

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

Levent ÇAVUŞ  
Vahye Dair

Recep KILIÇ  
Vahiy: Mahiyeti, İmkânı  
ve Doğrulanması Üzerine

Ramazan YILDIRIM  
Halku'l-Kur'an  
Meselesinin Politik İstismarı

Mehmet KUBAT  
İslâm Düşüncesinde  
Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu

Cemalettin ERDEMÇİ  
Kelâm İminde Vahiy

İsmail TAŞPINAR  
Yahudi Geleneğinde  
İlahî Kelâm Tasavvuru:  
İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini

Emir KUŞCU & Mahmut AYDIN  
Hristiyanlıkta Vahiy Algısı

Muhammet TARAKÇI  
Hristiyanlıkta Logos Doktrini

Ali İhsan YİTİK & Hammet ARSLAN  
Vedalar ve Kaynağı Üzerine

cilt: 8 sayı: 1 Ocak - Nisan'11



# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

**VAHİY**

Cilt/Volume: 8 Sayı/Number: 1  
Ocak – Nisan / January – April 2011



# bu sayıda / contents

5-6 | Editörden / From Editor

## Makaleler / Articles

---

- 7-19 | Levent ÇAVUŞ  
Vahye Dair  
On Revelation
- 21-47 | Recep KILIÇ  
Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine  
On the Revelation: Its Nature, Possibility and Justification
- 49-69 | Ramazan YILDIRIM  
Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı  
Political Exploitation of Khalq al-Qur'an Issue
- 71-118 | Mehmet KUBAT  
İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu  
The Position in the face of the Revelation  
of the Mind in Islamic Thought
- 119-142 | Cemalettin ERDEMCİ  
Kelâm İlminde Vahiy  
Revelation in Kalam
- 143-166 | İsmail TAŞPINAR  
Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru:  
İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini  
The Divine Word Conception in Judaic Tradition:  
Philo of Alexandria and the Doctrine of Logos
- 167-199 | Emir KUŞCU & Mahmut AYDIN  
Hıristiyanlıkta Vahiy Algısı  
Perceptions of Revelation in Christian Thought
- 201-224 | Muhammet TARAKÇI  
Hıristiyanlıkta Logos Doktrini  
The Doctrine of Logos in Christianity
- 225-250 | Ali İhsan YİTİK & Hammet ARSLAN  
Vedalar ve Kaynağı Üzerine  
On the Vedas and their Origin

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Reviews

- |         |  |
|---------|--|
| 251-254 | İsmail Hakkı Bursevî, <i>Kelimeler Arasındaki Farklar &amp; Ebû Hilâl el-Askerî, Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü</i> , |
| 255-260 | Hadim Hüseyin İlähîbağş, <i>el-Kur'âniyyun</i> ,   |
| 260-267 | Papa Jean Paul II, <i>Gerçeği Arayış: Akıl ve İman</i>   |

## Milel ve Nihal Geleneğinden / Traditions of Milel & Nihal

- |         |  |
|---------|--|
| 269-272 | Musâ b. Meymûn (Maimonides) el-Kurtûbî<br>'Allah'ın Kelâmına Dair' Altmışbeşinci Bölüm<br>'on the Word of God' 65. Chapter<br>çev. İsmail TAŞPINAR |
|---------|--|



Thimphu - Bhutan'daki Dechen Phodrang manastırında ibadet ve eğitim saatlerinden geri kalan zamanlarında uyumaya çalışan iki Budist çocuk. Keşişler yaklaşık olarak bir günde 10 saat eğitim alıyor ve gün onlar için sabah 05:00'de başlıyor. Rahipler manastırlara genellikle 6 ile 9 yaşları arasında iştirak ederler ve geleneğe göre bir çok aile bir oğlunu keşiş olmak üzere buraya gönderir. Çocuklar burada eski Kutsal metinlerin dillerinin yanı sıra İngilizce gibi dillerin eğitimini de alırlar.

## Editörden

Bu sayımızda vahiy konusuyla karşınızdayız. Öteden beri özellikle dini ve felsefi araştırmalarda önemli bir araştırma ve tartışma konusu olan vahiy, insanın inanç ve düşünceleriyle hayata bakışında etkili olan bir fenomendir. Üstün güç ya da güçlerle irtibat kurma, sahih bilgiye ulaşma, yaşamı temel referanslardan hareketle yönlendirme ve benzeri konularda insanın düşünce, tavır ve tutumlarının oluşumunda vahye yönelik algıları önemli rol oynamıştır. İnsanın ilahi mesajı edinme vasıtası olarak kısaca tanımlanabilecek vahyin ne'liği ve nasıllığı ile vahyin referans olarak bağlayıcılığı açısından dini gelenekler arasında önemli farklılıklar olduğu bilinmektedir. İslam da dahil bazı dinler, ilahi iradenin tarihe açılımı açısından vahiy tecrübesinin sınırlılığını kabul etmektedir. Buna göre vahiy tecrübesi belirli bir zaman ve mekan boyutuyla sınırlanmıştır; örneğin Kur'an vahyinin tamamlanmasıyla bir tecrübe olarak vahiy tamamlanmıştır. Ancak diğer taraftan vahiy aracılığıyla tarihle ve insanla buluşan ilahi iradeye dayalı mesaj ise zaman ve mekan boyutuyla sınırlı değildir ve bütün zamanlara ve mekanlara yönelik bir kapsayıcılığa sahiptir. Buna karşılık bazı geleneklerde ise vahyin belirli bir tarihsel dönem ya da zamanla sınırlılığı kabul edilmez ve dini kurumlar ya da inananlar cemaati aracılığıyla vahyin devamlılığı esas alınır. Vahiy konusunda bir

diğer tartışma insanın vahiy tecrübesindeki rolüne ilişkindir. Özellikle insan aklının ve akli verilerin vahiy ve vahye dayalı bilgi karşısındaki konumu birçok dini ve felsefi geleneğe tartışma konusu yapılmıştır. Bu ve benzeri hususlar bu sayının yazarları tarafından ele alınmaktadır.

Bu sayının yazarlarından Levent Çavuş, “Vahye dair” başlıklı makalesinde vahiy konusunu İslam itikadı açısından ele almakta ve vahiy aracılığıyla ilahi iradenin zaman ve mekan sınırlaması olmaksızın tarihe müdahil olduğu üzerinde durmaktadır. Recep Kılıç, “Vahiy: Mahiyeti, imkanı ve doğrulanması ve üzerine” başlıklı makalesinde dinin temel bir kavramı olan vahiy analitik bir yaklaşımla felsefi, teolojik ve kelami açılardan ele almaktadır. Ramazan Yıldırım ise ilahi kelam tartışmaları açısından İslam düşüncesi tarihinde önemli bir yer tutan Halku'l-Kur'an tartışmalarının nasıl bir politik istismar konusu haline getirildiğini “Halku'l-Kur'an meselesinin politik istismarı” başlıklı makalesinde irdelemektedir. Mehmet Kubat ise “İslam düşüncesinde aklın vahiy karşısındaki konumu” başlıklı çalışmasında İslâm düşüncesinin en köklü problemlerinden biri sayılan aklın nakil karşısındaki konumu konusunu ele almaktadır. Ayrıca bu sayıda Cemalettin Erdemci, İsmail Taşpınar, Muhammed Tarakçı yanında Emir Kuşçu ile Mahmut Aydın ve Hammet Arslan ile Ali İhsan Yitik de çalışmalarıyla vahiy konusuna katkı sağlamaktadırlar. Önümüzdeki sayıda görüşmek üzere...

*Editör*

# Vahye Dair

Levent ÇAVUŞ\*

---

## On Revelation

---

**Citation/©:** Çavuş, Levent, (2011). On Revelation, Milet ve Nihal, 8 (1), 7-19.

**Abstract:** In this essay, the concept of revelation assessed in terms of Islamic belief. The fact of revelation in Islam has been connected with the belief in the necessity of knowledge of it. However, so called knowledge is not something that is arguable but it is clearly a command. It is also pointed that the significant role and importance of the prophet in transferring this command including knowledge, which is defined as absolute revelation, to the believers. The weakness of historicism has been discussed because of being the revelation beyond the time and space. It has been shown that the God has an impact on the history and society by revelation; in addition to this some definitions of revelation were given in the framework of the verses from the Holy Qur'an.

**Key Words:** Revelation, knowledge of the unseen, prophecy.

---



**Atıf/©:** Çavuş, Levent, (2011). Vahye Dair, Milet ve Nihal, 8 (1), 7-19.

**Öz :** Bu makalede vahiy konusu İslam itikadı açısından değerlendirilmiştir. İslam'daki vahiy olgusu vahyedilen bilgiye iman etme zaruretiyle ilişkilendirilmiştir. Ancak söz konusu bilginin tartışılabilir bir bilgiden çok bir emir olduğuna dikkat çekilmiştir. Mutlak vahiy olarak tanımlanan bu emir içerikli bilginin inananlara aktarılmasında peygamberlik müessesese-

---

\* Araştırmacı, [mka.34@hotmail.com].



sinin önemine ve peygamberin oldukça belirleyici olan fonksiyonuna işaret edilmiştir. Vahyin zaman ve mekânın ötesine uzanan aşkınlığı nedeniyle tarihselci yaklaşımın zaafı tartışılmıştır. İslam düşüncesinde yer alan vahiy olgusunun Kur'an ayetleri çerçevesinde kendine has tanımlarının da yapıldığı makalede, Allah'ın vahyetme süreciyle tarihe ve topluma müdahalesi olduğu öne çıkarılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, gayb bilgisi, peygamberlik.

Vahiy olgusuna dair düşünmeğe başlamak, öncelikle bir kabulü, daha esaslı bir ifadeyle, imanı sürekli olarak hatırlayıp kullanmayı ve ona müracaat etmeyi gerektirecektir. Çünkü insana vahyin nazil oluşu ve içerdiği konuların bir kısmı gaybdır. Üçüncü şahıslar tarafından duyularla tespit edilemez. Elçinin iddiası, genel olarak başlangıçta elçinin emin oluşu gibi toplum nezdindeki itibarından destek almak durumundadır. Emin oluşun yanı sıra gelen mesajın eşsizliği, içeriğinin makul, dengeli, evrensel, fitrata uygun, tutarlı, değişmez ve benzeri özelliklerle elçinin iddiasını destekler mahiyette olması; mesajla karşılaşan üçüncü şahısları kendine bağlayabilecek özellikleri kapsar olmalıdır. Allah tarafından apaçık mucizelerle desteklenmesi de söz konusudur. Vahye iman ederek vahiy olgusunu düşünmeye başlamak ile onu gerçek kabul etmeyerek vahiy düşünmek, doğal olarak çok farklı değerlendirmelere yol açacaktır. Hemen her konuda olabileceği gibi vahiy olgusuna dair kabullerde de hem hangi zaviyeden hem de ne amaçla bakıldığı, görünen şeyin algılanışında küçümsenmeyecek farklara yol açma potansiyelindedir. Konuyla alakalı kadim literatürden günümüze farklı anlayışların bir sebebi de budur.

Vahiy sözcüğüyle sembolize edilip ifade edilen, Allah'ın mesaj-emir inzal etmesi olayıdır. Zaten Arap dilinde var olan "vahiy" sözcüğünün, anlam alanı vahiy olayına uyarlanacak şekilde Allah tarafından yeniden düzenlenmiştir. Vahiy olayını sembolize eden kavram olarak da Kur'an'da kullanılmıştır.<sup>1</sup> Dolayısıyla Arapça'nın özel bir tür haber iletmeyi ifade eden "vahiy" sözcüğü, söz konusu olguyu ifade edebilmesi açısından yeni bir anlam alanına sahip kılınmıştır. Bu yeni anlam alanıyla vahiy sözcüğünün o güne kadar kapsaya geldiği anlamlar zaman içinde az çok değişmekle

beraber Allah'ın insanların içinden birini seçerek insanlığa iletmeyi dilediğini, iletişim eylemini ve iletilen mesajı ifade eder olmuştur. Bu manada insanlığa iletilmek üzere peygamberlere inen vahyi, -diğer anlamlarıyla karıştırmamak için- makalede “mutlak vahiy” kelimesi ile ifade edeceğiz.

Mutlak vahiy Muhammed a.s.'ın zamanının Arapçası'nda kendini “vahiy” kelimesi ile tesmiye ettiği gibi; insanlık tarihi boyunca Allah'ın insanlığın gidişatına müdahalelerinde seçilenlerin lisanında aynı olay doğal olarak farklı farklı kelimelerle ifade edilmiştir.<sup>2</sup>Bu arada Allah'ın seçtiği bir kuluna mutlak vahyi ilemesi diye kabaca tarif ettiğimiz olay değişik inanışlarda bambaşka niteliklere büründürülerek karşımıza çıkabilmektedir.<sup>3</sup> Ayrıca olay ve olgu, yani vahyin indirilişi ve vahyin kendisi Kur'an'da ve Muhammed a.s.'ın hadislerinde farklı kelimelerle de karşılanmıştır. Bu olayı ve olguyu ifade eden her bir farklı kelime kendi kök anlamlarıyla hadiseyi ve vahyi daha sağlıklı anlamaya-anlatmaya vesile olmaktadır. Aynı şekilde vahyedileni, yani Kur'an'ı ifade için kullanılan diğer isimler de aynı amaca matuftur.<sup>4</sup>

Vahiy kelimesinin lügat mânâsı îmâ, “fısıldama, işaret, intikal, telkin ve yazıyla bildirmek”tir. Bu anlamlarda bir temel ortak özellik, bildirim hızıdır. Vahiy sözcüğü “süratli bir şekilde

<sup>2</sup> İngilizce'de *revelation* vahiy, ilham, açığa vurma, esin, açığa çıkarma, belli etme; *inspiration* ilham, esin, fikir, telkin, vahiy, nefes alma; *apocalypse* vahiy, İncil'in son bölümü, açığa vurma, ortaya dökme; *oracle* kehanet, torpil, kâhin, keramet, ilham, vahiy; *testimony* tanıklık, şahitlik, şahadet, ifade verme, vahiy gibi anlamları ifade eden kavramlardır.

<sup>3</sup> “Sinoptik İnciller'de vahyi nitelerek için, vaaz etmek-açıklamak (*kêrussein*), öğretmek (*didaskain*) ve açmak (*apokaluptein*) gibi kelimeler kullanılmıştır. Kêrussein ve Didaskain, Sinoptik geleneğe vahiy ile ilgili en çok karşılaşılan sözcüklerdir ... Pavlus'un mektuplarında vahiy ile ilgili olarak en çok zikredilen *apokaluptein* (açıklamak) ve *phaneroun* (göstermek, görünür kılmak) sözcüklerinin yanı sıra, *gnôrisein* (bildirmek), *kêrussein* (vaaz etmek), *didaskain* (öğretmek), *katangellein* (İncil'i ilan etmek), *logos* (kelâm), *mustêrion* (gizem) ve *euangelion* (İncil) kelimeleriyle de karşılaşmaktayız. Bkz. Muhammed Tarakcı, “Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*,12 (2), 2003 s. 171-201

<sup>4</sup> Kur'an, Kitab, Zikir, Fırkan ,Nûr, Hüdâ, Hakîm, Beyan, Mev'ıza, Belâğ, Şifa, Rahmet, Rûh, Hak, Adl, Mecîd, Aziz, Kerîm, Mübârek gibi.

işaret etmek” demektir.<sup>5</sup> Cahiliye şiirindeki kullanılış söylenenleri kapsamı bakımından güzel bir örnektir.

Göz kırpmam ona onu sevdiğimi vahyetti./ Vahyim neticesi yanakları pembeleşti.<sup>6</sup>

Allah’ın vahyedişi genel anlamıyla varlığa “ol” emri ve akabinde ona yolunu göstermesi, geniş anlamıyla vahiy kelimesi ile ifade edilir.

De ki: “Gerçekten siz mi yeri iki günde yaratanı inkâr ediyor ve O’na birtakım eşler kılıyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir.” “Orda (yerde) onun üstünde sarsılmaz dağlar vardı, onda bereketler yarattı ve isteyip arayanlar için eşit olmak üzere oradaki rızıkları dört günde takdir etti. Sonra, duman halinde olan göğe yöneldi; böylece ona ve yere dedi ki: “İsteyerek veya istemeyerek gelin.” İkisi de: “İsteyerek (İtaat ederek) geldik” dediler. Böylece onları iki gün içinde yedi gök olarak tamamladı ve her bir göğe emrini (ve evhâ) vahyetti. Biz dünya göğünü de kandillerle süsleyip donattık ve bir koruma (altına aldık). İşte bu, üstün ve güçlü olan, bilen (Allah)’ın takdiridir.” (Fussuleet 41/9-12)

Bu ayetler Kur’an’daki “varlık” telakkisinin genel çerçevesini de ihtiva etmesi bakımından dikkate şayandır. Burada yaratan ve yarattığı arasındaki bağı ilk yaratılışla başlayan ve sonra kesintisiz devam eden bir süreç olarak değerlendirebiliriz. Bütün varlıklar Allah’ın emrine teslim olmuşlar ve ne yapmaları gerektiğini sürekli bir şekilde ondan almaktadırlar. Genel olarak Allah’ın iradesi tüm varlıklar üzerinde egemen ve devamlıdır. Her bir varlık sürekli olarak Allah’tan aldıkları emir – vahiy – doğrultusunda yürüyüşünde vazife ifa ederler. Eğer Allah’ın her oluşu sürekli ve yenden yaratıyor olduğu anlayışını tartışmalı bulsak bile, Allah’ın yaratan ve yolunu gösteren oluşu -yani hayatı, var edilenin vazifesini tayin eden oluşu- Allah’ın varlığa emrini yani vahyini ifade eder.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ragıp el İsfahani, *Müfredat Elfazi'l-Kur'an*, çev. Y. Türker (İstanbul: Pınar, 2007), s.1544.

<sup>6</sup> Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan, 1986), s.27.

<sup>7</sup> “Allah, yedi göğü ve aynı şekilde yeri(n sayısız parçasını) yaratandır. O’nun (yaratıcı) iradesi, bütün bu (yaratık)ları aracılığıyla kesintisiz tecelli eder ki Al-

Varlık âlemi yaratıcının vahyi doğrultusunda, onun belirlediği fitrat ve hedeflerle bu âlemdeki mevcudiyetini devam ettirmektedir. Varlık âleminde her bir varlığa gönderilen emirler – vahiy – varlıktan Allah’a şeklinde bir iletişim değildir. Hadise, Allah’ın yaratması ve yarattığına yolunu göstermesidir. Allah’a tam bir teslimiyette, onun tarafından yaratılan olarak varlık âlemi Allah’ın vahyine tâbi ve onun gösterdiği hedefe doğru yolculuğuna devam etmektedir. Allah’tan varlığa şeklinde ifade ettiğimiz varlık âleminin yaratıcı karşısında tam teslimiyeti düşünüldüğünde kabaca emir alan emir eden ilişkisine işaret etmek içindir. Varlığın vahyi almak, vahye ulaşmak, vahyi seçmek, vahyi istemek gibi durumları söz konusu değildir. Ayrıca varlığın vahye tâbi olmayıp başka bir yolu tercihi gibi bir seçeneği de söz konusu değildir. Vahiy -emirler- iner de iner ve varlık âlemindeki her yaratılan gereğine uygun fonksiyonunu yerine getirirler.<sup>8</sup>Bu emredişte vahyin dili, yani inzal olunanın dili, insan olarak bizim kavrayabildiğimiz bir husus değildir; bu anlamda vahiy lafzı, sesi, imlayı müteâl tüm bunların ötesinde bir husustur. Varlık âlemi diline ve şekline vakıf olamadığımız bir tarzda veya belki her biri ayrı tarzlarda vahiy ile oluşmuş ve sürüp devam etmektedirler.

Vahyi, varlığın yaratıcı ile ilişkisi veya iletişimi şeklinde tanımlama hatalıdır. Bu tarz yaklaşımlar varlığın vahiy eden karşısında etkin bir muhatap şeklinde algılanmasına sebep olabilir ki bu durum sorunlu algılamalara kapı açar. Zira yaratılan yaratıcı karşısında etken değildir. Varlığın zaman ve mekân kombinasyonlarında ortaya çıkan her ne olursa olsun, vahyi yönlendirip belirlediğini kabul etmek sorunlu algılar üretebilir. Varlık yani yaratılan, yaratıcıyı herhangi bir şeye zorlayamaz. Yaratılan, yaratıcı karşısında herhangi bir etki yönlendirme veya belirlemeyi gerçekleştirebilme konumunda düşünülemez.

---

lah’ın her şeye kadir olduğunu ve her şeyi bilgisiyle kuşattığını göresiniz.” (Muhammed Esed Meali).

<sup>8</sup> “Doğrusu Biz onu (Kur’an’ı) Kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu ne bildirdi ki sana? Bin aydan hayırlıdır o Kadir gecesini. Onda melekler ve Ruh, Rablerinin izniyle (yapılacak) her iş için peyderpey inerler. Bir selam (güvenlik)tir o gece, ta tan atana kadar.”Kadir, 97/1-5, (Elmalılı Meali).

Vahiy salt bilgi olarak tanımlamak da sorunlu çağrışımları ihtiva etme potansiyelindedir. Öncelikle bilgi kavramıyla alakalı var olan çarpık kanaatler vahyin ne olduğunu fark etmede engeller oluşturacaktır. Aynı şekilde “vahiy bilgi kaynağıdır” tanımlaması da yanlış anlaşılabilir. Vahiy, varlığın onun karşısında ihtiyarını kullanma ihtimali olan bir şey değildir. Vahiy, varlık tarafından herhangi bir şeye istihdam edilemez. Yani vahyin muhatabı, vahiyde olmayan özellik ve görevleri vahye yükleyemez. Vahiy, varlık âlemi söz konusu olduğunda “emir”dir. Varlık -yaratılmışların onun gereğini yerine getirir. Varlığın onu yanlış anlaması veya “anlama” diye bir husustan bahsedebilme; sonucu etkileme potansiyeli bakımından söz konusu değildir. Vahyin varlık tarafında kavranması, tam bir idrak ile idrak edilmesi mümkün de gerekli de değildir. Varlık âlemi vahyin nasıl sonuçlar doğuracağını hesap da idrak de edemez; etmesi de gerekmez. Varlık âlemi, emri yerine getirir, yani tespih eder.

Vahyin yukarıdan “aşağıya indirilen” olarak tanımlanması itibaridir.<sup>9</sup> Bu burum, yaratıcının muhteşem oluşuna vahyin menşinin mükemmelliği ve kutsallığına dairdir. Dolayısıyla Allah’tan gelen vahiy de mükemmeldir, kutsidir, kutsaldır, yani yaratıcıya aittir. Yaratıcıdan başkası ona sirayet edemez; bir şey karıştıramaz. Onda boş ifadeler, anlamsızlık, amaçsızlık ve basitlik gibi olumsuz hususlar bulunamaz. Varlığı şaşkın bırakan, ne yapacağını bilemez hale getiren bir etki ihtiva etmez. Vahiy alış halinde varlığın dalgın, uykulu, rüya görür gibi, belirsiz, netlik ifade etmekten uzak, algıların muğlâk olması düşünülemez. Vahiy alan varlığın vahiy unutmaması ve karıştırmaması da söz konusu olamaz. Varlık âlemini yaratan ve vazifesini tayin eden vahyin mahiyeti, indiği varlığın yaratılması ve amacına yönelmesi, idrak edemediğimiz birçok hususları kapsayabilir. Ama kesinlikle indiği varlık açısından itibari değildir. Varlık âlemi açısından kendilerine inen vahiy bir

---

<sup>9</sup> “Gerçek şu ki, (ey iman eden,) bu Kur'an'ı sana safha safha indiren Biziz, gerçek bir armağan (olarak)” İnsan, 76/23.

varsayım değildir; bir seçenek de değildir. Fazlalık da eksiklik de ihtiva etmez. Tamı, kemali ihtiva eder. Yaratıcıdan gelen emirdir.<sup>10</sup>

Allah ve varlık âlemi tasavvurumuzda vahyin yerini kavrama yolundaki uğraşımız önemlidir. Bu husus mutlak vahiy tasavvurumuzu sağlıklı inşa etmemize ciddi katkı sağlayacaktır. Yaratıcının varlık âlemini “Ol” emri ile yaratması ve yolunu göstermesi karşısında varlık âlemi farkında olarak ama itiraz seçeneği olmaksızın itaat etmektedir. Bu okunan bir vahiy değildir. Bu vahye muhatap olan varlıklar, aklederek gereğince hareket etmeyi irade etmezler. Onlar emre teslim olmuşlardır. Onların hâli inisiyatif kullanıyor olma hâli değildir. Zıddına bir hareket seçenekleri yoktur.

Mutlak vahye, yani Muhammed a.s’e indirilen vahye gelince, bu yukarıda ele aldığımız vahiyden farklı bir husustur. İnsan bu vahye muhataptır. Varlık âleminde insan dar bir algı kapasitesi ile diğer varlıkların nerdeyse tamamından ayrı olarak kısmi iradesiyle, kısmi müstakil inisiyatif sahibi oluşuyla icra-i faaliyette bulunur. Algı kapasitesi varlık âleminin çeşitliliği, derinliği ve karmaşıklığı karşısında oldukça sınırlıdır. Duyuları belirli bir aralığı fark edebilir. Bilgi, aklediş ve tefekkürle algı kapasitesini genişletip olgunlaştırabilir. Algısını kemâle yaklaştırdıkça olguları gerçekliğiyle anlayıp görebilir, irade ve-veya inisiyatif koyması gereken hususlarda diğer varlıklar gibi yaratıcısının vahyine -emrine-uyumlu bir süreç inşa edebilir.

Varlık âleminde insan kendi ve diğer varlıklara dair tasavvur inşa eder. İnsanın kendisinin ne olduğu, tüm varlık âleminin anlamı, Allah hakkındaki kabulleri ve hayatla ilgili algıları bu saydıklarımızın hakikatine tamamen zıt kanaatleri içermemelidir. Bu başlıklarla ilgili algılarının gerçek olanla (hakk) çatışıyor olma hâli varlık âleminde uyumsuzluğa -fısk ve fesada- sebep olacaktır.

İnsanın düşünce ve seçiminin hakk ile çatışıyor olma durumu, uyumun, bütün varlık âlemini kapsar şekilde bozulması gibi daha olumsuz sonuçları içerir. İnsanın varoluşunda Âdem a.s. ile başla-

<sup>10</sup> “Rabbin bal arısına da şöyle vahyetti: dağlardan ve ağaçlardan ve kuracakları köşklere göz göz evler edin” Nahl, 16/68.

yan süreçte “mutlak vahiy” yolunu gösterici olarak insanoğluna Âdem a.s. aracılığıyla ikram edilmeye başlanmıştır. Böylece varlık âleminde bulunan uyum haline –salâh- insanoğlunun “mutlak vahyin” yol göstericiliğine bağlı, yapıp etmeleri olumlu katılımı sağlayan olacaktır. Bu bakış açısından hareketle “mutlak vahyin” varlık âlemine inip duran vahyin muadili olduğu söylenebilir. Yani Allah, nasıl insanın dışındaki varlıklara yolunu gösterme mahiyetinde vahyeyiyor ise aynı şekilde insana da yolunu - hedefini- gösterme mahiyetinde elçileri aracılığıyla okunan vahyi indirmiştir.

“Mutlak vahiy” varlık âlemine inip duran vahiyden farklı olarak indiği seçilmişin ve toplumunun dili ile nazil olur. Genel bir ifade ile yol göstericiliğini seçilmiş hemcinslerinin pratiğinde insanoğluna örnekler. Teorik bir anlamdan ve bilgiden ibaret değildir. İnsanın kendisini nasıl algılaması gerektiğine, varoluşuna, görevlerine, yasaklara ve serbestlere dair kuralları -ahkâm- kapsar. İnsanın kendine dair ve kendisi dışındaki varlık âlemine dair telakkisini düzenler. Genel anlamda varoluşa dair, yani hayata dair algısını, görüşünü, telakkisini düzenler. Nihayet yaratıcıya dair algısını ve görüşünü düzlemiş olur. Allah, hayat, mahlûkat ve kendisi hakkındaki algı düzenlemeleri, insanlığı varlık âlemiyle beraber aynı yol göstericinin kılavuzluğunda varlığını ifâya yönlendirir. Kur’an vahyi bunu biçimsel anlamda hükümler dizini olarak yapmaz. Birçok olayı ve konuyu gündeme getirir; onlara, tabiri caizse kameralar tutar. Aynı olay veya konuya bakış sanki onlarca kameradan bize aktarılır. Bir açıdan fark edemeyeceğimiz bir hususu diğer açılardan fark edebilme fırsatı verir.

Peygamberlik müessesesi bu yol göstericiliğe ve örneklığe matuftur. İşte “mutlak vahiy” bu seçilmiş peygamberlere yaratıcı tarafından indirilir. “Mutlak vahyin” Allah tarafından inzali, peygamber açısından çok özel bir tecrübedir. Başkası bu tecrübeyi anlayıp idrak edemez. Bu ve başka sebeplerden ve belki de bilemediğimiz, bize gayb olan daha başka sebeplerden peygamberler “Mustafa”dır; yani “seçilmiş”lerdir. Peygamberlere inen “mutlak

vahiy" ile Allah insanlığın gidişatına müdahale eder. Bu müdahalede yer ve coğrafya seçimi, müdahale zaman aralıkları, seçilen elçinin kimliği, mutlak vahyin dili gibi hususlar Allah'ın dilemesine bağlıdır. Bunlarda ne matematiksel bir döngü ne mantıksal bir örüntü ne de determinist bir mecburiyet söz konusu değildir. Bütün peygamberlere gelen "mutlak vahiy" ahkâma dair çok az kısmı, şekilsel farklılıklar içerse de amaç ve muhteva açısından aynıdır. Tüm peygamberlere inen vahiy, varlık âlemine inip duran vahye paraleldir ve her ikisi de aynı yaratıcı tarafından inzal olunmaktadır.

İşte Muhammed a.s.'a inzal olunan Kur'an bu zincirin son halkasıdır. Kur'an vahyi Arap diliyle inzal olunmuştur Muhammed a.s. Arap'tır. Kur'an vahyi lafız ve mânâ olarak Allah'a aittir; kelimullahtır. Fakat Kur'an vahyi imla olarak vahiy değildir. Zaman içerisinde imlası tekâmül etmiş ve günümüzdeki biçimini almıştır ve imla yönüyle tekâmülü bu gün de devam etmektedir. Günümüzde tecvitli okunuşu hatırlatıp kolaylaştırmaya dair farklı renk ve işaretlerle imla edilmesi buna örnektir. Dolayısıyla imladan hareketle harfleri ve kelimeleri sayarak matematiksel sistemlerle vesaire çabalarla Kur'an'da meşru ya da gayri meşru bir şeyler aramak boştur.

Arapça olan ama Allah'ın kelâmı olan Kur'an vahyi, Arap dilinin imkanlarından, sözcük ve gramer yapısından istifade ile kendine özgü, Arapça oluşu aşkın bir kavramsal değerler dizisi – paradigma- inşa etmiştir. Allah, Arapça kullanılagelen sözcüklerin anlam alanlarını düzenlemiş; kimini daraltmış kimini yeni nüans anlamlar ekleyerek zenginleştirmiş, yeni bir semantik paradigma inşa etmiştir. Kur'an vahyinde vahyedilecek olan her neyse kuru bir kelimeler dizini içinde teorik maddeler formunda ifade edilmez. Farklı perspektiflerden bakışlarla anlatılan olaylar içinde muhtelif kıssalarda tarihi bilinen-bilinmeyen veya farklı bilinen olaylar kullanılarak tekrar tekrar anlatılır. Allah Kur'an vahyinde örnekler verir, izah eder, tartışır. Akletmeye, tefekkür etmeye, fahmetmeye çağırır; teşvik eder tehdit eder. Motivasyon üretmeye



matuf ve olumlu hak ediş olarak güzellikler vaat eder. Can yakıcı cezalarla korkutur. Tüm bunlar, özünde hayatı, kendimizi, diğer tüm varlıkları ve Allah'ı doğru algılamamıza matuf bildirim tehdit ve teşviklerdir; yani tevhitir.

Peygamber as.'ın Araplığı Arap oluşa bir kutsallık katmadığı gibi "mutlak vahyin" Arapça oluşu da Arap diline bir kutsallık izafe etmez. Bu Arap dilinin mükemmelliğinin delili de değildir. Nasıl ki geçmiş peygambere mutlak vahyin farklı lisanlarla gelmiş olması bu dillere kutsallık katmadığı gibi Arapça'ya da hiçbir kutsallık katmaz. Mutlak vahyin dilinin dikkat çekici özelliklerinin bir yönü de oluşturduğu kavramsal paradigmadır. Bu kavramsal yapı zaman içinde dilin belagatini ve gramerini belirleyen kriterler haline dönüşmüştür. Arap dilinde aynen böyle olmuştur. Kuran vahyinin dili Arap dilini değişmez halde tutmak yerine bu dilin kontrollü ve düzenli gelişimini desteklemiştir. Bu *Şehname*'nin Farsça'ya etkisi gibi ve benzer dillerdeki tarihten gelen, yaygın olarak bilinip yaşatılan edebi eserlerin üretildikleri dili besleyip, üretip şekillendirmelerinin üst bir örneğidir. Yeryüzünde altı bin kadar olduğu iddia edilen her dil (yani insanlar arası iletişim sistemi) tekâmül etme potansiyelindedir ve zaten kullanıcılarının ihtiyaçları doğrultusunda kâmidirler.<sup>11</sup>

Kur'an vahyi Allah'ın kelimadır; alanı indiği coğrafyayla ve Arap dilini konuşan insanlarla sınırlı değildir. Kuzeyden güneye doğudan batıya tüm Allah'ın arzı onun kapsama alanıdır. Allah'ın arzında yaşayan insanlara her tür ulusa yol gösterici ve hidayet rehberi olarak nazil olmuştur. Tarihsel süreç kısmen bunun ispatıdır denilebilir. İslam memleketi olarak isimlendirilebilen farklı farklı coğrafyalarda bu gün bile farklı farklı diller konuşulmaktadır. Kuran vahyinin nazil olduğu zaman diliminde Arap yarımadasındaki kültürel vasattan çok farklı kültürel vasatların var oldu-

---

<sup>11</sup> "Nitekim İmam Şafî (ö.204/820)'nin de belirttiği gibi Allah'ın kelâmı, Arapça'da Kur'ân, Süryânîce'de İncil ve İbranîce'de Tevrat olmuştur. Bu aynen tek olan O Yüce varlığın zatı için Arapça'da "Allah", Farsça'da "Hüdâ" denilmesi gibidir". Bkz. Mehmet Erdoğan, *Akil-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: MÜİFVY, 1995), s.18.

ğu aşikârdır. Kuzey doğu ve kuzey batıdaki Sâsâni ve Bizans baskın kültürünün yanı sıra kadim Mısır medeniyeti, kuzey Afrika'daki diğer başkalarının baskısı altındaki kültürler o günkü Anadolu'da ve Asya'daki alt kültürler ve benzerleri; Kur'an vahyi tüm bunlara hitap etmiştir. Aslında bu durum, tüm bunlara hitap eden Kuran vahyinin bir anlamda tarihi ve kültürü müteâl –aşkın– bir hitap olduğunun da kısmi bir delilidir. O günkü Arap hayatını zaman çizgisi üzerinde orta kabul edip bakarsak onlarca farklı kültür, zamanın geçmişine örnek sayılırsa; Sâsâni, Bizans ve Mısır da gelecek zamanı örneklemeye yetkin sayılabilir. Dolayısıyla nazil olduğu dönemdeki kültürel ve coğrafi farklılık dikkate alındığında Kur'an'ın zamanı aşkın oluşu fark edilebilir.

Allah'ın sözü olan "Kur'an vahyi" mekânla mukayyet ve sınırlı olmadığı gibi zamanla da mukayyet değildir. Nitekim Kuran vahyindeki hüküm bildiren ayetler indiğinde belli bir coğrafya veya bölgeyle sınırlı tutulmadığı gibi; zamanla da sınırlı tutulmamışlardır. Yani ahkâm ayetler zamanla sınırlandırılmış değildir. Ancak hükümler, belli şartlar ve mecburiyetlerle sınırlandırılabilir ki konumuz bu değildir. Kur'an vahyi yatay anlamda bölge coğrafya bakımından evrensel olduğu gibi dikey mânâda da nazil oluştan bu yana ve kıyamete kadar tüm zamanları kapsar. Kur'an vahyi kaybolma değiştirilme yok edilme v.b. tahrifattan korunmuştur; Allah tarafından korunacağı ifade edilmiştir. Muhammed a.s.'dan günümüze mütevatiren ulaşmıştır. İnzal olunan kelamullah Muhammed a.s. zamanında yazıya geçirilmiş, ezberlenmiş Kur'an tarihi kitaplarında detayları bulunabilen çabalarla günümüze ulaşmıştır. Bu ellerimizdeki "Mushaf" olarak da adlandırdığımız kitap kıyamete kadar câridir. Varlık âlemine inip duran vahiy ile aynı amaç doğrultusunda zaman ve mekânı aşkın –müteâl– hidayet rehberi olarak ellerimizdedir.

Kuran vahyinin sabit olması, yani değişmezliği günümüzdeki modern aklediş açısından çeldirici bir etki üretmektedir. Modernitenin varlığı algılama tarzı, sürekli pozitif ve çizgisel bir değişimi, yani sürekli "yenilenme" ve olumlu "gelişimi" kabul eder. Modern

akledeş bunu (sürekli olumlu gelişimi) varlığı tanımlama temel bir kriter olarak kullanmaya çabalamaktadır. Karikatürsel bir ifadeyle özetlersek, bu akledeş “eski olan kötü yeni olan iyi” şeklinde genellenebilir bir algı tarzına sahiptir. Modernitenin özelde varlık telakisi, genelde akledeş biçimi İslam coğrafyasında ve tüm dünyada kabaca iki yüzyıldır devamedegelen ciddi etkiler bırakmıştır. Müslümanların insanlığın önderliğini kaybedişlerinin onlarda yaşattığı travmalar ve modernitenin tüm dünyayı yaklaşık o kadar yıldır kasıp kavurması, İslam coğrafyasında birçok konuda olduğu gibi vahiy konusunda da farklı arayışlara ve çarpıklıklara kapı aralmış ve onları cesaretlendirmiştir. Geleneğin hurafelerinden kurtulmak adına modernitenin akledeşini içselleştirip kullanarak modern hayata eklenmede dinden kaynaklanan sorunlar bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Bugün modernitenin akledeşinin temel karakteristiği “temel kaynaklara dönelim” çığığında da “Kur’an’ın çağdaş yorumu” şirinliklerinde de bâriz bir şekilde kendini göstermektedir. Doğal olarak vahiy anlayışı da bundan nasibini almıştır.

Kuran vahyinin nazil olduğu coğrafyaya veya zamana mecburiyetinden; hatta kültüre ve tarihe mecburiyetinden bahseden insanlar, kaynağı yaratan ve Allah’ın kelamı olan bir kitaptan bahsettiklerini hatırlamaları gerekmektedir. Kur’an’daki kıssaların gerçekliğini tartışmak da hatalı bir yaklaşımdır. Fen bilimlerinden hareketle Kur’an’ın doğrulanması fen bilimlerindeki gerçeklik algısının değışkenliği münasebetiyle nasıl hatalı, hatta komik sonuçlara sebep oluyorsa; bu husus da aynı bunun gibidir. Arkeolojik bulgulardan hareketle veya başka gerekçelerle Kur’an’ı sınamak, ardından Allah kelamı olan Kur’an’ı tarihsel gerçekliği olmayan uydurulmuş kurgular ihtiva eden bir sıradanlığa, hatta etik olmamaya mahkûm etmek Müslüman idrakinde yer tutabilecek bir husus değildir. Ayrıca Kur’an vahyini, anlaşılabilmesi için nazil olduğu vasata, tarihe, coğrafyaya, kültüre, sebebe mecbur etmek ve buradan hareketle Kur’an vahyinin tarihselliğinden bahsetmek ve günümüzdeki geçerliliğini de tartışmak sorunlu bir yaklaşımdır.

Kuran vahyinin yaş ve kuru her şeyi içinde bulundurduğu

düşüncesi ve bu düşünceden hareketle ortaya konan yaklaşımlar ciddi sıkıntılar içermektedir. Kaybolan devesinin yularını da Kur'an vahyinde bulacağı iddiaları arasında her türlü mesleği, her türlü ilmi, her türlü sırrı, Kur'an vahyinde bulabileceklerini iddia eden görüş sahipleri gelenek içinde olduğu gibi gün de vardır. Kur'an vahyinin matematiksel şifreler içerdiği ve bunların çözümüyle gaybe dair bilgileri ve sırları çözdüklerini iddia edenler ortalıkta boy gösterip durmaktadırlar. Öncelikle Kur'an'ın içinde her şeyin bulunuyor olduğu düşüncesi yanlış anlaşılmış ve gelenek içinde farklı farklı amaçlara hizmet ettirilmiştir. Buradan hareketle kimi Ali'sini kimi kitabını kimi vesairesini pekâlâ Kur'an'da bulduğunu ve Kur'an'da ne diliyorsa ona işaret olduğunu iddia edebilmiştir. Günümüzde Kur'an'da her şeyin bulunduğu düşüncesi daha farklı bir amaca hizmet için de iddia edilmektedir. Her şeyi içeriyor olması başka hiçbir şeye ihtiyacın olmaması yaklaşımını besleyerek peygambersiz bir "din" anlayışına kapı açmıştır. Tabiri caizse Protestan bir İslam anlayışı Kur'an vahyinin her şeyi içeriyor olması düşüncesinden kendine meşruiyet üretmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımlar özürdür.

Sonuç olarak, Allah her mutlak vahiy inzal edişiyile bireysel ve toplumsal planda insanlığın gidişatına müdahale etmiştir. Kur'an vahyinin, yani mutlak vahyin varlık âleminin yaratıcıdan alıp durduğu vahiyyle ilişkili algılanması önemlidir. Mutlak vahiy, yani Kur'an, anlaşılmaya çalışılırken, onun insanlığın gidişatına müdahale ediş amacını göz ardı etmek, hedefi ve niteliği hususunda çarpık anlamalara sebep olacaktır. Vahyin işlevinden hareketle onun ne olabileceği ve ne olamayacağını düşünmek, Kur'an vahyinin ve Muhammed a.s. tecrübesinin yol göstericiliğinde sahih bir vahiy algısı oluşturmada bizlere yol aldıracaktır.

### **Kaynakça**

- Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan, 1986).  
 Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: MÜİFVY, 1995).  
 Muhammet Tarakcı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 2003.  
 Ragıp el İsfahani, *Müfredat Elfazi'l-Kur'an*, çev. Y. Türker (İst.: Pınar, 2007).



# Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine

Recep KILIÇ\*

---

## On the Revelation: Its Nature, Possibility and Justification

---

**Citation/©:** Kılıç, Recep, (2011). On the Revelation: Its Nature, Possibility and Justification, Milet ve Nihal, 8 (1), 21-47.

**Abstract:** In this article the revelation, as a basic religious concept, will be examined analytically in terms of philosophy, Christian theology and Islamic Kalaam. To be able to do this, first the nature of revelation will be focused on, then the usage of the concept will be analyzed in the perspectives of religious and philosophical texts, and then religious and philosophical implications of the propositional, personal and emanational understandings of revelation will be indicated. Finally, the question of possibility and justifiability will be investigated in terms of both Islamic and Western thought.

**Key Words:** Propositional revelation, personal revelation, emanational revelation, natural revelation, miracle.

---



---

**Atıf/©:** Kılıç, Recep, (2011). Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine, Milet ve Nihal, 8 (1), 21-47.

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD  
[kilicrecep@gmail.com]

**Öz :** Bu yazıda dinin temel bir kavramı olan vahiy analitik bir yaklaşımla felsefi, teolojik ve kelami açılardan ele alınacaktır. Bunu yaparken önce vahyin mahiyeti üzerinde durulacak, kavramın kelime ve terim olarak kullanımını, dini ve felsefi metinlerden yola çıkılarak tahlil edildikten sonra, bildiririm, feyezana ve hulûl olarak anlaşılan vahiy anlayışlarının dini ve felsefi sonuçlarına işaret edilecektir. Son olarak vahyin imkânı ve doğrulanması meselesi, hem İslam düşüncesi hem de Batı/Hıristiyan düşüncesi açısından analiz edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Önermesel vahiy, kişisel vahiy, feyezana olarak vahiy, tabii vahiy, mucize.

---

## Giriş

Vahiy fikri bütün dinlerde ve hatta bütün kültürlerde mevcuttur. Dinleri birbirinden ayıran esas özellik, onların bir kısmının vahye dayanmaları diğerlerinin dayanmamaları değil, vahyin mahiyeti hakkında sahip oldukları farklı inançlardır. Acaba vahiy, sadece “dine özgü” bir kavram mıdır? Bu soruya göreceli olarak “evet” veya “hayır” demek mümkün gözükmektedir. Vahyin anlaşılma teşebbüsünün bizi dini verilere veya dini metinlere yönlendirdiği göz önünde bulundurulduğunda, bu soruya verilecek cevap olumlu olacaktır. Dinlerden bağımsız bir şekilde vahyin analiz edilmesinin adeta imkânsız gibi gözükmesinin sebebi budur. Bununla beraber vahiy kavramının sırf dini bir form ile sınırlanmayacak kadar geniş bir anlam içeriği bulunmaktadır. Her türlü geçerli bilgiyi vahiy ürünü olarak kabul eden felsefi anlayışa göre bilginin üretiminde zihin, bütünüyle aktif değil pasif durumdadır. Çünkü zihin; dikkat etme, seçme ve yorumlama açılarından aktif olmakla beraber, zaten var olan ve dolayısıyla kendisine sunulan şeye dikkat etmek ve onu yorumlamak durumundadır. Dolayısıyla sıradan bir bilginin doğasını analiz etme teşebbüsünde dahi, vahiy kelimesine müracaat etme zorunluluğu ortaya çıkabilir ve bu durumda vahiy, yalnızca “dine özgü” bir kavram olmamış olur. Ancak kazanılan her türlü bilgiyi, kavranılan her türlü hakikati “vahyedilmiş” kabul etmenin, vahiy kelimesini mecazi/metaforik anlamda kullanmak manasına geldiğini belirtmemiz gerekir. Kalam, teoloji ve din felsefesi literatüründe tartışma konusu edilen, vahyin bu mecazi/metaforik anlamı değil, “dine özgü” olan asli kullanımıdır.

Bu yazıda vahiy kavramı ile kelimenin dine özgü olan aslı kullanımını anlaşılacaktır.

### A. Mahiyeti Üzerine

Vahye muhatap olmamış, dolayısıyla vahiy tecrübesi yaşamamış insanlar olarak vahyin mahiyetini anlama imkânına sahip miyiz; hangi ölçüde veya hangi şartlarda böyle bir imkânı sahibiz? Konunun analizi açısından bu soru önemlidir; çünkü eğer vahye muhatap olmamış, o tecrübeyi yaşamamış insanlar için vahiy ‘anlaşılamaz’ bir kavram ise, biz özünde anlaşılabilir/kavranılamaz olan bir kavramı anlamaya/kavramaya girişmekle abesle iştiğal etmiş oluruz. Bu sebeple vahiy kavramının ‘anlaşılabilirlik/ kavranabilirlik’ ölçüsü ve derecesinin ortaya çıkabilmesi için, ayrıntılı bir kavram analizine ihtiyaç gözükmektedir.

### Kavram Analizi

Vahiy kelimesi, “gizlice veya hızlı bir şekilde bildirmek, konuşmak, ilham etmek, imâ ve işarette bulunmak, fısıldamak ve emretmek” (İbn Manzûr, 381) gibi anlamlara gelir. İngilizce’de vahiy için kullanılan ‘revelation’ kelimesinin kendisinden türediği Latince *revelatio* kelimesi de; ‘açıklamak, ifşâ etmek, örtüsünü kaldırmak, göz önüne sermek’ gibi anlamlara gelmektedir. *Revelatio* kelimesinin bu özel anlamı, Kitab-ı Mukaddes’in Latince çevirisinde Yunanca *apokalypsis* kelimesini tercüme etmek üzere kullanılmamasından kazanmış olduğu belirtilmektedir ki *apokalypsis* kelimesi, Yeni Ahitte; gelecek, âlem ve özellikle de Tanrı hakkındaki gizli hakikatlerin, ilahî bir yolla, açıklığa kavuşturulmasına işaret etmek için kullanılmıştır. (Dunn, 1; Dulles, 19) İster Arapça’daki aslı kullanımını ile ‘bildirim’ anlamında, isterse Latince ve Yunanca’daki kullanımıyla ‘gizli olan şeyin bilinir kılınması’ anlamında olsun, her iki durumda da vahiy; bilme, öğrenme ve bilgi ile yakın bir ilişki içindedir. Vahiy kavramını filozof, kelamcı ve teologlar için önemli hale getiren, kavramın bilme, öğrenme ve bilgiye dönük yönüdür. Çünkü “birtakım şeyleri öğrenme yollarından birisinin, o şeylerin insanlara açıklanması, bildirilmesi anlamında ‘vahiy’ ol-



duğu aşikârdır.” (Helm, 1)

### Terim Olarak Kullanımı

Vahiy kelimesinin farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelecek şekilde kullanımı söz konusudur. Bu farklı kullanımları, Kur'an-ı Kerim'in ilgili ayetlerinde<sup>1</sup> açık bir şekilde görmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de bir bildirim vasıtası olarak vahiy, esasen Allah'ın kelimelerinin bir tecellisidir (Şura, 42/51). Bununla birlikte bu bildirim muhatabı her zaman peygamber değildir. Hz. Musa'nın annesine yapılan vahiy, buna örnek olarak gösterilebilir. “Musa'nın annesine: ‘Çocuğu emzir, başına gelecekten korktuğın zaman onu suya bırak; korkma, üzüme, Biz şüphesiz onu sana döndüreceğiz ve peygamber yapacağız’ diye vahiyetmiştik.” (Kasas, 28/7). Muhatabı peygamber olmayan vahyin bir başka örneği de, Hz. İsa'nın havarilerine yapılmış olan vahiydir. (Maide, 5/111) Çağdaş din felsefesi metinlerinde, peygamber olmayan kişilere doğrudan doğruya kendilerini ilgilendiren meseleler hakkında verilen “özel mesaj” veya “ilham” anlamındaki vahiy kelimesinin bu kullanımı için “küçük vahiy” denilmektedir. (Swinburne, 1992a, 3; Swinburne, 1992b, 115)

Kur'an-ı Kerim'de vahyin muhatabı her zaman akıl sahibi kişiler değildir, Allah'ın bal arısı gibi hayvanlara veya doğrudan doğruya yeryüzüne vahiyetmesi de söz konusudur. Bal arısına yapılan vahiy ile ilgili ayetin anlamı şöyledir: “Rabbin bal arısına ‘dağlarda, ağaçlarda ve hazırlanmış kovanlarda yuva edin, sonra her çeşit üründen ye, sonra da işleme için gösterdiği yollardan yürü’ diye vahiyetti...” (Nahl, 16/68-69) Buradaki vahiy, yaratılış esnasında verilen ‘içgüdüsel bir bilgi’ anlamında yorumlanabilir. Yeryüzüne yapılan vahiy ile ilgili ayetlerin anlamı, “işte o gün, Rabbinin yeryüzüne vahiyetmesiyle kendi haberlerini anlatır” (Zil-

<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerim'in 78 ayetinde, isim veya fiil halinde olmak üzere, vahiy kelimesi geçer. Kur'an-ı Kerim kadar vahye yer veren başka bir kutsal metin yoktur. Özellikle Hıristiyanlık'ta vahiy konusunun ele alınması 18. yüzyıldan itibaren başlamıştır. (Turner, 128.) Bu sebeple kelimenin analizine Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlardan yola çıkarak başlamak daha açıklayıcı olacaktır.

zal, 99/4-5) şeklindedir. Vahiy teriminin bu tür kullanımına ‘tabî vahiy’ denilebilir.

Çağdaş din felsefesi literatüründe ‘tabî vahiy’ terimine farklı zamanlarda farklı anlamlar yüklenilmektedir. Bir anlama göre ‘tabî vahiy’den; “güneşin batışı, deprem, kar fırtınası ve çöl rüzgârları gibi olaylar vasıtasıyla” (Helm, 2) ilahi iradenin açığa vurulması kastedilir. İkinci bir anlamda ‘tabî vahiy’ ile vahyin genel karakterine vurgu yapılır. Bu anlamıyla ‘tabî vahiy’; seçilmiş özel bir peygambere verilmiş vahiy türüne karşıt olarak kullanılır. Bir peygamber vasıtasıyla verilmiş olan vahiy, özel bir zaman diliminde yaşayan özel bir topluma hitap ederken, tabî vahiy her topluma hitap eden bir niteliğe sahiptir. İlahi irade ve kudretin kendisini herkese bilindir kıldığı alan olarak tabiat, böylesi bir vahyin en açık vasıtasıdır. (Helm, 4) Tabî vahyin üçüncü kullanımında ‘tabî’ kelimesi “doğuştan verilmiş bilgi” (Helm, 4) anlamına gelir. Bu kullanımında ‘tabî vahiy’, insanların Tanrı hakkında doğuştan sahip oldukları bilgi ile aynîleşir. Görüldüğü gibi ‘tabî vahiy’ denilince, bütün insanların varlığını kabul edebilmelerini mümkün kılacak bir tarzda, Tanrı’nın bilindir kılınması anlaşılacaktır. Bu vahiy, insanlara doğuştan verilen bir bilgi türü şeklinde olabileceği gibi, tabiat vasıtasıyla Tanrı’nın kendisi hakkında açık seçik malumat vermesi şeklinde de gerçekleşebilmektedir. (Helm, 20-21)

Literatürde tabî vahiy terimini kullanmanın birbirinden farklı iki mantıkî gerekçesi vardır. Birisi, tabiatüstü özel bir vahiy anlayışını kabul etmeyen deistlerin gerekçesidir. Deistlerin tabî vahiy kullanma gerekçelerine göre; mademki tabiat, Tanrı’nın varlığı hakkında herkes tarafından müracaat edilebilecek tatmin edici bir vahiy durumundadır; öyleyse, tabiatüstü türden herhangi bir vahiy iddiası gerekli değildir. Tabî vahye müracaat etmenin ikinci mantıkî gerekçesi, bir peygamberin şahsında tabiatüstü bir yolla gerçekleşen vahiy veya nübüvveti temellendirebilmektir. Buna göre, tabî vahiy eksik olduğu için peygamber vasıtasıyla gönderilen özel bir vahiy ile tamamlanmaya ihtiyacı vardır. Tabî vahiy

konusunda deistlerle teistler arasındaki görüş farklılığı, 'gereklilik' ve 'yeterlilik' kavramları ile ifade edilmektedir. Deistler, tabî vahyin 'yeterli' olduğunu, dolayısıyla, peygamberin şahsında gerçekleşen vahiy türünün gerekli olmadığını ileri sürerlerken; nübüvveti savunan teistler, bazı hakikatleri elde edebilmek için tabî vahyin 'gerekli' ama 'yeterli' olmadığını, tabiat vasıtasıyla elde edilebilen hakikatin eksik olmasından dolayı peygamber vasıtasıyla bildirilen hakikatlere ihtiyaç duyulduğunu savunurlar.

Peygamber olmayan kişilere yapılan özel bildirim anlamındaki kullanımı ile muhatabı hayvanat veya tabiat olan kullanımların, vahiy teriminin aslî kullanımı değil, mecazî/metaforik kullanımı olduğunu bir kez daha vurgulamamız gerekir. Dinî ve felsefî tartışmaların konusu olan vahiy, bir peygamberin şahsında gerçekleşen vahiydir ki buna din felsefesi literatüründe "özel vahiy" denilmektedir. (Helm, 61). Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın özel olarak seçilmiş bir peygamberle gerçekleştirdiği konuşma formu anlamındaki vahiy ile ilgili ayetin anlamı şöyledir: "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur yahut da bir elçi gönderir de kendi izniyle dilediğini vahyeder. O, yücedir, hâkimdir." (Şura, 42/51). Bu ayette Allah'ın, insanlara mesajını vahiy yolu ile veya perde arkasından veyahut bir elçi göndererek bildirdiği belirtilmektedir. Bu mesajları bazen bir melek vasıtasıyla, bazen de doğrudan bildirir. Bu doğrudan bildirme Hz. Musa örneğinde olduğu gibi Allah'ın konuşması ile olur. (Nisa, 4/164). Ama bu konuşmanın nasıl gerçekleştiği, bu tecrübeyi yaşamamış olanlar için açık değildir. Hz. Musa'nın konuşması ile ilgili ayetlerin anlamı şöyledir:

Musa tayin ettiğimiz vakitte, bizimle buluşmaya gelip de Rabbi onunla konuşunca: 'Rabbim bana kendini göster, sana bakayım' dedi. 'Sen Beni göremezsin, fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni göreceksin' dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu parça parça etti ve Musa baygın vaziyette yere yığıldı. Kendine gelince 'Sen yücesin, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim' dedi. 'Ey Musa, ben risaletlerim ve konuşmamla seni insanların

başına seçtim, sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol' dedi. (A'raf,7/143-144).

Dini kullanımı bağlamında değerlendirildiğinde, vahyin kaynağında zâtı, sıfatları ve fiilleri olan bir ulûhiyet anlayışı bulunur;<sup>2</sup> vahyin alıcısı peygamberler, muhtevası hakikatlerdir. Buna göre Yüce Allah bilinmesini murâd ettiği *hakikatleri*, seçmiş olduğu peygamberlere mucizevî bir yolla bildirmektedir. Bu bildirimimiz bizatihi kendisine vahiy denildiği gibi, bildirilen şeye de vahiy denilmektedir. Bununla birlikte hem bildirimimiz yapılma şeklinin hem de vahiyle bildirilen şeyin mahiyeti meselesinde tartışma vardır. Bu tartışma, aslında, doğrudan vahyin mahiyeti ile ilgili bir tartışmadır.

### Vahyin Mahiyeti

Modern dönemde İngilizce yazılmış din felsefesi literatüründe<sup>3</sup>, vahyin mahiyeti konusunda iki anlayış öne çıkmaktadır. Bunlardan geleneksel olanı, 'doktrin' veya 'önerme' merkezli (doctrinal or propositional) (Alston, 392) olarak isimlendirilir. Bu anlayışa göre vahiy, esas anlamıyla, doğru önermelerin veya doktrinlerin Tanrı tarafından insana bildirimidir. Bu vahiy anlayışını kabul eden muhafazakâr Hıristiyan düşünürler, Tanrı'nın Kitab-ı Mukaddes yazarlarına yazacakları kelimeleri bizzat bildirdiğini kabul ederler. Göreceli olarak daha liberal olan düşünürler ise, Tanrı'nın Kitab-ı Mukaddes yazarlarının sadece belirli hakikatleri kavramalarına imkân sağladığını, sonradan bu yazarların kavradıkları hakikatleri kendi seçtikleri kelimelerle açıkladıklarını savunurlar. Bu

---

<sup>2</sup> Kur'an-ı Kerim'de, bir peygamber olan Hz. Zekeriya'nın vahiy öznesi olarak geçtiği ayet (Meryem, 19/11) olduğu gibi Şeytan'ın vahyin öznesi olduğu ayet (En'am, 6/112) de bulunmaktadır. Ancak kelimenin buralardaki kullanımının da mecazi olduğu belirtilmelidir.

<sup>3</sup> Söz konusu literatür arasında aşağıdakileri özellikle saymamız gerekir: H. R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, London: Collier Macmillan Publishers, 1941; John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, London: Oxford University Press 1956; Paul Helm, *Divine Revelation: The Basic Issues*, London: Marshall Morgan & Scott, 1982; George I. Mavrodes, *Revelation in Religious Belief*, Philadelphia: Temple University Press, 1988; Swinburne, R., *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press, 1992; A. Dulles, *Models of Revelation*, New York: Orbis Books, 1996.

anlayışta dini hakikatlerin bildirilme şekli ve süreci konusunda ayrılığa düşseler de gerek muhafazakârlar gerekse liberaller ‘vahyedilen şey’in *hakikat* olduğu konusunda hemfikirdirler.

Geleneksel anlayıştan farklı olarak ortaya çıkan yeni vahiy anlayışı, ‘kişi merkezli’ (personal) (Alston, 393; Brunner, 425) diye isimlendirilebilir. Bu anlayışta vahyedilen şey, önerme formundaki bir dizi hakikat değil doğrudan doğruya Tanrı’nın ‘*Zâtı*’dır. Köklerinin Luther, Calvin ve takipçileri gibi 16. asır Reformcularının düşüncesinde bulunduğu ve hatta Yeni Ahit ve ilk Kiliseye kadar gerilere uzandığı iddia edilen bu ‘kişi merkezli’ görüşte vahyin muhtevası, hakikat değil Tanrı’nın bizzat kendisidir. (Hick, 70) Buna göre modern Batı düşüncesinde vahyin mahiyeti konusunda iki anlayış ortaya çıkmıştır. Bunların ilki, Tanrı’nın, belirli hakikatleri önerme formunda bildirmesi şeklinde anlaşılan ‘*önerme merkezli model*’; ikincisi de Tanrı’nın, Hz. İsa’ya hulûl ederek ‘kendisini’ ifşa etmesi şeklinde anlaşılan modeldir; buna, Tanrı bizzat kendi kişiliğini açığa vurduğu için, ‘*kişi merkezli vahiy modeli*’ de denilmektedir. Önerme merkezli anlayışta Kitab-ı Mukaddes, Tanrı’nın bildirdiği hakikatlerin kaydı olduğundan, aynı zamanda, vahyin vasıtasıdır. Vahiy, Tanrı’nın İsa’ya hulûl etmesinin tezahürü olarak anlaşılması durumunda ise Kitab-ı Mukaddes, bu hulûl olayının beşeri bir kaydı olarak anlaşılır. Klasik vahiy anlayışında, Tanrı’nın bildirmiş olduğu önermeler vasıtasıyla önce “Kitap” oluşur. Sonradan Kitap, kendisine inananlar vasıtasıyla, bir toplum oluşmasına katkıda bulunur. Kişi merkezli vahiy anlayışında ise; önce Tanrı Hz. İsa’ya hulûl eder, sonra bu hulûl olayına şahit olan insanlar bir toplum oluştururlar. Daha sonra bu toplum, şahit oldukları olaydan anladıklarını yazarak “Kitap”ı oluştururlar. Oluşan bu kitap, özü itibarıyla, şahit olunan hulûl olayının gerçekleştiğine dair tarihî birer vesika durumundadır.

Acaba İslam düşüncesi açısından vahyin mahiyeti konusunda bu bağlamda neler söylenebilir? Kur’an-ı Kerim’de vahiy ile ilgili ayetlerin analizi bize bu konuda sağlıklı bir değerlendirme yapma imkânı sunmaktadır. Söz konusu ayetler incelendiğinde vahyin

mahiyeti ile ilgili aşağıdaki üç hususun belirleyici olduğu gözük-  
mektedir:

a) Vahyin Allah'ın kelimî sıfatı ile ilgili olmasından dolayı vahyedilen şeyin kelimî nitelikte olduğunun bildirilmesi (Şûrâ, 42/51; Tekvîr,81/19),

b) Vahyedilenin okunan bir şey olması (Ra'd, 13/30; Kehf, 18/27),

c) Vahyin "inzâl" ve "tenzîl" edilen bir niteliğe sahip olması (Şuara, 26/192-95; Bakara, 2/213; Al-i İmran, 3/3).

Yukarıdan aşağıya indirilmiş olması, kelimî ve kitabî olması, Arapça olması gibi özellikleri yanında okunan bir niteliğe sahip olması da göz önünde bulundurulduğunda İslam vahyinin, modern terminolojide "önermesel"(propositional) olarak isimlendirilen geleneksel vahiy anlayışına tekabül ettiği ortaya çıkar. Dolayısıyla vahiy faaliyetinde Allah, kişisel vahiy (personal) anlayışında olduğu gibi, kendi Zâtını ifşâ etmez; belirli hakikatleri peygambere lafzen yani önerme formunda bildirimde bulunur. Buna göre Kur'an ayetleri Hz. Muhammed'e önerme formunda lafız ve mana olarak indirilmiş, Hz. Muhammed indirilmiş bu önermeleri okumuş ve yazdırmış, yazılmış olan önermeler Kur'an-ı Kerim'i; Kur'an-ı Kerim de kendisine inananlar vasıtasıyla İslam toplumunu oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerim'i oluşturan önermelerin yani ayetlerin kaynağı bizzat Allah olduğundan ve Allah mutlak bilgi sahibi olduğundan dolayı bu önermelerle bildirilen bilgiler doğru olmakta, dolayısıyla Kur'an-ı Kerim hatadan münezzeh olmaktadır.

İslam düşüncesinde kelamcılar vahyin bir "bildirim"; bildirilenin "hakikat" olduğu konusunda mutabıktırlar; bu bildirim mucizevî bir şekilde gerçekleştiğini kabul ederek, ilgili rivayetlerin ötesinde farklı bir izah denemesine girişmemişlerdir. Bunun sebebi, vahyin gerçekleşme şekilleri ile ilgili rivayetlerin ötesinin, vahiy tecrübesini yaşamayanlar için özünde anlaşılabilir nitelikte olduğunu kabul etmiş olmaları olabilir. Fârâbî ve İbn Sina gibi Meşşai

geleneğe mensup filozoflar, vahyi ve vahyedilen şeyin mahiyetini Allah-âlem ilişkisine dair tasavvurlarına paralel bir şekilde yorumlamışlar ve bu yorumlarıyla düşünce tarihinde kendilerine özgü bir tutumun temsilcileri olmuşlardır. Bu yazının sınırları, bizi Fârâbî ve İbn Sina arasındaki anlayış farklarının ayrıntılarına girmeksizin mutabık oldukları noktalar üzerinden bir değerlendirme yapmak durumunda bırakmaktadır.<sup>4</sup> Bu filozoflara göre vahyin bir “bildirim”, vahyedilen şeyin de “hakikat” olmadığını; vahyin, Faal Akıl’dan sudur eden bir “feyezan”, vahyedilen şeyin de *hakikat’in sembolik ifadeleri* olduğunu öncelikle belirtmemiz gerekir.

Kur’an-ı Kerim ayetleri ve vahiy ile ilgili rivayetlerden yola çıkarak kelamcıların ortaya koymuş oldukları klasik anlayışa göre, vahyin kaynağı tartışmasız Allah’tır ve vahyin gerçekleşmesi ilahi iradenin tasarrufu ile mümkün olmaktadır. Filozofların anlayışında ise vahyin kaynağı Faal Akıl’dır, kaynağının İlk Sebep’e atfı ancak özel bir yorumla mümkün olabilmektedir; ayrıca vahiy bir dizi beşeri gayretin sonucunda gerçekleşebilen bir mahiyete sahiptir. Bu sebeple vahiy; yönü yukarıdan aşağıya doğru, bir “inzal” veya “tenzil” şeklinde gerçekleşen “bildirim” olarak değil de, aşa-

---

<sup>4</sup> Fârâbî ve İbn Sina’nın vahiy anlayışları ile ilgili ayrıntılı bilgi için şu eserlere özellikle bakılabilir: Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. A.Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1990; Fârâbî, *Es-Siyâsetu’l-Medeniyye*, çev. M.Aydın-A.Şener-R.Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayını 1980; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. E. Demirli-Ö. Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005; İbn Sînâ, *Risale fi İsbati’n-Nübüvvet ve Te’vili Rumuzihim ve Emsalihim*, (Nübüvvetin İspatı ve Nebilerin Sembol ve Benzetmelerinin Te’vili Üzerine), çev. H. Aydın-E. Uysal- H. Peker, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7, Bursa 1998; İbn Sînâ, *Risale-tü’l- Fiil ve’l-İnfiâl*, çev. H. Aydın-E. Uysal- H. Peker, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 9, Bursa 2000; Fazlurrahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000; Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi: İbn Nefs’in Felsefi Romanı Fâzıl bin Nâtk*, İstanbul: İnsan yayınları, 2010; Hidayet Peker, “Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefesinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, sayı 1, 2008; Aydın Işık, “Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazâlî Örneği”, *TYB Akademi Dergisi*, Ankara, Ocak 2011; Fehrullah Terkan, “Klasik Dönem İslam Filozoflarında Vahiy Anlayışı”, *İslam ve Hıristiyanlıkta Vahiy*, ed., R. Heinzmann ve M. Selçuk, Eugen Biser Vakfı’nın Kültürlerarası ve Dinlerarası Sempozyumları, C.5, Stuttgart 2011.

ğıdan yukarıya doğru kat edilen bir yükselme ile sağlanan “feyezan” olarak anlaşılmıştır. Filozofların vahiy anlayışları, kadim Yunan felsefesi sistematığından ödünç alarak geliştirdikleri akıllar teorisi ve mütehayyile gücü ile açıklanmıştır.

Filozoflara göre müstefad akıl, Faal Akıl ile ittisal kurduğunda vahiy hâsil olur; ancak müstefad aklın Faal Akıl ile ittisalinin, dolayısıyla vahyin, gerçekleşmesinin izahında Fârâbî ile İbn Sina arasında nüanslar vardır. Mesela peygamber; Fârâbî’ye göre Faal Akıl ile ancak zihnin bütün aşamalarını geçmek yoluyla ittisal kurarken İbn Sina’ya göre peygamber Faal Akıl ile doğrudan ittisal kurabilmektedir. Bununla birlikte filozoflar Faal Akılla ittisali, sadece akıl’a (taakkule) has kılmamışlar, aynı zamanda mütehayyile gücü ile de izah etmişlerdir. Hatta “taakkul” yoluyla ittisali filozof ve peygamberin ikisi için de mümkün olarak değerlendirirken, “tahayyül” (mütehayyile) gücü ile ittisali sadece peygambere has bir özellik olarak düşünmektedirler. Mütehayyile gücü vasıtasıyla Faal Akılla ittisal kuran peygamber, mahsûsâtın olduğu gibi makûlâtın bilgisine de sahip olur. Fârâbî, mütehayyile gücünün makûlâtı *olduğu hal üzere* alabilme gücünün olmadığını, makûlâtı ancak mahsûsâta dönüştürerek, *taklit veya temsil ederek* aldığını düşünür. Vahiy sürecinde mütehayyile gücünün *taklit ve temsil yoluyla yaptığı bu dönüştürme işlemi*, vahyedilen şeyin mahiyetini tartışmalı hale getirmiştir. Bu tartışma öncelikle *peygamberin vahyin oluşumundaki rolü* ile ilgili olup vahyedilen şeyin “hakikat” olup olmadığını sorgulamaktadır. Mesela, peygamberin Faal Akıl’dan kendisine ulaşan hakikati, mütehayyile gücü ile, taklit ve temsil yoluyla, dönüştürdükten sonra insanlara ulaştırdığını savunmak, vahyedilen şeyin üretimine, yani Kur’an-ı Kerim’in oluşumuna, peygamberin de, en azından bir dereceye kadar, iştirak ettiğini savunmak anlamına gelebilir.

İslam filozoflarının, çok genel ifadelerle özetlediğimiz<sup>5</sup>, vahye getirdikleri bu yorum tarzı, farklı şekillerde değerlendirilmeye

---

<sup>5</sup> Filozofların görüşünü bu kadar genel ifadelerle özetlemenin; onlara haksızlık yapmak, görüşlerini eksik veya yanlış ortaya koymak gibi risklerinin olduğu aşıkardır, ancak dilimizde konuyu ayrıntılı bir şekilde irdeleyen azımsanmayaya-



elverişlidir; süreç içerisinde farklı şekillerde zaten değerlendirilmiştir. Filozofların yorum tarzı bize göre özünde iki anlama gelebilir: İlk olarak, vahyi kendi sistemtikleri içinde rasyonelize etmekle, özünde metafizik/olağanüstü olan bir süreci fiziki/olağan bir duruma indirgemişlerdir. İlahi inisiyatifin bir ürünü/vasıtası olarak anlaşılmakta olan vahyi, beşeri bir sürece indirgemekle, teolojii, bir anlamda, antropolojiye dönüştürmüşlerdir. İslam kelam düşüncesinde vahyin muhatabı olan peygamber, ilahi irade tarafından özel olarak seçilmişken; filozofların düşüncesinde peygamberlik, bireysel gayretler sonucu elde edilebilen bir konumda görülmüştür. Filozoflara göre, şüphesiz, her insan peygamber olabilecek bir donanıma sahip değildir, ama sonuçta yeterli donanıma sahip olan her insanın peygamber olabilme imkânı vardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde onlara göre, peygamber olma aşamasında ilahi bir seçimin söz konusu olmadığı da söylenebilir. Bunun doğru olması halinde, filozoflar “özel vahyi” “tabii vahye” indirgemiş olurlar. İkinci olarak filozofların vahye getirmiş oldukları bu yorum teşebbüsü, nübüvveti inkâr edenlere karşı “özel” vahyi ve dolayısıyla peygamberliği rasyonel bir temellendirme teşebbüsü olarak da değerlendirilebilir. Bununla birlikte tecrübesini yaşamadıkları ve hakkında a priori bir bilgiye de sahip olmadıkları bir konuyu, sanki böyle bir tecrübe yaşamışçasına veya hakkında a priori bir bilgiye sahipmişçesine rasyonelize etme teşebbüslerinin tutarlılığı sorgulanmaya açık bir meseledir.

### Vahiyde Peygamberin Rolü Meselesi

Vahiyde peygamberin rolü nedir? Bu soruya verilecek cevap, vahyin mahiyetine yüklenen anlama göre değişir gözükmektedir. Yaptığımız analizlerin sonucunda vahyin mahiyeti hususunda üç yaklaşım ortaya çıkmıştır: Vahyi; (i) “Bildirim” olarak kabul eden önerme merkezli yaklaşım, (ii) “Feyezan” olarak kabul eden Meşşai filozofların sudûrcu yaklaşımı, (iii) Tanrı’nın Hz. İsa’da Zâtını açığa vurması (hulûl) olarak kabul eden kişi merkezli yaklaşım. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi* adıyla dilimize

---

cak ölçüde bilimsel çalışmanın bulunması bize bu tür bir özet yapma imkanı sunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için daha önce işaret ettiğimiz eserlere bakılabilir.

çevrilmiş olan *Islamic Revelation and Modern World* isimli eserinde, Hz. Muhammed'in faaliyetinin doğrudan doğruya Allah'ın faaliyeti olarak kabul edilebileceğini savunmakta, bir anlamda İslam vahyini "kişisel" (personal) vahiy anlayışına uygun bir şekilde yorumlamaktadır. Bu görüş İslam vahyi açısından savunulabilir bir görüş müdür? Watt, sözünü ettiğimiz eserde konumuzla ilgili olarak aşağıdaki tespitlerde bulunur:

Son yıllarda Hıristiyan düşünce hayatında görülen önemli akımlardan birine göre, vahiy, Tanrı'nın bir faaliyetidir. Vahiy aktivitesinde Tanrı bizzat kendisini malum eder... İslâm kelimcileri, 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... 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... O halde Hıristiyanlıktaki vahiy kavramı hakkında yukarıda söylenenler, İslâmî vahiy kavramı için de aynen söylenebilir. (Watt, 24-25)

Watt'ın Hıristiyanlıkta son dönemde ortaya çıkmış olan vahiy anlayışının İslam vahyi için de geçerli olabileceği yönündeki iddiası ne kadar isabetlidir? Bu soruya sağlıklı bir cevap verebilmek için her iki anlayışta vahyedilen şeyin nasıl anlaşıldığına, dolayısıyla vahyin mahiyetine yüklenen anlama yakından bakmak gerekir. "Vahiy faaliyetinde Allah neyi vahyetmektedir?" sorusu, vahyin mâhiyetinin belirlenmesi ile ilgili anahtar bir sorudur. İslam kelimcilerinin anlayışında vahyedilen şey bir dizi *hakikat* iken, Watt'ın sözünü ettiği son dönem Hıristiyan düşüncesinde vahye-

dilen şey *Allah'ın Zâtı*'dır. Bu son anlayışta vahiy faaliyeti ile Allah'ın Hz. İsa'ya hulûl etmesi aynı anlama geldiğinden Watt, *Vahiy aktivitesinde Tanrı bizzat kendisini malum eder* demek ve bu bağlamda Hz. *Peygamber'in faaliyetlerinin de Allah'ın faaliyeti olarak değerlendirilebileceğini savunmaktadır*. Bunu söylemek, bir anlamda, Hıristiyanlıktaki hulûl inancını İslam itikadına uyarlamak anlamına gelmektedir.

İslam vahyinde Allah'ın Hz. Muhammed'e bildirmiş olduğu hakikatler vasıtasıyla kendisini bilinir kıldığını düşünmek mümkün olmakla birlikte Hz. Muhammed'in faaliyeti, Allah'ın ona hulûl etmesi anlamında değerlendirilemez. Çünkü böyle bir değerlendirme, İslam'ın hem ulûhiyet hem de nübüvvet anlayışına aykırı olur. Hz. Muhammed İslam vahyinin oluşumunda Allah'ın faaliyetine iştirak ederek ilahî bir mahiyet/hüviyet kazanmadığı için, onun faaliyeti Allah'ın faaliyeti olarak yorumlanamaz. Çünkü "Böylece Allah kuluna vahyedilmesini uygun gördüğü her şeyi vahyetti." (Necm, 53/10) ayetinde açıkça görüldüğü gibi, kendisine vahyedildiği süreç içinde de Hz. Muhammed Allah'ın kuludur. Yahya Michot'un da belirttiği gibi Hz. Muhammed'in önemi, getirdiği vahyin üretimine iştirak etmesinde değil, Allah tarafından peygamber olarak seçilmiş olmasında, kendisine indirilen ilahi vahyi eksiksiz ve tam bir şekilde insanlığa taşımasında aranmalıdır. Ay'ın Güneş'ten aldığı ışığı sadece yansıtmakla geceyi aydınlatması gibi Peygamber de özünde kendisine ait olmayan bir vahyi tebliğ etmek suretiyle insanları karanlıktan çıkartmaktadır. (Michot, 186; Kılıç, 2011, 42)

Görüldüğü gibi dini veriler İslam vahyini Watt'ın iddia ettiği gibi Hıristiyanlıktaki "hulûl" fikrini çağrıştıracak şekilde yorumlamaya imkân vermemektedir. Bununla birlikte İslam düşüncesi bağlamında, Michot'un peygamberin vahiydeki konumu ile ilgili söyledikleri kelamcıların anlayışı için geçerlidir. Filozofların vahyin mahiyeti ile ilgili görüşleri çerçevesinde değindiğimiz gibi, İslam filozofları peygamberin mütehayyile gücü vasıtasıyla vahyin üretimine bir şekilde iştirak ettiği düşüncesindedirler. Bu düşün-

cenin İslam'ın ana kaynaklarındaki vahiyyle ilgili verilere ne kadar uygun olduğu bu zamana kadar sorgulandığı gibi bundan sonra da sorgulanmaya devam edecektir. Esasen filozofların vahiy anlayışlarını belirleyen onların sahip oldukları ulûhiyet anlayışlarıdır. Ulûhiyet anlayışlarının ortaya konulması bu yazının hedefleri arasında olmadığından, ayrıntılı bir analize girmeksizin filozofların kabul ettikleri İlk Sebep'in; konuşan, işiten, gören, fiilde bulunan, kısaca "fâilun bil ihtiyar" olan bir "Zât" olmadığını hatırlatmakla yetineceğiz. Filozofların, Zâti bir ulûhiyete sahip olmadıklarından dolayı, vahiy konusunda dini verileri zorlayan bir yorum denemesinde bulduklarını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte onların vahiy anlayışları dahi Watt'ın iddiasına uygun düşmemektedir.

