanmasıyla ilgili konularda değil, bir takım san'at ve teknik konularında da toplumlarına yol göstermişlerdir" der ve bu konuda Hz. Nuh, Yüce Allah'ın vahiyyle gemi yapmasını öğrettiğini

örnek olarak verir.<sup>6</sup> Bu sebeple bütün Müslüman toplumlarda Hz. Nuh, marangozların; Hz. İdris, terzilerin pîri olarak nitelendirilir. Gerçekten de Kur'an'da her bir peygamberin kendi döneminde toplumlarının hem ahlakî alanda, hem içtimaî ve hem de kalkınma ve uygarlık yolunda gelişmeleri için farklı örneklikleri anlatılmıştır. Örneğin, bu bağlamda, Hz. İbrahim akıl devriminin mimarı, Hz. Lut, ahlâkî öğretilerin temsilcisi, Hz. Davud uygarlığın ham maddesi demirin nasıl işleneceğinin, savaş âletlerinin nasıl yapılacağına öncüsü olarak gösterilmiştir. Peygamberler, ide-



al toplum hayatında huzurlu bir yaşam biçiminin eksenine "tevhid, adâlet ve hakkaniyet ilkesini" koymak gerektiğini de öğretmişlerdir. Bu konuda şu âyet, evrensel değerler alanında bu gerçeği çok güzel anlatır: "Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor. (16/ Nahl 90). Bu âyette de özetle görüldüğü gibi; huzurlu ve moral açısından yüksek bir toplum modeline ancak; adâlet, eşitlik ve hak edilen ölçülerde iyiliklerin taksimatı ile ulaşılabileceğinin

<sup>6</sup> Râzî, *Fahreddin, Kelam'a Giriş*, (çev. H. Atay), Ankara, 1978, s. 217.

bilgisi iletilmiş, toplumların sosyal ve ahlaki anlamda çöküş ve yıkılış sebepleri dile getirilmiştir. Dolayısıyla, evrensel değerler, bütün insanlığı kuşatır; kişiden kişiye, mekândan mekâna, çağdan çağa değişiklik göstermez. Her yerde, her ortam ve zaman diliminde gerek anlayış ve gerekse uygulama düzleminde geçerliliğini korur. Bu bağlamda *nebevî mesaja* yaklaşacak olursak, insanın doğasına ve yaşamına uygun tümel manada evrensel *değerler* hâlâ keşfedilmeyi beklemektedir. Bir rivayette Hz. Peygamber geliş amacını şöyle belirtmiştir: “Benimle insanların misali bir ateş yakan kimse gibidir ki, ateş çevresini aydınlattığı zaman ateşin çevresinde bulunan hayvanlar ve küçük kelebekler ateşe düşmeye başladılar. O kimse bu hayvanları ateşe düşmekten sakındırmaya çalıştı. Fakat hayvanlar o kimseye galip gelerek düşüncesizce, sür’atle ateşe düşüyorlardı. (İşte ben bu misalde olduğu gibi) Siz düşüncesiz ve tedbirsiz olarak ateşe düşerken, ben bellerinizden yakalayıp ateşe düşmekten sizi kurtarmaya çalışıyorum.”<sup>7</sup>

7 Buhari, “Rikak” 26; Müslim “Fedâil” 17-19.

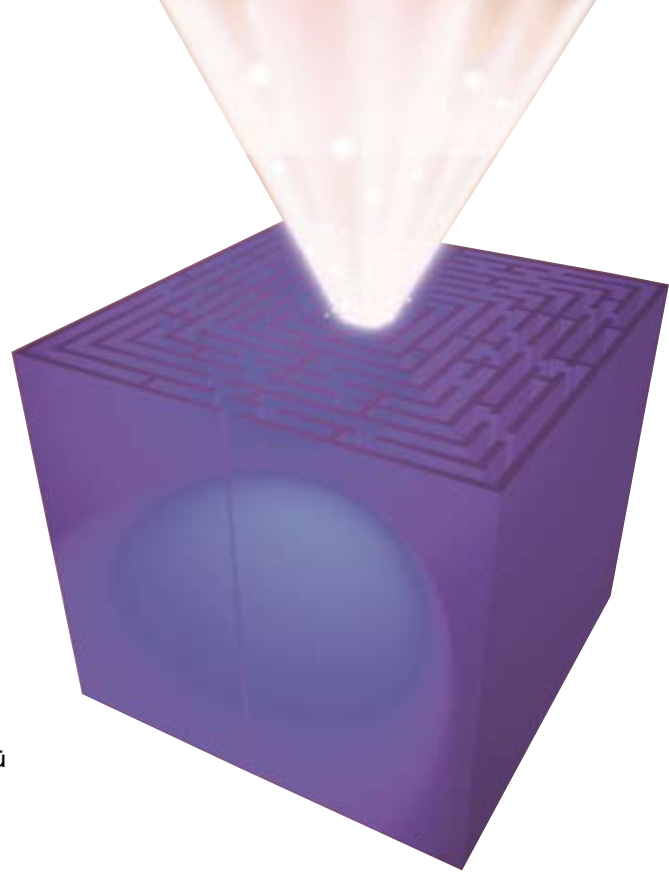
## SONUÇ

Sonuç olarak söylemek gerekirse, peygamberler en büyük eğitimcilerdir. Onlar Allah’tan aldıkları ilahi vahye ekleme ve çıkarma yapmadan olduğu gibi mana ve lafız olarak toplumlara iletilmişlerdir. Bu konuda onların görevi; tebliğ, tebyin, teşrî ve temsildir. Minarelerin ve yüksek binaların tepesindeki paratoner neyi ifade ediyorsa, nübüvvet kurumu da toplumların dini, ahlâki, kültürel ve içtimaî alandaki devamlılıkları için o görevi ifade eder. O halde, toplum olarak, başta Hz. Peygamber olmak üzere, Kur’an’da örnek davranışları anlatılan ve tarih boyunca, insanlığın ilim, irfan, adalet, yüksek ahlak ve faziletle donanmasında getirdikleri öğretilerle örnek olmuş bu seçkin şahsiyetlere iyi kulak vermeli ve onların öğretisi ve hayatlarından davranış modelleri çıkarmalıyız. Yoksa sadece “peygamberlere iman ettim demek” yetmez, “peygamberlere iman etmem bana neyi gerektirir?” sorusuna verilecek cevap, asıl maksadı ortaya koyacaktır.

# KELAMIN BOYUTLARI: PEYGAMBER ÇAĞRISI VE İNSAN

**Yrd. Doç. Dr. BÜLENT SÖNMEZ**

Dicle Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü



## Giriş

Peygamberlik kavramı her zaman Tanrısallık ve Tanrısal esin kavramı ile birlikte düşünülmüştür. Peygamber daima bu dünyanın ötesinden bir dünya ile kurulan ilişkinin aracı olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden peygamber haberci (nebi) olarak nitelendirilmiştir. Getirdiği şeye ise *haber* denilmiştir. Kuranda kimi kere *vahiy* kimi kere *ilka* kimi kere *ilham* olarak tanımlanan şeyin aslı, insana ilahi bir öğretim aracıdır. Bu öğretim aracı yaşamsal alanda din olarak görünmektedir. Bizim burada öncelikle üzerinde durmak istediğimiz şey peygamberin getirdiklerinin inansal öze bağlantısıdır.

Bu noktada inansal olan ile ilahi olan arasındaki ilginin kavranması önemlidir. İnsani olan ile ilahi olan arasındaki ilginin varoluşsal bir ilgi mi, yoksa yapay ve arıza bir ilgi mi olduğunu ortaya koymak gerekmektedir.

Peygamber çağrılarının salt körükörüne bir bağlanma olup olmadığını anlamak ve bu çağrının belli bir inansal zeminden beslendiğini kavramak için peygamber çağrısı ile inansal öz arasındaki uyum ortaya konulmalıdır.

Bilinen insanlık tarihinin en ilkeline baktığımızda ilahi bir haber gerçeği ile karşılaşabilmekteyiz. G.Vico, "Medenileşmiş uluslar kadar barbar olan bütün uluslar da zaman ve mekân bakımından birbirlerinden uzak olmaları nedeniyle ayrı ayrı kurulsalar da şu insani üç âdeti daima korumuşlardır. Hepsinin *dini vardır*, *hepsi evlilikleri törenlerle kutsar*, *hepsi defin töreni yapar*... 'Birbirlerinden haberdar olmayan insanlar arasında doğan bir örnek fikirler ortak bir gerçeklik zeminine sahip olmalıdır' aksiyomu ile bunların bütün topluluklarda

korunmuş olması bilimin ilk ilkeleri olmalarını hak ederler.”<sup>1</sup> demektedir. Bu gerçek, bütün dinsel yönelimlerin tek bir din’den çıktığı gerçeğinin ortaya konulmasıdır. O zaman bütün dinsel yönelimler bu mutlak anlayıştan beslenmektedir. Bu mutlak anlayışı doğru bir biçimde irdelediğimiz zaman peygamberler ve çağrılar hakkında sağlıklı yaklaşımlara ulaşabiliriz.

Bilinen insanlık tarihinde her insan topluluğunda görülebilen bu gerçeğin insanla birlikte varolması, bu olgunun insani bir olgu olduğunu ele vermektedir. O halde biz burada Peygamber olarak bilinen insanların ortaya çıkışları ve onların çağrısının mahiyetinin insani yönelimle ilgisini irdelemek durumundayız. Bu meseleyi ontolojik, epistemolojik ve antropolojik açıdan ele almamız gerekmektedir. Şimdi bunları değerlendirelim.

Birileri (peygamberlik iddiasında olanlar) bir aşkın varlıktan söz ederek bu varlıktan haber aldığını belirtiyor. Bu haber karşısında birkaç soru ortaya çıkıyor.

a- Bu haberin mahiyeti nedir?

b- Bu haber nelerden bahsetmektedir?

c- Bahsettiği şeyler insana yabancı ve aykırı mıdır? İnsana uygunsu neden bir üst varlıktan geldiği söylenmektedir?

## A-YARATICININ SÖYLEMİ

### 1-VAROLUŞ OLARAK KELAM

Peygamberin söylemi kelimeler olarak ortaya çıkmaktadır. Gerek Kuranda gerekse diğer kutsal kitaplarda kelimeler yüceltilmekte hatta Yuhanna incilinde Kelamın Tanrı olduğu vurgulanmaktadır.<sup>2</sup>

Kelam (Söz) bir ifadedir. İçeriden dışarı doğru çıkan niyettir. Kelam Tanrının sözüdür. Bu söz ile evren varolmuştur. Söz varlıktan sudur etmiş ve aracısız olarak meleklerle oradan da yeryüzüne ulaşmıştır. Varlık söz değildir. Çünkü söz bütün, varlık ise parçalıdır. Varlık-

lar kademe kademe ve farklı farklıdır. Bütün varlıklar birbirinden ayrı değil, ama birbirinden başkadır.Varlık sözün yanında harf mesabesindedir. Harflerin bir araya amaçlı ve anlamlı bir biçimde gelmesi kelam ile mümkündür. Tek tek harflerin bir anlamı yoktur. Kelam harflere anlam katmaktadır.O halde evrendeki her şeye anlam katan Tanrıdır; Tanrının kelamıdır.

Kelam Tanrı değil ama Tanrıdan sudur eden şeydir. Evren kelam ile; yaratanın “ol” kelamı ile varolmuştur. (kun feykün)

Bilinen insanlık tarihinde her insan topluluğunda görülebilen bu gerçeğin insanla birlikte varolması, bu olgunun insani bir olgu olduğunu ele vermektedir. O halde biz burada Peygamber olarak bilinen insanların ortaya çıkışları ve onların çağrısının mahiyetinin insani yönelimle ilgisini irdelemek durumundayız.

Kelamdan varlıklar kademe kademe pay almaktadırlar. Öncelikle aracısız pay alanlar meleklerdir ve aracılı olarak insanlar pay almaktadır. Ve diğer varlıklar kelamdan pay almaktadırlar. O halde evren bütün olarak kelam ile varolmuş; kelam ile belli bir bütünlük ve birlik kazanmıştır. O halde bu bütünlüğü ortadan kaldıracak her eylemin kelamı dikkate almadığını

1 -Vico G.,Yeni Bilim, çev. Sema Önal, s.132, Ankara-2007

2 -Yuhanna,1:1

ve varlığı parçaladığını; varlığa parçalı baktığını, hatta varlığın anlamını bozduğunu; yitirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü kelimeli olan şeydir. Kelam kelam sahibinin kastıdır. Evren bu kastın ürünüdür. İnsanın özgürlüğü bile bu kastın sayesinde. O halde insan, özgürlüğü ile bu kastı ciddiye almayabilir ve kelama sırt çevirebilir. Kelama sırt çevirmek aslında evrene sırt çevirmek anlamına gelecektir. İnsana ve eşyaya sırt çevirmek; en önemlisi de anlama sırt çevirmek anlamına gelecektir. Kelamı bırakan insan harfleri gerçeklik sanacak ve tek tek harflerden ise asla hiçbir anlam çıkaramayacaktır. Evrenin anlamı kelamdır ve kelam ise kelam sahibinin kastıdır.

Bu bağlamda Kutsal metin Kuranda, kitap ve vahiy kavramlarının söylediklerimizi açımlayıcı olarak kullanıldığını görmekteyiz.

## 2-KİTAB VE VAHİY OLARAK KELAM

### a-Kitab ve Vahiy

Kitab Kelamın bir cüz'üdür. İnsanların kelamın anlamını kaybetmemelerini sağlar. Kitap salt bir metin değildir. Evren de insan için bir kitaptır. Bu kitaptan kelamı okuyacak olan insandır. Çünkü kitabı anlamlı kılan Kelamdır. Kitap kelamın cüz'ü, metin de kitabın cüz'üdür. Kutsal metin Kitabın bir cüz'üdür. Bütün peygamberlere gelen kelamın insana hitab eden özüdür. Metin, anlayabileceği bir dil ile insana hitab eder. Ancak kelamı salt bir metin olarak algılayarak evren ve insandan kopuk ele almak mümkündür. Kelamdan kopan metnin insani olanı da yitirmesi sözkonusu olacaktır. O halde metin evren, insan ve insanın zaman içinde yaptıkları göz önüne alınarak okunmalıdır.

İnsanın iyi ve kötü eylemleri, yani yaşama pratiği de kitap olarak değerlendirilmiştir. İnsanın yapıp yapmadıklarının hepsi de bir kitapta toplanacak ve herkes kendi kitabın-

dan hesaba çekilecektir. Kitabı doğru okuyanla tersten okuyan arasındaki fark bu hesaba çekme sonucu ortaya çıkacaktır.

Kur'ân-ı Kerimde vahiy kavramı çok kapsamlı bir anlama sahiptir. Genelde "Yaratıcının peygamberiyle olan haberleşmesi; irtibatı" olarak dar anlamıyla tanımlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerimde "göklerde bütün düzenin vahye göre devam ettiği belirtilmektedir."<sup>3</sup> Yeryüzü de vahiy olarak görevini yerine getirir.<sup>4</sup> Meleklerle de vahiy iner; buna göre görevlerini yerine getirirler.<sup>5</sup> Hatta arıya bile işleri vahiy yoluyla öğretilir.<sup>6</sup> Balık yüzmeyi, kuşlar uçmayı ve yeni doğan bebekler süt içmeyi de vahiy yoluyla öğrenirler. Ayrıca bir insana düşünce ve incelemeyi sonra selim bir akılla karar verme ve yolunu tayin etme kabiliyet ve sahalihyeti de vahiy yoluyla verilmektedir. Vahyin bir başka boyutunda sadık rüyalar da vardır. Peygamberlere gelen vahiy ise özel bir vahiy türüdür.

O halde vahiy birkaç kısımda ele almak kaçınılmazdır.

### b-Doğal ve İçgüdüsel Vahiy

Hayvan, bitki ve diğer varlıklara verilen vahiy ki hayvandaki içgüdü (sevk-i ilâhî), diğer varlıklardaki ayı-

r i c i



özellikler hep bu vahyin ürünüdür. Örneğin balığın yüzmesi içgüdü, suyun renksiz olması tabiatının gereğidir

### c-Cüz'i Vahiy

Yaratıcının yaratılana verdiği anlayış, hayat meselelerini çözme yeteneği hep bu vahiy ile gerçekleşir. Örneğin Hz. Musa'nın annesine gelen vahiy bu çeşit bir vahiydir. Yüce Allah bu vahiy ile Musa (a. s) in annesine yol göstermiş ve Musa'yı Firavun'un katliamından kurtarmıştır.

Bu vahyin bir başka boyutunda peygamberlere verilen vahiy vardır ki, bu vahiy insanların aklının önündeki perdeleri kaldırmaya dönük bir işlev görür. Bu vahiy toplumsal alana müdahale eder; doğruyla yanlış ayırtma yeteneğinin uyanması ve yeniden canlanmasına yardım eder. Bu vahyin işlevi insanî melekelerin bozulmasını ve dümûra uğramasını önlemektir. Epistemolojik olarak insana ölçüler sunmaktır.

Özetleyecek olursak kainat, vahiy üzere hayatiyetini devam ettirmektedir. Hiç bir varlık vahiyden bağımsız hareket edememektedir.<sup>7</sup> Bu açıdan bakıldığında insanlar ortaya koydukları yaklaşımlarda, düşüncelerde, problemleri çözme çabalarında hep vahiyle içli dışlıdır. İnsandaki öz de vahiy ürünüdür. Aynen hayvanlardaki içgüdü ve diğer varlıkların temel özellikleri (tabiatları) nin de vahyin ürünü olduğu gibi.

Sonuç olarak, vahiy hem doğa hem de insan arasındaki uyum bağlamında evrene konulmuş fiziksel yasalar ile insanın sosyal yaşamı arasındaki uyumu sağlayan bir gerçek olarak değerlendirilebilir.

Tüm bunları belirttikten sonra şu soruya da cevap aramak gerekmektedir. Eğer insanda belli bir öz varsa ve insan o öz ile de

7 -Şeytan da dostlarına vahyeder. Çevresel etkenlere kendini kaptıran insan telkine daha açık bir hale gelir. bkz. Kaâf (50) /16, Nas (114) /6, En'am (6) /112

hakikati idrâk edebiliyorsa o zaman kutsal kitapların indirilmesi ve peygamberlerin gönderilmesi ne anlama gelmektedir?

### d-Cüz'i Vahiy Neden vardır?

Bilgiyi suje obje ilişkisi olarak tanımlamak alışlagelen bir durumdur. Bilginin oluşması için bir suje bir de objeye ihtiyaç vardır. Bu noktada suje olan "biz"im obje olan öteki hakkında bilgi sahibi olmamız mümkündür. Dışımızdaki evren(eşya insan vesaire) obje oldukları için bunlar hakkında şöyle ya da böyle az ya da çok bilgi sahibi olabiliriz. Ancak Tanrı hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün müdür? Kantçı bir açıdan baktığımızda Tanrı bir obje olmadığı için onun hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün değildir. O halde Tanrı hakkında konuşmamız da mümkün değildir. Gusdorf'un dediği gibi "Tanrı hakkında konuşmak için tanrı olmak gerekir" O halde eğer Tanrı varsa O, bizim bu durumumuzu bilmek durumundadır. Bu yüzden tanrının bize kendisini tanıtmaması; kendi hakkında bilgi vermesi gerekir. Tanrı hakkında konuşacak tek Varlık bizzat Tanrının kendisi olacaktır. Peygamber diliyle yansıyan vahyin anlamının bu olduğu söylenebilir.

### e-Vahiy Aklın Dışında mıdır?

İnsandaki anlama yetisini ifade etmek için kullanılan akıl kavramının Kuranda isim olarak geçmemesi anlamlıdır. Kuranda akıl kavramı fiil olarak kullanılmış ve çeşitli boyutlarına vurgu yapılmıştır. Felsefe tarihine baktığımızda da akıl kavramının değişik dönemlerde anlamının daraltılıp genişletildiğine şahit olmaktadır. Fakat bizim buradaki konumuz bu olmadığından konunun ayrıntısına girmeyeceğiz ancak bir iki saptama yapmakta fayda görmekteyiz.