Watt'ın iddiasını İslam'ın klasik Kur'an tasavvuru açısından da kabul etmek mümkün değildir. Kur'an, Allah'tan gelen hakikatleri muhtevi olduğundan *kelânullah*tır ve bu sebeple de hatadan münezzehtir iddiası taşır. Watt'ın sözünü ettiği Tanrı'nın kendisini malum ettiği vahiy anlayışında ise *kelânullah*, Tanrı'nın hulûl ettiği Hz. İsa olduğundan, hulûl olayının tarihî vesikası durumunda olan Kitap, tarihseldir, dolayısıyla hatadan münezzehtir iddiası taşımaz. Bu konuda Thomas Michel'in aşağıdaki tespitleri konumuza ışık tutacak niteliktedir:

Hıristiyanlar İsa'nın bir kitap, bir İncil getirdiğini kesinlikle savunmazlar. Müslüman inancına göre Muhammed'in Kur'an'ı getirdiği anlamda İsa insanlara bir açıklama taşımış değildir. Hıristiyanlar için bizzat İsa Tanrı'nın insanlara yaptığı açıklama ile bütünleşmiştir. ...Hıristiyanlara göre İsa, insan olmuş Tanrı Kelamı veya Mesajı olduğundan, İnciller de, Hıristiyanların nazarında, şakirtlerinin inançlarını ve bu inancın Hıristiyan topluluğu için ne ifade ettiğini açıklamaya yönelik esinli yazıtlardır." (Michel, 33, 40)

Kur'an-ı Kerim'in ifade ettiğimiz bu özelliğinden dolayı, Müslümanlar daha İslam'ın ilk asrından itibaren belirli ayet ve surelerin Hz. Muhammed'e indiği tarihsel şartları inceleyen esbab-ı nüzûl adında bir disiplin geliştirmiş olmalarına rağmen, Batı'da

tarikh felsefesi açısından Kitab-ı Mukaddes'e yöneltilen eleştiri tarzını Kur'an'a uygulamaya itibar etmemişlerdir. Çünkü Michot'un da işaret ettiği gibi (186-187) kendisine "özel vahiy" indirilmiş peygamber merkezli bir dinde, vahiy mahsulü Kitabın ortaya çıkması, bu süreçte insanın oynadığı rol ile değil Tanrı'nın müdahalesi ile izah edilebilir. İslam kelam düşüncesinde Kur'an-ı Kerim Allah'ın Hz. Muhammed'e inzal veya tenzil etmiş olduğu hakikatlerin mecmûu olduğundan müstakil bir bilgi kaynağıdır. İnsan vahiyle bildirilen bu hakikatlerin bazılarına, vahiyden bağımsız olarak kendi bilgi edinme vasıtalarıyla da ulaşabilir. Ancak vahiyle bildirilen öyle hakikatler vardır ki, insanın bunlara vahiyden bağımsız olarak ulaşabilme imkânı yoktur. Bu gibi konularda vahyin öncelikli fonksiyonu, ilgili konularda insanlara bilgi vermektir.<sup>6</sup> Ondaki hakikatleri, indiği toplumda o dönemde genel kabul gören fikirler olarak kabul etmek, İslam vahiy tasavvuruna aykırı olur. Bundan dolayı Watt'ın işaret ettiği şekilde (80) kendi devrinin olayları hakkında Kur'an-ı Kerim'i önemli bir kaynak olarak görüp, mazideki olaylar hakkında *Mekke'de cari olan tarihî fikirleri yansıtmaktan başka bir şey yapmadığını* öne sürmek, Kur'an'ın yukarıda niteliklerini saydığımız anlamda bir vahiy ürünü olmadığı manasına da gelebilir. Benzer şekilde Jung psikolojisi bağlamında değerlendirip Kur'an'daki sözlerin kaynağının Hz. Muhammed'in şuurlu olduğunu modern bir görüş olarak takdim etmek de (Watt, 149) İslam vahyinin ilahi niteliği ile uyuşmaz. Çünkü bunu söylemekle Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in yaşadığı kültürün ürünü olduğunu söylemek arasında fark kalmayabilir. (Kılıç, 2011, 44)

Watt'ın Kur'an-ı Kerim'in mahiyeti ile ilgili iddiaları, İslam kelimcilerinin vahiy anlayışı bağlamında değerlendirildiğinde kabul edilemezdir. Ancak vahyin mahiyeti ile ilgili İslam filozoflarının görüşleri göz önünde bulundurulduğunda, peygamberin

---

<sup>6</sup> Mesela, Kur'an'da ilahî sıfatlar hakkında verilen bilgiler ile geçmiş peygamber kıssaları bu nevidendir. "Biz sana onların kıssalarını doğru olarak naklediyoruz..." (Kehf, 18/13) "Biz, bu Kur'an'ı vahyetmekle sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Sen ondan önce (bunları) bilmeyenlerden idin." (Yusuf, 12/3) ayetleri bu konuda oldukça açıklayıcıdır.

mütehayyile gücü vasıtasıyla vahyin üretimine bir anlamda iştirak etmesinden dolayı, Kur'an'a kelamcıların anladığı anlamda "kelamullah" denmesi de, en azından, tartışmalı hale gelir. Öte yandan filozoflara göre vahiy müstakil bir bilgi kaynağı da değildir, çünkü peygamberin vahiyle ulaştığı bilgi, filozofun zaten ulaşabildiği türden bir bilgi durumundadır. Burada filozofların görüşü ile ilgili yaptığımız değerlendirmenin anlaşılabilmesine katkıda bulunacak kadar vahiy-bilgi ilişkisi üzerinde durmakta fayda vardır.

### **Vahiy - Bilgi İlişkisi**

Vahiy, bilgi ve öğrenme ile yakından ilgili bir kavramdır. İnsana yeni bir bilgi verse de vermese de, vahyetmenin arkasındaki temel fikir, vahyedilen kişiye bir şeyi öğretmek veya bir bilgiyi bildirmektir. (Wolterstorff, 24-25) Vahiy - bilgi ilişkisi açısından cevabı aranan temel soru, özel olarak vahyedilmek suretiyle kutsal metinlere kaydedilmiş olan bilginin, vahiy-dışı bilgi edinme vasıtalarıyla "öğrenilme imkânının olup olmadığı" (Helm, 28) sorusudur. Genel olarak İslam kelamcılarının ve muhafazakâr Hıristiyan teologların benimsedikleri "önerme merkezli" klasik anlayışta vahiy, müstakil bir bilgi kaynağıdır. Bu anlayışta insan, vahiyle bildirilen bazı bilgilere, vahiyden bağımsız olarak kendi bilgi edinme vasıtalarıyla da ulaşabilir; ancak vahiyle bildirilen öyle bilgiler vardır ki, bunlara insanın vahiyden bağımsız olarak ulaşabilme imkânı yoktur. Bu gibi durumlarda vahyin asli işlevi, insanlara bilgi vermektir. Hıristiyan teologlarca kabul gören "kişi merkezli" anlayışta ise, vahyin müstakil bir bilgi kaynağı olduğunu düşünebilmek zordur. Çünkü bu anlayışta Tanrı, vahiy ile bir takım hakikatler bildirmek yerine "kendisini" ifşa etmektedir. İnsanlar bu ifşa olandan, birikimlerine göre kendileri çıkarımda bulunmaktadır.

İslam kelam düşüncesinde vahiy, müstakil bir bilgi kaynağıdır. İmam Mâturîdî'ye göre akıl; iyinin, kötünün, güzelin ve çirkinin kendisiyle kavrandığı bir ölçüdür. Ancak sosyal hayattaki meşguliyetlerin yoğunluğu aklın doğru karar vermesine engel olabilir. Bundan dolayı Allah'ın peygamberler gönderip, vahiyle emir ve yasaklarını bildirmesi akıl için bir kolaylaştırma ve hafif-

letme; bir “yardım ve irşad”dır. Aklın iyiliği ve kötülüğü hakkında karar verebildiği konularda vahyin fonksiyonu, aklın doğru karar vermesini güçleştiren durumlarda ona yardım etmektir. Ancak iyiliği, sadece Allah'ın emretmesi, kötülüğü de yasaklamasıyla bilinen konular da vardır. Bunlar, aklın herhangi bir cihetten zorunluluk veya imkânsızlık yükleyemediği; iyiliği de kötülüğü de aklen mümkün olan konulardır. Buradaki iyilik veya kötülük, kendinde (li nefsihî) değil fakat “bir ihtiyaca”, “duruma, başlangıç veya sonuca” göredir. Maturidî, buna örnek olarak, bozgunculuk yapandan intikam almanın iyiliği ile hayvanların kurban edilmesinin iyiliğini gösterir. İşte bu gibi durum ve şartlara göre hükmün değişebildiği konularda aklın karar verebilme imkânı yoktur. Bu konular ancak vahiy ile bilindiğinden vahiy müstakil bir bilgi kaynağıdır. (Kitâbu't-Tevhid, 185 vd; Kılıç, 1992: 121 vd.)

Hıristiyan teoloji geleneğinde Thomas Aquinas ve takipçileri için de vahiy müstakil bir bilgi kaynağıdır. Aquinas'a göre, insanların bilebilmesi açısından Tanrı hakkındaki hakikatler iki kategoriye ayrılır: Bazı hakikatler, prensip itibarıyla, insan aklı ile keşfedilebilir karakterdedir. Fakat insanlar, bu tür keşiflere hem ancak çok uzun bir süreden sonra ve hata ile karışık olarak ulaşabilirler, hem de bu tür insanların sayıları son derece sınırlıdır. Tanrı hakkındaki diğer hakikatler ise akıl tarafından keşfedilemez. İşte ilk türden hakikatleri kolay ve kesin bir şekilde elde edilebilir hâle getirmek, son türden olanların da bilinmesini sağlamak için Tanrı onları vahyeder. (Pailin, 109) Aquinas'ın görüşleri J. Locke tarafından, bir anlamda, devam ettirilmiştir. “İman ile akıl arasındaki ölçü ve sınırları tayin etmeye giriştiği” *An Essay Concerning Human Understanding* isimli eserinde Locke, Aquinas gibi insan aklının ‘tabiî’ kapasitesine veya yetisine işaret eder. Bu tabiî yeti, “Hıristiyan doktrinindeki hakikatlerin tamamına değil de bir kısmına ulaşabilir. Alanının ötesinde olduğu için aklın ulaşamadığı hakikatler ise, iman veya vahiy alanına aittirler.” (Locke, 426; Mavrodes, 8) Aquinas'ın görüşü, Locke tarafından hem devam ettirilmiş hem de önemli bir değişime uğratılmıştır. Bu değişimi Pailin şu şekilde ifade eder: “John Locke’un zamanından bu yana, modern düşün-

cedeki karakteristik görüş, 'hakikat ölçütü'nü aklın tesis ettiği şekildedir. Buna göre vahyedilen bilgi, aklın açıkladığı şey ile çatışmadığı sürece ve aklen kabul edilebilir testler ile Tanrı'dan geldiği teyid edildiği sürece kabul edilebilir." (Pailin, 27) Oysa Aquinas'da hakikatin nihai ölçütü akıl değil vahiy idi ve aklın ulaştığı sonuçlar, vahyin bildirdikleri ile çatışmadığı sürece geçerli kabul edilmekteydi. Locke; 'vahyin bildirdikleri, akıl ile çatışmadığı sürece geçerlidir' ilkesini kabul etmekle, Aquinas'ın görüşünü bir anlamda tersine çevirmiştir. Hakikatin nihai ölçütü konusunda Locke ile başlayan bu değişimin Batı düşüncesinde önemli sonuçları olmuştur.

John Locke'dan sonra Kant, vahiy ile bilgi arasındaki ilişkiyi daha farklı bir şekilde ele almıştır. Çünkü Kant, vahiy ile bildirilen hakikatlerin akılla zaten bilinebilir türden hakikatler olduğu düşüncesindedir. Bu sebeple vahyi, dinin özü ile ilgili zorunlu bir mesele değil de kontenjan bir mesele olarak kabul eden Kant için, vahyin var olup olmaması ve vahiy ile bildirilenlerin doğru ya da yanlış olması, dinin özüne bir zarar getirmez. Bu durumda *vahiy üzerine bina edilmiş dinî iddialar karşısında takınılması gereken doğru tavır ne olmalıdır?* sorusunun cevabı önem arzeder. Böyle bir soruya Kant'ın cevabı, 'iki kaynaklı hakikat' anlayışı adı verilen (Helm, 28) görüş ile örtüşür. Buna göre makul bir insanın kendi aklıyla keşfedebileceği şey, aynı zamanda, tabiatüstü vahiy yoluyla da açıklanabilir; dolayısıyla aynı hakikatin akıl ve vahiy olmak üzere iki kaynağı olmuş olur. Kant'ın düşüncesinde vahiy, önemli bir itibar kaybına uğrayarak müstakil bir bilgi kaynağı olma niteliğini kaybetmiştir. Böyle bir anlayışta vahiyle bildirilen hakikatler; belki de daha kesin bir şekilde, vahiy-dışı bilgi edinme vasıtalarıyla ulaşılabilir durumdadır. Görüldüğü gibi düşünce tarihinde vahyin müstakil bir bilgi kaynağı olmadığı görüşünde olan Müslüman Meşşai filozofların Kant'a önceliği vardır. Ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik meselelerde farklı düşünen Müslüman filozoflarla Kant arasında vahyin bilgisel değeri konusundaki bu benzerlik dikkat çekicidir.



## B. Vahyin İmkânı

Vahyin mahiyeti ve imkânı hakkında yapılan tartışmalar birbiri ile ilgili olmakla beraber özünde birbirinden bağımsızdır. Mahiyeti açısından ele alındığında vahiy, yaşanan bireysel bir tecrübe olması açısından varoluşsal; bu tecrübeye bir takım hakikatlerin elde edilmesi açısından epistemolojik; yaşanan tecrübenin bir ucunda Allahu Teâlâ bulunduğundan da metafizik bir mesele durumundadır. “Vahiy mümkün müdür?” sorusunun cevabı, bütün bu açıları göz önünde bulundurmalıdır, aksi halde konu tatmin edici bir şekilde ele alınmamış olur. İster kelamcılarının benimsediği gibi “bildirim”, ister filozofların iddia ettiği gibi “feyezan” olsun; ister Batı düşüncesindeki ifadesi ile “önerme” merkezli, isterse “kişi” merkezli olsun, vahiy konusunda zihni bir imkânsızlık söz konusu değildir. Metafizik, varoluşsal ve epistemolojik açıdan vahyin mümkün olduğunu düşünmek akla aykırı değildir; vahye inanan bir insan, akıl ilkelerinden herhangi birini ihlal etmemektedir. Yani vahyin kabulü, kare şeklinde bir dairenin kabulüne veya bir şeyin aynı anda hem var hem yok, hem bir hem de üç olduğunun akla aykırı bir şekilde kabulüne benzememektedir. Bu sebeple vahyin imkânı ile ilgili soru, “zihni imkân” ile değil “fiziki imkân” ile ilgilidir. Bu sebeple bu başlık altında “vahyin vukû bulunduğunu düşünebilmemiz için yeterli mantıkî gerekçelerimiz var mıdır?” sorusunun cevabı aranmaktadır.

Vahyin imkânının makul gerekçeleri ile Allah’ın varlığı lehindeki makul gerekçeler arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü her şeye gücü yeten, mutlak anlamda iyi olan, âlemi yaratan ve ondaki düzeni devam ettiren Allah’ın varlığı lehindeki bir delil, aynı zamanda O’nun bazı şeyleri bildirmek için tarihe ve tabiata müdahale edebileceğinin delili olarak da düşünülebilir. Bir başka ifade ile ilahi dinlerin vaz’etmiş oldukları “teist” bir ulûhiyetin varlığı ne kadar imkân dâhilinde ise, bu ulûhiyetin tarihe müdahale etmesi demek olan vahiy de o kadar mümkündür. Dolayısıyla vahyi mümkün hâle getiren, teistik bir ulûhiyet anlayışıdır; çünkü âlem ve insanla ilişkisi olmayan deist bir Tanrı anlayışının varlığı leh-

deki makul gerekçeler, vahiy fikri için temel teşkil etmez. Aynı şekilde Tanrı-âlem ikiliğini ortadan kaldıran panteist bir Tanrı anlayışında da, tabiatüstü özel bir vahiy fikrine yer bulunamaz. Âlemi, bir anlamda “Tanrı’nın bedeni” olarak gören panenteist Tanrı anlayışında da vahiy fikrine yer bulmak mümkün değildir. Teist ulûhiyet anlayışında vahiy fikri açısından en belirgin özellikler; mükemmellik, mutlaklık, aşkınlık gibi metafizik sıfatların yanında Allah’ın “Zât” olarak düşünülmesi, dolayısıyla bir Zât’ta bulunabilecek konuşma, işitme, görme, bilme, irade etme, cevap verme, adaletle hükmetme gibi ahlâkî sıfatların olmasıdır. Çünkü ancak bu ahlâkî sıfatlara sahip olan Tanrı, âlem ve insanla ilişki içine girer. Bu sebeple teist ulûhiyet anlayışının ayırt edici özelliği, tabiata ve tarihe müdahale etmesidir. (Kılıç, 2004, 158-59)

Teist ulûhiyet anlayışında zatiyeti olan Tanrı, her şeyden önce ma’bûd’dur, ibadete konudur. Bir fiilin “ibadet” niteliğini kazanabilmesi için; ibadet edenin, kendisine ibadet edilen Ma’bûd’a iradi olarak teslimiyeti esastır. İbadet fiili, ibadet edilen varlığa, isteyerek tam bir teslimiyeti gerektirir. İbadete müstehak olmanın, bütün varlıkların en mükemmeli olmak anlamına geldiği açıktır. Çünkü eşit seviyede veya daha fazla mutlak teslimiyete layık başka varlıkların olması hâlinde, Tanrıya tam bir teslimiyetin gerçekleşmesi mümkün olmaz. Dolayısıyla teist anlayışta mükemmellik, Tanrı’nın Zât olarak tasavvur edilmesini gerekli kılmaktadır. İbadet edeni gören, işiten, duasına icabet eden mutlak bir Zât varolması halinde ibadet anlamlı hâle gelir. Ekmel varlık olan Tanrı, varlık dünyasının sadece yaratıcısı değil aynı zamanda varlığının devamını da sağlayandır ve mutlak anlamda hürdür. Tanrı’nın mutlak hürriyeti, kendisi dışında hiçbir şey tarafından zorlanamayacağı anlamına gelir. Bütün bu nitelikler; teist ulûhiyet anlayışını panteist ve panenteist Tanrı tasavvurundan ayırt eder. Kısaca belirtmek gerekirse ilahi dinlerin vaz’etmiş olduğu “teist” anlayışta Tanrı, mucizevî bir yolla insanlara vahyederek tarihin akışını değiştirir. Böyle bir anlayış; deizm, panteizm ve panenteizme yabancıdır. Dolayısıyla vahyi temellendirebilmek için Tanrı’nın varlığını kabul etmek gerekli ama yeterli değildir. Vahyin mümkün olabil-

mesinin zorunlu şartı, Tanrı'nın, teizmin anladığı anlamda, ibadete layık bir 'Ma'bûd' olmasıdır. Tanrı'nın sayılan teistik sıfatları kabul edildiğinde, O'nun mucize yoluyla tabiata, vahiy yoluyla da tarihe müdahale edebileceğini kabul etmek, makul hâle gelmektedir. (Kılıç, 2004, 164) Ancak Tanrı'nın tabiat ve tarihe müdahale edebilme gücüne sahip olması ile fiilen müdahale edip etmediğini ayırt etmemiz gerekir. Tanrı'nın tarihe fiilen müdahalesini gerektiren mantikî sebepler var mıdır? Eğer varsa, bunlar nelerdir?

İslam kelimâ düşüncesinde vahyin gerekliliğini temellendirmek için aklın sınırlarından hareket edilir. İmam Mâturîdî'ye göre akıl, iyinin, kötünün, güzelin ve çirkinin kendisiyle kavrandığı bir ölçüdür. İnsan "akıl ile faydalı olanları zararlılardan, kirliyi temizden, iyiyi kötü'den ayırdeder." Ancak sosyal hayattaki "meşguliyetlerin yoğunluğu akli karıştırır. Üzüntüler, değişik acı ve ıstıraplar ile sayılamayacak kadar başka sebepler de, aklın doğru karar vermesine engel olur. Şehvet, ümit ve hazların yoğunluğu da böyledir. Bu gibi sebepler yüzünden şüpheye düştüklerinde, insanlara doğruyu göstermek üzere Allah'ın peygamber göndermesine ihtiyaç vardır." (*Kitâbu't-Tevhid*, s. 182-183) Mâturîdî'ye göre, ahlâkî iyilik ve kötülüklerin bilinmesinde akıl yeterli ise de, insanın gerek ruhî gerekse fizikî şartları, aklın doğru karar vermesine engel olabilmektedir. Bu gibi durumlar göz önüne alındığında, Allah'ın peygamberler gönderip, vahiyle emir ve yasaklarını bildirmesi akıl için bir kolaylaştırma ve hafifletme kabilinden "yardım ve irşad olmaktadır." (*Kitâbu't-Tevhid*, s. 185) Ayrıca Maturidi'ye göre eşyada 'imkânsızlık (mümteni)', 'zorunluluk (vacib)' ve 'mümkün' olmak üzere üç cihet vardır. Âlemdeki her şey bunlara göre işler. Aklen bir cihetten 'zorunlu' olanı, vahiy (haber) başka türlü bildirmez. 'İmkânsız' olan da böyledir. 'Mümkün'de, vahiy başka türlü bir hüküm verebilir. Çünkü 'mümkün' olan bir konuda, aklen bir ciheti zorunlu kılma olmadığı gibi, imkânsız kılma da yoktur. Mümkün olan böyle bir konuda Peygamberler, her durumda daha iyi (evlâ) olanı bildirirler." (*Kitâbu't-Tevhid*, s. 184)

İslam düşüncesinde kelimacılar, müstakil bir bilgi kaynağı olarak gördükleri vahyi epistemolojik açıdan temellendirme yoluna gitmişlerdir. Vahiy müstakil bir bilgi kaynağı olarak görmeyen filozoflar epistemolojik değil de siyasi ve ahlaki bir temellendirme teşebbüsünde bulunmuşlardır. Fârâbî için vahye olan ihtiyaç, faziletli şehrin inşasında kendisini gösterir. Şehrin inşası ve devamı, kanunla adaletin sağlanmasına bağlıdır. Kanun ve adalet de, bir kanun koyucuyu gerektirir. Bu kanun koyucu ve adaleti belirleyen kişi peygamberdir. (Fârâbî, 1990, 74 vd.) İbn Sina'ya göre de insanın varlığını devam ettirmesi toplum halinde yaşamıyla mümkündür. Toplumsal ilişkilerin düzenli olabilmesi için yasaya ve adalete; yasanın olabilmesi için de bir yasa koyucuya ihtiyaç vardır. Bu yasa koyucunun da insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya uymaları konusunda zorlayacak durumda olması gerekir (İbn Sina, 2005, 169) Bundan dolayı ilahi inayetle toplum içinden bir kişi peygamber olarak görevlendirilmiş ve ona toplum hayatını düzenleme yönünde gerekli bilgi verilmiştir.

Çağdaş din felsefesi literatüründe bu konuda, önce Tanrı'nın yaratmış olduğu tabiatın ve bu tabiat üzerinde yaşamak durumunda olan insanın varlık şartları değerlendirilir. İnsanın yaşamaya değer bir hayatı dünyada gerçekleştirebilmesi için ihtiyaç duyduğu bilgi türleri sayılır ve bu bilgilerin, eksiksiz bir şekilde tam olarak ancak vahiy ile elde edilebileceği vurgulanır. Swinburne, dünyada yaşanmaya değer bir hayatı gerçekleştirebilmek için ihtiyaç duyulan bilgi türlerini vahyin "a priori sebepleri" (1992a, 70) olarak adlandırır ve bunları şu şekilde sıralar: Genel ahlâk doğrularının bilgisi, bu genel doğruların özel durumlara uygulanmasını mümkün kılacak bilgiler, cennet ile cehennem hakkındaki bilgiler. Swinburne bunlara bir de Hıristiyanlık için özel bir anlamı olan 'Tanrı'nın hulûlü ve kefaretille ilgili bilgiyi ilave eder. (Kılıç, 2004: 164 vd.)

### C. Vahyin Doğrulanması

Vahyin doğrulanması başlığı altında "vahiy iddiasının, iddia edildiği gibi gerçekten vahiy olduğunu gösterecek deliller var mıdır;

varsa bunlar nelerdir?” sorusunun cevabı aranmaktadır. Vahiy iddiasını doğrulamak üzere müracaat edilen klasik deliller; mucize, vahiy iddiasında bulunan kişinin ahlakiliği ve vahyedilen hakikatlerin insanın ihtiyaçlarıyla örtüşmesidir. Vahiy aldığını iddia eden kişinin eliyle gerçekleşen mucize, bir taraftan vahiy gönderen ilahi irade ve kudretin mahiyeti hakkında tatmin edici bir fikir verirken diğer taraftan da iddia edilen vahyin doğruluğu hakkında ikna edici bir delil işlevi görür. Bu sebeple vahiy ile mucize arasında, özellikle, iki açıdan yakın ilişki bulunur. Birincisi, vahiy mucizevî bir şekilde gerçekleşir. İkincisi ise, vahyin gerçekten Tanrı’dan geldiğini ispat edebilmek için ancak Tanrı’nın yapabileceği mucizevî olaylar kanıt olarak gösterilir. Dolayısıyla mucize, vahyin doğrulanması meselesinde akla gelen geleneksel bir delil durumundadır. (Kılıç, 2004, 170 vd.)

Vahiy aldığını iddia eden kişinin ahlaki özellikleri ile yaşantısı da, vahyin doğrulanmasında önemli bir veri durumundadır. Çünkü gayr-i ahlaki bir yaşantısı olan kişinin vahiy iddiası ciddiye alınmaz. Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiği zaman, her şeyden önce ahlaki özelliğine dikkat çekmiştir. Ona ilk kez inananlar da Hz. Muhammed’in o zamana kadar ki doğruluk ve dürüstlüğüne dikkate almışlardır. “O söylüyorsa doğrudur” diyen Hz. Ebu Bekir’in tutumu, bu konuda önemli bir örnektir. Hz. Muhammed’in açıktan tebliğe başladığı dönemde “*Size, şu tepenin arkasında şehre baskın düzenlemek isteyen bir düşman ordusu var desem bana inanır mısınız?*” diye sorduğunda “*Bu zamana kadar senin yalan söylediğine şahit olmadık*” (Sarıçam, 88-89) şeklinde aldığı cevap, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin ahlaki yaşantısının, aynı zamanda vahiy iddiasının doğruluğunun da garantisi olduğunu göstermektedir. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Muhammed’in “yüce bir ahlak üzere olduğuna” (Kalem, 68/4) dikkat çekilmesi, bu açıdan da değerlendirilmelidir.

Muhtevasının doğruluğu ve insanın ihtiyaçları ile uyumlu olması da, vahyin doğrulanmasında önemli verilerdendir. Buna göre vahiy, insanın kurtuluş ve mutluluğu için zorunlu olan ma-

lumatı vermelidir. Bu malumat, Tanrı'nın sıfatları, genel ahlâk doğruları, bu doğruların uygulamaya geçirilmesi, insanı, iyi olanı davranışa dönüştürme konusunda cesaretlendirmek ve karakterini oluşturması sürecinde ona yardımcı olmak için ölüm sonrası hayat hakkında verilen etraflı bilgiler durumundadır. Öte yandan vahyin muhtevasının, kendisinden bağımsız ölçütlere göre doğru olması da önemli bir veridir. Doğru olduğunun açık ölçütü, içinde hiçbir şeyin açıkça yanlış olmamasıdır. Mesela olgularla ilgili olarak söylediği hiçbir şeyin, bilimsel yöntemlerle ispatlanabilir şekilde yanlış olmaması gerekir. Eğer vahiy ile belirli şartlarda bir olayın vukû bulacağı önceden haber verilir de, o olay da vahiyde bildirildiği şekilde gerçekleşirse bu durum, vahyin sıhhatinin sağlam bir delili olarak kabul edilir. (Kılıç, 2004, 172-74)

Vahyin doğrulanması teşebbüsünde müracaat edilen delilin gücünün sınırlı olduğunu, bilimsel yöntemlerle gerçekleşen bir doğrulanmanın vahiy konusunda söz konusu olamayacağını; getirilebilecek her türlü delile rağmen vahyin kabulünün bir iman meselesi olarak kalacağını belirtmemiz gerekir. Müracaat edilen deliller, neyin vahiy olamayacağı konusunda karar verilmesini göreceli olarak daha fazla kolaylaştırır. Mesela akıl ilkelerine aykırılık, genel ahlak ilkelerine karşıtlık, mantiki tutarsızlık, bilimsel veriler tarafından yanlışlanmışlık gibi ölçütler neyin vahiy olamayacağına karar verme noktasında bize yardımcı oldukları ölçüde tersi aynı oranda doğru değildir. Çünkü aklen saçma olan, genel ahlak ilkelerine aykırı olan veya bilimsel yöntemlerle yanlışlanmış olan bir hükmün vahiy ürünü olamayacağı genel bir ilke olarak kabul edilebilirken; her makul, ahlaki, mantiken tutarlı ve bilimsel verilerin onayladığı önermenin/hükmün/iddianın vahiy mahsulü olduğunu kabul etmek mümkün değildir.

### Kaynakça

Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000.

Alston, W. P., "Revelation and Miracle", *Religious Belief and Philosophical*

- Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, ed.by W.P.Alston, New York, 1963.
- Aydın, Yaşar, *Fârâbî' de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Baillie, John, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, London 1956.
- Brunner, Emil, "Philosophy and Biblical Revelation", *Religious Belief and Philosophical Thought*, ed.by W.P.Alston, New York 1963.
- Dunn, James D.G., "Biblical Concepts of Revelation", *Divine Revelation*, ed.by Paul Avis, Cambridge 1997.
- Dulles, A., *Models of Revelation*, New York: Orbis Books, 1996.
- Fârâbî (1990), *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. A.Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- Fârâbî (1980), *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. M.Aydın-A.Şener-R.Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayını.
- Fazlurrahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London 1958.
- Helm, Paul, *Divine Revelation: The Basic Issues*, London 1982.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, London 1963.
- Işık, Aydın, "Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazâlî Örneği", *TYB Akademi Dergisi*, Ankara, Ocak 2011
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XV, Beyrut 1956.
- İbn Sînâ (1998), *Risale fi İsbati'n-Nübüvât ve Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*, (Nübüvvetin İspatı ve Nebilerin Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine), çev. H. Aydın-E. Uysal- H. Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, Bursa.
- İbn Sînâ (2000), *Risaletü'l- Fiil ve'l-İnfîâl*, çev. H. Aydın-E. Uysal- H. Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, Bursa.
- İbn Sînâ (2005), *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. E. Demirli-Ö. Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Kılıç, Recep (1992), *Ahlâkı Dini Temeli*, Ankara.
- Kılıç, Recep (2004), *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul.
- Kılıç, Recep (2011), "Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahiyi", *İslam ve Hristiyanlıkta Vahiy*, ed., R. Heinzmann ve M. Selçuk, Eugen Biser Vakfı'nın Kültürlerarası ve Dinlerarası Sempozyumları, C.5, Stuttgart 2011.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1964.
- Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid* (Fethullah Huleyf neşri), İstanbul, 1979.
- Mavrodes, George I., *Revelation in Religious Belief*, Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Michel, Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş, Dinler Tarihine Katkı*, İstanbul 1992.

- Michot, Yahya, "Revelation", *The Cambridge Companion To Classical Islamic Theology*, ed. By Tim Winter, Cambridge: CUP, 2008.
- Pailin, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, London 1986.
- Peker, Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefesinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, sayı 1, 2008
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2003.
- Swinburne, R., (1992a) *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R., (1992b), "Revelation", *Our Knowledge of God*, (ed.by) K.J.Clark, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Şulul, Cevher, *Nübüvvet Felsefesi: İbn Nefis'in Felsefî Romanı Fâzıl bin Nâtık*, İstanbul: İnsan yayınları, 2010.
- Terkan, Fehrullah, "Klasik Dönem İslam Filozoflarında Vahiy Anlayışı", *İslam ve Hristiyanlıkta Vahiy*, ed., R. Heinzmann ve M. Selçuk, Eugen Biser Vakfı'nın Kültürlerarası ve Dinlerarası Sempozyumları, C.5, Stuttgart 2011.
- Turner, Martin, "Bilgiden İletişime. Vatikan Konsillerinin Vahiy Anlayışları", *İslam ve Hristiyanlıkta Vahiy*, ed., R. Heinzmann ve M. Selçuk, Eugen Biser Vakfı'nın Kültürlerarası ve Dinlerarası Sempozyumları, C.5, Stuttgart 2011.
- Watt, W. M., *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.
- Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge, 1995.







# Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı

Ramazan YILDIRIM\*

---

## Political Exploitation of Khalq al-Qur'an Issue

---

**Citation/©:** Yıldırım, Ramazan, (2011). Political Exploitation Of Khalq Al-Qur'an Issue, Milet ve Nihal, 8 (1), 49-69.

**Abstract:** The problem of khalq al-Qur'an that appeared in the 2nd century of hijra is one of the most important debates on the context of "divine word". However, gaining political dimension brings this issue to evaluate in a different context rather than theological. The proclamation of "the Qur'an is created", which upheld after these debates on whether the Qur'an is created or not, has been accepted as a state policy by the Abbasid Caliph al-Ma'mun and whoever objected this theological discourse have been fought back violently. This domination over who pronounce, "The Qur'an is not created" has been addressed as "mihna" in Islamic history and it has been attempted to establish a similarity between "mihna" and "inquisition" that was been happening in medieval Europe simultaneously. In this article, without engaging any theological debates on whether the Qur'an is created or not, the reasons and results of the political exploitation of this issue will be analysed..

**Key Words:** Abbasid, Mihna, Mu tazila, Ahl al-Hadith, Khalq al-Qur'an.

---



---

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD  
[ramazany@istanbul.edu.tr]

---

Atıf/©: Yıldırım, Ramazan, (2011). Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstis-  
marı, Milet ve Nihal, 8 (1), 49-69.

Öz : Hici II. asrın ilk yarısında ortaya çıkan halku'l-Kur'an meselesi "ilahî kelimâ" bağlamında yapılan tartışmaların en önemli konularından biridir. Ancak Abbasiler döneminde halku'l-Kur'an meselesinin siyasî bir boyut kazanması bu meseleyi diğer kelimâ meselelerden farklı bir konumda değerlendirilmesine sebep olmuştur. Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı konusunda yapılan kelimâ tartışmalar içinde ön plana çıkarılan "Kur'an mahlûktur" söylemi Abbasi halifelerinden Me'mun tarafından devletin resmi politikası olarak benimsenmiş ve bu kelimâ söyleme karşı çıkanlara karşı şiddetle mücadele edilmiştir. Kur'an'ın mahlûk olmadığını dile getiren kesimlere karşı uygulanan baskılar İslam tarihine "mihne" olarak geçmiş ve "mihne" ile ortaçağını yaşayan Avrupa'da uygulanan "engizisyon" arasında bir benzerlik kurulmaya çalışılmıştır. Bu makalemizde Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hakkında İslam kelimâ ekollerinin yaptıkları kelimâ tartışmalara girmeden bu meselenin politik istismar konusu haline getirilmesinin sebep ve sonuçları üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Abbasiler, Mihne, Mu'tezile, Ehl-i hadis, Halku'l-kur'an.

---

## Dinin Siyasetle İmtihani: Halku'l-Kur'an Meselesi ve Mu'tezile- nin Tavrı

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren siyasi iktidarın kendi meşruiyet ve düzenini sağlama konusunda bazı dini yorumlardan yararlanması ve iktidarı için kitlesel bir muhalefete dönüşme istidadı gösteren bazı dini yorumlarla da mücadele etmesi ortaya birçok olumsuzlukların çıkmasına sebep olmuştur. Bir şeyin künhüne vakıf olmak, denemek, imtihana tabi tutmak, soruşturmak, boyun eğdirmek, temizlemek, gerçek niyetini açığa çıkarmak ve kırbaçla dövmek gibi anlamlarda<sup>1</sup> kullanılan mihne kelimesi siyasi iktidarın, güvenliğini ve bekasını sağlamak amacıyla kendisi için potansiyel bir tehdit olarak algıladığı çevrelere ve onların fikir-yorumlarına karşı başvurduğu "sistematik bir sorgulama, caydırma ve imha politikası"<sup>2</sup> olarak siyasi literatüre geçmiştir. Genellikle Abbasi halifesi Me'mun döneminde başta ehl-i hadis olmak üzere tüm muhaliflere karşı sistematik bir şekilde başvuru ve tarihe "mihne olayı" olarak geçen bu uygulamaların evveliyatını Emevîlerin ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Mesela Emevî

---

<sup>1</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, trs., XIII, 401.

<sup>2</sup> Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara -1999, s. 23.

valisi Haccac'a karşı girişilen ve aralarında bir çok alimin yer aldığı Kurra isyanında yer alanlardan biri olan Amir b. Şurahil e'ş-Şa'bî (103), söz konusu ayaklanmanın bastırılmasından sonra tüm faaliyetlerden el etek çekerek evine kapanmak zorunda kalmıştır. Emeviler döneminde siyasi iktidarın baskısına maruz kalan Said b. Müseyyib (94) ile Haccac'a karşı yapılan isyanda yer aldığı için uzun yıllar sürgün hayatı yaşayan ardından yakalanarak sorgulanan ve ölüme mahkum edilen Said b. Cübeyr gibi âlimlerin başına gelen olaylar Emevilerden itibaren siyasal iktidarların muhaliflere karşı başvurduğu mihne örnekleridir.<sup>3</sup> Dinin siyasetle imtihanı olarak gerçekleşen bu mihne olaylarına kurban giden Gaylan e'd-Dımeşki de düşüncelerinden dolayı sorguya çekilmiş ancak görüşlerinden vazgeçmediği için Emevi halifesi Hişam b. Abdulmelik döneminde ölümle cezalandırılmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca toplum içinde sahip olduğu saygınlık ve otoritesinden dolayı kendisinden güç devşirmek isteyen Emevi yönetiminin kadılık teklifini reddeden ve bundan dolayı şiddete maruz kalan Ebu Hanife (150) de bu sistematik mihne olaylarının bir mağdurudur.

İslam kelimeleri içinde müstesna bir konuma sahip olan Mu'tezile kelamını bünye içi ortaya çıkmış Haricilik, Şiilik ve Mür-cie gibi fırkalara bir cevap şeklinde değil de bünye dışında yer alan ve o günün İslam coğrafyasında etkinliği bulunan diğer din ve felsefelerle karşı verilmiş bir cevap şeklinde de değerlendirmek mümkündür. Mesela Mu'tezilenin beş temel prensibini ilgili olabilecekleri ana başlıklara irca ettiğimizde bu beş prensibin aslında tevhid ve adalet ilkeleri etrafında buluştuklarını görürüz. Tevhid ve adalet ilkeleri de muhteva ve bunun içinde mündemiç olan meselelerin ele alınış tarzına bakıldığında bunların kurucu/tesis edici değil de tartışma, cedel ve cevap niteliği taşıdıkları anlaşılır. Bunun içindir ki Mu'tezile, tevhid prensibini halis bir uluhiyyet inancını ortaya koymak, tevhid düşüncesini her türlü şirkten arındırmak ve Allah'ın zatından başka kadîm bir varlığın olduğunu

<sup>3</sup> Özafşar, *age*, s. 17.

<sup>4</sup> Malatî, Ebu'l-Hüseyn, *e't-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvai ve'l-bid'a*, Beyrut-1968, s. 168.

ima eden her türlü yorumlara karşı çıkma ekseninde ele almıştır. Yine adalet prensibi bağlamında da bünye dışından özellikle Hıristiyan teolojisi merkezli gelen ve insanın sorumluluğunu ortadan kaldıracı bazı cebrî yorumların reddi gibi hususlar ele alınmıştır.

Mu'tezilenin halku'l-kur'an meselesini ele alış tarzının kalamî açıdan açık bir şekilde ortaya konulabilmesi için onların bu meseleyi sadece tevhid değil, adalet ilkesi bağlamında da değerlendirdikleri hususunu göz ardı etmemek gerekir.<sup>5</sup> Dolayısıyla Mu'tezile ve halku'l-kur'an ilişkisi bağlamında oluşan literatür içerisinde yer alan eleştirilerde bu meselenin sadece tevhid-uluhiyyet eksenli ele alınarak Mu'tezileye karşı tekfire varan ağır eleştirilerin yöneltilmesi, bu meselenin ait olduğu mecranın dışına çıkarıldığını ve Mu'tezileye haksızlık yapıldığını göstermektedir. Mesela halku'l-kur'an meselesi bağlamında sergilenen böylesi bir bakış açısını Buharî'nin Muhammed Abdullah Cafer el-Bağdadî'den onun da Ebu Zekeriyya Yahya b. Yusuf'tan aktardığı şu rivayette görmek mümkündür: "Bizler Abdullah b. İdris'in yanında oturuyorken bir adam geldi ve ona 'Ey Ebu Muhammed! Kur'an mahlûktur' diyenler hakkında ne diyorsun? Onlar Yahudilerden midir?' diye sorduğunda 'hayır' diye cevap verdi. Gelen adam 'peki onlar Hıristiyanlardan mıdır?' dediğinde yine 'hayır' şeklinde cevap verdi. 'onlar Mecusilerden midir?' şeklinde tekrarlanan soruya yine 'hayır' diye cevap verince gelen adamın 'peki, kim bunlar? Onlar tevhid ehlinde midir?' sorusu üzerine şu cevabı verdi: 'Onlar tevhid ehli değildir aksine onlar zındıktır. Her kim ki Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia ederse Allah'ın da mahlûk olduğunu iddia etmiş olur. Allah "Bismillahirrahmanirrahim" demektedir. Allah mahlûk olamaz, Rahman mahlûk olamaz, Rahim mahlûk olamaz. Dolayısıyla bunun aksini iddia edenler zındıklardandır. Allah'ın laneti onların üzerine olsun. Onlarla ne bir arada oturun

---

<sup>5</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kur'an'ın Allah'ın fiillerinden bir fiil olması yönüyle adalet konusunu ilgilendirdiğini belirtmektedir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l- Usuli'l- Hamse*, (Thk. Abdulkerim Osman) Mektebetu Vehbe, Kahire-1996, s. 527.

ne de evlenin.”<sup>6</sup> Halku'l-Kur'an konusunda zikredilen bu ve benzeri rivayetler mesele hakkındaki aşırı yorumları temsil etmektedir. Eğer bu aşırı yorumlar ekseninde halku'l-kur'an meselesi değerlendirilip tek taraflı olarak sonuca ulaşırsa, Mu'tezile ekolünün, özellikle de o dönemin Hıristiyan ilahiyatçılarının Hz. İsa'nın uluhiyeti hakkında Müslümanları ilzam etmek isteyen iddialarına karşı verdikleri mücadele göz ardı edilmiş olur. Dolayısıyla Mu'tezilenin halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımını o dönemin sosyal, siyasal, ideolojik, teolojik ve felsefi zeminden soyutlayarak değerlendirmek fikirler ile hadiseler arasındaki bağı koparmak anlamına gelir. Hicri II. asrın başlarından itibaren müslümanların karşı karşıya kaldıkları diğer kültür ve akımlara bir karşı koyuş olarak ortaya çıktığını söyleyebileceğimiz Mu'tezilenin aynı zamanda kendi konumunu zayıflatan ve tarih içindeki misyonunu başka aktörlere devrederek sadece fikir ve yorumlarıyla yaşamasına vesile olan halku'l-Kur'an meselesi, başkalarından daha çok onlar için bir mihne/imtihan olmuştur.

Halku'l-Kur'an meselesini ilk ortaya atan ekol Mu'tezile değildir. Zaten birçok kelimî meselenin ortaya çıkışını tek bir olayla veya bir şahısla ilişkilendirerek izah etmek mümkün değildir. Eğer dini yakından ilgilendiren bir sorun müslümanların gündemine giriyorsa başta kelamcılar olmak üzere ulemanın o soruna bigâne kalması, hiçbir şey yokmuş gibi davranması veya sükût etmesi mümkün değildir. Müslümanların yaşadıkları coğrafyada karşılaştıkları diğer din, kültür ve felsefelerden neşet eden veya kendi iç bünyelerinde doğan sorunların çözümü beraberinde İslam düşüncesindeki farklı yorumların ve ekollerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bundan dolayı da gerek halku'l-Kur'an meselesi olsun gerekse diğer kelimî meseleler olsun ortaya çıkan ve farklı şekillerde yorumlanmaya müsait olan kelimî konuların ilk kez kim tarafından ortaya atıldığının fazlaca bir önemi yoktur. İşte halku'l-Kur'an meselesi de ilk Mu'tezile ile ortaya çıkmış bir mesele olmayıp başlangıcı Hicri II. yüzyılın başlarına kadar dayanan ancak

<sup>6</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku'l-ef'ali'l-ibad ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve Ashabi't-ta'til*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut-1990, s. 7-8.

Abbassiler döneminde politik amaçlı bir gündem oluşturduğunda Mu'tezile ekolü üzerinden bir taraftarlık oluşturulmaya çalışılmıştır.

Halku'l-Kur'an meselesinin ilk kez ne zaman ve kim tarafından tartışıldığı konusu hakkında ileri sürülen birçok yorum bulunmakla birlikte İbn Teymiyye (728/1328) tarafından dillendirilen bir görüş, bu konunun evveliyatı hakkında zikredilen yorumlar arasında öne çıkmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre İslam tarihinde ilk kez ilahi sıfatları ta'til eden kişi Ca'd b. Dirhem (118/736) olup onu bu konuda Cehm b. Safvan (128/745) takip etmiştir.<sup>7</sup> Bazı İslam tarihçileri de aynı görüşü benimseyerek meselenin ortaya çıkışını Ca'd b. Dirhem'e dayandırır. Onlara göre İslam tarihinde Ca'd b. Dirhem Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen ilk kişidir.<sup>8</sup> Bu ve benzeri rivayetler aynı zamanda halku'l-Kur'an meselesinin ilahi sıfatlar bağlamında dile getirildiği konusunda da bir fikir vermektedir.

Yuhanna e'd-Dımeşki isimli Hıristiyan teologa isnad edilen ve Hıristiyan bir kişiye, bir Müslümanla karşılaştığında nasıl hareket etmesini öğütleyen aşağıdaki sözler, aslında halku'l-Kur'an meselesinin, Müslümanları Hz. İsa konusunda zor durumda bırakmak için kullanıldığını veya istismar edildiğini de gösterir. "Eğer bir Müslüman sana 'Mesih nedir?' diye sorarsa hiç tereddüt etmeksizin 'Mesih Allah'ın kelimesidir' diye cevap ver ve ardından ona 'senin kutsal kitabın Mesih hakkında ne diyor?' diye sor. Şayet o senin bu sorunun ne anlama geldiğini anlayıp da sana başka sorular sorarak konuyu geçiştirmeye çalışırsa ondan kesin bir cevap almadıkça sorduğu sorulara cevap verme. Ve sonunda onun 'benim kutsal kitabıma göre Mesih, Allah'ın kelimesi ve ruhudur' şeklindeki cevabı vermek zorunda kaldığını göreceksin. Onun bu itirafı üzerine sen 'kelime mahlûk mudur yoksa değil midir?' soru-

<sup>7</sup> İbn Teymiyye, *el-Akidetu'l-Hameviyyetu'l-kübrâ* (Mecmuatu'r-Resail içinde), Mektebetu matbaati Muhammed Ali Subeyh ve evladuhu, 1966, I, 436.; a. m., *Muvafakatu sahihi'l-menkul li- sarhi'l-ma'kul*, Matbaatu's-sünneti'l-Muhammediyye, 1950, I, 192.

<sup>8</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, VII, 75.

sunu yönelt. Eğer sana 'mahlûk değildir' diye cevap verirse 'o halde biz de aynı düşüncededeyiz, çünkü kadîm olan varlık ilahdır' cevabını ver. Eğer bunun aksini iddia edip sana 'o mahlûktur' dersen ona 'öyleyse ruhu ve kelimeyi yaratan kimdir?' de. Bu durumda onun cevabı 'Allah' şeklinde olacaktır. Sen de 'yani Allah'ın bunu yaratmadan önce kelimesi ve ruhu yok muydu?' diye sor. Sonunda hasmının hüsrân içinde ve sana nasıl cevap vereceğini bilemez durumda olduğunu göreceksin."<sup>9</sup>

### **Halku'l-Kur'an Meselesinin Siyasallaştırılması**

Abbasi halifelerinden Me'mun (218/833), 218/833 yılında Rumlarla savaşmak üzere Tarsus'a doğru giderken Rakka'da konakladığı bir esnada Bağdat'ta yerine bıraktığı vekili İshak b. İbrahim'e bir mektup yazarak halku'l-Kur'an konusunu ilk defa devletin resmi bir politikası haline getirmiş ve mihne sürecini başlatmıştır. Bu konuda üç mektup daha kaleme alan Me'mun, Kur'anın mahlûk olduğu düşüncesini dile getirir ve bu düşüncüyü benimsemeyenlerin cezalandırılmasını ister. Me'mun kaleme aldığı ilk mektubunda kendisine Allah'ın dinini ikame etme konusunda ictihad yapma misyonunu verir. Onun bu misyonu aynı zamanda nübüvvet mirasının da bir gereğidir. Ona göre halifeler Allah'a karşı olan sorumluluklarını yerine getirmek ve Hz. Peygamber'e olan varislik görevini gerçekleştirmek için Allah'ın emir ve yasaklarını uygulamaya koymalıdır. Dini ikame ederek bu konuda sahip oldukları bilgileri halk arasında yaygınlaştırmalıdır. Çünkü halk kesimi ona göre bu konuda kesin bir fikre sahip değildir. Halk ilimden yoksun, Allah'ı gereği gibi tanıyamayan ve onun hidayetinin farkına varamayan bir acziyet içindedir.

Bundan dolayı da hâlık ile mahlûk arasında bir ayırımı gitmeksizin Allah'ı inzal edilen Kur'an'la eşit gördüklerini, yaratılmış olan Kur'an'ı kadim olarak gördüklerini dile getiren Me'mun, mektubunun ilerleyen satırlarında Kur'an'ın yaratılmış olduğuna

<sup>9</sup> Fehmi Ced'an, *el-Mihne*, el-Müessesetu'l-Arabiyye lî'd-dirasati ve'n-eşr, Beyrut-2000, s. 29.



delil olarak bazı ayetleri zikrederek yorumlamaya çalışır.<sup>10</sup> Söz konusu mektubunda halk arasında yaygın olan bu fikirleri yayan ve çoğunluğu ehl-i hadis ulemasından olan kişileri hedef tahtasına koyan Me'mun, onlar hakkında çok ağır ithamlarda bulunur. Halife'ye göre onlar ümmetin kötülere, dalaletin öncüleri, tevhid ve imandan çok az nasiplenmiş, cehalete hamallık yapan, yalancılığın önderleri, şeytanın dostlarıyla konuştuğu bir dille konuşan, Allah'ın dinine mensup olanlara düşmanlık yapan, sözlerine ve amellerine güven duyulmayan ve şahitlikleri kabul edilmeye layık bulunmayan kimselerdir.<sup>11</sup>

Abbasi Halifesi Me'mun'un mihne sürecini resmen başlatan mektubunda yer alan "kadıları topla ve onlara Emiru'l-mü'minin'in sana yazdığı bu mektubu oku. ..." ifadeleriyle başlayan talebi, onun gerçek niyetini ve kelami bir mesele olan bu konuyu uygulamaya çalıştığı bir siyasetin malzemesi haline getirmek istemesini göstermektedir. Devletin ana omurgasını oluşturan ve halk üzerindeki meşruiyetinin devamını sağlayan yargıyı elinde bulunduran kadıların halifeyle aynı düşüncede olmalarının istenmesi, onun iktidarının sağlamlaştırılması konusunda atılmış bir ilk adımdır. Çünkü kadıların, halifenin inancını kabul etmeleri, aynı zamanda onun siyasal otoritesini de kabul etmeleri anlamına gelmektedir. Devletin otoritesi dışında halk arasında tesis edilmeye çalışılan her türlü otoritenin kaynağı her ne olursa olsun devlet için potansiyel bir tehdit oluşturmaktadır. Bunun farkında olan Me'mun kendi otoritesi dışında halk üzerinde otoritesi bulunan kişilerle mücadele etmeyi kendi iktidarının bekası için lüzumlu görmektedir. Bunun için de yargıyı denetim altında tutmak istemekte ve yargıyı kendisi için potansiyel tehlike olarak gördüğü şahıslardan temizlemek niyetini kelami bir meseleyle örtbas etmektedir. Uygulamış olduğu mihne politikası sonucu yargı sistemini istediği gibi şekillendirmeyi başarmış, Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini kabul etmeyen kadılar ve devletin üst düzey

<sup>10</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*, (Thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire-1962, VIII, 632,

<sup>11</sup> Taberi, *Tarih*, VIII, 633.

diğer bürokratları görevlerinden alınarak onların yerine halifenin iktidarına halifenin inancı üzerinden bağlılık gösteren kişiler atanmıştır. Böylece o günün güçlü sosyal sınıflarından biri olan mevalinin düşünsel havzasında yer alan şahısların devlet içindeki güçleri artmış ve aynı zamanda da bu güçlü sosyal sınıf iktidarın arkasında yer almıştır.

Hicri II. asrın ortalarından itibaren hadis derleme faaliyetleri zirveye ulaşmış ve bununla bağlantılı olarak toplum içinde etkili olan "hadisçilik cereyanı" ortaya çıkmıştır. Kısa bir süre içinde kitlesel bir boyut kazanan bu akımın mensupları olan hadisçiler gittikleri her yerde sayıları on binlerle ifade edilen büyük kalabalıklar tarafından karşılandığı söylenmektedir. Hadisçilerin bu kitlesel etkinliğinden yararlanmak isteyen siyasi iktidar, onları devlet bürokrasisinde önemli mevkilere getirmiştir. Abbasi halifelerinden Mehdi (169/785) zamanında İslam coğrafyasında ciddi bir tehdit halini alan Maniheizm ve benzeri kültürlerle entelektüel düzeyde hesaplaşan ve onları zayıflatan akıllı ve cedeli çok iyi kullanma kabiliyetine sahip olan âlimlerin yerine daha çok halk üzerindeki etkinlikleriyle bilinen ve rivayet kültürüne çokça önem veren ilim adamlarının yıldızı parlamıştır. Bunun için de geniş halk kitlelerini bilgilendirmek amacıyla hadisçilerden yararlanılmıştır. Hadisçilerin de devlet kademelerindeki itibarı yükselmiş ve onların bu itibarlarından güç devşirilerek muhaliflere karşı bir baskı unsuru olarak kullanılmaya çalışılmıştır.<sup>12</sup> Hiç şüphesiz Abbasi Halifesi Me'mun toplumsal bir desteği olan bu kesimin kendisi için potansiyel bir tehdit unsuru haline gelebileceği endişesini taşımaktaydı. Bundan dolayı da Me'mun, imtihana tabi tutulanlar arasında önemli bir yere sahip olan ehl-i hadisin toplumsal etkinliklerini zayıflatmak ve onları kendi görüşlerinden vazgeçirerek halkın gözünde küçük düşürmek amacıyla açık bir şekilde teşhircilik politikasına başvurmuştur. Özellikle hadis ehlinin tavırlarını teşhir ederek onların baskı karşısında kendi fikirlerinden vazgeçen ve bu tavırlarıyla da sözlerine itimad edilmeyen ve peşlerinden gitmeye

<sup>12</sup> M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*,(çev. Komisyon) İz Yayınları, İstanbul-1993,c. I, 245.

layık bulunmayan kimseler oldukları mesajını halka vermek istemiş olmalıdır.

Mihneye tabi tutulan kişiler fikir ve düşünceleri bakımından değerlendirildiğinde bunların genellikle hadis ehlinde oldukları görülür. Mesela Me'mun başlatmış olduğu mihne süreci bağlamında kaleme aldığı bir diğer mektubunda Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini benimsemeyen yedi kişinin bizzat kendisine gönderilmesini emretmektedir. Bu yedi kişinin tamamı da önde gelen muhaddisler arasında yer almaktadır.<sup>13</sup> Me'mun, yargı dışında yer alan ve halk arasında önemli itibarları bulunan diğer âlimlere ve çevrelere gözdağı vermek amacıyla bu muhaddisleri yanına çağırır ve onları halku'l-Kur'an konusunda imtihana tabi tutar ve netice alır. "Çünkü imtihanı yapacak olan halifenin bizzat kendisidir, imtihanın yapılacağı yer sefere çıkmış bir ordunun karargâh merkezidir; çevrenin havası, imtihana çekilecekler üzerinde çok daha başka tesir bırakacak ve Bağdat'a nispetle daha iyi neticeler alınacaktır. Bu bakımdan, Kur'an'ın mahlûk olduğunu ikrardan imtina edecek bir hadisçinin, halifenin huzurunda ölüm korkusunun vereceği gevşeklikle ona tabi olacağına ve istemeyerek de olsa onun görüşünü kabulleneceğine muhakkak nazarıyla bakılabilirdi. Nitekim Taberi tarafından zikrolunmamakla beraber Subkî'nin beyanına göre bu yedi hadisçinin halife tarafından istenmesinin sebebi Bağdat'ta Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabule yanaşmamalarıdır. Hâlbuki bunlar halifenin huzurunda zahiren bile olsa korkunun tesiriyle kabul etmişlerdir."<sup>14</sup>

### **Abbasi Yönetiminin İdeolojik Kimliği ve Halku'l-Kur'an Meselesi**

Halku'l Kur'an konusunda daha çok Mutezile ekolüne nisbet edilen görüşleri benimseyerek bunlar üzerinde resmi bir politika tesis etmeye çalışan Me'mun'un dinî-itikadî-mezhebî kimliği üzerinde haklı olarak birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler

<sup>13</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul-2006, s. 136.

<sup>14</sup> Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-1988, s. 197.

Me'mun'un bir taraftan Kur'an konusundaki düşüncesini halka devlet eliyle benimsetmeye çalışmasıyla Mu'tezileye mensup olduğu diğer taraftan da Hz. Ali'yi diğer halifelerden daha üstün görmesi ve kendisinden sonra Şii olan Ali b. Musa Rıza'yı veliaht olarak tayin etmesi onun Şii temayüllere sahip bir kişi olduğu konusunda yoğunlaşmaktadır. Çünkü Me'mun hilafeti boyunca kendi çevrelerinde birer güç odağı haline gelmiş olan Zeydiyye ile Mutezile'ye yakın durarak onlardan siyaseten güç devşirmek istemiştir. Bu siyasi tutumundan hareketle onu herhangi bir ekole mensup saymak kendi içinde çelişkili bir durum ortaya çıkarır. Çünkü iktidar sahibi bir kişinin herhangi bir mezhebi tüm görüşleriyle benimsemesi iktidarın doğasına aykırıdır. Bu anlamda iktidar sahiplerinin kendilerini Allah'ın yeryüzündeki kulları üzerine takdir ettiği bir gölge olarak görmelerinden dolayı olsa olsa "irca" akidesine mensup oldukları şeklindeki yaklaşım daha tutarlıdır. Nitekim kendisine arkadaşlık yapanlar ondan "ircâ kralların dinidir" sözünü duyduklarını belirtirler.<sup>15</sup> "Muaviye, Amr ve Abdulmelik Haccac ile ben ise kendimle ayakta duruyorum"<sup>16</sup> diyen Me'mun'u kendi döneminde yaygın olan herhangi bir itikadî fırkaya mensup kılmak mümkün görünmemektedir.

Mutezile ekolüne mensup olan kişileri Abbasi devletinin hizmetine girmiş ve kendilerini tamamen onlara adanmış kimseler olarak görmek de mümkün değildir. Mutezilenin kurucularından biri olan Vasil b. Ata Abbasi (131/748) devleti kurulmadan önce vefat etmişti. Amr b. Ubeyd (144/761) Abbasi halifesinin kendisine göstermiş olduğu yakın ilgi ve saygıya rağmen her zaman itidalini ve bağımsız ilmi kişiliğini korumaya özen göstermiştir. Ayrıca Mutezile ekolünün önde gelen şahsiyetlerinin kendi ekollerinin temel esaslarıyla bağdaşmayan, kendilerini Allah'ın yeryüzündeki halifesi gören ve icraatlarının Allah'ın iradesi ve dilemesi sonucu meydana geldiğini söyleyerek bireysel sorumluluklarını ortadan kaldıran yöneticilerle beraber olarak onlara meşruiyet kazandırması düşünülemez. Ancak Mutezile içinde yer alıp da öncü konu-

<sup>15</sup> Ced'an, *el-Mihne*, s. 294.

<sup>16</sup> Ced'an, *age*, s. 298.

munda bulunmayan bazı kişiler bazı nedenlerden dolayı iktidara yakın durarak ana akımın tersine bir tutum içinde olmuşlardır. Bunların başında da birkaç aşamada uygulanan mihne sürecinin en önemli aktörlerinden biri olan Ahmed b. Ebi Duad (240/857) gelmektedir. Kaldı ki Ahmed b. Ebi Duad mihne sürecini ilk başlatan kişi olmayıp Abbasi halifelerinden Mu'tasım (227/842) ve Vasık (232/846) dönemlerinde daha çok ön plana çıkmıştır. Bu dönemde de onun amacı "itizal bayrağını devletin tepesine dikmek" değildir. Ahmed b. Ebi Duad o dönemde devletin en önemli makamı olan baş kadılık görevinde olduğu için bu makamın gereğini yerine getirmiştir. Bu makamın görevi de halifenin kararını uygulamak ve o kararı dini bir meşruiyete büründürmektir. Ahmed b. Ebi Duad Mu'tezile mezhebine mensup bir kişi olarak kayıtlara geçmesine rağmen onun kelimî herhangi bir görüşünün bulunmayışı veya önemli kelimî bir görüşün ona isnad edilmeyişi, onun Mu'tezile ekolü içinde etkin bir ilmi kimliğe sahip olmadığını gösterir. Zaten onun en büyük muhaliflerinden ve mağdurlarından biri olan Ahmed b. Hanbel, onun "kelamda bir hiç olduğunu" söylemiş ve onu "bir cehmî" olarak nitelemiş ve şöyle demiştir: "Onun hiçbir ilmi yoktur. Mutezile'ye, Basra ehlinden Bergüs ve arkadaşlarına takılırdı. Kendisi ne ilim ne kelam ne de nazar sahibi bir insandır."<sup>17</sup>

Ahmet b. Ebi Duad, her ne kadar Mu'tezilî bir kimliğe sahipse de onun mihne sürecinde sahiplendiği rol, Mu'tezile'nin genel tavrının çok ötesine geçmiş, adeta bu konuyu kişisel bir mesele gibi algılayarak kendisine yapılan hiçbir eleştiri ve muhalefeti cezasız bırakmamak istemiştir. O bu tavrıyla bir taraftan devlet içindeki konumunu sağlamlaştırmaya çalışırken bir taraftan da Abbasi derin yapılanmasının vazgeçilmez şahsiyetlerinden biri olmuştur. Nitekim kendisine muhalefet eden fikirdaşlarını bile cezalandırmaktan geri durmamış ve bu bağlamda Mu'tezile ekolüne yakınlığıyla bilinen ve babası Mu'tezile'nin önemli şahsiyetleri arasında olan meşhur şair Said b. Humeyd el-Bağdadi'yi "şuubî ve zındık" olduğu gerekçesiyle Abbasi Halifesi Mu'tasım'a ihbar ederek hap-

sedilmesini sağlamıştır. Hapis cezasını çekip serbest kalan bu şair de İbn Ebi Duad'ın nesebini ta'neden ve onu hicveden şiirler yazarak intikamını almıştır.<sup>18</sup>

Abbasi halifesi Me'mun'un bir taraftan Roma imparatorluğuyla savaşırken bir taraftan da içeride kendisi için potansiyel bir tehlike olarak gördüğü çevrelerin halk üzerindeki güçlerini ve itibarlarını kırmak amacıyla birçok ihtilafli konu içinde sadece halku'l-Kur'an meselesini ön plana çıkarıp mihne sürecini başlatmasının birçok sebebi olabilir. Bu sebeplerin başında siyâsî olan bir meseleyi ortadan kaldırmak, yani toplumun tüm kesimlerinin kendisine mutlak surette itaat etmelerini sağlamak amacıyla dinî içerikli bir araç kullanmak istemesi gelmektedir. Eğer halk üzerinde etkileri ve itibarları olan kişilerin potansiyel tehlike oluşturduğunu, bunun da kendi iktidarı için iyi olmadığını başka bir yol ile ihsas ettirmiş olsaydı başarılı olamazdı. Dinin ve din dilinin halklar üzerinde sihirli bir etkisi vardır. Diğer tüm iktidar sahipleri gibi Me'mun da Müslüman halk üzerinde "dinî söylemin" her türlü "dünyevî söylemden" daha etkili olduğunu gayet iyi bilmekteydi. Bunun için de kendisine muhalif gördüğü ehl-i hadisin çok hassas olduğu ve konu hakkındaki görüşlerinin açıkça belli olduğu bir meseleyi yani halku'l-Kur'an meselesini dinî bir silah olarak kullanmak istemiştir. Çünkü o özellikle ehl-i hadisin Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenleri tekfir ettiklerini, bu konuda kesin tutum sahibi olduklarını hatta onların bu tutumlarıyla halk arasında şöhret bulduklarını, dolayısıyla bu konuda aksi bir görüşü kabul etmeye yanaşmayacaklarını ve onların bu kesin düşünce ve davranışlarının da onlar aleyhine kullanmaya elverişli bir zemin hazırladığının farkındaydı.<sup>19</sup>

Halku'l-Kur'an meselesinin ilk ortaya çıkışı Mu'tezile kaynaklı olmamasına rağmen Mu'tezile'nin bu konuyla ilgili olarak benimsediği kendine özgü bir yorumun devlet aracılığıyla halka dayatılan bir mesele haline getirilmesiyle o günün sosyal sınıfları arasında bir denge politikası güdülmek istendiğini de göstermek-

<sup>18</sup> Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi, Beyrut-1973, s. 197.

<sup>19</sup> Ced'an, *el-Mihne*, s. 353.

tedir. Çünkü Arap soyundan gelmeyen ve mevali olarak isimlendirilen kesimlerin fikir dünyasında Mu'tezile ekolünün çok belirgin bir yeri vardır. Onların düşünce dünyalarına ait olan dinî-fikrî bir meselenin devlet ideolojisi ve politikası haline getirilmesi aynı zamanda onların devlete olan itaat ve merbutiyetlerini güçlendiren bir husus olarak da değerlendirilebilir. Mesela ismi bu mihne süreciyle özdeşleşen Ahmed b. Ebi Duad mevali kökenli olmamakla birlikte Mu'tezilî kimliğinden dolayı mevali arasında bir nüfuz sahibi olacak ki kendisi tüm bu dönemlerin vazgeçilmez şahsiyetidir. Zaten mevalinin devlet içinde güçlü bir konumu vardı ancak "Kur'an mahlûktur" fikri onlarla devlet arasındaki ideolojik birlikteliği sağlamaktaydı. Buna rağmen aynı düşünce geleneğinden gelen ama Arap asıllı biri olan Ahmed b. Ebu Duad'ın kilit bir konumda olması siyasî bir öngörüğü göstermektedir. Durum bu olmakla birlikte devlet ile herhangi bir ideolojik veya dinî söylem arasındaki akrabalıkların da geçici olduğunu, siyasetin kendi katı kuralları içinde cereyan ettiğini ve iktidarın en yakınında bulunmanın aniden en uzağına düşebileceğini gösteren şu tespit manidardır: "Nitekim Me'mun her ne kadar mevaliden olan kimselere yönetimin çeşitli kademelerinde söz hakkı tanımış olsa da Halifeden sonraki en yetkili kişi olarak Arap asıllı birini önermiş olması, muhtemelen Abbasoğullarının siyasi beklentilerinin gerçekleşebileceği belli bir süre için mevaliyi yönetimde tutmayı planladığını göstermektedir. Belki de Mu'tezilî olan Ahmed b. Ebi Duad ve onun gelecekteki uygulamaları ile birlikte Abbasoğullarının siyasi otorite beklentileri gerçekleştirilirken, ilerleyen zaman diliminde her ihtimale karşı Abbasoğullarının siyasi iktidarlara aleyhine potansiyel bir muhalefet gücü oluşturabilecek Mu'tezilenin de sonunun hazırlanması planlanmıştır."<sup>20</sup>

Yönetime gelir gelmez kendisine miras bırakılan devlet politikasını uygulaması için sıkı sıkı tenbih edilen Mu'tasım döneminde halku'l-Kur'an meselesi iktidar ile muhalefet arasındaki çatışmanın sembolü olma konumunu devam ettirmiştir. "Kur'an mahlûktur" söylemi iktidarı ve iktidardan yana olmayı temsil ederken "Kur'an

62 <sup>20</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 166-7.

mahlûk değildir" söylemi de bu iktidara muhalif olmanın temel aracı haline gelmiştir.

### **Resmî Dinî Politikanın Değişmesi ve Mu'tezilî Söylemin Tasfiyesi**

Me'mun ile başlayıp Mu'tasım'la devam eden Vasık (232/846) döneminde giderek hafifleyen ve nitekim Mütevekkil (247/861) zamanında resmen vazgeçilen "Kur'an mahlûktur" söylemi, devletin resmî bir politikası haline getirilerek dinî otorite ile siyasî otorite arasındaki yakınlaşmanın veya çatışmanın meşruiyet aracı olmuştur. Tüm siyasî otoriteler gibi Abbasî devletinin belirli bir kesitini oluşturan bu dönemde de devlet iktidarının bekasını sağlamak ve potansiyel tehdit oluşturabilecek muhalefetten kurtulmak için "Kur'an mahlûktur" kelamî söylemi baskı araçlarından biri haline getirilmiştir. Bu kelamî söylemin iktidarla yakınlaşma aracı haline geliş sürecinin sembol isimlerinden biri Ahmed b. Ebi Duad olurken bu söylemin iktidarla hesaplaşma sürecinin sembol ismi de hiç kuşkusuz Ahmed b. Hanbel olmuştur.

"Kur'an mahlûktur" dinî söylemini bir mihneye dönüştürerek bu süreci başlatan ilk siyasî aktör olarak tarihe geçen Abbasî halifesi Me'mun'un kendisinden sonra işbaşına geçecek olan Mu'tasım'a "Ebu Abdullah Ahmed b. Ebi Duad yanından hiç ayrılmasın, ona danış ve tüm işlerini onunla istişare ederek yürüt. Çünkü o bu konuda güvenilir bir kimsedir"<sup>21</sup> diyerek tezkiye ettiği Ahmed b. Ebi Duad mevcut politikanın yürütülmesi için vazgeçilmez dinî bir aktör olma vasfını korumuştur. Halife Vasık döneminde de devlet içindeki nüfuzunu devam ettiren ancak bu süreçte uygulanan mihneden muzdarib olanların sayısının artması, bunların halk arasındaki rahatsızlıkları artırması ve toplumsal bir kalkışmadan endişe edilmesi gibi sebeplerden dolayı İbn Ebi Duad'ın gözden düşmesi fazla zaman almadı. Halk arasında etkili bir konumu olan ve ortaya çıkacak kitlesel bir harekete liderlik yapma potansiyeli bulunan Ahmed b. Nasr (231/846), iktidara muhalif kesimlerin ilgi odağı haline gelmişti. Muhaddis kimliğiyle tanınan

<sup>21</sup> Taberi, *Tarih*, VIII, 649.



ve ehl-i hadis arasında da saygın bir yeri olan Ahmed b. Nasr'ın bu konumu ve muhalefeti örgütleme teşebbüsleri iktidarı tedirgin ettiğinden dolayı Abbasî halifesi Vasık, onu Samarra'ya getirterek boynunu vurdurmuştu. Vasık, onu ölümle cezalandırmanın sebebi olarak siyasî bir gerekçeye sığınmak yerine, dinî bir gerekçeyi ileri sürerek "ru'yetullah ve halku'l-Kur'an" merkezli bir mahkeme kurarak siyasî rakibinden dinî bir araçla kurtulmayı tercih etmiştir. Ancak halifenin bu tasarrufu muhalif kesimler üzerinde çok derin bir etki bıraktığından dolayı faturayı Ahmed b. Ebi Duad'a keserek devletin benimsemekte olduğu mihne politikalarından vazgeçeceğinin sinyallerini vermiştir.

Ahmed b. Hanbel halku'l-Kur'an meselesinden dolayı yargılanmak üzere Tarsus'ta bulunan Me'mun'un yanına gönderilmiş ancak halifenin vefatı üzerine yargılanamadan Bağdat'a geri gönderilerek hapsedilmiştir. Mihne sürecinin hiç kuşkusuz en büyük mağdurları ehl-i hadistir. Bu süreci başlatan Me'mun onları hadis ehli oldukları için cezalandırmamış aksine onların siyasal kimliklerini kendi idaresi için tehlikeli görmüş ve bu tehlikeyi ortadan kaldırmak için onlarla mücadele etmiştir. Hadis ehlinin o gün için halk üzerindeki etkilerinin farkında olan Me'mun, onların ileri gelenlerini mihneye tabi tutmuştur. Çünkü ehl-i hadis ve onların etki alanında bulunan kitleler, Me'mun'a karşı iktidar mücadelesine girişen kardeşi Emin'e (198/813) destek vermişler ve kendisine karşı muhalefetin odaklaştığı Horasan ile Şam bölgelerinde nüfuz sahibi olmuşlardır. Ayrıca Me'mun'un son dönemlerinde isyan bayrağı çeken Ahmed b. Nasr'ın ehl-i hadisin en önde gelenlerinden biri olan Ahmed b. Hanbel ile olan kişisel ve mezhebî yakınlığı da bilinen bir husustur.<sup>22</sup> İşte bu nedenlerden dolayı Ahmed b. Hanbel de mihneye tabi tutulmuş ancak yargılanarak hapsedilmesi ve işkencelere maruz kalması Mu'tasım döneminde gerçekleşmiştir. Halku'l-Kur'an meselesini iktidara muhalif olan kesimleri te'dib amacıyla dinî bir silah olarak kullanan ve birçok kimseye acımasızca davranan Mu'tasım, Ahmed b. Hanbel'i ortadan kaldırmayı göze alamamıştır. Onun yargılanma sürecinde birçok ke-

sim arasında artan rahatsızlıkların kitlesel bir muhalefete dönüşmesinden korkan Mu'tasım, yoğun baskılar altında tuttuğu Ahmed b. Hanbel'i serbest bırakmak zorunda kalmıştır.<sup>23</sup>

Abbasîlerin resmî dinî politikasının köklü bir şekilde değişikliğe uğraması Vasık'tan sonra nerdeyse derin Abbasî örgütlemesinin temel taşlarından biri olan Ahmed b.Ebi Duad'ın başında yer aldığı devlet içindeki bir kanadın kararıyla 232/847 yılında iktidara gelen Halife Mütevekkil döneminde gerçekleşmiştir. Mütevekkil iktidara gelir gelmez halku'l-Kur'an ve ru'yetullah konularındaki kelimî tartışmalardan uzak durulmasını sağlamış, daha önceki dönemlerde bu konulardaki görüşlerinden dolayı hapishanelerde bulunanları serbest bırakmış ve onlara ikramda bulunarak itibarlarını iade etmiş, halk üzerinde etkili nüfuzları olan fakih ve muhaddislerin desteğini almanın yollarını aramıştır. Devlet içinde bulunan güç odaklarını aşamalı bir şekilde tasfiye edip onların yerine yenilerini ikame etmek isteyen Mütevekkil, bu politikasını da farklı dinî bir söylem içinde gerçekleştirerek başarılı olmaya çalışmıştır. Uygulamaya koyduğu yeni politikalar bağlamında devleti beraber kurdukları ancak bir süre sonra tasfiye ettikleri Alioğulları ile devlet içinde nüfuz sahibi olan ve geneli Türk komutanlardan oluşan askerî bürokrasi karşısında Abbasoğulları'nın iktidarının devamını ehl-i hadisin etki alanında bulunan geniş halk kitlelerinin desteğini arkasına alarak sağlamaya çalışmıştır.

Abbasî devletinde siyasî iktidarın meşruiyet krizi yaşadığı bir sürecin yaşandığı dönemde Mu'tezilî söylem ön plana çıkarılarak muhalefeti temsil konumunda bulunan ehl-i hadis tasfiye edilmiş ve devletin muhtemel ömrü uzatılmıştır. Ancak tamamen siyasal bir amaca matuf olan bu uygulamalar tartışmaya ve itiraza her zaman açık olan siyasetin diliyle değil de daha ikna edici ve itaate sürükleyici olan din diliyle gerçekleştirilerek dinin otoritesinden siyasetin otoritesine güç devşirilmiştir.<sup>24</sup> Böylece büyük çoğunlu-

<sup>23</sup> Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 209.

<sup>24</sup> W. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler*, (çev. Süleyman Ateş), A.Ü. Basımevi, Ankara-1968, s. 64; Ced'an, *el-Mihne*, s. 350; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 196.

ğu Mu'tezile ekolüne mensup olan ve Emevilerin daha önceki şubiyeye politikaları sonucu kendisini dışlanmış hisseden mevalinin yeni siyasal iktidara merbutiyeti sağlanarak devletin bekası tahkim edilmiş, başta ehl-i hadis olmak üzere muhalefet üzerinde etkili olan ulemanın gücü kırılarak potansiyel tehlike bertaraf edilmiştir. Devletin siyasal bir manevrayla başvurduğu bu dinî söylemin halk nezdinde giderek tepki görmesi ve muhalefetin kitlesel bir boyut kazanmasından endişe eden Mütevekkil mevcut mihne uygulamalarından vazgeçerek muhalefeti de kucaklayacak yeni bir dinî söylem benimsemeye karar vermiştir. Bu yapılırken de sanki "devlette devamlılık esastır" ilkesinden hareketle daha önce yapılan uygulamaların devlete mal edilmemesi için bir günah keçisi olarak Ahmed b. Ebi Duad'ın şahsında Mu'tezile mensupları hedef tahtasına oturtulmuştur. Uygulandığı dönemde belirli bir siyasal getirisi olduğu açıkça belli olan mihne sürecinin bu siyasal rantı Abbasî devletinin hanesine yazılırken bu sürecin mağdurlarını da onore etmek amacıyla devr-i sabıkın olumsuzlukları da Mu'tezile'ye mal edilmiştir.

### Sonuç

Emevîlerin uygulamış olduğu politikalar sonucu ortaya çıkan geniş bir muhalefetin desteğini arkasına alarak iktidara gelen Abbasîler, iktidara geliş sürecinde kendileriyle ortak hareket eden Alioğullarını değişik politik manevralarla tasfiye etmişlerdi. Devletin yeniden teşkilatlandırılmasında ihtiyaç duyulan sosyal çevreler arasında önemli bir yere sahip olan mevali ve özellikle de Me'mun döneminde askerî bürokrasi içinde artan nüfuzlarıyla Türk kökenli askerler, bu yeni dönemin temel dayanakları haline gelmişlerdi. Devlet içindeki Arap-Fars çekişmelerinden bu şekilde kurtulan Abbasî yönetimi, Me'mun döneminde kavuştuğu istikrarla bir taraftan İslam coğrafyasının sınırlarını genişletmek üzere Roma imparatorluğunun sınırlarından içeriye doğru ilerlerken bir taraftan da içerideki muhalif çevreleri etkisiz hale getirmeye çalışmıştır.

Abbasî halifesi Me'mun daha önceki yıllardan birikip kendi zamanına kadar gelen ve daha çok ehl-i hadis çevrelerinde yoğun-

laşan muhalefeti dağıtmak amacıyla özellikle ehl-i hadisin ileri gelen âlimlerinin ve onlarla ilişki içinde olan kadıların sorguya çekilmesini istemiştir. Sorgulama sonucunda onlardan birçoğu kendilerine devletin benimsediği “Kur'an mahlûktur” resmî dinî söylemi benimseyerek mevcut konumlarını muhafaza ederken iktidarın asıl hedefinde olan Muhammed b. Nuh ile Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler kendilerine dayatılan görüşe karşı çıkmışlardır. Muhammed b. Nuh'un bizzat halife tarafında sorgulanmak üzere götürülürken yolda vefat etmesiyle birlikte Ahmed b. Hanbel yalnız başına kalmış, kendi görüşlerinden vazgeçmeyerek direnmiş ve bu tavrıyla halk üzerindeki saygınlığını daha da artırmıştır.

Me'mun döneminden başlayarak uygulanan mihne hadiselelerinin iktidar açısından olumlu sonuçları özellikle Vasık döneminde alınmış ve tehlikesinden korkulan muhalefetin pasifize edilmesi geçici bir süreyle de olsa sağlanmıştır. Me'mun döneminde daha da etkili olan muhalefet hareketlerinin toplumsal etkileri zayıflatılarak Abbasi devlet otoritesi pekiştirilmeye çalışılmıştır. Ancak birçok dinî yorum arasından bir tanesinin ön plana çıkarılıp devletin resmi söylemi haline getirilmesiyle sağlanmaya çalışılan bu otoriter sürecin uzun sürmesi fazla zaman almamıştır. Toplum içinde Abbasi iktidarına karşı duyulan rahatsızlık ve güvensizlik devlet mekanizmasından uzak tutulan diğer güç odaklarıyla birleşme ve muhalefeti güçlendirme ihtimalleri uygulanmakta olan ve “kelamullah” üzerinde yürütülen politikadan vazgeçilmesini zorunlu kılmıştır. Aynı devletin bir yöneticisi tarafından başlatılan bir diğer yöneticisi tarafından da ortadan kaldırılan mihne olayları devletin konjoktürel davrandığını ve birbirine zıt olan her iki hamlede de politik amaçlı olarak başvurduğunu göstermektedir.

Mihne süreçlerinin kendilerine ait bir dinî söylem üzerinden yürütüldüğü Mu'tezile ekolü mihneye son verilmesiyle birlikte hedef tahtasına oturtularak devr-i sabıkın tüm olumsuzlukları onlara mal edilmiştir. Mihne sürecine aşamalı bir şekilde son veren Abbasi halifesi Mütevekkil devlet mekanizmasındaki Mu'tezilî

eğilimli tüm bürokratları tasfiye ederek onların yerine daha önceki devrin mağdurları olan kişiler atanmıştır. Mesela mihne olaylarının başlamasından kısa bir süre önce görevine son verilen ve ehl-i hadis arasında önemli bir konumu bulunan Yahya b. Eksem yenden baş kadılık görevine getirilmiştir. Devlet iktidarının bekası için önceki devrin politikalarından farklı olarak uygulamaya konulan yeni politikalar sonucu Halife Mütevvekkil halkın sevgisini kazanarak tarihe “sünneti ihya eden” bir kişi olarak geçerken yavaş yavaş kendi kabuğuna çekilen Mu'tezile mensupları için ise yeni bir mihne süreci başlamış oluyordu. İnsanın özgürlüğüne verdiği önemi teolojik olarak temellendiren ve bu özelliğiyle diğer kelimâ mezhepler arasında farklı bir yeri olan Mu'tezile ekolünün “kelamullah” konusundaki görüşlerinin Abbasi devletinin bir döneminde siyasallaştırılması onlar için de sonun başlangıcı olmuştur. Toplum içinde onlara yönelik ortaya çıkan tepkiler sonucu yeni dönemin politik dili haline getirilip iktidara taşınan dinî söylem tarafından mahkûm edilerek mihneye/kovuşturmaya tabi tutulmaktan kurtulamamışlardır.

### Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Halku'l-ef'ali'l-ibad ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve Ashabi't-ta'til*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut-1990.
- Carullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi, Beyrut-1973.
- Ced'an, Fehmi, *el-Mihne*, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-dırasati ve'n-eşr, Beyrut-2000.
- Hodgson, M. G. S. *İslam'ın Serüveni*, (çev. Komisyon) İz Yayınları, İstanbul 1993.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ts., XIII, 401.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed, *Muvafakatu sahihi'l-menkul li-sarihi'l-ma'kul*, Matbaatu's-sünneti'l-Muhammediyye, 1950.
- \_\_\_\_\_ *el-Akide'tu'l-Hameviyyetu'l-kübrâ* (Mecmuatu'r-Resail içinde), Mektebetu matbaati Muhammed Ali Subeyh ve evladuhu, 1966.
- İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, Beyrut-1975.
- Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l- Usuli'l- Hamse*, (Thk. Abdülkerim Osman) Mektebetu Vehbe, Kahire-1996.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye

Diyaret Vakfı Yayınları, Ankara-1988.

Malatî, Ebu'l-Hüseyin, *e't-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvai ve'l-bid'a*, Beyrut-1968.

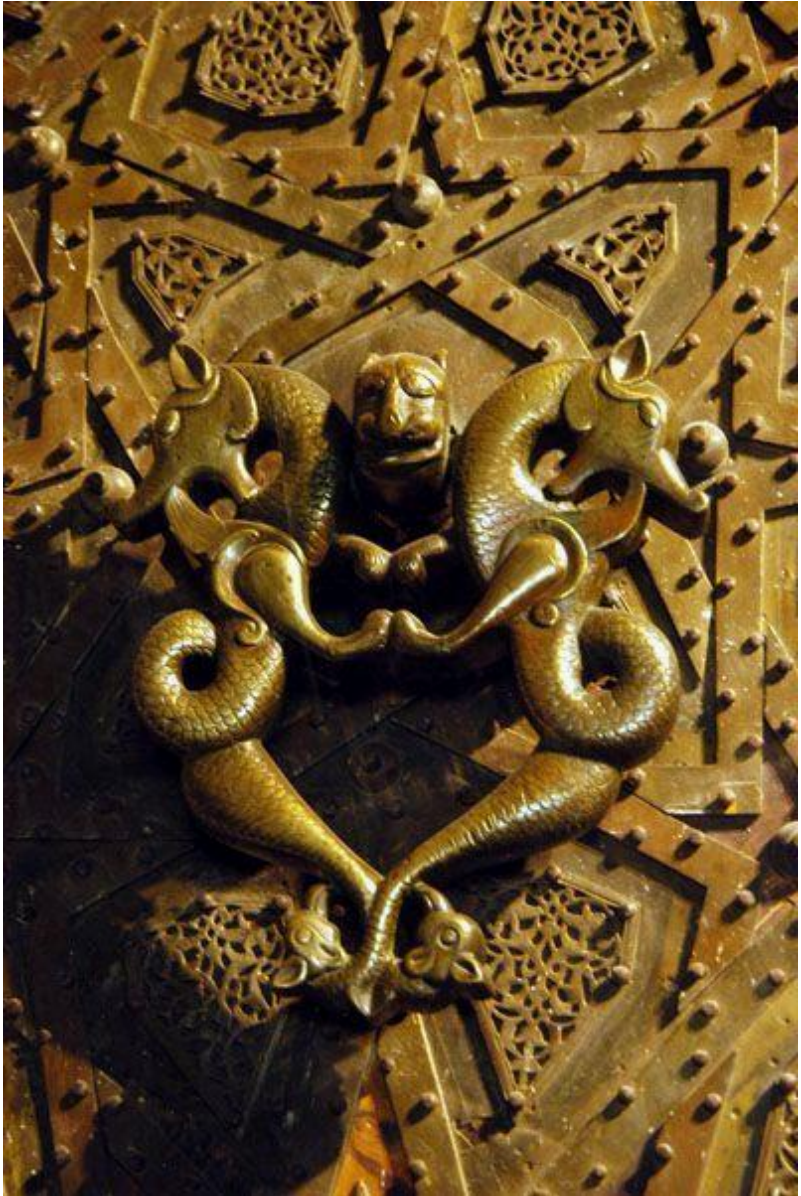
Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul-2006.

Özafşar, Mehmet Emin *İdeolojik Hadisçiliğın Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara -1999.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*, (Thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire-1962.

Watt, W. Montgomery, *İslami Tetkikler*,(çev. Süleyman Ateş) A.Ü. Basımevi, Ankara-1968.





# İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu

Mehmet KUBAT\*

---

## The Position in the face of the Revelation of the Mind in Islamic Thought

---

**Citation/©:** Kubat, Mehmet, (2011). The Position in the face of the Revelation of the Mind in Islamic Thought, Milel ve Nihal, 8 (1), 71-118.

**Abstract:** Muslim scholars had discussed the power of reason and its limits in the respect of religion during the history. One of the main discussion points whether the reason is that a factor which close to salvation as ability that differentiates between false and true, good and bad. The other one is how much the reason could perceive the ultimate reality that basis of whole existence. The final question is where the border line between revelation and reason is. One of the main characteristics which separate human being from other living creatures is reason as to distinguish between right and wrong, and the mental power. The reason had been fairly discussed according to its definition, content and variants in Islamic thought. Nonetheless, reason had been studied considering its relation with narration, nass, revelation and religion. In this article, it will be dealt with reason that is accepted the one of the fundamental problems, over against the narration in Islamic thought. Firstly, the opinions of Islamic philosophers and Kalaam scholars will be narrated. Then, it will be tried to find out Quranic doctrine on that subject.

**Key Words:** Reason, credentials, revelation, suras and hadith, religion.

---

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi ABD  
[mehmet.kubat@inonu.edu.tr]





Atıf/©: Kubat, Mehmet, (2011). İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu, Milet ve Nihal, 8 (1), 71-118.

**Öz :** Müslüman âlimler tarih boyunca din açısından insan aklının gücünü ve sınırlarını tartışmıştır. Temel tartışma konularından birisi, iyiyi kötüden ve doğruyu yanlıştan ayıran bir yetenek olarak aklın tek başına kişiyi kurtuluşa ulaştıran bir faktör olup olmadığıdır. Diğeri ise aklın bütün varlığın esası olan hakikati tek başına ne derece kavrayabileceğidir. Nihayet, akıl ile vahiy arasındaki sınır çizgisinin neresi olduğudur. İslâm düşüncesinde insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik, onu sorumlu kılan temyiz gücü ve düşünme/anlama melekesi olarak kabul edilen akıl; tarifi, mahiyeti ve çeşitleri açısından oldukça tartışılmıştır. Bununla birlikte akıl, nakil, nass, vahiy veya din ile ilişkisi açısından da inceleme konusu yapılmıştır. Bu makalede İslâm düşüncesinin en köklü problemlerinden biri sayılan aklın nakil karşısındaki konumu ele alınacaktır. Metinde öncelikle İslâm filozofları ve kelâmcıların akla dair görüşleri aktarılacaktır. Ardından Kur'an'ın konuya ilişkin öğretisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl, nakil, vahiy, nass, din.

## Giriş

Sağlam bir düzen, intizam, âhenk, irtibat ve güzellik içerisinde, muhteşem bir tarzda dizayn edilmiş evren içerisindeki “en mü-kemmel yaratık” insandır. İnsan, “en güzel surette” yaratılmıştır. “Biz insanı en güzel biçimde yarattık”<sup>1</sup> âyetinde ifade edilen “ah-sen-i takvîm”, insan cinsinin mâddeten ve mânen en güzel bir şe-kilde, maddî ve mânevî her tür güzelliğe şâmil bir biçimde,<sup>2</sup> diğer yaratıklarda olmayan yüksek kabiliyetlerle<sup>3</sup> yaratıldığının delilidir. Diğer varlık kategorileri insanın durumu karşısında eksiktir. Örneğin melekler sadece akıl ve hikmete, hayvanlar tabiat ve şehvete sahipken, bitkiler ne akla, ne hikmete, ne tabiat ve ne de şehvete sahiptir. İnsanlar ise, bu varlık kategorileri içerisinde akla, hikme-te, tabiat ve şehvete bir bütün olarak sahip kılınmışlardır.<sup>4</sup> İnsana iyiyi kötüden ayıracak yeti olan akıl, bunun yanında irâde hürriyeti verilmiş; ayrıca aklı destekleyen ve akıl ile hür irâdesinin tesirin-

<sup>1</sup> Tin, 95/4.

<sup>2</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, trs., IX/5935.

<sup>3</sup> Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. M. Han Kayani vd., İstanbul, 1997, VII/170.

<sup>4</sup> Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2003, s. 98.

den uzak olarak kendi başına hüküm vermesine yardım edecek olan bir de vahiy verilmiştir.<sup>5</sup>

Kur'an'da insana üst düzeyde kıymet atfedilmesinin ve sorumlu tutulmasının nedeni, ona "akıl" yetisinin bahşedilmiş olması, dolayısıyla düşünce, anlayış, ilim, idrâk ve temyîz ile tezyin edilmiş olmasıdır.<sup>6</sup> "Andolsun ki biz, insanoğlunu üstün bir izzet ve şerefe mazhar kılmışızdır. Onları karada ve denizde taşıtlara yükledik ve temiz yiyeceklerle onları rızıklandırdık. Onları yaratıklarımızın birçoğundan üstün kıldık"<sup>7</sup> ve "O, göklerde ve yerde bulunan her şeyi kendinden bir lütuf olarak sizin hizmetinize râm etmiştir"<sup>8</sup> âyetleri, insanın evrende var olan bütün yaratıklardan üstün niteliklerle yaratıldığını<sup>9</sup> ve her şeyin onun hizmetine verildiğini gösterir. Nitekim dünyada hiçbir şey, ontolojik anlamda insandan üstün değildir ve her şey insanın hayatiyeti için var edilmiştir. Her bir varlık kategorisi de insanın emrine amâde kılınmış ve kendine özgü özellikleriyle hizmet vermektedir.<sup>10</sup> Yine insanın meleklerden bile üstün konuma ulaşabilmesi, basiretli, irâdeli ve akıllı bir varlık oluşundan dolayıdır.<sup>11</sup> Ayrıca insanoğlunun asırlar boyunca Yüce Allah'ın peygamberler vasıtasıyla gönderdiği din ve şeraitlere muhatap oluşu da yine basireti, irâdesi ve akılı sayesinde. Bir başka ifadeyle belirtecek olursak, insanın mükellef oluşu, yani sorumlu tutulmuş olması, kendisine bahşedilmiş olan akıl nimetinden dolayıdır.<sup>12</sup> Kişi kendisine bahşedilen aklını, irâdesini ve diğer melekelerini doğru kullanarak âlemlerde var olan her şeyi aşabilir ve böylece mahlukâtın zirvesine çıkabilir.

Kur'an'a göre insan; aklını, bilgisini ve irâdesini doğru yönde kullanmaz ise üstün varlık olma vasfını kaybeder. Zira insanın hem yaratıkların en şerefli (eşref-i mahlûkât) ve hem de aşağıla-

<sup>5</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları*, İstanbul, 1991, s. 13.

<sup>6</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX/5936; Mevduû, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VII/170.

<sup>7</sup> İsrâ, 17/70.

<sup>8</sup> Câsiye, 45/13.

<sup>9</sup> Krş. Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 2002, s. 249 vd.

<sup>10</sup> Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 98.

<sup>11</sup> Krş. Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1982, s. 31.

<sup>12</sup> Râzî, *el-Muhassal*, s. 99.

rın en aşağısı (esfel-i sâfilîn);<sup>13</sup> hem meleklerden daha yüce bir mertebede, hem de hayvanlardan daha aşağı bir konumda olabilen bir varlık olarak nitelenmesi,<sup>14</sup> aklını işlevsel olarak kullanıp kullanmadığına bağlanmıştır. Sözgelimi “Şüphe yok ki Allah’a karşı gelmekten sakınanlar, kendilerine şeytandan bir vesvese dokunduğu zaman (akıllarını doğru yönde kullanarak) düşünürler, bir de bakarsın ki doğru yolu görmüşler bile”<sup>15</sup> âyetiyle mü’minlerin, hak yolda sebat etmelerinin ve içlerinde herhangi bir şüphe ârız olsa bile, o şüpheyi izâle edecek bir hak nûru ile kendilerini söz konusu şüpheden kurtarmanın yolunun Allah’ın mü’minlere ihsan ettiği selîm akıllarını doğru yönde kullanmaya bağlı olduğu beyan edilirken; öbür taraftan insanın hayata düşkün,<sup>16</sup> gösterişi seven,<sup>17</sup> refaha, makama-mevkiye, mala ve karşıt cinse fazlaca meyyâl,<sup>18</sup> sırf kendi nefsinin düşünene, egoist,<sup>19</sup> kibirli ve gururlu,<sup>20</sup> inatçı,<sup>21</sup> hırslı,<sup>22</sup> aceleci,<sup>23</sup> şüpheci,<sup>24</sup> kışkanç,<sup>25</sup> bilmediği konularda zanneden<sup>26</sup> ve yapamayacağı şeyleri söyleyen,<sup>27</sup> çok zâlim ve çok câhil<sup>28</sup> gibi olumsuz vasıflarla nitelenmesi ise aklını doğru yönde kullanmamasına bağlanmıştır. Bu nedenle Kur’an’da akılla birlikte, akı doğru yola ileten vahye de uymanın gerekliliğine aşırı vurgu yapılmıştır.<sup>29</sup>

Ne var ki, insana bahşedilen akıl yetisinin kişiyi kurtuluşa iletmede tek başına yeterli olup olmadığı, aklın hakikatin bilgisini,

---

<sup>13</sup> Tin, 95/4-5.

<sup>14</sup> A’râf, 7/179.

<sup>15</sup> A’râf, 7/201.

<sup>16</sup> Bakara, 2/96.

<sup>17</sup> Maûn, 107/5-6.

<sup>18</sup> Meryem, 19/72-73; Meâric, 70/18; Tevbe, 9/87; Fecr, 89/20.

<sup>19</sup> Fecr, 89/17-19.

<sup>20</sup> Mâûn, 107/5-6.

<sup>21</sup> A’râf, 7/36.

<sup>22</sup> Meâric, 70/19.

<sup>23</sup> İsrâ, 17/11.

<sup>24</sup> En’âm, 6/2.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân, 3/19.

<sup>26</sup> Bakara, 2/78; Hucurât, 49/12.

<sup>27</sup> Sâf, 61/2-3.

<sup>28</sup> Ahzâb, 33/72.

<sup>29</sup> Krş. Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur’anî Kavramlar*, çev. Ali Turgut, İstanbul, 1988, s. 161.

yani bütün varlığın esası olan hakikati tek başına kavrayıp kavrayamadığı, aklın gücünün ve sınırının ne olduğu, yani akıl ile vahiy arasındaki sınır çizgisinin ne olması gerektiğine dair sorular, öteden beri bütün ilahî din mensuplarının zihinlerini meşgul etmiştir. Nitekim akıl ile nakil arasındaki ilişki sorunsalı Eflatun döneminden bu yana felsefecileri de çokça meşgul etmiş<sup>30</sup> ve konu söz konusu kesimler tarafından çokça tartışılmıştır. Aklın vahiy karşısındaki konumunun ne olduğu meselesi İslâm düşünce tarihinde de öteden beri âlimlerin zihinlerini meşgul eden, üzerinde çokça tartışılan bir sorun olmuştur. Hatta fırkaların ya da itikadî mezheplerin, fikir ve düşünce akımlarının oluşumunda, söz konusu sorulara verilen cevapların çoğunlukla belirleyici olduğu da söylenebilir.

Akıl-vahiy dengesi ile aklın sınırlarının doğru tespit edilmesi meselesi, kadîm din ve gelenekleri etkilediği gibi, Müslümanlar arasındaki ayrılıkların ortaya çıkmasının da temel nedenlerinden biri sayılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve güzide ashâbı spekülâtif polemiklerden kaçındıkları ve Allah'ın zâtı, ruh, kader ve müteşâbihat gibi konular üzerinde tartışmaları yasakladıkları için İslâm tarihinde akıl-vahiy ilişkisine dair tartışmalar nispeten geç başlamıştır. Ancak H. I. asrın sonlarından itibaren Mu'tezile, H. III. yüzyıldan itibaren de Ehl-i Sünnet bilginleri akıl üzerine eserler telif ederek akıl-nakil ilişkisi hakkındaki tartışmalara doğrudan katılmışlardır.<sup>31</sup> Müslüman bilginler, akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin tanımlarında fikhî, akidevî ve kelâmî eğilimlere göre farklılaşmıştır. Sonraları, özellikle de batı medeniyeti ve kültürünün etkisiyle İslâm düşüncesi tarihi bağlamında akıl-vahiy ilişkisi üzerine tartışmalar daha çok artmıştır.<sup>32</sup>

Aklın vahiy karşısındaki konumu, İslâm düşüncesinin en köklü problemlerinden biri sayılmıştır. Çünkü gerçekte bu mesele, tarih boyunca neredeyse bütün fırka, ekol ve mezheplerin ana

<sup>30</sup> Krş. Binyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", *İslâmî ilimler Dergisi*, yıl: 4, sayı: 1-2, 2009, s. 385.

<sup>31</sup> Ayhan Tekineş, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", İstanbul, 2001/1, s. 199.

<sup>32</sup> Altuntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 379.

karakterini belirleyen bir problemdir. Bu nedenle İslâm düşünce tarihi içerisinde yer alan fırka, kelâmî ekol veya mezhepleri, akıl-vahiy ilişkisindeki duruşlarını temel alarak tasnif etmek mümkündür.<sup>33</sup> Başlangıç itibarıyla Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan aklın vahiy karşısındaki konumu meselesinde mezhepler arasındaki ayrışmaların en genel anlamda iki kutupta kendini gösterdiği söylenebilir.<sup>34</sup>

1. İtikadî konularda bir bilgi kaynağı olarak aklın rolünü tamamen reddedenler: Kuşkusuz bu kesime verilecek en iyi örnek, ilk dönemde *Ashâbu'l-Hadîs*, *Ehlu'l-Hadîs*, *Ehlu'l-Eser* gibi isimlerle anılan, daha sonraki dönemlerde ise genellikle Hanbelî gelenek içerisinde varlığını sürdüren *Selefiyye* mensuplarıdır. Bu düşünce mensupları, akâid esasları konusunda vahye teslimiyet gösteren bir tavır benimsemiş, naklin anlaşılması ve açıklanması için aklın tefekkürüne ihtiyaç olduğunu kabul etseler de, onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan âciz ve oldukça sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüş,<sup>35</sup> dolayısıyla itikadî hususlarda akli yeterli ve yetkili görmemişlerdir. İtikadî konulara ilişkin nasları tefsîr ve te'vîl etmeyi ya da yoruma tâbi tutmayı aklın yetki sahasının dışında kabul eden ve dinî inançların re'ye dayandırılmayacağı fikrinden hareketle akaid sahasında akli istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkan Selefiyye, akâide dair hususlarda sadece naslarla yetinmiş, yalnızca Kur'an ve Sünnet'e itibar etmiş ve nazârî ya da akli bilgilere başvurmayı reddetmiştir.<sup>36</sup> Zira Selefiyye'ye göre tefsîr, te'vîl ya da yorum ancak akıl vasıtasıyla yapılabilir; oysa itikadî konularda beşerî bir yeti olan akıl, nakli yeni baştan tefsîr, te'vîl ya da yorumlamaya yetkili değildir. Dahası sınırlı ve sonlu olan aklın, itikadî hususlarda fikir yürütmeye ve bu hususta vârid olan nasları silbaştan yorumlamaya hakkı da yoktur.

<sup>33</sup> Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul, 2009, s. 211.

<sup>34</sup> Krş. Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", s. 385 vd.

<sup>35</sup> Bkz. Takiyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, Medine, Ts., IX/279; Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, İstanbul, 1989, II/245.

<sup>36</sup> Krş. Ebû İshâk b. Mûsa eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, Beyrut, 1991, II/496; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/201-202.

Müteşâbihâta dair nasrlara literal anlamlarından öte akla dayalı anlamlar vermek ya da onları akılla yorumlamaya yeltenmek, kişiyi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yolunun dışına çıkarır.<sup>37</sup> Bu nedenle Selefiyye'ye göre itikadî hususlarda akıl, yani insan düşüncesi veya re'y hüküm veremez; ancak şahit olabilir.<sup>38</sup>

Selefi düşüncüyü sürdüren Hanbelî gelenek, kimi akıl yürütmeleri reddetmek suretiyle aklın mutlak reddine oldukça yaklaşmıştır.<sup>39</sup> Nitekim Hanbelî Ekol, tüm akılcı akımlara ve tarihte Mu'tezile'nin kendi prensiplerini, siyasî irâdenin desteğini de arkasına alarak, halka ve özellikle de Sünnî muhaliflerine zorla kabul ettirme girişimi olarak tanımlanan "Mihne"<sup>40</sup> hâdisesindeki tutumu<sup>41</sup> dolayısıyla da özel bir öfke ile Mu'tezile'ye karşı savaş açmıştı. Mihne sürecinin sona ermesiyle Sünnî düşünce mensupları tarafından Mu'tezile'ye karşı duyulan husumet, âdetâ kin, nefret ve intikam duygusuna dönüşmüştür. Hanbelî ekol, öğretilerini üzerinde kurmak istediği akıl ilkelere tekrar dönmeyi deneyen müteahhir Eş'arîlere de savaş açmıştı. Dahası bu ekol mensupları, Kelâm İlmi'nin dinî bir disiplin olmasına itiraz etmişlerdir. Çünkü bu ilim, akıl ve akla dayalı düşünceye büyük değer vermekte, vah-

<sup>37</sup> Krş. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, IV/4 vd.

<sup>38</sup> Krş. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya, 1992, s. 60.

<sup>39</sup> Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", s. 385.

<sup>40</sup> "Sorgulama", "deneme" ve "imtihan" gibi anlamlara gelen "mihne", daha çok Mu'tezile'nin, 218 (833)'den 234 (848) tarihine kadar devam eden işkence ile soruşturma ve tazyikleri için kullanılmıştır. Bkz. Fîruzabâdî, *el-Kamusu'l-Muhît*, Beyrut, 1993, s. 1592; A. J. Wensinck, "Mihne", *İA*, İstanbul, 1977, VII/294.

<sup>41</sup> Mu'tezilî düşünce Me'mûn (198-218/813-833), Mu'tasım (218-227/833-842) ve Vâsık (227-232/842-847) dönemlerinde Abbasi devletinin resmi mezhebi haline gelmiştir. Bu dönemde Bağdat Mu'tezile'si, kendi prensiplerini siyasî irâdenin desteğini arkasına alarak halka ve muhaliflerine zorla kabul ettirmeye çalışmış, kendi dinî anlayışını kabul ettirmek için iktidarın gücünden yararlanmıştır. Yine bu dönemde Mu'tezile, iktidara eklenerek resmi bir hüviyete kavuşmuş, halkın sözümlerine ona sapkın inancını düzeltmek adına Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini zorla kabul ettirme doğrultusunda yaptırımlar ve fiilî baskılar yapmıştır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) başta olmak üzere, Sünnî düşüncenin öncüleri bu sorgulama düzeninden geçirilmiş, engizisyon mahkemelerini andıran bu sorgu düzeninde sorgulanmış ve hapsedilip kırbaçlanmışlardır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut, 1982, VI/368; Muhammed b. Şâkir el-Kutbî, *Uyumu't-Tevarîh*, Beyrut, 1996, s. 22-25, 298-306; Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hanbel, Hayatuhu ve Asruhu-Ârâuhuhu ve Fıkhuhu*, B.y.y. (Dâru'l-Fikrî'l-Arabî), 1947, s. 70 vd.

yedilen hakikatlerin iyice yerleşmesinde akla başvurmaktan geri durmamakta<sup>42</sup> ve dinî akîdelerin aklî yönden savunusunu yapmaktaydı.

2. Müstakil bir bilgi kaynağı olarak aklın hâkimiyetini kabul edenler: Bu grubu da kendi arasında ikiye ayırmak mümkündür:

a) Aklın yeterli olduğunu, vahyin gerekliliğine ihtiyaç olmadığını savunanlar:

İsmi “ilhâd” kavramıyla âdeta özdeşleşmiş bulunan ve İslâm dünyasında yazılı veya sözlü, gizli ve açık şekilde dile getirilen ilhâdcı görüşlere ileri derecede ilgi gösteren İbnu’r-Râvendî (ö. 301/913-14)’ye<sup>43</sup> nispet edilen *Kitâbü’z-Zümürü’d*’de nakledilen telakkilere göre, o, aklın Allah’ın en büyük nimeti olduğunu, zira Rabb’in onunla tanındığını, nimetlerin onunla bilindiğini, doğru ve yanlışın da onunla ayırt edildiğini, vahyin bildirdikleri aklî hükümlerle aynı ise ikisinden birine gerek kalmadığını, şayet nebevî mesaj akla aykırı ise nübüvvetin saçma, Hz. Muhammed

<sup>42</sup> Claude Salame, “Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları”, çev. Kamil Güneş, *Mârife*, yıl: 2, sayı: 1, 2002, s. 197.

<sup>43</sup> Kaynaklarımızda Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Yahya b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî’nin ölümü hakkında 243 (857) ile 301 (913-14) yılları arasında değişen farklı tarihler verilmektedir. (İlhan Kutluer, “İbnu’r-Râvendî”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI/180). Sapkın fikirleri dolayısıyla Müslümanlar tarafından büyük ölçüde dışlanmış olduğundan İbnu’r-Râvendî’nin günümüze ulaşmayan eserlerinden en önemlisi *Fadîhati’l-Mu’tezile*’dir. Bu eser, Mu’tezilî âlim el-Câhûz’un *Fadîletu’l-Mu’tezile* adlı eserine karşı yazılmış en eski reddiye olup daha sonra gerek Sünnîlerin ve gerekse de diğer muhâliflerin Mu’tezile’ye yönelik ithamlarının temel kaynağı olmuştur. Bu esere bir reddiye olarak Mu’tezilî âlim Ebu’l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/912) *Kitâbul-İntisâr ve’r-Red alâ İbn Râvendî el-Mülhid* (Beyrut, 1957; bu baskısı dışında bu eser ayrıca H.S. Nyberg tarafından da Beyrut’ta 1986 yılında neşredilmiştir) adıyla bir eser kaleme almış ve bu kitapta Mu’tezile’ye yönelik ithamlar büyük ölçüde çürütülmeye çalışılmıştır. Yine çoğunlukla İslâm inancına aykırı aşırı görüşlerin savunulduğu *Kitâbü’t-Tabâ’i*, *Kitâbü’l-İmâme*, *Kitâbü’z-Zümürü’d*, *Kitâbü’l-Ferîd ve ed-Dâmiğ fi’r-Red ale’l-Kur’an* gibi eserler (Krş. el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 40; Ebu’l-Ferec İbnu’n-Nedîm, *Kitabu’l-Fihrist*, Neşr. M. Rıza Teceddüd, Tahran 1366, s. 217; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, Nşr. İbrâhim Medkûr editörlüğünde bir heyet, Kâhire, 1960-65, XVI/27 vd.; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve*, Nşr. Abdulkerîm Osman, Beyrut, 1966, II/657; Ahmed b. Yahya İbnu’l-Murtezâ, *Tabakâtü’l-Mu’tezile*, Beyrut, 1961, s. 92), İbnu’r-Râvendî’ye atfedilen eserlerden birkaçıdır.

(s.a.v.)'in şeriatının da akla aykırı olacağını savunmuştur. Eserde İbnü'r-Râvendî ayrıca namaz, oruç, şeytan taşlama, tavaf, sa'y gibi ibadet ve dinî merasimlerin akla uygun şeyler olmadığını, mucizelerin de birtakım hilelerden ibaret bulunduğunu iddia etmiş ve eğer meleklerin Müslümanlara mucizevî bir destek vermesi mümkün olsaydı bunun Bedir'deki gibi Uhud'da da gerçekleşmesi gerektiğini, Kur'an'ın fesahatinin mucizevî değil itibarî olduğunu ileri sürmüştür.<sup>44</sup> Söz konusu eserde aktarılan görüşlerinden hareketle İbnü'r-Râvendî'nin vahye gerek olmadığını, çünkü insanların, peygamberlerin getirdikleri ahlâkî mesajları tespit edebilmek için zaten aklını kullanabildiğini iddia ettiği ve aklın kullanımını tüm bilgilerin esas kaynağı olarak gördüğü,<sup>45</sup> kısacası aklın yeterli olduğu, bu nedenle de vahyin gerekliliğine ihtiyaç olmadığı fikrini savunduğu söylenebilir.

Yine, tıpkı İbnü'r-Râvendî gibi, icazını geçersiz kılmak üzere beşer elinden onun bir benzerini ortaya koyma girişimi demek olan Kur'an'a muârada yazmakla,<sup>46</sup> ayrıca bazı şarkiyatçılar tarafından da dinsizlikle itham olunmuş bulunan İbnü'l-Mukaffâ' (ö. 142/759)<sup>47</sup> ve Mu'tezilî âlim el-Câhız (ö. 255/868) gibi âlimlerin nebevî sözleri değil, yalnız bağımsız aklı (el-Aklü'l-Müstakil) otorite kabul ettiği,<sup>48</sup> ayrıca "mülhid" nitelemesiyle özdeşleşmiş olan filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) de benzer görüşleri savunduğu ve bilhassa aklı yüceltici fikirleri açıkça İbnü'r-Râvendî'den tevârüs ettiği iddia edilmiştir.<sup>49</sup>

**b) Müstakil bir bilgi kaynağı olarak akla kayda değer bir rol atfetmekle beraber vahye de ihtiyaç olduğunu savunanlar:**

<sup>44</sup> Abdurrahmân Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut, 1980, s. 67 vd.; Krş. Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *DİA*, XXI/181-182.

<sup>45</sup> Krş. Binyamin Abrahamov, *İslâm Kelâmı*, çev. Emine Buket Sağlam, İstanbul, 2010, s. 73.

<sup>46</sup> İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad*, İstanbul, 1998, s. 20.

<sup>47</sup> İlhan Kutluer, "İbnü'l-Mukaffâ", İstanbul, 2000, *DİA*, XXI/137.

<sup>48</sup> Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, nşr. Ammâr Cemî Tâlibî, Cezayir, 1974, s. 94-99; Krş. Kutluer, *Akil ve İtikad*, s. 17-18.

<sup>49</sup> Bkz. Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", s. 385; Kutluer, *Akil ve İtikad*, s. 24.



i. İslâm filozofları, genel olarak akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalışmışlar ve dinî-felsefî bir bakış açısından hareketle yorumlamaya çalışmışlardır. Bu konunun detayları, bu çalışmamızın ilerleyen kısmında İslâm filozoflarının akıl hakkındaki görüşleri aktarılırken ayrıntılı olarak irdelenecektir.

ii. Mu'tezile, aklın işlevini vurgulama noktasında daha az keskindir. Her ne kadar Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) gibi büyük ölçüde Yunan filozoflarının etkisinde kalan bazı erken dönem Mu'tezilî âlimler aklî bilginin vahiy bilgisinden önce geldiğini ve hakikatin yalnızca akılla bilineceğini savundukları için, bu mezhep mensuplarının akli nakle tercih ettikleri;<sup>50</sup> yine Mu'tezile'den bazı âlimler doğru bilginin ancak akıl yoluyla bilinebileceğini öne sürdükleri için "rasyonalist düşüncenin İslâm dünyasındaki ilk temsilcileri"<sup>51</sup> ya da adetâ salt bir Yunan akılcılığının yansımından ibaretmiş gibi gösterilmeye çalışılarak "düpedüz rasyonalistler"<sup>52</sup> olarak tanımlanmışlarsa da, bu iddia, gerçeği tam olarak aksettirmekten uzaktır. Çünkü Mu'tezile mensupları, epistemolojilerinin temel kaynakları arasına hem akli hem de nakli yerleştirmiş, böylece akıl ile vahyin arasını uzlaştırmaya çalışmışlardır. Onlar, bir yandan insanın akli yoluyla evrensel ahlâkî yargı ilkelerinin bilebileceğini; öte yandan âhîret ahvâli gibi duyuların ve aklın alanına girmeyen hususlar ile ibâdetlerin şekilleri ve ayrıntıları gibi insanın dünyada yapması gerekenler noktasında nassların detaylı bilgi sağladığını kabul etmişlerdir. Bu konunun detayları üzerinde de ileride durulacağı için burada bu kadarıyla yetiniyor, ayrıntıya girmiyoruz.

iii. Prensip olarak Eş'arî ve Mâturidî Sünnî kelâmcılar, dinî birçok konuda akla kayda değer bir rol atfetmişlerdir. Örneğin Allah'ın varlığı, peygamberlerin doğruluğu ve peygamberlik mü-

---

<sup>50</sup> Hüsnî Zeyne, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile Tasavvuru'l-Akl inde el-Kâdî Abdu'l-Cebbâr*, Beyrut, 1980, s. 19; Abdalbaki Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Van, 2003, s. 174; Tekineş, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", s. 199.

<sup>51</sup> Krş. Tekineş, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", s. 205.

<sup>52</sup> Bkz. Mîr Veliyuddin, "Mu'tezile", M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, çev. Altay Ünaltay, İstanbul, 1990, I/235.

essesesinin gerekliliği gibi hususlarda akla önemli bir rol vermişlerdir.<sup>53</sup>

Bu makalede öncelikle aklın anlam alanı üzerinde durulacak, peşi sıra İslâm filozofları ile kelâmcıların aklın vahiy karşısındaki konumuna dair görüşlerine kısaca değinilecektir. Daha sonra insanlığın kurtuluşu için aklın tek başına yeterli olup olmadığı sorunu akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde ve Kur'an âyetleri ışığında cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

## 1. Akıl Kelimesinin Anlam Alanı

### a. Akıl Kelimesinin Lügat Anlamı

“Akıl” kelimesi lügatte mastar olarak “menetmek”, “tutmak”, “bağlamak”, “sımsıkı kavramak”, “alıkoymak (istimsâk)” ve “engellemek (habs)” gibi anlamlara gelir.<sup>54</sup> Akla, fikirleri birbirine bağlayarak akıl yürütme rolünü oynadığı (bağlamak), yeni bilgiler elde edebildiği (tutmak) ve insanı tehlikelere karşı koruduğu (engelleme) için bu ad verilmiştir.<sup>55</sup> Ayrıca “ilacın mideyi tutması (ishali durdurması), “kadının saçını bağlaması”, “kişinin dilini tutması (men etmesi) da “akl” kökünden türetilen kelimelerle ifade edilmiştir.<sup>56</sup>

Arap dilinde “devenin iple bağlanması” ve “öldürülenin diyetinin verilmesi”, “akl” kökünden türetilen kelimeyle ifade edilmiştir. Bazı dilbilimcilere göre bu söz, develerin öldürülen kimsenin avlusuna bağlandığını ifade etmek için, diğer bazı dilbilimcilere göre ise, develerin, kanın dökülmesine engel olduğunu belirtmek için kullanılmıştır.<sup>57</sup>

Türkçede “devenin ayaklarının bağlandığı ip” anlamındaki “İkâlu'l-baîr” tabirinden alınan ve “menetmek, alıkoymak, bağla-

<sup>53</sup> Krş. Abrahamov, “Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı”, 385-386.

<sup>54</sup> Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 511; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, Ts., IX/326 vd.

<sup>55</sup> İbrahim Emiroğlu, “Kur'an'da Akıl ve İnsan”, *DEÜİFD*, sayı: XI, İzmir, 1998, s. 69.

<sup>56</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 511.

<sup>57</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 511.

mak, tutmak, hapsetmek” manalarında masdar olarak kullanılan “akıl” kelimesi, isim konumunda bir terim olarak kullanıldığında ise “insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyîz gücü, düşünme ve anlama melekesi” olarak tanımlanmıştır. Varlığın hakikatini idrak için insana bahşedilen bu yeti, sahibinin yanlış ve tehlikeli yollara sapmasını engeller ve onu hapseder.<sup>58</sup> Akıllı kişi (âkil), “kendi nefsine gem vurup, onu arzu ve isteklerden geri çevirene” denir.<sup>59</sup> Sahibini tehlikelere düşmekten koruduğu için bu düşünce yetisine “akıl” denmiştir. Zira akıl, temelde iyiyi ve kötüyü seçip ayırt etme yetisidir.<sup>60</sup>

### b. Akıl Kelimesinin İstilah Anlamı

İslâm öncesi dönemde “akıl”, insanın değişen durumlarda gösterdiği “pratik zekâ”yı ifade ediyordu. Akıllı adam, “en beklenmedik olaylar karşısında dahi bir çözüm yolu bulup tehlikeden kendisini kurtaran kimse” demektir. Bu çeşit pratik zekâ, İslâm öncesi Araplar arasında takdir ve hayranlık uyandırıyor.<sup>61</sup>

İslâm sonrası kullanımlarında bu anlamını muhafaza etmekle birlikte, iyi ile kötüyü seçen, güzel ile çirkini ayırt eden, doğru ile yanlış fark ettiren ve kişinin duyularla kavrayamadığı şeyleri kendisiyle kavradığı düşünce yetisi demek olan akıl, “varlığın hakikatini idrak eden, eşyanın ardındaki gerçeği kavrayabilen yeti”<sup>62</sup> olarak tarif edilmiştir.

İsim konumunda bir terim olarak akıl, “insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyîz gücü, düşünme ve anlama melekesi” diye tanımlanmıştır.<sup>63</sup> Sorumlu tutulma, insanın akıllı bir varlık olmasından dolayıdır. İnsan, bu aslî vasfından dolayı,

<sup>58</sup> Krş. Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut, 1990, s. 166; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 21.

<sup>59</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX/326 vd.

<sup>60</sup> Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 14-15.

<sup>61</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, trs., s. 61; Abdülbaki Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi*, Van, 2003, s. 26.

<sup>62</sup> Ebû Mansûr el-Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, (Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara, 2003, s. 10.

<sup>63</sup> Krş. Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 166; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 21.

“biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi”<sup>64</sup> âyetinde belirtildiği üzere “emanet”i yüklenmiş, böylece doğrudan emir ve nehiylere muhatap olmuştur. Mükellefe “âkıl-bâliğ” denmesi bundan dolayıdır.

Bir felsefe ve mantık terimi olarak akıl, “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güç” demektir.<sup>65</sup>

Duyular ve deney yoluyla elde edilen bilgileri sistemleştiren, duyulan haberleri tespit edip onlara anlam veren, bütün bilgi vasıtalarına hâkim olan yeti akıldır. İnsan, akılı ile kendisine ulaşan vahye dayalı bilgileri süzgeçten geçirebilir ve onların akla uyup uymadıklarını kontrol edebilir. Akıl olmadan ilmî gelişmelerden söz edilemeyeceği gibi, akılla çelişen dinin de gerçekliğinden kuşku duyulur. Akıl vahye dayalı bütün delilleri değerlendirmede çok önemli bir fonksiyonu bulunduğu gibi, İslâm dininin temel esaslarının anlaşılmasında çok önemli bir işleve sahiptir. Bu manada İslâm dininin temel prensipleri arasında akılla çelişen veya aklen izah edilmeyen hususların olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü tabî ve fitrî bir dinin ne aklî prensiplere ve ne de kesinliği ispatlanmış bilimsel gerçeklere aykırı düşmesi düşünülemez.<sup>66</sup> O halde denebilir ki, sübutu ve manaya delâletleri kat’î nasrlara dayanan inanç esasları içinde aklî gerçeklerle çelişen veya akıl tarafından yorumlanamayan ilkeler yoktur. Ancak, akıl ilkeleri ve idrak yöntemleriyle çalışmamakla birlikte, bazı ilâhî sıfatlar ve âhret halleri gibi hususlar akıl duyu verilerine dayanarak elde ettiği bilgileri ve kazandığı yeteneği aşabilir. Ne var ki bu ve ben-

<sup>64</sup> Ahzâb, 33/72; Krş. Nûr, 24/54.

<sup>65</sup> Süleyman Haryri Bolay, “Akıl”, *DİA*, İstanbul, 1989, II/238; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 21.

<sup>66</sup> Osman Karadeniz, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 33, Sayı: 4, Ankara, 1997, s. 39; Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 81; Ramazan Altıntaş, “Mu’tezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm ilmi’nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri*, Elazığ, 2004, s. 311.

zeri konular belli bir sistem çerçevesinde sunulunca akıl tarafından mümkün görülürler.<sup>67</sup>

Bilgi elde etme yollarının şemsiyesi konumunda olan akıl, olgusal âlem için bilginin ufuklarını açan duyularla işbirliği halindedir. Ancak duyularla algılanan eşyânın bilgisini sistematik düzene sokan akıldır ve olgusal düzlemde bulunan her şey, aklın faaliyet alanı içerisinde. Çünkü algılama gücüne sahip olan insanî oluşumda en önemli ayırt edici özellik akıldır. Bu sebeple zâhîrî idrakle yetinmeyen akıl, evrende duyularla kavranan şeyleri bilmede ana yol göstericidir. Bundan dolayı eşyâyı duyularla bilmek de aklın kapsamı dışında değildir. Eşyânın duyularla algılanabilen en az tarafı ile duyuların ötesinde duran şeylerin en yüce tarafı akla dayanır.<sup>68</sup>

## 2. İslâm Filozoflarına Göre Akıl ve Nakil ilişkisi

İlk İslâm filozoflarından Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866) akılı, "varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher" olarak tanımlamıştır.<sup>69</sup> Ona göre felsefe, aklın ürünüdür ve amacı Allah'a varmak olan önemli bir çabadır. Felsefe mantık yöntemine dayanır. Kindî, en değerli faaliyeti ve en üstün gerçeği bulma çabasını aklın görevi sayar. O, şariat ve akılla kavrananların ilkelerini birleştirmek için özel bir çaba harcamıştır. Müslüman bir filozof olarak Kindî, vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu söylemiştir.<sup>70</sup> Nitekim o, vahiy üzere kurulu bulunan dinin, temelde felsefe ile çelişmediğini ortaya komaya çalışmıştır. Ona göre, gerçekte varlığın bilgisi, rubûbiyetin bilgisinden ayrı bir şey değildir. Birliğin bilgisi (Vahdâniyet) insanı doğrudan erdem bilgisine götürür. Peygamberler, sundukları öğretileyle insanın düşünce faaliyetini aynı hedefe

<sup>67</sup> Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 79.

<sup>68</sup> Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 97-98.

<sup>69</sup> Ya'kûb b. İsmail el-Kindî, "Fî Hudûdî'l-Eşyâi ve Rusûmiha", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, Nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire, 1950, I/165; Ya'kûb b. İsmail el-Kindî, "Risâle fi'l-Akl/Akl Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, s. 57, 151; Mahmut Kaya, "Kindî", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI/45.

<sup>70</sup> Kaya, "Kindî", *DİA*, XXVI/45.

yönelmek istemişlerdir.<sup>71</sup> Kindî'ye göre her insanın doğrudan Allah ile ilişki kurma imkânı bulunmadığına göre bu konuda O'nun peygamber olarak görevlendirdiği bir elçi vasıtasıyla yüce irâdesini kullarına iletmesi aklın garip karşılayacağı bir şey değildir. Kindî, sonlu, sınırlı ve her bakımdan âciz bir varlık olarak insanın, dünyanın yoktan yaratılışı, cismanî ba's ve haşr (ölümden sonra dirilişin cismanî oluşu) ve peygamberlik gibi aklî diyalektik ile üstesinden gelemeyeceği, yani akıl erdiremeyeceği konularda vahyin kılavuzluğunu gerekli görmüştür.<sup>72</sup>

İslâm felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren Ebu Nasr el-Farabî (ö. 339/950), İslâm ile esas itibarıyla hakikati ve onun bilgisini arama faaliyetinin adı olan felsefe arasında kendi özel felsefî anlayışı çerçevesinde uzlaşmaya dayalı kabul edilebilir bir ilişki kurmaya çalışmıştır.<sup>73</sup> Farabî, akıl ile vahyin veya din ile felsefenin aynı kaynaktan geldiğini, dolayısıyla aralarında mahiyet farkının değil, sadece derece farkının bulunduğunu göstermek istemiştir. Ona göre aynı hakikati farklı terim ve yöntemlerle değişik kesimlere aktaran din ile felsefe arasında bir uçurum yoktur.<sup>74</sup>

İslâm felsefe tarihinin en parlak, en önde gelen filozoflarının başında gelen Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ (ö. 428/1049) da din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. O, bir yandan Helenistik felsefeyi kendi içinde tutarlı ve rasyonel bir sistem haline getirmeye, diğer yandan da temelde akla dayanan bu felsefeyi İslâm inançlarıyla uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Hatta o, Helenistik felsefe ile İslâm düşüncesini öylesine birleştirmiştir ki, zaman zaman bu iki ayrı dünya görüşünün birbirleriyle özdeş olduğu varsayılmıştır.<sup>75</sup> İbn Sînâ, topluluk içinde yaşamak mecburiyetinde olan insanın, kamu düzenini ve iç barışı sağlamak, ayrıca ortak

<sup>71</sup> Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul, 1994, s. 119-120.

<sup>72</sup> Kaya, "Kindî", *DİA*, XXVI/45; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1985, s. 157.

<sup>73</sup> Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, s. 123-124.

<sup>74</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul, 1995, XII/156.

<sup>75</sup> Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, s. 131-132.

ahlâkî ve hukukî normlarda bir anlaşma sağlayabilmesi için herkesin samimiyetle benimseyip uyacağı başlıca yasaların bulunması gerektiğini, bunun da salt akılla değil, ancak toplum içinden bir kimseyi peygamber olarak görevlendiren ilâhî inâyet yoluyla gerçekleşebileceğini söylemiştir. Çünkü ona göre ilâhî inâyet fert ve toplumun iyiliğini ve kamu düzeninin gerçekleşmesini; kamu düzeni de nübüvvetin varlığını gerekli kılar.<sup>76</sup>

İslâm Meşşâî okulunun son temsilcisi İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise, vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirileceğini tespit etmeyi ve buna bağlı olarak ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmayı amaç edinmiştir.<sup>77</sup> O, din ile felsefe veya onun genel deyimiyile şerîat ile hikmet arasında aramaya çalıştığı bu uzlaşıcı zeminin kaçınılmaz bir sonucu olarak, akıl ve naslar arasında temelde bir çelişki görmemiş, her ikisinin, ayrı kategorik ifade biçimlerini temsil ediyorlarsa bile aynı, bir ve tek olan hakikati evrensel, küllî (tümel) ve nihâî gerçekliği ifade ettiklerini dile getirmiştir. Ona göre burhânî nazar, şerîatın getirmiş olduğuna aykırı olmaz. Çünkü hakikat, hakîkata ters düşmez; aksine hakîkat hakîkata uygun olur ve onun lehine şehâdette bulunur,<sup>78</sup> yani biri diğerini doğrulayıp pekiştirir.<sup>79</sup>

Kısacası, İslâm filozofları, genel olarak akıl ile vahiy uzlaştırmaya çalışmışlar ve dini felsefî bir bakış açısından hareketle yorumlamaya çalışmışlardır. Şeriat ve aklın ilkelerini birleştirmeye çalışan İslâm filozofları, dinin temelde akla istinat eden felsefe ile çelişmediğini ortaya koymak istemişlerdir. İslâm filozoflarının temel amacı, akla dayanan felsefî düşünme biçimi ile vahiy uzlaştırıp her ikisi arasında çelişki olmadığını kanıtlamaktır. Zira onlara göre bu iki esas arasında çelişkinin olması imkânsızdır. Çünkü,

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifa' el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati-Sâid Zâyid, Kahire, 1960, s. 441 vd.; Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/329.

<sup>77</sup> Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/259.

<sup>78</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, (Arapça Aslıyla), çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1999, s. 75.

<sup>79</sup> Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akl İlişkisi*, s. 257.

daha önce de vurguladığımız gibi, gerçek, gerçeğe kaşı olmaz, bilakis biri diğerini doğrulayıp pekiştirir.<sup>80</sup>

Ancak, bununla birlikte İslâm filozofları insanın görme, işitme ve bilgi elde ettiği diğer kabiliyetleri nasıl sınırlı ise, insan aklının da bir sınırının olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre eğer hakikatler sadece akılla ortaya çıkabilseydi, o zaman ne peygamberlere ne de ilâhî kitaplara ihtiyaç kalırdı. Ayrıca soyut ve somut bütün gerçeklerin akıl tarafından algılanmaları mümkün olsaydı bu durumda insanın “mutlak” olması gerekirdi. Oysa insan sınırlı kabiliyetlere sahip ve çoğu kez sorunlar karşısında acze düşebilen bir varlıktır. Mutlak olanla ilgili bilgi, akli aşar ve artık böyle bir bilgi imanla ilgili olur. Akıl, ancak böyle bir bilginin mümkün olduğunu kabul edebilir.<sup>81</sup> O halde sonlu, sınırlı ve her bakımdan âciz bir varlık olarak insanın, akli diyalektik ile üstesinden gele-meyeceği, yani akıl erdiremeyeceği konularda vahyin kılavuzlu-ğuna ihtiyacı vardır.<sup>82</sup>

### 3. Kelâmçılara Göre Aklın Nakil Karşısındaki Konumu

Kelâm ilminde akıl, tarifi, mahiyeti ve bu çalışmamızın ana mihve-rini oluşturan aklın nakil karşısındaki konumu bakımından ince-leme konusu olmuştur. Sağlam duyular (el-havâsu’s-selîme) ve doğru haberle (el-haberu’s-sadık) birlikte akli bilgi edinme araçla-rının en önemlilerinden biri olarak kabul eden<sup>83</sup> İslâm kelâmçıları, kelâmî problemlerin çözümünde aklın alanı (mecâlu’l-akl) ve naklin alanı (mecâlu’n-nakl) şeklinde bir ayırıma gitmişlerdir. Bu ayırımın temel amacı, aklın ve naklin etkin oldukları alanları birbirin-den ayırmak ve akılla tespit edilmesi gereken bir hususa nakli, nakille tespit edilmesi gereken bir hususa da akli karıştırmama arzusudur. Bu anlayış, kelâmçıların, her iki kaynağın kendilerine has yetkinlik alanlarının olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu nedenle kelâm âlimleri, Allah’ın varlığı, birliği, zâtî ve fiilî sıfatla-

<sup>80</sup> Krş. İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal*, s. 75.

<sup>81</sup> Neceti Öner, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1982, s. 59.

<sup>82</sup> Krş. Kaya, “Kindî”, *DİA*, XXVI/45; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 157.

<sup>83</sup> Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille fi Usûli’l-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Anka-ra, 1993, I/23-26.



rının tespiti, insan fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili hususların aklın etkinlik alanı ile ilgili konular olup bu alanda aklın hükümlerinin geçerli olduğu; şer'î hükümler ve ibâdetler, ulûhiyyet, kader, ba's, âhîret, melek, cin ve ruh gibi gaybe taalluk eden hususların ise naklin etkinlik alanı ile ilgili konular olup, bu konuların ancak vahiy ile bilinebilecek hususlar olduğu ve aklın bu konulara dair söyleyeceği herhangi bir şeyin olmadığı konusunda birleşmişlerdir.<sup>84</sup>

İslâm dünyasında aklî hareketin öncülüğünü yapan Mu'tezile'ye göre akıl, hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak, insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç, insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir.<sup>85</sup> Bu nedenle daha ilk temsilcilerinden itibaren Mu'tezile kelâmcıları, akla büyük önem vermişler ve doğru bilginin akıl yoluyla bilinebileceğini öne sürmüşlerdir. Hakikatin bilinmesini sağlayan kaynağın aklî delil olduğunu öne süren ilk Mu'tezilî âlimin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olduğu söylenir.<sup>86</sup> Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 236/851) aklı, "insanı canlı ve cansız diğer bütün varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç" olarak tanımlarken,<sup>87</sup> el-Câhız (ö. 255/869) aklı, "insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü" olarak tarif etmiştir.<sup>88</sup> Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) de aklı "kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir" şeklinde tanımlayarak bu hususta el-Câhız'inkine yakın bir tarif yapmıştır.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâlet fi İstihsâni'l-Haod fi İlmi'l-Kelâm*, Thk. Richard J. McCarty, *The Theology of Al-Ashari* içinde, Beyrut, 1953, s. 95; Krş. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XV/28; Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, İstanbul, 2009, s. 96.

<sup>85</sup> Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/242.

<sup>86</sup> Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, s. 18-19; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/242; Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 174.

<sup>87</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Nşr. Helmut Ritter, Weisbaden, 1980, s. 480; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/242; Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 174-175.

<sup>88</sup> Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, s. 21; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/242; Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 175.

<sup>89</sup> Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/242.

Mu'tezile mensupları, "ma'rifet" ile "akıl" arasını birleştirmeye çalışmış, böylece akılı, insanın yapmakla sorumlu olduğu şeyleri yerine getirmeye imkân sağlayan bilgilerin toplamından ibaret kabul etmişlerdir. Mu'tezile âlimleri, Aristo'nun "akıl, zorunlu ve bağımsız bir kudrettir" şeklindeki tanımını kabul etmemişlerdir. Çünkü eğer akıl, zorunlu ve bağımsız bir kudret olsaydı, bu durum insanı güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmaya götürürdü. Bu nedenle akıl, bilgiden başka bir şey (güç) olsaydı, akıl tekâmül etmeden önce, akıllı kimsenin güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulması gerektiği gerçeğinden hareketle Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1024) akılı, "insanın nazar ve istidlâlde bulunmasını ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulmasını mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibarettir"<sup>90</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Ayrıca bazı Mu'tezile kelâmcıları, akılı, "bilgi"den ayırmamaya özen göstermişlerdir. Nitekim Cübbaî akılı "bilgi" olarak tanımlamıştır. Ona göre insan, delinin (mecnûn) kendini engelleyemediği veya alıkoyamadığı şeyleri, bilgi sayesinde alıkoyar.<sup>91</sup> Bu tanımda "engellemek" veya "alikoymak" gibi anlamlara gelen akıl, devenin ayaklarının bağlandığı ip'e (îkâlû'l-bâir) benzetilmiştir. Buna göre devenin arzuladığı şeyleri yapmasına engel olan ip'e ya da kösteğe "akıl" denmiştir. Bu manada bilgi de sahibini akıl dışı şeyler yapmaktan alıkoyar.<sup>92</sup>

Mu'tezile, akletmenin insana ait bir fiil olduğunu kabul ettiği için, insanın diğer fiilleri gibi aklın da yanılabilirliğini söylemiştir. Akıl toplumdaki örf ve âdetlerden yanlış etkilenebilir. Nitekim en-Nazzâm (ö. 221/836) bu görüşü benimsemiş, bazı olayları bu düşünceye dayanarak açıklamıştır. Söz gelimi o, cinlerin insanlara görünmesinin psiko-sosyal durumdan kaynaklanan bir tür yanılğı olduğunu öne sürmüş ve şüphe, zihin dalgınlığı ve psikolojik bozukluklar sebebiyle görmediğini görmüş, duymadığını duymuş

<sup>90</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XI/375, 379, XII/222; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/242.

<sup>91</sup> Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 480; Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", s. 315.

<sup>92</sup> Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", s. 315.

zanneden insanların bu tecrübeleri, başkalarından dinlenen bir şiir veya atasözüyle teyit edilince, vehimler inanç haline gelmektedir. Yeni yetişen nesillerin bu inançlarla büyütülmesi ve terbiye edilmesi neticesinde de, bâtil inançlar hakikatmış gibi topluma yerleşmiştir.<sup>93</sup>

Kuşkusuz Mu'tezile'yi diğer mezheplerden ayıran en önemli nokta, aklı önceleyerek oluşturdukları "Kelâm Metodu"dur. Ne var ki Mu'tezile'nin aklı öne çıkaran tutumundan, onların vahyi, yani nassları tamamen ihmal etmiş oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü onlar, aklın alanına giren hususlarda aklı, vahyin alanına giren konularda da nassları kullanmışlardır. Onlar, aklı inanç meseleleri içinde kullanmakla beraber, ondan daha çok bu meseleleri temellendirmek üzere kullanılan vesâil alanında faydalanmışlardır. Örneğin cevher, araz, hareket, sükûn, zaman, mekân gibi konuları aklın ışığında temellendirmişler, vahyi ise asıl inanç meselelerinin ispatında ve dinî sorumluluğun (şerâî') temellendirilmesinde aslî kaynak olarak kabul etmişlerdir. Mu'tezile, bu konularda vahyi akıldan daha yüksek bir konumda görmüştür.<sup>94</sup>

Mu'tezile'ye göre Allah'ın varlığı, birliği, Allah câiz olan ve olmayan sıfatların bilinmesi gibi konular Tevhid İlkesi ile ilgili konulardır. İnsan fiillerinin yaratılması, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç ve fiilleri kendi hür irâdeleriyle yapıp yapmadıkları hususlar da Adâlet ilkesi ile ilgili konulardır. Tevhid ve Adâlet ile ilgili konular aklın etkinlik alanı içinde yer alır. Bu alanda yalnızca aklın hükümleri geçerlidir. Naklin bu alanda kullanılması doğru değildir. Bunun gerekçesi, doğrudan naklin kendisinin de akılla tespit edilmeye ihtiyaç duymasıdır. Mu'tezile'ye göre naklî bilginin etkin olduğu alan ise şer'î hükümler ve ibâdetler alanıdır ki bu alanda da aklın etkinliğinden söz edilemez. Meselâ akıl farz olan namazları, şartlarını, vakitlerini ve zekâtın nisabı

<sup>93</sup> Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, Beyrut, 1969, IV/248-250; Krş. Tekineş, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", s. 212.

<sup>94</sup> İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul, 2002, s. 171 vd.

gibi şeriat tarafından bildirilen diğer ibâdetleri tespit edemez.<sup>95</sup> Ayrıca Mu'tezile'ye göre Ru'yetullah meselesi gibi bazı hususlar vardır ki bu konularda hem aklın hem de naklin etkinliği söz konusudur.<sup>96</sup>

O halde şu yargıya kolaylıkla varılabilir: Mu'tezile, bilgi nazariyesi konusunda bütünüyle akılcı değildir. Bilakis, bu alanda yalnızca kısmî (izafî) bir akılcılıktan söz edilebilir. Ama Mu'tezile mensuplarının akla sarılma ve akli iyi kullanma konusunda büyük gayretler sarf ettikleri inkâr edilemez bir gerçektir. Mu'tezile'nin bilinen yaygın akli bakış açısı, yukarıda işaret ettiğimiz gibi Tevhid ve Adâlet konuları başta olmak üzere ahlâkî hükümleri nesnel mânâda akılla bilme temeline dayandırmasıdır. Yoksa Mu'tezile aynı bakış açısını âhiretin ahvâli, sevap ve ceza, ayrıca namaz, oruç ve hac gibi taabbudî hükümleri bilmede sürdürmemiştir. Bilakis onlar mîzân, sırât ve diğer âhîret ahvâli gibi aklın değil, naklin alanına giren hususlarda nakle alan açarak aklın alanını sınırlandırmıştır.<sup>97</sup> Söz gelimi Mu'tezile'ye göre yukarıda zikri geçen konular gibi, kabir azâbı konusu da, aklın alanına değil, naklin alanına giren bir husustur<sup>98</sup> ve bu nedenle nasslarda vârid olduğu şekliyle bu hususlara iman etmek gerekir. Meselâ Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1024), kabir azâbı meselesinin, sual, münker-nekir, mîzân ve sırat gibi akılla anlaşılamayıp sadece nakil ile bilinebilecek bir konu olduğunu söyler. O, bu konuyla ilgili gelen rivayetler de sahîh olduğundan, bu hususta nasslarda vârid olanı kabul etmenin en sağlam ve en tutarlı yol olduğunu belirtir.<sup>99</sup> Bu nedenle, ona göre, "ölü, (dirilerin) ayaklarının sesini duyar"<sup>100</sup> hadisinden yola çıkarak, ölüye azâb edilmesinin hak olduğunu söyler.<sup>101</sup> O halde

<sup>95</sup> Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XV/28; Erdemci, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, s. 95-96.

<sup>96</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire, trs., II/886-887; Erdemci, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, s. 96.

<sup>97</sup> Krş. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Kahire, 1416/1996, s. 732.

<sup>98</sup> Krş. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 732.

<sup>99</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974, s. 202.

<sup>100</sup> Buhârî'de geçen benzer bir rivâyet şöyledir: "Ölü, (dirilerin) ayak sesini duyar." Buhârî, Cenâiz, 68, (Buhârî, *Sahîh*, İstanbul, 1992, II/92).

<sup>101</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 732.

Mu'tezile akılcılığını mutlak değil, kısmî bir akılcılık olarak görmek mümkündür.

Selefiyye mensupları, akâide dair hususlarda sadece naslarla yetinmiş, yalnızca Kur'an ve Sünnet'e itibar etmiş ve nazarî ya da aklî bilgilere başvurmayı reddetmiştir.<sup>102</sup> Müteahhir devrin Selefiyye'ye mensup âlimleri ise, naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç bulunduğunu kabul etmişler, fakat akli dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan âciz sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Selef âlimlerine göre gözlem ve deney yardımıyla duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın gayb âlemiyle ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler vereceği şüphesizdir.<sup>103</sup>

Ehl-i Sünnet'in ilk temsilcilerinden biri sayılan Hâris el-Muhasibî (ö. 243/857), salt aklın gerçeği bulmada yetersiz kalabileceğini, bu nedenle Yüce Allah'ın aklı tek başına bırakmadığını, ona ışık tutacak ilim, Kitap ve Sünnet'i verdiğini; göz için güneş ışığı neyse, akıl için de ilmin aynı şey olduğunu, vahyin ışığında hareket etmeyen aklın, tıpkı karanlıkta yolunu şaşırın kör gibi olduğunu söylemiştir.<sup>104</sup>

Sünnî düşüncenin yaygın iki büyük kolundan biri olan Eş'arîliğin kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936)'ye göre akılla ilim arasında umûm-husus farkından başka bir ayrılık bulunmamaktadır. Akıl, dış dünyadaki nesnelere yaptığı soyutlamalarla, yani kavramlarla birleşip özdeşleşince bilgi meydana gelir. Bu anlamda akıl, "bilgi" demektir. Bilgi, yalnızca nazar ve tefekkürle değil, aynı zamanda tartışma yoluyla da elde edilir.<sup>105</sup> Ancak Eş'arî'ye göre akıl ile ilim/bilgi arasında kullanım farkı vardır. Zira ilim, akıldan daha umumîdir ve "zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek" şeklinde tarif edilebilir. Bu nedenle mutlak anlamda

<sup>102</sup> Krş. Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, II/496; Yavuz, "Kelâm", *DİA*, XXV/201-202.

<sup>103</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, IX/279; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/245.

<sup>104</sup> Hâris b. Esed el-Muhasibî, *er-Riâye li Hukukillah*, Tah. Abdulkadir Ahmed Atâ, Beyrut, trs., s. 189; Krş. Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 204-205.

<sup>105</sup> Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Tah., Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 11, 15, 247, 294; Abdulhamid, "Eş'arî", *DİA*, XI/445.

bu iki kavramdan biri diğèrinin yerine kullanılamaz.<sup>106</sup> Eş'arî'ye göre bütün vâcîpler sem'îdir. Bu nedenle akıl hiçbir şeyi vâcîp kılamaz; yegâne vâcîp kılıcı Yüce Allah'tır.<sup>107</sup> Yine akıl güzelliğ (hüsun) ve çirkinliğı (kubûh) de belirleyemez;<sup>108</sup> çünkü hüsun ve kubûh, vahiyyle, yani naslarla belirlenir.

Vahiy anlama ve insan topluluklarının maddî ve mânevî hayatlarına uygulama görevini üstlenen kelâm âlimlerinden biri olan Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye göre Allah'ı, peygamberi ve şeriatı bilip tasdik etmemizi mümkün kılan akıl küçümsenemez. Eğer akıl değersiz ve güvenilmez bir vasıta kabul edilirse onun sayesinde bilinen hususların da değersiz olması gerekir ki, bu imkânsızdır. O, kendisinden önce Muhasibî'nin yaptığı gibi, akli sağlıklı göze, nakli de güneş ışığına benzeterek,<sup>109</sup> ışık olmayınca gözün, göz bulunmayınca da ışığın kâfi gelmeyeceğini söylemiştir. Ayrıca o, akli reddedilip değıştirilmesi mümkün olmayan *hakeme*, nakli de doğruluğı sâbit olmuş *şâhide* benzetmiştir.<sup>110</sup> Akıl-nass bütünlüğünü savunan Gazzâlî tıpkı Eş'arî gibi bütün dinî hüküm ve prensiplerin nakle bağılı olarak vâcîp olacağını savunmuştur.<sup>111</sup>

Önde gelen Eş'arî âlimlerin aklın nakil karşısındaki konumuna ilişkin değèlendirmeleri incelendiğinde, onların Allah'ın varlığı, birliğı, zâtî ve fiilî sıfatlarının tespiti, adâlet ve hikmeti, insan fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı, evrenin yokken sonradan var edilmesi, yaratıcısının kadîm olması, peygamberlerin nübüvvetinin sıhhati vb. konuları aklın etkinlik alanı olarak belirledikleri görülmektedir. Eş'arîlere göre ibâdetler, şerî hükümler, yasaklar,

<sup>106</sup> İbn Fûrek, *Mucerredü'l-Makâlât*, s. 31, 284.

<sup>107</sup> Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 176; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk., Richard J. McCarthy, Beyrut 1953, s. 71-72; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 174, 285; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut, 1981, s. 263; Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986, I/101.

<sup>108</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/101.

<sup>109</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (Nşr. İ. Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara, 1962, s. 2; Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 81; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/245.

<sup>110</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut, trs., I/10; Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 81.

<sup>111</sup> Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/245.

helâl-haram, vâcip, sünnet, mübah ve mekruh olan hususlar ile cennet ehline verilecek nimetler, cehennem ehlinin uğrayacağı azap gibi âhret ahvâli, Allah hakkında kullanılması câiz olan isimlerin tespiti vb. hükümler ise ancak nakille bilinebilecek hususlardır.<sup>112</sup>

Sünnî düşüncenin yaygın iki büyük kolundan bir diğeri olan Mâturidîliğin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturidî (ö. 333/944) ise akıllı, “birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme yetisi” olarak kabul etmiş;<sup>113</sup> kavramların oluşumunun akıl tarafından gerçekleştiğine işaret etmiştir. Mâturidî’nin bu ifadelerinden anlaşılacağı gibi akıl, dış dünyada algılanan eşyâda bulunan aynı nitelikleri bir araya getirmekte; aynı zamanda onların birbirlerinden farklı olan yönlerini de ortaya koyarak tek tek nesnelere kavramlar oluşturmaktadır. Ona göre akıl, bu faaliyeti *tefekür* ve *nazar* yolunu kullanarak yapmaktadır.<sup>114</sup>

Ayrıca Mâturidî’ye göre, insanın gerek iyi ve kötü olanı bilmesi,<sup>115</sup> gerekse de toplum içinde diğer canlılar üzerinde hâkimiyet kurması akıl ile gerçekleşmektedir. Akılla iyilik ve kötülüğü tanıyan insan, onunla diğer canlılardan üstün olduğunu bilir ve onunla bütün mahlukâtı yönetmek için gerekli bilgiye sahip olur.<sup>116</sup> Anlaşıldığı üzere Mâturidî’nin, akıllı mahiyeti açısından değil, işlevi açısından tanımladığı görülmektedir. Akla böyle bir yaklaşım, gerçekte Kur’an’ın anlatım çizgisini devam ettirmek anlamına gelir. Zira Kur’an-ı Kerim’de de akıl ne olduğu, yani mâhiyeti açısından değil, işlevi, yani görev ve fonksiyonları açısından konu edilmiştir.<sup>117</sup> O halde aslında aklın ne olduğunu tanımanın ancak onun fiillerinden hareketle mümkün olduğu söylenebilir.<sup>118</sup>

<sup>112</sup> Bkz. Bağdadî, *Usûlu’l-Dîn*, s. 15, 18; Krş. Erdemci, *Kelâm İlmi’ne Giriş*, s. 100-102.

<sup>113</sup> Maturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 6.

<sup>114</sup> Maturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 426; Krş. a. mlf., *Te’vilâtu’l-Kur’an*, (Tah. Bekir Topaloğlu), İstanbul, 2006, V/464-465.

<sup>115</sup> Maturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 254 (T., s. 208).

<sup>116</sup> Maturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 207 (T., s. 171).

<sup>117</sup> Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 37, 75 vd.; Güneş, *Kur’an’da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 31-32; Emiroğlu, “Kur’an’da Akıl ve İnsan”, s. 96.

<sup>118</sup> Alper, *İmam Mâturidî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 58.

Maturidî, insanın akıllı bir varlık olarak yaratılmasıyla onun sorumlu bir varlık olması arasında ilişki kurmuştur. Ona göre sağlam akıl, din konusunda insanlar için sorumluluk kaynağı olup, mesuliyet yüklemeyi gerektiren önemli bir sebeptir. Bu demektir ki Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi Maturidî de akla önem ve öncelik vermiştir. Bunun nedeni, aklın, duyu ve haberin doğruluğunu test etme gibi bir fonksiyonunun olmasıdır. Ona göre akıl, dış dünyayı duyu vasıtasıyla kavradığı için, vahiy aklın öğrettiklerine aykırı olamaz. Çünkü akıl, vahyin temelidir.<sup>119</sup>

Ayrıca Mâturidî kelâm sisteminde aklî yöntemin kullanılması, insanın en ayırıcı vasfının yok edilmesi anlamına gelir. Bu, insanın değerinin diğer canlılar seviyesine indirilmesi olarak nitelenebilir. Akıl, ibret alma (kıyas yapma) ve nazar etme için yaratılmıştır. Akıl, ancak bu şekilde kullanıldığında övgü ve değer kazanır. Bu nedenle duyu âleminin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nassları anlamak için akla başvurulması gerekir. Hatta Allah'a iman etmek naklen değil, aklen vâciptir. Yani akıl, din olmadan da bazı hususları vâcip kılabilir. Ancak yine de akıl naklin önüne geçemez. Çünkü bütün dinî gerçekleri idrak etmekte yeterli değildir. Beş duyu nasıl sınırlı ise, aklın da idrak gücü ve sahası sınırlıdır.<sup>120</sup> İnsan akli, temelde ma'rûf ve münkeri bilmekle beraber, din içinde ibâdetlerin nasıl yapılacağı, hukuk, özellikle hadlerin ve cizyelerin tayini gibi konuları vahiy, yani nass olmadan bilme imkânına sahip değildir.<sup>121</sup>

Yeni İlm-i Kelâm devri âlimleri arasında da yaygın kanaat, duyu ve tecrübe dünyasında yanılan aklın, gayb âlemiyle ilgili hükümlerde de yanılabilceği ve bu âleme ait bilgileri idrak etmekten âciz kalabileceği şeklindedir. Bu nedenle akıl, vahye muhtaç-

<sup>119</sup> Hanifi Özcan, *Maturidîde Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998, s. 60, 160; Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 102.

<sup>120</sup> Krş. Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 180-183; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/245.

<sup>121</sup> Maturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/112; VI/336; Alper, *İmam Mâturidî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 85.



tır.<sup>122</sup> Çünkü akıl, mutlak gerçeği kuşatabilecek ve bütün sınırlarını çizebilecek bir mükemmellikte değildir.<sup>123</sup>

Görüldüğü üzere İslâm kelâmcılarının hemen hepsi, aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu, ilâhî emirler karşısında insanı yükümlü kılan akıl olmadan vahyi anlayıp anlamlandırmanın mümkün olmadığını kabul etmekle beraber, onun netice itibarıyla sınırlı bir yeti olduğunu ve yanılabilirliğini de kabul etmişlerdir. Her ne kadar Mu'tezile'ye mensup âlimler, Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilinmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilmesi gibi Tevhid ve Adâlet ilkelerine dair hususlarda aklın mutlak bilgi kaynağı olduğunu söyleseler de, onlar da insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgisine, yani nakle muhtaç olduklarını kabul etmişlerdir. Bu âlimlere göre akıl, insanın psikolojik durumundan, sosyal konumundan etkilenmeyen, her şeye rağmen hakikatin bilgisine ulaşan soyut bir varlık değildir. Bilakis akıl, duyuların, eğitim-öğretimin ve hâkim kültürün tesiri altında kalabildiği için, güzelin çirkin, iyinin kötü ve doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Ayrıca İslâm âlimlerinin birçoğu, toplumda hâkim olan gelenek, görenek ve kültür ile insan psikolojisinin aklı etkileyebildiğini, bu durumun da onun sağlıklı düşünmesini engelleyebildiğini kabul etmişlerdir. O halde denilebilir ki, akıl yalnızca dış unsurlardan etkilenmez; bununla birlikte insanların psikolojik durumu ve fikrî tercihleri de sağlıklı düşünmeyi ciddi şekilde yönlendirebilir. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir.<sup>124</sup>

#### 4. Kur'an'a Göre Aklın Sınırı ve Vahiy Karşısındaki Konumu

##### a. Kur'an'da Akıl Kelimesinin Anlam Alanı

Kur'an'da akıl kelimesi, isim olarak hiçbir âyette geçmemekte, biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz

<sup>122</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. I/47; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/245.

<sup>123</sup> Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/245.