Akl kavramı problemleri bir kavramdır. Özellikle Aydınlanma döneminin akla yüklediği anlam insanları kısırlı ve sığ bir alana mahkum etmiştir. Kilisenin, akli kutsal Kitabın anlaşılması işine koşmasına tepki olarak akli



özgürleştirme savıyla yola çıkanlar bu kez akli değerlerden soyutlama yolunu seçmişlerdir. Bunun sonucunda akıl salt zihne indirgenerek sadece zihinsel bir yeti olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda akıl nesnel olmaktan çıkmış öznel hale gelmiştir. Bu çerçevede akıl, kutsal olandan sıyrılmış ahlaki anlamını yitirmiştir. Artık bu aklın "insan onuru", "erdem ve fazilet" gibi ifadeleri anlamlandırması mümkün olmayacaktır. "Akıl mânevî olandan sıyrıldığında; bütün mânevî ve ahlâkî davranışlar anlamını yitirecek ve belki de saçma olarak nitelendirilebilecektir. Oysa Skolastik, akli gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke olarak değerlendiriyordu. "Platon'un, Aristoteles'in felsefeleri, Skolastik düşünce, Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştu. Bu görüş insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da bir hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu. Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu... Bu akıl öznel akli dışarıda bırakmıyor ama onu evrensel rasyonelliğin bir kısmı, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Her şeyin ölçütü bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı. Ağırlık araçlarda değil, amaçlardaydı... Nesnel akıl kuramının odak noktası, davranışlarla amaçların birbirine uydurulması değil, bugün bize oldukça mitolojik görülebilecek bazı kavramlardır; sözgeli mi en büyük iyilik, insanın kaderi ve en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi gibi düşünceler.

"96

Öznel akıl ise tamamen biçimselleştirilmiş bir akıl olarak öne çıkmaktadır. Öznel akıl, akla uygun olanı, insan zihninin çıkarımları sonucu ortaya çıkan sonuç olarak görür. Öznel aklın bağlandığı mutlak bir değer bulunmaktan; büyük ölçüde rölativist bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu akıl "kelam"dan kopmuş bir akıl olarak değerlendirilebilir. Aslında öznel aklın kendisi akli temsil etmemekte, akıl kavramını aklın dışına taşıyarak anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu noktada Akılcılığın ne ölçüde

Akıldan yana olduğu sorusu da sorulabilir? Ayrıca Akılcılığın akli yeterince sağlıklı değerlendirip değerlendirmediği de tartışılabilir? Aslında rasyonalite ile rasyonalizmi ayırmak gerekmektedir. Rasyonalizmi sorgulamak rasyonaliteyi sorgulamak değildir. Çünkü insandaki anlama yetisinin bütünü temsil eden Akli eleştirip yetersiz bulmak ayrı, akılcılığı (akli Ratioya hapseden anlayışı) eleştirmek ayrıdır. Akılcılık (rasyonalizm) zihni hem anlama yetisinden hem de yaşama pratiğinden ayırma işlevi görmüştür. Şimdi bu meseleyi biraz daha açmaya çalışalım.

Biz burada akıl ile çok boyutlu bir kavramı kastediyoruz. Aklın ancak bu çok boyutluluğu içerisinde gerçek anlamına yaklaşacağına inanıyoruz. Bilginin elde edilmesi konusundaki tartışmalarda taraf olanların hep tek yanlılıktan ve indiflikten kurtulamadıklarını görüyoruz. Bu ise aklın alanını daraltmanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bilginin elde edilmesi noktasında ya akla (intellect) ya duyuma, ya sezgiye, ya da deneye ağırlık verilmiştir. Şunu hemen belirtelim ki felsefi düşünce salt zihin (intellect) düzeyinde faaliyet göstermez. Akıl derken insandaki idrâk gücünü anlarsak bunun içine hem sezgi, hem zihin, hem deney, hem de duyum girer. Felsefi düşünce bütün bunların etkisiyle boy verir; gelişir. İnsan sadece düşünen bir varlık değil aynı zamanda duyumsayan, sezen bir varlıktır. Ki insanın sağlıklı bir anlayışa ulaşması için içsel bir hazırlaş da gereklidir. İnsan çevresel etkenlerden sıyrıldığı oranda elde edeceği bilgide bir saflaşma bir arınma söz konusu olabilir. İçsel hazırlaş insanın etik yapısıyla da alakalıdır. Kişinin ahlâkî tutumu hayata bakışını da etkileyecektir. Akıl, sadece rasyonel ya da intellektüel (zihinsel) bir yapıdan oluşmaz. Bilakis o kalb ile birlikte zihin, duyum ve vicdandan oluşur.

Tanrının bir üst akıl olduğu, aklın içimizdeki peygamber olduğu söylenmiştir. Bu da öteden beri ifade ettiğimiz gibi aklın kelam'ın bir cüzü olması sebebiyledir. Ancak insansal akıl dünyadaki beşeri gerçeklerden etkilenebil-

mektedir. Platon Phadion'da felsefe yapmaya engel olan şeyin beden olduğunu söylemiştir. Acıkmak susamak hastalanmak bakımımızın sağlam olmasına engel olmaktadır anlamında bir şeyler söylemişti. Buradan yola çıkarsak Bedenden kurtulmaksızın gerçek ve mutlak bilgiye ulaşamayacağını vurgulamıştır. O halde insan aklının bir mutlak; etkilenmeyen destek olmaksızın bulanıklık ve sapma tehlikesi ile her zaman karşılaşması mümkündür. Bu çerçevede vahyin akla karşı; akıldışı bir fenomen olduğundan değil, belki bir üst idrak olduğundan; eşyayı olayları ve kusurları aşan; meselelerin arka planına nüfuz etmeyi sağlayan bir fenomen olduğundan sözetmek gerekmektedir. Bu çerçevede Peygamberler insanın anlama yetisini (aklını) *Kelam'a* bağlamakta; kelami bütünlükteki yerini ortaya koymaktadırlar.

H. Bergson'un insanın dış dünyayı kavrayışına ilişkin tespitleri önemlidir. Tabiata egemen fiziksel yasaları çiğnediğimizde zararını hemen gördüğümüz halde ahlaki yasaları çiğnediğimizde bunun kötü sonuçlarını ilk anda göremeyebilmekteyiz. Kendimiz için faydalı gördüğümüz bir süre sonra zarara dönüşebilmektedir. O halde bakış açımızı sağlam ve insansal öz'e göre belirlememiz ve ona göre hayatı algılamamız gerekmektedir.

Din'in asırlar boyu hep insan için bir değer ifade etmesinin anlamı Peygamberlerin ortaya koyduklarında bir çok insani hakikatin olması gerçeğidir. İnsansal zemini olmayan hiçbir çağırının insanda karşılık bulması mümkün değildir.

O halde insana ait bir öz olup olmadığını irdelememiz ve bu özün peygamberi çağrı ile örtüşüp örtüşmediğini ortaya koymamız gerekmektedir. Çünkü insan ve onun yönelimleri anlaşılaksızın peygamberlik meselesinin anlaşılması zordur. Peygamber çağrısını anlamlandırmamız için için insana yönelmemiz ve insana ait bir öz'ün olup olmadığını tartışmamız gerekmektedir.

Bunu yaparken öncelikle öz derken ne kastettiğimizi de ortaya koymamız gerekmektedir.

"Bir şeyi kendisi yapan şey'e; bir şeyin temel, zorunlu ve belirleyici özelliğine" öz demektedir.

"İnsana ait bir öz var mıdır?" derken insanı diğer varlıklardan ayıran O'na ait bir öz'ün var olup olmadığından söz etmek istiyoruz. Bu konuda materyalistlerin insana ait bir öz olduğunu kabul etmediklerini görüyoruz. "Materyalistlere göre insan mükemmel hayvandır. Biyolojik makinedir, insan ile hayvan arasında kalite değil sadece derece farkı vardır. Sırf insana ait bir öz yoktur."<sup>8</sup> Acaba böyle midir?

Her varlıkta kimi temel özellikler bulunmaktadır. Bu onların dış dünyada varolmalarını sağlayacak özelliklerdir. Ayrıca her varlığın kendine ait kimi hususiyetleri vardır. Hayvanlardakine içgüdü, cansız bilinen varlıklardakine tabiat ve insandaki özelliklerle ise-eskilerin deyimiyile- fitrat diyebiliriz. Suyun renksiz olması, çam ağacının yaprak dökmemesi tabiatının gereğidir. Bir deniz kaplumbağasının yumurtadan çıkar çıkmaz denize koşması, kedinin fareye, köpeğin kediye olan saldırganlığı, kimi hayvanların gelişmiş zaman hissine sahip olmaları, doğadaki değişimleri insanlardan önce hissetmeleri içgüdülerinin yönlendirmesidir. Bu örnekler varlıklarda belli bir öz olduğunu ortaya koymaktadır.

İnsana gelince; acaba insanın temel özellikleri bu boyutta ele alınabilir mi? Burada konumuz insan ve hayvan arasındaki benzer ve ayrı özellikleri irdelemek olduğu için insanın temel özelliklerini hayvani özellikler olarak ele alıp alamayacağımızı ortaya koymak durumundayız. Örneğin insan da acıkir, susar, karşı cinse ilgi duyar. Bu noktada hayvani bir boyut taşır. Ancak aynı insan tapınır, sanat üretir, kimi yasaklar ve tabular geliştirir. Bu özellikleri hayvan-

8 -Begoviç, Doğu ve Batı Arasında İslam, çev. Salih Şaban s.34, İst. 1993



da bulmak mümkün değildir. Öyleyse “insan bu özelliklere nasıl sahip oldu?” sorusu insanı hayvan türlerinden bir tür olarak görmemize; ya da onu hayvanı değerlendirdiğimiz ölçülerle değerlendirmemize engel olmaktadır.

Zaten insan tanımına yüklenen geleneksel anlam da insanın bu belirttiğimiz birinci boyutunu değil ikinci boyutunu öne çıkarmaktadır. Hayvanda bulunan bütün özellikler onun bir doğa varlığı olduğunu göstermektedir. O bu özellikleriyle yaşama mücadelesini sürdürebilmektedir. Onun bütün bu özellikleri yaşama mücadelesi eksenlidir. Ancak en primitif topluluklardan en modernine, insan topluluklarında bulunan ahlaki ilkelerin bir yaşama mücadelesinin sonucu olduğunu iddia etmek ne derece doğrudur?

İnsanın düşünen hayvan olduğu yolundaki yaklaşım da bugün anlamını yitirmiştir. Çünkü bugün hayvanın da bir zekâ sahibi olduğu ve onların da düşünebildiği ortaya konulmuştur. Bu konuda çok ileri adımlar atılmıştır.

### 3-İNSANSAL ÖZ OLARAK KELAM

Kant insanı, hayvanlık (animality) insanlık (humanity) ve kişilik (personality) diye üç kıs-

ma ayırır. Yeme içme uyuma cinsellik gibi biyolojik özellikler hayvani yön, özgürce karar verme iyi ve kötü eylemler yapabilme insani yön, iyiyi tercih etmek ise kişiliksel yöne tekbül etmektedir.<sup>9</sup>

İnsan en başta beklenti sahibi bir varlıktır. Bu beklenti bu dünya ile sınırlı bir beklenti değildir. Bu beklenti realiteyi aşan bir beklentidir. İnsan bu dünya ile sınırlı olsaydı bir haber beklentisi içinde olmayacaktı. Bu sebeple O bir habere ihtiyaç duymayacak ve realiteye boyun eğecekti. Hatta içinde bulunduğu olumsuzluklara karşı duruşunu bile sosyal koşulların belirleyiciliğine bırakacaktı.<sup>10</sup>

Peygamberi çağrının her zaman bu insansal beklentilere karşılık geldiği söylenebilir. Ancak elbette insanların beklentileri çok çeşitli olabilir.

İnsansal beklentileri iki kategoride ele almamız mümkündür.

*a-Bu dünyaya ait olanlar.* Bunlar ekonomik ve siyasi beklentilerdir. Ancak insanlar çoğu

9 -Kant, Religion Within The Limits Of Reason Alone  
10 -Bu noktada insan özgürlüğünü ve insansal özü yadsayan ideolojik yapılar insanı sosyal şartların kölesi olarak algılamak gibi bir önemli yanlıştan kurtulamamışlardır.

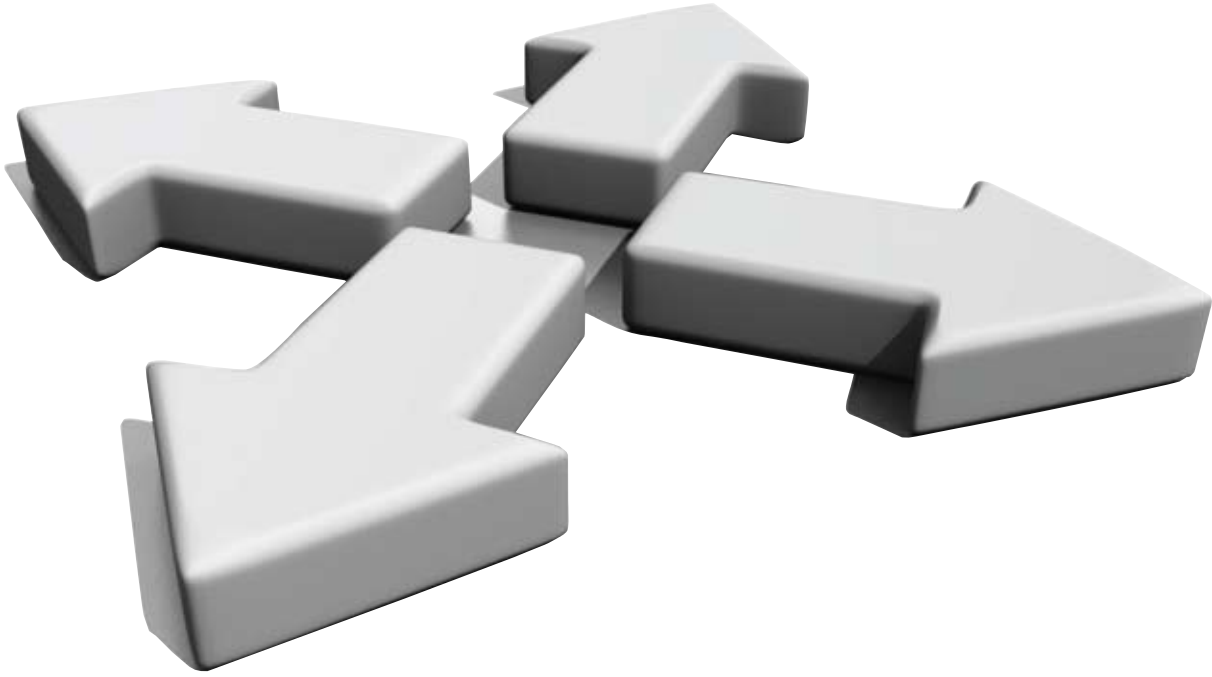
kere siyasi ve sosyal beklentileri aşkın ve yüce değerler ile kamufle etme yolunu seçmişlerdir<sup>11</sup> Siyasi ve sosyal beklentilerin aşkın olanla kamufle edilmesi bile insanın özündeki değer duygusunu ele vermektedir. O halde siyasi ve ekonomik talepler bile asli bir değer ile anlam kazanmaktadır.

*b-Bu dünyaya ait olmayan:* Bunlar ahlaki beklentilerdir. Idealler, özlemler ve umutlardır.

İşte peygamber mesajı en temelde bu beklentilere karşılık geldiği için dünyevi olanın ötesinde bir vizyona sahip olmak durumundadır. O bu dünyada olmayan ama insanda olana karşılık gelir. Değeri de buradadır. Bu dünyada olmayanın insanda olması Peygamberin

O zaman bütün peygamber çağrılarının yaslandığı temel nokta insandaki kutsala inanca yönelimdir. İnsan varlığının bu dünyayı aşan bir vizyona sahip olmasıdır. Bu yönelim dünya üstü bir beklentiye kapı açmaktadır. Nereden geldim nereye gidiyorum sorusuna verilen cevaplar realite ile sınırlı olabilir. Ama beklentinin kendisi daima aşkındır. İnsan özgürlüğünü sağlayan ise bu aşkın yöndür. Öz olarak peygamberi çağrılar hep insanın özgür olduğu anlayışına yaslanmaktadır.

İnsanın insan olan boyutunun tabiatüstü olduğunu varsaydığımızda, deruni duygunun bizzat insanın anlam arayışından; anlam bulma yöneliminden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu anlam arayışı kutsal ile ortaya çıkmaktadır. Din



çağrısını anlamlı ve temelli kılar. Bu yüzden peygamberlerin anlattıkları temelsiz ve asılsız uydurmalar değil tam tersine çok temelli ve köklü insani hakikatlerdir.

11 -Tarih boyunca siyasi ve ekonomik talepler ya Allah ya Vatan, ya da özgürlük kavramları ile maskelenebilmiştir. Bu bile bu değerlerin tercih edildiğini ve insanın dünyevi olana değil, aşkın olana değer verdiğini göstermektedir.

öz olarak insanın varlığına anlam katan şeydir. Bu yüzden onun *özünü*<sup>12</sup> zamansal bir kategori olarak ele almak son derece yanlış sonuçlara götürecektir.

“Din insansal Vahiy tanrısaldır” diyor Paul Tillich, Burada kastedilen vahiy cüz’i vahiydir. Bu vahiy peygamber diye nitelenen insanlara

12 -Biz bir çalışmamızda bu öz’e gelenek demiştik.

Tanrının verdiği ilahi haberleşmedir. Biz bu ayrımı Dinsel öz ve dinsel anlayış olarak anlayabiliriz. Dinsel öz Tanrısal, insanların dinden anladıkları (dinsel anlayış) ise zamansaldır. O halde geçmişten bugüne kadar zamansal olmayan bir insansal özün zamansal olmayan dinsel öz ile ilişkisini tespit etmek gerekmektedir.

İnsanın özsel (temel) yönelimleri nelerdir ve bu yönelimlerin peygamber söylemi ile ilişkisi nedir? Şimdi bunu değerlendirelim.

**Tarih içinde Kutsal (Sacred) olan ve Kutsal olmayan (Profan) diye iki alan kabul edilmiştir. Kutsal'ı iyi ve şeytani olarak iki ayrı boyutta ele alma eğiliminde olanlar da bulunmaktadır. Bu yaklaşım doğru bir yaklaşımdır. Çünkü şeytani olan şey de Kutsaldan beslenmektedir. Kutsal olmayanı kutsal hale getiren insandaki aşkın boyuttur.**

### **aa-Anlam Arayışı, Kutsal ve Tapınma**

Peygamberi çağrının (din) aslında bir anlam bulma yolu olduğu söylenebilir. İnsanın anlamlandırma yönelimini ifade eder. P.Tillich "ruhun her fiili bir anlam verme filidir" der"<sup>13</sup>

13 -Tillich Paul, Din Felsefesi, Çeviren: Zeki Özcan, s.67, Bursa,2000

Bir aşkın alemin varlığı insanın burada (dünyada) bulunuyor oluşuna verilmiş bir cevap olmaktadır.. "Nereden geldim nereye gidiyorum?" sorusu insani bilincin temel sorusu olmuştur daima.