<sup>124</sup> Krş. Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 180-183; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/245; Tekineş, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", s. 212.

yerde yalnızca fiil formunda geçmektedir.<sup>125</sup> Âyetlerde bu kelimenin yalnızca fiil formunda geçmesi, onun dinamik bir uygulama alanına sahip olduğunu gösterir. Bu âyetlerde genellikle “akletme”nin, yani akılı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. Zira Kur’ân’a göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan akıldır.<sup>126</sup> Bir başka ifadeyle ilâhî hitap ve dinî yükümlülükler akıl mevcudiyet esasına dayanır.<sup>127</sup> Bu nedenle Kur’an işlevsiz akıldan değil, fonksiyoner ve aktif akıldan söz eder. Çünkü ancak fonksiyoner akıl düşünce üretebilir, hak ile bâtılı birbirinden ayırt edebilir ve bu özelliği dolayısıyla da insanı diğer yaratıklardan üstün kılabilir.<sup>128</sup>

Kur’an’da *lubb/elbâb*,<sup>129</sup> *hilm/ahlâm*,<sup>130</sup> *hicer*,<sup>131</sup> *nühâ*,<sup>132</sup> ve *kalb*<sup>133</sup> gibi aklın sementik alanına giren kelimeler isim olarak kullanılmıştır.<sup>134</sup> Kur’an’da “elbâb”, “ahlâm” ve “hicer” kelimeleri akıl ile yakın anlamli olarak kullanıldıkları halde, “kalb”, çoğunlukla “akıl” ile aynı anlamda kullanılmıştır. Nitekim “Onların kalpleri vardır ama anlamazlar”<sup>135</sup> âyetinde anlama işini kalbin yaptığı ve bunun aklın bir fiili veya fonksiyonu olduğu bildirilmiştir.<sup>136</sup>

Kur’an’da akıl kelimesinin genellikle şu iki anlamda kullanıldığı görülür:<sup>137</sup>

<sup>125</sup> Bkz. M. Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, İstanbul, 1987, s. 468 vd.

<sup>126</sup> Bolay, “Akıl”, *DİA*, II/238.

<sup>127</sup> Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 78.

<sup>128</sup> Krş. Bakara, 2/164; En’âm, 6/151; A’râf, 7/179.

<sup>129</sup> Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190.

<sup>130</sup> Tûr, 52/32.

<sup>131</sup> Fecr, 89/5.

<sup>132</sup> Tâhâ, 20/54.

<sup>133</sup> A’râf, 7/179.

<sup>134</sup> Bkz. Güneş, *Kur’an’da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 27.

<sup>135</sup> A’râf, 7/179.

<sup>136</sup> Krş. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu’l-Akli ve’l-İlmi min Rabbi’l-Âlemîn*, Beyrut, 1992, I/440; Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II/244.

<sup>137</sup> Krş. Abdurrahmân Habenneke, *el-Ahlâku’l-İslâmiyye*, Dimeşk, 1992; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 107.

1. Bir manayı anlamak, idrak etmek, tefekkür ve bilgi olarak ihtiyaç hissedildiğinde onu hatırlamak için hıfzetmek/ezberlemek, hak ve bâtı, hayır ve şerri birbirinden ayırmak. Buna *ilmî akıl* ya da *akl-ı temyîz* denir.

2. Birinci maddede aktardığımız *ilmî akıl* veya *akl-ı temyîz*'in neticelerinden hareketle nefsi, kendi zararına veya helâkine sebep olacak olan süflî arzulardan alıkoymak. Bu işlemi yapan akla da *irâdî akıl* adı verilir.

Kur'an, açık bir şekilde aklî delillere yer verir. Sözelimi Allah'ın varlığının ispatına dair birçok âyetin vârid olması,<sup>138</sup> tevhid konusunda Enbiyâ sûresinde kelâm âlimlerinin "temânu" adını verdikleri<sup>139</sup> delilden söz edilmesi,<sup>140</sup> ayrıca peygamberlerin doğruluğu, sıfatların ve haşrin ispatı gibi konularında Kur'an'da verilen misaller, yapılan izahlar ve işaret edilen örnekler, akılla bilinen delillerdir.<sup>141</sup>

Kur'an'ın farklı formlarla atıfta bulunduğu akıl, hem duyu hem kalp hem de zihin gibi çok yönlü faktörlerin yardımlaşması ile bilgi olayını gerçekleştirir. Bu yüzden Kur'an'ın kavramsal dünyasında düşünsel aklın duyuşal yönünü ifade eden *ulu'l-elbâb*, *ulu'l-ebşâr*, *ulu'n-nühâ* vb. birçok söz dizgesine yer verilir. Ayrıca Kur'an'da *tefekkür*, *tedebbür*, *tezekkür*, *tefakkuh* kavramları ile aklın işlevselliğine değinilir. Bütün bu çok yönlü unsurları görmezden gelerek akli rasyonalist anlayışın yaptığı gibi sadece zihne, empiristlerin yaptığı gibi sadece deneye ve sūflilerin yaptığı gibi sadece işrâka indirgemek doğru değildir. Çünkü insanın maddî dünyası olduğu kadar, duyuş yüklü bir dünyası da vardır. Kur'an, insanı,

<sup>138</sup> Krş. Bakara, 2/164; Yûnus, 10/31-32; Nahl, 16/66, 69, 79; Mü'minûn, 23/21-22; Nûr, 24/45; Rûm, 30/30; Fâtur, 35/11, 27; Yâsîn, 36/33, 71-73, 77-79; Zümer, 39/6; Şûrâ, 42/29; Zuhruf, 43/11-14; Câsiye, 45/4; Kâf, 50/6; Zâriyât, 51/20-21; Mülk, 67/19; Kıyâme, 75/36-40; Mürselât, 77/20-22; Abese, 80/17-22 vb.

<sup>139</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usulî'd-Dîn*, Beyrut, 1999, s. 352; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usulî'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I/109-110.

<sup>140</sup> Bkz. Enbiyâ, 21/22; Mü'minûn, 23/91. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmçılara Eleştirisi*, İstanbul, 2008, s. 83.

<sup>141</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmçılara Eleştirisi*, İstanbul, 2008, s. 83.

her türlü kirden arınmış, temiz özlüler ve “ahlâklı akıl” anlamına gelen “ulu'l-elbâb” ifadesi ile “vicdanın sesi”ne kulak vermeye çağırır. Buna en çarpıcı örnek, Hz. İbrahim (a.s.)'in ilâh konusunda kavmiyle girdiği tartışmadır.<sup>142</sup> Tartışma sonunda geçen “İbrahim: ‘öyleyse, Allah’ı bırakıp da, size hiçbir fayda ve zarar vermeyen bir şeye hâlâ tapacak mısınız? Size de, Allah’ı bırakıp tapmakta olduğunuz şeylere de yuh olsun! Hala aklınızı kullanmayacak mısınız?’ dedi” ifadelerinden öğrendiğimize göre Hz. İbrahim (a.s.), sadece kavminin biyolojik zihnine değil, onların vicdanlarına da seslenmiş ve kavmi de vicdanlarının sesine kulak vererek karşılık vermiştir.

Kur’an’a göre duyuşal aklın merkezi kalptir. İnsan, “Kâfirlerin durumu, bağırıp çağırma dışında bir şeyi işitmeyen varlıklara haykıranın durumuna benzer. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bu yüzden onlar akıllarını işlemez”<sup>143</sup> âyetinde vurgulandığı üzere birtakım önyargı ve çevresel faktörlerin etkisiyle çoğu zaman hakikate kör ve sağır kalabilir. Bu nedenle de bazı yanlış sonuçlara ulaşabilir. Çünkü “içlerinden seni dinleyenler vardır; fakat biz onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne kılıflar, kulaklarının içine de ağırlık koyduk. (Onlar) her mu’cizeyi görseler de yine ona inanmazlar”<sup>144</sup> âyetinde belirtildiği üzere kalbin örtülü olması, anlamayı zorlaştırır. “Zulme sapanlar ise ilimsiz bir biçimde hevâlarına (keyiflerine) uymuşlardır. Allah’ın saptırdığına kim yol gösterecek? Böylelerinin yardımcıları yoktur”<sup>145</sup> âyetinde vurgulandığı üzere, hakikate gözlerini kapamış bir insan, hakikatin bilgisine değil, ancak arzularının telkinine uyar.<sup>146</sup>

Aklın görevlerinden biri anlama ve açıklama iken onun fonksiyonlarından bir diğeri ise Allah’ı bilme (marifet)dir. Kur’an’da “akıl” kelimesi bu her iki anlamda da kullanılmıştır. “Onu anladıktan sonra, bildikleri halde tahrif ettiler”<sup>147</sup> âyetinde “akletmek” fiili

<sup>142</sup> Bkz. Enbiyâ, 21/62-67.

<sup>143</sup> Bakara, 2/171.

<sup>144</sup> En’âm, 6/25.

<sup>145</sup> Rûm, 30/29.

<sup>146</sup> Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 106.

<sup>147</sup> Bakara, 2/75.

“anlamak (fehm)” manasında kullanılmıştır. “Onların kalpleri vardır, fakat akletmezler”<sup>148</sup> âyetinde ise “akletme” fiili, “Allah’ı bilmek”, yani “iman etmek” anlamındadır. Bazı dilcilere göre, aklın anlamlarından biri de kalbdır. Bu nedenle Arap dilinde akla kalb, kalbe de akıl denilmiştir.<sup>149</sup> Nitekim bir hadiste akletme fiili kalbe nispet edilerek “kalbin akletsin”<sup>150</sup> buyrulmuştur. Bu gerçeği göz önünde bulunduran erken dönem Sünnî düşüncenin öncü ve önder âlimlerinden Hâris el-Muhasibî (ö. 243/857), aklın yerinin kalp olduğunu belirtmiştir.<sup>151</sup> Zaten İslâm âlimlerinden bir kısmı aklın, duyuların mahalli olan beyinde bulunduğunu söylerken, diğer bir kısmı da hayatın özünün bulunduğu kalpte bulunduğunu belirtmişlerdir. Nitekim İmam Mâturidî (ö. 333/944) iman etmekle sorumlu kılınmanın akla bağlı bulunduğunu, imanı oluşturan şeyin hakikatinin bilinmesinin ise tefekkür ve nazar yoluyla gerçekleştirilebileceğini ifade etmiş, bunu ise “kalplerin işi (amelu’l-kulûb) şeklinde açıklamıştır. Bu açıklamasından hareketle Mâturidî düşünce sistemi içerisinde aklın kalp olarak da tanımlandığı söylenebilir.<sup>152</sup>

Demek oluyor ki, Kur’an’da her ne kadar aklın anlam alanı ya da fonksiyonelliği lafız düzeyinde farklı ifade biçimlerine bürünmüşse de, içerik olarak birbirinden asla kopuk değildir. Bu gerçekten hareketle ancak akleden bir kalbe sahip olan kimselerin gereği gibi Kur’an’dan faydalanabilecekleri söylenebilir.

## **b. Teklife Muhatap Olması Açısından Akıl**

Yüce Allah, “Rabbin meleklerle ‘Ben yeryüzünde bir “halife” var edeceğim’ demişti; melekler, ‘orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz Seni överek yüceltiyor ve Seni devamlı takdis ediyoruz’ dediler; Allah ‘Ben şüphesiz sizin

<sup>148</sup> Hac, 22/46.

<sup>149</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IX/326 vd.

<sup>150</sup> Dârimî, *Mukaddime*, 2; Tekineş, “İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, s. 205.

<sup>151</sup> Muhasibi, *el-Akl*, 212.

<sup>152</sup> Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî”, *İmam Mâturidî ve Mâturidîlik* içinde, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2003, s. 31; Alper, *İmam Mâturidî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 56.

bilmediklerinizi bilirim' dedi"<sup>153</sup> âyetinden anlaşılacağı üzere insanı yeryüzünde "halife" yaparken, ona vazifelerini yerine getirebilecek imkânları da vermiş, yani evvelemerde ona iyiyi kötüden, doğruyu eğriden, güzeli çirkinden ayıracak akıl yetisi vermiştir. İnsana bahşedilen akıl, hem sebepleri hem de gâyeleri araştıran ve âlemde Allah'ın varlığının, birliğinin ve eserlerinin işâretlerini (âyât) görebilecek nitelikte bir yetidir. Kur'an, insanı, hikmet ve vahiyden ayrılmaksızın Allah'ın verdiği bu akli bütünüyle kullanmaya davet eder.<sup>154</sup>

Kur'an, insanın rasyonel bir yapıda olduğunu, zira kendisine akıl bahşedildiğini, akılla birlikte bir takım duyularla donatıldığını ve bu yönüyle de diğer bütün yaratıklardan üstün kılındığını vurgular.<sup>155</sup> Allah'ın insanı en güzel şekilde yaratması,<sup>156</sup> ona güzel bir biçim verip kendi ruhundan üflemesi,<sup>157</sup> yani ona bir can bahşederek hayat, bilinç ve duyarlılık vermesi,<sup>158</sup> kendisine gözler, kulaklar ve gönüller bahşetmesi,<sup>159</sup> ona isimlerin tümünü,<sup>160</sup> kalemle yazmayı, bilmediği şeyleri<sup>161</sup> ve Kur'an ile beyânı (konuşup düşüncelerini açıklamayı) öğretmesi,<sup>162</sup> gönül gözlerini aydınlatacak nûr, yol gösterici olarak ilim, hikmet ve kitap vermesi,<sup>163</sup> ona doğru yolu göstermesi ve onu seçimleri ve eylemleriyle baş başa bırakması,<sup>164</sup> onu korkudan emin kılıp güvene kavuşturması vb. hususlar insanın akli çaba ve gücünü, yani rasyonelitesini geliştirmesine yönelik imkânlardan bazılarıdır.

---

<sup>153</sup> Bakara, 2/30.

<sup>154</sup> Emiroğlu, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", s. 73.

<sup>155</sup> Krş. İsrâ, 17/70.

<sup>156</sup> Tîn, 95/4.

<sup>157</sup> Hicr, 15/29.

<sup>158</sup> Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, İstanbul, 2006, s. 386, (26. dipnot).

<sup>159</sup> Secde, 32/9; Sâd, 38/72.

<sup>160</sup> Bakara, 2/31.

<sup>161</sup> Alak, 96/4-5.

<sup>162</sup> Rahmân, 55/7.

<sup>163</sup> Bakara, 2/2; Âl-i İmrân, 3/3-4; Nisâ, 4/174; Mâide, 5/; 5/46; Neml, 27/2; Kasas, 28/43; Lokmân, 31/3.

<sup>164</sup> Bakara, 2/256; İnsan, 76/2-3; Beled, 90/10.

Yine insanın kendisini ve sorumluluklarını hatırlayıp aklını kullanması, akıllı davranması, sorumluluk yüklenen bir varlık olması,<sup>165</sup> ona hak ile bâtilı birbirinden ayıran ölçünün verilmesi,<sup>166</sup> insanın Allah tarafından muhatap kabul edildiğinin açık delilidir. “Doğrusu Biz, emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zâlim, çok câhildir”<sup>167</sup> âyetindeki ilâhî beyânda yer alan ve insan dışındaki tabiatı oluşturan muazzam kütlelerin “üstesinden gelemeyeceği” tarzındaki itirafını dile getiren “emânet”in düşünme yeteneği ve akıl kabiliyetinden başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Zira insan, ancak akıl ve buna bağlı duyularını kullandığı zaman Allah’ın tekliflerine muhatap olmuştur.<sup>168</sup>

Kur’an, mantıkî esaslar üzerine oturmuş, doğrudan insan aklına hitap eden, aklî deliller sunar. Bu husus, “onlara ayetlerimizi gerek dış dünyada (âfâk) ve gerek kendi öz benliklerinde (enfüs) göstereceğiz. Ta ki, onun hak olduğu kendilerine ayan beyan belli olsun. Kendisinin her şey üzerinde bir tanık oluşu, senin Rabbine yetmez mi?”<sup>169</sup> âyetiyle dile getirilmiştir. Kur’an’ın hitap tarzı daha çok aklın uyarılması şeklindedir. Akıl, objelerle uyarılır. Amaç, bilgi üretimini gerçekleştiren bir araç olarak aklın, obje ve süje arasındaki ilişkiyi doğru bir biçimde idrak etmesine yardımcı olmaktır.<sup>170</sup>

### c. Akli Kullanmanın Zorunluluğu

Kur’an akli kullanmanın mutlak gerekliliğini “ey akıl sahipleri! Ders/ibret alın”<sup>171</sup> âyetiyle temellendirir. Bu âyet, aklî kıyasın veya hem aklî, hem de şer’î kıyasın birlikte kullanılmasının vâcib oldu-

<sup>165</sup> Bakara, 2/40, 48; Ahzâb, 33/72.

<sup>166</sup> Bakara, 2/256; Ra’d, 13/17; Sebe’, 34/49; Şûrâ, 42/17; Hadid, 57/25; İnsan, 76/3.

<sup>167</sup> Ahzâb, 33/72.

<sup>168</sup> Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 78; Emiroğlu, “Kur’an’da Akıl ve İnsan”, s. 74-75.

<sup>169</sup> Fussilet, 41/53.

<sup>170</sup> Krş. Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 106.

<sup>171</sup> Haşr, 59/2.

ğunu kesin olarak belirtir.<sup>172</sup> Bir başka ifade ile bu âyet, akli kıyasın kullanılmasının farz olduğuna dair açık bir nasıttır, bu konuda kesin dinî bir hükümdür.” “Hiç düşünmezler mi göklerin ve yerin hükümranlığını, o muazzam saltanatı? Düşünmezler mi Allah’ın yarattığı herhangi bir mahlûktaki ilahî düzenlemeyi?”<sup>173</sup> âyeti ise akli tefekkürün vazgeçilmesi mümkün olmayan bir zorunluluk olduğunu beyan eder. Yine bu âyet, bütün var olanlara (ibret nazarıyla) bakıp değerlendirmeyi teşvik eden bir nasıttır<sup>174</sup> ve bu konuya dair açık ve kesin dinî bir hüküm getirmiştir.

Yüce Allah insanı zihin veya fikir, duyular ve benzeri nimetlerle donatmıştır. Ayrıca ona, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden, doğruyu yanlıştan ayıracak bir yeti olan akıl nimetini bahşetmiştir. Kur’an’a göre akıl, bilgi elde etmeye yarayan güç, hakikatin bilinmesini sağlayan temel kaynak ve dünyevî işlerin temel dayanağıdır. Nitekim “İşte bu örnekleri insanlar için vermekteyiz. Ancak âlimlerden başkası bunlara akıl erdiremez”<sup>175</sup> âyetinde ancak bilgi sahiplerinin akıl erdirebileceği açıkça ifade edilmiştir.<sup>176</sup> Kur’an’da akıl, dinin ve mükellefiyetin esası, fazilet ve ahlâkın kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle yukarıda mealen aktardığımız âyetlerde Kur’an, akli kullanmayı ebedî kurtuluşun nedeni sayarken, arz edeceğimiz şu âyetlerde akli işlevsiz hale getirmeyi ise kaybedenlerden olmanın ya da cehenneme girmenin sebebi olarak zikretmiş ve akıl nimetini doğru yönde kullanmayanlar şiddetle yerilmiştir: “Allah akıllarını güzelce kullanmayanları pislik içinde bırakır!”<sup>177</sup> mealindeki âyette Yüce Allah, akıllarını gereği gibi kullanmayanları imanın zıddı demek olan şek ve şüphe içerisinde,<sup>178</sup> fesat ve kokuşmuşluğun zirvesi olan küfür üzere<sup>179</sup> bırakacağını

<sup>172</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 64; Krş. Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 172.

<sup>173</sup> A'râf, 7/184.

<sup>174</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 64-65; Krş. Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 172.

<sup>175</sup> Ankebût, 29/43.

<sup>176</sup> Krş. Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 172.

<sup>177</sup> Yûnus, 10/100.

<sup>178</sup> Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî, *Tefsiru'l-Mizân*, Tahran, 1362, X/130.

<sup>179</sup> Bkz. Mahmud el-Âlusî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, trs., XI/194; Krş. Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 53.



beyan etmiştir. Yine “Allah, inanmayanları pislik içinde bırakır!”<sup>180</sup> âyetinde ise Yüce Allah, iman lütfunu ancak akl-ı selîmini doğru yönde kullananlara bahşedeceğini, zira böyle kimselere ihlâsları ve gayretleri oranında hakikate ulaştırıcı vesileler yaratacağını ve onları sahîh imana götürecektir doğru bilgiyi bahşedeceğini ifade eder.<sup>181</sup> Ayrıca “Allah katında, yeryüzündeki canlıların en şerlisi gerçeği akletmeyen sağırlar ve dilsizlerdir”<sup>182</sup> buyrulmuş insanlar arasında en kötülerin akıl yürütmeyenler olduğu açıkça ifade edilmiştir. Kur’an’da vârid olan bu ve benzeri birçok âyette, selîm akıllarını âtil bırakanların yüz kızartıcı iğrençliğin kucağına bırakılacağını, üzerlerine iğrenç bir pislik atılacağını, onların perişanlık içerisinde bırakılacağını, bu gibi kimselerin küfür ve fücûra götüren perişanlığa sürükleneceklerini, görüşlerinin kötülüğünden, hevâ ve heveslerine uyduklarından ve küfrü imana, fücûru ise takvaya tercih ettiklerinden dolayı doğruyu asla bulamayacaklarını söylemek mümkündür.<sup>183</sup> Nitekim cehennemliklerin hali tasvir edilirken “şayet aklımızı kullansaydık şu çılgın ateşin halkı arasında bulunmazdık”<sup>184</sup> diyeceklerine dair âyet, aklını doğru yolda kullanmayanların varacakları yerin cehennem olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>185</sup> Ayrıca bu âyetin açık beyanından, dünya ve âhîret hayatında mutlu olma amacında olan ve bunun yollarını arayan insanın, aklını ve selîm duyularını kendisine yararlı olanları bulmaya ve belirlemeye yöneltmesi ve onlar vasıtasıyla da kendisini doğru yola ulaştırmaya çalışmasının gerekli olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

#### **d. Akıl Sınırı ve Vahiy Karşısındaki Konumu**

Gözlemleyebildiğimiz ve duyularımızla algılayabildiğimiz varlıklar içinde akıllı ve şuurlu olanı yalnızca insandır. Ancak akıl yetisine sahip olmakla birlikte insan, sınırlı kabiliyetlere sahiptir ve

---

<sup>180</sup> Enâm, 6/125.

<sup>181</sup> Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II/366.

<sup>182</sup> Enfâl, 8/22.

<sup>183</sup> Muhammed Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire, 1990, XI/295.

<sup>184</sup> Mülk, 67/10.

<sup>185</sup> Krş. Bakara, 2/76; Âl-i imrân, 3/118; Mâide, 5/57-58; En'am, 6/32; Enfâl, 8/22; Furkân, 25/44; Yâsîn, 36/62; 103; Kasas, 28/60; Haşr, 59/13-14.

sorunlar karşısında çoğu kez acze düşen bir varlıktır. İnsanın görme ve işitme kabiliyetleri nasıl sınırlı ve sonlu ise, doğal olarak akıl yetisi de aynı şekilde sınırlı ve sonludur. Sınırlı ve sonlu olanın ise sınırsız ve sonsuzu ihata etmesi düşünülemez. Zira mutlak alanla ilgili bilgi aklı aşar ve bu aşamadan sonrası artık imanla ilgili olur. Akıl, böyle bir bilgiyi ihata etmekten çok, ancak bu bilginin mümkün olduğunu kabul eder.<sup>186</sup> Bu nedenle Kur'an -büyük önemine rağmen- dünya malı, makam mevki ve şehvet<sup>187</sup> gibi kimi unsurların, aklın sağlıklı işleyişine engel olabileceğini, böylece doğruyu bulmada yanılabilceğini ve bu durumun da kişinin yoldan sapmasına neden olabileceğini vurgular.<sup>188</sup> Kur'an'a göre doğruyu bulmada tek başına yeterli olmayan akılla birlikte, akli doğru yola yönelten, onu destekleyen,<sup>189</sup> onun mutlak hakikati bulmasına yardımcı olan vahye de uymak zorunludur. "And olsun ki onlara, size vermediğimiz servet ve imkânı vermiştik. Onlara kulaklar, gözler ve gönüller vermiştik; ama kulakları, gözleri ve kalpleri onlara bir fayda sağlamadı"<sup>190</sup> âyetinde "kalpleri" ifadesiyle kastedilen şey akıldır.<sup>191</sup> Bu âyette, vahyi dışlayan toplumların kulaklarının, gözlerinin ve bilhassa salt akıllarının, doğru yolu bulmada kendilerine bir yararının olmadığı, bu yüzden de onların sapık kimseler olarak yok edildikleri bildirilmektedir. Bu gerçekten yola çıkarak insana hakikati kavrayabilmek için nihaî doğruları ancak

<sup>186</sup> Krş. İsmail Râcî el-Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul, 1987, s. 60; Güneş, *Akli Tefsir Hareketi*, s. 61.

<sup>187</sup> Kur'an'da şehvetin, insanın sağlıklı düşünmesine ve doğru davranmasına engel olduğuna dair sunulan örnekler için bkz. Âl-i İmrân, 3/14; Nisa, 4/27-28; A'râf, 7/81; Meryem, 19/59; Meryem, 27/55.

<sup>188</sup> Nitekim "Çünkü insan zayıf yaratılmıştır" (Nisa, 4/28) âyeti, "insanın kadınlara karşı duyduğu şehvet konusunda" (İbn Cerîr et-Taberî, *et-Tefsîru't-Taberî*, Beyrut, 1992, IV/32) veya "şehvet ve lezzetlere ittiba hususunda zayıf yaratıldığı" (Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1995, IV/55) şeklinde tefsir edilmiştir. Bu nedenle anlam ve yorum merkezli yapılan Kur'an çevirilerinde bu âyet "Çünkü insan (cinsel arzularına sabretme konusunda) zayıf olarak yaratılmıştır" (Abdulkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir, 2011, s. 82) veya "Çünkü insan (cinsel arzularına hâkim olma hususunda) zayıf bir varlık olarak yaratılmıştır" (Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, İstanbul, 2011, s. 113) şeklinde çevrilmiştir.

<sup>189</sup> Atay, *Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları*, s. 13.

<sup>190</sup> Ahkâf, 46/26.

<sup>191</sup> Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 774, (30. dipnot).

Allah'ın âyetlerinin verebileceğini; bu bağlamda ancak Yüce Allah'ın gösterdiği yolda yürüdüktan sonra insan gözünün gerçeği görebileceğini, kulaklarının doğru işitebileceğini, kalp ve zihninin de doğru düşünüp doğru kararlar alabileceğini söylemek mümkündür.<sup>192</sup>

Kur'an, Yüce Allah doğruyu göstermedikçe, aklın kendiliğinden doğru bir bilgi elde edemeyeceğini bildirmiştir. Nitekim "onlar sağır, dilsiz ve kördürler; düşünmezler"<sup>193</sup> ifadesini kullanmasından anlaşılmaktadır ki, duyular görevlerini yapamayınca ve onlardan yararlanmayınca akıl, tek başına insanı lazım olan bilgiye ulaştırmaz.<sup>194</sup> Yine Kur'an, insan bilgisinin gerçek kaynağının Allah'ın sonsuz ve mutlak bilgisi olduğunu açıklamıştır. Nitekim "Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip, 'eğer siz sözünüzde doğru iseniz, şunların isimlerini bana bildirin' deyince 'Sen eksikliklerden münezzehsin, öğrettiğinden başka bizim bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz Sen hem bilensin, hem de hakîm'sin' diye cevap verdiler"<sup>195</sup> âyetlerinde meleklerin "öğrettiğinden başka bizim bir bilgimiz yoktur" demeleri, insan bilgisinin gerçek kaynağının Allah'ın sonsuz ve mutlak bilgisi olduğuna, bir başka deyişle Yüce Allah bildirmediği aklın tek başına doğruyu bulamayacağına işaret eder. Yani akıl bilgi kaynağıdır, ancak vahiy çizgisine kadar.<sup>196</sup> Buradan hareketle aklın, insanlar için bilgi kaynağı olduğunu, fakat tek başına mutlak hakkın bütün hududunu çizemeyeceğini, bu nedenle vahye muhtaç olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an'a göre insan, bir hayvan yavrusundan daha câhil ve daha muhtaç halde dünyaya gözlerini açar. Nitekim "Çünkü insan zayıf yaratılmıştır"<sup>197</sup> âyeti genel anlamda bu hususa işaret eder. Daha sonra Allah, insana işitecek kulaklar, görececek gözler ve dü-

---

<sup>192</sup> Krş. Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V/358.

<sup>193</sup> Bakara, 2/18, 171.

<sup>194</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa, 1981, s. 70-72.

<sup>195</sup> Bakara, 2/31-33.

<sup>196</sup> Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s. 70.

<sup>197</sup> Nisa, 4/28.

şünen bir akıl verir. Bu duyular insanların işlerini mükemmel bir şekilde yürütmelerine yarayan bilgileri elde etmelerini sağlar.<sup>198</sup> “Allah, sizi annelerinizin karınlarından hiçbir şey bilmediğiniz bir halde çıkardı. Öyle iken size işitme yeteneği, gözler ve kalpler verdi ki, şükredesiniz”<sup>199</sup> âyeti bu hususu izah eder.

Ne var ki Kur’an, aklın anlayıp kuşatamadığı tevfikî hakikatlerden de söz etmiştir. Bunların ilkinin Allah’ın zâtı oluşturur. Meseleye bu açıdan bakıldığında Kur’an’ın, insanı yerin ve göğün yaratılışı üzerinde akletmeye çağırırken, Hâlik’in zâtını değil, mahlukâtı/yaratılmışları düşünmeyi istemesi oldukça anlamlıdır: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde akıl sahipleri için şüphesiz deliller vardır. Onlar ayakta, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. Ve ‘Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, Sen yücesin, bizi ateşin azabından koru’ derler”<sup>200</sup> gibi pek çok âyette insanlar, Yüce Allah’ın zâtı hakkında değil, aksine O’nun yaratıkları üzerinde düşünmeye çağırılmışlardır. Çünkü Allah’ın zâtı hakkında ne düşünülürse düşünülün, bunlar Allah’ın zâtının gayrıdır. Bu nedenle insanlar, Yüce Allah’ın zâtı üzerinde değil, hem kendileri hem diğer varlık ve olaylar üzerinde gözlem yapmaya, bu gözlemlerden yararlanarak nesne ve olayları ontolojik ve epistemolojik açıdan yorumlamaya davet edilmiş, ancak bu doğrultuda düşünüp akıl yürütenlerin doğru bilgilere ulaşacakları vurgulanmıştır. Yine Resûl-i Ekrem (s.a.v.) de, Allah’ın zâtı hakkında düşünmeyi değil, zâtının tecellileri konumundaki kâinat üzerinde tefekkürü önermiştir.<sup>201</sup> Zira Allah’ın zâtı, aklın alanının dışındadır. İnsan, akıyla Allah’ın zâtını kavrayamaz; ama yaratıklardan yola çıkarak O’nun varlığını kavrayabilir. Zira beşer aklının eşyânın künhüne vâkıf olma arzu-

<sup>198</sup> Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III/46.

<sup>199</sup> Nahl, 16/78.

<sup>200</sup> Âl-i İmrân, 3/190-191.

<sup>201</sup> Nitekim Rasûlullah (s.a.v.)’tan aktarılan bir hadiste, “Allâh’ın yarattıkları üzerinde tefekkür edin, fakat zâtı üzerinde tefekkür etmeyin. Zîrâ siz, O’nun kadri (lâyık olduğu şekilde) aslâ takdir edemezsiniz” buyurmuştur. Krş. Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/371.

sunda aşamayacağı, olay ve olguları anlamlandırmada üstesinden gelemeyeceği bir sınır vardır. Çünkü insan duyularının sahasına girmeyen, duyular vasıtasıyla elde edemeyeceği hususları akılla idrak etmesi, ancak bir takım malum öncüllere dayalı önermeler yoluyla olur. Bu önermeler sayesinde akıl, o bilinmeyen hususları anlayıp algılayabilir. Bu da ya sezgide olduğu gibi süratle, yahut istidlâl, istinbat ve kıyasta olduğu gibi yavaş bir tarzda seyrederek. Akıl, bu vâsita ve mukaddimelere sahip olmadığı müddetçe, asla söz konusu neticelere ulaşamaz. Demek ki eşyânın künhüne vâkıf olma, olay ve olguları anlayıp algılamamanın tek yolu vahiy bilgisinden haberdar işlevsel bir aklın idrâkiyle veya vahye mazhar olan birinden nakletmekle mümkün olmaktadır.<sup>202</sup>

Ayrıca “kadının canı Yûsuf’u istedi, Yûsuf da ona karşı ilgi duydu. Eğer Rabbinin caydırıcı direktifi gözlerinin önünde somutlaşmasaydı, (Yûsuf) kendini tutamazdı. Böylece biz Yûsuf’u kötülükten ve fuhuştan uzak tuttuk”<sup>203</sup> âyeti, akıl ve duyularımızla elde edemediğimiz duyu ötesi alanın varlığından ancak vahyin bilgisiy-le haberdar olabileceğimizi gösterir. Fâni bütün yaratıklarda olduğu gibi, sınırlı ve sonlu nitelikte yaratılan akıl da, isteklerin veya sorunların bütününe kuşatmada ve gizliliklerin tamamı üzerindeki örtüyü kaldırmada yeterli değildir. Bu da aklın idrak edemeyeceği şeylerin anlaşılmasında vahiy kaynağına ve onu beşeriyete aktaran nübüvvet müessesine ihtiyaç olduğunu gösterir.<sup>204</sup>

Kur’an’a göre tek başına selîm duyular (el-havâsu’s-selîme) ve akıl, insana dünya ve âhîret saadetinin yolunu göstermek ve oraya ulaştırmak için yeterli değildir. “Hiç kuşkusuz bu Kur’an insanları en doğru yola iletir”,<sup>205</sup> “De ki: Doğru yol, ancak Allah’ın yoludur”<sup>206</sup> ve cennetliklerin dilinden, “Eğer Allah bize hidâyet lutfet-

<sup>202</sup> Krş. Muhammed A. Draz, *En Mühim Mesaj Kur’an*, çev. Suat Yıldırım, İzmir, 1994, s. 41; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 100-101.

<sup>203</sup> Yûsuf, 12/24.

<sup>204</sup> Krş. Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkizu mine’ d-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul, 1990, s. 64-68; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 101.

<sup>205</sup> İsrâ, 17/9.

<sup>206</sup> Bakara, 2/120.

memiş olsaydı, biz doğru yolu bulup nimetlere eremezdik”<sup>207</sup> âyetleri, Yüce Allah’ı, ilâhî vasıflarıyla tanıyıp kabul etmek, ilâhî özellikleriyle tanıyıp kabul etmek, dünya ve âhiret saadetinin sırrına ermek ve böylece yaratılış amacını gerçekleştirmek için mutlaka *doğru habere* (el-haberu’s-sadık), yani peygamberler aracılığı ile bildirilmiş olan vahye ihtiyaç olduğunu, bunun da ancak ilahî öğretiyi melek vasıtasıyla insanlara bildiren peygamberler aracılığıyla gerçekleştiğini haber verir.<sup>208</sup> Yine “Doğru yolu bildirmek (yolun doğrusunu göstermek) Allah’ın elindedir. O yoldan sapan da vardır. O, dileseydi; hepinizi birlikte doğru yola iletirdi”<sup>209</sup> âyeti “mutlak doğru”yu göstermenin Allah’ın tekelinde olduğunu açıklar. Buna göre insanların doğru ve adâletli yolu görmelerine, o yolda yürümelerine, bu suretle evrenin en seçkin varlığı olarak insan olmanın şerefine uygun bir hayat tarzını benimseyip yaşamalarına imkân veren yegâne varlığın Yüce Allah olduğu açıkça ifade edilmiştir.<sup>210</sup> Ayrıca “Dedi ki, bu gerçektir ve ben sadece gerçeği söylerim”<sup>211</sup> âyeti de mutlak hakikati belirlemenin yalnız Allah’a ait olduğunu açıkça ifade eder.

Yüce Allah, insanlığın hidâyet bulması, doğru yola ulaşabilmesi için risâleti, yani peygamberliği seçmiştir.<sup>212</sup> Bu, insanın, kendisine bahşedilen akıl ve havas-ı selîme ile farklı bilgi araçları, bilinçli düşünme, dileme, karar verme vb. güçleri sayesinde ulaşamadığı gerçeklere, başka hiçbir yolla değil, sadece risâlet ile, yani peygamberler vasıtasıyla kendilerine ulaştırılan vahiy bilgisiyile ulaşabileceklerini gösterir. Yüce Allah, dünyada yarattığı andan itibaren insanlara peygamberler vasıtasıyla doğru yolu gösteren vahiyler ve bunları içeren kitaplar indirmiştir. Nitekim “Benden size ne zaman bir yol gösterici gelir de kim o yol göstericinin izince giderse, onlara bir korku yoktur ve onlar mahzun da olmayacak-

<sup>207</sup> A’râf, 7/43.

<sup>208</sup> Hizmetli, *İslâm Tarihi*, s. 192.

<sup>209</sup> Nahl, 16/9.

<sup>210</sup> Krş. Hayreddin Karaman (Mustafa Çağrırcı-İ. Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş ile birlikte), *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara, 2007, III/380.

<sup>211</sup> Sâd, 38/84.

<sup>212</sup> Mevdudî, *Tefhimu’l-Kur’an*, III/15.

lardır"<sup>213</sup> âyeti, akıl, havs-ı selîme ve diğer bilgi araçlarıyla ulaşılması mümkün olmayan hususlara ancak vahiyle ulaşılabileceğini açıklar.

Yüce Allah'ın yol göstericiliği, insanlığın başlangıcından itibaren süregelen bir olgudur. Nitekim Yüce Allah, insanlığın babası, ilk insan Hz. Âdem (a.s.)'i yarattığında ona hakkı vahyetmiş, onu peygamber olarak da seçmiş ve kendisine doğru yolu göstermiştir. O da nesline Yüce Allah'ın mesajını duyurmuştur. "İnsanlar tek bir ümmet idi"<sup>214</sup> âyeti, insanların başlangıçta Âdem'in mesajıyla, yani ilâhî nurun ışığında yürüdüklerini gösterir. Hz. Âdem (a.s.)'in nesli uzun süre onun yolunu takip etmiş, hepsi bir arada, tek bir amaca yönelik, aynı doğrultuda, kısacası "Hak Şerîat üzere" bir hayat sürdürmüştür.<sup>215</sup> Aralarında ayrışma sonradan vuku bulmuştur. Nitekim Âdem (a.s.) ile Nûh (a.s.) arasında geçen zaman sürecinde insanların hepsinin Hak Şerîat üzere<sup>216</sup> olduklarının bildirilmiş olması bu gerçeğe işaret eder. Buna göre başlangıçta Hak Şerîat üzere olan insanlar, sonradan bölünüp parçalanmışlardır. Bunun üzerine Yüce Allah, kötülüklerden sakındırıcı ve müjdeleyici peygamberler göndermiştir.<sup>217</sup> "Her ümmetin bir peygamberi vardır",<sup>218</sup> "hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın"<sup>219</sup> ve "sonra arka arkaya peygamberlerimizi gönderdik"<sup>220</sup> âyetleri, insanlık tarihi boyunca Yüce Allah'ın her millette, iman edip iyi davrananları müjdeleyen, inkâr edip kötülük yapanları ise uyararak art arda nebiler ve resûller gönderdiğini açıklar. Bununla birlikte insanlık tarihi boyunca dinsiz yaşamış hemen hiçbir topluma rastlanmaması, peygamber göndermenin kesintisiz sürdürdüğünün kanıtıdır. "Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak pey-

---

<sup>213</sup> Bakara, 2/38.

<sup>214</sup> Bakara, 2/213.

<sup>215</sup> İbn Cerir et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, Beyrut, 1992, II/348 vd.; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I/132-133.

<sup>216</sup> Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Kum, 1315, I/256.

<sup>217</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II/348 vd.; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/256.

<sup>218</sup> Mü'minûn, 23/44.

<sup>219</sup> Fâtır, 35/24.

<sup>220</sup> Yûnûs, 10/47.

gamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi"<sup>221</sup> âyeti ise Yüce Allah'ın, tarihin her döneminde ihtilafa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için, elçileriyle birlikte, salt akıllarıyla ulaşamadıkları gerçekleri içeren ve en doğruya ileten kitaplar indirdiğini açıklar.

Kur'an'da zâtını "göklerin ve yerin nûru" olarak niteleyen Yüce Allah, bununla kullarına doğru yolu bizâtihi Kendisi'nin gösterdiğini ifade etmek istemiştir: Nitekim bazı âlimlere göre "Allah, göklerin ve yerin nûrudur"<sup>222</sup> âyetinde "*Allah'ın nûru*"ndan maksat, kendisiyle mü'minlere yol gösterdiği hidâyeti, her insana bahşettiği ilâhî ışığı anlamındadır. Allah göklerdeki ve yerdeki varlıklara yol göstericidir; onlar O'nun nûru ile hakka eriyor, O'nun yol göstermesiyle dalâletin şaşkınlıklarından korunuyorlar. Bir başka ifadeyle Yüce Allah gök ve yer ehlini nûru ile hidâyete erdirenidir; insanlar ancak onun nûru ile doğru yolu bulmaktadırlar.<sup>223</sup> Diğer bazı âlimlere göre ise "*Allah'ın nûru*"ndan maksat, akıl nûru ve Kur'an nûrudur. Bu sebeple Allah kendisini bu âyette mecâzî anlamda "*Nûr*" olarak göklerin ve yerin nûru, esasta ise insanlara bahşettiği akıl ve Kur'an nûruyla göklerin ve yerin aydınlatıcısı olarak tavsif etmiştir.<sup>224</sup> Nitekim "Allah'tan size bir nûr ve aydınlatıcı bir kitap gelmiştir"<sup>225</sup>; "Allah'a, Resûlüne ve indirdiğimiz şu nûra iman edin";<sup>226</sup> "size apaçık bir nûr indirdik";<sup>227</sup> "Allah'ın göğsünü İslâm'a açtığı kimse mi, işte o, Rabbinden bir nûr üzeredir"<sup>228</sup> âyetlerinde sözü edilenlerin hepsi manevî nûr olarak

<sup>221</sup> Bakara 2/213.

<sup>222</sup> Nûr, 24/35.

<sup>223</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII/105; Krş. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Ankara, 2006, III/380.

<sup>224</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Ts., V/3516; Krş. Zeki Duman, "Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, 2005, s. 11-12.

<sup>225</sup> Mâide, 5/15.

<sup>226</sup> Teğâbûn, 64/18.

<sup>227</sup> Nisâ, 4/174.

<sup>228</sup> Zümer, 39/22.



nitelenebilecek akıl ve Kur'an nûrudur.<sup>229</sup> "Ey Peygamber! Biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı, Allah'ın izniyle, bir davetçi ve nûr saçan bir kandil olarak (gönderdik)"<sup>230</sup> âyeti ise, Yüce Allah'ın, insanları, aydınlatici birer kandile benzettiği peygamberleri vasıtasıyla bilgilendirerek eğittiğini ve onlara yollarını aydınlattığını haber vermektedir.

Aktardığımız Kur'an âyetleri ışığında denebilir ki, aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğu doğru olmakla beraber, insanın görme, işitme ve bilgi elde ettiği diğer kabiliyetleri nasıl sınırlı ve sonlu ise, insan aklının da bir sınırı ve sonu vardır. Geçmiş ve geleceği kuşatabilen mutlak ve mükemmel bir kaynak olmadığı ve bütün hakikati kendi başına kavramaktan aciz olduğu için, aklın, kendi başına bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatması mümkün değildir. Bazı ilâhî sıfatlar ve âhiret halleri gibi aklın duyu verilerine dayanarak elde ettiği bilgileri ve kazandığı yeteneği aşan bazı konular vardır ki, aklın ilkeleri ve idrak yöntemleriyle çelişmez, fakat onu aşar.<sup>231</sup> İşte özellikle bu hususlarda ilâhî vahyin kılavuzluğuna ihtiyaç vardır.

## Sonuç

Gözlemleyebildiğimiz ve duyularımızla algılayabildiğimiz varlıklar içinde akıllı olan yegâne varlık insandır. İnsanı diğer canlılardan ayıran, onu insan yapan en önemi özellik ise *akıldır*. İnsanın, ilâhî emirler karşısında yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini, peygamberliğin ilk halkası Hz. Âdem (a.s.)'den son halkası Hz. Muhammed (s.a.v.)'e kadar Yüce Allah'ın nabîler ve resuller vasıtasıyla gönderdiği din ve şeraitlere muhatap oluşunu sağlayan da akıldır. Akıl olmadan herhangi bir sorumluluktan bahsedilemez. Zira akılı olmayanın dini olmaz; dolayısıyla bu konumda olan kimse her hangi bir sorumluluk taşıması da söz konusu olmaz. Ayrıca akıl olmadan dinden de söz edilemez. Çünkü dinin bizzat kendisi akılla tespit edilmeye ihtiyaç duyar. Bu nedenle Kur'an,

<sup>229</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 775; Krş. Duman, *Beyânu'l-Hak*, III/380.

<sup>230</sup> Ahzâb, 33/46.

<sup>231</sup> Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 79; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II/245.

doğrudan insan aklına hitap etmekte, düşünsel aklın duyuşsal yönünü ifade eden *hicr, hulm, ulü'l-elbâb, ulü'l-epsâr, ulü'n-nühâ* vb. birçok kavramla akli kullanmanın önemine; *tefekür, tedebbür, tezekkür, tefakkuh* vb. birçok kavram ile de aklın işlevselliğine ne derece önem atfettiğine işaret etmektedir. Bu özelliği dolayısıyla gerek İslâm filozofları ve gerekse de kelâmcılar aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu ve kesin bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmişlerdir.

Bütün önem ve ehemmiyetine rağmen, insan aklının kâinatta ki her şeyi anlamaya, olay ve olguların kühünü kavramaya, bütün zararlı ve faydalı şeyleri tam ve doğru olarak tespit etmeye kâfi gelmeyeceği bir gerçektir. Çünkü akıl ile elde edilen bilgiler sınırlıdır, geçmiş ve geleceği kuşatabilen mutlak ve mükemmel bir kaynak değildir ve insanın dünya ve âhîret saadeti için gerekli olan tüm bilgileri tek başına üretmez. En önemlisi de, akıl yoluyla elde edilen bilgilerin benimsenmesini sağlayacak manevî bir yaptırım gücü yoktur. Bu nedenle İslâm düşüncesinde tüm varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda aklın eksik ve sınırlı olduğu, üzüntü, hastalık, şehvî istek ve arzular, hırs ve tamah gibi sağlıklı düşünmeyi engelleyen hususların etkisinde kaldığı, dolayısıyla da vahyin yönlendirmesine ihtiyaç duyduğu kabul edilmiştir. Nitekim İslâm filozofları ve kelâmcılar sonlu, sınırlı ve her bakımdan âciz bir varlık olarak insanın, dünyanın yoktan yaratılışı, âhîret ahvâli, ba's ve haşr gibi duyuların ve aklın alanına girmeyen hususlar ile namazların rekât sayıları gibi ibâdetlerin şekilleri ve zekâtın nisabında olduğu gibi ayrıntıları, yani akli diyalektik ile üstesinden gelemeyeceği konularda vahyin kılavuzluğunu gerekli görmüşlerdir. İslâm âlimleri akli göze, vahyi de ışığa benzetmişlerdir. Onlara göre nasıl ışık olmadan gözün görmesi mümkün değilse, akıl olmadan da vahyin anlaşılması mümkün değildir. Yani vahiy olmadan aklın her zaman doğruya ulaşabilmesi oldukça zordur. Akıl, ancak vahyin gölgesinde hareket ettiğinde gerçekleri tam olarak idrak edebilir.

Yüce Allah insana iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, güzeli

çirkinden ayırt etme yetisi olan akılı bahşetmekle beraber, akla yardımcı olarak, insana lütfettiği nimetleri tamamlamak istemiş, onu yanlış düşünmekten korumayı, hakiki fayda ve zararının nerede olduğunu bildirmeyi murat etmiş ve peygamberlerini bu hikmete mebnî olarak göndermiştir. Vahiy ile te'yit edilmiş bulunan peygamberler, Allah'tan getirdikleri din ve şeriat, emirler ve nehiyeler sayesinde beşeriyeti, akıllarıyla üstesinden geledikleri hususlarda doğru yola iletmeye çalışmış, onlara hayır ve saadet yollarını göstermişlerdir. Hz. Âdem (a.s.) ile başlayan peygamberlik zincirinin son halkası Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından beşeriyete sunulan Yüce Allah'ın evrensel mesajı Kur'an, "Allah, akıllarını güzelce kullanmayanları pislik içinde bırakır!" (Yûnus, 10/100) gibi çarpıcı ifadelerle, akılı kullanarak doğru düşünmenin önemine aşırı vurgu yapmakla beraber, "Doğru yolu bildirmek (yolun doğrusunu göstermek) Allah'a aittir" (Nahl, 16/9) ve cennetliklerin dilinden, "Eğer Allah bize hidâyet lutfetmemiş olsaydı, biz doğru yolu bulup nimetlere eremezdik" (A'râf, 7/43) gibi ifadelerle de mutlak doğruyu göstermenin Allah'ın tekelinde olduğunu belirtmiştir. Böylece Kur'an, vahiy olmadan aklın doğruyu bulmasının oldukça zor olduğunu, fakat akıl olmadan da vahyin anlaşılamayacağını önemle vurgulamıştır.

### Kaynakça

- Abdulbâkî, M. Fuâd, *El-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, İstanbul, 1987.
- Abrahamov, Binyamin, *İslâm Kelâmı*, Çev. Emine Buket Sağlam, İstanbul, 2010.
- \_\_\_\_\_, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 1-2, 2009, S. 385.
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul, 2009.
- Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2003, S. 97-98.
- \_\_\_\_\_, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*, Elazığ, 2004.
- Âlusî, Mahmud, *Râhu'l-Meânî*, Beyrut, Trs.
- Asad, Muhammad, *The Message Of The Qur'an*, İstanbul, 2006.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları*, İstanbul, 1991.

- \_\_\_\_\_, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1982.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut, 1981.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin, *El-Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire, Trs.
- Bedevî, Abdurrahmân, *Min Târihi'l-İlhâd Fî'l-İslâm*, Beyrut, 1980.
- Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, Çev. Ali Turgut, İstanbul, 1988.
- Bolay, Süleyman Haryri, "Akıl", *Dia*, (İi/238-242), İstanbul, 1989.
- Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul, 1994.
- Câhiz, Ebu Osman Amr B. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, Beyrut, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Eş-Şâmil Fî Usulî'd-Dîn*, Beyrut, 1999.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut, 1990.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1985.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Bekir Topaloğlu ile Beraber), İstanbul, 2010.
- Draz, Muhammed A., *En Mühim Mesaj Kur'an*, Çev. Suat Yıldırım, İzmir, 1994.
- Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Ankara, 2006.
- \_\_\_\_\_, "Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, 2005.
- Durusoy, Ali, "İbn Sînâ", *Dia*, (Xx/329), İstanbul, 1999.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel, Hayatuhu ve Asruhu-Ârâuhû ve Fıkhuhu*, B.Y.Y. (Dâru'l-Fikrî'l-Arabî), 1947.
- Emiroğlu, İbrahim, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *Deüifd*, Sayı: Xi, İzmir, 1998.
- Erdemci, Cemalettin, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, İstanbul, 2009.
- Eş'arî, Ebulhasan, *Risâletun Fî İstihsâni'l-Havd Fî İlmi'l-Kelâm*, Thk. Richard J. Mccarty, *The Theoogy Of Al-Ashari İçinde*, Beyrut, 1953.
- \_\_\_\_\_, *El-İbâne 'An Usûli'd-Diyâne*, Medîne, 1410.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Luma' Fi'r-Red Ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, Thk., Richard J. Mccarthy, Beyrut 1953.
- \_\_\_\_\_, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Nşr. Helmut Ritter, Weisbaden, 1980.
- Fârûkî, İsmail Râcî, , *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, Çev. Fehmi Kuru, İstanbul, 1987.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed B. Ya'kûb, *El-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut, 1993.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *El-İktisâd Fi'l-İ'tikâd*, (Nşr. İ. Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara, 1962.
- \_\_\_\_\_, *El-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*, Beyrut, Trs.
- \_\_\_\_\_, *El-Munkizu Mine'd-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, İstanbul, 1990.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Konya, 1992.
- Güneş, Abdulkâki, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Van, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Aklî Tefsir Hareketi*, Van, 2003.
- Habenneke, Abdurrahmân, *El-Ahlâku'l-İslâmiyye*, Dımeşk, 1992.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin, *Kitâbul-İntisâr ve'r-Red Alâ İbn Râvendî El-Mülhid*, Beyrut, 1957, (Nşr. H.S. Nyberg, Beyrut, 1986).
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed B. El-Hasan, *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan El-Eş'ari*, Tah., Daniel Gimaret, Beyrut, 1987.
- İbn Manzûr, Cemaluddîn B. Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, Trs.
- İbn Rüşd, Ebu'l-velîd Muhammed B. Ahmed, *Faslu'l-Makal*, (Arapça Aslıyla), Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1999.
- İbn Sînâ, *Eş-Şifa' El-İlâhiyyât*, Nşr. G. C. Anawati-Saîd Zâyid, Kahire, 1960.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed, *Mecmû'u Fetâvâ*, Medine, Trs.
- İbnu'l-Arabî, Ebu Bekir, *El-Avâsım Mine'l-Kavâsım*, Nşr. Ammâr Cemî Tâlibî, Cezayir, 1974.
- İbnu'l-Esîr, *El-Kâmil Fi't-Tarih*, Beyrut, 1982.
- İbnu'l-Murtezâ, Ahmed B. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1961.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec, *Kitabu'l-Fihrist*, (Nşr. M. Rıza Teceddüd), Tahran 1366.
- İsfehânî, Râğıb, *El-Müfredât Fi Ğarîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-İ Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ts.
- Kâdî, Abdulcebbâr B. Ahmed El-Hemedânî, *El-Muğnî Fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Nşr. İbrâhim Medkûr Editörlüğünde Bir Heyet, Kâhire, 1960-65.
- \_\_\_\_\_, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerîm Osman, Kahire, 1416/1996.
- \_\_\_\_\_, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, Nşr. Abdülkerîm Osman, Beyrut, 1966.
- Karadeniz, Osman, "Akıl-Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 33, Sayı: 4, Ankara, 1997.
- Karaman, Hayreddin, (Mustafa Çağrırcı-İ. Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş İle Birlikte), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara, 2007.
- Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", *Dia*, (Xx/259), İstanbul, 1999.
- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *Dia*, (Xı/156), İstanbul, 1995.

- , "Kindî", *Dia*, (Xxvi/45), Ankara, 2002.
- Kindî, Ya'kûb B. İsmail, "Fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmiha", *Resâilu'l-Kindî El-Felsefiyye* İçinde, Nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire, 1950.
- \_\_\_\_\_, "Risâle Fi'l-Akl/Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler* İçinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994.
- Kutbî, Muhammed B. Şâkir, *Uyunu't-Tevârih*, Beyrut, 1996.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtûrîdî", *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik* İçinde, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2003.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1998.
- \_\_\_\_\_, "İbnü'l-Mukaffa", *Dia*, C. Xxi, İstanbul, 2000.
- \_\_\_\_\_, "İbnü'r-Râvendî", *Dia*, C. Xxi, İstanbul, 2000.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (Tah. Bekir Topaloğlu), İstanbul, 2006.
- Mevduğî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. M. Han Kayani Vd., İstanbul, 1997.
- Muhasibî, Hâris B. Esed, *Er-Riâye Li Hukukillah*, Tah. Abdulkadir Ahmed Atâ, Beyrut, Trs.
- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-Akli ve'l-İlmi Min Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.
- Öner, Neceti, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1982.
- Özcan, Hanifi, *Maturidîde Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998.
- Özervarlı, M. Sait, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmçılara Eleştirisi, İstanbul, 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-I Kerim Meâli*, İstanbul, 2011.
- Razî, Fahreddîn, *Et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Beyrut, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Kelâm'a Giriş El-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara, 2002.
- Riza, Muhammed Reşit, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır, 1990.
- Salame, Claude, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları", Çev. Kamil Güneş, *Mârife*, Yıl: 2, Sayı: 1, 2002.
- Şâtîbî, Ebû İshâk B. Mûsa, *El-İ'tisâm*, Beyrut, 1991.
- Şener, Abdulkadir (Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım İle Beraber), *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir, 2011.
- Şehristânî, Abdülkerim, *El-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *Tefsîru'l-Mîzân*, Tahran, 1362.

- Taberî, Ebû Cafer Muhammed B. Cerir, *Tefsîru't-Taberî*, Beyrut, 1992.
- Tekineş, Ayhan, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", İstanbul, 2001.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İlyas Çelebi İle Beraber), İstanbul, 2010.
- veliyuddîn, Mir, "Mu'tezile", M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde*, Çev. Altay Ünaltay, İstanbul, 1990.
- Wensinck, A.J., "Mihne", *İa*, (Vii/293-294), İstanbul, 1977.
- Yavuz, Yûsuf Şevki, *Kur'an-I Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa, 1981.
- \_\_\_\_\_, "Akıl", *Dia*, (Ii/242-246), İstanbul, 1989.
- \_\_\_\_\_, "Haber-I Vâhid", *Dia*, (Xv/352-355), İstanbul, 1996.
- \_\_\_\_\_, "Kelâm", *Dia*, (Xxv/196-203), Ankara, 2002.
- Yazir, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Trs.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud B. Ömer, *El-Keşşâf An Hakâiki Čavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl Fi Vücûhi't-Te'vîl*, Kum, 1315.
- Zeyne, Hüsni, *El-Aklu Inde'l-Mu'tezile Tasavvuru'l-Akl Inde El-Kâdî Abdu'l-Cebbâr*, Beyrut, 1980.



# Kelâm İlminde Vahiy

Cemalettin ERDEMCI\*

---

## Revelation in Kalam

---

**Citation/©:** Erdemci, Cemalettin, (2011). Revelation in Kalam, Mîlel ve Nihal, 8 (1), 119-142.

**Abstract:** Revelation is one of the basic concepts in Islam. In Islam the leading discipline regarding the revelation is Kalam. It is known that the scholars who presented their ideas about the revelation defined it as 'kalamullah' in the context of the attribution of 'kalam' of the God. They also evaluate it in terms of 'khalq'ul Qur'an. Therefore they developed authentic and original arguments and solutions about the revelation. In this paper, the definition of revelation, its context and the ways it is revealed have been discussed. Then, the arguments and methods of Muslim mutekallimun while they were studying, have been shown. We have done all of these to display major Muslim scholars' paradigms of revelation.

**Key Words:** Revelation, the attribution of kalaam, khalq'ul Qur'an.

---



---

**Atıf/©:** Erdemci, Cemalettin, (2011). Kelâm İlminde Vahiy, Mîlel ve Nihal, 8 (1), 119-142.

---

\* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD  
[cemerdemci@yahoo.com].



**Öz :** Vahiy, İslam dininin en temel kavramlarından birisini ifade etmektedir. İslam'daki vahiy kavramıyla ilgilenen disiplinlerin başında ise kelimat ilmi gelmektedir. Vahiy konusunda kanaat belirten kelimatçıların vahiy daha çok "kelamullah", Allah'ın "kelam" sıfatı ve "halk'ul kur'an" kavramları çerçevesinde değerlendirdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla kelimatçılar vahiy kavramı hakkında kendine has özel argümanlar ve çözümlenmeler geliştirmiştir. Bu makalede öncelikle vahyin tanımı, mahiyeti ve geliş şekilleri incelenmiştir. Ardından, İslam kelimatçıların meseleyi ele alırken kullandıkları metod ve argümanlar irdelenmiştir. Böylece İslam kelimatçılarının vahiy hakkındaki temel paradigmalarının tespitine çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, kelimat sıfatı, halk'ul kur'an.

## Giriş

Vahiy birçok dinde olduğu gibi İslâm dininde de temel kavramlardan biridir. Dinden dine farklı yansımaları olsa da metafizik alanla iletişimi ifade etmek için kullanılan bir kavram olma özelliği bütün dinlerde ön plana çıkmaktadır. Kur'an metninin yanı sıra İslâmî olan olmayan bütün dini metinleri ifade edecek bir anlam genişliğine sahip olan vahiy kavramı, İslâm öncesi Arap toplumunda da bilinen ve kullanılan bir kavramdı (İbn Manzûr,1990: XV, 379; Zeyd, 2006: 53). Araplarda kâhinlerin ve şâirlerin cinlerle iletişime geçtikleri ve onlardan bilgi aldıkları kabul ediliyordu ve bu vahiy kavramıyla ifade ediliyordu. Zira bunda hem bir gizlilik hem de sürat söz konusuydu. İleride vahiy kavramı açıklanırken bunun detayları üzerinde durulacaktır.

Bir iletişimin vahiy olarak nitelendirilebilmesi için şu kriterleri taşıması gerektiği belirtilmiştir: (i) Bir merkez veya otoritenin olması (Tanrı, ruhlar, atalar, kudret; her halükarda vahyin kaynağı doğüstü ve esrarlı bir şeydir). (ii) Âlet veya vasıtaların bulunması (yıldızlar, hayvanlar, kutsal mekan ve zaman gibi doğadaki kutsal işaretler, vecdler, rüyalar, kutsal kitapların kelimeleri). (iii) İçerik veya konu (Öğretici, yardım edici, cezalandırıcı; var olma, irâde, oluş, ilâhî buyruklar) (iv) Alıcı veya adresin bulunması (grup fertlerine, insanlara veya bir ırkın tüm üyelerine yönelik teklif ve bilgilendirme görevi olan peygamberler) (v) Alıcı için etki ve sonuç (kişisel öğrenim veya ikna) (Öge, 2008: 178-179).

İslâmî literatürde yer alan vahiy olgusu vahyedici bir otorite

olarak Allah, aracı olarak ilâhî kelâm, konu olarak insanların dünyevî ve uhrevî saadetleri, alıcı olarak Hz. Muhammed ve sonuç olarak tüm insanlığın ilâhî istek doğrultusunda yetiştirilmesi yönüyle vahyin genel kriterlerine uymaktadır (Öge, 2008: 179).

### Vahyin Tanımı

Vahiy وحى kökünden türeyen bir mastar olup etimolojik olarak; işaret, yazı, yazılmış olan şey, elçilik (risalet), ilham, gizli konuşma ve başkasına iletilen şey gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, 1990:XV,379). Kelimenin Arap dilinde îmâ, melek, sürat, çabuk, emr, ba's, ateş, hükümdar, anlama (fehm), Allah'ın kalbe ilkası, ağlatma gibi başka anlamları da vardır (Aslan, 2000: 41 vd.). Gizlilik içinde ve süratli bir şekilde bildirimde bulunmak vahiy kavramının temel anlamını oluşturmaktadır. Nitekim Râğıb el-İsfehânî *el-Müfredât* adlı eserinde vahyi; süratli işaret (el-işâretu's-seri'a) olarak ifade etmiştir (Râğıb, 1986: 809-810). Bundan hareketle başkasına gizli olarak aktarılan her şeye vahiy denilmiştir. Vahiyde gizlilik içinde ve süratli/hızlı bir biçimde bildirimde (i'lam) bulunmak esastır (Muhammed Abdûh, 1969: 95vd; Reşîd Rızâ, 1406: 81).

Yüce Allah'ın peygamberlerine olan vahyinde de bu iki özellik yani gizlilik ve sürat içinde olma kendini göstermektedir (Reşîd Rızâ, 1406: 82). Vahiy tecrübesi bu yönüyle subjektiftir; fakat ortaya çıktıktan ve başkalarına iletdikten sonra objektif bir olguya dönüşür (Demirci, 2010: 1-46, 8).

Vahiy alıcı ile verici arasındaki bir bildirim/iletişim olduğundan iletişimde kullanılan şifreleri her iki tarafın bilmesi zorunludur. Bildirimde iki taraftan biri şifreyi bilmezse iletişim/bildirim gerçekleşmiş olmaz. Bu şifre bir söz olabildiği gibi, bir îmâ, sembol, mimik, işaret de olabilir. Önemli olan her iki tarafın da şifreyi çözmesi ve aktarılan mesajı algılamasıdır. Bunun örnekleri hem Arap edebiyatında hem de Kur'an-ı Kerim'de mevcuttur. Nitekim Şair Alkame el-Fahl, şiddetli fırtına ve yağmurda yavrularının derdine düşen, yuvasına döndüğünde yavrularını ve eşini emniyet

içerisinde gören devekuşunu tasvir ederken şu ifadeleri kullanmıştır:

“Erkek devekuşu ona (dişiye) çatırtılı seslerle ve naknaka (deve kuşunun laklakalarından oluşan seslerin birleşimi) ile hitap ediyor / Tıpkı Rumların kalelerinde birbirleriyle anlaşılmaz bir dille konuşmaları gibi” (Ebû Zeyd, 2006: 54).

Burada şair Alkame, erkek devekuşunun çıkarttığı sesleri “yûhi” fiiliyle bildirmiştir ki erkek deve kuşu ile dişi deve kuşu arasında gerçekleşen fakat başkaları tarafından anlaşılmayan bir bildirimde işaret etmek amacıyla kullanmıştır. Rum askerlerinin birbirleriyle konuşmaları da bu şekilde özel bir şifre olarak algılanmıştır. Zira Araplar bu dille ifade edilenleri anlayamamaktadır. Dolayısıyla burada vahiy kelimesinin iki özelliği dikkat çekmektedir. Birincisi bildirimde bulunan ve bildirim alan arasında kullanılan şifrenin her iki tarafça bilinmesi ve bildirim muhatabı olmayanların bunu anlayamaması, ikincisi de bunun bir şifre ile olmasıdır.

Gizli bildirimde bulunmak bazen sesle, bazen sözle, bazen duyu organlarıyla işaret etmek suretiyle, bazen imâ ile bazen yazı ile ve bazen de ilham ile olur. Yukarıda da ifade edildiği gibi başkalarından gizli bir şekilde vahye muhatap olan kişiye gizli ve süratli bir şekilde bildirimde bulunmak, vahyin bütün anlamlarını içinde toplamaktadır (Rıza, 1406: 81) Arı’ya vahyedilmesi garîzî ilhama, Hz. Musa’nın annesine vahyedilmesi de insanın selim fitratına yerleştirilen ilhama denk gelmektedir. Bu anlamda vesvese ilhamın zıttıdır ve şeytandan gelmektedir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki; ilham ile vesvese arasında fark olduğu gibi vahiy ile ilham arasında da fark vardır. Vahiy iletildiği kişide Allah’tan olduğuna dair kesin bir bilgi oluştururken ilham nereden, kimden geldiği belli olmayan bir bilgidir (Abdûh, 1969: 96). Dolayısıyla vahyin kaynağının Allah olduğu bellidir, fakat ilhamın kaynağı Allah olabileceği gibi şeytan da olabilir (Reşid Rıza, 1406: 81).

Kur’an-ı Kerim’de Hz. Zekeriya’nın kavmine işarette bulunması (Meryem, 19/11), yine Hz. Meryem’in kendisini ayıplayan

kavmine Hz. İsa'ya işaret ederek onunla konuşmalarını istemesi de remz yoluyla yapılan iletişimin bir türüdür ve Kur'an-ı Kerim'de bunlar vahy kelimesi ile karşılanmıştır.

Istilahta ise, vahyin birbirinden farklı tanımları yapılmıştır. Muhammed Abdûh onu: "Yüce Allah'ın peygamberlerinden herhangi birine dini hükümleri bildirmesi." (Abdûh, 1969: 96); Reşid Rıza vahyi "ister vasıtalı ister vasitasız Allah tarafından geldiği hususunda kişinin vicdanında kesin olarak oluşan bilgi" (Reşid Rıza, 1406: 82); Tehânevî ise bunu "Allah'ın peygamberlerinden birine indirilen kelâmıdır" (Tehânevî, Keşşâf: II, 1776) şeklinde tanımlamıştır. Kısaca özetlersek ıstılâhî anlamda vahiy; 'Yüce Allah'ın peygamberlerine ve resullerine ya kendilerine vahiy getiren bir melek vasıtasıyla ya da vasita olmaksızın bir tür konuşmayla dininin ve şeriatının emir, hüküm ve açıklamalarını bildirmesi' şeklinde tanımlanmıştır.

### **Kelâm İlminde Vahiy**

Kelâm, vahiyle Allah'ın kelâm sıfatı, Kur'an'ın i'cazı ve tevili bağlamında ilgilenmiştir. Kelâmcılar Halku'l-Kur'an bağlamında kelâmın mahiyetini, i'cazı bağlamında Kur'an nassının yapısını, tevil bağlamında ise Kur'an'ı anlamının imkânını ele almışlardır. Dolayısıyla vahyin mahiyeti, Allah'tan meleğe, melekten peygambere iniş keyfiyeti ve vahyin iniş biçimleri üzerinde doğrudan doğruya değil, dolaylı olarak durmuşlardır.

#### ***Allah'ın Kelâmı (Kelânullâh)***

Kelâmcıların vahye ilişkin görüşleri 'Kelânullâh' konusuyla doğrudan bağlantılı olduğundan öncelikle kelâmcıların kelânullâh ve bu bağlamda ele aldıkları Halku'l-Kur'ân meselesine kısaca değinmek uygun olacaktır. Bu konu Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında cereyan eden bir tartışma olduğundan her iki ekolün kelânullâha ilişkin görüşlerini aktararak konuya giriş yapmak istiyoruz.

Halku'l Kur'an meselesi Allah'ın kadîm bir kelâmının olup olmadığı ile ilgili bir husustur. Mutezîle ekolüne göre Allah'ın

kelâmı kadîm değil, muhdestir ve bizim kelâmımız türündedir (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 84). Mütেকellim, ‘kelâm fiilini yapan’ anlamına gelir. Allah mütেকellim olduğuna göre, kelâmının failidir. Kur’an da, Allah’ın kelâmı olduğundan, o da Allah’ın fiilidir (Kâdî Abdülcebbâr, 1963:VII, 50). Mutezîleye göre, Kur’an kadîm olsaydı, Allah gibi olurdu. Zira Allah’ın en özel vasfı kıdemdir. Allah’ın en özel vasfı olan kıdemde Allah’a ortak olan, uluhiyetine de ortak olur (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 86). Allah’ın uluhiyetine ortak olan, Allah gibi olur. Oysa bazı sıfatlarda kadîm olandan farklı olan şeyin, kadîm olması imkânsızdır. Kur’an parçalara ve cüzlere ayrılır, idrak edilir ve işitilir, emir, nehiy, muhkem-müteşâbih va’d ve vaid içerir. Bütün bunlar, Allah’da bulunması mümkün olmayan şeylerdir. Bu da Kur’an’ın, kadîm olan Allah’tan başka olmasını gerektirmektedir. (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 86). Mutezîle’ye göre Allah’ın kelâmı, bizim konuştuğumuz kelâm cinsindedir ve kesik, düzenli seslerden meydana gelmektedir. Burada Mutezile “el-istidlâbi’s-şâhid ale’l-ğâib” yöntemine dayanarak kelâmın, gaipte şahid olandan farklı olmasının düşünülmemeyeceğini söylemişlerdir (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 22-50). Mutezîle kelâm-ı nefsiyi reddetmektedir. Kâdî’ye göre ne zaruri, ne de istidlâlî bilgi ile elde edilmesi mümkün olmayan bir şeyin varlığına inanmak saçmalaktır.

Eş’arîler’in Allah’ın kelâm sıfatına dair görüşlerini Bâkılânî şu şekilde özetlemektedir: “Ehl-i sünnete göre Allah mütেকellimdir, Onun kelâmı kadîmdir, yaratılmamıştır, mac’ul ve muhdes değildir, Allah’ın kelâmı, ilim, kudret, irade gibi zatî sıfatlarındandır. Allah’ın kelâmı ibare veya hikayedir, denilemez; yaratılmışlık nitelikleriyle nitelenemez, birinin, benim Kur’an’ı telâffuz etmem mahluktur veya mahluk değildir, demesi de caiz değildir” (Bâkılânî, 2000: 105). Bu konuda Maturîdî kelâmcıları ile Eş’arî kelâmcılar arasında tam bir ittifak söz konusudur.

Ehl-i sünnet ile Mutezile kelâmcıları arasında, kelâmın mahiyeti üzerinde cereyan eden tartışmalar da ‘Kelâmulâh’ ile ilgili sürdürülen tartışmaların bir devamı niteliğindedir. Allah’ın kadîm

bir kelâm sıfatının olup olmadığı tartışması, kelâmın ne olduğu sorusunu da beraberinde getirmiştir. Mutezilî bilgin Kâdî Adulcebbar, kelâmı, “iki veya daha fazla harften oluşan ve kendisinde özel bir düzen bulunan söz”, yine Mutezile ekolüne bağlı bir başka bilgin olan İbnu’l-Cinnî ise onu, “insanların, kendisiyle isteklerini ifade ettikleri sesler” (İbn Cinni, 1952: I, 32) şeklinde tanımlamışlardır. Kâdî Abdülcebbar, “kelâmın tanımında neden ‘ses’ ifadesini kullanmadınız” sorusunu “tanım, olabildiğince öz olmak durumundadır. Harfler, ses olmadan anlaşılmayacağından, kelâmın tanımında harflerden bahsettikten sonra, seslerden bahsetmek abes olurdu” (Kâdî Abdülcebbar, 1963: VII, 15) şeklinde cevaplayarak kelâmın mutlaka sese dayanması gerektiğine işaret etmiştir.

İki Mutezilî bilginin kelâmın tanımında sese vurgu yapmaları, kelâm-ı nefsiyi kabul etmemelerinin bir sonucudur. Bu tanım, aynı zamanda kelâmı *nefiste var olan mânâ* şeklinde tanımlayan Ehl-i sünnet ekolüne karşı bir itirazı da içermektedir. Kâdî’ye göre bir sesin kelâm olabilmesi aynı zamanda ‘müfid’ olması yani anlamlı olmasına bağlıdır. Karşıdaki için bir anlam ifade etmeyen ses kelâm değildir (Kâdî Abdülcebbar, 1963: VII, 70). Dolayısıyla kuşların ve başka hayvanların çıkardıkları sesler, kelâm olarak nitelendirilemez. Çünkü bu sesler, karşıdaki için bir anlam ifade etmezler. Mutezile’nin, müfid olmayı kelâmın şartlarından sayması, kelâm-ı nefsî’yi kabul etmemelerinin bir sonucudur. Allah’tan başka hiçbir şeyin olmadığı bir zamanda, Allah’ın kelâm sahibi olması, herhangi bir fayda temin etmeyeceğinden, yani, müfid olmayacağından Allah’ın böyle bir zamanda mütekellim olması düşünülemez. Ehl-i sünnet ekolü ise buna itiraz ederek ezelde, hiçbir varlığın olmadığı zamanda da Allah’ın kadîm bir kelâm sıfatına sahip olduğunu, Allah’ın mütekellim olmadığı hiçbir ânın olmadığını ileri sürerek karşı çıkmışlardır (Bâkılânî, 2000: 105)

Kâdî Abdülcebbar, kelâm-ı nefsî’yi kabul edenlere son derece sert eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre, kelâm-ı nefsî diye bir şey yoktur. Zira iktisâbî veya zarurî ilimle tespit edilmesi mümkün olmayan bir şeyin varlığını kabul etmek saçmalaktır. Böyle bir şey

makul olmayan şeylerin tespit edilmesi anlamına gelir ki, bu da doğru bilgiyi elde etmede kargaşaya yol açar (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 62). Ona göre kelâm-ı nefsî gibi bilimsel yollardan biriyle varlığı ispatlanamayan şeylerin mevcudiyetinin caiz görülmesi, saçmalıkları ve bilgisizlikleri beraberinde getirir. Örneğin birileri çıkıp, “şu hükmün illeti olan illetle birlikte başka bir anlam vardır ki, aslında hükmü gerektiren odur” diyebilir ve bunu sonsuza kadar sürdürülebilir. Bu da bilgiye olan güvenimizi ortadan kaldırır (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII,14). Kelâm-ı nefsi’yi yukarıda ifade edildiği gibi, ne zarurî ne de istidlâlî yollardan biri ile tespit etmek mümkün değildir. Bu durumda mütekellim olan ile mütekellim olmayanı ayırmak da imkânsızdır. Kâdî’ye göre kelâm, ilim ve irade gibi değildir, zira bunlara sahip olduğumuzda bunlara delalet eden özel bir durum bizde meydana gelir, kelâm için bu söz konusu değildir (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII, 179).

Mutezile ekolüne göre Allah’ın kelâmı algılanabilir (ma’kul) harflerden ve seslerden meydana gelen ve müşahede edilebilen bir kelâmdır (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII,3). İlahî kelâmı beşerî kelâmdan ayıran tek husus, beşerî kelâmın ortaya çıkmak için belli bir bünyeye yani aracıya ihtiyaç duyması, ilâhî kelâmın ise aracıya yani bünyeye ihtiyaç duymamasıdır. Zira Allah’ın gücü zatı gereği olduğu halde, insan bir güçle kadirdir. Allah’ın gücü kendisinden kaynaklandığı için kelâmını icat etmek için herhangi bir alete ihtiyaç duymaz (Kâdî Abdülcebbâr,1963: VII,16). Kâdî Abdülcebbâr bununla şu sonuca ulaşmaktadır: “Allah’ın kelâmı bir ilintidir, Allah dilediğinde onu cisimde işitilecek ve anlaşılacak şekilde yaratmaya kadirdir. Melekler Allah’ın herhangi bir cisimde yarattığı sesleri alarak peygamberlere iletirler. İlintiler ezeli değildir, dolayısıyla birer ilinti olan Allah’ın kelâmının da ezeli olması düşünülemez (Kâdî Abdülcebbâr, 1963: VII,150).

Ehl-i sünnet ekolünü oluşturan Eş’arîler ve Matürîdîlere göre ise, Allah’tan kadîm kelâmın nefyedilmesi, onun zıttı olan sukût ve dilsizlik (haras) ile Allah’ın nitelendirilmesi anlamına gelir. Dilsizlik bir eksikliktir. Allah ise her türlü eksiklikten münezzehtir (Ma-

türîdî, 2001: 120-121; Neseî, 1993: I, 339). Kelâm kadîm değilse, onun zıttı olan sükût ve dilsizlik kadîm olmuş olur. Bu yüzden onlar, Mutezilenin kelâm tanımına ve ezelde Allah'tan kelâmın nefyedilmesi gerektiği düşüncelerine karşı çıkmışlardır.

Bâkılânî, Eş'arîliğin kelâm anlayışına uygun olarak kelâmı, “nefiste mevcut olan mânâ” (Bâkılânî, 2000: 158) şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre nefisteki mânâyâ delalet eden işaretler vardır. Bunlardan biri de halkın uyuşım yolu ile tespit ettiği ağızdan çıkan seslerdir. Bu da kelâm-ı lâfzîdir. Kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefisî'nin dile getirilmesi, bir başka ifade ile dışa vurumudur (Cüveynî, 1985:111; Neseî, 1993: I, 371). Bu anlamda sözün, yazı ve sembollerle eşit bir konumda değerlendirildiğini görmekteyiz. Zira yazı ve meramı ifade eden diğer semboller (işaretler, jestler, mimikler, dikili taşlar gibi) nefiste var olan mânâyâ delalet ettikleri gibi, kelâm-ı lafzî de nefiste mevcut olan mânâyâ (kelâm-ı nefisî) delalet eder. Bu anlamda lafızlar, mânâlara hizmet ederler (Cürçânî, 1988: 44). Bâkılânî'ye göre hakiki kelâm, nefiste mevcut olan mânâdan ibarettir. Yaratan ve yaratılan için kelâmın bundan başka bir anlamı yoktur. Fakat bizim için nefisteki mânâyâ delalet eden sesler ve dil vasıtasıyla ortaya çıkan harfler vardır ki, bunlar bir araya gelerek nefislerde mevcut olan mânâyâ delalet ederler (Bâkılânî, 2000: 158). Bazen de, ses ve harfler olmaksızın bazı hareketler mânâyâ delalet eder. Bâkılânî'ye göre ilâhî kelâm ile beşerî kelâm arasındaki tek fark, ‘ilâhî kelâmın Allah gibi yaratılmamış olması, beşerî kelâmın da beşer gibi yaratılmış olmasıdır’ (Bâkılânî, 2000, 159).

Mutezile'nin kelâm tanımına karşı çıkanlardan biri de, Eş'arî kelâmının önde gelen bilginlerinden İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir. Öyle görünüyor ki, o, Bâkılânî'nin “kelâm, nefiste mevcut olan mânâdır” şeklindeki tanımının beraberinde getirdiği sıkıntılardan farkındadır. O, bu sıkıntılardan kurtulmak için, kimi şeylerin tanımlanabildiğini, kimi şeylerin de tanımlanamadığını ileri sürer. Ona göre kelâm da tanımlanamayanlar arasındadır (Cüveynî, 1985: 108). Cüveynî aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr'ın



kelâm tanımına da eleştiriler yöneltmiştir. Ona gör tanım “efradını câmi, ağyarını mâni” olmalıdır. Oysa Kâdî'nin kelâm tanımında zikrettiği kelâmın iki veya daha fazla harften meydana gelmesi ve kelâmın müfid olmasını şart koşması eleştiriye açıktır. Arapça'da bazen tek bir harfle emirler verilebilirken, aynı zamanda bir anlam ifade etmeyen, fakat kelâm olan ifadeler de vardır. Nitekim anlaşılmaz şeyler konuşan kişi için “konuştu, fakat anlamadım” denilebilmektedir. Bu da kelâmın müfid olmasının gerekli olmadığını ortaya koymaktadır (Cüveynî, 1985: 108).

Mutezile'nin kelâm-ı nefsiyi reddetmesinin arkasında, mânâların sıfatlar olması ve Mutezile'nin, Allah'ın zatından başka kadîm sıfatları kabul etmemesi yatmaktadır (Nadir, trs: I, 37).

Eş'arî, Maturîdî ve Mutezilî kelâmcılar ister kelâm-ı nefsiyi kabul etsinler ister kabul etmesinler, kelâmın mânâyla ilişkisinin olduğunda hem fikirdirler. Eş'arî ve Maturîdî kelâmcılar Kur'an'da yer alan ve okununca işitilen kelâmın, Allah'ın mahluk olmayan kelâmına delalet eden işaretler (kelâm-ı lafzi) olduğuna inanırken (Sabunî, 1991: 82; Cüveynî, 1985: 127). Mutezile ekolü ise Kur'an'ın Allah'ın maksatlarına delalet eden mahlûk kelâmı olduğuna inanmaktadır. Her iki kesim de Kur'an'ın Allah'ın muradına delalet ettiğini kabulde ittifak içindedirler.

Kelâmın mahiyetine ilişkin mezheplerin görüşlerini Taftazânî şu şekilde özetlemiştir:

“Yüce Allah'ın mütekellim olduğu hususunda dinler ve mezhepler ittifak içindedirler. İhtilaf Allah'ın kelâmının anlamı ile kıdem ve hudûsunda ortaya çıkmaktadır. Hak ehline göre O'nun kelâmı harf ve ses cinsinden bir kelâm değildir, bilakis Allah'ın zatıyla kâim, sukûta münâfi ezeli bir sıfattır. ... Allah'ın kelâmına ibare, yazı ve işaret delalet eder. O Arapça olarak ibare edildiğinde Kur'an; Süryanice ibare edildiğinde İncil, İbrânîce ibare edildiğinde Tivrât'tır. İhtilaf müsemma (isimlendirilende) değil, ibarelerdedir. Yüce Allah farklı farklı birçok dilde ve muhtelif lügatlerde ibare edildiği gibi. Bu konuda bütün fırkalar bize muhalefet etmiştir. Onlar kelâmın kastedilen anlamlara delalet eden işi-

tilen düzenli harflerden başka bir anlamının olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre kelâm-ı nefsi makul değildir.” (Taftazânî,1998: IV,144)

Kelâmcıların Kelâmın mahiyetine ilişkin görüşlerini aktardıktan sonra vahyin nüzulüne ilişkin görüşlerine yer vermemiz uygun olacaktır.

### Vahyin Nuzûl Aşamaları

Kur’an’ın nüzulü, aslında aynı kökten gelen iki kavramla ifade edilmiştir. Bunlardan biri nüzûl, diğeri de inzâl’ dır. Nüzûl, sözlükte “bir yere duhûl etmek” anlamına gelir. Örneğin نزل الأمير المدينة denildiğinde “Emir Şehre girdi” anlamına gelir. Nüzulün bir anlamı da yukarıdan aşağıya inmektir. Örneğin نزل فلان من الجبل denildiğinde “Falanca dağdan indi” anlamına gelmiş olur. Kur’an-ı Kerim’de kelimenin her iki anlama da gelen kullanımları vardır. İnzâl ise muteaddi yani geçişli bir fiil olduğundan, başkasını bir yere yerleştirmek/girdirmek anlamına gelir. İnzâlın bir başka anlamı da birini veya bir şeyi yukarıdan aşağıya indirmek anlamına gelmektedir انزل من السماء ماء “gökten suyu/yağmuru indirdi” (Hac 32/26) âyetinde de bu anlamda kullanılmıştır.

İki anlamda da bir mekândan bir mekâna intikal söz konusu olduğundan bunu Kur’an vahyi için tespit etmek mümkün değildir. Zira söz konusu anlamlar mekâniyet ve cismâniyeti beraberinde getirmektedir. Cüveynî yüce Allâh’ın kelâmının peygamberlere indirilen bir kelâm olduğunu belirttikten sonra inzalden kastın; bir şeyin yukarıdan aşağıya indirilmesi olmadığını ifade eder. Zira intikal anlamındaki inzal cisimler için geçerlidir. Kelâmın kadîm olduğuna, Zat-ı Bâri’nin nefsi ile kaim olduğuna Yüce Allah’tan bu sıfatın yok olmadığına inanan kimse Yüce Allah’tan bu sıfatın intikal ettiğine/yer değiştirdiğine inanamaz. Aynı şekilde kelâmın muhdes ve arazlardan bir araz olduğuna inanan kimsenin inancına göre de Allah’ın kelâmının intikal etmesi caiz değildir. Zira onlara göre araz yok olmaz ve yer değiştirmez (intikal) (Cüveynî, 1985: 130). Öyleyse ne Mutezile’ye göre ne de Ehl-i sünnete göre vahyin cismânî intikâl anlamında bir indirilişi söz konusu değildir. Bun-

dan dolayı hem Ehl-i sünnet hem de Mutezile Kur'an'ın nüzulünü intikal yani yukarıdan aşağıya iniş anlamında anlamamışlardır ve bu anlamları Kur'an'ın nüzülü için uygun görmemişlerdir ( Cüveynî, 1985: 130; Öge, 2008: 194).

Ehl-i sünnet kelâm-ı nefsiyi kadîm görmektedir. Kelâm-ı nefsi Yüce Allah'ın kadîm olan zatıyla beraber olduğundan muhdes varlıklara özgü olan intikal ve cismaniyetten münezzehtir. Mutezileye göre her ne kadar kelâm Allah'ın muhdes olan fiillerinden olsa da süreklilik arz eden araz olduğundan, intikalinden söz edilemez (Cüveynî, 1985: 130). Bundan hareketle Ehl-i sünnet ve Mutezile kelâmcıları Kur'an'ın nüzulünden kastın hareket ve intikal olmayacağını bundan dolayı da hakiki anlamdan mecazi anlama geçmek gerektiğini bildirmişlerdir. Onlara göre Kur'an'ın nüzulünden kasıt; i'lam (bildirim) ve ifhâmdır. Cüveynî Kur'an'ın inzâlini şu şekilde açıklamıştır: "inzâl'dan kasıt şudur: Cibril (a.s) yedi göğün yukarısındaki makamında Allah'ın kelâmını idrak etti. Sonra yeryüzüne indi. Kelâmın zatını nakletmeksizin sidret-i muntahada anladığını (*mâ fehimehu*) peygambere anlattı (*efheme*)" (Cüveynî, 1985: 130) .

### **Vahyin Cebrâîl 'e İntikâli**

Kuşkusuz vahyin mahiyeti konusunda üzerinde durulan en önemli hususlardan biri Cebrâîl'in vahyi Yüce Allah'tan nasıl aldığı meselesidir. Vahiy tecrübesi subjektif olduğundan bu konu aklın değil, naklin etkinlik alanı içerisinde değerlendirilmiştir (Cüveynî, 1985: 131) Zira vahiy tecrübesi akıl ve duyu'nun bilgi elde etme yeteneklerinin olmadığı metafizik alana ait bir olgudur. Bundan dolayı kelâmcılar bu konuda akıl yürütmekten kaçınmışlardır. Cebrâîl'in Yüce Allah'tan vahiy aldığı ve bunu tebliğ etmekle görevlendirildiği peygambere iletildiği hususunda ittifak mevcuttur.

Cebrâîl'in vahyi alış biçimi konusunda iki görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Bu görüşlerden birine göre Cebrâîl (a.s) daha önce Levh-i mahfuza kaydedilmiş olan vahyi alır ve tebliğ etmekle görevlendirildiği peygambere iletir. Kur'an-ı Kerim'in Leh-i

mahfuzda yazılı olduğu hususu hem Ehl-i sünnet hem de Mutezili âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir (Öge, 2008: 197). Esasen bu görüş dayanağını Kur'an-ı Kerim'den almaktadır. Nitekim şu âyetlerin buna delalet ettiği belirtilmiştir:

“O levhi mahfuzda bulunan şerefli bir Kur'an'dır” (Buruc, 85/21-22).

“O katımızda bulunan ana kitaptadır (ümmü'l-kitâb)...” (Zuhruf, 43/4).

“Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'an'dır” (Vâkıa, 56/77-78).

Yukarıdaki âyetlerde geçen *Levh-i mahfuz*, *Kitabu'n-meknûn* ve *Ümmü'l-kitâb* ifadeleri Allah katında bulunan ve Kur'an'ın kaynağı olan bir kitaba delalet etmektedirler. Nitekim Mutezilî bir alim olan Zemahşeri Ümmü'l-Kitabı açıklarken “... bundan kasıt levh'tir. Nitekim başka âyette de levh-i mahfuzda bulunan şerefli bir Kur'an diye bundan bahsedilmektedir. Ümmü'l-Kitap denilmesi; kitapların aslının tespit edildiği yer olmasındandır. Kur'an oradan nakledilir ve istinsah edilir” demektedir (Zemahşeri, 1987: IV, 236). Bu durum Kur'an'ın Peygambere nazil olmadan önce Levh-i mahfuzda bir mevcudiyetinin olduğunu ifade etmektedir. Bu duruma işaret eden Eş'ari; “... Birisi bize ‘siz Kur'an'ın Levh-i Mahfuzda olduğunu mu söylüyorsunuz’ diye sorarsa; ‘evet, böyle diyoruz’, deriz. Çünkü Allah “O, Levh-i Mahfuzda bulunan şerefli bir Kur'an'dır” buyurmaktadır” (Eş'ari, 1993: 93). Buna göre Levh-i Mahfuz, ilâhî kelâmın vahyedildiği ilk yer olmaktadır. Melek, Allah ile peygamber arasındaki iletişimin vasıtası iken, Levh-i mahfuz Allah ile melek arasındaki bildirim vasıtası olmaktadır.

Kelâmın tanımında sese vurgu yapan ve ses olmadan kelâmdan bahsedilemeyeceğini söyleyen Ebû Haşim el-Cübbâî gibi âlimlere göre Levh-i mahfuzda yazılan şeyde ses olmadığı için Kur'an değildir (Taftazânî, 1998: 145). Cebrâîl'in levh-i mahfuzda yazılı olan nasıl aldığı hususunda da farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bir görüşe göre Cebrâîl'in Levh-i mahfuzdan bilgileri alması, mahiyetini kimsenin bilemediği ruhânî bir şekilde olmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise Cebrâîl'in Levh-i mahfuzdakini ezberle-

mesi ve bunu Peygambere iletmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da Cebrâîl'in bizzat ezberlemesi veya hafaza melekleri gibi meleklerin aracı vasıtalar olarak Levh'tekini alıp Cebrâîl'e iletmesi şeklinde de olabilmektedir. Kâdî Abdülcebâr'a göre Yüce Allah kelâmı levh-i mahfuzda ihdâs ettikten sonra melekler onu ezberleyip Peygambere iletmektedirler. İndirilen bu kelâm her ne kadar Allah'ın ihdâs ettiği kelâmdan farklı olsa da yine de hakikatte Allah'ın kelâmıdır (Kâdî Abdülcebâr, el- Muhit, trs:325).

Cebrâîl'in Allah'tan vahiy alışına ilişkin ikinci yoruma göre ise Cebrâîl vahyi Levh-i mahfuzdan değil, bizzat Allah'tan işiterek almış ve onu peygambere iletmiştir. Esasen yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Cebrâîl'in vahyi alması ve bunu peygambere iletmesi metafizik bir olgu olduğundan bu konularda nakle başvurmak gerekmektedir. Bu konularda yapılan yorumlar, akıl yürütmeler zandan öteye bir anlam taşımamaktadır.

### **Vahyin Cebrâîl'den Peygambere Aktarılması**

Cebrâîl ve peygamber ontolojik olarak birbirinden farklı varlıklardır. Ontolojik düzeyleri birbirinden farklı varlıklar arasındaki iletişim birinin diğerinin düzeyine inmesi ya da çıkmasıyla ancak mümkün olabilir. Bundan dolayı Cebrâîl'in Hz. Peygambere vahiy intikal ettirmesi hususunda iki görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden birine göre Cebrâîl'in insan suretine girmesiyle yani insan düzeyine inmesi suretiyle bu iletişim gerçekleşir. İkinci görüşe göre ise Hz. peygamber insanlık sıfatlarından sıyrılarak adeta melek düzeyine çıkması sonrasında Cebrâîl'in ona vahyetmesi ile meydana gelir.

İkinci görüşe göre ise Kur'an vahyi bir bütün olarak Levh-i mahfuzdan Beytu'l-izze'ye / dünya semasına indirilmiş ve Cebrâîl (a.s) da 23 yıl içinde onu peyderpey Hz. Peygambere indirmiştir (Tafatzânî, 1998: IV, 153). Bu görüşü savunanlar görüşlerini İbn Abbas'tan gelen şu rivâyete dayandırmışlardır. "Kur'an dünya semasına Kadir gecesinde toptan indirildi. Oradan da yirmi küsur yıl boyunca parça parça nazil oldu." (Zerkani, 1995: 41; Öge, 2008:

203). Esasen Zerkani gibi âlimler bu ikinci görüşü tercih etmelerine rağmen yukarıda aktardığımız İbn Abbas rivâyetinden başka bir gerekçe bulamamışlardır.

Cebrâîlin, Lavh-i mahfuzdan veya Allah'tan işiterek aldığı Kur'an'ın lafızlarının aidiyeti hususunda da farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bunları şu üç başlık altında incelemek mümkündür:

(i) Lafız da mânâ da Allah'a aittir. Bu görüş sahiplerine göre Cebrâîl'in peygambere ilettiği Kur'an'ın her bir harfi levh-i Mahfuzda sabittir (Taftazâni, 1998: IV,153).

(ii) Mânâ Allah'a, lafız ise Peygambere aittir. Bu görüşte olanlara göre Cebrâîl mânâyı indirmiş peygamber de onu kendi dili olan Arapça olarak ifade etmiştir. " Onu Ruhü'l-Emin (Cibril) senin kalbine indirmiştir" (Şuarâ, 26/193-194) âyetini buna delil olarak kullanmışlardır.

(iii) Mânâ Allah'a, lafız Cebrâîl'e aittir. Bu görüşü dile getirenlere göre Cebrâîle mânâlar verilmiş o da kendisine verilen mânâları Arapça olarak ifade etmiştir. Gök ehli de onu Arapça olarak okumuş sonra da bu haliyle Peygambere indirilmiştir (Öge, 2008: 208).

Şunu ifade etmek gerekir ki kelâmcılar Cebrâîl'in vahiy alış biçimi ve bunu peygambere iletmesi hususları üzerinde pek durmamışlardır. Ayrıca bunu bir problem olarak da görmemişlerdir. Çünkü hem Mutezile hem de Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre lafızların inşa ve tertibinde ne Cebrâîl'in ne de Hz. Muhammed'in bir dahli vardır. Zira Kur'an lafız ve mânâsıyla Allah'a aittir. Kelâmcıların burada ilgilendikleri temel konu Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususudur. Kur'an'ın lafız ve mânâ itibarıyla Allah'a aidiyeti hususunda ise kelâmî ekoller arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Nitekim kelâmcılar Cebrâîl'in levh-i mahfuzdan vahiy almasının ve bunu peygambere iletmesinin keyfiyetine ilişkin bilgilere kelâm eserlerinde neredeyse hiç rastlanılmamaktadır.

Kur'an'ın mânâsı Allah'a ait olduğu gibi lafız da Allah'a aittir. Kur'an mânâsı ve lafızıyla bir bütün olarak Allah'a aittir. Bu konu-

da Mutezile ve Ehl-i sünnet ekolleri arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Mutezile her ne kadar kelâm-ı nefsiyi red etse de Kur'an'ın lafızıyla ve mânâsıyla Allah'a aidiyeti konusunda bir itirazları olmamıştır. Esasen kelâm-ı nefsiyi kabul etmediklerinden Mutezile ekolünün Kur'an lafızlarının Allah'a aidiyetini kabul hususunda hiç zorlanmadıkları söylenebilir. Ehl-i sünnet âlimleri kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefsî şeklinde bir ayırımı gittikleri için onların Kur'an lafızlarının Allah'a aidiyeti konusunda bir sorunla karşılaşmaları beklenir. Fakat onlar da mânâsıyla ve nazmıyla mucize olan Kur'an'ın bir bütün olarak Allah'a ait olduğunu ifade etmişlerdir.

### **Vahyin Geliş Şekilleri**

Vahyin geliş şekilleri Şura suresinin 51. âyetinde şu şekilde belirtilmiştir: "Allah bir insanla vahiy, yahut perde arkasından ya da kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi göndermesinin dışında konuşmaz." (Şura, 42/51)

Bu âyet-i kerîme'den hareketle vahyin üç şekilde indiği tespit edilmiştir.

(i) Aracısız Vahiy: Bu tür vahiyde Yüce Allah herhangi bir vasita kullanmaksızın doğrudan doğruya vahyeder. Perde arkasından konuşma, ya da melek vasıtasıyla vahyetmenin yanı sıra bu âyet-i kerîmede üçüncü bir alternatif olarak doğrudan doğruya bir vasita olmaksızın vahyetmek şeklinde bir vahiy iletme biçiminden bahsedilmektedir. Bunu Müslüman âlimler arada herhangi bir vasita olmaksızın kalbe atılan ilham veya rüya olarak algılamışlardır. Kalbe atılan ilham bir anda olup bittiğinden vahiy kavramının süratli bir şekilde bildirimde bulunma mânâsındaki kök anlamıyla uyum arz etmektedir (Öge, 2008: 179).

Vahyin bu şekline Hz. Musa'nın annesine yapılan vahiy örnek gösterilmektedir. Hz. Peygamberin miraç gecesinde Allah'la tekelüm etmesi de bu şekilde anlaşılmıştır (Bâkılânî, 2000: 91). Yüce Allah herhangi bir vasita ve perde olmaksızın kelâmını peygambere iştirtmiştir. Bunun delili de Kur'an-ı Kerim'de yer alan şu âyet-

tir: فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ “Kuluna vahyedeceğini vahyetti” (Necm, 53/10).

Ne var ki burada peygamberin kalbine ilhamın atılması noktasında Ehl-i sünnet kelâmcıları ilham kavramını kullanmada çok rahat değillerdir. Onlar bunu kullanmak yerine ifhâm kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu şekilde de Hz. Peygamberin kalbine ilhamın bırakılması değil, Yüce Allah’ın Hz. Peygambere iletmeyi dilediği hususları onun idrakine yerleştirmesi ve bildirmesi (*i’lâm*) olarak algılanmışlardır. Nitekim Bakıllânî bu konuda şöyle demektedir: “Şu da bilinmelidir ki Allah’ın kelâmının Peygamberin (s.a.v) kalbine inişi (*nuzul*) bildirim (*i’lâm*) ve idrakine yerleştirmedir (*ifhâm*), hareket ve intikal nüzulü değildir (Bakıllânî, 2000: 92). Yine o bu bağlamda “vahyin peygamberin kalbine indirilişi ilham olarak algılanamaz, olsa olsa işitme (*sımâ*) ve fehmettirme (*ifhâm*) olarak algılanabilir” (Bakıllânî, 2000: 91) demiştir.

(ii) Perde Arkasından Vahyetmek: Hz. Musa’nın Allah’tan vahy alması buna örnek verilmiştir. Hz. Musa’nın Allah’la konuşmasının mahiyeti Kur’an’da belirtilmediği için bu konuda birbirinden farklı yorumlar yapılmıştır. Taftazânî ortaya atılan farklı görüşler bağlamında Gazzâlî’ye şu görüşü nispet etmiştir: Yüce Allah’ın ahirette görülmesi keyfiyeti bilinmeden gerçekleştiği gibi, Hz. Musa da ses ve harf olmadan ve mahiyeti bilinmeden Allah’ın kelâmını işitmiştir. Taftazânî’nin yer verdiği ikinci görüşe göre ise; Hz. Musa Allah’ın kelâmını bütün yönlerden işitmiştir. Başka bir görüşe göre ise Hz. Musa bir yönden ses işitmiştir. Fakat kulların kesbi olmayan bir işitme ile işitmiştir (Taftazânî, 1998: IV, 156). Cüveynî ise “ve eğer müşriklerden biri senden emân dilerse Allah’ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar (*hattâ yesma’a kelâmelâh*) ona emân ver” (Tevbe, 8/6) âyeti bağlamında Allah’ın kelâmının işitilmesinden maksat, Allah’ın kelâmının bilinmesi ve anlaşılmasıdır. ... Yüce Allah’ın Hz. Musa’ya özgü kıldığı kelâmı, vasıta olmaksızın ona ve başka seçtiği melek ve insanlara kelâmını işittirmesidir” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur (Cüveynî, 1985: 129-130). Bakıllânî ise “Hz. Musa arada herhangi bir vasıta olmaksızın



fakat Allah'a bakmayı engeller şekilde Allah'tan vahiy almıştır" şeklinde bir izah getirmiştir (Bâkılânî, 2000: 91). Görüldüğü gibi aynı mezhep içerisinde yer alan âlimler bile bu konuda ittifak edememişlerdir. Yüce Allah Hz. Musa'ya kelâmını işittirmiş fakat onu zatını görmekten menetmiştir. Burada Allah'ın perde arkasından seslenmesinden maksat Allah'ın hitap ettiği şahsı görmemesi değil, hitap edilenin Allah'ı görememesidir.

Bu vahiy şeklinin doğrudan doğruya kalbe yerleştirilen vahiye farkı, hitap edilenin Allah'ı görmemesi değildir. Zira doğrudan doğruya yapılan vahiye de kalbine vahiy yerleştirilen Allah'ı görememektedir. Buradaki temel fark vahyin sesli olmasıdır. Dolayısıyla Gazzali'ye nispet edilen ses ve harf olmadan Allah'ın kelâmını Hz. Musa'ya işittirmesi, şeklindeki açıklama doğrudan doğruya kalbe ilka edilen vahiy ile perde arkasındaki seslenme şeklindeki vahiy arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır. İmam Matürîdi de bu bağlamda şöyle bir görüş ortaya atmıştır: Yüce Allah Musa'ya kelâmını onun diliyle ayrıca yarattığı harf ve sesler vasıtasıyla duyurmuştur (Matürîdi,2002: 76).

Mutezile ekolü ise Yüce Allah'ın kelâmını ağaçta yarattığını Hz. Musa'nın da Allah'ın kelâmını buradan işittiğini ifade etmişlerdir. Eş'ari, Mutezileye bu bağlamda şu eleştiriyi yöneltmiştir: Eğer Hz. Musa Allah'ın kelâmını bir ağaçtan işiterek almışsa bu durumda; melek vasıtasıyla Allah'ın kelâmını alan peygamberlere daha çok ikramda bulunmuştur. Zira melek ağaçtan üstündür. Oysa Allah, Hz. Musa ile konuşmakla ona ikramda bulunmuş ona özel bir ilgi göstermiştir" (Eş'ari, 1993: 97)

(iii) Elçi Göndererek Vahyetme: Vahyin temelini melek vasıtasıyla Allah'tan peygambere iletilen vahiy oluşturmaktadır. Vahiy meleği Kur'an-ı Kerim'de *Ruhu'l-Kudûs, er-Ruhu'l-Emin* gibi değişik isim ve sıfatlarla geçmektedir ki o da Cebrâîl'dir. Cebrâîl'in vahiy Allah'tan alması ve peygambere iletmesinin mahiyetine ilişkin açıklamalara önceki bölümlerde yer verildiği için burada daha fazla açıklama yapma gereği duymuyoruz.

## Kelam İlminde Vahyin Konumu

Kelamcılar vahyi, icma ve sünnetle birlikte nakli deliller arasında saymışlardır. Onların naklin etkinlik alanı ve işleyişine dair görüşleri, aynı zamanda onların vahyin konumuna ilişkin görüşlerini de yansıtır. Bundan hareketle öncelikle Kelamcılarının akıl ve naklin etkinlik alanlarına ve daha sonra onların akıl ve naklin birbirlerine göre konumlarına dair görüşlerine yer vermemiz uygun olacaktır.

Kelâmcılar aklî ve nakli delillerin kullanıldığı alanları *mecâlu'l-akl* ve *mecâlu'n-nakl* şeklinde birbirinden ayırmışlardır. Mecâlu'l-akl'den kasıt, sadece aklî delilin kullanıldığı alan olup burada kullanılan aklî delil öncülleri bir bütün olarak akla dayanan delildir. Mecâlu'n-nakl yani naklin etkin olduğu alan ise, öncülleri nakle dayanan; naklî delilin kullanıldığı alandır.

Mutezile ekolü aklın ve naklin alanını şu şekilde belirlemiştir: Allah'ın varlığı, birliği, O'nun için caiz olan ve olmayan sıfatların bilinmesi gibi tevhit ilkesi ile ilgili konular ve insanların fiillerinin yaratılması, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç, bunu kendi hür iradeleriyle yapıp yapmadıkları gibi adalet ilkesi ile ilgili hususlar aklın etkinlik alanı içinde yer alırlar. Bu alanda aklın hükümleri geçerli olup naklin belirleyiciliği geçerli ve doğru değildir (Kâdî Abdülcebbâr, 1158: I,35). Mutezileye göre, naklî bilginin etkin olduğu alan ise şer'î hükümler ve ibadetler alanıdır ki, bu alanda da aklın etkinliğinden söz edilemez.

Mutezile'nin önemli temsilcilerinden biri olan Kâdî Abdülcebbâr akıl ile naklin etkinlik alanlarını şu şekilde ifade etmiştir: "Akıl, Allah'a şükür ve ibadet edilmesi gerektiğine delâlet eder. Ancak ibadet kapsamına giren fiillerin ne olduğu, şartlarının neler olabileceği, mekân ve zamanlarının belirlenmesi gibi hususlarda bize hiçbir şey göstermez" (Kâdî Abdülcebbâr, 1965: XV, 28).

Eş'arîler'in akıl-nakil ilişkisine dair görüşleri, Mutezile'nin görüşlerinden pek farklı değildir (Hasan Mahmud eş-Şâfiî, 1991: 157). Eş'arî, Bâkîllânî, Cüveynî, Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi önemli temsilcilerinin naklin ve aklın sınırları ve işleyiş alanlarına ilişkin de-

ğerlendirmeleri incelendiğinde, onların da Allah'ın varlığı, birliği, zâtî ve fiilî sıfatlarının tespiti, insanların fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili konuları aklın etkinlik alanı olarak belirledikleri, bu alanda nakle aklı tekit etme rolü verdikleri görülmektedir. Örneğin Eş'arî ekolünün önde gelen kelâmçılarından olan Abdülkâhîr el-Bağdâdî akıl ve naklin etkin olduğu alanları şu şekilde birbirinden ayırmıştır: “Evrenin muhdes olduğu, yaratınının kadîm olduğu, Allah'ın birliği, sıfatları, adalet ve hikmeti, kullarına teklifte bulunmasının imkânı, mucizelerine dayanarak peygamberlerin nübüvvetinin sıhhati gibi bilgilere, nazar ve istidlâl ile ulaşılır. Aynı şekilde tecrübeler ve matematik ilimleri de buna girer. ... Şeriatle (nakille) bilinenlere gelince bunlar; helâl-haram, vâcib, sünnet, mekruh vb. fikhî hükümlerden oluşur” (Abdülkâhîr el-Bağdâdî, 1928: 15).

Bağdâdî'nin bu ifadeleri incelendiğinde, akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin ayırmada, Mutezile ekolüne oldukça yaklaştığı; Allah'ın varlığı, birliği, peygamber göndermesinin imkânı gibi konuları aklın etkinlik alanı içerisinde; ibadet ve muamelât konularını da naklin etkinlik alanı içinde ele aldığı görülür. Bağdâdî bunun gerekçesini de şu şekilde ortaya koymuştur: “Şeriatın sıhhati, nübüvvetin sıhhatine, nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidlâlê dayanır. İnsanlar bu hususları, bedihî ya da duyuşal bilgi gibi, zarurî bir bilgi ile bilselerdi, ihtilaflar meydana gelmezdi” (Bağdâdî, 1928: 18).

Naklin etkin olduğu alanda aklın rolünün olamayacağını, nakil tarafından bildirilen hususların akıl tarafından bilinemeyeceğini söyleyen Bağdâdî; “şer'î hükümler, yasaklar, mubah ve vâcib olan hususlar, ancak yüce Allah'ın emir veya haber şeklindeki hitabı ya da mucizenin doğruluğuna delâlet ettiği bir peygamberin dili ile bilinebilir”, der (Bağdâdî, 1928:17). Cennet ehline verilecek nimetler, cehennem ehlinin duçar olacağı azap, Allah için kullanılması caiz olan isimleri bilmenin yolu da, akıl değil, nakildir. Bağdâdî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına dair tespit ettiği hususların, Kâdî Abdulcebbar'ın tespit ettiklerinden pek farklı olma-

dığı gözden kaçmamaktadır.

Ehl-i Sünnet ekolünün ikinci kolunu oluşturan Maturîdîler de dînin kendisiyle tanındığı iki temelden bahsederler. Maturîdîliğin kurucusu olan İmam Maturîdî'ye göre bu iki temel akıl ve nakildir (Maturîdî, 2001: 66). O eserlerinde yer yer 'bu konu sadece akılla bilinir', 'bunu bilmek ancak haberle mümkündür', şeklinde kayıtlarla bu alan ayırımına işaret etmiştir. Maturîdî, bilgi kaynaklarını duyu bilgisi (ıyan), doğru haber (Peygamberin verdiği haber ve tevatür yolu ile bize ulaşan tarihi haber) ve akıl şeklinde sıralamaktadır (Maturîdî, 2001: 69; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, 1993: I, 24).

Maturîdî bunların her birinin kendine özgü yetkinlik alanlarının olduğu görüşündedir. Ancak, Maturîdî'nin eserleri incelendiğinde, onun bazı konuların izahında her üç bilgi kaynağından da istifade ettiği görülür. Eş'arî ve Mutezilî kelâmcılarda olduğu gibi, Maturîdî de, akla öncelik vermiştir (Özcan, 1998: 60). Bunun nedeni aklın, duyu ve haberin doğruluğunu test etme gibi bir fonksiyonunun olmasıdır (Maturîdî, 2001: 72).

Kelâmcılara göre akıl ile nakil arasındaki ilişki asıl-fer' ilişkisidir. Akıl delil *asl*, nakil delil ise *fer'* olarak kabul edildiğinden, nakille istidlalde bulunurken, akla müracaat etmek zorunludur. Allah'ın varlığı, birliği ve adaleti, akılla tespit edilebilecek hususlardır. Bu konularda nakle başvurmak, fer'e dayanarak asl'ı tespit etmeye benzer ki, bu caiz değildir. Akliyât olarak isimlendirilen alanda kullanılacak delillerin de, akla dayanması gerekir (Mihri Hasan Ebu Sa'de, 1993: 29).

## Sonuç

Vahiy birçok dinde olduğu gibi İslâm dininde de temel kavramlardan biridir. Dinden dine farklı yansımaları olsa da metafizik alanla iletişimi ifade etmek için kullanılan bir kavram olma özelliği bütün dinlerde ön plana çıkmaktadır. Vahiy, Kur'an metninin yanı sıra İslâmi olan olmayan bütün dini metinleri ifade edecek bir anlam genişliğine sahiptir. Dinlerin vahiy algıları onların Tanrı ve Peygamber algılarına da yansımıştır.

İslâm düşünce tarihinde vahiy olgusu daha çok müfessirler, hadisçiler ve Ulûmu'l- Kur'an tarzı eserler yazan âlimler tarafından incelenmiş olup vahyin mahiyetine ilişkin bilgilere daha çok bu tür âlimlerin eserlerinde rastlanmaktadır.

Kelâmcıların vahiy algıları onların kelâmullâha ilişkin algılarından bağımsız değildir. Zira kelâmcılar vahiyyle ancak Allah'ın kelâm sıfatı ve bunun bir yansıması olan Halku'l-Kur'an bağlamında ilgilenmişlerdir. Onların eserleri incelendiğinde vahiy konusunu müstakil olarak ele alan bir başlığa rastlanmamakta hatta diğer konular bağlamında bile vahiy olgusuna tatmin edici düzeyde yer verilmemektedir. Dolayısıyla vahyin mahiyeti; Cebrâîl'in vahyi Yüce Allah'tan nasıl aldığı, Peygambere nasıl ilettiğine ilişkin bilgilere kelâm âlimlerinin eserlerinde pek rastlanmamaktadır.

Kelâmcıların bu konulara yer vermemelerinin sebebi, konuyu aklın değil, naklin etkinlik alanı içinde değerlendirmeleri olmalıdır. Konu naklin etkinlik alanı içinde değerlendirilince de kelâmcılar bu tür konulara doğrudan doğruya değil, Allah'ın kelâm sıfatı, Halku'l-Kur'an gibi diğer konular bağlamında değinebilmişlerdir. Esasen onların Kelâmullâh'a ilişkin görüşleri ortaya konulduğunda onların nasıl bir vahiy algısına sahip oldukları da ortaya çıkmaktadır.

Nitekim bu konu bağlamında kelâmcıların Kur'an-ı Kerimi Yüce Allah'ın muciz kelâmı olarak gördükleri, Allah'ın peygamberlere iletme üzere vahiy meleğini görevlendirdiği, Kur'an'ın ne inşasında ne de tertibinde ne vahiy meleğinin ne de Peygamberin bir rolünün olduğu şeklinde bir anlayışa sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Kelami ekoller, kelim problemlerin çözümünde mantıkî istidlal yöntemine başvurdukları gibi, naklî delillere de başvurmuşlardır. Bu da aklın ve naklin etkinlik alanlarının birbirinden ayırt edilmelerini gerektirmiştir. Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, insanların fiillerinin yaratılması, cebr ve ihtiyar gibi konuları, aklın etkinlik alanı içinde değerlendiren kelâmcılar, ibadetleri ve teklifi

hükümleri naklin etkinlik alanı içerisinde değerlendirmişlerdir.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, Kahire, 1969.
- Albayrak, Halis, "Vahiy Gerçeği" *Kutlu Doğum Haftası*, Ankara, 1989.
- Aslan, Abdulğaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara, 2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed B. Tayyib B. Muhammed Basri, *El-İnsâf Fimâ Yecibu İ'tikâduhu Ve La Yecüzü'l-Cehlu Bihi*, Thk. Muham Zâhid B. El-Hasan B. Ali Zâhid El-Kevseri . -- 2. Bs. -- Kahire: El-Mektebetu'l-Ezher Li't-Turas, 2000.
- Bor, İbrahim, "Vahiy- Kültür İlişkisi", *Aüifd*, 52-1, Ankara, 2011.
- Cürcânî, Abdulkâhir, *Kitâbu Esrâri'l-Belâğa*, (Thk. Hellmut Ritter), İstanbul, 1954.
- Cürcanî, *Kitâbu Delâilü'l-İ'câz Fi'l-Meânî*, Tashih Ve Neşr. Şeyh Muhammed Abdüh- Muhammed Mahmud Et-Tirkizî Eş-Şenkîfî, Beyrut, 1988.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâti'i'l-Edille Fi Usulü'l-İ'tikâd*, Thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1985.
- Cüveynî, *Eş-Şâmil Fi Usûli'd-Din*, Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, 1998.
- Demirci, Muhsin, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Keyfiyeti Ve Korunması" *Diyanet İlmî Dergi* 1-Xlvı, Ankara, 2010.
- Ebü Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2006.
- Eş'ri, Ebu'l-Hasan Ali B. İsmâil, *El-İbâne An Usûli'd-Diyâne*, Thk. Beşir Muhammed Ayûn, Riyâd, 1993.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed B. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1990, Xv.
- İbnu'l-Cinnî, Ebû'l- Feth Osman, *El-Hasâis*, Thk. Muhammed En-Neccar, Kahire, 1952, I.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr B. Ahmed, *El-Mugni Fi Ebvabi't-Tevhid Ve'l-Adl*, Thk. İbrâhim Ebyari, Kâhire, 1963. C 7.
- Kılıç, Recep, "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında Kur'an Vahyi" *Aüifd*, 51-1, Ankara, 2011.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitabu't-Tevhid*, Thk Prof. Dr. Bekir Topaloğlu- Dr. Muhammed Aruçi, Beyrut, 2001.
- Nadir, Albert Nasri, *Felsefetu'l- Mutezile*, İskenderiye, Tsz.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun B. Muhammed, *Kitâbu Bahri'l-Kelâm Fi İlmi't-Tevhid*, Kahire, 1911.
- Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille Fi Usulü'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.
- Râğıb El-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin B. Muhammed, *El-Müfredât Fi*

Cemalettin ERDEMCİ

*Ġaribi'l- Kur'ân*, Beyrut, Tsz.

Rızâ, Reşîd, *El-Vahyu'l-Muhammedî*, Kahire, 1406.

Sâbûnî, Nureddin, *Matürîdi'ye Akaidi (El-Bidâye Fi Uusuli'd-Din)*, Nşr Ve Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara,1991.

Tarakçı, Muhammed, "Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı" *Uüifât*, 12-2, Bursa, 2003.

Taftazânî, Mesud B. Ömer B. Abdullah Saduddîn, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut, 1998.

Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfân Fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrut, 1995.

Zemahşerî, *El-Keşşâf*, Beyrut, 1987.



# Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini

İsmail TAŞPINAR\*

---

The Divine Word Conception in Judaic Tradition:  
Philo of Alexandria and the Doctrine of Logos

---

**Citation/©:** Taşpınar, İsmail, (2011). The Divine Word Conception in Judaic Tradition: Philo of Alexandria and the Doctrine of Logos, Milet ve Nihal, 8 (1), 143-164.

**Abstract:** Logos that had been an important term to be found world and human being, transcendental and immanent in Ancient Greek Philosophy, was also impacted Jewish philosophy and theology which was under the influence of Greek culture. Philo (A.D. 20-C.E. 40) was the first Jewish philosopher who had worked on 'Logos' with a philosophical approach by keeping major precepts of Jewish belief. The doctrine of 'Logos' exists at the very heart of the thought system of Philo to explain the creation and relations between God-universe and God-human. The paper has been copied with the place of the Logos, which would affect the concepts such as 'Son', 'Messiah', 'Holy Spirit' or 'Trinity' in Christian theology later, in the thought system of Philo by looking at this Jewish philosopher's books.

**Key Words:** Logos, Philo of Alexandria, Jewish theology, Jewish philosophy, Christian theology, God, creation, human.

---

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD [ismael-taspınar@yahoo.com].





Atıf/©: Taşpınar, İsmail, (2011). Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini, Milet ve Nihal, 8 (1), 143-164.

**Öz :** Dünyayı ve insanı, aşkın veya içkin ebedi bir temele bağlamak için Eski Yunan felsefesinde kullanılan önemli bir kavram olan 'Logos', Yunan kültürü etkisinde yaşayan Yahudi felsefesi ve ilahiyatını etkilemiştir. Yahudiliğin temel inançlarını muhafaza etmek suretiyle, bunları felsefi bir dil kullanarak açıklama girişiminde bulunan ilk Yahudi filozof, İskenderiyeli Philo'dur (M.Ö. 20-M.S. 40). Philo'nun yaratılış, Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisini açıklamak için kullandığı ve geliştirdiği düşünce merkezinde 'Logos' doktrini yer almaktadır. Makale, Hıristiyan ilahiyatındaki 'Oğul', 'Mesih', 'Kutsal Ruh' veya 'Teslis' gibi teolojileri de etkileyecek olan 'Logos' kavramının Yahudi filozofu Philo'nun eserlerinden hareketle onun düşünce sistemindeki yerini ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Logos, İskenderiye'li Philo, Yahudi İlahiyatı, Yahudi Felsefesi, Hıristiyan İlahiyatı, Tanrı, Yaratılış, İnsan.

## Giriş

Eski Yunan felsefesinin önemli bir kavramı olan 'Logos' (λογος, söz, kelâm), 'fenomen olarak görülen varlığı ebedi bir temele bağlamak ve ebedî olan sebebin, sınırlı olan dünya veya insan ile olan ilişkisine bir açıklama getirmek' şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre, Yunan filozofları sahip oldukları yaklaşıma göre 'Logos'u ya bütünüyle 'içkin' (*immanent*) veya bütünüyle 'aşkın' (*transcendent*) olarak tavsif etmişlerdir.<sup>1</sup> Ancak, bu anlatımlarında 'Logos' daima Yunan felsefesinin materyalist veya panteist öncülleri içerisinde açıklanmıştır. Bu ise, 'Tanrı dışındaki bütün varlıkları' yani yaratılışı 'yoktan var oluş' (*ex nihilo*) olarak kabul eden Yahudi inancına temelden aykırı bir yaklaşımdır. İşte, Yunan kültürü ve felsefi ekolleri ile içli-dışlı yaşayan İskenderiyeli Yahudiler, buldukları ortamda Yahudi inancını söz konusu felsefi dili de kullanarak ortaya koymak zorunda kalmışlardır. Monoteist bir din olan Yahudiliğin temel inançlarını muhafaza etmek suretiyle varlığı yine bu inançları dikkate alan felsefi bir dil kullanarak açıklama girişiminde bulunan ilk Yahudi filozof, İskenderiyeli Philo'dur (M.Ö. 20-

M.S. 40).<sup>2</sup> Bu çerçevede, Philo'nun yaratılışı ve Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisini açıklamak için kullandığı ve geliştirdiği en temel kavram ve düşünce 'Logos' doktrindir.<sup>3</sup>

Philo'nun 'Logos' doktrini çerçevesinde Tanrı-âlem ilişkisini izah tarzı, sonraki dönemlerde hem Hıristiyan hem de Müslüman düşünürleri, filozofları ve ilahiyatçıları önemli ölçüde etkileyecektir. Öyle ki, pagan Yunan felsefesi içerisinde yetişmiş olan Philo, geleneksel Yahudiler'den önce Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından keşfedilmiş ve 'Oğul', 'Mesih', 'Kutsal Ruh' veya 'Teslis' gibi teolojilerinin açıklanmasında eserleri erken dönemden itibaren kullanılmıştır.<sup>4</sup>

Araştırmada, öncelikle Yahudi kutsal kitabı Eski Ahid'de 'Tanrı'nun kelâmı' veya 'ilahi kelâma' dair yer alan bilgiler ortaya konmaya çalışılacak, kullanıldıkları anlamlar gelişimleri de dikkate alınarak değerlendirilecek. İkinci Kısım'da, Yunan felsefesinin önemli bir kavramı olan 'Logos' ve Philo-öncesi filozofların bu konudaki görüşleri üzerinde durulacaktır. Araştırmanın Üçüncü Kısım'nda ise, araştırmanın doğrudan konusunu teşkil eden Yahudi filozofu İskenderiyeli Philo'nun 'Logos' doktrini ele alınacaktır.

---

<sup>2</sup> İskenderiyeli Philo, M.Ö. 20-M.S. 40 yılları arasında Mısır'ın İskenderiye şehrinde yaşamış ilk Yahudi filozofudur. İskenderiye'deki her Yahudi gibi o da Yunanca konuşuyor ve yazıyordu. O, Yahudi kutsal kitabı ile Yunanlı filozofların doktrinleri arasında sentez yapma girişiminde bulunan ilk kişidir. Ona göre kutsal metindeki düşüncenin tam bir felsefi doktrin içerdiğini kabul eden ilk filozoftur. Philo'nun hayatı ve eserlerine ilişkin geniş bilgi için bkz.: Harry A. Wolfson, 'Philo Judaeus', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 6, s. 151-155; *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, edit.: Geoffrey Wigoder, Paris 1993, s. 879-881.

<sup>3</sup> Philo'nun müstakil olarak 'Logos doktrini'ni ele alan ve günümüzde hâlâ bu konuda referans olan çalışmalar için bkz.: Henry Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*, Turin 1876; Jean Réville, *Le Logos d'Après Philon d'Alexandrie*, Genève 1877.

<sup>4</sup> Philo'nun erken dönem Hıristiyan ilahiyatına etkisi konusunda bkz.: Hugues Cousin, 'Un Judaïsme d'Expression Grecque', *Aux Origines du Christianisme*, Paris 2000, s. 60-92. Philo'nun hayatı, eserleri ve teolojik görüşleri ile Hıristiyanlığa etkisi konusunda yakın zamanda yapılmış bir araştırma olan şu çalışmaya özellikle bkz.: Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul 2011.

Philo'nun Logos anlayışının, Tanrı anlayışı ile doğrudan irtibatlı olması nedeniyle öncelikle bu konu ele alınmıştır. Bu nedenle, araştırmanın Üçüncü kısmının ilk bölümünde Philo'nun Tanrı anlayışı üzerinde durulacaktır. Araştırmanın konusunu teşkil eden Logos doktrini ise; konunun genişliği ve detaylı oluşu dikkate alınarak Philo'nun felsefesinde 'Logos'un fonksiyonlarına göre incelenmiştir. Gerçekten, 'eklektik' bir yöntemle kendisinden önceki Antik Yunan filozofları ve akımlarına ait değişik görüşleri bir araya getirerek başta Tora olmak üzere Eski Ahid'deki bilgileri yeni bir 'sentez' ile ortaya koyma girişiminde bulunan Philo'nun Logos anlayışı, ele aldığı konulara göre değişiklik arz etmektedir. Bu nedenle, Philo'nun Logos anlayışı ele alınırken öncelikle onun 'Logos'un yapısı' hakkında söyledikleri ortaya konacaktır. Daha sonra, Philo'ya göre 'Logos'un âlem ile ilişkisi', 'insan ile ilişkisi' ve son olarak 'Kutsal Kitap' ile olan ilişkisi konusundaki görüşleri incelenecektir. Araştırmanın Sonuç kısmında ise, Philo'nun kendisinden önceki Helenistik felsefeye ait miras ile Kitab-ı Mukaddes'in ortaya koyduğu ilahiyat meselelerinden hareketle geliştirmeye çalıştığı felsefesi içerisinde 'Logos' doktrinine ilişkin görüşlerine dair genel bir değerlendirme yapılacaktır.

### **I. Yahudi Kutsal Kitabının Yorumunda Tanrı'nın Kelâmı'ndan Logos'a Geçiş**

Eski Ahid'de (Tanak) yer alan kitaplarda 'Tanrı'nın Kelâmı' veya 'Sözü' anlamında '*Devar Yahveh*' (דְּבַר-יְהוָה) kelimesi çeşitli şekillerde ve anlamlarda kullanılmıştır.<sup>5</sup> Buna göre; 'Tanrı'nın Kelâmı' ifadesi Eski Ahid'de değişik vesilelerle 'ilahî öğretinin veya vahyin nakledilmesinde, 'ilahî emrin yerine getirilmesinde', 'cezalandırma', 'yaratıcı' bir '*araç*', 'şifâ veren', 'zor durumda kalanlara yardım eden', 'âleme düzen veren' ve 'tabiata hâkim olan' anlamında kullanılmıştır. Eski Ahid'in İbranice metinlerinde Tanrı'nın bir 'sıfatı' olarak onunla birlikte anlaşılan 'kelâmı', zamanla Yunan kültürü etkisiyle 'Logos' şeklinde Tanrı'dan ayrı bir şahıs olarak anlaşıl-

<sup>5</sup> Tanrı'nın kelâmı' anlamında '*Devar Yahveh*' ifadesi çeşitli bağlamlarda Eski Ahid'de 213 yerde geçmektedir. Bkz.: [http://www.lueur.org/bible/bible-chercher.php?v=LSGS&debut=1&query=0565&mot\\_cplt=1](http://www.lueur.org/bible/bible-chercher.php?v=LSGS&debut=1&query=0565&mot_cplt=1)

maya ve tercüme edilmeye başlanacaktır.<sup>6</sup> Bu durum, Septuagint tercümesinde ve Yunanca yazılmış olan kutsal metinlerde daha belirgin olacaktır.<sup>7</sup>

Eski Ahid'in İbranice nüshalarında geçen 'Tanrı'nın kelâmı' ifadesine çeşitli fonksiyonlarına göre bazı örnekler verilebilir. Meselâ, Hz. İbrahim'in bir çocuk sahibi olma isteğini ifade eden cümleden önce, kendisini Tanrı'nın koruduğunun bildirilmesi 'Tanrı'nın Kelâmı' vasıtasıyla bildirilecektir:

'Bu olaylardan sonra, *Tanrı'nın Kelâmı (dvar Yahveh)*, Avram'a bir vizyonda bildirildi: 'Korkma Avram' dedi. 'Ben sana kalkanım. Ödülün çok büyüktür.'<sup>8</sup>

Aynı şekilde, emirlerini bildirmek üzere Silo'da birçok defa Tanrı'nın Samuel'e 'Tanrı'nın Kelâmı' aracılığıyla tecelli ettiği belirtilir:

'Tanrı, Silo'da sık sık görünmeye devam etmiştir. Zira Tanrı, Silo'da *Tanrı'nın Kelâmı (bi-dvar Yahveh)* aracılığıyla kendisini Samuel'e tanıttı.'<sup>9</sup>

İşaya kitabında ise Tanrı'nın Kelâmı'nın insanların kelâmına benzemediği, bir defa Tanrı'nın ağzından çıktıktan sonra geri dö-

---

<sup>6</sup> Yunan etkisinde gelişen Yahudi kültüründe Logos'un ayrı bir şahıs olarak algılanması, özellikle Yahudi gnostik çevrelerde Tanrı'dan ayrı 'ikinci bir Tanrı' (*second God*) şeklinde yorumlanacaktır. Gnostik rabbiler tarafından Tanrı ile insan ve âlem arasında aracı 'ikinci bir Tanrı' olarak kabul edilen Tanrı'nın kelâmı olarak Logos anlayışına Yuhanna İncili'nde de rastlanmaktadır. Heretik olarak kabul edilen Yahudi gnostik rabbilerden Elisha b. Avuyah bu görüşü savunanlardandır. Geniş bilgi için bkz.: G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philology*, London 1967, c. 5, s. 84; Daniel E. Gershenson, 'Logos', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem trsz., c. 11, s. 462. Bu durum, Kur'an'da bahsedilen Yahudiler'in Üzeyr'i 'Allah'ın Oğlu' olarak kabul ettikleri ayetine de açıklık getirmektedir. Kur'an'daki 'Üzeyr' (Tevebe, 9/30) konusu ve onun gnostik ve kabalistik bir figür olan Azarya ve Enoh (Metatron) kavramları ile ilişkisine dair geniş açıklama için ayrıca bkz.: Baki Adam, 'Ezra ve Üzeyir', *Yaşayan Dünya Dinleri*, edit.: Şinasi Gündüz, Ankara 2007, s. 216-220.

<sup>7</sup> Daniel E. Gershenson, 'Logos', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem trsz., c. 11, s. 461.

<sup>8</sup> Tekvin, 15/1. 'Tanrı'nın Kelâmı İbrahim'e bildirildi' şeklindeki ifade Eski Ahid'in Peygamberler (Neviim) kategorisindeki kitaplarda sıkça kullanılan bir deyimdir. Geniş açıklama için bkz.: *La Bible Ancient Testament*, edit.: Edouard Dhorme, Paris 1956, c.1, s. 46.

<sup>9</sup> I. Samuel, 3/21.

nüşü olmayan bir Söz olduğu ve 'gönderilme' sebebi olan işin mutlaka gereğini yapacağı belirtilmektedir:

'Gökten inen yağmur ve kar, Toprağı sulamadan, yeri yersertmeden, Ekinciye tohum, yiyene ekmek vermeden nasıl göğe dönmezse; işte benim *kelamım* (*dvarî*, דְּבַרִי), bir defa ağzımdan çıktı mı, isteğimi yerine getirmedi ve kendisine tevdi ettiğim görevi hakkıyla yerine getirmedi tekrar bana boş dönmez.'<sup>10</sup>

Eski Ahid'de Tanrı'nın Kelâmı, 'tehdit, cezalandırıcı' veya 'cezalandırma aracı' anlamında da kullanılmaktadır. Bu konuda, Çıkış Kitabı'nda yer alan Firavun'la ilgili kıssada, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışları engellendiği için çeşitli belalara çarptırıldıklarından bahsedilmektedir. Bu belalardan biri de 'şiddetli dolu yağdırılması' belasıdır. Bu esnada, Firavun'un adamlarının Tanrı'nın Kelâmı tarafından cezalandırılmaktan korktukları belirtilmektedir:

'Firavun'un görevlileri arasında Tanrı'nın kelâmından korkanlar köleleriyle hayvanlarını çabucak evlerine getirdiler. Tanrı'nın kelâmını önemsemeyenler ise köleleriyle hayvanlarını tarlada bıraktılar.'<sup>11</sup>

Tanrı'nın Kelâmı'nın bir diğer önemli özelliği ise, 'yaratıcı' olmasıdır. Bununla ilgili ilk açık ifade, Kral Davud'a nispet edilen Mezmurlar Kitabı'nda yer almaktadır. Burada, özellikle Yaratılış Kitabı'ndaki yaratılış kıssasına atfen Tanrı'nın âlemi 'Kelâmı' vasıtasıyla 'yarattığına' vurgu yapılmaktadır. Tanrı'nın Kelâmı'nın özellikle bu 'yaratıcı' özelliği, Philo'nun felsefesinde Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken kullanacağı 'Logos' doktrininde önemli bir yere sahip olacaktır. Mezmurlar Kitabı'nda şöyle denmektedir:

'Gökler Tanrı'nın Kelâmıyla,  
Gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı.'<sup>12</sup>

Âlemin yaratıcısı olan 'Tanrı'nın kelâmı', aynı zamanda tabiatı hâkim olandır ve onun yönetmektedir. Âlemdaki her şeye sağlık

<sup>10</sup> İşaya, 55/11.

<sup>11</sup> Çıkış, 9/20-21.

<sup>12</sup> Mezmurlar, 33/6.

veren veya zor duruma düşenlere yardım eden, buzları eriten ve onları sular şeklinde akıtan yine Tanrı'nın kelâmıdır:

'Kelâmını gönderir ve onlara sağlık verir;  
Ve onları düştükleri çukurdan kurtarır.'<sup>13</sup>  
'Kelâmını gönderir ve onları eritir;  
Yelini estirir ve sular akar.'<sup>14</sup>

Eski Ahid'de yer alan ve yukarıda belirtilen İbranice 'Tanrı'nın Kelamı' ifadesi,<sup>15</sup> Eski Ahid'in Yunanca tercümesi olan Septuagint'te 'Logos' olarak tercüme edilmiş.<sup>16</sup> Bu kavram Kutsal Kitap'ta yer aldığı bağlama uygun olarak bazen cümle içerisinde 'şahıslştırılarak' (*tešhis* veya *personification*) kullanılmıştır. Ayrıca, Eski Ahid'in Aramice tercümesi olan Targumlar'da, 'Tanrı'nın kelâmı' karşılığında kullanılan '*mêmrâ*' kavramı, bizzat Tanrı'nın birçok fonksiyonunu ifade etmek için kullanılmıştır. Hatta, kimi araştırmacılara göre bu ifade, açıkça Tanrı'nın adını zikretmemenin bir vasıtası olarak değerlendirilmiştir.<sup>17</sup>

## II. Philo Öncesi Yunan Filozoflarında 'Logos'

Yunanca bir kelime olan 'Logos' (λογος), 'konuşuyorum' anlamına gelen 'lego' fiilinden türetilmiştir. Logos, felsefi metinlerde 'konuşmak (nutuk), düzenlemek, akli düzen, akli ilişki/irtibat, akli ifade' anlamlarında kullanılmaktadır. Antik dönem Yunan filozofları, Logos kelimesindeki farklı sözlük anlamlarının her birini kendi felsefelerinde kullanacaklardır. Logos kavramını bir doktrin olarak kullanan Herakleios, açıklamalarından anlaşıldığına göre bu ifadeyle bütün âleme hâkim olan ve âlemin kaynağı olan "aklı ilke" (*rational governing principle of the universe*) anlamında kullanmıştır. Herakleitos'un âlemde içkin olarak (*immanent*) var olduğunu kabul ettiği 'Logos' düşüncesinde ona ait şu üç özelliğin ifade

<sup>13</sup> Mezmurlar, 107/20.

<sup>14</sup> Mezmurlar, 147/18.

<sup>15</sup> Eski Ahid'de 'Tanrı'nın Kelamı' karşılığında '*Devar Elohim*' (אֱלֹהִים דְּבַר) kavramı da yer almaktadır, ancak bu ifade nadiren kullanılmaktadır. Eski Ahid'de bu ifadenin beş yerde kullanıldığı tespit edilmiştir: Hakimler, 3/20; I. Samuel, 9/27; I. Krallar, 12/22; I Tarihler, 17/3; Süleyman'ın Meselleri, 30/5.

<sup>16</sup> Kitab-ı Mukaddes'in Yunanca tercümesi ve muhtevası ile ilgili geniş bilgi için bkz.: *Le Pentateuque, La Bible d'Alexandrie*, edit.: C. Dogniez – M. Harl, Paris 2001.

<sup>17</sup> G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 5, s. 84.

edildiği görülebilir: âlemdeki akli nizam; bu akli nizamın devamını sağlayan ve bizzat kaynağı olan düzenleyici güç; insanın âlemde var olan bu düzeni anlaması ve onu makul bir şekilde ifade etmesi.<sup>18</sup> Philo'nun felsefi düşüncesinde de Logos'un âleme ilişkin bu üç özelliğini işlediği görülmektedir. Sofistler ise, 'Logos' kavramını hem 'doğru delil' anlamında, hem de o delilin kendisi için ileri sürüldüğü şeyin mantığı yapısı (*rational structure*) için kullanmışlardır. Eflatun, evren akli ilkelere uygun olarak düzenlenmiştir. Ancak Eflatun bu düzene 'Logos' değil, 'Nous' demektedir. Aristo da Nous kelimesini kullanmıştır; ancak o, bunu 'hareket etmeyen hareket ettirici' doktrinini ifade etmek için kullanmıştır. Bu noktada, her ne kadar açıkça 'Logos' kavramını kullanmamış olsa da Eflatun'un 'kozmetik ruh' anlayışının Philo'nun düşüncesine önemli katkısı olduğu belirtilmektedir. Philo'nun 'Logos' kavramına yükleyeceği anlamda en çok etkisi görülecek olan Stoacılar ise, söz konusu kavramı âlemdeki akli düzen, âlemdeki içkin tabii yasa, her şeyde gizli olan hayat kaynağı, hissî âlemindeki etkin güç anlamlarında kullanmışlardır. Böylece, 'Logos' kavramı en gelişmiş anlamına Stoacı felsefede kavuşmuştur denebilir.<sup>19</sup>

Goodenough'un da isabetle belirttiği gibi, Yunan düşüncesinin 'Logos' kavramına ihtiyaç duyma nedeninin iki temel soruya cevap geliştirmek için olduğu söylenebilir: Birincisi, fenomen olarak görülen varlığı (âlemi) ebedi bir temele bağlamak; diğeri ise, ebedi nedenin, sınırlı olan âlem veya insan ile ilişkisine bir açıklama getirmektir.<sup>20</sup> Bazı filozoflar bir yandan ebedi 'ilke' karşılığında 'ateş' ve 'su' gibi *arkhe* (ilke) açıklamaları ileri sürerken, diğeri yandan söz konusu ebedi olanın bu dünya ile ilişkisi konusunda materyalist veya panteist bir yaklaşım sergilemekte idiler. Her iki açıklama da ya içkin ya da tamamen aşkın bir izah getirmekte idi.

<sup>18</sup> Daniel E. Gershenson, 'Logos', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem trsz., c. 11, s. 461.

<sup>19</sup> G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 5, s. 83. Antik filozofların 'Logos' kavramına dair görüşleri için ayrıca bkz.: Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 25-46.

<sup>20</sup> Erwin Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940, s. 135. Goodenough'un Philo'nun eserleri ve muhtevalarına dair görüşlerinin Roger Arnaldez tarafından yapılan genel bir tahlili için bkz.: Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969, s. 30-43.

Doğal olarak ne panteizm ne de materyalizm Yahudi inancı açısından kabul edilebilir bir açıklama teşkil etmemekte idi. Söz konusu durum, Yahudileri akli ve felsefi yeni açıklamalar üretmeye itmiştir denebilir.<sup>21</sup>

İşte Philo, yukarıda kısaca açıklanan Yunan düşünsel ve felsefi geleneğinden istifadeyle Yahudi kutsal kitabına uygun bir cevap geliştirme girişiminde bulunacaktır. Buna göre, geliştirilecek olan felsefi düşüncede bir yandan 'ebedî' ve 'mükemmel' olan Tanrı'nın aşkınlığı korunmalı, diğer yandan O'nun 'fânî' ve 'nâkıs' olan âlemle ilişkisi O'nun aşkınlığına halel gelmeden açıklama imkânı sunulmalıdır. Bu nedenle, Philo'ya göre önemli olan Tora'da bahsedilen Tanrı ve âlem ilişkisinin açıklanmasında Yunan felsefesinin bir araç olarak kullanılmasıdır. Bu nedenle, Wolfson'un da belirttiği gibi, Philo'nun Yunan felsefi akımlarından birine mensup olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine o, Tora'daki Yahudi inanç ve anlatımların açıklanması için Yunan felsefi akımların tamamından istifade etmiştir. Bunlar içerisinde özellikle Stoacılığın önemli bir yeri vardır. İşte bu noktada, Philon için en işlevsel araç - genel olarak Yunan felsefesindeki ve özellikle de Stoacılık'taki - 'Logos' kavramı olacaktır.<sup>22</sup>

### III. Philo'ya Göre 'Logos' Kavramı

İsrailoğulları ile Yunan kültürü arasındaki ilişki M.Ö. 6.yy.'a kadar dayanmaktadır. Bununla beraber, Yahudi düşüncesi ile Yunan düşüncesi arasındaki ciddi irtibat gerçek anlamda M.Ö. 1.yy.'da olmuştur. Eski Ahid'in Yunanca *Septuagint* tercümesi, Aristobul adlı Yahudi düşünürün eserleri ve Yahudi kâhinlerin kehanetlerini içeren metinler, Helenistik çevrelerde yaygın olarak bilinmekteydi. Bu durum, İsrailoğulları'nın Helenistik düşünce ile buluşması ve sonrasında devam eden alış-verişinde onun etkisinde kalmasına

<sup>21</sup> Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul 2011, s.169.

<sup>22</sup> Harry A. Wolfson, 'Philo Judaeus', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 6, s. 151-155; G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 5, s. 84; Jean Réville, *Le Logos d'Après Philon d'Alexandrie*, Genève 1877, s. 44-53.



sebepl olmuştur. Yunan düşünce akımları içerisinde özellikle Stoacılık, gnostisizm ve Eflatunculuğun dönemin Yahudi düşüncesi ve hatta kutsal kitap külliyyatının bazı kısımlarının oluşmasında önemli etkileri olmuştur.<sup>23</sup> Bu etkiyi hem Eski Ahid'i oluşturan çeşitli metinlerde hem de kısmen *Ekleziastik (Vaiz)*, *Makkabeler* külliyyatında ve Süleyman'a nispet edilen hikmetli sözlerde (Süleyman'ın Meselleri) görmek mümkündür. Bununla beraber, Yahudi felsefesinde Yunan Helenistik düşüncesinin etkisinin bariz bir şekilde görüldüğü en önemli düşünür, şüphesiz miladi birinci yüzyılda yaşamış olan Philo'dur. Gerçek anlamda Yunan felsefesini oluşturan akımların görüşleri ile Yahudi 'vahiy' anlayışının karşı karşıya gelmesi Philo ile birlikte olacaktır.<sup>24</sup>

Takriben M.Ö. 20'de doğan ve M.S. 40 yılında ölen İskenderiyeli Philo, Kitab-ı Mukaddes'te İsrailoğulları peygamberlerine nispet edilen metinlerle Yunan filozoflarına ait doktrinler arasında bir sentez yapma girişiminde bulunan hem ilk filozof hem de ilk ilahiyatçıdır denebilir. O, Eflatunculuk ile Stoacılığın sentezinden oluşan bir temelden hareketle, varlığı iki temel unsura indirgeyerek açıklama girişiminde bulunmuştur. Bunlardan birincisi 'ilahî sebep' diğeri ise, söz konusu sebebin etki ettiği nesne olan 'maddedir'.<sup>25</sup> Goodenough'ın daha önce de işaret edilen görüşlerinde de isabetle belirttiği gibi Philo için asıl mesele, bir yandan fenomen olarak görülen varlığı yani 'maddî âlemi', ebedî bir ilkeye veya sebebe (yani Tanrı'ya) bağlamak; diğeri yandan ebedî sebebin, sınırlı olan âlem veya insan ile ilişkisine açıklama getirmektir. İşte bu noktada 'Logos' kavramı Philo için önemli bir açılım imkânı sunacaktır.<sup>26</sup> 'Logos' kavramı, Philo'nun eserlerinde farklı seviyelerde en çok ve en sık kullanılan bir kavramdır. Ancak, kesin olan bir şey var ki Philo, 'Logos' kavramını Tanrı'dan ayrı olan fakat Tanrı'nın 'sûreti' veya 'faaliyetini ifade eden –ancak, Tanrı'dan da

<sup>23</sup> Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria*, New York – Oxford 1979, s. 98-99.

<sup>24</sup> André Chouraqui, *La Pensée Juive*, Paris 1997, s. 58-59; Harry A. Wolfson, 'Philo Judaeus', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 6, s. 151-155.

<sup>25</sup> André Chouraqui, *La Pensée Juive*, Paris 1997, s. 59.

<sup>26</sup> Jean Réville, *Le Logos d'Après Philon d'Alexandrie*, Genève 1877, s. 44-53; G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 5, s. 84.

bağımsız olan- ve Tanrı ile âlem arasında aracı olan kozmolojik ilke anlamında kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Bu noktada, 'Logos' doktrini, onun âlemle, insanla ve kutsal kitap olan Tora'yla irtibatı ve fonksiyonlarını anlatmadan önce, Philo'nun 'Tanrı' tasavvuru hakkında bilgi vermek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Zira Philo'ya göre varlık, Tanrı ve O'nun dışındakilerden ibarettir. Tanrı'nun dışındakiler ise, ancak Logos ile irtibat içinde olan âlemden ibarettir.<sup>28</sup>

### A. Philo'nun Tanrı Tasavvuru

Philo'ya göre Tanrı, tam anlamıyla 'mükemmel' ve 'müteâil/aşkın' bir varlıktır. Öyle ki, bu anlayışa göre Tanrı, 'tavsiften' âzâdedir. Zira O, insanın kullandığı 'eksik' kelimelerin çok ötesinde mutlak olarak 'Mükemmel' bir varlıktır. O, kendisine atfedilecek her türlü yüce 'sıfatlar'dan, 'bilgi'den, 'güzel olma'dan, 'iyi olma'dan o kadar yücedir ve bu dünyaya ait her türlü tavsiften o kadar aşkındır ki, O'nu bu dünyaya ait kavramlarla 'kavramak' mümkün değildir.<sup>29</sup> Bu anlamda O, bu dünyaya ait kategoriler bakımından 'bilinemezdir'. Bu nedenle insan, Tanrı'nın 'zâtı'nı ne duyuları ne de akli melekeleriyle kavrayamaz. Tanrı'nın aşkın oluşu nedeniyle insan, Tanrı'nın 'zâtı'nı ne duyu organlarıyla ne de aklen kavrayabilir.<sup>30</sup> Philo'ya göre, Tanrı 'hakkında konuşulamayan' (*arrêtos*) ve 'kavranılamayandır' (*ἀκατάληπτος*, *akatalêptos*).<sup>31</sup> Zira O, insanın akli kuvvetlerinin ötesinde bir varlıktır.<sup>32</sup> Tanrı hakkındaki bu

<sup>27</sup> Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria*, New York – Oxford 1979, s. 98-99; G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 5, s. 84.

<sup>28</sup> Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria*, New York – Oxford 1979, s. 94.

<sup>29</sup> Benzer bir 'tenzihî' düşünce, meşhur Ortaçağ Yahudi filozoflarından Mûsâ İbn Meymûn veya Moses Maimonides (1135-1204) tarafından dile getirilecektir: 'Allah'ın 'kelam' sıfatından münezzehe olduğuna dair sana ayrıca bir delil getirmeye ihtiyaç olduğunu düşünmüyorum.' Bkz.: Filozof Mûsâ İbn Meymûn el-Kurtubî, *Delâletü'l-Hâirîn*, yay. haz.: Hüseyin Atay, Ankara 1974, s. 166-168.

<sup>30</sup> Philo, Tanrı ile ilgili detaylı görüşlerini, Yaratılış kıssasını yorumladığı kitabında ele almaktadır. Bkz.: Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969, s. 129-130; 145-159.

<sup>31</sup> Philon D'Alexandrie, *De somniis I-II*, çev.: Pierre Savinel, Paris 1962, paragraf: I/67; Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969, s. 129.

<sup>32</sup> Philon d'Alexandrie, *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat*, çev.: Irene Feuer, Paris 1965, paragraf: 89-90.

yaklaşımıyla Philo, Tanrı'nın ancak 'tenzih ederek' anlatılabileceğini ileri sürerek 'negatif teoloji'nin de kurucusu sayılmaktadır.<sup>33</sup> Bu anlamda, Tanrı'ya 'O âdildir' denilemez. Bunun yerine, 'O adaletsiz değildir' denebilir.<sup>34</sup>

'Tanrı'nın aşkınlığı' konusunda Philo'nun ortaya koyduğu bu anlayış, onu 'tanrı ile âlem' arasındaki ilişkiyi, diğer bir ifadeyle 'Tek Olan (Vahdet)' ile 'Çokluk (Kesret)' arasındaki irtibatı ve ilişkiyi açıklama meselesi ile karşı karşıya bırakacaktır. İşte Philo, Kutsal Kitap'ta ifade edilen Tanrı'ya yüklediği bu aşkınlık ile âlem arasındaki ilişkinin düzenlenmesi konusunda Yunan felsefesinin önemli bir kavramı olan 'Logos' kavramını kullanacaktır. Böylece Philo, Yahudi felsefesine kendisinden sonra birçok Yahudi ve Yahudi olmayan filozofun da kullanacağı önemli bir kavramı kazandıracaktır.<sup>35</sup>

Aşkın ve her türlü 'tavsiften' uzak olan Tanrı'nın âlemlerle irtibatı 'Logos' kavramı üzerinden yorumlanacaktır. Tanrı'nın iradesi ve âleme ilişkin planının tahakkuku 'Logos' vasıtasıyla gerçekleşecektir. Bu nedenle Philo'nun düşüncesinde 'Logos', Tanrı'nın kendisi dışında var olan 'âlem'deki her türlü 'tecellisi'dir. Tanrı'nın iradesini anlamak için, O'nun 'Logos'unu anlamak gerekmektedir. Zira Yunanca 'kelâm' ve 'söz' anlamına gelen 'Logos'un sözlük anlamından hareket edilecek olursa, Philo'nun düşüncesinde 'Tanrı'nın ezelde ifade ettiği iradesi' anlamında kullanılmıştır.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Philo'nun 'negatif teoloji' anlayışıyla ilgili detaylı bilgi için bkz.:

<sup>34</sup> Philo'nun söz konusu 'tenzihci ilahiyat' (*théologie négative*) anlayışı, Aziz Basil ve Jean Chrysostome gibi Hıristiyan ilahiyatçıları da etkileyecektir. Geniş bilgi için bkz.: Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul 2011, s.326-336; Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria*, New York – Oxford 1979, s. 93.

<sup>35</sup> Philo'nun Kitab-ı Mukaddes'teki ifadeler ile Yunan felsefesine ait bir kavram olan 'Logos'u bağdaştırma gayretleri, yani iman-akıl ilişkisini düzenleme girişimi, öncelikle Hıristiyan Kilise Babaları'nı, daha sonra Yunan Felsefesini tercüme eden İslam filozoflarını etkileyecektir. Benzer düşünceler, İslam filozofları vasıtasıyla dolaylı olarak Ortaçağ Yahudi düşünür ve felsefecilerinden Saadia Gaon ve Maimonides tarafından geliştirilerek sürdürülecektir. Bkz.: Mircea Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Paris 1983, c. 3, s. 167, 171.

<sup>36</sup> Nitekim Yuhanna İncili'nin ilk cümlesi olan 'Başlangıçta kelâm vardı' ifadesindeki 'kelâm', 'Logos'un tercümesidir. Bu kelime, Yuhanna İncili'nin Latince ter-

Philo'ya göre, Tanrı'nın âleme ilişkin iradesinin tecellisi olan 'Logos', bu âlemde çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Müteal olan Tanrı'yı 'anlamak' ve hakkında herhangi bir şey söylemek mümkün olmasa da, O'nun âlemdeki ifadesi olan Logos'u 'anlamak' ve onun hakkında düşünce üretmek mümkündür.<sup>37</sup>

### B. Philo'nun Düşüncesinde 'Logos' Doktrini

Her ne kadar, daha önce de işaret edildiği üzere, Philo'dan önce 'Logos' kelimesini ilahiyat metinlerinde kullanan iki kaynak tespit edilmiş olsa da, 'Logos' kelimesine felsefi doktrininde müstakil bir anlam veren kişi şüphesiz Philo olmuştur. Gerçekten, Logos kavramını gerçek anlamda dinî düşünceye dâhil eden kişi Philon'dur ve Yunan felsefesinin, Yahudilerin kutsal kitabı Tora ile özdeş olduğunu savunmuştur. Philon'a göre 'Tanrının yaratıcı kelimesi' olarak Logos, 'Tanrının meleği', 'Tanrının ismi', 'en yüksek rahip', 'yönetici', 'ideal insan' ve 'Allah'ın oğlu'dur.<sup>38</sup>

Stoacı felsefede olduğu gibi, Philo'ya göre de 'Logos', âlemde hiyerarşik olarak çeşitli mertebelerde tecelli etmektedir. Philo'nun eserleri incelendiğinde, Tanrı'nın iradesinin âlemdeki ifadesi olan Logos'u çok farklı yoldan ele aldığı görülmektedir. Zira Tanrı'nın dışındaki her varlıkla irtibatlı olan Logos'un tecelli ettiği birçok değişik alan vardır.

Tanrı'nın 'Aklı' mesabesinde olan 'Logos', akledilebilir âlemin de yaratıcısıdır. Logos, hem âlemin yaratılmasında aracı hem de Tanrı'nın sûretidir. Philo'ya göre Logos, âlemin 'en eski' varlığıdır ve ölümsüzdür. O, âlemi yöneten ve tedbir edendir. Bu yönüyle O, Tanrı'nın âleme gönderdiği 'İlk Oğlu'dur; insanlığın 'Kurtarıcısı'dır; Tanrı'dan sonra 'ikinci' varlıktır; sûretinden insanların yara-

---

cümesinde 'Verbum' olarak tercüme edilmiştir. Bkz.: A. Bertrand, 'Logos', *Dictionnaire de Toutes les Religions*, Paris 1850, c.3, s. 373.

<sup>37</sup> André Chouraqui'ye göre, teolojik anlamda ilk defa 'apophatique' yani Tanrı'yı yaratılmışlara benzeten her türlü sıfattan tenzih eden 'tenzihî dili' kullanan kişi Philo'dur. André Chouraqui, *La Pensée Juive*, Paris 1997, s. 59.

<sup>38</sup> Philo'nun 'Logos'a dair yapmış olduğu bu tanımlamalar, sonraki dönemlerde Hıristiyan ilahiyatçıları tarafından Teslis inancının bir unsuru olan 'Oğul'un anlatımında kullanılacaktır. Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria*, New York – Oxford 1979, s. 90.

tıldığı varlıktır; Tanrı'nın fiilidir; zıtlıkları uyum içerisinde birleştiren ve ayırandır; Logos hem soyut hem de somut bir varlıktır. Logos, Musa (a.s.) ile irtibat kuran varlıktır. Philo'ya göre Logos, Hikmetin kaynağıdır.<sup>39</sup>

### a. Logos-Âlem İlişkisi

Daha önce de işaret edildiği üzere Stoacılar göre Logos, âlemdeki aklı düzen, âlemdeki içkin tabii yasa, her şeyde gizli olan hayat kaynağı, hissî âlemindeki etkin güç anlamlarında kullanılmışlardır.<sup>40</sup> Stoacılar'ın Logos ile âlem arasında var olduğunu belirttikleri bu ilişki, Philo tarafından 'âlem' tanımlarken olduğu gibi kullanılacaktır.