İnsan anlamlandırmaya çalışan varlıktır demiştik. Bu anlam arayışında en önemli duraklardan birisi Yaratıcı Varlıktır. Bu Varlık anlam arayışının cevabı olarak öne çıkan bir kavramdır. İnsan Tanrı kavramıyla hem kendi varlığına hem çevresine; çevresinde olup bitenlere anlam vermeye çalışmıştır. Hem kendisini, hem kendisini kuşatan dünyayı bu kavram ile aydınlatmayı denemiştir. Kendini Tanrılaştıran insanların bile bir *Tanrılaştırma* yönelimine yaslanmaları anlamlıdır. Bu Tanrılaştırma yönelimi aşkın (transandantal: müteal) bir Tanrı sayesinde.

Yaratıcı Varlık burada Sebeplilik (causalite) ve Nizam ve gaye (teleologie) gibi iki yöne verilmiş bir cevaptır.

Yaratıcı fikri her ne kadar bilimsel bir apaçıklık içermese de önemli ölçüde insanın eğilim ve yönelimlerine uygun düşen bir fikirdir. Gücünü de buradan almaktadır. Evrende kötülük, bozulma, yıkım ve zulüm vardır. Ancak yine de insan bütün bunlara karşı umutlu olmakta, ideal taşımakta bu kötülükleri iyiye çevirmek için vasıtalar aramakta ve bulmaktadır. Bu yüzden Yaratıcı varlık fikri insanın bu dünyayı aşmasında önemli ve güçlü bir hareket ettiricidir. Yüce olana saygı insanda daima bir boyun eğişi getirmiştir. Bütün insan topluluklarında tapınma gibi bir yönelim vardır.

Bu noktada Tanrı hem insana hem evrene hem de evrende meydana gelen olaylara verilmiş bir cevap olmaktadır. İnsan bu kavram ile,

*Varlığın sebebi nedir?, Bu evrendeki nizam ve intizamın devam etmesi nasıl olmaktadır- bunu sağlayan kimdir? ve Varlığın Gayesi nedir?* sorularına cevap vermiş olmaktadır.

Evrenin yaratılması ve doğanın işleyişinde mutlak belli bir amaç bulunmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi “Nereden geldim, nereye gidiyorum?” sorusu insanın tarih bilincini belirleyen temel sorudur. Mutlak bir sona inanma düşüncesi ve ölümsüzlük düşüncesi bu anlayıştan beslenmektedir. “Ben kimim?” “beni kuşatan şeyler nelerdir?” gibi soruları da ekleyebiliriz buna. Bu sorular bir anlam arayışı olarak değerlendirilmelidir. Her anlam arayışı bu dünyanın ötesinde bir kutsala işaret eder.

### ab--İnsani Öz bağlamında Kutsal

Bütün peygamber çağrılarında-en eski topluluklardan bu yana insan topluluklarında görülen- kutsalın olduğunu görmekteyiz.

Kutsal kavramı *dinsel değer* olarak tanımlanmaktadır. Kelimenin Latince kökeninden yola çıkarak İngilizcesine baktığımızda ifade ettiği anlam Tanrısallık ve ilahiliktir.<sup>14</sup> Bu yönüyle kutsal Tanrısallık boyuta işaret eder. Değer sistemi de Tanrısallıktan elde edilir. Kutsal’a inanma, Tanrısallık olanı kabul etme anlamına gelir. Bununla tanrısallık alan anlayışı, Tanrısallık olmayan bir alanın varlığını da ortaya koyar. Tanrısallık olmayan daima Tanrısallık olanla değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. Bütün her şey anlam veren bu *dünyevi olmayan* şeydir. Dünyevi olanın bir üst değer kazanmasının sebebi de Kutsal olandır.

Tarih içinde Kutsal (Sacred) olan ve Kutsal olmayan (Profan) diye iki alan kabul edilmiştir. Kutsal’ı iyi ve şeytani olarak iki ayrı boyutta ele alma eğiliminde olanlar da bulunmaktadır. Bu yaklaşım doğru bir yaklaşımdır. Çünkü şeytani olan şey de Kutsaldan beslenmektedir. Kutsal olmayana kutsal hale getiren insandaki aşkın boyuttur. Eşya (madde), manevi bir şey ile ilişkiye girince kutsal olmuştur. Bu eşyaya kimi kere *Mana* denilmiştir.

Temiz ve pis algımız da bu iki alanın varlığını hissettirmektedir. Bu algı hem fi-

ziksel hem de fiziksel olmayan alanda kendini göstermektedir. Kendimize pis diye yasakladığımız şey, Tabu (haram) olarak öne çıkmaktadır. Yasaklar bizim maddi olmayan yanımızdan çıkmakta ama mutlak bir faydaya hizmet etmektedir. Bu fayda bireysel çıkarın ötesinde herkes için olan bir faydadır. Yaşamın ve insanlığın korunması bağlamında bir mutlak faydadır. Burada şeytani olan ile profanı ayırmamız gerekmektedir. Önce de belirttiğimiz gibi şeytani olan (pis-kötü) Kutsaldan beslenir, ancak her profan (dünyevi) şey şeytani değildir. Kimi dinsel teolojilerin dünyevi olanı şeytani olarak algılama yanlıgısı katı bir maddeciliğin gelişmesine zemin hazırlamıştır denebilir.<sup>15</sup> Kısacası Kutsal, insanın anlam arayışında önemli bir işleve sahiptir. Kutsal maddi dünyayı maddi olmayan dünya ile ilişkilendirmektedir. Kutsal ile insan başka bir âleme bağlanmakta eşya kendisinin ötesinde bir anlam kazanmaktadır. İnsan bu anlam ile hiçlik, yalnızlık ve yabancılaşma duygularından kurtulmaktadır.

### ac-İnsani öz bağlamında Fayda Ve İyi

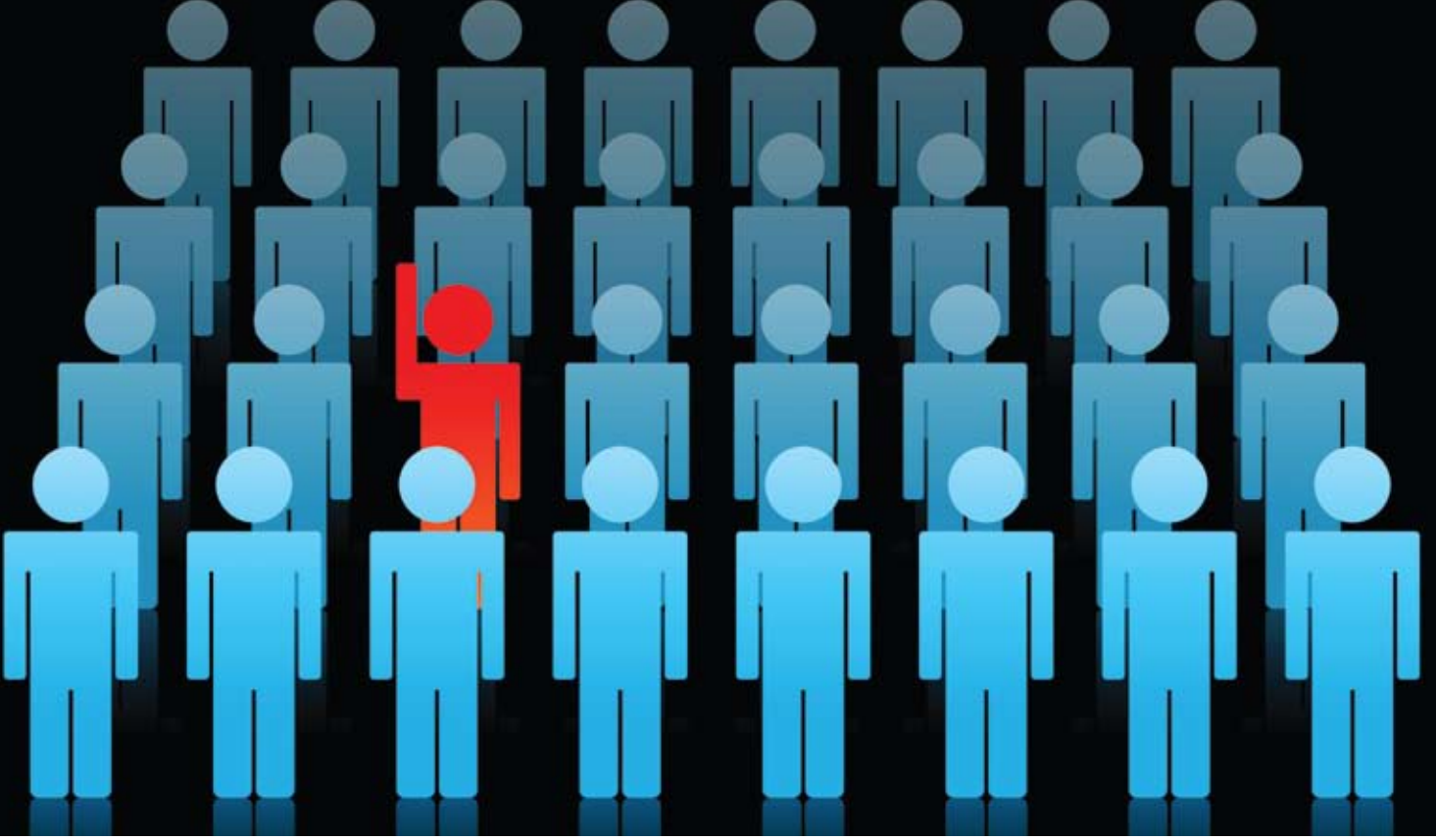
Peygamberi çağrı evrensel faydayı öne çıkarır. Aristoteles buna fayda değil “iyi” der. Aristoteles’e göre her iyi faydalıdır, ama her faydalı iyi değildir. Değer fayda üzerine kurulmaz çünkü. Fayda izafi bir şeydir. Bugün faydalı bildiğim şey yarın zararlı olabilir. Ayrıca fayda bir süreçtir bir sonuç değildir. Oysa iyide mutlaklık vardır. Adalet herkes için iyidir. Bu değeri üstte tutuş bütün insanlık tarihinde öne çıkan en temel insani yönelim olmakla insanın ötekine karşı saygısını ve sorumluluğunu sağlamaktadır.

15 -Bugün Batıda kimi düşünürler tarafından dünyevileşme diye kötülene yaklaşımın Uhrevileşmenin (ruhbanlığın) karşısında bir yerdedir. Aslında dünyevileşme hamlesi aşırı uçlara savrulsa da çıkış noktası olarak dünyayı kötü ve şeytani gören anlayışlara insansal bir tepkidir. Uhrevileşme problemi olanların dünyevileşme problemi de olacaktır elbette..

14 -Merriam webster, Unbridged Dictionary

İnsan ötekine karşı sorumludur. Bu sorumluluk daha iyiye yönelmenin göstergesidir. Değer dediğimiz şey çoğu zaman toplumun yararını bireyin fedakârlığını önemseme-

duygusudur zaten. Bütün yüceltmeler, bütün iyi ve kötü değerlendirmeleri insanın bu üst değer yönelimine karşılık gelen şeylerdir. Bütün bu yönelimler insanda başlar. İnsanda



nin belirtisidir. Bunun da maddi açıklaması yoktur.

İnsan daima bir üst değere inanmaktadır. Bütün çabaları bu üst değere ulaşmak adınadır. Sanat ve Ahlak insanın bu üst değer arayışında önemli fenomenlerdir. Çünkü hem sanatta hem de ahlakta bu dünyayı aşan bir boyut vardır. Madde ve gerçeklik ne kadar yoksa, bireysel menfaat ne kadar yoksa, sanat ve ahlak o kadar vardır. Güzelliğe sevgi ve yüce olana saygı da insanın temel özelliklerindedir. Güzellik karşısında insan sanat üretmiş, tabiata kendinden ruh katmıştır. Sanat üretmek de insani temel özelliklerdendir.

Dinin güç kazandığı zemin de bu değer

başlayan şey dış dünyanın anlam kazanmasına katkı sunar.

### ad-İnsani Öz bağlamında Tevhid Ve Sorumluluk

İnsanlığın ortak anlayışında insan ve evren arasında mutlak birlik vardır. Yaşam bir bütündür. Yaşam bir tek kaynaktan çıkmıştır. Ancak evrende iyi kötü, güzel çirkin, haklı haksız gibi çelişkiler bulunmaktadır. Evren iyi ile kötünün çatışma alanı olarak algılanmıştır. Buna rağmen insanın geleceğe olan umudu hiçbir dönem ortadan kalkmamıştır. Bütün bu çatışmalar iyinin zaferi ile sonuçlanacaktır. Böylesine bir umudu, eksik ve kusurlu dünyadan edinmek mümkün değildir.

İnsanın korkuları ve kaygıları mutlak birlik düşüncesinde erimektedir. Korku ve kaygılar ümit ve beklentilerle varolmuşlardır. Korku ve kaygının dünyevi açıklaması yoktur. Epiktetos'un belirttiği gibi "insanı rahatsız edip duran nesnelere değil, nesnelere ilişkin sanı ve kuruntulardır" İnsan, bu sanı ve kuruntularını umut ve beklenti ile aşabilmiştir.

İnsanı harekete götüren belli bir hedefinin olmasıdır. O, varolanla yetinmeyen; varolanı eksik ve kusurlu bulan bir varlıktır. Bu mükemmelle ulaşma istenci onu harekete geçirir ve onun kendini geliştirmesine zemin hazırlar. Bu noktada gelecek hakkında umutludur. Hayatta rastlantıların olmadığına inanması onun kendine güvenmesini ve kendini daima daha iyi bir konuma yüceltme çabalarını yoğunlaştırmasını getirir.

En primitif topluluklarda dinin olması evlilik törenlerinin olması ve ölümlere saygının görülmesi bize iki esası sunmaktadır. Bunlar da Tanrının birliği ve ötekine ve yaşama saygıdır.

Durkheim birçok kabileden aynı anlama gelebilecek değişik adlandırmalarla ifade edilen bir Yüce Varlık fikri olduğunu belirtmektedir. Iroquoiler'in Orenda, Siouxların Wakan, Shoshonelar'ın Pokunt, Algonquinler'in Manitu, Kwakiutler'in Naula, Tlinkitler'in Yek, Haidalar'ın Sgâna<sup>16</sup> adını verdikleri yüce bir güç vardır. Bu güç tabiatüstü, biricik ve yegâne güçtür ve bütün varlık alanlarında etkisini göstermektedir.

David Hume; insanların her zaman bir yüceltme duygusu içerisinde olduklarından ve tapınma yönelimini somutlaştırdıklarından söz ederek; "hangi çağ ya da ülkeden olurlarsa olsunlar, hemen bütün putatapıcılar bu genel ilke ve anlayışlarda birleşirler; hatta Tanrılarını yakıştırdıkları belirli özellik ve güçler bile çok farklı değildir. Yunanlı ve Romalı gezgin ve fatihler, pek güçlük çekmeden,

16 -Durkheim, Dini Hayatın İlkel Biçimleri, çev. Fuat Aydın, s.237,238,239, İst.2005

kendi Tanrılarını her yerde bulmuşlar ve yabancı Tanrılara ne gibi adlar takılmış olursa olsun, bu Mercurius'tur şu Venus, bu Mars'tır, şu Neptenus, demişlerdir. Bizim Sakson atalarımızın tanrıçası Herta, Tacitus'a göre Romalıların Mater Tellus'undan başka bir şey değildir."<sup>17</sup>

### ae-İnsani Öz bağlamında Ölümsüzlük Düşüncesi

Peygamber çağrılarında ölümsüzlük vurgusu da bulunmaktadır. En ilkel kabilelere baktığımızda yine bu fikir ile karşılaşabilmekteyiz.

"Her şeyin bir sebep bir de sonucu vardır" anlayışı insanın temel anlayışlarından biridir. İnsanda nereye gidiyorum sorusuna karşılık ölümsüzlük inancının olduğunu görmekteyiz. Ölümsüzlük düşüncesi en primitif topluluklardan bugüne kadar temel insani bir düşünce olmuştur daima. İnsan daima yaşama inanmış ve yaşamsızlığı yadsımıştır.

En ilkel dinlerin natürizm ve animizm olduğu söylenmektedir. Gerek natürizmde gerekse animizmde hep sürekli ve canlı bir ruh anlayışını bulmaktayız. Animizm ve natürizm olarak tanımlanan şeyler bize göre aslında Mutlak Din'in bozulmuş halleridir. Evrendeki her varlıkta bir canlılık arama düşüncesi Tek tanrı ve ölümsüz bir ruh düşüncesinin bozulması olarak değerlendirilebilir. Tanrı evrene canlılık verendir. Her varlığın içinde bir ruhun olduğunu söylemek bozulmuş bir melek ve şeytan inancının; iyi ve kötü ruhlardan bahsetmek *Şeytan ile insandaki Tanrısal yönün çatışması* şeklindeki inancın bozulmuş hali olabilir.

Özgürlük istenci de insani bir ortak istençtir. İnsanın seçme yeteneği de bunu ortaya koymaktadır. İnsan seçicidir. İnsan daima özgür olmayı istemiştir. Özgürlük de maddi açıdan izah edilemeyecek bir yönelimdir.

17 -Hume, Dinin Doğal Tarihi, çev. Mete Tunçay, s.55, İst.1995



Tanıma yönelimi (Merak) de insani temel özelliklerdendir. İnsan bu özelliği ile hem kendini hem de evreni tanımak için çaba göstermiştir. Evreni olduğu kadar kendisini de bir obje haline getirebilmiştir.

### SONUÇ

Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuç insani öz ile peygamber çağrılarının aynı zemin üzerine oturduğudur. Ancak insansal öz belli etkiler ile asli özelliğini yitirebilmektedir. Bu noktada peygamber çağrısı bu insansal öz'ü yeniden açığa çıkarma işlevi görmektedir.

Rousseau "Emile" adlı eserinde, insanın iyi ve mutlu yaratıldığını; ancak dışarıdan yani sosyal çevreden gelen etkilerin onu kötüleştirdiğini vurgulamaktadır. Bu anlayışıyla o, iyiyeye ve doğruya yönelimin insandaki aslı özle olduğunu, kötülük ve yanlışlığın ise arızî ve dışsal olduğunu vurgulamaktadır.<sup>18</sup> Bu yaklaşımla insanların anlaşmazlıklarının temelinde de dışsal etkilerin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu etkiler insanın aklını örtmekte, bir çok insan "sanı"larını bilgi zannederek hayata farklı farklı bakmaktadır.

Mevlâna'nın meşhur hikayesinde, ayrı ırklardan insanların ellerine geçen para ile üzüm almak istedikleri, ancak birbirlerinin dilini anlamadıkları için aynı şeyi istedikleri halde birbirleriyle ihtilafa düştükleri anlatılır. Nihayet hepsinin dilini bilen bir kişi onların paralarını alarak üzüm getirir, böylelikle anlaşmazlık son bulur. Bu kişiyi Prtagoras'ın akl-ı selim sahibi (wisemen) dediği kişi olarak anlayabildiğimiz gibi peygamber olarak da anlayabiliriz.

İnsan bir çok yanlış eylemi ötekinin varlığını yadsıyarak her şeyin merkezine kendini koyma yaklaşımı ile edinmektedir. İnsanın bireysel

18 -Fakat Rousseau bu doğru tespitten yola çıkarak kimi yanlış sonuçlara varmıştır. Onun izinden gidenler ise sosyal şartların insanı belirlediğini kabul etmiş ve bu yaklaşımla insana ait bir öz'ün varlığını yadsımışlardır. Oysa bize göre dış çevre insanı etkiler ama belirleyemez. İnsan özgür bir varlıktır ve gerektiğinde bu etkiyi ortadan kaldıracak açılımlara sahiptir.

menfaâti, kendini daha üst seviyeye çıkarma yönelimi, zarar verecek şeylerden kaçınma tepkisi kimi kötü şeylerin yaratıcısı olabilmektedir. Bunun kötülüğe evirilmemesini kendisinde bulunan potansiyel ile önleyebilmesi mümkündür.