Tanrı'nın âlemi yaratırken kullandığı 'Kelâmı' olan Logos, aynı zamanda âlemdeki her şeyin arketipidir. Philo'ya göre, Tanrı dışındaki her türlü varlığın (âlemin) yegâne 'kaynağı', 'aracısı' ve 'düzenleyicisi' olan Logos, bu 'işlevleri'nin tecelli edeceği her mertebede faaldir.<sup>41</sup> Öyle ki âlem, Logos'un sûretinde ve onu esas alarak yaratılmıştır:

'Gayr-i cismânî âlemin yaratılışının kemâle ermesi ilâhî Logos'da olmuştur. Hissedilir âleme gelince; o da bu modele (Logos'a) uygun olarak mükemmel bir şekilde yaratılmıştır.'  
(*Tô theio Logô, o aisthetos pros paradeigma toutou ételeiogoneito*).<sup>42</sup>

Aşkın ve her türlü 'tavsiften' uzak olan Tanrı'nın âlemlerle irtibatı 'Logos' kavramı üzerinden yorumlanmalıdır. Tanrı'nın iradesi ve âleme ilişkin planının tahakkuku 'Logos' vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle Philo'nun düşüncesinde 'Logos', Tanrı'nın kendisi dışında var olan 'âlem'deki her türlü 'tecellisi'dir. Âlemdeki düzeni sağlamak için madde ile doğrudan irtibat kuran, âlemin

<sup>39</sup> Jean Réville, *Le Logos d'Après Philon d'Alexandrie*, Genève 1877, s. 18-76.

<sup>40</sup> G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 5, s. 83. Antik filozofların 'Logos' kavramına dair görüşleri için ayrıca bkz.: Macit Gökerberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 25-46.

<sup>41</sup> Daniel E. Gershenson, 'Logos', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem trsz., c. 11, s. 462.

<sup>42</sup> 'Τω θείω λογω, ο δ' αίσθητος προς παράδειγμα τούτου έτελειογονειτο'. Bkz.: Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969, s. 162.

koruyan ve düzenin devamını sağlayan Logos'tur.<sup>43</sup> Hem Tanrı'da var olan hem de maddî âlemden var olan Logos'un aynı anda iki zıt yerde olması meselesini Philo, Logos'un kendi iç geriliminden hareketle âleme etkisi yaydığı görüşü ile açıklamaktadır. O bu açıklaması, insan zihninin beyinle sınırlı bir yerde olması ile birlikte etkisinin kâinatı içerecek şekilde yayılabildiğine benzeterek yapmaktadır.<sup>44</sup>

Logos, aynı zamanda varlık âlemini kuşatan 'en küllî varlık'tır. Logos, âlemin tedbirinde Tanrı'nın kudretini kendisinde mezceden varlıktır. Âlemin yaratılışında aracı sebep olan Logos, âlemden yaratılacak olan varlıkların ilk sûretleri de ondadır. Bunu Philo, mimarın yapacağı eserin önce zihninde oluştuğu örneği ile açıklamaktadır. Tanrı'nın bu âlemi yaratmasının sebebi, O'nun gerçek 'iyi' (*αγαθον*, *agaton*, *hayr-ı mahz*) olmasıdır.<sup>45</sup> Philo'ya göre Tanrı, maddî âlemin 'kötülükleri'nden âzâde olmak için âlemin yaratılışında aracı varlık olarak Logos'u kullanmıştır.<sup>46</sup> Böylece Philon, bu ifadesi ile âlemden düzensizliğin ve kötülüklerin nedenini de buna bağlamaktadır.

### b. Logos-İnsan İlişkisi

Antik filozoflardan Eflatun ve Aristo'ya göre, 'Logos' insan 'ruhunda' 'aklî kuvvet' olarak vardır ve onun içinde ikâmet etmektedir. İnsan konuştuğu zaman bu kuvveti yani 'aklı dile getirmektedir'. Stoacı felsefeye göre ahlaklı olmanın ilkesi, 'tabiata uyumlu bir şekilde yaşamaktır'. İnsanın tabiatı da 'aklî' olarak davranmaktadır. Tabiat, bir bütün olarak Logos'un aklî ürünü olduğuna göre, insanın ahlaka uygun davranışı aynı zamanda Logos'a uygun davranmasıdır. Zira insanın tabiatına uygun yaşaması Logos'a uygun

<sup>43</sup> De Sacrificiis Abelis et Caini, 2/261'den naklen bkz.: Jean Réville, *Le Logos d'Après Philon d'Alexandrie*, Genève 1877, s. 34.

<sup>44</sup> Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat, 1/209; De Posteritate Caini, 1/229'dan naklen bkz.: Jean Réville, *Le Logos d'Après Philon d'Alexandrie*, Genève 1877, s. 33.

<sup>45</sup> Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969, paragraf: 20.

<sup>46</sup> Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969, paragraf: 24.

yaşamaktır. Buna göre, insanın mükemmel oluşu, Logos'a uyumlu oluşu ile doğrudan bağlantılıdır.<sup>47</sup>

Philo, Yunan felsefesindeki ve özellikle de Stoacı felsefedeki bu Logos-insan ilişkisinden hareketle, Tora'da ifade edildiği üzere altıncı gün yaratılan insanın Tanrı'ya benzemesini, insan aklının Logos'un bir kopyası olduğu şeklinde açıklayacaktır:

'Daha önce de belirtildiğine göre, (yaratılan) diğer bütün varlıklardan sonra, Musa'nın dediğine göre insan Tanrı'nın sûretinde ve benzerinde yaratılmıştır.<sup>48</sup> Bu, çok mükemmel bir ifadedir. Zira topraktan çıkmış olanlar içerisinde hiçbir şey insan kadar Tanrı'ya benzememektedir. Ancak, kimse bu benzerliğin beden hatlarında bir benzerlik şeklinde olduğu sonucuna varmasın: zira ne Tanrı insan yüzüne sahiptir, ne de insan bedeni Tanrı'nın sûretine sahiptir. Buradaki sûret ifadesi, nefsin rehberi olan Akla (*intellect*) benzerlik olarak uygulanmalıdır. Tabii ki, bir arketip gibi olan bu eşsiz ve evrensel Aklın (*universal intellect*) suretinde yaratılmıştır.'<sup>49</sup>

İnsanın amacı '*homoiosis Theo*' yani Tanrı'ya benzemektir. Bu duruma ancak Tanrı'yı aramak ve olabildiği kadarıyla O'nunla ilgili bilgi edinmekle ulaşılır. Bu hususta Philo, aşkın Tanrı'nın bilinemeyeceği ve bu nedenle ancak Logos'a ulaşılabileceği için Logos'a benzemeye gayret edilmesi gerektiğini belirtir. Logos'u Tanrısal bilgeliğin kaynağı olarak gören Philo'ya göre, eğer insan maddi dünyadaki besinlerinden kısar ise bu kaynaktan pırl pırl ve çok temiz bir besinin onun ruhuna doğru aktığını görecektir. Philo'ya göre Logos, Tanrı'yı seven ruhların büyümesini sağlayan leziz ve taze bilgilerin aktığı bir nehirdir.<sup>50</sup>

Buna göre insan, kendisini maddî âleme bağlayan bir beden ile onu Tanrı'ya yükselten bir ruha sahiptir ve bunların ikisinin bileşimidir. İnsanın söz konusu nihaî amacına ulaşması için, onu

<sup>47</sup> G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 5, s. 84.

<sup>48</sup> Tekvin, 1726.

<sup>49</sup> Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969, paragraf: 69.

<sup>50</sup> Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul 2011, s.171, 200, 205.

bu maddî âleme bağlayan ağırlıklardan kurtulması ve saf ruhânî hayata yeniden doğması gerekmektedir. Bunun için, her türlü bedeni zevklerden uzak durmak gerekmektedir. İnsan, ancak böyle yapmakla ruhun krallığının hakikatine erebilir. Hakikat bilgisi, nuranî âleme ulaşması için insan ruhuna verilmiştir. Philo, bu bilginin Yunan felsefesindeki Logos olduğunu ve Tora'daki bilginin de söz konusu Logos'la aynı bilgiyi ihtiva ettiğini belirtmektedir.<sup>51</sup>

### c. Logos-Tora İlişkisi

Logos'un tezahürlerinden biri de, kendi sözlük anlamı olan 'kelâm'a uygun bir biçimde 'kelime ve cümleler'den müteşekkil olan Kutsal Kitap şeklinde tecellisidir. Daha önce de işaret edildiği üzere, Herakleitos'un âlemde içkin olarak (*immanent*) var olduğunu kabul ettiği 'Logos' düşüncesinin üç özelliğinden biri de 'insanın âlemde var olan bu düzeni anlaması ve onu makul bir şekilde ifade etmesi'dir.<sup>52</sup> Eflatun ve Aristo'ya göre de insanda var olan 'aklî güç' ya da 'Logos', kendini 'dil ile' ifade eder. Diğer yandan, Stoacı felsefeye göre de Logos'un üç fonksiyonundan birisi, 'gerçeği dil ile ifade etmektir'.<sup>53</sup> Zira daha önce de ifade edildiği üzere, tabiata uyumlu yaşamak aynı zamanda Logos'a uyumlu yaşamakla aynı anlama gelmektedir. Buna göre Logos, hem 'Kanun'nun hem de 'Ahlak'ın kaynağıdır.<sup>54</sup>

Logos'un, tabiata uyumlu mükemmel'Kanun'un ifadesi olmasından hareket eden Philo'ya göre, Tora'daki 'Kanun' ve kurallar ile 'Logos'un 'kanun' ve kuralları aynıdır. Hatta Philo'ya göre Tora, Yunan filozoflarından önce var olduğu için geliştirdikleri felsefe için bir model olmuştur.<sup>55</sup> Böylece, Logos'a göre yaşamak Tora'ya uygun yaşamak olduğu gibi, 'Tora'ya uygun yaşamak da 'Logos'a uygun yaşamaktır. Böylece; Tanrı'nın Kelâmı olan 'Logos' ile onun dil ile ifadesi olan Tora aynı şeyi dile getirmektedir. Nite-

<sup>51</sup> André Chouraqui, *La Pensée Juive*, Paris 1997, s. 59.

<sup>52</sup> Daniel E. Gershenson, 'Logos', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem trsz., c. 11, s. 461.

<sup>53</sup> Daniel E. Gershenson, 'Logos', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem trsz., c. 11, s. 461.

<sup>54</sup> G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 5, s. 83.

<sup>55</sup> *De Specialibus Legibus II*, 345; *Quis rerum Divinarum Heres Sit I*, 503'den naklen bkz.: Jean Réville, *Le Logos d'Après Philon d'Alexandrie*, Genève 1877, s. 49.



kim Musa'nın Logos (*hieros Logos*, kutsal Logos) olduğunu belirten Philo'ya göre, Musa'nın öğrettiği Tora da Logos'un dile getirilmesinden ibarettir.<sup>56</sup>

Philo'nun en önemli gayesi, Tora'yı meydana getiren ilahî vahyin verileri ile Yunan felsefesinde en yetkin ifadesini bulan insan aklının gereklerini uyumlu hale getirmek olacaktır. Bunun için Philo, Tora'yı felsefî tasavvura uygun aklî olarak yorumlamayı tercih edecektir. Bu yorumlamada metod olarak 'alegorik' ya da 'mecazî' yöntemi kullanacaktır. Öyle ki, Philo Tora'daki yaratılış kıssasından peygamberler kıssasına ve Hz. Musa'nın başından geçen olayların tamamını esas itibariyle 'mecazî' (*allégorique*) anlamlar olarak kabul edecektir.<sup>57</sup>

Philo, Logos'un anlamı ve fonksiyonlarında olduğu gibi, Tora'nın yorumunda da Stoacı yöntemi kullanmıştır. Bu metod, her ne kadar Sokrat öncesi filozoflar (presokratikler) tarafından da kullanıldığı bilirse de, özellikle Stoacılar tarafından geliştirilmiş bir metod idi. Stoacı Chrysippe (M.Ö. 280-205), Yunan mitolojilerini yorumlarken söz konusu mitoslardaki 'derin anlamları ortaya çıkarmak' için bu metodu kullanmıştır. Philo'nun Tora'nın yorumunda kullandığı metod, metnin ilk anlamının ötesinde 'gizli' (batınî) anlamının ortaya çıkarılması esasına dayanmaktadır. Zira o da, Tora'yı yorumlarken karşılaştığı zorlukları bu yönetim başvurusu olarak açıklayacaktır.<sup>58</sup> Philo'nun 'mecazî' yorum anlayışı üç katmanlıdır. Birincisi, 'retorik tasvirlerle' yorum; ikincisi, Stoacı anlamda 'kozmetik mecazî' yorum; 'ontolojik mecazî' yorum veya 'Musa'nın bâtinî sırlarını ortaya çıkarma' yöntemi. İlk iki yorum, herkesin anlayabileceği çok açık bir yöntemdir. Üçüncü yöntemin

---

<sup>56</sup> Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim IV*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1984, paragraf: 140; Daniel E. Gershenson, 'Logos', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem trsz., c. 11, s. 462.

<sup>57</sup> Philon'un Tora'yı 'mecazî' yorumlama yöntemi ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: Jérôme Moreau, *Abraham dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie, Enjeux herméneutiques de la démarche allégorique*, Lyon 2010; André Chouraqui, *La Pensée Juive*, Paris 1997, s. 59-60.

<sup>58</sup> Pierre Guillemette - Mireille Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montréal, 1987, p. 15-88; Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969, s. 90.

uygulanması için, sırlara vakıf olmada 'Tanrı'nın yardımına ihtiyaç vardır'.<sup>59</sup>

Philo, Tora'nın yorumunda kullandığı yöntemle ilgili *Legum Allegoriae* adlı 3 ciltlik bir eser de kaleme almıştır. Philo'nun Tora'ya dair yapmış olduğu yorumları içeren eserlerini iki kısma ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, Tora'daki emirlerin açıklanması mahiyetindedir ve ahlaki erdemlerin anlatımı ön plandadır. Buna göre, İsrailoğulları'nın ataları olan büyük peygamberler (*patriarches*) ahlakî erdemlerin farklı tezahürlerinden ibarettir ve onların hayatı bu erdemlerin metaforik anlatımıdır. Meselâ, Hz. İbrahim 'imanı', Hz. Yakup 'manevî mücadeleyi', Hz. İshak 'saadeti' temsil etmektedir.<sup>60</sup> Bu yorum türü nispeten agdık midraşlardaki anlatımlara benzer bir özelliğe sahiptir. İkinci kısmı teşkil eden eserleri ise, metaforik yorumun aksine 'alegorik yorum' şeklindedir. Philo'yu diğer Tora yorumcularından ayıran özellik bu ikinci yöntemidir. Bu yöntemi sadece Tanrı'nın batınî Hikmet'i ile irtibat içerisinde olan ve sırlara vakıf olan 'müntesipler' (*initiés*) kullanabilir. Mesela; buna göre Başkahin'in elbisesi, evrenin sembolü olarak görülmektedir ve Tanrı ile O'nun Logos'unun tecellisi olarak algılanmaktadır. Philo'nun Tora'daki kıssalara uyguladığı alegorik yorumun esası, ruhun Tanrı'ya doğru giden yolda karşılaştığı durumların tasvirine dayanmaktadır. Yani, alegorik yöntemin ortaya koyduğu açıklamalar, belli ontolojik ve ahlakî mertebelere tekabül etmektedir. İnsan, bu açıklamaları dikkate alarak Tanrı'ya götüren yolda mertebesini yükseltebilir ve nihaî kurtuluşa erebilir.<sup>61</sup>

Philon'un Kitab-ı Mukaddes'i mecazî (alegorik) yöntemle yorumlama metodu, kendisinden sonraki Hıristiyan ilahiyatçıları da etkileyecektir. 858-867 yılları arasında İstanbul Patrikliğini yapan Photius (810-893), *Myriobiblon* veya *Bibliotheca* adıyla meşhur olan

<sup>59</sup> Roger Arnaldez, 'Philon d'Alexandrie', Dictionnaire de la Bible Supplément, c.7, Paris 1966, s. 1329.

<sup>60</sup> *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, edit.: Geoffrey Wigoder, Paris 1993, s. 880.

<sup>61</sup> Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969, s. 1-2; 88-91.

eserinde, 'Kilise'nin kullandığı Kutsal Kitab'a ait alegorik yorumların tamamının Philo'dan alındığına' dikkat çekmektedir.<sup>62</sup>

### Sonuç

Logos'un, 'İlâhi kelâm' anlamında ilk kez Helenistik döneme ait Yunanca yazılmış Yahudiler'e ait ilahiyat metinlerinde rastlanmaktadır. Bunlar içerisinde Philo-öncesi Yahudi kaynaklarından Paneas'lı Aristobulus'un metni ve *Süleyman'ın Hikmeti* adlı eserler önemlidir. Hıristiyan dini metinleri içerisinde 'Logos' kavramını ilk kullanan eser ise, Yuhanna İncili'dir. Her ne kadar Helenistik döneme ait Yahudi kaynakları bu kavramları kullanmış olsa da, Filistin ve Babil çevrelerine mensup Yahudi ilim adamları arasında etkileri oldukça sınırlı kalmıştır. Erken dönem Hıristiyan ilahiyatçıları ve özellikle Kilise Babaları ise, Yuhanna İncili'nin kullandığı bu kavramı Kristolojik ilahiyat anlayışlarının merkezine oturtmuşlardır. Bu nedenle, zamanla söz konusu kavram adeta Hıristiyan ilahiyatı ile özdeş hale gelmiştir denebilir. Zira 'Logos' kavramının sonraki dönemlerde alacağı anlamları ve muhtevastaki değişimleri Hıristiyan ilahiyatının geçireceği dönüşümlere göre izlemek mümkündür. Buna göre, Yuhanna İncili'nde ifade edilen 'Tanrı'dan ayrı bir şahsiyete sahip olan' (*hipostaz*) 'Kelâm' anlamındaki 'Logos', zamanla Hıristiyan ilahiyatında 'Oğul' veya 'yaratılış-öncesi var olan (ezelî) Mesih' anlamlarını ve bu konudaki çeşitli görüşleri içerecektir. İşte bu noktada, Eski Ahid'i ve özellikle de Tora'yı Yunan felsefi geleneği ışığında yeniden yorumlayan Philo, Hıristiyan Kilise Babaları için önemli bir kaynak olacaktır. Gerçekten, Stoacı felsefede olduğu gibi 'âlemdaki her türlü aklî düzeni', 'tabiata uyumlu ahlaki' ve onun 'söz ile ifadesi felsefeyi ve hikmeti' temsil eden 'Logos', Philo tarafından Eski Ahid'deki Tanrı'nın dışında bir varlık olarak 'Tanrı'nın Kelâmı'nın temsili olarak tak-

<sup>62</sup> Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanmasında özellikle Kilise Babaları'ndan Clément d'Alexandrie ve Origen, Philo'nun yöntemini takip etmişlerdir. Bu alegorik yöntemin Paulus tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Bu da, söz konusu yöntemin Philo'nun yaşadığı dönemde Yahudiler tarafından bilindiği anlamına gelmektedir. Bkz.: 'Philon', *Dictionnaire de la Bible*, edit.: A. Migne, Paris 1846, c.3, s.1082; [http://www.tertullian.org/fathers/photius\\_03bibliotheca.htm](http://www.tertullian.org/fathers/photius_03bibliotheca.htm).

dim edilecektir. Âlemdeki maddelerin en mükemmel sûretleri (*form*) ise, Eflatuncu 'ideler âlemi' gibi Logos'tadır.

Philo'dan sonraki Yahudi ilahiyatçıları teşkil eden nesiller, 'Logos' kavramının Hıristiyani çağrışımlarının güçlü olması nedeniyle kendi ilahiyat metinlerinde kullanmaya yanaşmamışlardır.<sup>63</sup> Bununla beraber, 'ebedî olan Tanrı ile yaratılmış olan âlem' arasındaki ilişkiyi açıklamak için Philo'nun geliştirmiş olduğu 'Logos' doktrini ve felsefesi, sadece Hıristiyan ilahiyatını değil aynı zamanda Müslüman ilahiyatçıları da etkilemiştir.<sup>64</sup>

### Kaynakça

- A. Bertrand, 'Logos', *Dictionnaire de Toutes les Religions*, Paris 1850, c.3, s. 373-378.
- André Chouraqui, *La Pensée Juive*, Paris 1997.
- Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi, Antik Çağ*, çev. Muammer Sencer, İstanbul 1969.
- Daniel E. Gershenson, 'Logos', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem trsz., c. 11, s. 460-461.
- Dursun Ali Aykat, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul 2011.
- Erwin Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940.
- Dictionnaire de la Bible*, 'Philon', edit.: A. Migne, Paris 1846, c. 3, s. 1081-1083.
- Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, edit.: Geoffrey Wigoder, Paris 1993.
- G.B. Kerferd, 'Logos', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 5, s. 83-84.
- Hans Küng, *Le Judaïsme*, çev. Joseph Feisthauer, Paris 1991.
- Harry Austryn Wolfson, 'Philo Judaeus', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 6, s. 151-155.
- Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesi, Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 2001.
- Henry Soulier, *La Doctrine du Logos*, Turin 1876.

<sup>63</sup> Nitekim Philo ile aynı dönemde yaşayan yahudi bilginlerden sadece Josephus, Philo'nun ismini zikretmektedir. Bkz.: *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, edit.: Geoffrey Wigoder, Paris 1993, s. 881.

<sup>64</sup> Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesi, Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 2001; Harry A. Wolfson, 'Philo Judaeus', *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, c. 6, s. 155.

Hugues Cousin, 'Un Judaisme d'Expression Grecque', *Aux Origines du Christianisme*, Paris 2000, s. 60-92.

Jean Réville, *Le Logos d'Après Philon d'Alexandrie*, Genève 1877.

Jérôme Moreau, *Abraham dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie, Enjeux herméneutiques de la démarche allégorique*, Lyon 2010.

Joseph Méléze Modrzejewski, 'Le Christianisme Alexandrin et Philon', *Les Premiers Temps de l'Eglise*, Paris 2004, s. 555-560.

*La Bible Ancient Testament*, edit.: Edouard Dhorme, c.1, Paris 1956.

Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990.

Mircea Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Paris 1983.

Mûsâ İbn Meymûn el-Kurtubî, *Delâletü'l-Hâîrîn*, yay. haz.: Hüseyin Atay, Ankara 1974.

Philon D'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1969.

Philon d'Alexandrie, *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat*, çev.: Irene Feuer, Paris 1965.

Philon D'Alexandrie, *De somniis I-II*, çev.: Pierre Savinel, Paris 1962.

Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim IV*, çev.: Roger Arnaldez, Paris 1984.

Pierre Guillemette - Mireille Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montréal, 1987.

Roger Arnaldez, 'Philon d'Alexandrie', *Dictionnaire de la Bible Supplément*, c.7, Paris 1966, s. 1329.

*Yaşayan Dünya Dinleri*, edit.: Şinasi Gündüz, Ankara 2007.

<http://www.lueur.org/bible>

[http://www.tertullian.org/fathers/photius\\_03bibliotheca.htm](http://www.tertullian.org/fathers/photius_03bibliotheca.htm)



# Hıristiyanlıkta Vahiy Algısı

Emir KUŞCU\*  
Mahmut AYDIN\*\*

---

## Perceptions of Revelation in Christian Thought

---

**Citation/©:** Kuşcu, Emir & Aydın, Mahmut, (2011). Perceptions of Revelation in Christian Thought, Milet ve Nihal, 8 (1), 165-199.

**Abstract:** As it is well known, God has made contact with humankind by speaking with them or appearing to them in some world religions. This sort of relationship is expressed as revelation. In this article, we tried to analyze perception of revelation in Christian thought and how this perception has been explained in the history of Christianity. In this essay, descriptive method is used, since it aims to inform the Turkish reader about the concept of revelation and its perceptions in Christianity. However while we are doing this, we also have done some analysis about how the revelation has been perceived in Christian thought. Within this context, at the very beginning, the general Christian perception of revelation in the light of Christian's sacred scripture is dealt with. Secondly, it is studied the perceptions of Christian theologians about revelation from the earlier times to the modern times. Thirdly, it is focused on the discussions about one of the main problems of Christian perception of revelation namely general and special revelation. Lastly, it is explained the incident of God's incarnation in Jesus-Christ as the climax of special revelation.

---

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD  
[emirkuscu@hotmail.com].

\*\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD  
[mahmuta@omu.edu.tr].

**Key Words:** Revelation, revelation in Christianity, general and speacial revelation, incarnation, Jesus-Christ.



**Atıf/©:** Kuşcu, Emir & Aydın, Mahmut, (2011). Hıristiyanlıkta Vahiy Algısı, Milet ve Nihal, 8 (1), 165-199.

**Öz :** Bilindiği üzere bazı dünya dinlerinde Tanrı, konuşmak ve tezahür etmek suretiyle insanlıkla iletişim kurmaktadır. Bu tarz ilişki türü "vahiy" olarak ifade edilmektedir. Bu yazıda Hıristiyan düşüncesinde vahiy algısı ve tarihsel algının nasıl algılandığı analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu çalışma Hıristiyanlıkta vahiy algısını ana hatlarıyla ortaya koyarak Türk okuyucusu bu konuda bilgilendirmeyi hedef edindiğinden çalışmada daha çok tasvir yöntemi kullanılacaktır. Ancak bu yapılırken zaman zamanda Hıristiyan düşüncesinde vahyin tarihsel süreçte nasıl algılandığıyla ilgili çözümler de yapılacaktır. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak Hıristiyanlıkta genel vahiy algısı ele alınarak Hıristiyan kutsal metinlerinde vahyin nasıl yer aldığı konusu tahlil edilecektir. İkinci olarak ilk dönemden günümüze Hıristiyan teologlarının vahiy algıları bir bütünlük içinde inceleme konusu yapılacaktır. Daha sonra ise vahiy kavramıyla ilgili temel problemlerden biri olan "genel vahiy-özel vahiy" tartışmasına odaklanılacaktır. Son olarak ise Tanrı'nın özel vahyinin doruk noktadaki tezahürü olan Tanrı'nın İsa-Mesih'te inkarnasyonu hadisesine değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, Hıristiyanlıkta Vahiy, Genel ve Özel Vahiy, İnkarnasyon, İsa-Mesih.

## Giriş

Bilindiği üzere bazı dünya dinlerinde Tanrı, konuşmak ve tezahür etmek suretiyle insanlıkla iletişim kurmaktadır. Bu tarz ilişki türü "vahiy" olarak ifade edilmektedir. Yunanca *apokalupsis* ve *epiphaneia* Latince *revelatio* ve *manifestatio* terimlerinden türeyen vahiy kavramı, bir şeyin örtüsünü açmak veya tezahür etmek anlamlarına gelmektedir. Buna göre Tanrı ile ilişkili olarak bu terim Tanrı'nın söz ve eylemlerle ilahi iradesini ve şahsını insanlığa açması ve inananların da bu açılım vasıtasıyla Tanrı'nın iradesinden haberdar olması demektir. Bu anlamıyla vahiy inanlar için bir iman ilkesi, teologlar için ise karmaşık/kompleks bir sorun olmaktadır. Çünkü vahiy izah etmenin tek bir yolu olmadığından insanlar vahiy ve mahiyetiyle ilgili oldukça çeşitli görüşlere sahip olabilmektedir. Ayrıca vahiy ilham gibi karmaşık ve bazen de duygusal konularla ilintili olabildiğinden onu anlamaya çalışanların kişisel

arka planları, belirli bir vahiy anlayışının veya yorumunun diğerlerinden daha iyi ve daha tutarlı olduğunu ima etmesi de oldukça mümkündür. Hıristiyanlık da Yahudilik ve İslam gibi odak noktasında vahiy olan dinlerden biridir. Aslında vahiy iki kutuplu bir süreçtir. Bunlardan ilki genel anlamda Tanrı'nın fiili, özelde İsa-Mesih'in hayatı, ölümü ve yeniden dirilmesiyle Hıristiyanlara ulaşan Tanrısal kutup, ikincisi de Tanrı'nın fiilinin sonuçları, yani İsa'nın hikâyesiyle öğrenilen Tanrı'nın amaçları hakkındaki bilgisidir. Her iki kutupta Hıristiyanların Tanrı'yı keşfetmediğini, Tanrı'nın "bana" geldiğini gösterir. Dolayısıyla vahiy, bizim başımıza gelen bir olaydır. O, bizim öznelliğimizin ötesinde bizim kontrolümüz dışında gerçekleşir.<sup>1</sup>

Bu yazıda Hıristiyan düşüncesinde vahiy algısı ve tarihsel algının nasıl algılandığı analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu çalışma Hıristiyanlıkta vahiy algısını ana hatlarıyla ortaya koyarak Türk okuyucusu bu konuda bilgilendirmeyi hedef edindiğinden çalışmada daha çok tasvir yöntemi kullanılacaktır. Ancak bu yapılırken zaman zamanda Hıristiyan düşüncesinde vahyin tarihsel süreçte nasıl algılandığıyla ilgili çözümlenmeler de yapılacaktır. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak Hıristiyanlıkta genel vahiy algısı ele alınarak Hıristiyan kutsal metinlerinde vahyin nasıl yer aldığı konusu tahlil edilecektir. İkinci olarak ilk dönemden günümüze Hıristiyan teologlarının vahiy algıları bir bütünlük içinde inceleme konusu yapılacaktır. Daha sonra ise vahiy kavramıyla ilgili temel problemlerden biri olan "genel vahiy-özel vahiy" tartışmasına odaklanılacaktır. Son olarak ise Tanrı'nın özel vahyinin doruk noktadaki tezahürü olan Tanrı'nın İsa-Mesih'te inkarnasyonu hadisesine değinilecektir.

### Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Vahiy Kavramı

Yunanca'da vahiy kelimesinin karşılığı olan *apokalypsis*, bilinmeyen ya da gizli olanın örtüsünü açma edimine işaret eder. Yani gizli olanın açığa çıkarılmasıdır. Bu iki şekilde olur. İlkinde vahiy,

<sup>1</sup> Tyron Inbody, *The Faith of Christian Church*, William Eerdmans Pub., Michigan, 2005, s. 57



kelime yoluyla bilginin iletilmesidir. Bu öyle bir bilgidir ki, biz onunla daha önce aşına olmadığımız bir şeye aşına hale geliriz. Örneğin okuduğumuz bir kitap ya da dinlediğimiz bir konferans, bize farklı bir ufuk açarsa, bu, “gözlerimizin açılması” anlamında bir tür vahiy sayılabilir. İkincisine göre vahiy, bir benlik olarak beni yeni bir duruma sokan bir oluşturdur. Bu bağlamda örneğin bir arkadaşımın ölümü olayı, bana ölümün nasıl bir şey olduğunu vahyeder. Bu tür durumlarda vahiy, bir konu hakkında bir bilgi aktaran bir şey olmaktan çok bir oluş niteliğine sahiptir.<sup>2</sup>

Yeni-Ahitte vahiy kavramı daha çok konuşma ve göstermeyle ilgili sözcüklerle birlikte kullanılır ve bu kavram çerçevesinde temelde iki vurgu ön plana çıkar. İlkinde vahiy, ister kalıcı bir gerçeklik isterse de geçmiş bir gerçeklik olarak anlaşılın son tahlilde gerçek olan şeyin bir ifşasıdır. İkincisinde ise vahiy, gerçek olanı ifade etse de son kertede tam olarak bilinmeyen ve daha önce ifşa olmamış bir mahiyete sahiptir. Vahiy olarak anlaşılması gereken bilgi, çoğunluğun cehaletine karşıtlık içinde azınlığın bilgisidir ve geçmişin cehaletine karşıtlık içinde yeni bir bilgidir. Bu özellikle insanların hikmetiyle Tanrı'nın saklı hikmetinin birbirine karşıt biçimde sunulduğu ifadelerde daha iyi anlaşılır (1 Kor. 2: 4-16).

Sinoptik İncillerde vahiy kavramını karşılama noktasında açıklamak (*kerussein*), öğretmek (*didaskain*) ve açmak (*apokaluptein*) gibi kelimeler kullanılmıştır. Eski-Ahit de vahyin bir aracıdır, ancak Hıristiyan düşüncesine göre vahyin tamamlanması ancak İsa-Mesih ile mümkün olmuştur<sup>3</sup>. Çünkü o Eski-Ahit peygamberlerinin ve onların getirdikleri mesajların yapamadığını, kanunun çarımha akıtılmasına rıza göstererek yapmış ve böylece Âdem'in işlediği ilk günah nedeniyle Tanrı ile insanoğlu arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etmiştir. İsa'nın vahyi diğer vahiy biçimlerinden ayrılır, zira O, Tanrı'nın kurtarıcı iradesini doğrudan bildirmez (Luka 10:22), aksine insanları bir karara çağırır (Markus 1:18). Bultmann'a göre Yeni-Ahit'te vahiy, bilginin iletilmesi olarak de-

<sup>2</sup> Rudolf Bultmann, *Existence and Faith*, Collins, Glasgow, 1973, s. 68.

<sup>3</sup> Matta 5:17-19.

ğil, benim başıma gelen bir oluş ya da vaka olarak anlaşılmalıdır.<sup>4</sup> Kutsal Kitap temelde vahyi, İsa'nın hayatı, ölümü ve yeniden dirilmesinde sezilen Tanrı'nın fiilleri aracılığıyla Tanrı'nın dolaylı yoldan kendini izhar etmesi olarak anlar. Yeni-Ahit'te Tanrı'nın kendini izharı, İsa'nın misyonunda Tanrı'nın sesini işiten ve Logosu gören insanlarca bilinir. Markus İncilinde şöyle söylenir. "O da onlara dedi: Tanrı'nın Egemenliğinin sırrı sizlere açıklandı, ama dışarıda olanlara her şey benzetmelerle anlatılır" (Markus 4:11).

Yuhanna İncilinde vahiy kavramıyla ilgili olarak "bilmek, tanımak, tanıklık etmek, söylemek" eylemleri kullanılmıştır. Bu İncil'de vahiy kavramı paradoksal bir doğaya sahiptir. Zira Yuhanna'da Tanrı insanoğluyla İsa'nın şahsında karşılaşmakta ve bu paradoks temelde "Kelim bedenleşti" cümlesiyle ifade edilmektedir. Yuhanna Logos kavramını, görünmeyen Göksel Baba'nın bir tezahür edicisi/açıklayıcısı olarak ele alır (Yuhanna 1:18). Yuhanna'nın mesajının merkezinde vahiy hadisesi vardır. Çünkü bu İncil'de İsa-Mesih her şeyin ötesinde Tanrı'nın hakikatini ilan eden konumundadır (Yuhanna 1:4). Bu anlamda İsa-Mesih görünmez, anlaşılamaz ve bilinemez olan Tanrı'yı görünür ve anlaşılır kılandır (Yuhanna 1:14). Bu İncil'de İsa'nın kendisi Vahyedici (*Revealer*) olarak tanımlanır ve Vahyedici olarak eylemde bulunması onun kurtuluş sürecinin edilgen bir nesnesi olmadığı anlamına gelir. Yuhanna'da İsa, acıya ve ölüme maruz kalan biri değil, daha çok onu seçen biri olduğundan, pasif bir kurban değildir, aksine aktif bir konumdadır.<sup>5</sup> Kutsal Kitap Tanrı'yı, Tanrı'nın kurtarıcı gücünü, Mesih olarak İsa'nın aracılığıyla Tanrı'yı izhar eder. Yuhanna İncilinde ise bu şu şekilde ifade edilir. "Zira tanrı dünyayı öyle sevdi ki, biricik Oğlunu verdi, ta ki ona iman eden hiç kimse helak olmasın, Zira Tanrı dünyaya hükümsün diye değil, ancak dünya onun ile kurtulsun diye Oğlunu dünyaya gönderdi" (Yuhanna 3: 16-17). Yuhanna İncilinde vahiy kavramıyla ilgili olarak kullanılan kavramlardan biri de "işaretler" kavramıdır. İşaretler, anlamının sade-

<sup>4</sup> Bultmann, *Existence and Faith*, s. 70

<sup>5</sup> Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol.2, SCM Press, London, 1955, s. 53

ce imanda bulunabildiği muğlâk bir karaktere sahiptir. Bu bakımdan onlar, sürekli biçimde yanlış anlaşılmaya müsait olan İsa'nın sözlerine benzetilebilir. Yuhanna için "işaretler", İsa'nın sözleriyle ilişkilidir. Yuhanna'da İsa'nın eylemleriyle sözleri arasında bir özdeşlik kurulur. Söz konusu ifadelerin Tanrı'nın sözleri olarak anlaşılması, onların içerdiği muhtevadan değil, kaynaklandıkları kaynaktan ileri gelir. İsa'nın sözleri, onun kendisi hakkındaki iddialarıdır yoksa kendi şahsının kökeni hakkında metafizik bir iddia da bulunmaz.<sup>6</sup> Onun sözleri kendisi hakkındaki ifadeleridir, onun Kelamı, kendi zatıyla özdeştir. Bunu özellikle "Ben yolum, hakikatim ve hayatım" (14:6) gibi ifadelerinden anlamaktayız. Yuhanna vahyin içeriğini tasvir etmeksizin Vahiy olgusunun kendisini sunar.<sup>7</sup>

Teolojik düşüncenin temel problemlerinden biri olan vahiy kavramına Pavlus'un mektuplarında "tezahür" anlamında *phaneroun* (Romalılar 3: 21, 16: 26) ve vahiy anlamında da *apokaluptein* kelimeleriyle rastlamaktayız (Korinliler 2: 10).<sup>8</sup> Pavlus'un manevi hediyeler listesi Kutsal Ruh vasıtasıyla verilen "bilgi kelamıyla" "hikmet kelamını" kapsamaktadır (1 Kor. 12:8). Pavlus insan yapımı kazanımlarla ruhsal vahiyler arasında bir karşıtlık kurar. İnsan beşeri konuları beşer ruhuyla; ilahi konuları Kutsal Ruh ile anlayabilir. Pavlus vahyi, "Mesih'teki bir insanın" başına gelen bir vizyon olarak da tasvir eder (2 Kor 12:2). Burada vizyon ya da rüyet şeklinde ifade edilen vahiy, apokaliptik bir mahiyete sahiptir ve rüyet sahibinin ekstatik veya vecdi tecrübelerinde ortaya çıkar. Pavlus, vahiy anlayışının temeline İsa Mesih'in yeniden dirilişi inancını yerleştirir (1 Kor. 15:14-15). Pavlus'un Mektupları, Mesih'in yeniden dirilmesinin Baba'nın Vahyedilmesi olduğunu doğrular. Pavlus'ta vahyin odak noktası Mesih İsa'dır, Tanrı kendini insanlara Mesih İsa'nın hayatındaki kurtarıcı öneme sahip olan ölüm, yeniden dirilme ve göğe yükselme gibi hadiselerde vahyet-

<sup>6</sup> Bultmann, *Theology of the New Testament* ss., 60-63

<sup>7</sup> Bultmann, *a.g.e.*, s. 66

<sup>8</sup> Sinoptik İncillerde, Pavlus'ta ve Yuhanna'da vahiy kavramına karşılık gelen kelimelerle ilgili olarak bkz.; Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2003, Cilt: 12, Sayı: 2, ss. 171-201.

mektedir. Çarmıh ve yeniden dirilmede gerçekleşen vahiy tamamlanmamıştır, zira bir de Mesih'in ikinci defa gelişindeki Tanrı'nın kurtarılmasının vahyedilmesi gerekmektedir.(Romalılar 13:11). Hem gerçekleşmiş hem de gerçekleşecek olan vahiy, Tanrı'nın kelimesi olan İncil'de vahyedilir. Pavlus ayrıca vahyedilmiş gizem anlamında *mysterion* kavramını kullanır. Gizem, Mesih'te tamamlanacak olan Tanrı'nın kurtarıcı amacıyla ilgilidir<sup>9</sup> (Romalılar 16:25-26). Ayrıca Mesih bütün hikmet ve bilginin cisimleşmesidir (Koloseliler 2:2).

### Hıristiyan Tarihinde Vahiy Anlayışları

Hiç şüphesiz Hıristiyan tarihi boyunca farklı biçimlerde algılanan vahiy kavramıyla ilgili olarak bütün Hıristiyan teologlarının görüşlerini bu yazımızda inceleme konusu yapmamız mümkün olmadığından söz konusu teologların görüşlerini iki ana kategoriye ayırarak vermeyi uygun gördük. Bu bağlamda ilk kategori olarak erken dönem Hıristiyan ilahiyatçılarından modern dönemlere kadar olan süreci "Pavlus'tan Kalvine" başlığı altında; ikinci olarak da modern dönemlerden günümüze kadar yaşamış olan ilahiyatçıların görüşlerini "Aydınlanmadan Günümüze" başlığı altında inceleme konusu yaptık.

#### *Pavlus'tan Kalvine*

Hıristiyan tarihinde İsa'nın ölümünden sonraki süreçte en önemli figür hiç şüphesiz günümüz Hıristiyanlığının şekillendiricisi olan Pavlus'tur. Pavlus, kendisinin bir Havarî ve elçi olarak seçildiğini ve havarîliğinin vahiy yoluyla gerçekleştiğini belirtir.<sup>10</sup> Pavlus'ta vahiy, Tanrı'nın kendisi aracılığıyla insanlığı Mesih'te kendiyile uzlaştırdığı tanrısal planın açığa çıkarılmasıdır. Galatyalılar 4:4'te ifade edildiği gibi Tanrı'nın inkarnasyonu, çarmıhtaki ölümü, ölümden dirilmesi, Tanrı'nın bu gizli planın yürürlüğe konması olarak anlaşılmalıdır. Vahiy, tarihsel zaman içinde tamamlanma-

<sup>9</sup> George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, William B. Eerdmans, Michigan, 1993, s. 430

<sup>10</sup> Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, İSAM, İstanbul, 2006, s. 29

muştur, ancak Mesih'in dönüşünü yani ikinci gelişini ifade eden *Parousia* ile tamamlanacaktır.<sup>11</sup>

Pavlus'un öğretisinin temeli, Tanrı'nın salâhiyetinin ve imanın tezahür ettirilmesine yani vahyine dayanır. Tanrı'nın Mesih'teki fiili, Pavlusçu vahiy anlayışının kökenidir. Pavlus'a göre, Tanrı'nın salâhiyetinin Mesih'teki izharı, elçilere verilen özel bir vahiy ile tamamlanır.<sup>12</sup> Bu vahiy, onun havariliğini sorgulayan Galatyalı muhaliflerine karşı argümanlarının esas dayanağıdır.<sup>13</sup> Pavlus, burada onun Mesih'teki yeni varlığı ile Tanrı tarafından verilen havarilik görevini yapılandıran dönüm noktasına işaret eder ve kutsal metnin kendine vahiy ile, yeniden diriltilen İsa Mesih'in tanıklara görünmesi arasında bir ilişki kurar. Mesih'in kurtarıcı vahiy ile İncil'in Pavlus'a vahiy, Pavlus teolojisinde vahyin geçmişe ait boyutunu şekillendirir.<sup>14</sup>

Yeni-Ahit'te Tanrı'nın salâhiyetinin ve gazabının tezahürün gelince, Yeni-Ahit'in devam eden vahyinin en güçlü ifadelerinden biri, Romalılar 1:16-18'deki ifadelerdir. Mesih'in İncili, Tanrı'nın salâhiyetinin tezahürünün yani vahyinin devam edegelen mekânı olarak görülür. Pavlus ve Yeni-Ahit'te gazap ya da kurtuluşu getirecek olan Mesih'in *Parousia*'sıdır. Pavlus Mesih'e teslimiyette sadece bir araçtır. Bu bağlamda o, Mesih tarafından bir uzlaştırma elçisi olarak işlev görür. Çünkü Pavlus aracılığıyla konuşan Mesih'ten başka biri değildir. Bu bağlamda Pavlus'un mesajı, tanrısal vahyin gücünü taşımakta ve onu temsil etmektedir.<sup>15</sup>

İsa-Mesih'in vahyinin hala devam etmekte olan bir vahiy olarak görüldüğü bir gerçeklik olmakla beraber vahyin gelecek boyutuyla ilgili bir resim sunmak oldukça zordur. Romalılar 1: 18'da hâlâ vahyedilmeyi bekleyen bir nihai yargının olduğu ifade edilmektedir. Vahyin geçmiş tezahürlerine rağmen, Pavlus hala gele-

<sup>11</sup> Johannes Deninger, "Revelation", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones & Thomson-Gale, New York, C. 11, ss. 7777-7778.

<sup>12</sup> Markus N.A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Mohr, Tübingen, 1990, s. 135

<sup>13</sup> Bkz., I. Korintliler, 9:1; 15:1-8

<sup>14</sup> Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, ss. 136-137

<sup>15</sup> Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, ss. 140-143

cekte İsa-Mesih'in vahyini beklemekteydi. Hıristiyan geleneğinde vahyin tamamlanmamışlığı, çeşitli biçimlerde ifade edilmektedir. Bunlardan aklanma ve Tanrı'yla uzlaşma, geçmişte ve mevcut zamanda temellenirken, kurtuluş gelecekte gerçekleşecektir. Pavlus'a göre, Mesih'te gerçekleşen kurtuluşun en ileri düzeydeki vahyi yani tezahürü, hala gelmektedir.<sup>16</sup>

Hıristiyanlıkta Tanrı aynı zamanda yaratıcı bir varlık olduğundan, Hıristiyan vahiy teolojisi tarihinde bir eğilim, yaratmadaki vahyedici işlevi, dolayısıyla yaratma ve vahyetme arasındaki ilişkiyi öne çıkarır. Bu eğilime mensup olan Justin Martyr, Eflatunculuk ve Stoacılığın etkisiyle ortaya çıkan üretken logos düşüncesiyle, Tanrı'yla ilgili bilgiyi ifade etmek için Hıristiyanlık öncesi felsefeye referansta bulunur. Justin için Tanrı'nın vahyi, Atina'nın büyük filozoflarının eserleri aracılığıyla anlaşılabilir. Bundan dolayı ona göre ancak onların eserlerini okuyarak Hıristiyan hayat biçimi gerçek manasıyla idrak edilebilir. Justin için vahiy, Logos ve kutsal metinler aracılığıyla gerçekleşir ve o Hıristiyan mitlerinin anlamlarını keşfetmeyi sağlayan bir araçtır.<sup>17</sup> Antakyalı Theofilus ise, dünyanın düzeni nosyonu temelinde tanınabilir/bilinebilir bir Tanrı'dan bahseder. İskenderiyeli Klement ise tabiat yoluyla anlaşılan Tanrı'nın vahyine işaret eder. Klement'e göre üstün bilgi, sadece Tanrı'nın oğlundan yani vahiyden kaynaklanılabilmektedir.<sup>18</sup>

Vahiy teolojisindeki bir diğer eğilim, içinde Tanrı'nın kendini bildirdiği bir tarihe odaklanır. İrenyus, bu eğilimin en önemli temsilcisidir. Ona göre Tanrı, Tanrı olmaksızın bilinemez. O, gnostik akımlara karşı, apostolik aktarım kriterini geliştirir. İrenyus, Logosu, yaratma ve kurtuluş açısından düşünmüştür. Ona göre inkarnasyon, Kelamın görünebilirliğinin en zirve noktasını ifade eder. Mesih, Göksel Baba'yı ifşa edendir. Buna göre İsa-Mesih'in şahsında ve onun aracılığıyla Baba'nın semavi gizemleri Hıristiyanlara

<sup>16</sup> Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, ss. 145-146

<sup>17</sup> Peter Widdicombe, "Justin Martyr, Allegorical Interpretations and The Greek Myths", *Studia Patristica*, ed. Elizabeth Livingston, Peeters Publishers, Louvain, trs., cilt:XXXI, s. 234

<sup>18</sup> Eric Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 123

açık hale getirmiştir. Mesih'in çarmıhtaki acısı ve ölümü, görülebilir Tanrı'nın insanlığa sevgisinin en üst noktasını temsil eder. Yeniden dirilme Tanrı'nın gücünü ilan eder ve o, aynı zamanda gelecek zaferin de kaynağıdır.<sup>19</sup> Tanrı'nın Kelimesi olan İsa-Mesih, *manifestatio Patris* yani Baba'nın vahyidir. İrenyus, Mesih'in görünürlüğünün Kilise 'de devam ettiğini belirtir. Kilise, Mesih'in bedeni ve onun yaşayan tezahürüdür. Kilise, Kutsal metinleri gerçek anlamına sadık kalarak okumamızı sağlayan apostolik geleneğin koruyucusudur. Kilise geleneği koruyan Ruh ile desteklenir, Ruh, bedene hayat verdiği gibi yazılı metne hayat verir. Bu anlamda Kilise, Mesih'te gerçekleşen Baba'nın vahyinin yaşayan bir tezahürüdür.<sup>20</sup> Dolayısıyla İrenyus, vahiy kavramını, ucu kapalı bir şey olarak değil, daha çok Kilise 'de devam etmekte olan bir süreç olarak kabul eder.

Augustine'ye göre, Mesih inanan kişide mevcuttur ve onda vahyedici yani Tanrı'yı tezahür ettirici işlevini icra eder. Augustine'nin vahyedilen Tanrısı, öğretmen olan bir Tanrı'ydı. Vahiy süreci insanın dışında gerçekleşmez. Aksine insan vahyi varoluşsal olarak kavrar. Vahiy Tanrı tarafından kullanılan bir "cazibe" unsurudur.<sup>21</sup> Augustine için vahiy, basit anlamda bilginin aktarılmasından ibaret değil, daha ziyade insan ruhunun derinliklerinde gerçekleşen bir iletişimdir. Augustine şöyle söyler: "Ey Rabbim, kalbimi sevgi oklarıyla vur. Sözlerini gönlümün derinliklerine taşıdım."<sup>22</sup> Augustine göre, inkarnasyonu bir ihtiyaç olarak gündeme getiren husus, insanın günahkârlığıdır ve sadece inkarnasyon yoluyla insan günahlarından arınabilir.<sup>23</sup>

Orta-çağlarda, inanılabilir olan Kutsal Kitapla yorumcu olan Kilise birbirinden ayrıştırılmıştır. Başka bir deyişle, vahyin ilk dönemleri ile Kilise dönemi birbirinden farklıdır. Bu dönemde vahiy

---

<sup>19</sup> Juan Ochagavia, *Visible Patris Filius: A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition*, Roma, 1964, ss. 113-114

<sup>20</sup> Ochagavia, *Visible Patris Filius*, ss. 123-124

<sup>21</sup> Lacoste, "Revelation", s. 1385

<sup>22</sup> Donald G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation*, InterVarsity Press, Nottingham, 1994, s. 21

<sup>23</sup> Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, İz, İstanbul, 2006, s. 113

teolojisiyle kurtuluş tarihi birbiriyle ilişkili olarak düşünölmüştür. Bonaventure, vahiy ve insanın günahkâr durumu arasındaki ilişkiyi inceleyerek şu sonuca varmıştır: Dünya okunamayan bir kitap olduğundan, vahiy olarak inkarnasyon, onun okunabilirliğini sağlayan bir tür tefsirdir. Ona göre vahye iman, dışsal ve içsel kelimenin harmanlanmış bir biçiminden doğar. Ancak asli anlamda o, içsel bir işitmeden hâsil olur. Bonaventure'nin görüşüne göre, vahiy, zihni aydınlatır: Çünkü ona göre vahiy, gizemli bir konuda zihni aydınlatma anlamına gelmektedir. Vahiyle ilgili diğer bir husus, vahyin sağladığı kesinliktir. İman, dışsal kelime olan vaazla içsel kelime olan Kutsal Ruh'un öğretiminin kombinasyonundan meydana gelir. İçsel aydınlanma yeni bir nesnenin keşfi değil, nesneyi olması gerektiği gibi kavrama gücüdür.<sup>24</sup> Sorgulanamaz bir İncil-merkezci bakış, Thomas Aquinas için, içsel olguların analiziyle ilişkilidir. Burada vahiy teolojisi iman teolojisiyle ilişkilidir, hatta onunla özdeştir. Tanrı'nın tabiatüstü gayesini takip etmek için gerekli olan tüm hakikatle insanı donatan Tanrı'nın kurtarıcı fiili ön plandadır. Onun vahiy anlayışı rasyonalist bir çerçeveye sahiptir, onun vahiyle ilgili argümanı akla karşı bir nitelik taşımaz, aksine, o, hakikate rasyonel bir süreçle erişilebileceğini düşünür.<sup>25</sup>

Duns Scotus, Kutsal kitapla Kilise arasında yakın bir ilişki kurmak suretiyle kutsal Kitabı her şeyin merkezine yerleştirmiştir. Ona göre teoloji, Kutsal kitapta ihtiva edilen konuları ele almalıdır. Ockhamlı William'ın nominalizmi, vahyin iki kaynağı öğretisini üretti. Buna göre Kutsal kitap ve Kilise geleneği vahyin iki kaynağı olarak görölmekteydi.<sup>26</sup>

Reformasyon sürecinde yeni vahiy anlayışı Luther tarafından ortaya kondu. İnkarnasyonda bile kendini gizleyen gizli bir Tanrı anlayışını, çarmıh skandalında kendini "karşıtı" olarak yansıtan Tanrı öğretisini öne çıkaran Luther, Mesih'in kendisine ait olan ayırt edici özelliği, yani *absconditas sub contrario'yu* İsa'ya atfeder.

<sup>24</sup> M. John Farrelly, *Faith in God Through Jesus Christ*, The Liturgical Press, Collegeville, 1997, s. 222

<sup>25</sup> G.K. Chesterton, *Thomas Aquinas*, Echo Library, 2007, s. 15

<sup>26</sup> Lacoste, "Revelation" s. 1386



Tanrı sadece vaaz edilen kelimada görünebilir ya da tezahür eder. Geçmişte meydana gelen kurtuluş olguları, ihtida ve aklanmayla ilgili varoluşsal hadiselerde inananla karşılaşır. Sadece kutsal kitap bu olguları kaydeder. Dar anlamda kutsal kitap vahyin kendisi olmaktan çok, vahyin bir aktarıcısıdır.<sup>27</sup> Kelime daha sonra Lutherci Melancton tarafından “öğreti” haline getirilmiştir. Lutherci gelenek içinde üretilen eserlerde kutsal kitabın mutlak anlamda yeterli oluşuna dair pek çok iddiaya rastlarız. *Sola sacra scriptura iudex, norma et regula agnoscitur*. Anlamı, sadece kutsal kitap, yargıç, norm ve kural olarak kabul edilebilir. Luther’e göre vahiy problemi, ayrıca Tanrı’nın nasıl bilinebileceği meselesiydi. Doğa yoluyla elde edilen Tanrı hakkındaki bilgi, Kutsal Kitabın ışığında desteklenmesi ve tashih edilmesi gereken sınırlı ve yetersiz bir bilgiydi. Luther buna karşı, Tanrı hakkındaki bilgi yani vahiy hakkında Mesih merkezci bir anlayış geliştirdi. Luther’e göre, Yuhanna 1:18, Tanrı’nın Mesih aracılığı dışında diğer hiçbir yolla bilinmeyi istemediğinin altını çizmektedir.<sup>28</sup>

Tanrı, Mesih aracılığıyla Hıristiyanlara merhametini gösterir. Zira Mesih’te Hıristiyanlar Tanrı’nın öfke dolu bir yargıç değil, inayet eden Baba olduğunu görürler. O, Hıristiyanları, hukuk-günah-ölüm zincirinden kurtaran kurtarıcı bir figürdür. Luther’e göre, tüm halkların ritüel ve kültürleri, onların Tanrı hakkında genel bilgiye sahip olduklarını gösterir, ancak burada ciddi bir problemle karşılaşırız. Eğer bütün halklar, Tanrı’yı biliyorsa, Pavlus niçin İncil’in ilanından önce Galatyalıların Tanrı’yı bilmediklerini söylemektedir. Luther bu soruya cevabında Tanrı hakkındaki bilginin iki boyutlu (*duplex est cognitio Dei*) olduğuna dikkat çeker. Bunlar, genel bilgi ve özel bilgidir. Bütün insanlar Tanrı’nın var olduğu ve onun her şeyi yarattığı konusunda genel bilgiye sahiptir. Fakat insanlar, Tanrı’nın günahattan kurtulmak için yapmamızı istediği şeyi, yani Tanrı’nın gerçek bilgisini bilemez. İnsanlar bir Tanrı’nın olduğunu doğal yoldan bilirler, ancak onun bizden talep ettiği şeyleri bilemezler. Roma 3: 11 ve Yuhanna 1:18’de kimsenin Tan-

<sup>27</sup> Lacoste, “Revelation”, s. 1386

<sup>28</sup> Alister McGrath, *Christian Theology Reader*, Blackwell Pub., Malden, 2006, s. 98

rı'yı anlamadığı ya da görmediği biçimindeki ifadeler, hiç kimse-  
nin doğal yoldan Tanrı'nın iradesinin ne olduğunu bilemeyeceği  
anlamına gelir. Tanrı'yı doğal yoldan bilmeye çalışanlar sadece  
zihinlerinde ürettikleri muhayyileye ibadet etmektedirler. Tan-  
rı'nın iradesini bilmediklerinden, bunlar zihinlerinin ürettiği ha-  
yallere ve tahayyüle mahkûm olurlar. Bu yüzden Kelam olmaksı-  
zın Tanrı'ya hizmet etmek isteyen hiç kimse, gerçek Tanrı'ya hiz-  
met etmiş olmaz.<sup>29</sup> Ayrıca, Luther'e göre, İncil metinleri Tanrı'nın  
Kelimesi değildi, daha çok onlar, Tanrı'nın kelimesini imanlı oku-  
yucuya izhar eden metinlerdi. Luther'in hermenötiği, kırıstolojikti,  
Mesih İsa'nın çarmıha gerilmesi olayında insanı farklı bir biçimde  
anlaşılma imkânı Tanrı tarafından vahyedilmekteydi.<sup>30</sup>

Kalvin ise Tanrı' hakkındaki bilgiyle ilgili düal/ikili bir yapı-  
dan bahsetmektedir. Yaratma vasıtasıyla ve kelam vasıtasıyla. O  
"bizim başlangıç noktamız, bu dünyadan değil İncil'den kaynak-  
lanır" der. Tanrı kendini ilk olarak insanlara yaratmasıyla ve dışsal  
fiilleriyle göstermektedir. Ancak ikinci seferinde Kelimesiyle yani  
ilahi mesaj olarak vahiyle kendini göstermektedir. Bütün reform  
teolojilerini birleştiren ana unsur Kutsal kitabın yeterliği anlayışıydı.  
Kalvin, sadece Tanrı'nın kendini vahyetmeyi seçmesi duru-  
munda insanların Tanrı'yı kavrayabileceklerini belirtir.<sup>31</sup> Ona göre  
Kitab-ı Mukaddes, insanın ihtiyaçlarına ve zayıf yönlerine uygun  
olarak hazırlanmıştır. Kitab-ı Mukaddes, günahkâr tabiatın neyi  
karanlıkta bıraktığını açıklamaya çalışır. Tanrı'nın varoluşu ve  
Tanrı'nın tanrılığı evrenin her bir birimine bir şekilde yazıldığı  
halde, insan günahkârlığı nedeniyle bu fiziksel işaretleri okuya-  
mamaktadır.<sup>32</sup> Kalvin'e göre, her insanda iyiyi kötüden ayırt ede-  
cek doğal bir yetenek vardır, ancak günah yüzünden bu yetenek  
körelmiştir. Tanrı insanın bu zayıflığını görerek, ona uygun emir-  
leri vaaz etmiştir. Musa'ya verilen on emir bunun bir göstergesidir.  
Kalvin'in Kutsal kitap anlayışının temelinde Mesih-İsa vardır, Me-

<sup>29</sup> McGrath, *Christian Theology Reader*, ss. 99-100

<sup>30</sup> Werner Jeanron, *Teolojik Hermenötik*, çev. Emir Kuşcu, İz, İstanbul, 2007, s. 68

<sup>31</sup> Thomas J. Davis, *John Calvin*, Chelsea House Publishers, Philadelphia, 2005, s. 63

<sup>32</sup> Davis, *Calvin*, s. 65

sih yaşayan bir Kelime iken, Kutsal kitap insanların ihtiyaçlarına ve zayıf yönlerine uygun biçimde oluşturulmuş yazılı Kelimedir.<sup>33</sup> Calvin'e göre, İncil kendine ibadete edilen bir metin değil, O Mesih'i sunma amacıyla Tanrı tarafından kullanılan bir enstrümandır. İncil'in gerçek değeri, Kutsal Ruh'un, Mesih'i mevcut ve gerçek kılan yaşayan birine dönüştürmesindedir. Calvin Kitab-ı Mukaddesi, gerçek Hıristiyan imanını ve yaşantısını için tek gerçek otorite olarak görmüştür. Mesih'in yaşayan mevcudiyeti fikri, Calvin'in teolojisinin özüdür.<sup>34</sup>

Buna karşın Trent konsilinde, geleneğin önemi ve Havarilerin imanının apostolik yani Havarilere özgü kökenleri üzerinde duruldu. Bu Kutsal kitapta mevcut olmamakla birlikte başlangıçtan beri aktarılan bir gelenek tasavvuruyla alakalıdır. Bize kadar ulaşan bu gelenekler, ya havariler Mesih'in ağzından duydukları için ya da onlar bize bunu kutsal ruhun sesi olarak aktardıkları için, Kutsal kitapta ihtiva edilen vahiy gibi, aynı dindarlık ve duyguyla inananlar tarafından alınmakta ve takip edilmektedir. Bu geleneksel olgular vahiy rolü oynar. Bu konsil Kutsal Kitabı ve geleneği eşit pozisyonda görmemektedir. Trent konsili, Kutsal Kitabın Hıristiyan vahyinin gerçek kaynağı olduğu görüşünü sahiplenirken, Kutsal kitabın doğru yorumunun Kilisenin devam eden tanıklığı ve geleneği ile söz konusu olabileceğini belirtir.<sup>35</sup> Vahyin kısmen kutsal kitapta kısmen ise geleneğe varıldığı görüşü, konsilde reddedilmiştir.<sup>36</sup>

### *Aydınlanmadan Günümüze*

Batı Hıristiyan akademilerinden son iki yüzyıldır yürütülen eleştirel kutsal kitap araştırmaları İncillerin ilham yoluyla oluşturulan kutsal yazılar oldukları yönünde ciddi soru işaretlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu soru işaretleri, İncillerin ilham/esin oldukları yönündeki geleneksel Hıristiyan anlayışı karşısında ciddi

<sup>33</sup> Davis, *Calvin*, s. 66

<sup>34</sup> Davis, *Calvin*, s 68-69

<sup>35</sup> Euan Cameron, "The Counter-Reformation", *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*, ed., John F.A. Sawyer, Blackwell Pub., Malden, 2006, s. 97

<sup>36</sup> Lacoste, "Revelation", s. 1387

bir muhalefetin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu gelişmenin en büyük nedeni de hiç şüphesiz Aydınlanma felsefesidir. Zira bu felsefe sayesinde gerek bilimsel dünya görüşünün ağırlık kazanması gerekse de düşünce ve vicdan özgürlüğü gibi kavramaların ön plana çıkmasıyla Kutsal Kitaba yönelik eleştirel dalga yükselişe geçmiştir. Bu çerçevede özellikle tarihsel ve literal eleştiri yöntemlerinin biçimlerinin yaygınlık kazanması, geçmişte vahyedilen hakikatin kaynağı olarak görülen Kutsal Kitabın otoritesine dair geleneksel anlayışı değiştirdi. Bu gelişmenin doğal bir sonucu olarak genelde vahiy özeldir inkarnasyon öğretisi bu değişimden ya da dönüşümden nasibini almıştır.

Aydınlanma felsefesinin gün yüzüne çıkmasından itibaren inancın epistemolojik boyutu önem kazandığundan, batı Hıristiyan düşüncesinde vahiy sorunu merkezi bir değer taşımaya başladı. Bu süreçte vahyin yerine akli yerleştirenler, imanın epistemolojik temellerini ve Hıristiyanlığın tarihsel temellerini tartışmaya başladılar. Modern zamanlarda vahyin aracısız tecrübesi fikri, önerme şeklindeki terimlere imanın aracılığı fikrinin/düşüncesinin yerini aldı. Bu gelişmeler neticesinde vahiy eskatolojik olarak anlaşılırken, İncil bir bilgi kaynağından ziyade bir kurtuluş vasıtası olarak algılanmaya başlanmıştır.<sup>37</sup>

Aydınlanma sürecinde Lessing, vahiy insan ırkının eğitime katkısı açısından ele alır. Ona göre, vahiy aklın tek başına ulaşamayacağı hiçbir şeyi elde edemez. Çünkü Lessing için vahiy, Tanrısal aşkınlıkla olan tüm irtibatını yitirmiştir. Vahiy, insan ruhunun olgunlaşma sürecini zirveye taşımanın diğer adıdır. Vahiy amaca yönelik yürüyüşü hızlandırmada yardımcı olan bir değerdir.<sup>38</sup> Herder ise tabiat ve tarih yoluyla kendini gösteren bir vahiy anlayışı teklifinde bulunur. Ona göre, vahiy, kendisinde ihtiva edilen gelişim için bir potansiyel olduğu kadar Tanrı'nın yaratma fiilinin tarihsel bir gerçekliğidir. Tanrısal vahiyler, tarih yoluna ekilen

<sup>37</sup> Colin E. Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, T&T Clark, New York, 2005, ss. 2-9

<sup>38</sup> Gotthold Lessing, *Lessing's Theological Writings*, Stanford University Press, California, 1957, s. 39

tohumlardır. Vahiy doğada olduğu kadar beşeri tarih sürecinde işleyen bir olgudur. Bu anlamda o, bir gelişim sürecini gerektirmektedir.<sup>39</sup>

19. yüzyılda Katolik Tübingen Okulunun düşünürleri, vahyin bilimsel inşası düşüncesi çerçevesinde, bir taraftan akılcılıkla akıl üstüçülük arasındaki uyuşmazlığın ötesine geçme diğer taraftan tarihsel olguların dışsallığıyla dini teslimiyetin içselliği arasında bir uzlaşma sağlama peşindedirler. Vahiy başlangıçtan beri bir aktarım nesnesi olduğundan, bilginin kazanımı her zaman, vahyi aktaran cemaate bir giriştir. F.C. Baur, Hegel'in etkisi altında Kutsal Kitapta ortaya konan özel ve ilahi vahiy düşüncesini reddeder. Bunun yerine o, vahyi, bütün insanlara ulaşabilir genel ve evrensel bir şey olarak ele alır. Ve bunu yapmak suretiyle de teolojinin sadece Hıristiyanlıkta değil aynı zamanda tüm dinlerdeki ideal dini hakikati araştırabileceğini ilan etmiş olur.<sup>40</sup> Möhler'in savunduğu proto-vahiy düşüncesi, Tanrı'nın doğal bilgisinin imkânına izin veren bir anlayıştı. Günther ise, insan aklının işleyişi için temel koşul olarak primitif vahyin zorunluluğuna ilişkin Tübingen Okulunun geleneksel anlayışını benimser. Günther yaşayan hiyerarşik Kiliseyle temasın, Mesih'le iletişim için temel ön gereklilik olduğunu belirtir.<sup>41</sup> Staudenmaier'e göre ise, *imago Dei* /Tanrı sureti/imajı teolojisi, insanların Tanrıyla hatırlanmayan bir ilişkisinin varoluşuna izin veren bir teolojidir.<sup>42</sup>

I. Vatikan Konsili'nde bizzat Tanrı'nın Kutsal Kitabın kelimesi kelimesine yazarı olduğuna hükmedilmiştir.<sup>43</sup> Bu konsil Hıristiyanlık tarihinde vahyi ana tema olarak kullanan tarihindeki ilk konsildi. II. Vatikan konsilinde kutsal gelenek ve Kutsal kitap arasındaki dikotomi çözülmek istendi ve kutsal gelenek ve Kutsal

<sup>39</sup> Steven D. Martinson, "Herder's Life and Works", *A Companion to the Works Johan G. Herder*, ed., Hans Adler, Camden House, Rochester, 2009, ss. 28-29

<sup>40</sup> S.F. Hafemann, "F.C. Baur", *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, ed., Donald K. McKim, InterVarsity Press, Nothingham, 1998, s. 285

<sup>41</sup> Gerald A. McCool, *Nineteenth Century Scholasticism*, Fordham University Press, 1999, s. 105

<sup>42</sup> Lacoste, "Revelation", s. 1388

<sup>43</sup> Keith Ward, *Religion and Revelation*, Oxford University Press, 1994, s. 209

kitap, Kilise sayesinde garanti altına alınan Tanrı'nın kelamının kutsal bir teminatını ifade etmekteydi. Bu anlamda İsa Mesih vahyin hem aracı hem de bütünlüğüdür.<sup>44</sup>

Modern dünyada Alman Protestan teolog Hermann, bir taraftan İsa-Mesih ile komünyon fikri üzerine temellendiği takdirde, içsel tecrübenin vahyedici olduğunu belirtirken, diğer taraftan onun asli anlamdaki ahlaki tecrübe boyutunu ortaya çıkarmak için mistik yönünü gidermeye çalışır. Diyalektik teoloji ise, bir taraftan liberal teolojiye diğer taraftan önermesel teorilere karşı çıkar. Bu bağlamda Karl Barth, antropolojik anlayış yerine kristolojik bir odaklanmayı tercih eder ve vahiy ile kurtuluş arasındaki yakın ilişkiye işaret eder. Bultmann ise *Heilsoffenbarung* yani kurtarıcı vahiyden bahseder. Vahiy, içinde kurtuluş kelimesinin ilan edildiği belli bir zaman ve mekânda günahkar insanların kendi kendilerine yetebilecekleri anlayışını sorgulamaya çağırarak üzere gerçekleşir. Diyalektik teolojin şahsi vahiy anlayışına göre vahiy, Tanrı'nın öğretisel hakikatleri bildirmesinden çok, Tanrısal inayet fiiline insanın iman cevabında gerçekleşen Tanrı-insan karşılaşması hadisesidir. Vahiy, bizimle ilişkili olarak gerçekleşen, Tanrı'nın gerçekleştirdiği ve içinde Tanrı'nın kendini bilindir kıldığı bir vaka-dır.<sup>45</sup> Ancak vahiy sadece bir hadise değil aynı zamanda bir tür aksiyondur. Ancak bu aksiyonu sadece Tanrı tarafından bir aksiyon olarak düşünmek yanıltıcı olabilir. Çünkü o aynı zamanda vahyin muhatabı açısından da bir aksiyondur. Tanrı, Hıristiyan'a seslendiğinde, Hıristiyan'ın kendisine cevap vermesini ister: İşte bu cevap fillinin kendisi de vahyin içinde yer alan bir unsurdur.<sup>46</sup> Barth'a göre, tanrısal vahiy sadece Mesih'in şahsında gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Tanrı'nın Mesih'teki vahyinden ayrı olarak, insanın ilahi gerçekliğe ulaşması mümkün değildir. Barth'a göre vahiy inanç öğretileri hakkında değil, Tanrı'nın kendisi hakkında olduğundan Hıristiyan, Kiliseye iman ve itirafa değil, Tanrı'ya iman ve itirafa çağrılır. Dahası ona göre vahiy orada duran nesnel

<sup>44</sup> Lacoste, "Revelation", s. 1389

<sup>45</sup> Trevor Hart, "Revelation", *The Cambridge Companion to Karl Barth*, ed., John Webster, Cambridge University Press, New York, 2000, s. 45

<sup>46</sup> Hart, "Revelation", s. 49

bir şey değil, vuku bulan bir hadisedir. Sadece inkarnasyonda Tanrı'nın kelimesiyle Tanrı'nın vahyi olarak karşılaşırız. Barth'n düşünce sisteminde vahiy, karşılaşma olarak anlaşılır. Kutsal kitap böyle bir karşılaşma olgusuna tanıklık yapar ve okuyucu ya da dinleyici nezdinden de benzer bir karşılaşmayı uyandırma aracı olarak işlev görür. Tanrı'nın istediği şey, Kutsal Kitabın tanıklığının otantik olmasıdır. Ancak Kutsal Kitabın tanıklığının otantik olabilmesi için, Kutsal Kitabın ifadelerinin her durumda literal olarak doğru olması gerekmez. Zira önemli olan Kutsal Kitabın okurlarını İsa-Masih'te tezahür eden Tanrı'yla gerçek ve sahici bir karşılaşmaya sevk etmeye muktedir olabilmesidir. Böyle bir tecrübeyi teolojik ya da felsefi önermeler içinde dile getirmeye çalışmak çok zordur. Zira insan, öyle büyük bir güçle karşılaşır ki, onu tasvir etmek hemen hemen imkânsızdır. Tanrı hakkındaki bilgi, doğada, tarihte ya da insani sözlerde değil, Tanrı'da temellenir. Vahiy doğası gereği kurtarıcıdır, Tanrı'yı bilmek, onunla kurtarıcı bir ilişki içine girmek anlamına gelmektedir.<sup>47</sup> Vahiy şahsi bir vaka olarak, İsa-Masih'te yaşayan Tanrı'dan bağımsız olarak düşünülemez. Barth'a göre, Tanrı'nın kelamının vaaz edilen Kelam, yazılı Kelam ve vahyedilen Kelam olmak üzere üç şekli vardır. Vaaz edilen Kelamda, Tanrı'nın Kelamı, Mesih İsa'nın kilisesinin ilanında bizzat Tanrı'nın kendisidir. Vaaz, insanlara her dönemde ilahi vahyi beşeri formlarda ifade etme konusunda beşeri bir çabadır. Yazılı Kelamda ise, Kutsal Kitabın yazarları, bizzat Kelam tarafından muhatap alınır. Çünkü kutsal kitap yazarları/derleyicileri, kendilerine Kelamın diğer insanlara iletilmesi görevi verilen şahıslardır. Kutsal kitap Tanrı'nın vahyine temel tanıklığın şahadetini ihtiva eder. Vahyedilen Kelamda ise, vahyin asli biçimi tecessüm etmiş Kelam yani İsa-Masih'tir. Tanrı'nın Kelamı, Tanrı'nın vahyi Mesih İsa'nın şahsından ayırt edilemez.<sup>48</sup> Barth'a göre vahiy ve uzlaşma etle tırnak gibi birbiriyle ilişkili iki kavramdır. Ayrıca

---

<sup>47</sup> Domenic Marbaiang, *Theology of Revelation*, [www.lulu.com/product/ebook/theology-of-revelation/18719737](http://www.lulu.com/product/ebook/theology-of-revelation/18719737), (13-12-2012), s. 6

<sup>48</sup> Marbaiang, *Theology of Revelation*, s. 7

vahiy hayatın bir tür yeniden yapılanması ya da restorasyonu olarak anlaşılmalıdır.<sup>49</sup>

Bultmann'a göre, vahiy ve vahyin bilgisi, insan hayatıyla ilişkilidir. Vahiy hakkında bilgi sahibi olmak, kişinin kendini vahye bağlı olan biri olarak görmesiyle aynı şeydir. Vahyin anlamı, vahyin, kendisi sayesinde sahiciliğe ulaştığımız araç olduğunu görmekten ibarettir. Vahiy hakkında bilgi sahibi olmak, kendi sahiciliğimiz hakkında bilgi sahibi olmaktır.<sup>50</sup> Vahiy basit bir iletişim olarak anlaşılabilir, o temelde şahsi/personel bir hitaptır. Vahye ilişkin soru, insan sınırlığına dair sorudur.<sup>51</sup> Yeni-Ahit'in kerigması, Bultmann'ın eskatolojik varoluş olarak isimlendirdiği şeyi yaratmak üzere insan hayatına girer. Bu kurtarıcı hadise doğada ya da tarihte değil, Tanrı'nın huzurundaki bireyin hayatında gerçekleşir. Çarmıh eski dünyaya ya da hayata ya da varoluşa elveda demektir. Yeniden dirilme ise, özgürlük içindeki bir hayata imana ve sevgiye yönelmedir. İman ile o kaygı dünyasından özgür olur. Vahiy, ölümün varolmadığına dair bir öğreti değil, ölümü yıkan bir oluşturmaktır. Vahiy, sadece İsa-Masih olgusundan ibarettir.<sup>52</sup> Vahiy, insanoğlunun dışında gelişen nesnel bir süreç değil, insanda gerçekleşen ve doğrudan insanı ilgilendiren bir vakadır. Ancak vahiy, asla geçmişe ait bir hadise değildir. O, mevcut an içinde gerçekleşen bir şey olarak anlaşılırsa, hakkıyla anlaşılabilir olur. Vahiy insanla kelimedeki karşılaşır, kelime ise mevcut an içinde kişiye seslenir.<sup>53</sup> Barth ve Bultmann, insanlık hakkındaki bilginin ve Tanrı'yla ilgili bilginin bir madeni paranın iki yönü olduğunu belirtirler. Tanrısal vahiy ve beşeri durum diyalektik olarak karşıttır. Her ikisinde de eskiden yeniye geçiş, Mesih-merkezcidir. Barth'da Tanrı'nın kendini vahyetmesiyle Bultmann'da sahiciliğin varoluşun ifşasında, vahiyle eskaton iç içe geçmiştir. Vahyin amacı onun kökeniyle özdeşdir. Her kuşak vahiyyle, aynı primordial ilişkiye sahiptir.

<sup>49</sup> Hart, "Revelation", ss. 42-43

<sup>50</sup> Bultmann, *Existence and Faith*, ss. 72-73.

<sup>51</sup> Bultmann, *Existence and Faith*, s. 74

<sup>52</sup> Bultmann, *Existence and Faith*, ss. 84-87

<sup>53</sup> Bultmann, *Existence and Faith*, s. 92



Bultmann'ın öğrencileri Fuchs ve Ebeling ise vahyi bir söz ya da dil hadisesi/olayı olarak ele aldılar. Ebeling de tıpkı Bultmann gibi, imanla aklanma öğretisini vahiyle şahsi karşılaşmanın temeli olarak ele alır. Dil sadece bir enstrüman olmadığından, kelimeler hadisesi (Wortgeschehen) tabirini kullanır.<sup>54</sup> Buna göre vahiy, varoluşsal bir hadise olsa da, temelde lengüistik bir yapıya sahiptir.

Pannenberg, vahyi tarih olarak kavrar. Pannenberg'in teorisine göre, Tanrı kendini, evrensel tarihte konumlanan fiilleri aracılığıyla dolaylı olarak vahyeder. Pannenberg, Barth'ın vahiy anlayışını keyfi ve öznel olmakla eleştirir. O, Tanrı'nın kendini izharının insanın ve dünyanın niteliklerini ifşa ederek haklı çıkardığını tartışır. Tanrı'nın vahyedilen gerçekliği, insan varoluşu sorununun gerçek anlamının kapsamlı biçimde anlaşılmasıyla keşfedilir. İnsan varoluşuyla ilişkili olarak yorumlandığı ölçüde, Tanrı'nın gerçekliği kavranabilir. Vahyin içeriği ve hakikati insanın kendisi hakkında sorduğu sorular açısından anlaşılır.<sup>55</sup> Pannenberg Schleiermacher'ın öznel dini bilinç anlamındaki vahiy anlayışıyla Hocasını Barth'ın diyalektik mevcudiyette Tanrı'nın nesnel kelimesi anlamında vahiy anlayışına tepki geliştirir ve vahiy evrensel tarihe arz eder. Vahiy gerçekliğin kapsamlı anlayışı açısından anlaşılmalıdır. Vahiy, henüz tamamlanmamış fakat geleceğe açık olan bir tarihin geçici bir sürecidir. Vahyin sadece iman gözüyle görülebileceğini ifade eden Culmann'a karşı Pannenberg, tarihteki tanrısal vahyin bütün insanlara evrensel anlamda erişilebilir olduğunu belirtir. Kurtuluş tarihinin merkezi, Mesih-İsa'nın yeniden dirilmesinde bulunur, bu gelecekteki yeniden dirilmeye işaret eden bir hadisedir. Tarihsel model özel vahiy kategorisini ilga eder. Pannenberg'e göre tarihin tanrısını kabul edenler, tanrısal inayet ediminin bir alıcısı olmaktan çok tarihte fiilde bulunan Tanrı'nın rasyonel farkındalığına erişenlerdir.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Gerhard Ebeling, "New Hermeneutics and Early Luther", *Theology Today*, April 1964, Vol: 21, No:1, s. 37

<sup>55</sup> David A. Pailin, *The Anthropological Character of Theology*, Cambridge University Press, New York, 2008, ss. 124-125

<sup>56</sup> Glen E. Harris, *Revelation in Christian Theology*, [www.churchsociety.org/churchman/documents/Cman120\\_1\\_Harris.pdf](http://www.churchsociety.org/churchman/documents/Cman120_1_Harris.pdf), (11-12-2011)

Anglikanlar arasında William Temple, etkili bir vahyin temel koşulunun tanrısal kontrole bağlı hadiselerin ve bu hadiseleri doğru okumak için tanrısal olarak aydınlatılmış zihinlerin birlikte gerçekleşmesine bağlar. Temple, vahyi tarihsel bir eylem gibi düşünür. Ona göre doğal düzenin bütünü, Tanrı'yı izhar eder. Nasıl ki bir sanatçı kendini eserlerinde ortaya koyuyorsa, Tanrı da, doğal dünyanın güzelliğinde ve düzenli yapısında kendini ortaya koyar. Bu genel vahyin dışında, özel hadiselerde Tanrı'nın özel bir vahyi vardır. Bunlar Mısır'dan çıkış ya da Babil sürgününden geri dönüş gibi tarihteki olaylardır. Bu tür olaylar tanrısal müdahaleyle gerçekleşen olaylardır. Siyasi ya da sosyolojik gibi görünen bu olayların, aslında aşkın bir boyutu vardır. Bu boyutu görebilmek için nebevi bir iç görüye sahip olmak gerekir.<sup>57</sup> Temple, sürecin ve Tanrı'nın yol gösterdiği insan zihninin etkileşiminin, vahyin özü olduğunu belirtir. Tanrı spekülatif hakikatleri vahyetmez fakat tarihsel olaylar aracılığıyla eylemde bulunur, vahyin yeri, görenin yani insanın zihni değil fakat tarihsel hadisedir. Burada ileri sürülen vahiy modeli, Tanrı'nın doğrudan kelimeleri, konuşmasıyla değil, Tanrı'nın tarihsel hadiselerde eylemde bulunarak kendi amaçlarını izhar etmesiyle ilgilidir. Temple, Tanrı'nın her vahyinin bir talep olduğunu belirtir ve vahiy dini tecrübenin özel bir biçimidir.<sup>58</sup>

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ilk dönemlerden günümüze kadar vahiy kavramıyla ilgili muhtelif görüşler ortaya çıkmıştır. Yukarı da görüldüğü üzere bu çeşitli görüşler arasında bazı benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da mevcuttur. Modern dönemlerdeki vahiy anlayışlarının geçmişteki anlayışlardan tamamen ve mutlak anlamda farklı olduğunu söyleyemeyiz. Her ne kadar kadim teologların ait olduğu dünya görüşü ile modern teologların içinde teoloji yaptıkları dünya görüşü radikal anlamda farklı olsa da, diyalektik teoloji örneğinde gördüğümüz gibi modern görüşler, Luther ve Calvin gibi geleneksel isimlerin fikirlerinden beslenebilmektedir.

<sup>57</sup> Keith Ward, *Religion and Revelation*, s. 223

<sup>58</sup> Ward, *Religion and Revelation*, s. 224

## Genel Vahiy-Özel Vahiy Problemi

Hıristiyanlıktaki vahiy öğretisi içindeki en bariz ayırım, genel vahiy ve özel vahiy ayırımıdır. Bu ayırım vahyin kökeninden ziyade amacıyla ilgilidir. Genel vahiy, Tanrı'nın tüm zamanlarda bütün insanlarla iletişim kurmasını ifade ederken, özel vahiy, Tanrı'nın özel zamanlarda özel şahıslarla iletişim kurmasıdır. Özel vahiy, İsa-Mesih'in şahsında kemale erer, ona İncil'in yazılı biçiminde de ulaşılabilir. Pavlus'un mektuplarında kendisine işaret edilen (Romalılar 1:20) genel vahiyde Tanrı, doğal dünyada ve bilinçte vahyedilir, özel vahiyde ise Tanrı, İsrail'in Mısır'dan çıkışı gibi tarihteki özel fiillerde tezahür eder.<sup>59</sup>

Geleneksel anlayışa göre genel vahiy, özel vahiyden aşağı bir konumdadır. Zira genel vahyin yetersizliği, özel vahiy gündeme getirmiştir. Genel vahiy olmadan, insanlar Tanrı'ya ilişkin kavramlara sahip olamayacağından, özel vahiy de genel vahiye bağlıdır.<sup>60</sup> Genel vahyin, Hıristiyanlık dışındaki dinlerde bulunduğu düşünülür. Zira bu dinler, Tanrı'nın genel vahyine dayanmamaktadır. Hıristiyanlık Tanrı hakkındaki bilgiye, genel vahiyle ulaşmaz, ancak bilgiyi sadece özel vahiyden alır. Özel vahiy, genel vahiyi düzeltir ve yorumlar.<sup>61</sup> Genel vahiy, akıl sahibi her insana hitap eder, bu anlamda bütün insanlara ulaşabilir niteliktedir. Ancak günahkâr doğalarından dolayı genel vahyin kendisine ulaştığı kişiler, bu vahiyi doğru biçimde anlayamazlar. Calvin, Tanrı'nın evrensel anlamda bilinebileceğini belirtir ve evrensel bir ulûhiyet duygusundan, evrensel olarak ekilmiş bir din tohumundan bahseder. Ona göre insan zihninde doğal bir güdüye dayalı bir ulûhiyet fikri vardır. Ancak ulûhiyet duygusu günah tarafından zedelendiği için, özel vahiy karşısında yetersiz kalmaktadır. Calvin, bütün insanları sorumlu kılan evrensel bir vahyin olduğunu, ancak insanların günahkârlıklarından dolayı, Tanrı hakkındaki bu genel bilgiyi putperestliğe dönüştürdüklerini belirtir. Din gibi yüce bir

<sup>59</sup> William J. Abraham, *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed., Ian A. McFarland, Cambridge University Press, New York, 2011, s. 445

<sup>60</sup> Millard J. Ericson, *Christian Theology*, Baker Books, 2007, s. 203

<sup>61</sup> Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Dallas Seminary Press, Dallas, 1976, s. 131

değeri, insanların kötü niyetlerine alet ederler.<sup>62</sup> Diğer taraftan, özel vahiy, kurtuluş açısından günahkâr insanlara hitap eder, bu vahiy sadece kurtuluşa açık olan ruhsal insanlarla anlaşılabilir.<sup>63</sup>

### *Genel Vahiy*

Genel vahiy sözlü biçimde gelmez, o, insan zihninin yapısı içinde kişiye gelen bilincine yönelik aktif tezahürlerdir. Tanrısal irade, insan bilincinde, tarih ya da tecrübe olgularında somutlaşır. Genel vahiy, beşeri tecrübeye var olan Tanrı'nın doğal bilgisinin var olduğunu iddia eder. Beşeri tecrübe ve akla dayalı Tanrı hakkındaki bilgi, hangi dini geleneğe ait olursa olsun, bütün insanlarda mevcuttur. Burada Tanrı hakkında bir bilgi, özel vahiy gerektirmez. Genel vahiy düşüncesi, Kutsal Kitapta doğrulanır. Yaratma fiili, görünmeyen, gizli yaratıcıyı izhar ettiğinden, bu fiil de bir tür vahiydir. En başından beri, genel vahiy düşüncesi Reformist anlayışa sahip teolojilerde incelenmiştir. Buna göre bütün insanlar, kendisine ibadet etmediklerinde, kendisine karşı vicdanen sorumlu olduklarını hissettikleri bir Tanrı inancına sahiptirler. Özellikle 19. yüzyılda Hegelci felsefenin etkisi altındaki teolojilerde genel vahiy yapılan vurgu doruğa çıkmıştır. Burada mutlak ve sınırlı *Tin* arasındaki korelasyonlar ön plana çıkarılmış ve insan aklı ve özgürlüğünde mutlak *Tinin* aracısız ve doğrudan vahiy üzerinde durulmuştur.<sup>64</sup> Liberal teoloji de, Tanrı'nın genel vahyini çokça vurguladı. Liberal teoloji, genel vahiy, insanın dini tecrübesinde, yani kendisinde tanrısallığın zirveye çıktığı insan İsa'da buldu. Tanrı'nın insan tecrübesinde kendini izharı, Tanrı'nın kurtuluşuna götüren tek yeterli vahiy oldu. İçkin tanrı her insanda mevcuttu.<sup>65</sup>

Liberal teolojinin tam karşısında yer alan diyalektik teoloji, tüm vurguyu özel vahiy üzerine yaptı. Barth, doğal insanın kendisi sayesinde Tanrı'yı bildiği bir vahyin olmadığını belirtir. Onun vahiy ve din arasında yaptığı ayrım, Tanrı tarafından gerçek din

<sup>62</sup> Daniel, L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, Eerdmans Pub., Michigan, 2004, ss. 30-31

<sup>63</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, s. 128

<sup>64</sup> G.C. Berkouwer, *General Revelation*, Eerdmans Pub., 1983, ss. 11-12

<sup>65</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, s. 129

olarak kabul edilen Hıristiyanlık ve diğer dinler arasındaki bir ayrımıdır. İnançsızlık olarak din, temelde Tanrı'yı kontrol etmek için ve kurtuluşa erişmek için beşeri bir teşebbüs olduğundan, Tanrı'nın vahyi olarak Mesih İsa'yla karşılaşmadan farklıydı. Kitabı Mukaddes metinlerden ve Kutsal Kitap kanonuyla ilişkiden önce, vahiy her şeyden önce Tanrı'nın fiili olarak anlaşılır. Din sadece beşeri bir çabalama iken, vahiy beşeri bir çabalamanın ötesinde Tanrı'nın fiilidir. Tüm dinler içinde Hıristiyanlığı gerçek din kılan Tanrı'nın seçimidir ve Hıristiyanlar da bu seçim olgusunu vahiyden öğrenir.<sup>66</sup>

Yuhanna İncilinde (1:9), her insanı aydınlatan ilahi bir ışıktan bahsedilir. Ayrıca Pavlus'un mektuplarında da, genel vahyi ima eden ifadeler vardır.<sup>67</sup> Yahudilik ve Hıristiyanlığın dışındaki dinlerin temelini, genel vahiy oluşturur. Bu genel vahiy sayesinde, Gentileler kendilerini Tanrı'nın çocukları olarak gördüler. Kutsal kitap, onların dinini, Hıristiyanlık'tan ayrı olarak gerçek bir din olarak görmemektedir. Hıristiyan olmayanların Tanrıları, gerçek varoluşu olmayan ve yalan söyleyen putlardır (Resullerin İşleri 14:15). Gentile dünyasında inanç, Hıristiyanlıkta karşılaşılan asli dinin bir karikatürüdür.<sup>68</sup>

19. yy.da din bilimleri alanında araştırma yapan bazı kişiler gerek Kutsal Kitabın gerekse teologların Gentilelerle ilgili bu izahlarını yetersiz bularak, evrim teorisinin etkisiyle, sorunu dinlerin evrimi ile açıklamaya çalışmışlardır. Çoğu teorisyene göre, insanlık ilkel bir durumdan neşet etmişti ve monoteist evreye gelene kadar animizm, fetişim, henoteizm gibi safhalardan geçmişti. Ancak Schmidt gibi dinin asli biçiminin monoteizm olduğunu dolayısıyla bir Ur-monoteizmin var olduğunu söyleyen kişiler de mevcuttu.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> Francis X. Clooney, *Hindu God, Christian God*, Oxford University Press, New York, 2001, ss. 131-135.

<sup>67</sup> Bkz., Romalılar 2: 15; Resullerin İşleri 14:17

<sup>68</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, 130-131

<sup>69</sup> Hillary Rodrigues ve John S. Harding, *Introduction to the Study of Religion*, Routledge, New York, 2009, s. 53

### Özel Vahiy

Hıristiyanlığın vahiyle ilgisi noktasında Hıristiyanlık dışındaki dinler gibi olmadığı iddia edilmektedir. Çünkü Hıristiyan inancına göre o, diğer dinler gibi genel vahye değil, özel vahye dayanmaktadır. Hıristiyan geleneğinde özel vahiy, ayrıcalıklı epistemolojik bir pozisyona sahiptir. Tanrısal vahiy, insan aklının işleyişini ve vicdanın sesini düzeltir. Buna göre vahiy sadece tecrübenin ötesinde bilgiler vermez, aynı zamanda tecrübeye mevcut olanı zenginleştirir. Özel vahyin bazı tezahür biçimleri vardır. İlki, tofanidir. Eski-Ahit'te de rastladığımız tofani düşüncesi (Sayılar 12:6-8), zirve noktasına Tanrı'nın İsa-Masih'te inkarnasyonu olayında erişmiştir. Mesih ve Ruh aracılığıyla Tanrı'nın insanlar arasında ikamet etmesi, hakiki anlamda tinsel bir gerçektir.<sup>70</sup> İkincisi tanrısal ifade ya da tanrısal iletişim olarak adlandırılabilir. Buna göre Tanrı, istek ve iradesini değişik biçimlerde vahyetmiştir. Peygamberlerin getirdiği mesaj, kendi zihinsel ya da hayali kurguları değil, Tanrı'dan gelen sözlerdir.<sup>71</sup> Bazen o, duyulabilir bir sesle insan dilinde konuşur. Eski-Ahit'teki bazı ifadelerde herkesin Yahve'nin sesini işittiği belirtilir (Tesniye 4: 10-13). Ancak halk Tanrı'nun sesini işitmekten korktuğu için Tanrı, peygamberler aracılığıyla halka seslenir. Bazen de rüya ve vizyon gibi duyulamaz bir ifade biçimi olabilir. Bununla ilgili olarak Eski-Ahit'te vizyon gören peygamberler için *roeh*, rüya yoluyla vahiy alan peygamberler için *hozeh* tabiri kullanılmaktadır.<sup>72</sup> Gerçek peygamberlerle sahte peygamberler arasındaki en temel fark, sahte peygamberlerin kendi görüşlerini vahiy diye sunmalarıdır. Bazı tanrısal ifadeler, İncil yazarlarının kendi yorumlarıyla iç içedir, İncil yazarları kendi yorumlarını, hakkında konuştukları hadiselerle aynı nitelikte tanrısal olduğunu savundular.<sup>73</sup> Özel vahyin üçüncü yolu, mucizelerdir. Özel vahiyyle mucize arasında karşılıklı bir tutarlılık ve destekleme vardır.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, s. 134

<sup>71</sup> Erickson, *Christian Theology*, s. 212

<sup>72</sup> Ömer Faruk Harman, "Yahudilik'te Peygamberlik ve Peygamberler", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 1995, cilt:9, s. 133

<sup>73</sup> Erickson, *Christian Theology*, s. 214

<sup>74</sup> Abraham, *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, s. 447

Kutsal Kitap, Tanrı'nın kendisini mucizelerde vahyettiğine tanıklık yapar. Tesniye 4:32-35'te ve Yuhanna 2:11'de mucizelerin Kutsal Kitapta vahiy aracı olarak kabul edildiği belirtilir. Mucizeler, Tanrı'nın özel mevcudiyetinin işaretleri olarak görülür. Kutsal kitaba göre mucizeler, inkarnasyonda zirveye ulaşır. En büyük mucize inkarnasyondur, Mesih'in kendisi mutlak anlamda mucizedir.<sup>75</sup>

Tanrı, özel vahyin konusudur. Genel vahiyle, özel vahiy arasındaki en temel fark, özel vahyin kurtuluşa vesile olmasıdır. Vahiy, bir doktrinin iletiminden çok hayatın ve gücün bir ileimidir. Özel vahiy, soteriyolojik olduğundan, insanların kurtuluşunu amaçlar. Özel vahyin amacı, insanları günahın gücünden kurtarmaktır. Calvin'in teolojisinde Tanrı'nın kurtarıcı bilgisiyle sadece Tanrı'nın varolduğunu bilmiş olmayız, ayrıca onu bilmenin bizim için hangi avantajları sağladığını da bilmiş oluruz. Tanrı'nın kurtarıcı bilgisi, özel vahiy olarak İncil'den ayrı olarak genel vahiye mevcut değildir.<sup>76</sup> Özel vahiy ucu kapalı bir yapıda değildir, o, Kilise'de yaşamaya devam eder, Kilise'de o, kendine Kutsal kitabın dışında kalıcı bir yer bulmuştur.<sup>77</sup> Protestanlık ve Katoliklik uzun bir süre Kutsal Kitapla gelenek arasındaki ilişkiyi tartıştı. Geleneksel Katolik teoloji, geleneği, Kutsal kitapla eşit bir düzeyde tanrısal vahiy ifşa eden bir şey olarak düşündüler. Günümüzde ise, geleceğe özel hermenötik bir statü verilir, buna göre, gelenek, Kutsal kitapta özel bir biçimde ifade edilen özel vahyin temel bir yorumunu yapar. Bu şema içinde Papa'nın yanılmazlığı, iman ve ahlak gibi kritik konularla ilişkili Kutsal kitabın tartışmalı yorumlarını belirlemek üzere Kilise'nin Magisteriumu içinde konular ele alınır. *Magisterium*, doktrini öğreten otorite olarak tanımlanabilir. Katoliklik ve Protestanlık, organik olarak gelişen epistemik bir Kutsal kitap fikrini paylaşırlar, ancak özel vahiy anlayışları çatışma içindedir. Ortodoks teoloji ise vahiy, Kilise'nin kanonik mirası içinde kutsal kılınmış bir şey olarak görür. Kilise'nin kanonik mirasıyla

<sup>75</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, s. 136

<sup>76</sup> Inbody, *The Faith of Christian Church*, s. 65

<sup>77</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, s. 137-138

uyumlu olduğunda, Kutsal kitap ve gelenek, epistemolojik olmaksızın çok soteriyolojik olarak işler.<sup>78</sup>

### Tanrı'nın İsa-Masih'te İnkarnasyonu olarak Vahiy

Hıristiyanlıkta vahiy her şeyden önce Tanrı'nın kendini tarihsel anlamda İsa-Masih'te izhar ettirmesi biçiminde anlaşılmaktadır. Buna göre Hıristiyanlıktaki vahiy anlayışının temelini, Tanrı'nın İsa-Masih denen özel bir şahsın bedeninde tecessüm etmesi oluşturmaktadır. Kutsal Kitaba göre, Tanrı'nın vahyi, Tanrı'nın Kelamının bir insan olduğu, bu insanın Tanrı'nın Kelamı olduğu olgusunda gerçekleşir. Sonsuz Kelamın yani İsa Mesih'in tecessümü Tanrı'nın vahyini ifade eder. Tecessümün gerçekliği sayesinde Tanrı, Tanrımız olma konusundaki özgürlüğünü ortaya koymuş olur.<sup>79</sup> Rahner'e göre ise tenleşme, kristolojinin başlangıç noktası olmaktan çok sonucunu ifade eder. Ancak Barth da Rahner de Tanrı'yla ilgili bilginin vahiy tecrübemize bağlı olduğunu ve tarih alanına bırakılamayacağını düşünürler.<sup>80</sup> Hıristiyan vahiy anlayışında vahiy, Tanrı'nın tabiatıyla ya da kanunlarıyla ilgili söylenen bir söz ya da Tanrı'nın tanrısal tabiatın neye benzediğini gösteren bir mahiyete sahip olmaktan çok doğrudan doğruya Tanrı'nın ilahi gerçekliğini tarihsel bir şahıs formunda izhar ettirmesidir.<sup>81</sup>

Hıristiyanlığın içinde doğduğu kültürel ortamda Hint dinlerinde rastladığımız reinkarnasyon tarzı bir inanç söz konusu değildir. Bunun yerine Hıristiyanlar, Nasıralı İsa'da Tanrı'nın tecessümüne tanıklık yapar. İnkarnasyon Hıristiyanlar için eşsiz bir hadisedir. Başlangıcından beri Hıristiyanlıkta İsa'nın kimliği sorunu hep tartışılmalıdır.<sup>82</sup> İsa'nın takipçileri İsa'yla ilgili olarak iki kavramı öne çıkardılar. Mesih (Kral) olarak İsa ve Tanrı'nın inkarnasyonu olarak İsa. Erken dönem Hıristiyanlarının İsa'ya yükle-

<sup>78</sup> Abraham, *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, s. 446

<sup>79</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, T&T Clark, New York, 2004, cilt. 1, s. 1

<sup>80</sup> Paul D. Molnar, *Incarnation & Resurrection*, Eerdmans Pub., Michigan, 2007, ss. 124-125.

<sup>81</sup> Keith Ward, *Religion And Revelation*, s. 193

<sup>82</sup> Beverly Moon, *The Role of Revelation in The World Religions*, McFarland Com. Pub., London, 2010, s. 186



dikleri Mesih sıfatı, Mesih aracılığıyla Tanrı'nın hükümrانlığının insanların hayatına nüfuz etmesiyle ilişkilendirildi. İsa'da Tanrı'nın iradesi, etkindir. Çarmıhta ölüme teslim olarak İsa, kaderi değiştirir. Bu çarmıh olayından sonra artık ölüm, mutlak bir güce sahip değildir. Hıristiyan inancına göre, Hıristiyanlar zamanın sonunda İsa ile birlik içinde yeniden dirileceklerdir. İsa, insanları yaratıcıyla uzlaştıran ve yaratmayı restore eden bir kral ve bir kurtarıcıdır. Daha sonra Mesih, sadece Tanrı'nın seçilmiş bir kurbanı olarak ya da ölümden kurtarıcı bir güç olarak değil, aynı zamanda Tanrının inkarnasyonu olarak anlaşıldı.

İnkarnasyonun uzun ve karmaşık bir tarihi olsa da, kökeni Yeni Ahit yazarlarına dayanır. Filipililere Mektubunda Pavlus der ki: "O Mesih ki, Tanrı'nın suretinde olduğu halde, Tanrı'ya eşit olmayı bir ganimet saymadı, fakat kul suretini aldı ve insanların benzeyişinde olarak kendini hali kıldı, ve şekilde insan gibi bulunarak ölüme hatta haç ölümüne kadar itaat edip nefsini alçalttı. Bunun için de Tanrı onu çokça yükseltti, her ismin fevkinde olan ismi ona ihsan etti. Ta ki İsa'nın isminde bütün göktekiler ve yerdekiler ve yer altındakiler diz çöksün, Baba Tanrı'nın izzeti için her dil İsa Mesih Rabdir diye ikrar etsin" (2: 6-11). Burada vurgu Mesih'in yaratmadan ve tarih içindeki inkarnasyonundan önceki varoluşuna yapılır, Yuhanna İncili'nin giriş cümlelerinde buna rastlarız. Burada Logos kavramı pek çok anlama sahiptir, her bir kullanım "konuşmak" anlamına gelen *legein* fiiliyle özel bir ilişkiye sahiptir. Konuşulan şey, anlamlı olmalıdır. Bu yüzden Logos, Tanrı'nın kendini ifadesi, onun gayesi, ve düşüncesidir.<sup>83</sup> Yuhanna'ya göre, inkarnasyon, ne çarmıh için zorunlu bir koşuldur ne de çarmıhın kendisine bağlı olduğu kurtarıcı bir olaydır. Daha çok inkarnasyon, üstün vahiyde doruğa çıkan vahiy sürecinin başlangıcıdır. İnkarnasyon ve çarmıh, birbirini tamamlayan hadiseler olmaktan çok, kurtarıcı içeriğe sahip vahiy hadisesinin iki farklı sahasıdır.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Moon, *The Role of Revelation*, s. 187

<sup>84</sup> Anastasia Scrutton, "The Truth will Set You Free", ed., Richard Bauckham, *The Gospel of John and Christian Theology*, Eerdmans Pub., Michigan, 2008, s. 365

Yaşayan Kalam, Tezahür eden ya da Gösterendir. Yani tanrısallığın kendisinde tezahür ettiği ve tanrısallığa işaret eden bir güçtür. Tanrı'nın bütün sıfatları, Tanrı'nın sevgisinin vahyi olarak anlaşıldı. Zira Tanrı dünyayı o kadar çok sevdi ki, Oğlunu dünya için feda etti.<sup>85</sup> Mesih bizim için öldüğünden, onun misyonu onun ölümü aracılığıyla tezahür etti. (Romalılar 5:8) Dolayısıyla Tanrı'nın inkarnasyonu olarak Mesih İsa'nın anlam ve işlevi, onun insanlığın asli günahının izalesi için kefarete ya da kurban olmasına uzanır. Onun şahsının harikuladelikleri, hayatını, ölümünü ve yeniden dirilmesini kuşatan inkarnasyonda ifade edilir. Hıristiyanlıkta İsa'nın hayatı, özellikle çarmıh ve yeniden dirilme olayları kurtarıcı bir değere ve öneme sahiptir. İsrail tarihinde özel ve tarihsel bir halk yani İsrailoğulları, bütün insanlığa eşsiz bir çağrıda bulunmakla görevlendirilmiştir. Onlar, Tanrı'yla yaptıkları ahde sadık kalmaya çalışmışlar ve Tanrı'nın vaatlerini gerçekleştirmeye yönelmişlerdi. İsrailoğulları kendini Tanrı krallığını gerçekleştirecek kutsal halk olarak gördüler. Erken dönem Kilisesi kutsallık ve krallık gibi özellikleri İsa-merkezli bir çerçevede yeniden yorumlayarak bu kavramları İsa'nın şahsında dönüştürdü, bu yoruma göre İsa, insanlığın kurtuluşu için Tanrı'nın oğlu olarak kurban edilmiştir. Tanrı krallığını ilan etmek suretiyle İsa, kendisi sayesinde her şeyin Tanrı'yla ilişkili hale geldiği Ruh topluluğunun Efendisiydi. Buna göre İsa, onun başlattığı bu yeni hayata katılımlarıyla insanlığı Tanrı'yla yeni bir ahit ilişkisi içine koyar. Başka bir deyişle Tevrat'ın İsrailoğulları'yla sınırlı olan mesajını evrenselleştirir. Bu yeni hayata göre, mabet, artık Kudüs'teki taştan yapılmış bina değil, aksine içinde Ruh'un ikamet ettiği insan bedenidir, kurban ise, hayvanların kanlı biçimde boğazlanması değil, Tanrı'nın kendi oğlunu feda etmesidir.<sup>86</sup>

Yuhannaya göre, Tanrı, Nasıralı İsa olarak inkarnasyon yoluyla tarihe girerek kendini ifade etme yolunu seçmiştir. İnkarnasyon, Tanrı'nın düşüşüne verdiği bir cevaptır, günahın ve yabancılaşmanın üstesinden gelmedir. Pavlus'un İbranilere mektubunda

<sup>85</sup> Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, ss., 58-59.

<sup>86</sup> Ward, *Religion and Revelation*, s. 196.

dendiği gibi, “bütün zamanlar için bir kere İsa Mesih’in bedeninin kurban olarak sunulmasıyla kutsal kılındık.” Tanrısal inkarnasyon, insanlığa ulaşan bir ulûhiyeti gösterdiğinden vahyin bir şeklidir. Tanrısal etkinlik, insanlık tarafından bilinsin ve onu dönüştürebilsin diye insan hayatını varsayar.<sup>87</sup> Bu bakımdan Hıristiyan vahiy anlayışının en temel özelliği, aşkın, metafiziksel olan yüce varlığın tarihsel bir şahsın bedeninde inkarnasyonu biçiminde formüle edilebilecek olan paradokstur. Modern dönemlerde Kierkegaard ve Bultmann gibi düşünürler, bu paradoks üzerine çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır. Bu yönelim ne kadar modern bir durummuş gibi görünse de gerçekte, söz konusu paradoks bizzat Yeni-Ahit metinlerine kadar geri gitmektedir. Yeni Ahitte ifade edilen bu paradoksun en meşhuru, “Kelime beden oldu” ifadesidir.

Hıristiyan vahyi, İslam’da olduğu gibi Tanrı’nın buyruklarının bizzat Tanrı tarafından yazdırılmasından oluşan bir süreç değildir. Ya da Hinduizm’deki gibi üstün gerçekliği yoğun biçimde tecrübe etmek suretiyle üstün Benliğin içsel bir tecrübesi ya da Budizm’de olduğu gibi arzu ve acılardan bir kurtuluş değildir. Hıristiyan vahyinin ifadesi olan inkarnasyon ile anlatılmak istenen, ilahi hayatın kendisiyle birleşmek suretiyle, özel ve tarihsel bir insanın hayatını değiştirebileceğidir. İnkarnasyon, insan hayatının temel gayesini izhar eden bir hadisedir. Ancak burada tarihsel İsa’nın hayatının niçin Tanrı’yla insanın eşsiz birleşiminin gerçekleştiği tek yer olarak görüldüğü sorusu önemli bir sorudur. İnkarnasyon sadece İsa’nın ilahi kelimeyle eşsiz biçimde birleşmesi olarak anlaşılabilir, esasında İsa’nın, Yahudi tarihinde önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla Tanrı’nın kendini kendinde izhar ettiği İsa-Masih’in soyut bir varlık olarak değil, belli bir tarihsel geleneğin mirasçısı olarak anlaşılması hayati öneme sahiptir.<sup>88</sup> Burada İsa’nın hayatını ve onda tezahür eden vahyi eşsiz olarak görmek ya da değerlendirmek, sonsuz hakikatin üstatları olan Budalardan farklı olarak İsa’nın hayatının tekrar edilemez olduğunu gösterir. Öyleyse Budizm gibi dinlerden farklı olarak Hıristiyan vahyi, İsa’nın

<sup>87</sup> Moon, *The Role of Revelation*, s. 192.

<sup>88</sup> Ward, *Religion and Revelation*, ss. 194-195.

çağrısı, Tanrı Krallığının gelişi tekrar edilemez bir mahiyete sahiptir.

İsa, Hindu gelenekteki gibi bir avatar değildir, o sonsuzkanunu yeniden ortaya koymaz, daha çok, o kendi şahsında yeni bir hayat biçimini başlatır. Hıristiyan vahiy anlayışı, Tanrı'nın tarihsel fiillerine tanıklıkla alakalıdır. Her ne kadar Yahudi gelenekte ebedi Kelamın bir aracısı olarak peygamber figürünün hayatından ziyade sözlerinin Tanrı'nın Kelamıyla özdeşleştirildiğine şahit olsak da, durum böyledir. Hıristiyanlıkta tarih, ya da sınırlı özneler, Yüce olanın kendini ifadesinin araçları olarak görülmektedir. İnkarnasyonu bu anlamda düşünmek hayatidir. Yüce olanın tarihsel biçimde somutlaşmasını ifade eden inkarnasyon, absürt olarak görünse de, aslında Yüce olanın dinamik ve etkileşim içinde olmasının yegane yoludur. Böylece Hıristiyanlık Tanrı'nın dünyayla olan ilişkisine işaret etmek için inkarnasyondan bahseder.<sup>89</sup>

Çağdaş teolojilerde inkarnasyon, metafiziksel bir temelden ziyade tarihsel açıdan ele alındı. Örneğin liberal teolojinin temsilcilerinden A. Ritschl, inkarnasyonu tarihsel bir şahısla ilgili aşkın ve eşsiz bir şey olmaktan çok temelde ahlaki ve etik itaat konusu olduğunu belirtti. Ayrıca inkarnasyon, dini bilinç açısından ele alındı ve bu durum, inkarnasyon öğretisiyle ilgili pluralist bir anlayışın doğmasında rol oynadı. Burada İsa'nın Mesih olduğu ama tek Mesih'in İsa olmadığı anlayışı gelişti. Nasıralı İsa, Logos'un tezahürlerinden sadece birisi olarak kabul gördü ve Mesihlik sadece bir tek tarihsel şahısla sınırlandırılmadı.<sup>90</sup>

Yine dinsel çoğulculuk modelinin babası olan çağdaş İngiliz din felsefecisi John Hick, Tanrı'nın İsa-Mesih'teki özel vahyinin tek geçerli ve normatif bir vahiy olarak anlaşılmasını gerektiğinin üzerinde durmaktadır. Tanrısal gerçeklik çok yönlüdür ve geçerli vahiy sadece Hıristiyanlıkla sınırlı değildir. Nitekim Tanrı Hindu bilgeler, Buda ve Peygamber Muhammet gibi şahısların ağızıyla da konuşmuş ve vahiyler göndermiştir. Bu bağlamda Hick, Tanrı'nın

<sup>89</sup> Ward, *Religion and Revelation*, s. 208

<sup>90</sup> J. Levison ve P. Pope Levison, "Christology", *Global Dictionary of Theology*, ed., William A. Dyrness, Inter Varsity Press, Nothingham, 2008, s. 173

İsa Mesih'te inkarnasyonu hadisesinin ise, Hıristiyanlar için dini bir önemi olan mitolojik bir anlatımdan öte bir şey olmadığına dikkat çekmektedir. Teolojinin asli görevi, inkarnasyon yoluyla ifade edilen vahiy olgusunun dinler tarihindeki vahiy gerçekliğinin doruk noktası olduğu biçimindeki dışlamacı anlayışı sorgulamaktır.<sup>91</sup>

Geleneksel Hıristiyan teolojiden farklı olarak günümüzde inkarnasyon olayı metafiziksel bir temelden ziyade tarihsel ya da personel açıdan yorumlansa da, Hıristiyanlık için temel önemini korumaya devam etmektedir. Hick ya da Knitter gibi pluralist felsefeciler, inkarnasyonun bir tür mit ya da artık İsa Mesih'in eşsizliği açısından ele alınamayacak bir kavram olduğunu belirtirler. Elbette bu, geleneksel vahiy anlayışına yönelik çok ciddi bir kafa tutmadır. Ancak her şeye rağmen inkarnasyon, Hıristiyan vahiy olgusunun en önemli göstergesi olma özelliğini korumaktadır.

### Sonuç

Yunanca'da *apokalypsis* kelimesiyle karşılanan vahiy olgusu, aşına olmadığı ve bizim için gizli olanın üzerindeki örtüyü kaldırma anlamına gelmektedir. Vahiy, gizli olanı açığa çıkaran bir fenomendir. Bultmann, Heidegger'in etkisi altında kalarak vahiy kavramını, aynı zamanda Varlığın farklı bir imkânının ifşasına karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Buna göre vahyin bir ucu Tanrı hakkındaki bilgiyle ilgiliyken, diğer ucu insanın varoluşuyla ilgili bilgiyle alakalıdır.

Yuhanna'da ön plana çıkan Logos kavramı, görünmeyen Tanrı'yı görünür kılan ve açıklayan ilahi Kelimedir. Dolayısıyla Yuhanna'da Tanrı'nın Mesih İsa'da inkarnasyonu anlamında vahiy olgusu ön plandadır. Pavlus'ta ise vahiy, tanrısal planın açığa çıkarılması olarak ifade edilir. İnkarnasyon, çarmıh, ölümden dirilme, gibi olaylar Tanrı'nın gizli planının varlık sahnesine çıkışı olarak değerlendirilmektedir. Pavlus, vahiy olayını ancak Mesih'in dönüşünü ifade eden Parousia ile kemale erecek bir süreç olarak değer-

---

<sup>91</sup> B.L. Hebblethwaite, *The Problems of Theology*, Cambridge University Press, New York, 1980, s. 100

lendirir. Ayrıca Hıristiyanlıkta vahiy, bir yönüyle de, Kilise aracılığıyla sürekliliğini ve güncelliğini korumaktadır.

Hıristiyan dininde vahiy kavramı, tarihsel süreç içerisinde farklı biçimlerde algılanmıştır. Pavlus'tan günümüze kadar pek çok ilahiyatçı vahiy kavramına yönelik farklı hermenötik anlayışlar geliştirmişlerdir. Ancak Hıristiyan vahiy teolojisinde temel problemlerin başında genel vahiy-özel vahiy ayrımı gelmektedir. Genel vahiy-özel vahiy kutupsallığı bağlamında gelişen teolojik tartışma, Hıristiyan vahiy anlayışının kimliğinden diğer dinlere karşı mutlaklık iddialarına ve dolayısıyla çoğulculuk önerilerine kadar uzanmaktadır. Özel vahiy dendiğinde temelde teofani, tanrısal ifade ve mucizeler akla gelirken, bunların her üçü de dolaylı ya da doğrudan inkarnasyon olgusuyla alakalıdır. Hıristiyan vahiy anlayışında merkezi öneme sahip olan husus, inkarnasyon hadisesidir, kutsal metinler ise vahyin kendisi olmaktan çok inkarnasyon hadisesine tanıklık yapan metinlerdir. Dünya dinleri arasında Hıristiyan inkarnasyon inancı, Hıristiyan vahiy fenomeninin diğer dinlerdeki benzer fenomenlerden örneğin avatara ya da reinkarnasyon inançlarından temelde farklı ve kendi şahsına münhasır olduğunu göstermektedir. Günümüzde özellikle Protestan teolojiler de inkarnasyon olayını, metafiziksel bir meseleden çok tarihsellik açısından değerlendirmektedir.

### Kaynakça

- Abraham, William J., *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed., Ian A. McFarland, Cambridge University Press, New York, 2011
- Barth, Karl, *Church Dogmatics*, T&T Clark, New York, 2004, cilt. 1
- Batuk, Cengiz, *Mitoloji ve Tarihsellik*, İz, İstanbul, 2006
- Berkhof, Louis, *Systematic Theology*, Dallas Seminary Press, Dallas, 1976
- Berkouwer, G.C., *General Revelation*, Eerdmans Pub., Michigan, 1983
- Bloesch, Donald G., *Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation*, InterVarsity Press, Nothingham, 1994
- Bockmuehl, Markus N.A., *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Mohr, Tübingen, 1990
- Bultmann, Rudolf, *Existence and Faith*, Collins, Glasgow, 1973

- \_\_\_\_\_, *Theology of the New Testament*, vol.2, SCM Press, London, 1955
- Cameron, Euan, "The Counter-Reformation", *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*, ed., John F.A. Sawyer, Blackwell Pub., Malden, 2006
- Chesterton, G.K., *Thomas Aquinas*, Echo Library, 2007
- Clooney, Francis, *X.Hindu God, Christian God*, Oxford University Press, New York, 2001
- Davis, Thomas J. Davis, *John Calvin*, Chelsea House Publishers, Philadelphia, 2005
- Deninger, Johannes, "Revelation", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Thomson-Gale, New York, cilt: 11
- Ebeling, Gerhard, "New Hermeneutics and Early Luther", *Theology Today*, April 1964, Vol: 21, No:1
- Ericson, Millard J., *Christian Theology*, Baker Books, 2007
- Farrelly, M. John, *Faith in God Through Jesus Christ*, The Liturgical Press, Collegeville, 1997
- Gunton, Colin E., *A Brief Theology of Revelation*, T&T Clark, New York, 2005.
- Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık, İsam, İstanbul*, 2006
- Hafemann, S.F., "F.C. Baur", *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, ed., Donald K. McKim, InterVarsity Press, Nottingham, 1998
- Harman, Ömer Faruk, "Yahudilik'te Peygamberlik ve Peygamberler", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 1995, cilt:9
- Glen E. Harris, *Revelation in Christian Theology*, [www.churchsociety.org/churcman/documents/Cman120\\_1\\_Harris.pdf](http://www.churchsociety.org/churcman/documents/Cman120_1_Harris.pdf), (11-12-2011)
- Hart, Trevor, "Revelation", *The Cambridge Companion to Karl Barth*, ed., John Webster, Cambridge University Press, New York, 2000
- Hebblethwaite, B.L., *The Problems of Theology*, Cambridge University Press, New York, 1980
- Inbody, Tyron, *The Faith of Christian Church*, William Eerdmans Pub., Michigan, 2005
- Jeanrond, Werner, *Teolojik Hermenötik*, çev. Emir Kuşcu, İz, İstanbul, 2007
- Lacoste, Jean Yves, "Revelation", *Encyclopedia of Christian Theology*, ed., Jean Yves Lacoste, Routledge, London, 2005
- Ladd, George Eldon, *A Theology of the New Testament*, William B. Eerdmans, Michigan, 1993
- Lessing, Gothold, *Lessing's Theological Writings*, Stanford University Press, California, 1957
- Levison, J. ve P. Pope Levison, "Christology", *Global Dictionary of Theology*, ed., William A. Dyrness, Inter Varsity Press, Nottingham, 2008

- Marbaiang, Domenic, *Theology of Revelation*, www.lulu.com/product/ e-book/theology-of-revelation/18719737, (13-12-2012).
- Martinson, Steven D., "Herder's Life and Works", *A Companion to the Works Johan G. Herder*, ed., Hans Adler, Camden House, Rochester, 2009
- McCool, Gerald A., *Nineteenth Century Scholasticism*, Fordham University Press, 1999
- McGrath, Alister, *Christian Theology Reader*, Blackwell Pub., Malden, 2006
- Migliore, Daniel, L., *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, Eerdmans Pub., Michigan, 2004.
- Molnar, Paul. D., *Incarnation & Resurrection*, Eerdmans Pub., Michigan, 2007
- Moon, Beverly, *The Role of Revelation in The World Religions*, McFarland Com. Pub., London, 2010
- Ochagavia, Juan, *Visible Patris Filius: A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition*, Roma, 1964
- Osborn, Eric, *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, New York, 2008
- Pailin, David A., *The Anthropological Character of Theology*, Cambridge University Press, New York, 2008
- Rodrigues, Hillary ve John S. Harding, *Introduction to the Study of Religion*, Routledge, New York, 2009
- Scrutton, Anastasia, "The Truth will Set You Free", ed., Richard Bauckham, *The Gospel of John and Christian Theology*, Eerdmans Pub., Michigan, 2008
- Tarakçı, Muhammet, "Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2003, Cilt: 12, Sayı: 2
- Ward, Keith, *Religion and Revelation*, Oxford University Press, 1994
- Widdicombe, Peter, "Justin Martyr, Allegorical Interpretations and The Greek Myths", *Studia Patristica*, ed. Elizabeth Livingston, Peeters Publishers, Louvain, Tarihsiz, cilt: XXXI







# Hıristiyanlıkta Logos Doktrini

Muhammet TARAKÇI\*

---

## The Doctrine of Logos in Christianity

---

**Citation/©:** Tarakçı, Muhammet, (2011). The Doctrine of Logos in Christianity, Milet ve Nihal, 8 (1), 201-224.

**Abstract:** After doctrine of Logos had been discussed by Heraclitus, Plato, Stoics, Philo and Jewish philosophers, it is transferred to the theology and philosophy of Christianity via the Gospel of John. In this article, first, some brief information about historical background of the doctrine has been given. Then, the beings that have been existed before the universe created (Eternal Messiah, Holy Spirit and Logos) in the New Testament were also examined. In this paper, the ideas of early time Christian theologians about the doctrine of Logos and its relation between the trinity also have been shown by classifying their opinions. In conclusion, our findings are presented as a summary and some assessments have been done on the relations of philosophy and theology in Christianity in terms of the doctrine of Logos.

**Key Words:** Logos, the Son of God, the Gospel of John, Holy Spirit, trinity..

---



---

**Atıf/©:** Tarakçı, Muhammet, (2011). Hıristiyanlıkta Logos Doktrini, Milet ve Nihal, 8 (1), 201-224.

---

\* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD  
[mtarakci@uludag.edu.tr].

**Öz :** Logos doktrini, Herakleitos, Platon, Stoacılar, Philo ve Yahudi felsefesinde ele alınıp tartışıldıktan sonra, Yuhanna İncili vasıtasıyla Hıristiyan teolojisi ve felsefesine de nüfuz etmiştir. Bu makale, Logos doktrininin tarihi gelişimini kısa bir ön bilgi olarak verdikten sonra, Yeni Ahit'te âlem yaratılmadan önce var oldukları kabul edilen varlıklar (ezelî Mesih, Ruh, Logos) hakkındaki görüşleri ele almaktadır. Makalede ayrıca ilk dönem Hıristiyan yazarların Logos doktrini hakkındaki farklı görüşleri, teslis doktriniyle bağlantılı bir şekilde tasnif edilerek verilmektedir. Sonuç kısmında bulgular kısa bir özet halinde sunulmakta ve Logos doktrini ekseninde Hıristiyanlıkta felsefe-teoloji ilişkileri hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Logos, Tanrı Oğlu, Yuhanna İncili, Kutsal Ruh, teslis.

## A) Giriş

Bir din olarak Hıristiyanlığın ayırt edici özelliklerinden biri, felsefeyle yakın ve içten temasıdır. Pek çok Hıristiyan dogması, öğretisi ve uygulaması, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ve geliştiği ortamda etkili olan felsefî görüş ve akımlardan etkilenmiştir. Bu gerçeği ortaya koyan açık örneklerden biri de Hıristiyanlıktaki Logos doktrindir. Grek felsefesinden başlayarak Yahudi düşüncesine kadar tarih boyunca pek çok dinî ve felsefî sistemde görülen Logos doktrini, Hıristiyanlıkta hem İsa'nın tanrılaştırılmasına gidilen süreçte, hem de Hıristiyan vahyini açıklama teşebbüslerinde elverişli bir felsefî argüman olarak Hıristiyan yazarlar tarafından kullanılmıştır. Bu makalede Logos doktrininin tarihsel gelişimi hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra, Yeni Ahit'te ve ilk dönem Hıristiyan yazarlar arasında meselenin nasıl ele alındığı, yaklaşım farklılıklarına da işaret edilerek, gösterilmeye çalışılacaktır.

Logos kelimesi Grekçede "hesap etme", "söylenti", "rivayet", "açıklama", "akıl", "deyiş", "terim", "söz/kelam" gibi değişik anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Teolojik açıdan bakıldığında, bu kelimenin "Tanrı'nın Logosu/Tanrı'nın Kelamı" şeklinde tamlama halindeki kullanımı ön plana çıkmaktadır.

Yahudilik ve Hıristiyanlık öncesinde antik pagan dünyasında *Logos* fikrini dinî anlamlarıyla en ileri ve en derin bir şekilde Stoacı düşünürlerin ele aldığı kabul edilmektedir. Grek filozofları da

<sup>1</sup> D. M. Crossan, "Logos", *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit: Thomson & Gale, 2003, c. 8, s. 758.

*Logos*'tan bahsetmiş olsalar da, onlar bu kelimeye Stoacılar kadar derin bir dinî anlam yüklememişlerdir.<sup>2</sup> Stoacılar; Platon'un idealar dünyasına karşı, bütün varlıkların bir cisminin olması gerektiğini savunmuşlardır. Bununla birlikte, onlar varlık dünyasında pasif ve aktif ilke arasında ayırım gözetmişlerdir. Pasif ilke; ham ve şekil verilmemiş, karakteri ve niteliği olmayan maddedir. Aktif ilke ise, bu ham maddeye form kazandıran ve onu düzenleyen dinamik akıl veya plandır. Stoacılar, bu aktif ilkeyi Logos, Tanrı veya evren ruhu (anima mundi) olarak isimlendirmişlerdir. Logos'u veya Tanrı'yı, evrende içkin bir varlık olarak düşündükleri için, Stoacıları monizm taraftarı olarak görmek mümkündür.<sup>3</sup> Stoacıların kullanımında *Logos*, "âlemin aklı düzeni", "içkin doğal kanun", "varlıklarda gizli halde bulunan hayat verici bir güç", "duyular dünyasının üzerinde işleyen bir güç" anlamlarına gelmekteydi. Bu yaklaşımda *Logos* "Tanrı" olarak tanımlanmakta ve Tanrı'ya izafe edilebilecek her türlü nitelik *Logos* için de kullanılmaktaydı.

Görüldüğü gibi, Stoacılar Logos'u müşahhas ve ayrı bir varlık olarak algılamamaktadırlar. Logos'un ayrı bir varlık olarak görülmesi, İskenderiye'de Yahudi felsefesiyle başlamıştır. İskenderiye'de Helenizm'in etkisi altındaki Yahudi düşünürler, miladi ilk iki asır içinde *Logos* ve *hikmeti* somutlaştırma eğiliminde olmuşlardır. Buna göre *Logos* (ve hikmet) Tanrı ile özdeşleştirilen bir ilke ve güç değil, Tanrı'dan farklı bir varlık, Tanrı Oğlu halini almıştır. Başka bir deyişle, Stoacıların kullandığı "Tanrı Logos" ifadesi bırakılmış, onun yerine "Tanrı'nın Logosu" tercih edilmiştir. Yahudi filozofların Logos'u somutlaştırma yönünde bir eğilim içinde olmalarının en önemli etkeni, Tanah'ta Tanrı Sözü'nün (dābār) evre-

<sup>2</sup> Jean Pépin, "Logos", *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, ed. Lindsay Jones, Detroit: Thomson & Gale, 2005, c. 8, s. 5501; Antonia Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, ss. 37-38. Ayrıca bk. Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005, ss. 94-95, 289. Herakleitos'un evrende hâkim olan tanrısal akıl olarak tanımladığı Logos hakkındaki görüşleri için bk. Macit Göker, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 26.

<sup>3</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York: Harper & Row, Publishers, 1960, s. 13.

nin yaratılışında, insanların şifa bulmasında etkili bir varlık olarak sunulmasıdır.<sup>4</sup>

Platon felsefesinde, Yüce Tanrı ile maddî âlem arasına birtakım aracı ilahî varlıklar konulmuş; böylece Tanrı'nın aşkınlığına zarar verilmemeye çalışılmıştır. Tanrı'nın altında yer alan bu ilahî varlıklar, maddî âlemin yaratılmasında ve yönetilmesinde etkindirler. Buna karşın, İskenderiyeli Yahudi filozof Philo, aracı ilahî varlıkların Tanrı'nın birliğine zarar vereceğini düşünmüş ve onların yerine aracı güçleri koymuştur. Bu aracı güçler arasında en yücesi ve en önemlisi, yaratılmış tüm mahlûkatın en eskisi ve en evrenseli olan Logos'tur.<sup>5</sup>

Philo'nun diğer pek çok değerlendirmeleri gibi, Logos hakkındaki düşüncesi de Tanah ve Grek felsefesinin bileşiminden oluşmaktadır. O öncelikle Tanah'taki Tanrı Kelamı (dābār) ile, Herakleitos'un ve Stoacıların Logos doktrinlerini ve Platon'un idealar düşüncesini birleştirmiştir. Bu sentezde, Platon'un idealar dünyası, Logos şeklinde tezahür etmiştir. Platon'a göre, görülen ve hissedilen âlem, idealar dünyasının bir imajıdır.<sup>6</sup> Tevrat'ta ise, insanın, Tanrı'nın "imaj"ına uygun olarak yaratıldığı açıklanmaktadır.<sup>7</sup> Philo, bu Tevrat cümlesini, insanın "Tanrı İmajı'nın bir imaj" olduğu şeklinde yorumlamış ve Tanrı İmajı'nı Logos olarak tanımlamıştır:

"Tanrı İmajı, bütün âlemin kendisi aracılığıyla yaratıldığı Logos'tur."<sup>8</sup>

"Tanrısal Logos, herhangi bir görünür şekle sahip değildir ... bizzat Tanrı'nın İmajı'dır. Tüm âlemde zihnin objesi olan varlıklar

<sup>4</sup> "Çünkü Rabb'in sözü (dābār) doğrudur, Her işi sadakatle yapar... Gökler Rabb'in sözüyle (dābār), gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı." (Mezmurlar 33:4, 6); "Sözünü (dābār) gönderip iyileştirdi onları, kurtardı ölüm çukurundan." (Mezmurlar 107:20). Ayrıca bk. Mezmurlar 147:15; Bilgelik 18:15.

<sup>5</sup> Philo, *Allegorical Interpretation*, III, 175, Philo: *The Works of Philo Complete and Unabridged* içinde, İngilizceye çeviri: C. D. Yonge, Hendrickson Publishers, 1999

<sup>6</sup> Crossan, s. 759.

<sup>7</sup> Yaratılış 1:26.

<sup>8</sup> Philo, *The Special Laws I*, 81, Philo: *The Works of Philo Complete and Unabridged* içinde, İngilizceye çeviri: C. D. Yonge, Hendrickson Publishers, 1999.

arasında en eskisi odur. Gerçekten Var Olan'la arasında hiçbir mesafe yoktur; O'nun en yakınındadır.”<sup>9</sup>

Philo'ya göre, Logos, üç varlık aşamasına sahiptir. Bunlardan ikisi âlemin yaratılmasından öncesine, biri de sonrasına aittir. Logos, ilkin, “Tanrı'nın bir düşüncesi” olarak ezeldir. İkinci aşamada, âlemin yaratılmasından önce, Tanrı, Logos'u cisimsiz (gayri-cismani) bir varlık olarak yaratmış ve onu âlemin yaratılmasında bir araç veya plan olarak kullanmıştır. Üçüncü aşamada âlem yaratıldıktan sonra, Tanrı, Logos'u âleme yerleştirmiştir. Tanrı, âlemde içkin olan bu Logos'u, âlemin her bir zerresini yönetmek için bir araç olarak kullanmaktadır.<sup>10</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki, diğer din ve felsefelerde de örneğini gördüğümüz gibi, Philo da, Tanrı'nın aşkınlığını korumak istemiş ve bu amacına uygun bir Logos doktrini geliştirmiştir. Tanrı, tanımı gereği “mükemmel” olandır. Her türlü eksiklikten münezzehtir. Eğer insanı ve âlemi Tanrı yarattıysa, âlemde ve insanlarda gördüğümüz kötülüklerin kaynağı da O mudur? Tanrı'dan mükemmel olmayan varlıklar mı neş'et/sudur etmiştir? Dinlerin felsefeleri âlemde görülen kötülüklerle Tanrı arasındaki ilişkiyi çözümlenmeye çalışır. Mükemmel Olan Yaratıcı ile mükemmel olmayan âlem arasında birtakım ara varlıkların bulunduğu düşünülmektedir. Bu ara varlık/varlıklar değişik felsefî ve dinî geleneklerde “ilk akıl”, “monad”, “idealar” veya “Logos” şeklinde adlandırılmıştır.<sup>11</sup>

Kısacası, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde, Yahudi düşünürler arasında, âlemin yaratılmasından önce, Tanrı'nın yanı sıra birtakım varlık veya varlıkların bulunduğu yönünde dinî ve felsefî bir tasavvurun bulunduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyan yazarlar; Tanrı'nın dışında hikmet ve Logos gibi ezeli varlıkların bulunduğu yönündeki düşünceleri ve bu iki varlığın Tanrı'yla ilişkisini açıklarken, farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

<sup>9</sup> Philo, *On Flight and Finding*, s. 101,

<sup>10</sup> Wolfson, s. 177.

<sup>11</sup> Bk. Kenneth Schenck, *A Brief Guide to Philo*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2005, s. 56. Philo'nun Logos ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul: Kitabevi, 2011, ss. 169-190; Kelly, ss. 20-22.

## B) Yeni Ahit'te Logos

Genel olarak söylemek gerekirse, Yeni Ahit'te Logos düşüncesi bağlamında Sinoptik İnciller'in, Pavlus'un ve Yuhanna'nın birbirinden farklı üç yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir. Pavlus, İsa'nın doğumundan önceki süreçte, ilahî âlemde sadece Tanrı'dan ve ezeli Mesih'ten söz etmiş; ezeli Mesih'i de açıkça ezeli hikmet ile özdeşleştirmiştir. Ancak, onun, ezeli Mesih ile Kutsal Ruh arasında bir özdeşlik kurup kurmadığı açık değildir.

Sinoptik İnciller'den Matta ve Luka, İsa'nın doğumundan ve âlemin yaratılmasından önce ilahî âlemde sadece Tanrı ve Kutsal Ruh'un bulunduğundan söz etmişlerdir. Pavlus'un yaklaşımını değiştirerek ezeli Mesih'i Kutsal Ruh ile özdeşleştiren bu iki İncil, Kutsal Ruh'u da Mesih'in bu dünyaya gelmesinde etkin bir varlık olarak sunmuştur.

Yuhanna İncili'ne göre ise, İsa'nın doğumundan önce ilahî âlemde sadece Tanrı ve Logos bulunmaktadır. Yuhanna, Pavlus'un yaklaşımına yeni bir boyut kazandırmış ve Logos'u, Philo felsefesindeki Logos ve Pavlus'un ezeli Mesih'i ile özdeşleştirmiştir. Yuhanna İncili'nde İsa Mesih'in doğumundan önce var olduğu bilinen Kutsal Ruh'un, Logos'tan farklı olup olmadığı konusunda açık bir ifade bulunmamaktadır.<sup>12</sup>

### 1) Pavlus

Yahudi apokaliptik literatüründe ezeli bir Mesih'in,<sup>13</sup> bilgelik literatüründe ezeli bir hikmet'in,<sup>14</sup> Helenizm'in etkisi altındaki Yahudilikte ise hem ezeli Mesih'in hem de ezeli hikmet'in varlığından söz edilmektedir. Mesih ve/veya Hikmet âlem yaratılmadan önce gayr-i cismani varlıklar olarak vardı/yaratılmıştı. Yahudi düşünce geleneği içinde ezeli hikmet şeriat ile özdeşleştirildiği halde, ezeli hikmet ve ezeli Mesih birbirleriyle hiçbir zaman özdeşleştirilmemiştir. Bu ikisini özdeşleştirme, Hıristiyan yazarlara özgü bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Pavlus'a göre, ezeli hikmet veya şeriat, ezeli

<sup>12</sup> Bk. Wolfson, ss. 177, 183.

<sup>13</sup> Enoh 48:3, 6.

<sup>14</sup> Sirak 1:4; Bilgelik 7:22; 8:3.

Mesih'tir. Musa'ya Tevrat'ın verilmesi ve İsa'nın doğumu, ezeli hikmetin yeryüzünde gerçekleşen iki vahyidir. Bu vahiylerin ilki taştan tabletler ve kitap halinde, ikincisi ise bir insanın bedeninde gerçekleşmiştir. Pavlus, ezeli Mesih'i, Tanrı'nın "öz Oğlu"<sup>15</sup> ve "bütün varlıkların ilk doğanı"<sup>16</sup> şeklinde tanıtmaktadır. O, ayrıca, Yahudi bilgelik literatüründe hikmet hakkında kullanılan "Tanrı'nın gücünün nefesi" ve "Tanrı'nın iyiliğinin imajı"<sup>17</sup> şeklindeki ifadeleri de ezeli Mesih'e izafe ettikten sonra, Mesih'i açıkça Tanrı'nın hikmetiyle özdeşleştirmektedir.<sup>18</sup>

Pavlus'un yaklaşımı teslis konusunda şöyle bir sonucu da içinde barındırmaktadır. İsa Mesih hayattayken veya ölümden dirildikten sonra, teslisin unsurları Baba, Mesih ve Kutsal Ruh'tur. İsa Mesih doğmadan önce teslisin olup olmadığına ilişkin sorunun cevabını, Pavlus'ta açıkça bulmak mümkün değildir. İsa doğmadan önce de teslisin var olduğunu savunan Hıristiyan yazarlar, ileride de göreceğimiz gibi, ezeli Mesih'i İsa ile, ezeli hikmeti ise Kutsal Ruh ile özdeşleştirerek teslisin unsurlarını belirlemeye çalışmaktadırlar. Hâlbuki Pavlus'a göre, ezeli hikmet, Kutsal Ruh ile değil, İsa Mesih ile özdeştir. Pavlus'un yazılarında Kutsal Ruh'un, İsa Mesih ile özdeş olan bu hikmetten ayrı bir varlık olup olmadığı da belli değildir.<sup>19</sup>

## 2) Yuhanna

Yuhanna'nın Logos doktrini üç temel üzerine dayanmaktadır. Bunlar, Pavlus'un ezeli Mesih ile ilgili görüşleri, Philo'nun ezeli Logos yaklaşımı ve Tanah'ın ezeli hikmetle ilgili cümleleridir.

Pavlus, İskenderiyeli Philo'nun izinden giderek ezeli hikmet veya Kutsal Ruh ile özdeşleştirdiği bir ezeli Mesih'ten söz etmişti. Yuhanna, Pavlus'un görüşlerini yeniden ele alır ve Pavlus'un kullandığı hikmet veya Kutsal Ruh terimini *Logos* ile değiştirir. Bilindiği üzere, Tevrat'ın ilk cümlesi "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri

<sup>15</sup> Romalılar 8:3; Galatyalılar 4:4.

<sup>16</sup> Koloseliler 1:15, 17.

<sup>17</sup> Bilgelik 7:25, 26.

<sup>18</sup> Bk. I.Korintliler 1:24; 2:7; Koloseliler 1:15.

<sup>19</sup> Bk. Wolfson, ss. 159-167.



yaratır” şeklindedir. Philo’ya göre, bu cümle, şu an içinde yaşadığımız âlemden değil, soyut, düşünülmüş bir dünyadan bahsetmektedir. Bu düşünülmüş dünya, Logos’la özdeştir ve Logos’un mahiyetini oluşturur. O halde, âlem yaratılmadan önce, yani “başlangıçta”, düşünülmüş dünyayı içinde barındıran Logos yaratılmıştır. Yuhanna, bu durumu “Başlangıçta Logos vardı.” diyerek ifade etmiştir. Yuhanna’nın ifadesi “Başlangıçta *Logos* var edildi/yaratıldı.” şeklinde de anlaşılmasına müsaittir.<sup>20</sup>

Yuhanna İncili’nin ilk onsekiz cümlesinden oluşan giriş kısmı, ezeli Mesih’i Logos olarak tanıtır. Bu İncil’in daha sonraki kısımlarında da “Logos” kelimesi geçmektedir; ancak burada “Logos”, “bir insanın sözü” veya “Tanrı’nın mesajı” anlamlarında kullanılmaktadır. Konumuz açısından önem arz eden Yuhanna İncili’nin giriş kısmında, Kutsal Ruh’tan hiç bahsedilmemesi dikkat çekicidir. Sinoptik İnciller’de olduğu gibi, Yuhanna İncili’nde de Kutsal Ruh ilk olarak İsa Mesih’in vaftizi olayında ortaya çıkmaktadır.<sup>21</sup> Buradaki bağlamdan Kutsal Ruh’un, Logos’tan farklı bir varlık olduğu sonucunu çıkarmak mümkün olsa da, Yuhanna İncili’nin hiçbir yerinde Logos ve Kutsal Ruh’un ayrı varlıklar olduğuna dair açık ifadeler bulunmamaktadır. Bu nedenle, Yuhanna İncili, daha sonraki yüzyıllarda hem Kutsal Ruh ile Logos’u özdeşleştiren Hıristiyan yazarlar hem de bu ikisini ayırtıran yazarlar açısından bir sorun teşkil etmemiştir.

Yuhanna İncili’nde Baba, Mesih ve Kutsal Ruh’tan oluşan bir teslisten söz edilmektedir. Ancak bu teslis İsa Mesih’in doğumu ve dirilmesi sonrasında tesis edilmiştir. İsa Mesih’in doğumundan önce teslis var mıydı? İsa’nın doğumundan önce teslis, Baba, Logos ve Kutsal Ruh’tan mı oluşmaktaydı? Yuhanna İncili’nde bu sorulara açık ve net cevap verilmemektedir.<sup>22</sup>

Yuhanna, İncili’nin dışında Yeni Ahit külliyatı içinde yer alan birinci mektubunda ve Vahiy kitabında da Logos’tan söz etmektedir. Birinci mektubunda, Logos’la ilgili, “*Yaşam Sözü’yle (Logos)*

<sup>20</sup> Wolfson, s. 178.

<sup>21</sup> Yuhanna 1:32.

<sup>22</sup> Wolfson, s. 181.

ilgili olarak başlangıçtan beri var olanı, işittiğimizi, gözlerimizle gördüğümüzü, seyredip ellerimizle dokunduğumuzu duyuruyoruz"<sup>23</sup> şeklindeki ifadelerinde, aslında konumuz açısından önem taşıyan bir anlam görünmemektedir. Bu mektubun Yuhanna'ya aidiyeti de şüphelidir; ancak ona ait olduğu kabul edilse bile, muhtemelen Logos doktrininin tam olarak geliştirildiği Yuhanna İncili'nden (1:1, 14) önce yazıldığını varsaymak gerekmektedir.<sup>24</sup>

Yuhanna, son olarak, Vahiy kitabındaki şu ifadelerle, Logos'tan sanki somut bir varlıkmuş gibi söz etmektedir: "Bundan sonra göğün açılmış olduğunu, beyaz bir atın orada durduğunu gördüm. Binicisinin adı Sadık ve Gerçek'tir. Adaletle yargılar, savadır. Gözleri alev alev yanan ateş gibidir. Başında çok sayıda taç var. Üzerinde kendisinden başka kimsenin bilmediği bir ad yazılıdır. Kana batırılmış bir kaftan giymişti. *Tanrı'nın Sözü* (Logos) adıyla anılır."<sup>25</sup>

### C) İlk Dönem Hıristiyan Yazarlarda Logos

Hıristiyanlıktaki Logos doktrini önceki felsefelerden ödünç alınıp geliştirilmiş bir düşüncedir. Hıristiyanlık, pagan felsefelerin hâkim olduğu coğrafyalara bu doktrin sayesinde girmiş ve kendini kabul ettirmiştir. İlk dönem Hıristiyan apolojistlerin, Logos doktrinine sahip olan diğer din mensuplarının ve hatta paganların bile kurtuluşa erişeceklerini söylemeleri bu gerçeğin bir ifadesidir: "Logos'la {uyum içinde} yaşayan kişi, ateist olsa bile, aslında Hıristiyandır. Vele ki bu kişi, Sokrates, Heraklitos gibi Grekler arasında yaşayan; İbrahim, Ananias, Azarias, Misael, İlyas ve daha pek çokları gibi barbarlar arasında yaşayan bir kimse olsa bile."<sup>26</sup>

Stoacıların iddia ettiği gibi, Logos, Tanrı'yla özdeş midir? İlk dönem kilise yazarlarının bazıları, Logos'u ikinci bir tanrı olduğunu ima edecek ifadeler kullanmışlardır: "Söylenildiği gibi, âlemin

<sup>23</sup> 1.Yuhanna 1:1.

<sup>24</sup> A. E. Willingale, "Logos", *The New Bible Dictionary*, London: The Inter-Varsity Fellowship, 1962, c. 2, s. 745.

<sup>25</sup> Vahiy 19:11-13.

<sup>26</sup> Justin Martyr, *First Apology*, 46, <http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm> (19.04.2012).

Yaratıcısı'nın altında başka bir tanrı ve rab vardır."27 Söz gelimi, Origen Logos'u "ikinci tanrı" diye adlandırmıştır.28 Daha önce, İskenderiyeli Philo'nun da Logos'u ikinci ve ayrı bir tanrı olarak kabul ettiği bilinmektedir.29

Felsefede zamanın genellikle âlem ile birlikte var olduğu kabul edildiğinden, âlem yaratılmadan önceki varlık/varlıkların ezeli olduğu düşünülür. İlk dönem Hıristiyan yazarları, âlem yaratılmadan önce (ve dolayısıyla ezeli olarak) var olan varlıklar konusunda farklı görüşlerle karşımıza çıkmaktadırlar. Kimi Hıristiyan yazarlar âlemin yaratılmasından önce Tanrı ve Ruh'un, kimisi Tanrı ve Hikmet'in kimisi de Tanrı ve Mesih'in bulunduğunu açıklamaktadır. Buna karşın ezeli varlıkları Tanrı, Tanrı'nın Oğlu (Mesih) ve Ruh olarak üçe çıkaran Hıristiyan yazarlar da bulunmaktadır. Buradaki sorun, İsa Mesih'in âlem yaratılmadan önce var olup olmadığı meselesinden kaynaklanmaktadır. İsa Mesih, ezelden beri tanrı mıydı? Meryem'in rahmine bir tanrı olarak mı düştü? Doğumundan çarmıha gerildiği zamana kadar bir tanrı olarak mı yaşadı? Yoksa Mesih'in tanrılığı, ölümden dirilmesiyle birlikte mi gerçekleşti/ortaya çıktı? Bu sorulara verilen cevaplar, dolaylı olarak teslisin ne zaman oluştuğu sorusuna verilen cevapları da etkilemektedir. Ezelde Tanrı ve Ruh'un bulunduğunu savunan Hıristiyan yazarlara göre, Mesih'in tanrılaşması ölümden dirildikten sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, Mesih'in dirilmesi anına kadar teslisten söz etmek veya teslisin ezeli olduğunu söylemek mümkün değildir. Tanrı'nın yanı sıra Ruh'un ve İsa Mesih'in de âlem yaratılmadan önce var olduğunu savunan Hıristiyan yazarlar ise, teslisin ezeli olduğu konusunda ısrar etmektedirler.

### 1) Teslisin Ezeli Olmadığını Savunanlar

İlk dönem kilise yazarları arasında Logos'u Kutsal Ruh (veya ezeli Mesih) ile özdeşleştiren Antakya episkoposu Ignatius (ö. 110 civa-

27 Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 56. <http://www.newadvent.org/fathers/01285.htm> (19.04.2012).

28 Origen, *Contra Celsum*, 5:39, İngilizce'ye çeviren: Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

29 Philo, *Questions and Answers on Genesis*, II, s. 62.

rında) ve Roma Episkoposu Clement (ö. 101?) gibi teologlar bulunmaktadır. Bu teologların yaklaşımlarına göre, ezelde Tanrı ve Kutsal Ruh vardı. Logos'un İsa Mesih ile ilişkilendirilmesi, Mesih'in doğumundan sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, Hıristiyanlığın en temel dogması olan teslis, ancak Mesih'in doğumuyla tamamlanmış olmaktadır. Bu düşünce, İsa'nın doğumundan önce, ezeli bir Mesih'ten hiç bahsetmeyen, bunun yerine ezelde sadece Tanrı'nın ve Kutsal Ruh'un bulunduğunu açıklayan Matta ve Markos İncilleriyle aynı hususa işaret etmektedir. Ayrıca bu yaklaşım tarzının, ezelde sadece Tanrı'nın ve ezeli Mesih'in bulunduğunu söyleyen; ancak ezeli Mesih'i Tanrı'nın hikmetiyle özdeşleştiren Pavlus'un düşünceleriyle de bir noktaya kadar paralellik arz ettiğini söylemek mümkündür.

Roma episkoposu Clement, Birinci Mektubu'nda Mesih hakkında şöyle demektedir: "Mesih'e iman, bütün bunları bize teyit etmektedir. Zira O (Mesih), Kutsal Ruh aracılığıyla bize bunu söylemiştir..."<sup>30</sup>

Clement devamında Mezmurlar'dan (34:11-17; 32:10) alıntı yapmaktadır. Cümlelerin sonraki kısımlarından da anlaşıldığına göre, Clement, Mesih ile bu dünya hayatındaki yaşamıyla İsa'yı kastetmektedir. Dolayısıyla Clement, İsa doğmadan önce, Kutsal Ruh formu altında Mesih'in varlığını ima etmektedir. Bu dünyada yaşayan İsa, Kutsal Ruh (veya ezeli Mesih) aracılığıyla insanlara hitap etmiştir. Clement'e izafe edilen ancak ona ait olup olmadığı tartışmalı olan İkinci Mektup'ta ise, İsa'nın ilkin "Ruh" olduğunu, sonra bedenleştirdiğini açıklanmaktadır.<sup>31</sup> *Shepherd of Hermas* adlı ilk dönem kilise tarihinde oldukça itibar gören eserde de, "Ruh, Tanrı'nın Oğlu'dur"<sup>32</sup> denilerek, Kutsal Ruh ile Oğul daha açık bir ifadeyle özdeşleştirilir ve Ruh'un kutsal, ezeli ve her şeyi yaratan varlık olduğu açıklanır. Bu Ruh, Tanrı'nın seçtiği kişide [İsa Me-

<sup>30</sup> Clement, *First Epistle*, 22:1, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ii.ii.xxii.html> (22.04.2012).

<sup>31</sup> Clement, *Second Epistle*, 9:5, <http://www.earlychristianwritings.com/text/2clement-hoole.html> (24.04.2012).

<sup>32</sup> *Shepherd of Hermas*, 9:1, <http://www.earlychristianwritings.com/text/shepherd.html> (27.04.2012).

sih'te] bedenleşmiştir.<sup>33</sup> Tanrı'nın Oğlu, bütün varlıklardan daha öncedir ve yaratma işinde Tanrı'ya danışmanlık yapmıştır.<sup>34</sup>

Benzer bir görüşü savunan diğer bir Hıristiyan yazar Ignatius'tur. Onun düşüncesinde Tanrı, kendisini, Oğlu İsa Mesih aracılığıyla izhar etmiştir. İsa Mesih, sessizlikten ortaya çıkan Tanrı Kelamı'dır (Logos).<sup>35</sup> Teslisin unsurlarını "Baba, Oğul ve Ruh" olarak sayan Ignatius, Oğul ile, bedenleşmiş, bu dünya hayatında doğmuş olan İsa'yı kastetmektedir.<sup>36</sup> Ignatius'un açıklamalarından Kutsal Ruh ve Logos'la özdeşleştirilen ezeli bir Mesih fikrine ulaşmak mümkündür. O halde, ezelde var olduğu düşünülen iki varlık bulunmaktadır: Tanrı ile Kutsal Ruh (Logos veya ezeli Mesih). Dolayısıyla, İsa Mesih doğmadan önce teslisin unsurları tam olarak teşekkül etmemiştir, yani teslis ezeli değildir.<sup>37</sup>

## 2) Teslisin Ezeli Olduğunu Savunanlar

İlk dönem kilise geleneği içinde Hıristiyan apolojistler, Logos'u Tanrısal akıl ile açıklamaya çalışmışlardır. Tanrı'nın bir akla sahip olmadığı düşünülemez. Tanrı, akıl sahibi olduğuna göre, daima bir Logos'a da sahiptir. Bu Logos, bir yandan ilahî bir şuur, diğer yandan ise, âlem için gerekli olan güç, idea veya enerjidir. İlk haliyle Logos, Tanrı'dan ayrı değil; O'nun özünde mündemiçtir. Tanrı, âlemi yaratmak için, Logos'u kendinden çıkarmıştır/üretmiştir/doğurmuştur. Logos'un Tanrı'dan çıkması, Tanrı'nın iradesiyle ve O'nun özünden meydana gelmiştir. Böylece Logos, Tanrı'dan ayrı olarak, kendine ait bir cevhere (*hypostasis*) sahip olmuştur. Müstakil bir varlık haline gelen Logos için bazı temel

<sup>33</sup> Shepherd of Hermas, 5:6.

<sup>34</sup> Shepherd of Hermas, 9:12. Clement'in konuyla ilgili görüşlerinin ayrıntılı bir analizi için bk. H. A. Wolfson, "Clement of Alexandria on the Generation of the Logos", *Church History*, 20/2 (1951), s. 72-81; M. J. Edwards, "Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos", *Vigiliae Christianae*, 54/2 (2000), ss. 159-177.

<sup>35</sup> Ignatius, *Ignatius to the Magnesians*, 8:2; Kirsopp Lake (çev.): *The Apostolic Fathers I* içinde, Cambridge: Harvard University Press, 1965.

<sup>36</sup> Bk. Ignatius, *Ignatius to the Magnesians*, 13:1-2.

<sup>37</sup> Bk. Wolfson, 186. Ayrıca bk. Piotr Ashwin-Siejkowski, *The Apostles' Creed: The Apostles' Creed and Its Early Christian Context*, London: T&T Clark International, 2009, s. 93.

özellikler belirlemek mümkündür. İlk olarak, Logos, özü/doğası itibariyle, Tanrı ile aynıdır. Dolayısıyla, ulûhiyet doğasını Tanrı ile paylaşması nedeniyle, Logos da gerçek bir Tanrı'dır. İkincisi, ayrı bir varlık haline geldiği andan itibaren, Logos'un kendine özgü bir şahsı vardır. Şahıs bakımından Baba'dan ayrı olduğu için, Logos ikinci bir Tanrı'dır. Logos'un Tanrı'dan ayrılması, sonradan gerçekleştiğine göre, bu aşamanın bir başlangıcı vardır. Tertullian bunu "Baba'nın, Oğul'a sahip olmadığı bir an vardı." diye özetlemektedir.<sup>38</sup> Başka bir deyişle, Tanrı öncesizdir/ezelidir. Hâlbuki Logos'un bir başlangıcı vardır. Bu açıdan bakıldığında, Logos, yaratılmış, doğmuş bir Tanrı'dır ve hiyerarşik olarak (Baba) Tanrı'dan daha aşağıdadır. Logos'un ikinci derecede olması, doğası açısından değil, menşei bakımındandır. Tanrı'dan çıkan/sudur eden bir varlık olması nedeniyle, tüm varlıklar arasında Logos'un yeri ayrıdır. O, Tanrı Oğlu'dur. Bir başlangıca sahip olduğu için, Logos'un, yaratılmış âlemde eylemde bulunması, konuşması ve görünmesi mümkündür.<sup>39</sup>

Logos ve Kutsal Ruh'un ezelden beri iki ayrı varlık olduğunu söyleyerek teslisin ezeli olduğunu savunan Hıristiyan teologlar da, kendi aralarında iki guruba ayrılmaktadır. Bu iki gurubu ayrılma nedeni, Logos'un iki aşamada mı yoksa tek aşamada mı ortaya çıktığı sorununa verdikleri cevapta yatmaktadır.

#### a) Logos'un iki varlık aşamasına sahip olduğunu savunanlar

Justin Martyr (ö. 165) ile başlayıp İskenderiyeli Clement'e (ö. 220?) kadar Grek kilise babalarının yanı sıra, Latin kilise babalarından Lactantius (ö. 320 civarında), İskenderiyeli Philo'nun izinden giderek, ezeli Logos'un iki aşamada ortaya çıktığını kabul etmişlerdir. Bu teologlar, Yuhanna İncili'nde açıklanan Logos ile Philo'nun bahsettiği Logos'u özdeşleştirmişlerdir.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Tertullian, *Against Hermogenes*, 3, <http://www.newadvent.org/fathers/0313.htm> (19.04.2012).