Mevlâna'nın meşhur hikayesinde, ayrı ırklardan insanların ellerine geçen para ile üzüm almak istedikleri, ancak birbirlerinin dilini anlamadıkları için aynı şeyi istedikleri halde birbirleriyle ihtilafa düştükleri anlatılır. Nihayet hepsinin dilini bilen bir kişi onların paralarını alarak üzüm getirir, böylelikle anlaşmazlık son bulur.

Ancak çoğu kere bunu başaramamaktadır. Menfaatini ötekine rağmen tercih etme ve kendini hakikati öğrenme yolundaki çabalardan alıkoyma ile kötülük ortaya çıkmaktadır. İşte özellikle peygamberler bu potansiyeli açığa çıkarma görevi görmektedirler. Kur'ân-ı Kerimde kutsal kitap'lara "Zikr" denilmesi<sup>19</sup> anlamlıdır. Zikr; hatırlama, hatırlatma anlamına gelmektedir. Ki insan çevresel faktörlerin etkisiyle çoğu zaman kendisini bile unutabilmektedir. İnsan kavramının "nsy" (unutmak) dan geldiğini kabul edersek<sup>20</sup> nebî'ler insana unuttuğunu hatırlatmak için gönderilmiştir diyebiliriz.

İnsanda yaradılıştan gelen bir öz vardır. Bu öz olmasa Kutsal Kitabın da bir anlamı kal-

19 -"Zikr'i biz indirdik onu koruyacak olan da biziz" Hicr (15) /9

20 -Tâha (20) /115

mayacaktır. İnsan Kitaba bu öz ile muhatap olmaktadır. Kitâbî hidâyetin gerçekleşmesi, fitrî hidâyetin varlığına bağlıdır. Peygamber çağrısı insanın özünün dışında bir şey içermemektedir. Bilakis bu çağrı o öz'ü ayakta tutmak için vardır. Bu yüzden her dönemde diri kalmıştır. Zaten insani öze dayanmayan hiç bir teori ve yaklaşım biçimi ayakta kalamamaktadır.<sup>21</sup>

En zalim bir insan bile adaleti istemekte,

21-Musa (a. s) Firavuna: "Rabbimiz herşeye yaradılışını verip sonra onu doğru yola iletendir" <sup>15</sup> derken aslında bu gerçeği dile getiriyordu. Yaradılışını veren o yaradılışa uygun bir yönelimi de göstermektedir<sup>16</sup> "Sen yüzünü Allahı birleyici olarak doğruca dine çevir; Allah'ın yaratma kanununa (uygun olan dine dön) ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler"<sup>17</sup> Burada geçen Hanif kelimesi saf ve katıksız anlamına gelmektedir. Ayrıca fitrat kavramı Arapça'da Sıbğat ve Hanif kavramlarıyla da örtüşmektedir. Sıbğa boya demektir. Ayette geldiği gibi "Boya Allah'ın boyasıdır; boyası O'nun boyasından daha güzel olan kim var"<sup>18</sup> "Sıbğa" yüce Allah'ın insana verdiği yaratılış rengidir. Yani Yaratan insana yaratılışında kendi rengini vermiş ve yönelimini göstermiştir. Hanif ifadesi ile ilgisine gelince "İbrahim, Yahudi ve Hristiyan değildi. O Hanif bir Müslümandı."<sup>19</sup> Burada "haniflik fitrat ile eş sayılmıştır. Allah insanı hanif olarak yaratmıştır. Yani Hakka, hakikate ve Allah'ı tevhide yönelik olarak yaratmıştır."<sup>20</sup>

"Kur'ânda ve hadiste din kelimesi hiç bir zaman çoğul olarak kullanılmamıştır. Çünkü bu anlamda din bir yönüyle Kur'âna göre fitrattır; yoldur ve insanın tabiatındaki bir hakikattir. İnsanlar çeşit çeşit yaratılmışlardır. Bütün peygamberlerin emirleri fitrî duyguları uyandırmak, eğitmek ve geliştirmek içindir."<sup>21</sup> Kurân'ın ilk inen ayetlerinde de aynı konunun vurgulandığını görüyoruz."Oku! yaradan Rabbinin adıyla. O insanı alakadan (kan pıhtısı) yarattı. Oku Rabbin en büyük kerem sahibidir. İnsana kalemle yazmasını öğretti, bilmediğini öğretti."

en yalancı bile kendisine yalan söylenilmesine tahammül edememektedir. Bu veriler bize insanın özde kötü olmadığını göstermektedir. Kötülük insanın kendisi ile çelişmesi kendini inkar etmesi demektir. İnsan kimi kere bu çelişkinin farkında, kimi kere farkında değildir. Bile bile bu çelişkiyi yaşayanların bir çok özellikleri bulunmaktadır. Bunlar çoğu kere dünyadaki maddi ve manevi (şan, şöhret)güçlerini kaybetmemek için hakikati bile bile inkar edebilmektedirler. Hakikatin farkında olarak hakikati reddedenlerin çoğu kere insanları hakikatten uzaklaştırma gibi bir işlevleri de bulunmaktadır. Peygamber çağrısı özellikle farkında olmadan bu çelişkileri yaşayanlara fayda vermektedir.

### KAYNAKÇA

- Bergson,Ahlakın Ve Dinin İki kaynağı, çev. Mukadder Yakuboğlu, İst. 2008
- Boutroux E.,Çağdaş Felsefede ilim ve Din, çev. Hasan Katipoğlu, İst.-,1997
- Cassirer Ernst, İnsan Üstüne Bir Deneme, Türkçesi, Necla Arat, İst.1980,
- Sönmez Bülent, Peygamber ve Filozof Ankara, 2002
- Sönmez Bülent,Modern batı Düşüncesi Hıristiyanlık ve Din Algısı,İst.2008
- Tillich Paul, Din Felsefesi, Çev. Zeki Özcan, İst.-, 2000
- G., Yeni Bilim, çev. Sema Önal, Ankara-2007
- Hume D. Dinin Doğal Tarihi, çev. Mete Tunçay, İst.1995
- İzzetbegoviç Aliya, Doğu ve Batı Arasında İslam, Çev. Salih Şaban, İst.1993
- Kıtab-ı Mukaddes

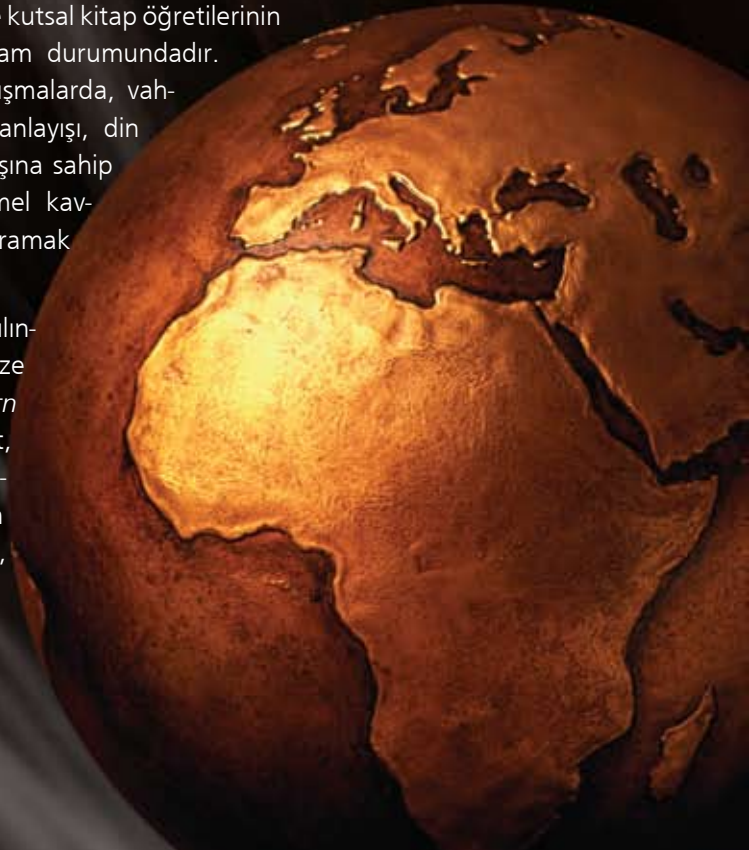
# KÜRESELLEŞEN DÜNYADA İSLAM VAHYİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Recep KILIÇ  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Gizlice veya hızlı bir şekilde bildirmek, konuşmak, ilham etmek, imâ ve işarette bulunmak gibi anlamlara gelen vahiy; en genel anlamıyla, Allah'ın tarihe müdahale etmesi manasına da gelir. İlâhî dinlere göre ilk insan olan Hz. Adem, aynı zamanda kendisine vahyedilen ilk peygamberdir. Hz. Adem ile başlayan vahiy geleneği, peygamberimiz Hz. Muhammed'e Kur'an-ı Kerim indirilinceye kadar devam etmiş; peygamberimiz son peygamber olduğu için, onunla tarihin akışını değiştiren vahiy gönderme işi sona ermiştir. Dinler tarihçileri vahyin, en azından fikrinin, bütün kültürler ve bütün dinlerde mevcut olduğunda fikir birliği içindedirler. Buna göre "dinleri birbirinden ayıran esas özellik, onların bir kısmının vahye dayanmaları, diğerlerinin dayanmalarını değil, vahyin muhtevası hakkında sahip oldukları farklı anlayışlardır." (Baillie, 45) Geleneksel anlamıyla vahiy, insanların kendi yetileriyle keşfetme imkanları olmayan konularda Allah'ın önerme formunda bildirmiş olduğu hakikatlerin bütünü şeklinde tarif edilebilir. (Helm, 61)

Vahiy, bir dinin uluhiyet, nübüvvet, iman ve kutsal kitap öğretilerinin anlaşılmasında rol oynayan anahtar bir kavram durumundadır. Bu sebeple teoloji ve din bilimleriyle ilgili çalışmalarda, vahyin anlaşılması önem kazanır. Çünkü vahiy anlayışı, din anlayışını da şekillendirir. Nasıl bir vahiy anlayışına sahip olduğu bilinmeyen bir düşünürün, dinin temel kavramları hakkında söylediklerini tam olarak kavramak mümkün olmaz.

İlk baskısı 1969 yılında yapılmış ve 1982 yılında *Modern Dünyada İslam Vahyi* adıyla dilimize çevrilmiş olan *Islamic Revelation and Modern World* isimli eserinde W. Montgomery Watt, genelde "vahiy", özelde "İslam vahyi" hakkında önemli tespitlerde bulundu. Buna rağmen düşünce dünyamızda bu tespitler, kanaatimce, hak ettiği ölçüde eleştirel



bir değerlendirmeye tabi tutulamadı. Oysa Watt'ın İslam vahyi hakkında yaptığı tespitler, klasik vahiy anlayışımız, Kur'an-ı Kerim tasavvurumuz ve İslam itikadımız üzerinde köklü değişiklikler ortaya çıkartacak ölçüde öneme sahipti. Bu yazıda Watt'ın görüşlerini özetlediğini düşündüğüm aşağıdaki üç paragrafından hareketle,

küreselleşen dünyada İslam vahyinin anlamı ve önemi üzerinde durmak istiyorum.

#### I. Paragraf:

Son yıllarda Hıristiyan düşünce hayatında görülen önemli akımlardan birine göre, vahiy, Tanrı'nın bir faaliyetidir. Vahiy aktivitesinde Tanrı bizzat kendisini malum eder... İslâm kelimacıları, bu şekilde bir vahiy kavramı üzerinde pek fazla durmamışlardır. Buna rağmen bu görüş İslâm'a yabancı değildir. O, açık bir şekilde olmasa da, gelenekleşmiş İslâmî görüş içinde vardır. İslâm'a göre Allah, daha önce yaşamış olan insanlara nasıl peygamber gönderdi ise Hz. Muhammed'i de vakti gelince peygamber seçip öncelikle Mekke halkına gönderdi ve bu yolla onlara ilahi mesajını iletmış oldu. Hz. Muhammed'in seçilmesi ve ona vahiy gelmesi, Allah'ın faaliyette olduğunu göstermektedir. Bu faaliyet bütün insanlığa yöneliktir. Zamanla Hz. Muhammed'in vazifesi bir "uyarıcı" veya haber ileticisinin görevini çok aştı. Allah'ın elçisi ve peygamberi olarak, Hz. Muhammed mü'minler topluluğunun işlerini yönetmek zorunda idi. İşte Peygamber'in bu şekildeki faaliyetlerini de Allah'ın faaliyeti olarak görüp değerlendirmek mümkündür.... Kur'an'ın son

nazil olan k ı -

sımlarında toplumun ihtiyaçlarını gidermeğe yönelik birtakım emir ve direktifler yer almaktadır. O halde Hıristiyanlıktaki vahiy kavramı hakkında yukarıda söylenenler, İslâmî vahiy kavramı için de aynen söylenebilir. (Watt, 24-25)

#### II. Paragraf:

Müslümanlar, Kur'an'ın muhtevasındaki yenilik ile ilgili birçok Avrupalı ilim adamının kabul etmekte güçlük çektikleri birkaç iddia daha ortaya atmaktadırlar. Şöyle ki, Müslümanlar, Kur'an'ın uzak mazi (mesela İncil'de geçen olaylar) hakkındaki ifadelerini, normal tarihî gelenekten daha fazla bir otoriteye sahip olarak görmektedirler. Bu, Kur'an'ın müstakil bir tarihî kaynak olduğunu iddia etmekle aynı anlama gelir. Günümüz ilim adamı, Kur'an'ı, kendi devrinin olayları hakkında önemli bir kaynak olarak görmektedir. Mazideki olaylar hakkındaki ifadelere gelince, o, bunların Mekke'de cari olan tarihî fikirleri yansıtmaktan başka bir şey yaptığını kabul etmeye hazır değildir. Bu sorunun en çok önem kazandığı nokta, Müslümanların Kur'an'a dayanarak Hz. İsa'nın haça gerilip öldürülmediğini savunmalarıdır. (Watt, 80)

#### III. Paragraf:

Kur'an, Allah'ın insana insan için gönderdiği ezeli bir kelamdan ibaret değildir. Vahiy, ilahi bir kaynaktan gelmekle beraber, onun insanlara aktarılması olayının son safhaları tamamen beşeri kanallardan geçmektedir." (Watt, 146) ... Şimdi burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Temel tecrübeyi oluşturan bu sözler veya kelimeler, Hz. Muhammed'in şuuruna nasıl ulaştı? O, bu sözlerin

Batı düşüncesinde iki vahiy anlayışı ortaya çıkmış oldu. Bunların ilki, Tanrı'nın, belirli hakikatleri önerme formunda bildirmesi şeklinde anlaşılan önerme merkezli anlayıştır; ikincisi de Tanrı'nın, Hz. İsa'ya hulûl ederek kendi zâtını ifşa etmesi şeklinde anlaşılan görüştür.

kendi düşüncesinin bir ürünü olmadığına kesinlikle inanıyordu. Bizim, onun bu konudaki samimiyetinden şüphemiz yoktur. Modern görüşü savunan biri için cevap pek zor değildir: Bu sözler Hz. Muhammed'e kendi şuuraltından gelmektedir... (Watt, 149)

Birinci paragraftan, Watt'ın Hıristiyanlıktaki vahiy kavramı ile İslâmî vahiy kavramı arasında açık bir ayırım yaptığı, ancak son yıllarda Hıristiyan düşünce hayatında görülen vahiy anlayışının İslam vahyi için de söz konusu olabileceğini iddia ettiği, ilk bakışta kolayca anlaşılmalıdır. Şimdi vahiy anlayışı

açısından Hıristiyanlık ile İslamiyet arasında nasıl bir farkın olduğunu, Watt'ın iddia ettiği anlamda iki dinin vahiy anlayışları arasında nasıl bir benzerliğin olabileceğini ve iddia edilen bu benzerliğin dinî alandaki mantikî sonuçlarını anlamaya çalışalım. Bu konuda daha önce yaptığımız *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* isimli çalışmamızdan büyük ölçüde istifade edeceğiz.

### Hıristiyan Vahiy Anlayışı İslam Vahiyi İçin de Geçerli midir?

Hıristiyanlıkta ilk dönem düşünürleri vahiyden, Tanrı'nın bir dizi hakikat, önerme veya doktrini *bildirmesini* anlarken, modern dönemin düşünürleri vahiy denilince Tanrı'nın bizzat *kendi zâtını* ifşa etmesini anladılar. Vahyin faili Allah'tır. Vahiy tecrübesi, peygamberin kendi dışındaki bir Zât ile şuurlu ve bilgi verici bir şekilde karşılaşmasını gerektirir. Geleneksel anlayışa göre vahyin vasıtası, peygambere bildirilen sözler, teknik bir tabirle, önermelerdir. Batı'da Aydınlanma sonrası dönemde vahyin vasıtasının, söz veya sözün ifade edildiği '*önermeler*' değil de '*olaylar*' olduğu kabul edilmiştir. (Hick, 61-70)

Buna göre modern Batı düşüncesinde iki vahiy anlayışı ortaya çıkmış oldu. Bunların ilki, Tanrı'nın, belirli hakikatleri önerme formunda bildirmesi şeklinde anlaşılan *önerme merkezli* anlayıştır; ikincisi de Tanrı'nın, Hz. İsa'ya hulûl ederek *kendi zâtını* ifşa etmesi şeklinde anlaşılan görüştür. Tanrı bizzat kendi zâtını yani kişiliğini



vahyettiği için, bu ikinci anlayışa *kişi merkezli vahiy* anlayışı da denir. Watt'ın birinci paragrafta "son yıllarda Hıristiyan düşünce hayatında görülen önemli akımlardan birine göre" şeklinde atıfta bulunup İslam vahyi için de geçerli olabileceğini söylediği akım, bu *kişi merkezli vahiy anlayışı* olmalıdır.

Vahiy, dinî hakikatlerin önerme formundaki bildiriminde anlaşıldığında, iman bu ilahi hakikatlerin doğruluğunun tasdik edilmesi anlamına gelir. Vahiy, Tanrı'nın Hz. İsa'ya hulûl etmesinin tezahürü olarak anlaşılması durumunda ise iman, 'tasdik'ten ziyade Tanrı'ya duyulan psikolojik bir 'güven duygusu' olur. Önerme merkezli anlayışta kutsal kitap, Tanrı'nın bildirdiği hakikatlerin kaydı olduğundan, aynı zamanda, vahyin vasıtası olur. Vahiy, Tanrı'nın İsa'ya hulûl etmesinin tezahürü olarak anlaşılması durumunda ise kutsal kitap, bu hulûl olayının beşeri bir kaydı olarak anlaşılır.

Hıristiyan düşüncesinde insanları klasik anlayıştan farklı yeni bir vahiy arayışına sevk eden sebepler arasında en fazla üzerinde durulana, klasik vahiy anlayışındaki önermelerin statik ve donuk olmasıdır. Önermelerin bu yapısının, Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisini de donuklaştırdığı, Tanrı'ya geri plana çektiği ve insanları "bir metin ve bir zihin" (Baillie, 30) ile baş başa bıraktığı iddia edilmiştir. Önermelerin bu yapısının beraberinde getirdiği teolojik ve felsefi sorunlar olabilir. Ama önerme merkezli vahiy anlayışı yerine 'kişi merkez-

li' anlayış kabul edildiğinde, bu sorunların üstesinden geldiği şüphelidir. Hıristiyan düşüncesinde yeni bir vahiy arayışını ihtiyaç haline getiren esas sebep, Rudolf Bultmann'ın *Jesus and the Word* isimli kitabının Giriş'indeki şu cümlesinde saklı gibi gözükmektedir: "İnciller, Helenistik Hıristiyan toplumunda Yunanca yazılmışlardır, oysa İsa ve en eski Hıristiyan grup Filistin'de yaşamışlar ve Aramice konuşmuşlardır." Bu konuda Thomas Michel de, benzer şekilde, şunları söyler: "Yeni Antlaşmanın tüm kitapları Yunanca yazılmıştır. Matta İncilinin başlangıçta, İsa'nın ve havarilerinin konuştuğu dil olan Aramice yazılmış olabileceği bir ara ileri sürüldü ise de bu savı doğrulayan pek fazla tarihi ve dilbilimsel dayanak mevcut değildir." (Michel, 32)

Bultmann ve Michel, farklı zamanlarda, müştereken, önemli bir noktaya işaret etmişlerdir. Şöyle ki: Önerme merkezli klasik vahiy anlayışına sahip olduğu zaman, bu önermelerin kaydedildiği metinler kutsallık taşır. Önermelerde ifade edilen hakikatler Tanrı'dan geldiği için kutsal metinler, "Tanrı Kelamı" statüsü de kazanırlar. Ancak metinlerin "Tanrı Kelamı" olmasının gerekli şartı, bu metinlerin, muhatabı olan peygamberlerin konuştuğu dilde olmasıdır. Oysa elde mevcut İncil metinleri, 'Tanrı Kelamı' olmanın bu asgari şartını yerine getirmekten uzak görünmektedir. Çünkü Hıristiyan vahyinin muhatabı olan Hz. İsa ve havarileri, Aramice konuşmakta oldukları halde, İncil metinleri Yunanca yazılmıştır. Vahiy anlayışı ile ona tekabül eden kutsal kitap anlayışı arasında doldurulması mümkün olmayan bu kopukluk, Hıristiyan düşüncesinde yeni bir vahiy arayışının en temel saiki olmuş gibi gözükür.

Önerme merkezli anlayışta kutsal kitap, "Tanrı tarafından dikte ettirilmiş" bir metin olarak düşünüldüğünden kitaptaki bilgilerin yanlış olması düşünülemez. Bu sebeple önerme merkezli vahiy anlayışına tekabül eden kutsal metinlerin hatadan münezzeh olmaları gerekir. Kişi merkezli vahiy anlayışı kabul edildiğinde, mevcut metinler yine kutsal kabul edilir, ama



buradaki kutsallığa yüklenen anlam, klasik anlayışın yüklediği anlamdan farklıdır. Burada metinlerin kutsallığı, Tanrı Kelamı olmalarından kaynaklanmaz. Metinler; ya Tanrı'nın kendisini açığa vurduğu hulûl olayının beşerî kayıtları, ya da bireylerin teker teker bu olaydan çıkardıkları sonuçları ifade eder, dolayısıyla her durumda beşerîdirler. Beşerî karakterlerinden dolayı hatadan münezzehe olmaları söz konusu değildir; kutsallıkları, rivayet ettikleri olayın kutsallığından dolaydır.

Klasik vahiy anlayışında, önermeler vasıtasıyla önce "kitap" oluşur. Kitap, kendisine inananlar vasıtasıyla, bir toplum oluşturur. Yani vahiy, 'kitap' vasıtasıyla özel bir toplum oluşturur ve oluşturduğu toplumu şekillendirir. Bu durum, aynı zamanda, dinin vahiy ve kutsal kitap vasıtasıyla kültürü şekillendirdiği manasına da gelir. Kişi merkezli vahiy anlayışında ise; önce Tanrı Hz. İsa'ya hulûl eder, sonra bu olaya şahit olup da şahit oldukları olayı "Tanrı'nın hulûl etmesi" olarak anlayıp yorumlayan insanlar bir toplum oluştururlar. Daha sonra bu toplum, şahit oldukları olaydan anladıklarını yazarak "kitap"ı oluştururlar. Dolayısıyla bu süreçte kitap, kültürel bir toplum tarafından oluşturulmuş olmaktadır. Oluşan bu kitap, özü itibarıyla, şahit olunan hulûl olayının gerçekleştiğine dair tarihî birer vesika durumundadır. Her iki vahiy anlayışında Kitab'ın oluşum süreci aşağıdaki şekilde gösterilebilir:

T. Michel'in, Kur'an-ı Kerim ile Hıristiyan kutsal kitabı arasında yaptığı mukayese, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak niteliktedir: "Müslümanlar 'Kur'an'ın meydana getirdiği bir topluluktur. Müslümanlar Tanrı'nın Muhammed'e Kur'an'ı vahiy ile gönderdiğine ve İslâm topluluğunun Kur'an öğretilerine uygun olarak şekillendiğine inanır. Hıristiyanlara göre ise Tanrı Ruhunun yönettiği topluluğun kendisi, öz ve

gerçek inanç tanıklıklarını, yani Tanrı'nın İsa'da açınlanmasını amaçlayan Yazılar ise daha sonra kaleme alınmıştır." (Michel, 41)

Hıristiyan vahiy anlayışı ile ilgili verdiğimiz bu malumatın ışığında şimdi Watt'ın Hıristiyanlıkta son dönemde ortaya çıkmış olan vahiy anlayışının İslam vahiyi için de geçerli olabileceği yönündeki iddiasını değerlendirebiliriz.

a) *Kişisel vahiy anlayışı* diye isimlendirdiğimiz son dönem Hıristiyan düşüncesinde ortaya çıkmış vahiy tasavvurunun ayırt edici özelliği vahyedilen şey meselesinde ortaya çıkar. Buradaki anahtar soru, "vahiy adı verilen faaliyette Allah neyi vahiyetmektedir?" sorusudur. İslam vahyinde, vahyedilen şey bir dizi *hakikat* iken, Watt'ın sözünü ettiği son dönem Hıristiyan düşüncesinde vahyedilen şey *Allah'ın Zâtı*'dır. Bu son anlayışta vahiy faaliyeti ile Allah'ın Hz. İsa'ya hulûl etmesi aynı anlamda kullanılmakta olduğundan Watt, alıntılıdığımız birinci paragrafta *Vahiy aktivitesinde Tanrı bizzat kendisini malum eder* demektedir ve bu bağlamda Hz. Peygamber'in faaliyetlerinin de *Allah'ın faaliyeti* olarak görülüp değerlendirilebileceğini savunmaktadır. Aslında Watt bunu söylemekle, bir anlamda, Hıristiyanlıktaki hulûl inancını İslam itikadına uyarlamış olmaktadır.

b) İslam itikadında Hz. Muhammed'in faaliyeti hiçbir zaman *Allah'ın faaliyeti* olarak görülüp değerlendirilmez. Böyle bir anlayış, İslam'ın hem uluhiyet hem de nübüvvet anlayışına aykırı olur.

c) Watt'ın *vahiy aktivitesinde Tanrı bizzat kendisini malum eder* sözü, son dönem Hıristiyan düşüncesindeki, ayrıntılarını vermeye çalıştığımız, kırılma noktası ve hulûl (inkarnasyon) inancı göz ardı edilmesi halinde İslam düşüncesi için de savunulabilir gözüktür. Yani İslam vahyinde, bildirilmiş olan hakikatler vasıtasıyla Allah'ın kendisini bilindir kıldığı da düşünülebilir. Ama Watt'ın sözünü ettiği Tanrı'nın kendisini *malum etmesi*, bildirilen hakikatler ile değil doğrudan Hz. İsa'ya hulûl etmesi yoluyla. Kısaca ifade etmek gerekirse Watt'ın birinci paragrafta dile getirdiği bu düşüncesi İslam vahiyi adına kabul edilemez, çünkü İslam vahyinde Allah'ın hulûl etmesi gibi bir anlayış söz konusu olmadığı gibi,

kendi zâtını ifşâ etmesi de düşünülemez. İslam vahyinde Allah, insanların bilmesini istediği hakikatleri "lafzen ve ma'nen" peygamberine önermeler halinde bildirir. Bu bildirim ifade etmek üzere Kur'an'da kullanılan kavramların ikisi "inzâl" ve "tenzîl"dir. Hz. Muhammed'in ilk vahiy tecrübesini anlattığı hadiste, vahiy faaliyeti hakikatlerin nasıl bildirildiğinin ayrıntılarını bulmak mümkündür.

d) Watt'ın iddiasını İslam Kur'an tasavvuru açısından da kabul etmek mümkün değildir. Çünkü İslam vahyinde, Hz. Muhammed'e önerme formunda gelen hakikatler vasıtasıyla, önce 'kitap' yani "Kur'an" oluşur; sonra Kur'an kendisine inananlar vasıtasıyla bir toplum oluşturur. Yani İslam vahyi, 'Kur'an' vasıtasıyla özel bir toplum oluşturmakta ve oluşturduğu toplumu şekillendirmektedir. Son dönem Hıristiyan vahiy anlayışında ise, önce Tanrı'nın Hz. İsa'ya hulûl etmesi olayı meydana gelir, bu olaya şahit olup yorumlayan insanlar bir toplum oluşturur, sonra bu toplum, yaşadıklarından anladıklarını yazıya geçirerek kitabı oluştururlar. Kur'an, Allah'tan gelen hakikatleri muhtevi olduğu için *kelâmullah*tir ve bu sebeple de hatadan münezzehtir. Hıristiyan düşüncesinde ise *kelâmullah*, Tanrı'nın hulûl ettiği Hz. İsa'dır; hulûl olayının tarihî vesikası durumunda olan İnciller, hatadan münezzehtlik iddiası taşımaz. Çünkü insan yazarlar tarafından, kendi zamanlarının kültür kodlarına göre *mitolojik* bir şekilde kaleme alınmışlardır.

e) Bu *mitolojik* karakterinden dolayı Hıristiyan kutsal kitabı *tarihsel* olarak nitelendirilmesine karşılık, Allah'ın bildirmiş olduğu hakikatlerin toplamı olan Kur'an-ı Kerim, hatadan münezzehtlik iddiası taşır ve bundan dolayı da *evrensel* olarak nitelendirilir.

f) Önerme merkezli vahiy anlayışına sahip olan İslamiyet'in merkezinde, bu önermelerle bildirilmiş evrensel hakikatler bulunur. Hulûl olayının açılımı demek olan kişi merkezli anlayışa dayanan Hıristiyanlıkta ise, mutlak anlamda evrensel hakikatler yerine hulûl gibi tarihsel bir olayla ilgili bireysel yorumlar bulunur. Böyle bir vahiy anlayışının şekillendirdiği dinde, dinî olan

her şey, bir yorumlama meselesi hâlini alır ve dinî alana görecelik hakim olur. Kural koyan, değişmeyen emir ve yasakları bulunan normatif bir dinin varlığını tartışmalı hale getiren bu görecelikten kurtulmak için Hıristiyanlık, Kilise kurumunu dinî bir otorite olarak kabul etmiştir.

### Vahiy müstakil bir bilgi kaynağı mıdır?

Alıntıladığımız ikinci paragrafta Watt, Kur'an ile ilgili önemli sonuçları olan bir iddia da bulunur. Avrupa'lı ilim adamlarının Kur'an ile ilgili bakış açılarına değinerek şunları söyler: *Günümüz ilim adamı, Kur'an'ı, kendi devrinin olayları hakkında önemli bir kaynak olarak görmektedir. Mazideki olaylar hakkındaki ifadelere gelince, o, bunların Mekke'de cari olan tarihî fikirleri yansıtmaktan başka bir şey yaptığını kabul etmeye hazır değildir.* Buradaki anahtar mesele, Kur'an'ın uzak mazi hakkında müstakil bir bilgi kaynağı olup olmadığı meselesidir.

Görüldüğü gibi aralarında pek çok konuda benzerlik olmasına rağmen, vahiy konusunda Hıristiyanlık ile İslâmiyet arasında derin farklılıklar vardır. Watt'ın iki dinin vahiy anlayışı arasında benzerlik kurma yönünde yaptığı yorum ve değerlendirmeler, İslam vahyinin mahiyetini değiştirecek niteliktedir.



Konuyu Kur'an bağlamında değerlendirmeden önce genel olarak vahyin bir bilgi kaynağı olup olmadığı meselesi üzerinde durmak gerekir. Ancak bu mesele bu yazının sınırlarını aşacağı için konuyu kısaca şu şekilde özetleyelim: İslam vahiy anlayışında Kur'an, müstakil bir bilgi kaynağıdır. Çünkü vahiy faaliyetinde peygambere Allah tarafından belirli hakikatler bildirilmektedir. Vahiyle bildirilen bu hakikatlerin bazılarında insan, vahiyden bağımsız olarak kendi bilgi edinme vasıtalarıyla da ulaşabilir, bu konularda vahyin fonksiyonu, bilinenlerin sosyal hayata geçirilmesini kolaylaştırmak veya bilginin daha kolay ulaşılabilir hale getirilmesini sağlamaktır. Ancak vahiyle bildirilen öyle hakikatler de vardır ki, bunlara insanın vahiyden bağımsız olarak ulaşabilme imkanı yoktur. Bu gibi konularda vahyin öncelikli fonksiyonu, ilgili konularda insanlara bilgi vermektir. Son dönem Hıristiyan düşüncesinde kabul gören anlayışta ise, Tanrı vahiy faaliyetinde hakikat bildirim yerine Hz. İsa'ya hulûl ettiğinden İnciller ilahî hakikatlerden oluşmaz. İncillerde verilen malumat, o malumatın yazıldığı dönemin anlayışını yansıttığından doğruluk iddiası taşımaz. Bundan dolayı İnciller ile Kur'an'ı aynı statüde değerlendiren Watt günümüz ilim adamının *Kur'an'ı, ancak kendi devrinin olayları hakkında önemli bir kaynak olarak görebileceğini ifade etmektedir. Kendi devrinin olayları hakkında önemli bir kaynak olarak görüp, mazideki olaylar hakkında Mekke'de cari olan tarihî fikirleri yansıtmaktan başka bir şey yapmadığını öne sürmekle, esasen Kur'an'ın Müslümanların inandığı anlamda, vahiy ürünü olmadığını söylemek arasında bir fark yoktur.*

### **Kur'an-ı Kerim'deki sözler veya kelimeler Hz. Muhammed'in şuurluna nasıl ulaştı?**

Watt, alıntıladığımız üçüncü paragrafta *Kur'an'daki sözlerin kaynağının Hz. Muhammed'in kendi şuurları olduğunu modern bir görüş olarak sunmakta ve bu görüşü Jung psikolojisi bağlamında açıklamaktadır.*

Jung düşüncesinde şuurları, genel anlamıyla "ataların tecrübelerinin birikimi" olarak kabul edildiğinden, Watt'a göre Hz. Muhammed'in vahiy adına getirdikleri, atalarının tecrübelerinin ürünü olmuş olur. Bunu söylemekle Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in yaşadığı kültürün ürünü olduğunu söylemek arasında fark yoktur. Zaten Watt'ın, Kur'an tefekkürünün kaynakları konusunda söyledikleri, Kur'an'ı Arap düşüncesinin ürünü olarak takdim eder niteliktedir. "Bu sözler Hz. Muhammed'e kendi şuurlarından gelmektedir."

Her şeyden önce Jung'un vahiy izah tarzı, dinî anlamda vahyin özüne aykırıdır. Çünkü Jung, vahiy gibi metafizik bir meseleyi, fiziksel bir meseleye indirgemektedir. Vahiy bu şekilde açıklamak ile dinî bir terim olarak vahiy inkar etmek arasında herhangi bir fark yoktur. Jung; vahiy rüyalar, vizyonlar ve patolojik durumlara benzer şekilde, ortak bilinçdışının dışı vurumu olarak ele alır. Dolayısıyla vahyin kaynağının, ne olduğu tam olarak belli olmayan, ortak bilinçdışı olduğunu kabul eder. Vahyin kaynağı olarak gösterilen ortak bilinçdışı; hastalarda görülen şaşkıncı imajlar ve



içgüdülerle izah edilir. İçgüdüler kalıtsal olarak ataların tecrübelerinin birikimi olarak kabul edildiği için, bizim yaşantımızla ilgili olmadığı, aşkın olduğu vurgulanır. Buradaki aşkınlık ile, dindeki Tanrı'nın aşkınlığı, çoğu kez birbirine karıştırılmaktadır. Oysa bu yanlıştır, çünkü Jung'da ortak bilinçdışının muhtevaları olan Tanrı vb. arketipler, atalardan kalma zengin bilgi hazineleri, "hayvan atalardan tevarüsen gelen davranışların yinelenmesiyle oluşmuş muhtevalar" (Jung, 147) olarak görülür. Oysa dinde Tanrı'nın aşkınlığı ile Tanrı'nın ontolojik anlamda yaratılmışlardan farklı bir varlık moduna sahip olduğu anlaşılır.

Görüldüğü gibi aralarında pek çok konuda benzerlik olmasına rağmen, vahiy konusunda Hıristiyanlık ile İslâmîyet arasında derin farklılıklar vardır. Watt'ın iki dinin vahiy anlayışı arasında benzerlik kurma yönünde yaptığı yorum ve değerlendirmeler, İslam vahyinin mahiyetini değiştirecek niteliktedir. Kur'an'ı Jung psikolojisi bağlamında değerlendirip Kur'an'daki sözlerin kaynağının Hz. Muhammed'in şuuraltı olduğunu modern bir görüş olarak takdim etmekle Kur'an'ın ilahî kaynağını inkar etmek arasında esasta fark yoktur.

Küreselleşen dünyada bir taraftan farklı toplumlar diğer taraftan da farklı dinler birbirine benzer hale getirilmektedir. Bu süreçte dinlerin temel değerlerinin içi ya boşaltılmakta ya yeniden yorumlanmakta ya da dinin kendi özgün değerleri yerine yeni değerler ikame edilmektedir. Bu yolla küreselleşme, sadece dinler arası ilişkinin seyrini değiştirmemekte,

aynı zamanda dindarın kendi dini hakkındaki tasavvurunu da değiştirmektedir. Böylece din alanında tek düzeliliğe doğru giden yolda ciddi bir mesafe alınmış olmaktadır.

İslam dini Hz. Adem ile başlayan vahiy geleneğinin devamı olması bakımından diğer dinlerle ortak kavramlara sahiptir. Bununla birlikte İslam, bu kavramlara yüklediği anlam içerikleriyle özgünlük kazanır ve diğer dinlerden ayrılır. Vahiy de, dinler arasında ortak olan ve fakat İslam dininin kendine özgü anlam yüklediği kavramlardan birisidir. İslam'ın vahye yüklediği anlam üzerinde yapılacak herhangi bir değişiklik, bu kavramın ilgili olduğu diğer kavramların içeriklerindeki değişikliği de beraberinde getirecektir. Bu sebeple küreselleşen dünyada İslam ile ilgili kavramlar üzerinde Hıristiyanlık da dahil başka bir din ölçüt alınarak yapılan yorumlar karşısında eleştirel bir bakış açısına her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır.

#### KAYNAKÇA

- Baillie, John, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, London 1956.
- Bultmann, Rudolf, *Jesus and the Word*, New York 1958.
- Helm, Paul, *Divine Revelation: The Basic Issues*, London 1982.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, London 1963.
- Jung, C.G., *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol, İstanbul 1997.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul 2004.
- Michel, Thomas, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş, Dinler Tarihine Katkı*, İstanbul 1992.
- Watt, W. M., *Modern Dünyada İslam Vahiyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.

# GAYBI TECRÜBE EDEN ADAM HZ. İBRAHİM

**Yrd. Doç. Dr.Gürbüz DENİZ**  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İbrahim; Süryanice’de baba mânâsına gelen “ab” ile cemaat mânâsındaki “raham” kelimelerinden meydana gelmiş, “cemaatin babası” anlamına gelmektedir<sup>1</sup>. Bilindiği üzere Hz.İbrahim üç semavî din mensuplarıncı peygamberliği kabul edilen şahıstır. Bu itibarla her üç büyük cemaatin atası Hz.İbrahim’dir. Cemaatlerin babası olan Hz.İbrahim aynı zamanda, “Ebu’l-Enbiya” olarak da isimlendirilmiştir<sup>2</sup>. Hz.İbrahim (a.s.) Kur’an-ı Kerim’de hakkında en fazla bilgi verilen peygamberlerdendir<sup>3</sup>.

Hız.İbrahim (a.s.)ın hem Kitap’taki ve hem de Müslümanlar nezdindeki en önemli vasfı Halilurrahman olmasıdır. Yani Allah’ın dostu... Halilurrahman’daki halil; sadakat, gönlün derinliklerinde bulunan muhabbet ve sırdaş/gönüldaş mânâsındaki hullet masterından türemiş sıfatı müşebbehedir<sup>4</sup>. Allah’ın Hz.İbrahim’i dost edinmesi, onu birtakım Rabbanî sıralara muttali kılmasından mecazdır. Bu nedenle; “Allah’ın Hz.İbrahim’i halis dost edinmesi demek İbrahim’i dost gibi ilâhî sıralarına vakıf kılarak tekrim buyurmuş olmasıdır.”<sup>5</sup>

Dost, kendisine çok güvenilen arkadaş, sırdaş demektir. Bu itibarla kendisiyle insanın mahrem sıralarını paylaştığı kişi onun dostudur. Allah, Hz.İbrahim’i kendisine dost edinmekle, onu bazı sıralarına muttali kılmıştır. Çünkü Hz.İbrahim (a.s.) dostuna sınırsızca güvenen, O’nun her

1 Süleyman Ateş, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, cilt III, İstanbul 1988, s. 183.

2 Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), Sahîhu’l-Buharî, Cemiyetu’l-Merkezi’l-İslâmiyye, 2000, “Enbiyâ” 10.

3 Hz.İbrahim (a.s.) Kur’an-ı Kerim’de 69 defa geçmektedir.

4 Râgıb el-İsfehânî, Ebu’l-Kasım (ö. 502/1108), el-Mufredât fî Garibi’l-Kur’an, Neşr. M. Ahmet Halefullah, Kahire 1970, s. 219-220.

5 Kâmil Miras, Tecrid-i Sarîh Tercemesi, IX, Ankara 1981, s. 107.

dediğine gönülden teslim olandı. İşte bu nedenle Yüce Allah, Hz.İbrahim'i gayba yani bize göre sır olan şeye muttali kılmıştır.

Bilindiği üzere yakın dost olmayan kişiler arasındaki ilişkiler belirli kurallar resmiyetler çerçevesinde cereyan eder. Ancak dostlar arasında bu resmiyet olmaz. Hatta çoğu kimsenin cesaret edip söyleyemediği hususları, yakın dostlar aracılığı ile diğer dostlara bildirmek/söyletmek âdettendir. Çünkü dost dostu ulaşmada herhangi bir prosedür, bir sınırlama tanımaz. Hz.İbrahim (a.s.) da Hakk'ın kendisini dost edinmesinden cesaret alarak kimsenin Allah'tan istemeye cesaret edemeyeceği şeyleri O'ndan istemiş ve Allah da kimseciklere nasip etmediği lütufları verip ve imtihanlara onu tâbi tutmuştur. Dostluğun derecesi aynı zamanda dostun cilvesini, kahrını ve herhalûkârda sevgisini yüreğinde taşımakla da doğru orantılıdır.

Dostu olması nedeniyle, Yüce Allah diğer insanlar için gayb olarak vasıflandırdığı meselere Hz.İbrahim'in isterse doğrudan muttali olabileceğinin imkânını kendisine vermiştir. Bizim Hz.İbrahim için, 'gaybı tecrübe eden adam' dememizin sebebi de budur. Çünkü Hz.İbrahim, kendisine vahiy ile ilme'l-yakîn olarak bildirilenleri, Rabbiyle olan dostluğu sebebiyle ayne'l-yakîn seviyesine çıkarmayı başarmıştır. Vahyin bildirdiği gayba ilişkin bilgi ve haberleri tecrübe etmek/onlara muttali olmak, imanın inançtan tatmine intikalidir. Kuşkların azalması, samimiyyetin ve sevginin artması... demektir.

Kur'an-ı Kerim, Hz.İbrahim (a.s.) hakkında bu türden pek çok ilginç örnekler içermektedir. Allah'ın dışındakileri ilâh edinmenin tutarsızlığı, dirilişin mahiyetinin neliği, doğuramayacak yaştaki kadının doğurması, canından çok sevdiği çocuğunu Allah yolunda kurban etmesi, ateşe atılınca yanmaması... gibi. Bütün bunlar, sebeplilik âlemindeki kâide ve kuralların anlamalarını kaybettiği ve Müsebbibu'l-Esbâb'ın kim olduğunun bizlere gösterilmesi bakımından dik-kate değerlidir. Bu nedenle özellikle Hz.İbrahim'in

Allah'a olan inanç ve güveni her mü'minin örnek olması gereken hususlardandır.

Hz.İbrahim gibi olmak, Hz.İbrahim'in sıfat ve özelliklerini üzerimizde taşımamızla mümkündür. Bilindiği üzere "halim" Kur'an-ı Kerim'de çoğu yerde Allah'ın vasfı olarak geçmesine rağmen, iki kez de Hz.İbrahim için kullanılmıştır. Halim, hilm sahibi, itidalli, öfkesini yenen, yumuşak huylu, toleranslı kişi demektir. Kur'an-ı Kerim dikkate alındığında Hz.İbrahim (a.s.)ın; halim, evvâh, mûnib, halil, siddîk, imam ve Hz.Peygamber'e benzemesi gibi vasıflarının yanında mü'minlere örnek olması itibarıyla de şu özellikleriyle öne çıkmaktadır:

Allah'a boyun eğen<sup>6</sup>, Hanif ve müslim şahıs<sup>7</sup>, yumuşak huylu<sup>8</sup>, eğri büğrü değil temiz bir kalbe sahip kişi (kalb-i selim)<sup>9</sup>, Allah'ın güven ve emniyetine (selâm) eren<sup>10</sup>, inananların babası<sup>11</sup>, Allah'a yönelen ve O'na ortak koşmayan tek kişilik ümmet<sup>12</sup>, seçkin/seçilmiş<sup>13</sup>, kendisine göklerin ve yerin melekûtu öğretilen<sup>14</sup>, vefalı<sup>15</sup>, şükredici<sup>16</sup>, peygamberlerin atası<sup>17</sup>, seçkin nesil sahibi<sup>18</sup>, Allah'ın sınamasını hakkıyla ifâ eden<sup>19</sup>, sözünü tutan<sup>20</sup>, Allah için hicret eden<sup>21</sup> gibi isim ve sıfatların Hz.İbrahim için kullanıldığı

6 Kur'an-ı Kerim 2/131.

7 Kur'an-ı Kerim 3/67. h-n-f kökünden hanif, meyletmek, yönelmek, Hz.İbrahim'in dininden, Allah'a teslim olan ve putları terk eden kişi mânâsına gelmektedir. Hz.İbrahim'in dininin ismi Haniflik, Kur'an-ı Kerim'de, müşriklik karşıtı ile tevhid ve ihlas ile dinde doğruluk şeklinde geçmektedir (Bkz. Kur'an-ı Kerim 2/135; 3/67, 95; 4/125; 6/79, 161; 10/105; 30/30; 98/5. Yine Kur'an-ı Kerim'de hanif kelimesinin; aslî din, fitrat dini mânâlarının yanında İslâm ile de eş anlamlı olarak geçmektedir. İbn Mesud mushafında, "Allah katında yegâne din İslâm'dır" ayetindeki, İslâm kelimesi yenire "Hanifiyye" kelimesinin bulunması ilginçtir. Bkz. Ebû Hayan el-Endelûsî, Bahru'l-Mûhit, cilt II, s. 410.

8 Kur'an-ı Kerim 11/75.

9 Kur'an-ı Kerim 37/84.

10 Kur'an-ı Kerim 37/109.

11 Kur'an-ı Kerim 22/78.

12 Kur'an-ı Kerim 16/120.

13 Kur'an-ı Kerim 2/130; 38/46.

14 Kur'an-ı Kerim 6/75.

15 Kur'an-ı Kerim 53/37.

16 Kur'an-ı Kerim 16/121.

17 Kur'an-ı Kerim 29/27.

18 Kur'an-ı Kerim 3/33-34; 4/54.

19 Kur'an-ı Kerim 2/124.

20 Kur'an-ı Kerim 2/124; 53/37.

21 Kur'an-ı Kerim 19/49; 37/99.

dikkati çekmektedir. Bu özellikleri sebebiyle "Hz.İbrahim tek başına bir ümmet idi." Hakikaten bu vasıf ve sıfatları ayrı ayrı şahıslarda olmak üzere sahip olabilmüş bir toplum elbette Hakk'a teveccüh eden bir ümmet olur. Bütün bu vasıf ve sıfatlarının yanında Hz.İbrahim Allah ile olan dostluğunda, gaybın perdelerinin ötesinde olanlara muttali olarak, kalbinde şüphe bulunmayan bir mü'min vasfını fazlasıyla kazanan bir şahıstır. Bu hususları Kur'an-ı Kerim'in ayetleri ışığında kısaca tahlil etmek istiyoruz:

### I. Allah'ın Varlığını ve Birliğini Tecrübe Etmek

İnsanların herhangi bir güce veya Tanrı'ya güvenip inanmalarının temel sebebi, kendi yetersizliklerini gidermek, varlık dünyasındaki yalnızlıklarını paylaşacakları, kendilerine güvenecekleri daha yetenekli, daha olgun ve daha kâdir bir varlığa olan ihtiyaçları sebebiyledir. Bu ihtiyacı gidermek için insanlar, ya Mutlak Hakikat Allah'a veya ata dedelerinden gördükleri faydası olmayan, ancak kendilerine hizmet ettirmelerinden dolayı insanlara zarar veren Firavunlara ya da kendilerinden bile zayıf olan putlara tapma şeklindedir.

Kur'an-ı Kerim, Hz.İbrahim'in yetiştiği ve zaman zaman içinde bulunduğu çevrelerdeki insanların Tanrı inancının; yıldızlara, putlara ve şahıslara (firavunlara) tapma şeklinde olduğunu bize göstermektedir<sup>22</sup>. Tarihî kayıtlarda da bu durum teyid edilmektedirler<sup>23</sup>.

Hz.İbrahim, içinde yaşadığı sabîf toplumun beklentileri doğrultusunda; "yıldızı, ayı, güneşi gördüğünde" Rabbim budur demekle zimnen şunu demek istiyordu: "Evet eğer tapılacaksa bunlara tapılmalı... Ancak; "ben batanları sevmem." kaybolan, her zaman var olamayan, zamana ve mekâna tâbi olanlar; zamanda ve

22 Bkz. Kur'an-ı Kerim 6/74-81; 19/42-46; 21/88-97; 37/88-97.

23 Bkz. Şehristanî, Ebu'l-Feth (ö. 548/1153), el-Milel ve'n-Nihâl, tah. M. Seyyid Kiylanî, Beyrut 1961, cilt II, s. 36, 107-109. Ayrıca Mevdudî, Seyyid Ebu'l-Alâ (ö. 1399-1979), Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul 1997, cilt I, s. 477-478.

mekânda olanlara nasıl hükmeder, onları nasıl sevk ve idare edebilirler? Hz.İbrahim onlara böyle cevap veriyordu. Çünkü onu bu hususta eğitip bilgilendiren Yüce Rabbi idi.

Hak Teâlâ bu mevzu ile ilgili olarak Hz.İbrahim'in durumunu şöyle tasvir eder: "Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk."<sup>24</sup> Bu ayet, Allah'ın bütün yaratılanların Rabbi olduğunun kanıtlanması noktasında, Hz.İbrahim'in gabya muttali olduğunu bize ihsas ettirmektedir. Şöyle ki, Hz.İbrahim'in Allah'a kesin iman edenlerden olması için varlığın melekûtunun kendisine gösterilmesi demek, yaratılmış olan varlığın melekesinin yani yeteneğinin künhünün ne olduğunun Hz.İbrahim tarafından bilinmesiyle, varolan varlıkların yaratıcı bir melekeye sahip olmadıklarını Hz.İbrahim keşfediyor ve bunların bu acziyetleri dolayısıyla da kendilerini bile yaratamayacaklarını gözlüyor ve Yüce Yaratıcı'ya kesin (tatmin olmuş olarak) bir imanla iman ediyordu. Burada gaybın tecrübesi, bize göre, (haşa) Allah değil, tanrı yerine konan varlıkların meleke/künhlerinin normal sebepliliğin ötesindeki bir bilgiyle Hz.İbrahim tarafından biliniyor olmasıdır: Bu bilgi de Hz.İbrahim henüz putlara ve yıldızlara itiraz etmeden önce Allah'ın Hz.İbrahim'e vermiş olduğu "rüşd"<sup>25</sup> sebebiyledir.. Yani Hz.İbrahim'in putların ve yıldızların tanrı olmadıklarını keşfedip kesin iman ile Allah'a teslim olması yalnızca kendisinin akletmesi sebebiyle değildir. Hz.İbrahim bu hususu Kur'an'ın diliyle "Eğer Rabbim, bana doğru yolu göstermemiş olsaydı, muhakkak sapıklığa düşenlerden olurum."<sup>26</sup> şeklinde ifade etmektedir.

Hz.İbrahim'in Allah'a iman noktasında üzerinde durduğu bir başka mesele ise insanların puta tapması idi. Hz.İbrahim putların hepsini baltasıyla kırıp, baltayı da en büyüğünün boy-

24 Kur'an-ı Kerim 6/75.

25 Kur'an-ı Kerim 21/51 "Andolsun, biz İbrahim'e daha önce rüşdünü vermiştik. Biz onu iyi tanırdık., ve bu ayetten sonra Kur'an-ı Kerim, Hz.İbrahim'in kavminin inanışlarıyla ilgili olan tavrını ortaya koyar."

26 Kur'an-ı Kerim 6/77.

nuna asmakla müthiş bir cesaret örneği gösteriyordu. Ve müşriklere açıkça: “O’na ortak koştuklarınızdan hiç korkmuyorum.”<sup>27</sup> diyordu. Birazcık akledenler aaa... bu adam doğru söylüyor dediler. Fakat putlar dolayısıyla menfaatleri zedelenenler, onları hakikate varma noktasında caydırıyorlardı. Ve şöyle diyorlardı: “Atalarımızı bu din üzerine bulduk/gördük.” Şu hikmete bakın(!) Eee... ne olmuş, ne kazanmışsınız onları öyle görmekle. Ne kadar da mantıklısınız. Hz.İbrahim gerçekten bu putlar meselesinde onlarla alay ediyordu. Geçmişte olduğu gibi bugün de saçma sapan şeylere tapanların/inananların tek delilleri bu delilsizlikleridir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Nemrut da bir insan olmasına rağmen ilâhlık iddiasında bulunuyordu. Hz.İbrahim, Yüce Yaratıcı’nın fiiliyle getirdiği deliller doğrultusunda, Nemrut’un acizliğini, basitliğini ortaya koyuyordu.<sup>28</sup> Böylece yaratılmışlar âleminde; en basit puttan, en yüce varlık insana kadar hiçbir varlığın bu varlık dünyasını yaratamayacağını, her zaman ve her yerde onların yanında ve yardımında bulunamayacaklarını, o putların, yıldızların ve Nemrutların melekûtunu / yeteneklerini / çaplarını ortaya koymakla büyük başarı sağlıyordu.

Duyusal dünyanın varlığının ve eserlerinin bu dünyada, bu dünyadaki varlıklar vasıtasıyla var olmasının imkânsızlığı, gaybî âlemin hakikatinin varlığına işaretler. Hz.İbrahim de bunu yapmaya çalışıyordu. Yani tecrübî dünyadaki doğru ve mantıklı arayışının sonucunun gaybî dünyanın varlığının tecrübesi olduğunu ortaya koyuyordu. Kur’an’da Hz.İbrahim’in aklediş tarzından anlaşılmaktadır ki, Hz.İbrahim, kendisine karşı çıkanların, kabul ettikleri inançları kullanarak, onların dikkatlerini kendilerinin inançlarının üzerine çekerek onları düşünmeye sevk etmiştir.

## II. Allah’a Sonsuz Güvenin Karşılığı

Putlarla, yıldızlarla alay eden, Nemrut’u aciz bırakan Hz.İbrahim’le baş etmenin man-

27 Kur’an-ı Kerim 21/74-83.

28 Bkz. Kur’an-ı Kerim, 2/258

tıklı ve hikmetli yolunu bulamayan döneminin düzenbazları, onların düzenini bozan İbrahim’i susturmanın yolu olarak onu yok etmeye karar verirler. Bunu da Hz.İbrahim’i yakarak yapmak isterler. Böylece çok acılı olan ateşle onu cezalandırmakla hem başkaların da Hz.İbrahim gibi kendilerine ve tanrılarına karşı gelmesini engellemiş olacaklar ve hem de Hz.İbrahim onları iman etmemeleri durumunda ateşin onları yakacağını ihtar etmesine nazire olarak Nemrut kendisinin de ilâh olduğunu ve kendisine iman

Kur’an-ı Kerim, Hz.  
İbrahim’in yetiştiği  
ve zaman zaman  
içinde bulunduğu  
çevrelerdeki  
insanların Tanrı  
inancının; yıldızlara,  
putlara ve şahıslara  
(firavunlara) tapma  
şeklinde olduğunu  
bize göstermektedir.  
Tarihî kayıtlarda  
da bu durum teyid  
edilmektedirler.

etmeyenleri yaktığını göstererek tanrılığını ispat etmiş olacaktı. Nitekim karar verilir ve Hz.İbrahim yakılmaya götürülür.

Yakılmaya götürülen kişi, acziyetinden dolayı kendisini yakmak isteyenlerden yardım dileyebilir. Ki dinen bunu yapmak, hatta iman ettiğini gizlemek bile caiz iken Hz.İbrahim (a.s.) ın duruşu muhteşemdir. Kâfirleri, ona kin besleyenleri çatlatacak yürekliliktedir. Şöyle diyor Nemrut ve avanesine<sup>29</sup> “Size de Allah’ı bırakıp taptıklarınıza da yuff (yazıklar) olsun! Akletmiyor musunuz?” “Allah bana yeter, O ne güzel

29 Kur’an-ı Kerim, 21/67



vekildir.”<sup>30</sup> Allah’a sonsuzca güvenen İbrahim’in bu güvenine karşılık, Hz.Allah ateşe şöyle emrediyor: “Ey ateş, İbrahim’e serin ve güvenli ol...”<sup>31</sup> Tefsirlerde müfessirunu kiram derler ki, eğer Allahu Teâlâ ateşe güvenli ol (selamet ol) demeseydi ateşin serin/soğukluğundan Hz.İbrahim donabilirdi<sup>32</sup>.

Hız.İbrahim’in ateşe atılıp ateşin onu yakmaması, birincil olarak bu dünyada Allah’a sınırsızca güvenenlere Allah’ın bu dünyada yardım edeceği, onları mahrum etmeyeceği mânâsına gelmektedir. Genel kabul gören yorum budur. Bununla beraber, bize göre, Hız.İbrahim’in Allah’a olan kesin imanından dolayı ateş tarafından yakılmamış olması, Allahu Teâlâ’nın vahiyyle bildirdiği üzere bu dünyada Allah’a iman edip, güvenenlerin ve O’nun istediği gibi yaşayanlara ahirette ateşin dokunmayacağı, onları yakmayacağı ilâhî buyruğunun bu dünyada da Hız.İbrahim tarafından bizzat tecrübe edilmiş olmasıdır. Ahiretin gerçekliğini, mahiyetinin doğruluğunu bu dünyada tecrübe etmek elbet-

te nimetlerin en büyüğü ve en yücesidir. Dünyada kuşku krizinden kurtulmaktan daha büyük bir nimeti düşünmek akla ziyandır.

Bunun yanında yine ahirette vuku bulacak, dirilişin mahiyetiyle ilgili Hız.İbrahim’in dostu, sırdaşı Hız.Allah’tan istediği başka bir istek ise hemen hemen fani olan her insanın bu dünyada iyi bir mü’min olarak hayatını devam ettirebilmek için isteyeceği bir tecrübedir.

Hız.İbrahim (a.s.) Allah’ın ölüleri dirilteceğine inanıyordu. Bu inanca kendi fitratı, yaratılışı ve dünyadaki hak ve adaletin mutlak noksanlığı kaynaklık ediyordu. Çünkü mutlak adaletin tecellisi her hak sahibinin olmazsa olmazdır. Bunun gibi her insanın fitratında olan ebedî yaşama hevesi de insanı böylesine bir dirilişin olabilirliğine götürmektedir. Fakat ne yazık ki, bunun gerçekliğini insan bizzat tecrübe etmeden bu konuda tatmin olması ise, Hız.İbrahim olayında olduğu gibi mümkün görünmemektedir. İşte Hız.İbrahim Allah’a olan dostluğuna güvenerek O’ndan şunu istiyordu: “... Ey Rabbim, ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster! ... Rabbi ona: “Yoksa inanmadın mı?” İbrahim: “Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için” bunu görmek

30 Buhari, “Tefsir-i Sure-i Ali İmran” 13

31 Kur’an-ı Kerim 21/69.

32 İbn Kesîr, İmamuddin Ebu’l-Fîda (ö. 774/1373), el-Bidâye ve’n-Nihâye, Beyrut 1981, cilt I, s. 146.

istiyorum, dedi. Bunun üzerine Allah: “Öyleyse dört tane kuş yakala, onları kendine alıştır. Sonra kesip parçala, her parçasını bir dağın başına bırak. Sonra da onları kendine çağır, koşarak sana gelirler. Bil ki, Allah azizdir, tam bir hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>33</sup> Bu olaydan çıkarılacak en önemli netice öncelikle; inanmakla, tatmin olmanın farklı olduğunun ortaya konmasıdır. Bu meselenin başında, insan gerçekliğinin; insanı, dirilmenin varlığı inancına götürebileceğini ifade etmiştik. Ancak onu bizzat tecrübe etmek, ne yazık ki, bizler için ancak kıyametin kopuşuyla mümkün olacaktır. Kıyametin kopuşuna kadar bizim için dirilişin nasıllığı gaybî bir durum iken Hz.İbrahim bu gaybî durumu bu dünyada bizzat tecrübe eden mesud ve bahtiyar insanlardandır.

### III. Çocukla İmtihan

Hz.İbrahim’in eşi Sara yaşlı olduğu için çocuğu olmayınca kölesi Hacer’i çocuklarının olması için kocasıyla evlendirdi. Ve çocuk doğdu... İbrahim’in çocuk hasreti son buldu. Sara’da ise her kadında olduğu gibi kıskançlık krizleri son haddine vardı. Hacer’i görmek istemiyordu. Görünce hakaretin bini bin para. Hacer, uzun giysiler giyerek eteklerini yerde süründürmek suretiyle izini kaybettirmeye çalışıyordu.

<sup>34</sup>Ancak öyle bir aşamaya gelindi ki

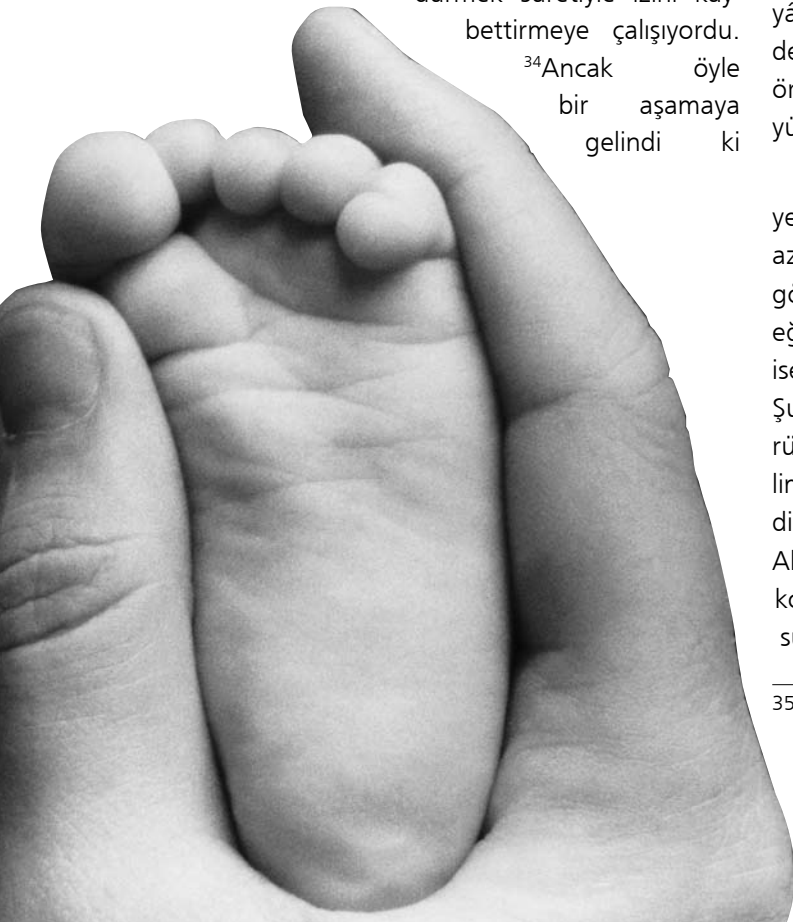
Hz.İbrahim, çok sevdiği Hacer’i ve oğlu İsmail’i Sara’nın yanından uzaklaştırmaya karar verdi. Allah’ın yönlendirmesiyle bugün Beyt-i Haram’ın bulunduğu mevkie geldi ve onları biraz su ve biraz da hurmayla baş başa bırakıp geriye döndü. Kurak, güneş ve kızgın taşlardan başka bir şeyin bulunmadığı bir yerde bir kadın ve bir çocuk!

Hacer geri dönmeye başlayan İbrahim’e, yalnızlık ve ayrılık acısının hıçkırıklarını içine gömererek: “Ey İbrahim bizi bu vadiye bırakıp nereye gidiyorsun?” dedi. Hz.İbrahim (a.s.) Hz.Hacer’in içinde bulunduğu bu çaresizliği açıklayacak bir cevap verememiş. Hz.Hacer yeni bir umutla: “Bunu sana Allah mı emretti?” diye sorunca, İbrahim “evet” der. Bunun üzerine o yüce kadın, “Allah bize yeter” der ve güvenle oğlunun yanına döner.<sup>35</sup>

O Hacer ki cariyeliğinden dolayı Sara bile onu kabul etmemişti. Ama onun Rabbi, onu ve çocuğunu bütün nedensellik (illiyet) kurallarını yok sayarak kendisinin mutlak himayesine almıştı. Hacer, İslâm’daki kadının konumunun muhteşem örneğidir. Bilindiği gibi, haccın bazı menasiki, erkek olsun kadın olsun, Hz.Hacer’in hatırasına her yıl milyonlarca hacı tarafından yâd edilir.İslam; köle olsun hür olsun, insanlık değerlerini insan gibi üzerinde taşıyan herkesi örnek alınması gereken biri olarak kabul edip, yüceltmıştır.

Hz.Hacer; o hiçbir şeyin yetişmediği, yeşermediği yerde Allah’a olan güveni ve azmi sebebiyle suyu bulmuş, büyük bir mucize göstermişti. Bir insan, peygamber olmasa bile eğer Hz.İbrahim gibi Rabbine teslim olabiliyor ise gaybı tecrübe etmesi imkân dahilindedir. Şunu da ifade etmemiz gerekiyor ki, gaybı tecrübe etmek, hem bütün benliği ile Rabbine teslim olmak ve hem de bunun gereği olarak azmedip çalışmakla mümkündür. Tıpkı Hacer gibi... Allah’ın onu ve çocuğunu koruyacağını bizzat kocası İbrahim’den duymasına rağmen, yine de su bulmak için tepeden tepeye koşuyordu. Bir,

<sup>35</sup> Buharî, “Enbiyâ”, 12.





iki, üç... git gel su yok! Ama ümitsizliğe de kapılmadı. Nitekim yedinci koşuşunda suyu bulur.

Su dahil, insanın hayatını devam ettirecek hiçbir şeyin olmadığı bir yere, kimsesiz bir kadın ile henüz doğmuş bir çocuğu bırakıp gitmek iki şey ile izah edilebilir.

1. Bunu yapan kişi ya, bu kadının ve çocuğun düşmanıdır. Onları oraya bırakmakla ölmelerini

Allah'a olan güveni o kadar güçlü ve derindir ki hayatı devam ettirmeye yarayacak güneşten, yanmış taştan başka hiçbir şeyin olmadığı kimsesiz bir yere onları bırakmakla Allah'a olan mutlak inancını ispatlıyor. O daha önce de sebeplerin müsebbibinin Allah olduğunu tecrübe etmişti. Ateşte onu yakmayan, çocuğunu da aç bırakmayacaktı. Yani gabya olan inancı, şehadet âlemindeki tecrübesinden daha güçlü idi. Şehadet âleminin alâmetleri ile hareket etseydi, birinci şıkta zikrettiğimiz üzere eşinin ve çocuğunun düşmanı olmalıydı. Halbuki o böyle değildi. Gaybî olarak Allah'ın eşine ve çocuğuna kesin yardım edeceğine inanıyordu. İşte bunun adı Tevhidi, teslimiyeti tecrübe etmektir.<sup>36</sup> Hz.İbrahim onları oraya bırakırken, hiçbir panik, korku ve ümitsizlik yaşamıyordu. Çünkü panik, korku ve ümitsizlik güvensizlikten doğar.

#### IV. Hac'da İlâhî Sevgi ve Samimiyetin Tecrübe Edilmesi

Yeryüzünde Kâbe'nin inşası Hz.İbrahim ve oraya küçük bir çocuk olarak bırakılan Hz.İsmail'e nasip olmuştur. Allah Kâbe'yi kendine nispetle evi olarak isimlendirmiştir. Kâbe vesilesiyle insanlar kendilerini Allah'a çok yakın hissederler. Mü'minlerin Allah'a karşı çok samimi oldukları yerdir Beytullah. Hacca veya umreye gidenler tecrübeyle görmüşlerdir ki Kâbe'nin kapısına veya herhangi bir yerine dokunan müslümanlar, Allah'a karşı olan samimiyetlerinin belirtisi olarak gözyaşına boğulmaktadırlar. Sanki yüce bir şeyle temasa geçiyorlar gibi. Sosyolojik, toplumsal veya dünyevî açılardan her ne kadar Hac ve Kâbe'yi ziyaret, anlamlandırılmaya çalışılsa da, bize göre Kâbe'yi ziyaretin asıl amacı ilâhî sevgi ve samimiyetin bu dünyada tecrübe edilmesidir.

Bu hususta Hz.İbrahim'in şu duası bu durumun açık ifadesidir: "Rabbimiz, ben çocuklarımdan kimini namaz kılabilimleri için senin mukad-

istemektedir. Hz.İbrahim için bunu söylemek tabii ki imkânsızdır. Çünkü o Kur'an'ın diliyle, yumuşak kalpli ve dosttur. Değil hanımına, kendisine ve ailesine zulmetmekte olan düşmanına karşı bile merhametli bir yiğittir.

2. Ya da Hz.İbrahim hanımını ve çocuğunu oraya bırakmakla, Allah'ın dışında hiçbir şeyi itibar etmediğini ortaya koymaktadır. Çünkü

<sup>36</sup> Kur'an-ı Kerim şöyle buyuruyor. "Rabbi ona (İbrahim'e) teslim ol! Buyurduğunda, Alemlerin Rabbine teslim oldum!" demişti. 2/131



des evinin yanında çorak bir vadiye yerleştirdim: Ey Rabbim! İsmail'i ve annesi Hacer'i içinde su ve ekin bulunmayan bir vadiye, Mekke'ye yerleştirdim. İnsanlar Senin Beyt-i Haram'ında namaz kılsınlar diye böyle yaptım."<sup>37</sup> İnsanlar Sana ibadet etsinler diye onları içinde su ve ekinin bulunmadığı vadiye yerleştirdim. Yani insanları; Seni düşünmekten ve Sana ibadet etmekten meşgul edecek dünyevî hiçbir çekiciliği olmayan bir yere onları yerleştirdim ki, yalnızca Senin sevgin tecrübe edilsin. Öyle ki Mekke yalnızca bir ibadet şehri olsun. Sevenin sevdiğini çok derinden hissettiği yer olsun. Hakikaten insanın ilgisini çekmeyen, yani doğal güzelliği olmayan bir yerde yaşayan insanlar, güzelliği, güzellik duygusunu kendi iç dünyalarında ve inançlarında arayarak, dünyevi karşılığı olmayan, soyut bir mutluluğa ulaşırlar. İnsanların muhayyilelerini etkileyecek dış dünyada çekici bir güzelliğin olmaması ve ihtiyaçlarını temin edecek görünür varlıklar olmayınca, insanların görünmeyene (gabya) olan yönelimleri daha da güçlenmektedir.

Şu hususun özellikle altını çizmek gereki-

yor ki, iyi bir mü'min, esasta Allah'ın dışında her şeyden tecrid olan kimsedir. Yani masivaya sırtını dönüp Allah'a güvenendir.

#### V. Hz.İbrahim'in Korktuğu Misafirleri

"Misafirler İbrahim'in yanına girdikleri zaman: 'Selâm sana' dediler. İbrahim de selâm almış, içinden, 'Bunlar yabancılar' demişti. Bununla beraber hemen ailesinin yanına giderek semiz bir dana kebabını getirmiş, onların önüne koyup 'Yemez misiniz?' demişti. Derken, İbrahim, onlardan dolayı içinde korkulacak bir hal olduğunu hissetti. Onlar: 'korkma!' dediler ve ona bilgin bir oğlan çocuğu müjdelediler. Karısı çılgık atarak geldi. Elini yüzüne çarparak: 'Ben! kısır bir kocakarıyım' dedi. Misafirler de: 'Bu da Rabbinin buyruğudur. O, hikmet sahibi ve hükümandır, her şeyi bilir' dediler<sup>38</sup>.

Evet yıllarca çocuk hasreti çeken bir kadın, artık çocuk yapmaktan ümidini kestiği bir zamanda Allah onu bir çocukla müjdeledi. Kadın şaşkın ve perişan, belki de Hacer'e yaptıklarına olan pişmanlığının bir mükafatıydı bu çocuk. O da tıpkı İmran'ın kızı Meryem gibi "Benim



çocuğum nasıl olur?” diyordu. Melekler her ikisine de: “Rabbimiz isteyince, bu böyledir” diyorlardı. Yani Allah’ın dilediğine sizin bir sebep, bir hikmet bulmaya çalışmanız gerekmez. Çünkü gerçeklik dünyasının ötesinde bir hakikat dünyası daha var. Bazınız Hz.İbrahim gibi

**Her ikisi de Allah’a teslim olup, İbrahim oğlunu şakağı üzerine yatırdığı zaman: “Ey İbrahim! Rüyana (emrime) gerçekten sadakat gösterdin. İşte Biz iyileri böyle mükafatlandırırız. Bu gerçekten çok açık bir imtihandır.”**

onu algılayabilir ve teslim olabilirsiniz. Bazınızın ise anlaması gerekmiyor teslim olun bu size yeter.

#### **VI. Kurban Edilen Çocuk**

Genç veya yaşlı, çocuk sahibi olmak, onları sevmek, onları yetiştirmek, onların sıkıntılarını katlanmak insanların doğasına yerleştirilmiştir. Hiçbir anne ve baba çocuğunun ayağına diken batmasını istemez. Sanki onun ayağına batan diken ebeveyninin yüreğine batar. Hal böyle iken, şimdi ifade edeceğimiz manzarayla karşılaşmak, böyle bir emri yerine getirmek gerçekten, insanın aklî melekelerini ters yüz eden bir durumdur:

“İşte o zaman biz İbrahim’i uslu bir oğul ile müjdeledik. Babasıyla yürüyüp gezecek çağa erişince babası: “Yavrucuğum! Rüyamda seni kurban edecek vaziyette görüyorum. Sen de bu konuda bir düşün, ne dersin?” dedi.

O da cevaben: Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun, dedi.

Her ikisi de Allah’a teslim olup, İbrahim oğlunu şakağı üzerine yatırdığı zaman: “Ey İbrahim! Rüyana (emrime) gerçekten sadakat gösterdin. İşte Biz iyileri böyle mükafatlandırırız. Bu gerçekten çok açık bir imtihandır.” diye seslendik. Biz oğluna karşılık, ona büyük bir kurban bedel vererek kurban edilmekten kurtardık. Geriden gelecekler arasında ona iyi bir nam bıraktık. İbrahim’e selâm! dedik. Biz iyileri böyle mükafatlandırırız. Çünkü o, bizim mümin kullarımızdandır.”<sup>39</sup> Böyle bir insana Rabbi selâm diyor. Biz ise böyle bir insana karşı selâma duruyoruz. Evet Hz.İbrahim kendinden sonra gelenlere muhteşem bir nam, bir miras bıraktı. Peygamberimiz Hz.Muhammed (s.a.v) kendisinin tebliğ ettiği dini başka hiçbir peygamberle değil Hz.İbrahim’in dini ile özdeşleştirdi ve kendisini onun varisi olarak takdim etti. Nitekim biz Müslümanlar da namazlarımızda Hz.Peygamber’le beraber Hz.Peygamberin bir emri olarak, Hz.İbrahim’e de günde beş vakit ve her salâtu selâm okuduğumuzda salâtu selâm okumaktayız.

Çocuğunu O’nun emri dolayısıyla kurban eden bir şahıs, elbette çocuğunu kurban ettiğinin dostu olacaktır. Bu dostluk, bu güven, bu kadirşinaslık Hz.İbrahim’i ilâhî sırlara, gaybî gerçekliklere muttali kılmıştır. Elbette Hz.İbrahim (a.s)’in gaybı tecrübe etmesi, yalnızca ona has ve mahsus değildir. Diğer peygamberler için de aynı durumlar söz konusu edilmiştir. Ancak fark, diğerlerinde bir veya iki durum söz konusu iken Hz.İbrahim’in hayatının hemen hemen tamamı böyledir. O kendisine bu nimetler verildi diye mütekebbir olmadı. Ak-

39 Kur’an-ı Kerim 37/101-111. Hz.İbrahim, akşam yatınca bir önceki gece gördüğü rüyanın aynısını tekrar görür ve rüyanın Allah’tan olduğunu anlar. Bu nedenle o güne “arafe” yani bilme günü mânâsı verilmiştir. Üçüncü gün ise yine aynı rüyayı görür ve bu sebeple, o güne bayram günü, çocuğun kurban edildiği güne Yevmu’n-Nahr denilmiştir. Fahreddin Razî, Ebû Abdullah (ö. 606/1209), Tefsir-i Kebir, Beyrut 1934, cilt: XXVI, s. 153.

sine “evvâh”; gönlü kırık, gözü yaşlı bir mü’min olarak hayatını devam ettirdi.

Hız.İbrahim (a.s) kendisine vahyedilene inanmış ve hiçbir kuşku taşımadan da bu inancının gereği gibi yaşamıştır. Aynı zamanda gaybî bilgiyi, tecrübeye konu ederek kendisinden sonra gelen bütün peygamberlere örneklik yapmıştır. Vahyin diğer gereklerine bütün benliği ile tam bir içtenlikle teslim olmuş, onları kendi zamanındaki ve sonrasında gelenler için anlamlı bir düzleme taşımıştır.<sup>40</sup> O, doğumundan ölümüne değin hayatının bütün aşamalarında vahyin bildirdikleri doğrultusunda yaşamış ve bunun bir mükafatı olarak da Allah’ın dostluğunu kazanmıştır.<sup>41</sup> Tek

40 Özellikle namaz kılmak, dua etmek, hacc yapmak ve Beyt-i Haram başta olmak üzere çevresini ve bedenini temiz tutmak noktalarında dün olduğu gibi bugün de biz Müslümanlara örnekliliğini devam ettirmektedir.

41 “Hz. İbrahim’i Allah dost edinmiştir.” Kur’an-ı Kerim, 4/125

başına bir ümmeti temsil edecek yeterlilikte vahye uygun bir hayat yaşayarak bir birey olmasına rağmen, bir ümmet olduğunu kanıtlamıştır<sup>42</sup>. Allah’ın nezdinde Hz.İbrahim’in böyle bir seviyeye ulaşmanın esası, Allah’a tam bir güvenle inanıp tatmin olması ile ahiretin gerçekliğini bu dünyada yaşamış olmasıdır. Bilindiği üzere Hz.Adem’den Hz.Muhammed’e kadar İslâm’ın özü, dininin biricik ilkesi; Allah’a ve ahirete (dirilişe) inanmaktır. Bu itibarla; “Hz.İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyan idi. Fakat o, Allah’ı bir tanıyan dosdoğru bir Müslüman idi, müşriklerden de değildi. İnsanların, İbrahim’e en yakın olanları, ona uyanlar, şu peygamber (Hz.Muhammed) ve ona iman edenlerdir. Allah mü’minlerin dostudur.”<sup>43</sup>

42 Kur’an-ı Kerim 16/120-122.

43 Kur’an-ı Kerim 3/67, 68.



# İSLÂM VAHYİNİN HİRİSTİYANİLEŞTİRİLMESİ GİRİŞİMİ

**Prof.Dr.Mehmet BAYRAKDAR**  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yahudi ve Hıristiyan bilginleri, İslâm'ın zuhurundan itibaren ve hatta bugüne kadar Kur'ân'ı Allah'ın Hz. Muhammed'e vahyettiği gerçeğini bir türlü kabul etmemişlerdir. Bunun için vahiy eseri Kur'ân'ın varlığını, kendilerince çok çeşitli şekilde izâh etmeye çalışmışlardır. Bunlardan bazılarını şöyle özetleyebiliriz:

1- Hz. Muhammed -haşa- yalancı bir peygamberdir; Kur'ân'ı Kitâb-ı Mukaddesten çalmalar yaparak oluşturmuştur. Bu, en eski ve yaygın iddialardan birisidir.

2- Hz. Muhammed avucuna yem alır ve güvercinler yem yemek için çağırırdı. Omzuna konan güvercinlerin fısıltılarını ve seslerini vahiy sanardı. Bu iddiaya ünlü Fransız filozofu B.Pascal'ın (1623-1662) bile itibar ettiği söylenir.

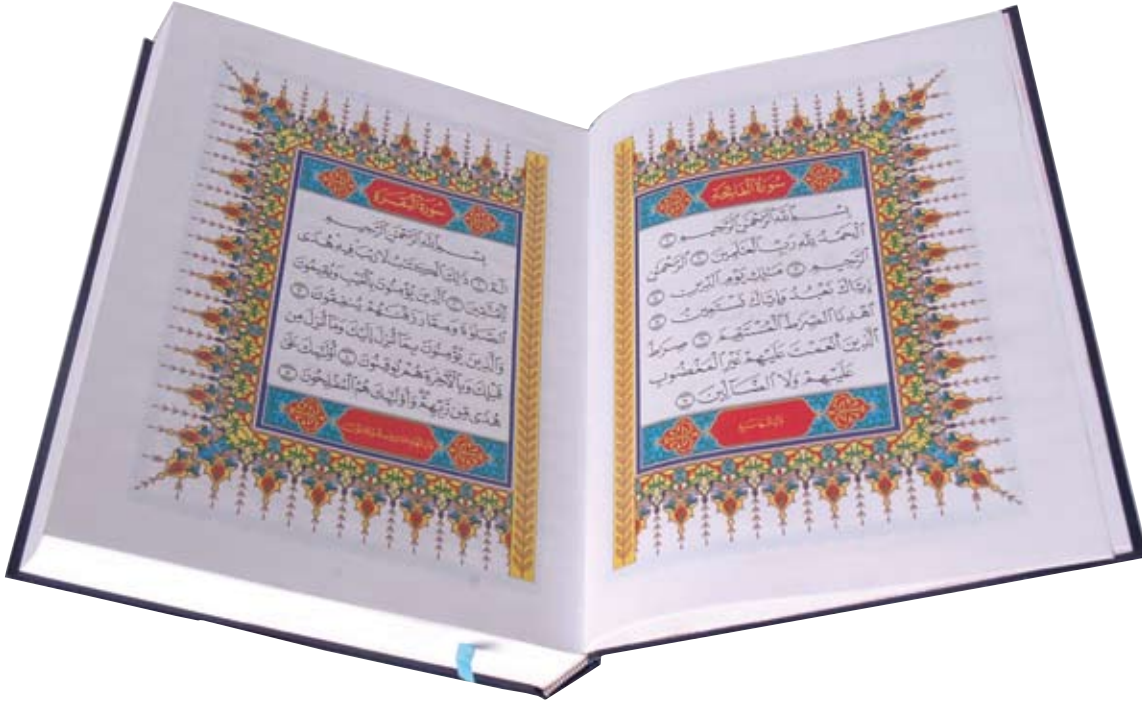
3- Hz.Muhammed bir sara hastasıydı; Kur'ân onun deli saçmalıklarından ibarettir. Bu iddia 19. yüzyılın başlarında ortaya atılmıştır. Bu iddiayı ortaya atanlardan birisi Fransız doktor Jean Jacques Beaux'dur. Fransız Kraliyet Tıp Akademisi, bu iddia yaygınlık kazanınca, Hz. Muhammed'in sara hastası olup olmadığını tartışmıştır. 17 Mayıs 1842 günü yayımlanan raporda sara hastası

olmadığı ve şuûrunun yerinde olduğu yönünde görüş bildirmiştir.<sup>1</sup>

4- Hz. Muhammed, Kur'ân'ın yazarıdır; dolayısıyla Kur'ân vahiy değildir. 19. yüzyıldan beri savunulan bu görüşü, Harald Motzki gibi bazı oryantalistler günümüzde de savunmaya devam etmektedirler.<sup>2</sup>

5- Bu apaçık asılsız iddialar fazla rağbet görmeyince, W.M.Watt gibi bazı oryantalistler kendilerince daha ustaca bir oyun oynama

rı tamamen beşeri kanallardan geçmektedir...<sup>3</sup> Şimdi burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Temel tecrübeyi oluşturan bu sözler veya kelimeler, Muhammed'in suûruna nasıl ulaştı? O, bu sözlerin kendi düşüncesinin bir ürünü olmadığına kesinlikle inanıyordu. Bizim, onun bu konudaki samimiyetinden şüphemiz yoktur. Modern görüşü savunan biri için cevap pek zor değildir. Bu sözler Muhammed'e kendi şuûr altından gelmektedir."<sup>4</sup>



yoluna gitmişlerdir. Önce Watt'ın 1969 yılında yayınlanan "Modern Dünyada İslam Vahyi" adlı eserinden alıntılar yapalım. İşte Watt'ın kendi ifadeleri: "Kur'ân, Allah'ın insana insan için gönderdiği ezeli bir kelimadan ibaret değildir. Vahiy ilâhî bir kaynaktan gelmekle beraber, onun insanlara aktarılması olayının son safhala-

Anlaşılabacağı gibi Watt'ın ustalığı, kendinden önceki batılıların Kur'ân'ın ilâhî kelâm olmadığı şeklindeki açık iddiaları yerine, bunu dolaylı yapmasıdır. Watt, Hz. Muhammed söylediklerinde samimidir; bundan şüphe etmeye gerek yoktur diyor. Ancak Watt, son cümlesiyle biz neticede Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in bilinç altından geldiğine inanıyoruz demekle, daha önceki batılıların yukarıda özetlediğimiz iddialarını gizli ve dolaylı bir şekilde savunmuş oluyor. Her ne kadar Watt, Hz. Muhammed kendi sözlerinde samimi-

1 Raporu Fransızca asılıyla birlikte F.N.Uzluk Türkçe'ye tercüme etmiştir. Uzluk ((F.N.): Fransız Tıp Akademisine Göre Hazreti Muhammed'in Şuûru Tamdır, Ankara, Güven Matbaası, tarihsiz (1970?)

2 Motzki (H.): "Alternative Accounts of the Qur'an's Formation" The Cambridge Companion to the Qur'an, ed. By.J.D.McAuliffe, Cambridge, 2006, s. 59

3 Watt (W.M.): Modern Dünyada İslam Vahyi, çev. M.S.Aydın, Ankara 1982, s. 146  
4 Agy.: Age., s. 149

dir diyorsa da, bunu Hz. Muhammed'in kendisi açısından söylüyor; yani Hz. Muhammed kendi sözlerinin ilâhî olduğunu söylemesinde samimi olduğunu söylüyor; yoksa Watt kendi açısından onun bu samimiyetine katılmıyor. Çünkü Kur'ân'da başta Hz. İsa'nın çarmıha gerilip öldürülmediği bilgisinin ve Hıristiyanlıkla ilgili diğer bazı bilgilerin İnciller'de uyuşmadığını söyleyerek, Hz. Muhammed'in hatalı bilgiler verdiğini söylemek ister. Papaz olan Watt gibi birisinin Allah kelâmında yanlış olmayacağını bilmesi gerekir; eğer Kur'ân'a Allah kelâmı

**Biz burada Watt'ın İslâm vahyi hakkında söyledikleri üzerinde duracak değiliz. Onun iddialarından yaptığımız bu kısa özet, bundan sonra Watt'tan ve diğer Hıristiyan yazarlardan etkilenen bazı Müslümanların İslam vahiy anlayışını nasıl Hıristiyanlaştırdıklarının kanıtı olacaktır.**

olarak baksaydı ve Hz. Muhammed'in samimiyetini samimiyetle kabul etseydi bunları söylemezdi.

Zaten Watt, şu sözleriyle Kur'ân'da verilen tarihi bilgilerin Mekke'de o günlerde olan bilgiler olduğunu söyleyerek adeta Hz. Muhammed'in bunları vahiy olarak derleyip topladığını söylüyor: "Kur'ân mazideki olaylar hakkında (Kur'ân'daki) ifâdelere gelince, o (müslüman) bunların Mekke'de cari olan tarihi fikirleri yansıtmaktan başka bir şey yaptığını

Kabul etmeye hazır değildir. Bu sorunun en çok önem kazandığı nokta, Müslümanların Kur'ân'a dayanarak İsa'nın haça gerilip öldürülmediğini savunmalarıdır."<sup>5</sup>

Görüldüğü gibi Watt, Kur'ân'da verilen tarihi bilgileri vahiy kabul etmiyor. En iyimser ifâdeyle Watt, Kur'ân'ın da İnciller gibi bir kitap olduğunu söylemek istemiştir. Yani Kur'ân'ı İncillere benzetir. Peygamberimize gelen vahiy de, son devir bazı (Hıristiyan) bilgilerinin vahiy anlayışıyla örtüştürüyor. Watt'ın da katıldığı bu modern Hıristiyan anlayışı, Tanrı'nın bir faaliyeti olarak Tanrı'nın İsa şeklinde ete-kemiğe bürünmesidir; yani vahiy Tanrı'nın kendisini İsa (Oğul Tanrı) olarak göstermesidir. Dolayısıyla R.Bultmann, M.Thomas gibi modernist Hıristiyanlara göre İnciller, Tanrı'nın sözlü bir vahiy değildir. İncillerin bilinen yazarları vardır. Onlar devirlerindeki İsa hakkında bilgileri derleyip toplamışlardır. Bu açıdan vahiy bir kültürdür. Jung psikolojisi de bu Hıristiyanlara vahiy olgusunun açıklamada yardımcı olmuştur; Jung'a göre şuûr altı, ataların ve geçmiş kültürlerin bir birikimidir. İncil yazarları İncili, İsa hakkında şuûrlarında varolanı açığa çıkarmakla oluşturmuşlardır. Bu anlayışı izâh ettikten sonra Watt şu hükmü verir: "O halde Hıristiyanlıktaki vahiy kavramı hakkında yukarıda söylenenler, İslâmî vahiy kavramı için de aynen söylenebilir."<sup>6</sup>

Biz burada Watt'ın İslâm vahyi hakkında söyledikleri üzerinde duracak değiliz. Onun iddialarından yaptığımız bu kısa özet, bundan sonra Watt'tan ve diğer Hıristiyan yazarlardan etkilenen bazı Müslümanların İslam vahiy anlayışını nasıl Hıristiyanlaştırdıklarının kanıtı olacaktır.

Fazlur Rahman'dan Hasan Haniff'ye, Muhammed Ebû Zeyd'e ve Abdülkerim Suruş'a kadar bazı kişiler adeta Watt'ı tekrar etmişlerdir. Bu kimselerin hepsinin görüşlerine burada yer

5 Agy.: Age., s. 80

6 Agy.: Age., s. 25



vermek olanaksızdır. Sadece Fazlur Rahman, Hasan Hanefî ve A.Suruş örnekleri üzerine kısaca duralım.

Fazlur Rahman, “İlâhî Vahiy ve Peygamber” adlı makalesinde vahiy meselesini tartıştıktan sonra sözünü şöyle bağlar: Mana Allah’tandır; manaları aktaran sözler ve kelimeler Peygamber’in kendisindedir.<sup>7</sup> Burada tartışılması gereken birçok mesele vardır; ancak sözü uzatmamak için onlara girmiyoruz. Sadece şunu ifâde edelim ki, kaynaklara göre ilk vahiy peygamberimize geldiği zaman Cebrâil ona “Oku” sözünü söylemiştir ve o da “Ben okuma bilmem” demiştir; bu olay Cebrâil ile onun arasında üç defa tekrarlanmıştır. Bilindiği gibi ilk vahiy olan “Oku” sözü, ilk vahyedilen Alak Sûresi’nin ilk ayeti olarak Kur’ân’da yer alır. Dolayısıyla vahiy Hz. Muhammed’e sa-

7 Fazlur Rahman: “Divine Revelation and the Prophet” Hamdard Islamicus, c. 1, sayı 2, 1978, s. 66-72

dece mana olarak değil mana ve söz (kelime) birlikte gelmiştir.

Fazlur Rahman, Kur’ân’ın sözlerinin Hz. Muhammed’in kendisinden olduğunu söylemesi, yukarıda aktardığımız Watt’ın “Vahiy Muhammed’in şuûr altındandır” sözüyle neredeyse birebir uygunluk arz eder. Fazlur Rahman’ın bu görüşü aynı zamanda tam olarak olmasa da en azından yarım olarak Kur’ân’ın yazarı Muhammed’tir diyen diğer batılıların görüşleriyle de uyuşur.

Her ne kadar Fazlur Rahman, “İslâm” gibi bazı eserlerinde batılıların Kur’ân ve Peygamberimiz hakkındaki iddialarına cevaplar vermiş ise de, onun “Ana Konularıyla Kur’ân” adlı eserindeki şu cümleleri cevaplarını anlamsız kılmaktadır: “İslâm’ın Hıristiyanlığa karşı olan tutumu, İslâm’ın kendisi kadar eskidir; çünkü kısmî olarak İslâm, bazı önemli fikirleri Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan alarak ve diğerlerini de eleştirerek oluşmuştur. Gerçekten İslâm’ın kendi tanımı, kısmen bu iki dine karşı olan tavrının neticesidir...”<sup>8</sup>

Bu, sözüyle Fazlur Rahman, Hz. Muhammed Kur’ân’ı İncil ve Tevrat’tan çaldığı sözlerden oluşturdu diyen Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının söylediklerini, Müslümanlık cephesinden doğrulamış olmaktadır. Aynı zamanda sözlerinden de anlaşılacağı gibi ona göre İslâm kendisini Hıristiyanlık ve Yahudiliğe müracaatla oluşturmuştur.

Gelelim Hasan Hanefî’ye o da Kur’ân’da beşer sözü vardır diyor; Kur’ân bütünüyle Allah’ın sözü vahiy olmadığını söylüyor. Kur’ân’da örneğin “Firavûn dedi ki...” deniliyor; bu Allah’ın değil Firavun’un sözüdür diyor.

8 Fazlur Rahman: Major Themes of the Qur’ân, Chicago, 1980, s. 162



Elbette özellikle Kur'ân'ın geçmiş kişiler ve peygamberlerle ilgili kıssalar anlatırken "Firavun dedi ki..."; "Musa dedi ki..."; "Yusûf dedi ki..." gibi cümleleri vardır. Bu tür cümlelerde anlatılan manalar, şüphesiz o kişilere aittir ve sahipleri onlardır. Zaten bizzat Kur'ân bunları böyle

mantığı ve anlayışıyla şunu diyebiliriz: Allah var olan şeylerden bahsediyor; o halde bunun neresi vahiydir?

Vahiy ve ilâhîlik, putperestlikte veya bazı dinlerde anlaşıldığı gibi olmayandan haber vermek değildir; yani kahinlik değildir. Vahiy, kesin doğru ve tabii olan bilgilerin Allah tarafından Cebrâil aracılığıyla Peygamberlere ve onların vasıtasıyla da insanlara aktarılmasıdır. Allah bu bilgileri aktarırken, onların kime ve neye at olduğunu da luzumu halinde ismen belirterek aktarmıştır. Bu durum, yukarıda ada ifâde ettiğimiz gibi aktarılan bilgileri vahiy olmaktan çıkarmaz.

Konumuzla ilgili son örnek kişi olarak ve özellikle bu son günlerde İslâm vahiy anlayışını Hıristiyanlık vahiy anlayışı bağlamında açıklamalar yapan İranlı Abdülkerim Suruş'tur. O da diğerleri gibi vahyin, Pey-

gamberimizin şuûr altının bir açılımı olduğunu söylemektedir. Kur'ân'da bilgi hataları olduğuna ve bu hataların özellikle Kur'ân'ın tarih, toplum ve diğer dinlerle ilgili ayetlerinde bulunduğu inanmaktadır.<sup>9</sup>

Kısaca iddialarını özetlemeye çalıştığımız bu kişilerin İslâm vahyi hakkında söyledikleri son devir Hıristiyan bilginlerinin İncil hakkında söyledikleriyle birebir uyduğu gibi, Yahudi ve Hıristiyan bilginlerin Kur'ân hakkında daha önceki zamanlarda ifâde ettikleri asılsız iddiaları da doğrulayıcı niteliktedir.

<sup>9</sup> A.Suruş, bunlar Hollanda Uluslararası Radyosunda M.Hoebink ile Kur'ân üzerine yaptığı konuşmasında söylemiştir. Söylediklerinin basım aşamasındaki bir kitabının özeti olduğunu belirtmiştir.

anlatıyor. Ancak Hasan Hanefî'nin dediğinin aksine, bunlar beşer sözü sayılamazlar; çünkü manalarını Kur'ân'da olduğu cümle şekilleriyle dile getiren Allah'tır. O manaları onların ağzından naklen aktarsa da, anlatım cümleleri Allah'a ait vahiydir. Kaldı ki, Allah söz konusu kişilerin ve peygamberlerin söyledikleri şeyi bize anlatma da fâildir; Allah bize onları nakletmemiş olsaydı onları bizim bilmemizin imkânı da olamazdı.

Allah sadece Firavun'dan veya Hz. Musâ'dan bahsetmiyor ki, yeryüzündeki ve göklerdeki çeşitli varlıklardan da bahsediyor; onların çeşitli niteliklerinden ve durumlarından da bahsediyor. Hatta bazen canlı ve cansız tabii varlıkların "konuşmalarını" da naklediyor. Hasan Hanefî'nin





**Din** ve **TOPLUM**

DIYANET-SEN'in ilmi, bilimsel, akademik ve sosyal hayata katkısıdır.