<sup>39</sup> Bk. Adolph Harnack, *History of Dogma*, London: Williams & Norgate, 1896, c. 2, s. 210-212.

<sup>40</sup> Wolfson, s. 192.

Justin Martyr, Tanrı'nın Oğlu, Logos ve Mesih kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmaktadır: "Ve kendi Oğlu (ki Oğul olarak adlandırmaya lâyük yegâne varlık odur), [yaratma] işlerinden önce kendisiyle birlikte olan ve ortaya çıkan/doğan (was begotten) Logos... Mesih olarak adlandırılır." <sup>41</sup>

Buna göre, Logos, ezeli olarak Tanrı'yla birlikteydi ve daha sonra Tanrı âlem yaratılmadan önce onu ortaya çıkarmıştır. Logos'un sonradan ortaya çıkması Tanah'taki "Rab yaratma işine başladığında ilk beni yarattı" <sup>42</sup> şeklindeki cümleye de dayandırılmaktadır. Justin, bu cümleyi şöyle açıklar: "Süleyman'ın 'hikmet' olarak isimlendirdiği [Logos], bütün varlıklardan önce, bir başlangıç ve Tanrı'nın bir çocuğu olarak ortaya çıkmıştır." <sup>43</sup> Yine Justin'e göre, "Tanrı, bütün mahlûkattan önce bir Başlangıç yarattı. Bu Başlangıç, Tanrı'dan çıkan belli bir aklî güçtür ve Kutsal Ruh, Tanrı'nın İzzeti, Oğul, hikmet, melek, Tanrı, Rab ve Logos diye adlandırılır." <sup>44</sup>

Benzer bir yaklaşıma sahip Athenagoras (ö. 190) da, âlemin, Tanrı'nın Logos'u aracılığıyla yaratıldığını; Hıristiyanların Logos'a aynı zamanda Tanrı Oğlu dediklerini ifade etmektedir. Ona göre, Tanrı Oğlu, düşünce (idea) ve eylem bakımından Baba'nın Logosu'dur. Tanrı Oğlu (veya Logos), Baba'nın ilk ürünüdür; ancak onun, menşei itibariyle ayrı bir varlık olduğu düşünülmemelidir. Ezeli olarak bir düşünce (idea) halinde Tanrı'da bulunan Logos, daha sonra, maddî varlıkların bir ideası ve enerji veren gücü olarak, Tanrı'nın ilk ürünü şeklinde ortaya çıkmıştır. <sup>45</sup> Dolayısıyla, Logos, salt bir idea olarak Tanrı'da ezeldir; ancak âlem yaratılmadan önce, maddî tüm varlıkların yaratılmasına aracılık etmek üzere sonradan haricî bir varlık olarak ortaya çıkmıştır.

Logos'un iki varlık aşamasına sahip olduğunu savunan diğer bir Grek kilise babası Hippolytus'tur (ö. 235). Ona göre, Tanrı

---

<sup>41</sup> Justin Martyr, *Second Apology*, s. 6, <http://www.newadvent.org/fathers/0127.htm> (28.04.2012).

<sup>42</sup> Özdeyişler 8:22.

<sup>43</sup> Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 62.

<sup>44</sup> Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 61.

<sup>45</sup> Athenagoras, *A Plea for the Christians*, s.10, <http://www.newadvent.org/fathers/0205.htm> (28.04.2012).

ezelîdir; ezelde ona eş, onunla birlikte bulunan hiçbir varlık yoktur. Tanrı, ezelde tek başına varlığını sürdürürken bile, kendi içinde çokluk içinde bulunuyordu; zira Tanrı'nın akıldan, hikmetten, kudretten ve düşünceden yoksun olduğu söylenemez. Bütün bu şeyler, ezelden itibaren Tanrı'da bulunmaktaydı. Logos'un ilk aşaması işte budur: Logos, ezeli olarak Tanrı'dadır. Daha sonra Logos'un ikinci varlık aşaması gelir: Tanrı istediğinde ve istediği şekilde, Logos'unu belirlediği zamanda ortaya çıkarmış ve Logos'la bütün varlıkları yaratmıştır. Hippolytus, Logos'un bu ikinci varlık aşamasını, Tanrı'dan doğması şeklinde isimlendirmektedir. Logos'un ortaya çıkmasıyla, ezelde Tanrı'nın yanında başka bir varlık meydana gelmiştir.<sup>46</sup>

Grek kilise babaları yanı sıra, az da olsa Latin kilise babaları arasında da, Logos'un iki varlık aşamasına sahip olduğunu savunan teologlar bulunmaktadır. Tertullian (ö. 225 civarında) bu görüşü güçlü bir şekilde dile getirenlerden biridir. Onun görüşleri pek çok noktada Hippolytus'la paralellik gösterir. Varlıklar yaratılmadan önce Tanrı yalnızdı. Kendi içinde ve kendisi içindi. Onun *dişında* hariç hiçbir varlık yoktu. Bununla birlikte, Tanrı, akıl sahibi bir varlık olduğuna göre, O'nda Aklın olduğu yadsınamaz. Bu Akıl, Greklerde Logos, Hıristiyanlar arasında ise Kelam olarak isimlendirilir. Yuhanna İncili'nde "Başlangıçta Kelam vardı"<sup>47</sup> denilmesinin nedeni budur. Aklın, Sözün veya Logos'un ezelden beri Tanrı ile birlikte ve O'nun içinde bulunduğunu, insan kendi tecrübesinden de anlayabilir. İnsan bir şey düşündüğünde, zihninde bunu konuşur, yani kelam vardır. Bir şeyi idrak ettiğinde, Akıl vardır, demektir. Bu açıdan bakıldığında, Kelam (veya Logos), insanın ikinci şahsı gibidir. Düşünürken, onunla konuşur; konuşurken onunla düşünce üretir. Dolayısıyla, söz, insandan farklı bir şeydir. Bunun gibi, âlem yaratılmadan önce, Tanrı yalnız değildi; zira O'nda hem Akıl, hem de Aklında içkin olarak Söz bulunmak-

<sup>46</sup> Hippolytus, *Against Noetus*, s. 10, <http://www.newadvent.org/fathers/0521.htm> (28.04.2012).

<sup>47</sup> Yuhanna 1:1.



neydi.<sup>48</sup> Tanrı âlemi ve varlıkları yaratmaya karar verdiğinde, önce kendisinde bulunan Söz'ü ortaya çıkarmıştır.<sup>49</sup> Dolayısıyla, Söz'ün (Logos'un) veya Oğul'un haricî bir varlık olarak ortaya çıkışı, âlemin yaratılmasından önce gerçekleşmiştir.

Bu noktada, Tertullian'ın, Tanrı, Rab, Baba ve Yargıç kavramları arasında yaptığı ayırım dikkat çekicidir. Tanrı, ezelden beri Tanrı'dır. Ancak O'nun Rab olarak adlandırılması ancak âlemin ve kendisini Rab olarak tanıyacak varlıkların yaratılmasından sonra gerçekleşmiştir. Tertullian, bunu Tevrat'ın ilk bölümlerine atfla açıklamaktadır. "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı" cümlesinde olduğu gibi, Tevrat'ın ilk cümlelerinde sadece Tanrı ismi kullanılır. Bu kısımda ayrıca "Tanrı dedi", "Tanrı yarattı", "Tanrı gördü" gibi ifadeler bulunmaktadır. Âlemin ve varlıkların yaratılmasından sonra ise, "Rab Tanrı" ifadesine yer verilmeye başlanmıştır. O halde, Tanrı'nın tanrılığı başka, rablığı başkadır. Bunun gibi, Tanrı'nın Baba veya yargıç olarak adlandırılması da, ancak Oğul'un hâricî bir varlık olarak ortaya çıkmasından ve günahın işlenmesinden sonradır. Oğul'dan önce Tanrı, Baba değildir; günah işlenmeden önce de yargıç değildir. Başka bir deyişle, günahın ve Oğul'un olmadığı bir zaman vardır.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Tertullian, *Against Praxeas*, s. 5, <http://www.newadvent.org/fathers/0317.htm> (28.04.2012).

<sup>49</sup> Tertullian, *Against Praxeas*, s. 6.

<sup>50</sup> Tertullian, *Against Hermogenes*, s. 3. Tertullian'ın "Oğul'un olmadığı bir zaman vardı." cümlesi, konuya aşina olanların zihninde hemen Arius'un benzer bir görüşünü uyandıracaktır. Arius'a göre, Logos (Kelam) yaratılışın aracı olduğu için, insandan üstündür. Bir bakıma bütün diğer varlıkların yaratıcısı olması dolayısıyla, ona "Tanrı" denilebilir. Logos, Tanrı Oğlu'dur ve bu açıdan bakıldığında hiyerarşik olarak Baba'dan aşağıdadır. Tanrı'dan çıktığına/doğduğuna göre, bir yönüyle Logos da yaratılmıştır ve ezeli değildir. Logos, var olmayan şeylerden (yoktan?) yaratılmıştır. Âlemden ve zaman mefhumundan önce yaratılmasına rağmen, yine de Logos'un olmadığı bir an bulunmaktadır (Bk. J. W. C. Wand, *A History of the Early Church to A.D. 500*, London: Methuen & Co. Ltd., 1957, s. 150 vd.). İznik Konsili, "Oğul'un olmadığı bir zaman vardı." veya "Doğmadan önce, Oğul yoktu." diyenlerin görüşlerini reddetmiş ve Arius'u aforoz etmiştir. İznik Konsili'nin kararı ile, Tertullian'ın veya Logos'un iki varlık aşamasına sahip olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin de aforoz edildiği düşünülmemelidir. Zira Tertullian ve diğerleri, Oğul'un hâricî bir varlık olarak sonradan ortaya çıktığını söylerken, onun Tanrı'da ezeli olarak bulunduğunu

Logos'un, biri Tanrı'da içkin, diğeri hâricî bir varlık olarak iki varlık aşamasına sahip olduğunu savunan Hıristiyan teologlar, Yuhanna İncili'nin açılışında yer alan "Başlangıçta Logos (Söz) vardı." cümlesinin ilk aşamaya mı, ikinci aşamaya mı işaret ettiği konusunda görüş birliği içinde değildirler. Söz gelimi, Yuhanna İncili'ndeki ifade, Theophilus'a göre ilk aşamaya, Tertullian'a göre ise, ikinci aşamaya karşılık gelmektedir.<sup>51</sup>

### **b) Logos'un tek varlık aşamasına sahip olduğunu savunanlar**

Hıristiyan yazarlar arasında Justin Martyr ile başlayan ve Logos'un iki varlık aşamasına sahip olması konusunda Philo'yu takip eden akımdan kısa bir süre sonra, Irenaeus (ö. 202 civarında) ile birlikte Logos'un tek varlık aşamasına sahip olduğunu savunan yeni bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu iki teori bir müddet eş zamanlı olarak varlıklarını devam ettirdikten sonra, Logos'un sadece bir aşamada varlık sahnesinde yer aldığını savunan yeni akım, önceki yaklaşımı tamamen bertaraf etmiştir. Hatırlanacağı üzere, Logos'un iki varlık aşamasına sahip olduğunu savunanlar, Logos'un bir düşünce/idea olarak Tanrı'da ezeli olarak bulunmaktayken, âlem yaratılmadan önce (hâricî bir varlık olarak) Tanrı'dan çıktığını/doğduğunu iddia ediyorlardı. Yeni yaklaşıma göre, Logos, Tanrı'dan çıkmış/doğmuş haliyle ezelidir. Başka bir deyişle, bu anlayışta, önceki yaklaşımın ikinci aşaması, birinci aşamaya dâhil edilmektedir.

Tek varlık aşamalı Logos doktrini, aslında Logos'un iki varlık aşamasına sahip olduğunu savunanlara karşı değil, Gnostiklere tepki olarak Irenaeus'un geliştirdiği bir öğretilerdir.<sup>52</sup> Irenaeus, bunu, "*Tanrı, Rabbimiz İsa Mesih'in Babasıdır: Kelamı (ki O'nun Oğlu'dur) aracılığıyla, onun (İsa Mesih'in) aracılığıyla, O (Tanrı) vahyedilir... Oğul, eskiden beri, evet, en başından itibaren, Baba ile birlikte daima*

---

da savunmaktadırlar. Dolayısıyla, Arius'tan farklı olarak, bu yaklaşımda Oğul'un ezeliği bir bakıma kabul edilmiş olmaktadır (Bk. Wolfson, s. 217).

<sup>51</sup> Bk. Wolfson, ss. 197-198. Antakyalı Theophilus, hikmet ve Logos kavramlarını teslisin unsurlarını açıklarken kullanmış ve teslisin; Baba, O'nun Logosu ve Hikmet'ten oluştuğunu savunmuştur. Hemen anlaşılacağı gibi, bu tasnifte Hikmet, Kutsal Ruh'un karşılığı olmaktadır (Bk. Pépin, ss. 5502-5503).

<sup>52</sup> Wolfson, s. 198.

*vardı*<sup>53</sup> diyerek ifade etmektedir. Irenaeus'a göre, "Kelam, yani Oğul, daima Tanrı'yla birlikteydi; Bilgelik (Hikmet), yani Ruh da tüm yaratma işlerinden önce, O'nunla birlikte vardı."<sup>54</sup> Dolayısıyla, Yuhanna İncili'ndeki "Başlangıçta Logos vardı." cümlesi, Irenaeus'un yaklaşımında, Logos'un âlem yaratılmadan önce var olduğunu değil, ezelden beri var olduğunu ifade etmektedir. Burada görülebileceği gibi, Irenaeus'un Logos doktrini, İsa ile yakından ilişkili, hatta özdeştir. Kendinden önceki Hıristiyan yazarlardan farklı olarak, Irenaeus, Logos'u açıklarken, Tanrı'nın yaratıcı Akli veya Kelamı, dünya ideası gibi kavramlara ilgi göstermemiştir. Logos hakkında söylediği her şeyde, daima tarihsel İsa'yı göz önünde bulundurmıştır. Irenaeus'un yöntemi bakımından da şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır: Logos doktrini konusunda, Hıristiyan apolojistler kozmolojik yaklaşımı, Marcion kurtuluşla ilgili açıklamaları ön plana çıkarırken, Irenaeus her iki tür açıklamaya da yer vermiştir. Ayrıca, apolojistler argümanlarını sadece Eski Ahit'e, Marcion ise sadece Yeni Ahit'e dayandırırken, Irenaeus hem Eski hem Yeni Ahit'i kullanmıştır.<sup>55</sup>

Logos'un tek aşamalı ve ezeli bir varlığa sahip olduğunu savunan Hıristiyan yazarlardan biri de Origen'dir (ö. 253/254). Origen'e göre, Kelam'ın (Logos), Tanrı Oğlu'nun veya Hikmet'in Tanrı'dan çıkmasını/doğmasını, insanlar arasındaki doğum olayıyla karıştırmamak gerekir. Tanrı'da olan şeyler O'na özgüdür, farklıdır. Bu nedenle, insan için doğmamış bir Tanrı'dan, biricik Oğul'un çıkmasını anlamak kolay olmaz. Oğul'un çıkması/doğumu, tıpkı güneşten ışığın çıkması gibi, ezeldir, sonsuzdur. Oğul'u meydana getiren şey, hâricî bir eylemle yaşam nefesini alması değil, bilakis kendi doğasıdır.<sup>56</sup> Tanrı, görünmez ve Oğul'undan ayrılmaz bir varlık olduğuna göre; Oğul, Tanrı'dan, insanlarda ve hayvanlarda gördüğümüz doğal doğum (*prolation*) yoluyla

<sup>53</sup> Irenaeus, *Against Heresies*, II/30:9, <http://www.newadvent.org/fathers/0103230.htm> (29.04.2012).

<sup>54</sup> Irenaeus, *Against Heresies*, IV/20:3.

<sup>55</sup> Bk. Harnack, c. 2, ss. 262-263.

<sup>56</sup> Origen, *De Principiis*, I/4, (<http://www.newadvent.org/fathers/04121.htm>), 30.04.2012).

la çıkmamıştır. Oğul'un Baba'dan doğal doğum yoluyla çıktığı düşünülürse, bu durumda, hem Oğul hem de Baba'nın cismanî/maddî varlıklar olması gerekir. Ayrıca, Baba'nın tözünden bir parçanın Oğul'a dönüşmesi ya da Oğul'un, var olmayan bir şeyden (yoktan) yaratılması söz konusu değildir. Bu nedenle, "Oğul'un olmadığı bir zaman vardı." demek de yanlıştır. Böyle bir iddia, "Tanrı'nın hakikat, hikmet veya yaşam olmadığı bir zaman vardı" demekle aynı ölçüde yanlıştır. Zira hakikat, hikmet ve yaşam, Tanrı'nın mükemmel doğasının parçalarıdır ve O'ndan veya O'nun özünden ayrı olarak düşünölmeleri mümkün değildir. Bu nitelikler sayı bakımından fazla olsalar da, doğa ve özleri gereği birdir. Ayrıca, "Oğul'un olmadığı bir zaman vardı." cümlesine ihtiyatlı yaklaşmak da gerekir. Genel kabule göre, zaman, âlemin yaratılmasıyla birlikte var olmuştur. Âlem yaratılmadan önceki süreç hakkında zamandan söz edilemeyeceğine göre, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un zamanla sınırlandırılmaları doğru olmaz; onlar zaman üstüdürler. Oğul'un Baba'dan doğması, bütün cismanî imalar ve çağrışımlar bir kenara bırakılarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Logos ve Hikmet, akıldan çıkan iradî eylemler gibi, herhangi bir maddî unsur olmaksızın, görünmeyen ve cismanî olmayan bir şeyden doğmuştur.<sup>57</sup>

Origen, Celsus'a karşı yazdığı reddiyesinde, kendi inancı ile Stoacıların soyut bir ilke ve güç olarak gördükleri *Logos* fikrini benimseyen Celsus'un görüşünü şöyle karşılaştırmaktadır: "Celsus'a göre, bütün varlıkların Logos'u (aklı) bizzat Tanrı'dır. Hâlbuki biz, Logos'un Tanrı Oğlu olduğuna inanıyoruz. Bizim felsefemizde Logos hakkında şöyle denilir: "Başlangıçta Logos vardı, Logos Tanrı ile birlikteydi ve Logos Tanrı idi."<sup>58</sup>

Göröldüğü gibi, Origen, Logos'un ezeli olduğunu söylemekle yetinmemekte; Logos'un Tanrı'dan doğuşunun/çıkışının da ezeli (ve süreklili) olduğunu savunmaktadır.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Origen, *De Principiis*, IV/28.

<sup>58</sup> Origen, *Contra Celsum*, 5:24.

<sup>59</sup> Harnack, c. 2, s. 355. Origen ile çağdaşı Plotin'in Logos konusundaki görüşleri oldukça benzerdir. Detaylı bilgi ve karşılaştırma için bk. Wolfson, ss. 202-203.

Logos'un tek varlık aşamasına sahip olduğu düşüncesi, zamanla Hıristiyan yazarlar ve teologlar arasında genel kabul görmüş ve Logos'un iki varlık aşamasına sahip olduğu fikri terk edilmiştir. Ayrıca, Yuhanna İncili'nde bahsedilen Logos ile Kutsal Ruh'un özdeşleştirilmesinden de vaz geçilmiştir. Buna göre, Yuhanna İncili'nin Logos'u, Pavlus'un bahsettiği ezeli Mesih'tir. Hem Pavlus'un mektuplarında hem de Yuhanna'nın yazılarında geçen Kutsal Ruh ise, Tanrı ve Logos'un yanında üçüncü ezeli varlıktır. Böylece teslis, İsa doğmadan, hatta âlem yaratılmadan önce tesis edilmiş olmaktadır. Bu aşamadan itibaren, bazı Hıristiyan yazarlar, aradaki özdeşlik nedeniyle, Logos kelimesi yerine Oğul veya Mesih kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir.<sup>60</sup>

#### D) Sonuç

Grek felsefesinde ortaya çıkan ve özellikle İskenderiye'de Helen kültürünün tesiri altındaki Yahudi felsefi aracılığıyla Hıristiyan yazarların öğrenip geliştirdikleri Logos doktrini, İsa'nın tanrılığını vurgulamak ve Hıristiyanlığı felsefi düşüncelere aşına paganlar arasında yayabilmek için bir araç olarak kullanılmıştır.

Sinoptik İnciller'in Logos doktrini veya İsa Mesih'in ezeli olup olmadığı gibi meselelere ilgi duymadıkları görülmektedir. Sinoptik İnciller'in âlem yaratılmadan önceki varlıkları Tanrı ve Kutsal Ruh olarak tespit ettiklerini söylemek mümkündür. Pavlus, Tanrı'nın yanı sıra ezeli olan bir Mesih'ten söz etmektedir. Ancak onun ezeli Mesih'in özellikleri olarak söylediği şeyler, Yahudi geleneğinde Hikmet'e izafe edilen özelliklerdir. Pavlus, ezeli Mesih'i, Tanrı'nın oğlu olarak görmektedir. Bununla o, Tanrı'dan doğan/çıkan (sudur eden) ilk varlığın ezeli Mesih olduğunu söylemek istemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Pavlus'un ezelde var olduğuna inandığı varlıklar, Tanrı ve ezeli Mesih/hikmet olmak üzere ikidir. Yuhanna İncili'nin meşhur girişinde ise, ezeli varlıklar Tanrı ve Logos olarak tespit edilmektedir. O halde genel bir bakışla, ezeli varlıklar; Sinoptik İncillere göre, Tanrı ve Kutsal Ruh; Pavlus'a göre, Tanrı ve ezeli Mesih/hikmet; Yuhanna'ya göre ise, Tanrı ve Logos'tur. Tan-

rı, Kutsal Ruh, ezeli hikmet ve Logos arasındaki ilişkiler Yeni Ahit'te net bir şekilde ortaya konmamış ve bunun sonucunda ilk dönem Hıristiyan yazarlar da bu konuda farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır.

İskenderiyeli Yahudi filozof Clement ve Ignatius gibi yazarlar, Yuhanna İncili'nde bahsedilen Logos'u Kutsal Ruh olarak yorumlamışlardır. Tanrı ve Kutsal Ruh'un ezeli olduğuna inanan bu yazarlara göre, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan bir teslis, ancak İsa Mesih'in bir insan olarak bu dünya hayatına gelmesiyle birlikte tamamlanmıştır. Dolayısıyla, teslis ezeli değildir.

İskenderiyeli Philo'ya göre, Logos âlem yaratılmadan önce iki varlık aşamasına sahiptir. Logos, ilkin Tanrı'da mündemiç halindedir; daha sonra âlemin yaratılışına aracılık etmek üzere hâricî bir varlık olarak ortaya çıkmıştır. Grek kilise babaları da Philo'nun izinden giderek, Logos'un iki varlık aşamasına sahip olduğunu savunmuşlardır. Grek kilise babalarının bu yaklaşımının karşısında, âlem yaratılmadan önce Logos'un tek bir varlık aşamasına sahip olduğunu savunan Irenaeus ve Origen gibi Hıristiyan yazarlar bulunmaktadır. Bu yazarlara göre, Logos'un hâricî bir varlık olarak ortaya çıkışı/doğuşu ezelidir. Logos'un tek varlık aşamasına sahip olduğunu savunan yaklaşım, sonraki Hıristiyan yazarlarca da benimsenmiş ve genel kabul görmüştür.

Logos doktrini İsa'nın vaaz ettiği bir öğreti değildir. Sinoptik İnciller'de Logos doktrinine ait açık bir ifade veya imaya rastlanmamaktadır. Ayrıca, İsa'nın öğretileri dışında pek çok düşünceyi Hıristiyanlığa kazandıran (!) Pavlus bile, Logos'tan söz etmemektedir. Logos, felsefî ve mistik bir amaçla kaleme alınmış olan Yuhanna İncili'nin ilk bölümünde işaret edilen bir düşüncedir. Bu açıdan bakıldığında, sonraki yüzyıllarda Logos doktrinini merkezî bir din dogması haline dönüştüren Hıristiyan yazarların, Yuhanna İncili'nin ilk sekiz cümlesini, bütün bir Yeni Ahit külliyatının üstüne yerleştirdikleri görülmektedir.

Aslında Hıristiyanlık öncesinde Logos doktrinine yer verenle-

rin (Herakleitos ve Platon'tan başlayarak, Stoacılar ve Yahudi felsefesi), bu öğretiyi felsefi bir düşünce ve yaklaşım olarak sundukları söylenebilir. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse, Logos ile ilgili öğreti, her ne kadar Yahudi felsefesinde ele alınıp tartışılmış bir mesele olsa da, Yahudi teolojisinde bir inanç konusu haline asla dönüşmemiştir. Tanrı'dan çıkan ilk varlığın, diğer mahlûkatın yaratılmasına aracılık etmesini dile getiren Logos doktriniyle, İslam felsefesindeki sudur nazariyesi arasında birtakım benzerlikler kurulabilir. Ama sudur nazariyesi de İslam ilahiyatında asla bir inanç konusu haline dönüşmemiş; felsefi ve spekülatif bir konu olarak tartışılmıştır. Yahudi teolojisi, Yahudi felsefesine; İslam ilahiyatı, İslam felsefesine inanç konularında bir sınır koyabilmiştir. Hâlbuki Hıristiyan teolojisinin, Hıristiyan felsefesine bu anlamda sınır koyabildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Augustine ve Aquinas gibi önde gelen Hıristiyan teologlar hakkında sık sık, "Felsefeyi Hıristiyanlaştırmışlardır" veya "Felsefeyi vaftiz etmişlerdir" gibi ifadeler kullanılır. Ancak Logos hakkındaki bu incelemenin de bir ölçüde ortaya koyduğu gibi, bu konuda tam tersi bir düşünceyi ile sürmek de pekâlâ mümkündür: Hıristiyan filozoflar, felsefeyi Hıristiyanlaştırmaya çalışırlarken, aslında Hıristiyanlığı felsefeye dönüştürmüşlerdir.

### Kaynakça

- Ashwin-Siejkowski, Piotr, *The Apostles' Creed: The Apostles' Creed and Its Early Christian Context*, London: T&T Clark International, 2009.
- Aster, Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005.
- Athenagoras, *A Plea for the Christians*, 10, <http://www.newadvent.org/fathers/0205.htm>.
- Aykıt, Dursun Ali, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Clement, *First Epistle*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ii.ii.xxii.html>.
- Clement, *Second Epistle*, <http://www.earlychristianwritings.com/text/2clement-hoole.html>.
- Crossan, D. M., "Logos", *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito, Detroit: Thomson & Gale, 2003, c.

8, s. 758-761.

- Edwards, M. J., "Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos", *Vigiliae Christianae*, 54/2 (2000), pp. 159-177.
- Harnack, Adolph, *History of Dogma*, I-VII, London: Williams & Norgate, 1896.
- Hippolytus, *Against Noetus*, 10, <http://www.newadvent.org/fathers/0521.htm>.
- Ignatius, *Ignatius to the Magnesians*, Kirsopp Lake (çev.): *The Apostolic Fathers I* içinde, Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- Irenaeus, *Against Heresies*, <http://www.newadvent.org/fathers/0103230.htm>.
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, 62, <http://www.newadvent.org/fathers/01285.htm>.
- Justin Martyr, *First Apology*, <http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>.
- Justin Martyr, *Second Apology*, 6, <http://www.newadvent.org/fathers/0127.htm>.
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, New York: Harper & Row, Publishers, 1960.
- Kenneth Schenck, *A Brief Guide to Philo*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Origen, *Contra Celsum*, İngilizceye çeviren: Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Origen, *De Principiis*, (<http://www.newadvent.org/fathers/04121.htm>).
- Pépin, Jean, "Logos", *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, ed. Lindsay Jones, Detroit: Thomson & Gale, 2005, c. 8, s. 5500-5506.
- Philo, *Allegorical Interpretation*, Philo: *The Works of Philo Complete and Unabridged* içinde, İngilizceye çeviri: C. D. Yonge, Hendrickson Publishers, 1999.
- Philo, *On Flight and Finding*, Philo: *The Works of Philo Complete and Unabridged* içinde, İngilizceye çeviri: C. D. Yonge, Hendrickson Publishers, 1999.
- Philo, *Questions and Answers on Genesis*, Philo: *The Works of Philo Complete and Unabridged* içinde, İngilizceye çeviri: C. D. Yonge, Hendrickson Publishers, 1999.
- Philo, *The Special Laws*, Philo: *The Works of Philo Complete and Unabridged* içinde, İngilizceye çeviri: C. D. Yonge, Hendrickson Publishers, 1999.
- Shepherd of Hermas*, <http://www.earlychristianwritings.com/text/shepherd.html>.
- Tertullian, *Against Hermogenes*, <http://www.newadvent.org/fathers/0313>



Muhammet TARAKÇI

.htm\_

Tertullian, *Against Praxeas*, 5, <http://www.newadvent.org/fathers/0317.htm>

Tripolitis, Antonia, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

Wand, J. W. C., *A History of the Early Church to A.D. 500*, London: Methuen & Co. Ltd., 1957.

Willingale, A. E., "Logos", *The New Bible Dictionary*, London: The Inter-Varsity Fellowship, 1962, c. 2, s. 744-745.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Church Fathers, Vol. 1: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge: Harvard University Press, 1956.

Wolfson, Harry Austryn, "Clement of Alexandria on the Generation of the Logos", *Church History*, 20/2 (1951), s. 72-81.



# Vedalar ve Kaynağı Üzerine

Ali İhsan YİTİK\*  
Hammet ARSLAN\*\*

---

## On the Vedas and their Origin

---

**Citation/©:** Yitik, Ali İhsan & Arslan, Hammet, (2011). On the Vedas and their Origin, *Milel ve Nihal*, 8 (1), 225-250.

**Abstract:** *Vedas*, which are accepted one of the most ancient written scripture of the world, underlie Hindu religious life. These texts are important not only to understand Hinduism but also Buddhism and Far East culture generally. The term of *Vedas*, in a narrow sense, is used only for four sacred texts including *Rig*, *Yajur*, *Sama* and *Atharvaveda*, but in wider sense, besides these texts, it comprises all the scriptures entitled the *Brahmanas*, *Upanishads* and *Aranyakas* known as *sruti* (heard). The discussions about the place and authority of the *Vedas* in religion are based on the problems of the origin of *Vedas*, and there are basically two different opinions on the matter. According to first opinion, shaped within the framework of Mimamsa School, *Vedas* are eternal. By the other view, *Vedas* are formed in the mind of sage/saint called *rishis* and by the time uttered as voice/words. So, *Vedas* are the works of *rishis* themselves. In this article we try to give some knowledge about *Vedas* and deal the opinions alleged for its origin.

**Key Words:** Vedas, Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda, Agni, Indra, Rishi, Mimamsa

---

\* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD [ali.yitik@deu.edu.tr].

\*\* Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD [hammet.arslan@deu.edu.tr].



Atıf/©: Yitik, Ali İhsan & Arslan, Hammet, (2011). Vedalar ve Kaynağı Üzerine, Milet ve Nihal, 8 (1), 225-250.

Öz : Dünyanın kayda geçirilmiş en eski metinlerinden birisi kabul edilen Vedalar, Hindu dini yaşantısının temelini oluşturur. Bu metinler, Hinduizm'in yanı sıra Budizm ve genel anlamda Uzakdoğu kültürünün anlaşılması bakımından önemlidir. Dar anlamda Rig, Yajur, Sama ve Atharvavedadan oluşan dört kutsal metni ifade eden Vedalar terimi, geniş anlamıyla bunlarla birlikte, Brahmanalar, Upanişadlar ve Aranyakalar adıyla bilinen bütün sruti (işitilen) türü eserleri de kapsar. Vedaların dindeki yeri ve otoritesine ilişkin görüşlerin nihai noktada onların kaynağına ait tartışmalara dayandığı görülür ve bu konuda iki farklı görüş dikkati çeker. Mimamsa düşüncesi çerçevesinde şekillenen birinci görüşe göre, Vedalar ezeli-ebedidir. Onlarda herhangi bir beşeri katkı söz konusu değildir. Diğer görüşe göre ise, Veda metinleri rişi adı verilen bilgelerin zihinlerinde oluşmuş ve zamanla söze/kelimelere dökülmüştür. Dolayısıyla Vedalar rişilerin kendi eserleridir. İşte biz bu yazımızda, Vedalar hakkında bilgi verdikten sonra onun kaynağına dair ortaya atılan görüşleri delilleriyle birlikte ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Vedalar, Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda, Agni, İndra, Rişi, Mimamsa.

## Giriş

Sanskritçe *vid* (bilmek) kökünden türeyen *Veda* terimi, birbirinden tamamen bağımsız olmasa bile iki farklı anlamda kullanılmıştır. Geniş manasıyla *veda*, “ kutsal olsun olmasın, her türlü kalıcı ve sürekli bilgi ile böyle bir bilgiyi ihtiva ettiği düşünülen eser” anlamına gelir. Buna göre, başta “ilham veya vahiy yoluyla elde edilen bilgileri kapsayan eserler” anlamındaki *sruti*/işitilen, duyulan türü bütün yazılar *Vedalar* olarak isimlendirilir. Yani, *Vedalar* adıyla bilinen dört kutsal metnin yanı sıra *Upanişadlar*, *Brahmanalar* ve *Aranyakaları* oluşturan bütün eserler de *Vedalar* kategorisi içinde yer alır. Nitekim, söz konusu terimin ilmi hal türü klasik eserlerde çoğunlukla bu manada kullanıldığı görülür. Hâlbuki bu eserlerin her biri, mevcut edebi tarzları ve içerikleri bakımından birbiriyle çok yakından ilişkili olmayan kitaplar halindedir. Dar fakat yaygın güncel anlamıyla ise *Vedalar* kavramı, Hinduizm'in *Rigveda*, *Yajurveda*, *Samaveda* ve *Atharvaveda*'dan oluşan ve bu dinin temelini oluşturan dört kutsal metni için kullanılmaktadır.

## I- Vedalar: Temel Özellikleri ve İçerikleri

Geleneksel Hindu inancına göre Vedalar adıyla bilinen metinlerin tamamı, dumanın ateşten çıkmasına benzer biçimde *Brahmadan* bir nefes şeklinde sudur etmiş; öncelikle *rişi*<sup>1</sup> adı verilen bilgelere ilham edilen bu düşünceler, uzun yıllar sözlü olarak aktarıldıktan sonra yazıya geçirilmiştir. Dolayısıyla gerçek *Vedal/Vedaların* ne başlangıcı ne de yazarı vardır. Çünkü onlar, her *kalpanın*<sup>2</sup> evvelinde ortaya çıkan ve sonunda gözden kaybolduktan sonra yeni bir *kalpa*da yeniden zuhur edegelen ezeli-ebedi nitelikteki gizemli ve sırlı ifadelerdir. Ancak onların özü veya kreması kabul edilen *Upanişadlar* ile Şankaracarya'nın<sup>3</sup> yorumlarını esas alan Vedanta düşüncesine göre, bu ifadelerin müşahhas bir varlığın sözleri olarak anlaşılması ve nitelenmesi doğru değildir. Zira bütün kutsal yazıların kaynağı olan Brahman, İslamiyetteki anlamda kişisel sıfatlara sahip zât bir varlık olarak değil, her türlü insani vasıftan yoksun ezeli bir enerji veya ilk madde şeklinde tasavvur edilir. Dolayısıyla bu durumda kutsal yazılar, kutsallığın ve tanrısallığın bizatihi dışavurumları veya tecellileridir, tanrısallığa ait bütün vasıflar da onlara atfedilebilir. Yaygın biçimde bütün Veda türü eserler için kabul edilen bu tanımlama ve değerlendirmenin, sadece *Rigveda*

<sup>1</sup> *Rişi*, "aziz, şair veya bilge" anlamına gelen Sanskritçe (r̥ṣi) bir sözcüktür. Hint geleneğinde, Veda ilahilerinin kayda geçirilmesinde *rişilerin* önemli bir yere sahip oldukları düşünülür. *Rigveda* indekslerinde ve *Brahmanalarda* Kashyapa, Atri, Vasishtha, Vishvamitra, Gautama, Jamadagni, ve Bharadvaja gibi *rişilerden* bahsedilir. Bunların Ortodoks Brahmin neslin başlangıcı olduğu kabul edilir. Ayrıca yine *Rigveda*'da, Romasha, Lopamudra, Apala ve Kadru gibi kadın *rişilerin* (*rişikalar*) varlığından da söz edilir. *Rişiler* bazen Büyük Ayı takımyıldızlarındaki yedi yıldız ile özdeşleştirilir. Modern zamanlarda ise, bu sözcük kutsal kişileri ifade etmek için (Maharişi) kullanılmıştır. G. Parrinder, s. 236; Constance A. Jones and James D. Ryan, s. 366-367; James G. Lochtefeld, s. II/575.

<sup>2</sup> Hindu mitolojisinde yaratıcı Tanrı Brahma'nın bir günü olan *kalpa*, 4.320 milyon insan yılına eşdeğerdir. Brahma'nın bir gecesi de aynı süre uzunluğundadır. el-Biruni, s. I/332; Constance A. Jones and James D. Ryan, s. 223; G. Parrinder, s. 149; James G. Lochtefeld, s. I/338.

<sup>3</sup> Şankara, 788-820 yılları arasında yaşamış ve Hint felsefe ekollerinden Vedanta'nın kurucusu kabul edilen ünlü filozoftur. Monist bir yaklaşıma sahip olan sistemi Advaita Vedanta olarak bilinir. Vedalar üzerine yazdığı açıklamalarla tanınır. Ayrıca *Upanişadlar*, *Brahma Sutra* ve *Bhagavad-gita* gibi Hindu metinleri üzerine yorumlar yazmıştır. G. Parrinder, s. 254; Constance A. Jones and James D. Ryan, s. 402; James G. Lochtefeld, s. II/623.

metni için söz konusu olduğu, diğer metinlerin ise, ya bu ilahilerin farklı amaçlarla bir araya getirilmesiyle ya da *onun* yorum ve açıklamaları niteliğindeki ikincil eserler olarak kabul edilebileceğini iddia eden farklı görüşler de vardır. (S. Radharishnan, I/63-65)

Asılları Sanskritçe olan bu kutsal yazıların ne zaman kompoze edildikleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, genelde MÖ. 1500-1000 yılları arasında kaleme alındıkları düşünülür. Nitekim B.G. Tilak ve H.Jacobi gibi Hindologlar kompoze tarihini MÖ. 4500-4000 yıllarına kadar götürürken, F. Max Müller<sup>4</sup>, Vedaların muhtemelen MÖ. 1200-800 tarihleri arasında kaleme alınmış olabileceğini söyler. (Dasgupta, I/11-12)

Gerçekte antik dönemlerden beri sözlü olarak aktarılagelen Aryan dinsel şiirlerinin derlenmiş ilk biçimleri olarak tanımlanabilecek Veda İlahileri, sadece Hinduizm'in değil, aynı zamanda topyekûn Ari kültürünün en eski yazılı kaynakları durumundadır. Yine onlar, dinler tarihi açısından olduğu kadar mukayeseli dilbilim ve antropoloji öğrencileri için de bulunmaz bir kaynaktır. Zira orada hem Arilerin Hindistan'a ilk yerleştikleri dönemin sosyopolitik ve kültürel şartlarına dair bilgileri hem de Ari dinsel hayatı ve mitolojisine ait konuları bulabilmekteyiz. Aynı şekilde yağmur, fırtına, şimşek ve yıldırım gibi doğa olayları veya ateş, güneş, ay, yıldız gibi çeşitli doğa güçlerinin kişiselleştirilme ve tanrısallık kazanma süreçleri de Vedalardan öğrenilebilir. Ayrıca politeist tanrı anlayışlarının zamanla panteizme evrilme hikâyesi de oradadır. Başka bir deyişle, Vedalar hem Hinduizm, Budizm ve Caynizm gibi Hint dinlerinin kökenlerini ve ilk biçimlerini öğrenmek, hem de günümüz Doğu veya Uzak Doğu dinsel kültürünü anlayabilmek için temel başvuru kaynaklarımızdır. Öte yandan günü-

---

<sup>4</sup> F. Max Müller (1823-1900) Hint dinleri ve mukayeseli dinler tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen ünlü Alman filolog ve oryantalisttir. Özellikle editörlüğünü yapmış olduğu 50 ciltlik Doğu'nun Kutsal Kitapları (*Sacred Books of the East*) isimli çeviriler serisi ile adını duyurmuştur. Bunun dışında başlıca eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Introduction to the Science of Religion*; *Lectures on the Origin and Growth of Religion*; *India, What can it Teach Us?*; *Six Systems of Hindu Philosophy*; *Natural Religion*; *Physical Religion*; *Anthropological Religion*; *Theosophy, or Psychological Religion*.

müzdeki Hintçe, Bengali, Marati, Pencabi gibi pek çok bölge diline kaynaklık eden ve zamanla önemini kaybedip “ölü bir dile” dönüşen Sanskritçe’nin erken dönemlerine ait örnekleri de yine Vedalardan öğrenilebilir. (A. A. Macdonell, “Hymns (Vedic)”, VII/49-50)

Vedalara göre, tahminen MÖ ikinci bin yılın ortalarında Hindukuş dağlarını aşarak İndus vadisini istila eden Ariler, çeşitli doğa güçlerine insani özellikler atfedilmesiyle ortaya çıkan tanrısal varlıklara tapınmayı merkeze alan bir dinsel inanca sahiptiler. Bu tanrılardan *Dyaus* (Zeus) gibi bazıları Hint-Avrupa dönemine kadar inerken, *Mitra*, *Varuna* ve *İndra* gibi tanrılar ise Hint-İran devresine aittir. Yine Vedalarda daha sonradan İran kültürünün özgün nitelikleri arasına giren ateş ve *soma*<sup>5</sup> kültlerinin varlığı da dikkati çeker. Ayrıca tanrıların öfkelerini yatıştırmak ve inâyetlerini kazanmak için kurban törenleri düzenlemek ve diğer takdimeleri özel ilahiler eşliğinde sunmak da *Avesta*<sup>6</sup> ve Vedalarda yer alan ortak hususlardır. Bu ilahilerin önemli bir kısmı zamanla kaybolmuş olsa bile kalanları önce ağızdan ağza (şifahi) aktarılmış ve bilâhare yazıya geçirilerek günümüzde *Rigveda* dediğimiz metni oluşturmuştur. Bu ilahilerin farklı amaçlarla düzenlenmesi ve yeni ilahilerin eklenmesiyle de *Yajur*, *Sama* ve *Atharva* adıyla bilinen diğer metinler ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar *Brahmanalar* devresinden veya MÖ 800–600 yıllarından yani *Upanişad*lardan önce tamamlanmış olmalıdır. Zira MÖ 500 yıllarında oluşmaya başlayan Budist litera-

<sup>5</sup> *Soma*, İran kültüründeki *homoa* ile yakından ilişkili bir kavramdır. Antik Hindistan’da sütlü öze sahip *asclepias acida* isimli bitkinin saplarının ezilmesi ve damıtılmasıyla elde edilen ve tanrıya sunulan içeceğin adıdır. Bu yüzden Tanrıların – özellikle *İndra* – içeceği olarak da bilinir. *Soma* bazen bir Tanrı olarak kişiselleştirilmiştir. *Rigveda*’nın dokuzuncu ve *Samaveda*’nın da büyük bir kısmı kutsal varlık *Soma*’yı övmeye ayrılmıştır. G. Parrinder, s. 264; Constance A. Jones and James D. Ryan, s. 419; James G. Lochtefeld, s. II/659.

<sup>6</sup> *Avesta*, Zerdüşter’in kutsal metnidir ve dinin kurucusu olan Zerdüş’t’e atfedilir. Onun, Sanskritçe’deki *Veda* ile aynı kökten türediği ve “bilgi” anlamına geldiği ifade edilmektedir. Zerdüş’t’e atfedilen metin, ilahiler, dualar ve ibadetin yapılmasını tarif eden açıklamalardan oluşur. Dualardan ibaret olan *Yasna*, Sanskritçe’deki *Gita*’ya benzeyen *Gathalar* da içine alır, kurban ilahilerinden oluşan *Yaşt* ve törensel arınmayı sağlayan *Vendidat* olmak üzere üç bölümden oluşur. G. Parrinder, s. 36; Brian Carr and Indira Mahalingam, s. 2, 5.

türde farklı Veda metinlerine atıflar söz konusudur. Daha sonraki dönemlerde Veda metinlerine önemli ilaveler olduğuna dair elimizde kesin kanıtlar mevcut değildir. Fakat dizeler arasındaki vezin uyumunu temin için bazı müdahaleler olduğunda şüphe yoktur. Ancak bu durum, onların 2500 yıllık dönemde değişmeden günümüze ulaşmasını etkilememiştir. (A. A. Macdonell, "Hymns (Vedic)", VII/51)

Yaygın kanaate göre her bir Vedanın, *Mantra*, *Brahmana* ve *Upaniṣad* isimleri verilen farklı bölümleri vardır. Ancak bu, söz konusu koleksiyondaki her bir kitabın edebi bakımdan birbirinden farklı en az üç ana bölümü içerdiği anlamına gelmez. Çünkü bunlar günümüzdeki durumları itibarıyla birbirinden bağımsız ayrı kitaplar durumundadır. *Mantralar*, şiir formunda kaleme alınmış duaları veya çeşitli tanrısal varlıklara yöneltilen övgüleri ihtiva edip Veda İlahileri diye meşhur olmuş iken, *Brahmanalar* ise, mensur biçimde yazılmış olup dinî emir ve yasakları kapsamaktadır. *Upaniṣad* veya *Aranyaka* diye bilinen kutsal yazılar ise *om* hecesinin sırrı, *Brahman* ve *atmanın* mahiyeti ve aralarındaki ilişki biçimi gibi doğaüstü ve soyut konuların tartışıldığı felsefi düşünceye kaynaklık eden eserlerdir.

Bununla birlikte, Temel Upaniṣad metinlerinden *Aiteraya* ve *Kausitaki* Upaniṣadın *Rigveda*'ya; *Kena* ve *Chandogya*'nın *Samaveda*'ya; *Īsâ*, *Taittiriya* ve *Brhadaranyaka*'nın *Yajurveda*'ya; *Prasna* ve *Mundaka* Upaniṣadların ise *Atharvaveda*'ya ait oldukları kabul edilir. Bu aidiyeti, sözü edilen Veda ilahilerinde temas edilen ve metnin yapısı ve amacı gereği ayrıntılı biçimde açıklanamayan felsefi ve metafizik konuların ilgili Upaniṣad veya Aranyaka metinlerinde yeniden ele alınması ve açıklanması şeklinde anlamak gerekir. Upaniṣadlar bazen Vedaların bir parçası hatta onları tamamlayan veya kreması niteliğinde bir cüz'ü olarak değerlendirilmesi de muhtemelen bundandır. (S.Radharishnan, I/65)

### A- *Rigveda*

*Vedalar* adıyla tanınan kutsal yazıların en eskisi ve temeli kabul

edilen *Rigveda*, yukarıda ifade edildiği gibi muhtelif tanrısal varlıklara niyaz ve yakarış olan ilahilerden oluşur. Kendisine en fazla ilahi atfedilen tanrılar *Agni* (yaklaşık 200 ilahi), *İndra* (250) ve *Soma* (100)'dür. Onun neredeyse yarısı bu üç tanrıya atfedilmiştir. 30 civarındaki ilahi ise hiçbir tanrısal varlığa ithaf edilmez. Bunların yarıya yakını onuncu *mandalada* yer alır ve tıpkı *Atharvaveda* ilahileri gibi büyüsel amaçlı uygulamalarda (zararlı böcek zehirlemeleri, akrep-yılan sokmaları, uykusuzluk, düşmana galip gelme gibi) kullanılır. Diğerleri ise, bölgenin coğrafi durumuna, dönemin sosyal adetleri, ahlâki problemleri, sıkıntıları veya kozmogonik düşüncesine dair dünyevi şairlerdir. İlahilerde ayrıntılı olarak Arilerin *Dasyu/Dasa* diye isimlendirdikleri yerli halkla mücadeleleri ve *İndra*'nın yardımıyla onlara galip gelmeleri teması işlenir. Bu arada muhtelif Ari toplulukları arasındaki siyasi kavgalar, ardı arkası kesilmeyen siyasi ve ekonomik mücadeleler de orada detaylıca hikâye edilir. Bu manzum metinlerden Arilerin henüz yerleşik hayata geçmeyen göçebe topluluklar olduklarını, kumara ve içkiye düşkünlüklerini ve o dönemde hayvan hırsızlığının yaygın olduğunu öğrenebiliriz. Ayrıca siyasi mücadeleler için at beslenmesi ve savaş aracı olarak kullanılması da söz konusu dönemin en önemli uğraşlarından birisi olarak zikredilir.

*Rigveda*'daki *Agni*, *Surya*, *Varuna*, *İndra*, *Maruti* gibi tanrısal varlıkların her biri aynı şekilde her şeye gücü yeten, mutlak güç ve kudrete sahip tanrılar olarak ele alınmakta (*Rigveda*, I, 32; II, 28; IX, 15) ve *Rigveda* metni, ilk bakışta politeist bir tanrı anlayışını savunur görünmektedir. Ancak aynı metnin diğer ilahilerinde, zaman zaman "İnsanlar onu *İndra*, *Mitra*, *Varuna* ve *Agni*, hatta güzel *Garutman* olarak isimlendirdiler. Hâlbuki hakikat tektir, azizler onu farklı isimlerle çağırılmaktadırlar" (*Rigveda*, I, 169; yine bu konuda bkz. X, 121) gibi beyitlere de rastlanmakta, bundan ötürü *Rigveda*'nın tanrı anlayışını bir çeşit politeizm olarak tanımlamak zorlaşmaktadır. Muhtemelen bu nedenledir ki, M. Müller, *Rigveda*'daki tanrı anlayışını politeizm değil, Kathenotheizm veya Henoteizm olarak isimlendirmiştir. Müller'e göre Kathenotheizm, çok tanrılı bir yapı içerisindeki her bir tanrıyı, aynı ve tek tanrının farklı isimlerle çağrıl-



ması veya bu tanrılardan her birinin farklı zaman ve ortamlarda yüce tanrı olarak algılanması demektir. (Brandon, s. 324)

*Rigveda* günümüz Sanskritçesinin oldukça eski lehçelerinden birinde kompoze edilmiştir. Onun bütün ilahileri manzumdur ve çoğunluğu dört veya beş dizelik mısralardan oluşur. Dördüncü dize genelde 8, 11 veya 12 heceli vezni gösterir. Dizeler bazen farklı vezinlerde olabilirlerse de genelde aynı vezinde kaleme alınmıştır. Veda İlahilerinde 15 farklı veznin kullanıldığı tespit edilmekle birlikte, bunların yedisinin daha sık kullanıldığı görülür. *Triṣṭubh* (11 hece ve 4 dize), *gayatri* (8 hece ve 3 dize) ve *jaḡati* (12 hece ve 4 dize) en yaygın kullanılan vezin ölçüleridir. Öyle ki *Rigveda* ilahilerinin üçte ikisi bu vezinlerde kaleme alınmıştır. (A. A. Macdonell, "Hymns (Vedic)", VII/51)

*Rigveda* 10.600 mısrayı kapsayan 1017 veya (sonradan ilave edildikleri iddia edilen 11 ilahiyle birlikte) 1028 ilahiden oluşur. Ortalama olarak bir ilahinin uzunluğu 10 kıtadır. Bununla birlikte tek mısralık ilahilere rastlandığı gibi 58 mısralık ilahiler de söz konusudur.

*Rigveda* iki ayrı biçimde bölümlenir. İlk bölümleme, onun her biri eşit uzunluktaki sekiz bölüme ayrılmasıdır. *Astaka* diye isimlendirilen bu bölümlerden her biri de kendi içinde *adhyaya* (dersler) ve *vargalar* (beş-altı grupluk mısralar) şeklinde alt bölümlerden oluşur. *Rigveda*'nın daha yaygın diğer bölümlemesi ise, onun on *mandalaya*<sup>7</sup> (kitaba) ayrılmasıdır. On kitaptan altı tanesi (II-VII) nispeten homojendir; üslupları ve zikredilen özel isimler aynıdır, muhtemelen belirli bir hanedana aittir. I, VIII ve X. bölümlerin ise farklı grup veya ailelerce kompoze edilmiş ilahileri ihtiva ettikleri söylenebilir. IX. kitabın bütün ilahileri sadece tanrı Soma'ya ithaf edilmiştir. Belirli ailelere ait olduğu düşünülen kitaplarda en gözde ilah *Agni* (ateş)'dir. Onu *İndra*, *Soma* ve diğer tanrılar izler. Bun-

<sup>7</sup> *Mandala*, kitabın bölümleri için kullanılan bir sözcüktür. Nitekim, *Rigveda* on *mandala* veya bölümden oluşmaktadır. *Mandala* ayrıca, "daire, çember" gibi anlamlara gelip, Hindu ve Budist ritüellerinde kullanılan sembolik şemayı – *yant-ra* olarak da bilinir – ifade eder. G. Parrinder, s. 174; Constance A. Jones and James D. Ryan, s. 509; James G. Lochtefeld, s. I/416

ların *Rigveda*'nın özünü oluşturan kitaplar olduğu kabul edilir. Kullanılan dil ve muhtevası göz önüne alındığında X. bölümün, *Rigveda*'nın en son ve en yeni kitabı olduğu söylenebilir ve üslubu *Atharvaveda* ile büyük benzerlik gösterir. Ayrıca her iki metinde soyut ve felsefi fikirlerin yanısıra büyü ve tılsım konularına ilginin arttığı görülür. (A. A. Macdonell, "Hymns (Vedic)", VII/52) Ayrıca burada ilk bölümlerden farklı olarak, kâinatın yaratıcısının *Hiranyagarbha* (Altın yumurta) veya *Pragapati* (Brahmâ) adı verilen yüce tanrı olduğu; diğer ikincil tanrıları onun yarattığı ve dolayısıyla kurban ve takdime sunulmaya en layık tanrının sadece o olduğu beyan edilir. (*Rigveda*; X, 21) Ayrıca *Rigveda*'nın genel politeist ve natüralist anlayışının aksine, monoteist bir yaklaşımın benimsendiği de dikkati çeker.

### **B- Yajurveda**

*Yajurveda* tamamen kurban törenleriyle ilgili bir kutsal metindir. Bundan ötürü o, Vedalarda emredilen dinî tören ve âyinleri düzenlemekle görevli *adhvaryas* rahiplerinin el kitabı gibi görülebilir. Yine onda kurban törenleri, büyü ve tılsımlar ile tören esnasında okunacak dualar ve yapılacak işler gibi değişik konulara da rastlanır. *Rigveda*'dan alınmış bir kısım ilahilerin yanı sıra bunları açıklayan nesir kısımlar da vardır. *Yajurveda*'nın özellikle *brahmana* bölümü, Hindu ayin ve uygulamalarındaki işlevi açısından Yahudilikteki *Talmud*'a benzetilebilir.

*Yajurveda*'daki yorum ve metin kısımlarını ayırarak onu yeniden düzenleme gayretleri sonunda *Siyah (Krişna)* ve *Beyaz (Sukla)* *Yajurveda* adıyla bilinen iki farklı metin ortaya çıkmıştır. Bunlardan *Taittiriya-Samhita* adı da verilen eski nüshanın, MÖ. III. yüzyıllarda bulunduğu ve kullanıldığı kabul edilir. *Yajnavalkya Vagasaneya*'ya nispetle *Vagasaneyinler* denilen ikinci metin ise, sistematikliği ve asıl metinle yorumların birbirinden kolayca ayrılabilir oluşundan ötürü daha fazla tercih edilir ve *Suklayajur* diye isimlendirilir. Başka bir deyişle, buradaki *krişna* (siyah) - *sukla* (beyaz) ayırımı, ilk anda iyi ve kötü, büyü veya tılsımı akla getirirse bile, anlaşılabilir ve sistematik eser ile bu niteliklerden mahrum kitap şeklindeki bir

ayırımı ifade eder.

### C- *Samaveda*

Bu kutsal metin, Hindu dinsel törenlerinde veya özellikle *soma* adı verilen törenlerde okunan ilahileri kapsar. Nesir olarak kaleme alınmış bazı kısımları olsa da çoğunluğu manzum ilahilerden oluşan 1549 beyitlik *Samaveda*'nın 75 ilahi hariç tamamı, *Rigveda* ilahilerinden aynen alınmıştır. Dolayısıyla onlar da *Soma*, *Agni* ve *İndra* adıyla bilinen tanrısal varlıklara ithaf edilir.

*Samaveda*'nın özellikle manzum metinlerin tefsiri mahiyetindeki *brahmanalar* bölümü, içerdiği zengin malûmât nedeniyle Hindu dinsel tarihinin ilk dönemleri açısından önemli kabul edilir.

### D- *Atharvaveda*

Kronolojik bakımdan diğer Vedalardan oldukça sonra kompoze edildiği kabul edilen *Atharvaveda*, tıpkı *Yajurveda* ve *Samaveda* gibi, dinî ayin ve törenlerde okunan dua ve yakarışları içeren ilâhiler koleksiyonudur. Her ne kadar diğer metinlere göre oldukça geç bir tarihte kompoze edilmiş olsa da, metinde yer alan konular, insan düşüncesinin oldukça erken devrelerine ait örneklerdir. Kitapta yer alan ilahilerin yaklaşık altıda biri (1/6) *Rigveda* ilahilerinden, özellikle onuncu bölümden alınmıştır. Dolayısıyla bu büyü ve tılsım kitabının *Rigveda*'nın onuncu ve sonuncu bölümünden hemen sonra veya onunla aynı dönemde kaleme alındığı kabul edilir. (John Dowson, s. 349-350)

*Atharvaveda*, sıtma, baş ağrısı, öksürük gibi hastalıklara karşı okunacak dualar ve yapılacak tılsımlar ile uzun ve sağlıklı bir ömür sürmek, şeytan, cin, gulyabani ve düşmanların kötülüklerinden korunmak, insanların sevgisini kazanmak, iyi bir eş bulmak, erkek evlat, mal-mülk sahibi olmak gibi çeşitli gayeler için okunacak efsun ve yapılacak tılsımlar hakkında bilgiler verir. Billhassa bu hastalıkların tedavisine dair verilen bilgiler, *Atharvaveda*'nın haklı olarak *Ayurveda* denilen geleneksel Hint tıbbının kaynakları arasında zikredilmesini gerektirecek kadar önemlidir.

## II- Vedaların Kaynağına Dair Rivayetler

Vedaların kaynağına ilişkin Hindu kutsal metinlerinde yer alan rivayetlere derli-toplu olarak yer veren en önemli çalışma, Dr. J. Muir'un<sup>8</sup> beş ciltlik Temel Sankritçe Metinler (*Original Sanskrit Texts*<sup>9</sup>) isimli araştırmasıdır. Vedaların kaynağına dair hemen her geleneksel rivayet onun eserinin üçüncü cildinde ayrıntılı biçimde metin ve çevirileriyle birlikte yer almıştır. Biz de burada, büyük oranda onun çalışmasını özetleyerek Vedaların kaynağına dair görüşleri ortaya koymak istiyoruz.

### A- Veda İlahilerindeki Rivayetler

Veda metinlerinde, onların kaynağı ve yazarına dair açık ifadeler yoktur. Ama Şaunaka'ya<sup>10</sup> atfedilen ve Vedaların sistematik bir indeksi olan *Anukramani*<sup>11</sup> isimli eserde, bu metinlerin yazarları olarak takdim edilen bazı isimlere rastlanır. Veda ilahilerinin sonsuzluğunu savunanlar, bu metinlerin yazarları gibi sunulan *ri-şi/bilgelerin*, hiçbir zaman kendilerini bu sözlerin yazarı olarak

<sup>8</sup> Dr. John Muir 1810 – 1882 tarihleri arasında yaşamış İskoçyalı Sanskritçe uzmanı ve Hindologdur. 1929 yılında memuriyet görevi için Hindistan'a gitmiş; tahsildarlık, hâkimlik, kolej müdürlüğü yaptıktan sonra 1953 yılında oradan ayrılmıştır. 1962 yılında Edinburg Üniversitesi'nde Sanskritçe kürsüsüne atanmıştır. *Original Sanskrit Texts* isimli meşhur eser başta olmak üzere birçok makale ve Sanskritçe çeviri ortaya koymuştur.

<sup>9</sup> J. Muir'un 1952-1970 tarihleri arasında kaleme aldığı ve tam adı *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions* olan beş ciltlik eseridir. Birinci ciltte, kastın kaynağını ortaya koymaya ve bu anlayışın Vedic dönemde olmadığını ispata çalışır. İkinci ciltte, Hinduların kökeni ve diğer Hint-Avrupa kavimleri ile ırksal yakınlıkları üzerinde durur. Üçüncü ciltte, kutsal metinler ve Hintli yazarların bakış açısına dayalı olarak Vedaların kaynağına dair rivayetleri ele alır. Dördüncü ciltte, Vedalar dönemi ile sonraki dönemdeki başlıca tanrıları karşılaştırır. Son cilt ise, Vedic mitoloji üzerinedir.

<sup>10</sup> Şaunaka, genel olarak öğretmenler için kullanılan bir sözcük olmakla birlikte, Vedaların indeksini hazırlayan meşhur Sanskrit gramercinin adıdır. Onun *Anuvakanukramani*, *Arshanukramani*, *Chandonukramani*, *Devatanukramani*, *Padanukramani* ve *Suktanukramani* isimli indeksleri hazırladığı kabul edilir.

<sup>11</sup> *Anukramani*, vezin ölçüleri, içerikleri ve yazarlarının bağlı oldukları gelenekler bağlamında hazırlanmış Veda ilahilerinin sistematik indeksidir. *Rigveda anukramanilerinden* altısı Şaunakaya atfedilir. En meşhur *Rigveda anukramanilerinden* kabul edilen ve Katyayana'ya atfedilen *Sarvanukramani*'de mısraların sayısı, şairlerin isimleri ve mensup oldukları aileler, semavi varlıkların isimleri ve 1028 ilahinin vezin ölçüleri verilir.

görmediklerini, bilâkis, sadece kendilerine bildirilen ilâhileri veya beyitleri tekrarladıklarını ileri sürer. Onlara göre *rişilerin* sözleri dikkatle incelendiğinde görülecektir ki, onlar, herhangi bir tabiatüstü vahy/ilhama atıfta bulunmaksızın, kendilerini kesinlikle Veda ilahilerinin yazarları olarak tanımlamışlardır. Dahası onlar bu ilahileri, onlara sırlı bir kutsallık atfeden ve sadece *Brahmin* sınıfına tahsis eden amentüler oluşmadan çok öncelerden beri okuyorlardı. (A.C. Clayton, 269-270)

Dr. Muir, ilahilerin gerçek yazarı olduğuna dair iddialarını, *rişiler/bilgelerin* kendi eylemlerini ifade etmek kullandıkları Sanskritçe fiillerin anlamlarından hareketle ortaya koyar. Ona göre bu fiiller sırasıyla;

*Kr*: yapmak, etmek.

*Taks*: üretmek.

*Jan*: doğurmak veya meydana getirmektir. (Muir, III/232)

*Kr* fiili, bunlardan en sık kullanılanıdır. Anlamı “yapmak, etmek, oluşturmak, hazırlamak, inşa etmek veya kompoze etmek”tir. *Rişiler* ise onu, ilahileri kendilerinin kompoze etmesi manasında kullanmışlardır. Bu kullanım biçiminde, onların tanrının zihninde ezelden beri var olan bir şeyi sadece tekrarladıklarını çağrıştıracak bir ipucu yoktur. (Muir, III/232-234; A.C. Clayton, 270)

J.Muir bu konuda şu dört örneği zikreder:

“*Ey Asvin, ‘Kanvalar sana dua ederler’, sen onların bu yakarışlarını işit.*” (Rigveda I.47.2) Görüldüğü gibi, kutsal metin dizelerinden olan dua, gerçekte Kanva sülâlesinin Tanrıya bir yakarıştır.

“*Ey atları dizginleyen İndra! ‘Gotamaların senin için söyledikleri bu niyaz ve yakarışları’ yeterli kabul et.*” (Rigveda I.61.16)

“*Ey Asvin, ‘Grtsamaların senin için söylediği bu övgüleri’ kabul eyle.*” (Rigveda II.39.8)

“*Bu güzel ilahi, güçlü ozan ‘Vrihaduktha tarafından İndra’ya sunulmuştur.’*” (Rigveda X.54.6)

*Taks* fiili ise, *kri* fiiline nazaran daha az kullanılmıştır. O, bir marangozun belli bir odun parçasını kesip-biçerek veya oyup-işleyerek şekil vermesi veya ondan yeni bir şey meydana getirmesi anlamına gelir. Aynı şekilde, bir şeye zihinde şekil vermek ve bir şey icat etmek de bu fiille ifade edilir. Nitekim Sanskritçe’de marangoz, *Taksaka* veya *Taksan* olarak aynı kökten yapılan bir isimle tanımlanır. Bu fiilin *rişiler* tarafından da kullanılması, onların kendilerini bir marangozun bir kağını veya bir demircinin bir pulluğu yapması anlamında, ilahileri söyleyen ve yazan kimseler olarak düşündüklerini gösterir. (Muir, III/235-237) Konuya dair şu örnekler zikredilir:

“*Gotama’nın soyundan gelen Nodhalar bu yeni ilahiyi siz yüce İndra için düzenlediler.*” (Rigveda I.62.13)

“*Ey kadir Tanrı, senin yolcun olan ben, tıpkı mahir bir marangozun bir kağına şekil vermesi gibi, bu ilahiyi senin için düzdüm.*” (Rigveda V.2.11)

Adı geçen fiillerden üçüncüsü olan *Jan* fiili ise, ortaya çıkmak veya doğmak, doğurmak anlamlarına gelir. *Rişiler* bu fiili de pek çok ilahi veya nesir yazıda kullanmıştır. (Muir, III/237-240) Fakat daha sonraki dönemlerde böyle ifadeler, Vedik ozanların kendilerini söyledikleri ilahilerin yazarları olduğunu gösterecek biçimde yorumlanmıştır. Bu konuda da şu örnekler verilebilir:

“*Göklerin kartalı Agni için yeni bir ilahi yazdım. O bize bolluk ve bereket ihsan etmeyecek mi?*” (Rigveda VII.15.4)

“*Azizler İndra için iyi işler ve güzel dualarda bulundu.*” (Rigveda VII.31.11)

“*Ey Vedaların atası,<sup>12</sup> hâkim Agni, senin için yaptığımız yakarışı inayetle kabul eyle.*” (Rigveda VIII.43.2)

<sup>12</sup> Burada Vedaların atası anlamında kullanılan sözcük *Jataveda*’dır. O, Agni için kullanılan yaygın bir sıfattır. Onun beş farklı anlamı vardır: 1-Bütün mahlukâtı bilen, 2-Bütün varlıkların sahibi, 3-Bütün yaratılmışlar tarafından bilinen, 4-Her türlü zenginliğin sahibi, 5-Hikmetin sahibi. Bu açıklamalar için bkz., *The Hymns of Rigveda*, I.44.1. Her ne kadar Dr. Muir bu ilahiyi kendi görüşlerini desteklemek için kullanıyor ise de, burada mutlak hikmet sahibinin Agni olduğu söy-

Bir *rişinin* söylediği bir ilahinin yazarı olduğu fikrini vurgulamak için şüphesiz başka fiiller de kullanılmıştır. (Muir, III/241). Örnek,

*“Ey İndra, bir ustanın bir kağnıyı yaptığı gibi bu ilahiyi senin için söyledim.” (Rigveda I.61.4)*

Şu ifade ise, ilahilerin ozanların zihninde oluştuğu ve zamanla söze dönüştüğünü açık bir biçimde göstermektedir. (Muir, III/241).

*“Zihninizde, bir kağnının ortaya çıktığı gibi, her şeyin hâkimi Agni için de bir ilahi oluşsun. Zira onun hikmeti cemaatimizde çok arzulanandır. Ey Agni, senin yardım ve inayetinle bizler hiç acı çekmeyelim.” (Rigveda I.94.1)*

Diğer taraftan *rişiler*, kaleme aldıkları metinlerin kendi eserleri olduğunu kabul etmekle birlikte, onların oluşum sürecinde tanrısal inâyetin/yardımanın varlığını da inkâr etmezler. Nitekim bazı ilahilerde, her millete ait şairin ve ozanın sıklıkla yaptığı gibi, tanrısal yardım veya inayet istendiği dikkati çeker. (Muir, III/261). Nitekim bir ozan şöyle der:

*“Ey İndra, bana merhamet et ve günlük rızkıyı ver. Zihnimi demir bir aletin kenarı gibi keskinleştire. Şu anda ne söylüyorsam sadece sanadır. Dualarımı kabul eyle ve bana ilahi koruma nasip eyle.” (Rigveda VI.47.10)*

Bunun yanı sıra, doğrudan kutsal ilhamın varlığına işaret eden şu ifadelere de (Muir, III/262) rastlanır. Örnek,

*“İndra şairin gerçek güftecisi ve şarkının da gerçek bestecisidir.” (Rigveda VIII.52.4)*

Dr. Muir, yine ozanların Veda ilahilerini yeni ve eski olarak tanımladıklarını ve bu durumda, Vedaların sonsuzluğu düşüncesinin onları kompozite eden şairlerin zihninde bulunmadığı anlamına geleceğini ileri sürer. Ona göre *rişiler*, Tanrıların, eğer methiye-

---

lenmektedir. Dolayısıyla onun Vedaların ezeliğini savunan görüşe delil olarak sunulması da mümkündür.

ler/yakarışlar yeni ve içten olursa, kaba ve sürekli tekrar edilen dualara nazaran daha hoşnut olacağına inanıyorlardı. Aşağıdaki örnekler de bu görüşün delilleri olarak zikredilmiştir. (Muir, III/224-231)

“Ey en yeni ilahimizle yücelttiğimiz Tanrı, bize bol servet, bereketli yiyecek ve nesiller ihsan eyle.” (Rigveda I.12.11)

“Biz bu klasik ilahi ile Bhaga Mitra, Aditi, Daksa, Asridh'e yalvarıyoruz.” (Rigveda I.89.3)

“O, yüce rişilerin antik ve modern ilahileriyle yüceltilen İndra'dır.” (Rigveda VI.44.13)

“Bu yeni ilahi sayesinde sütlü ve sağlıklı inekleri bizim tarafımıza gönder.” (Rigveda VI.48.11)

“Ey Soma, en yeni ve en son ilahilerimiz uğruna eskiden olduğu gibi yollarımızı açık eyle, ocaklarımızı tüttür.” (Rigveda IX.9.8)

Dr. Muir tarafından yapılan bu alıntılar ve benzer başka ifadeler, Veda ilahilerinin en azından kompoze edildikleri dönemde yazarları tarafından kesinlikle insan eseri olarak görüldüklerini ve bu şairlerin kendilerini, güzel şiirler kompoze ederek Tanrıları hoşnut kılan kimseler olarak tanımladıklarını göstermektedir.

Vedaların oluşumuyla ilgili Rigveda'daki en dikkat çekici ifadelerden bir diğeri, onuncu mandaladaki Purusa Sukta<sup>13</sup> ilahisidir. Yukarıda zikredildiği gibi onuncu kitap diğer bölümlerden farklı olarak tarih itibarıyla daha geç döneme ait ilahileri içerir. Bu yüzden Purusa Sukta'da dile getirilen hususun antik geleneğe ait olup olmadığı şüphelidir. Ancak Prof. Macdonell<sup>14</sup> onu, Rigvedik dönemin en son şiirlerinden birisi kabul eder. (A. A. Macdonell, Vedic

<sup>13</sup> Purusa Sukta, Rigveda X.90'da yer alan meşhur ilahidir. İlahide, kozmik devin kurban olarak parçalara ayrılması sonucunda Veda metinleri ve dört sosyal sınıfın oluştuğundan bahsedilir. G. Parrinder, s. 225; James G. Lochtefeld, s. II/536

<sup>14</sup> Ünlü Sanskrit araştırmacı Arthur Anthony Macdonell (1854 - 1930), Hindistan'da doğmuş, 1883'te Leipzig Üniversitesinde doktorasını tamamlamış ve 1888'de Oxford Üniversitesi Sanskritçe kürsüsüne atanmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: A History of Sanskrit Literature; The Brhad-Devata Attributed to Saunaka; A Vedic Grammar for Students; History of Vedic Mythology; A Sanskrit Grammar for Students; A Practical Sanskrit Dictionary; A Vedic Reader for Students.



*Mythology*, s. 12) Nitekim orada üç Veda'ya atıf vardır ve onlar isimleriyle zikredilir ve orada dört toplumsal sınıf/kasttan söz edilir. *Purusa Sukta* ilahisi, âlemin Tanrılarca yaratılışını, binlerce başlı ilk ejderhanın bedeninden sudur etmesi şeklinde açıklanır. Yaratılış eylemi de, kurbanı ilk insan olan bir kurban ayinin sonrasında gerçekleşen bir durum olarak tanımlanır. Buna göre kurban kesilip parçalanmasıyla âlemin de kısımları oluşmaya başlar. Nitekim başından gökyüzünün, karnından havanın, ayaklarından yeryüzünün yaratıldığı; zihninden Ay'ın, gözlerinden Güneş'in, nefesinden de rüzgârın oluştuğu söylenir. (*Rigveda* X.90.13-14)

Vedaların kaynağından söz eden mısra da ise, *Rig, Sama* ve *Yajurveda*nın ilk gizemli kurbandan sudur ettikleri belirtilir ve burada *Atharvaveda*'dan söz edilmez. (Muir, III/3)

“O evrensel ve gizemli kurbandan *Rig* ve *Samaveda* doğdu, vezinler ondan sudur etti. *Yajurveda* da o zaman yaratıldı.” (*Rigveda* X.90.9)

## **B- *Atharvaveda*'daki Rivayetler**

Bu konuda *Atharvaveda* metninde şu ifadelere rastlanır.

1- *Atharvaveda*'nın onuncu kitabındaki yedinci ilahi *Rigveda*'daki *Purusa Sukta*'ya benzer biçimde *Skambha*'yı<sup>15</sup> evrenle aynileştirir ve âlemdeki her şeyin ondan sudur ettiğini söyler. Nitekim burada dört Veda metninin isimleri de zikredilir. (Muir, III/3)

“*Rigveda* ilahilerinin kaynağı, *Yajurveda* beyitlerinin menşei, saçları *Samaveda* ilahileri, ağzı da *Atharvaveda* ve *Angiras* ilahileri olan *Skambha* kimdir! Bana haber ver.” (*Atharvaveda* X.7.20)

2- *Atharvaveda*'nın on birinci kitabının yedinci ilahisi “kurban artığı” anlamındaki *Ucchista*'nın bir methiyesidir. Burada Vedala-

<sup>15</sup> *Stambha* olarak da okunan *Skambha*'nın Hindu mitolojisinde gökyüzü ve yeryüzünü birleştiren kozmik sütun/direk olduğu kabul edilir. Birçok Hindu metninde geçmekle birlikte *Atharvaveda*'da âlemin yaratılışında etkin olduğundan bahsedilir. *Atharvaveda*'da övülen kozmik sütunun *linga* ibadetinin kaynaklarından birisi olabileceği söylenir. Hint mimarisinde değişik türlerde ve amaçlar için kullanılmıştır. Bazen, tapınaklarda ana altın karşısına bayrak direği olarak (*Dhvajaskambha*), bazen de kazanılan zaferlerin anısına (*Kirtiskambha*) dikilmişlerdir. Kral Aşoka'da kraliyet fermanlarını yayımlamak için *skambhalar* dik-tirmiştir.

rın, “Kurban artığı/kalıntısından” yaratıldıkları ifade edilir. Fakat bunu hem Hz. İbrahim söylencelerindeki gibi, İbrahim’i cezalandırmak amacıyla yakılan, fakat tanrısal müdahale ile sönen ateşteki odun kalıntılarının Urfa-Balıklığöl’deki balıklara dönüşmesi anlamında hem de kurban ibadetinin yol açtığı güzel bir sonuç şeklinde anlamak mümkündür.

“Kurban kalıntılarından Rigveda ve Samaveda beyitleri, vezinleri, Purana ve Yajurveda ile gökyüzünde mukim bütün semavi varlıklar sudur etti.” (Atharvaveda XI.7.24)

3- Aynı kutsal metinde yer alan başka bir rivayette ise, Vedaların İndra’dan onun da Vedalardan doğduğu ifade edilir.

“İndra Rigveda beyitlerinden, Rigveda beyitleri de ondan çıkmıştır.” (Atharvaveda XIII.4.38)

4-Atharvaveda’nın diğer bir beyitinde ise Vedaların Zaman/Kala’dan çıktıkları söylenir. (Muir, III/4)

“Rigveda beyitleri Kala/Zaman’dan, Yajurveda beyitleri de Kala’dan doğmuştur.” (Atharvaveda XIX.54.3)

### **C- Brahmanalardaki Rivayetler**

Brahmanaların ne zaman kompoze edildiklerini kesin olarak bilmiyoruz. Bununla birlikte, onların MÖ. VI. asır sonlarında, Atharvaveda ile aynı dönemde, Rigveda ilahilerinden çok sonra kompoze edilmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu söz konusu metinlerde daha önceki dönemlere ait rivayetler olmadığı anlamına gelmez.

Krsna Yajurveda metniyle yakından ilişkili kabul edilen Taittiriya Brahmana en eski Brahmanalardan biridir. Satapatha Brahmana ise daha muahhardır, belki de onların en sonucusudur. Bu metinlerden yapılacak bir-iki alıntı da Vedaların kaynağına ilişkin Brahmanik dönemde yaygınlık kazanan ve onaylanan anlayışı göstermeye yetecektir.

Taittiriya Brahmana’dan iki alıntı zikredilecektir. Birinci örnek,

sözün tanrıçası Vac<sup>16</sup> hakkındaki methiyedir. Burada o, *Vedaların anası* ilan edilmiştir. (Muir, III/10)

“Vac yok olmayandır, kurban töreninin ilk doğanı, *Vedaların anası* ve ölümsüzlüğün merkezidir. O, bizlerden hoşnut kalarak kurban ayinine geldi. O koruyucu tanrıçanın, yakarışlarımı duymasını ve ihtiyaçlarımızı karşılamasını isteriz. O, ilahilerin güftecisi bilge rişilerin samimiyet ve sürekli çaba ile kavuşmaya çalıştıkları kimsedir.” (Taittiriya Brahmana II.8.8.5)

Diğeri ise, kutsal metinlerin okuyucusunu hayretler içinde bırakan sembolizmin ilginç örneklerinden olan ve Vedaları *Prajapati*'nin sakalının kılları olarak tanımlayan örneklerdir. (Muir, III/10)

“*Prajapater vat etani smasruni yâd vedah-Vedalar Prajapatinin sakalının kıllarıdır.*” (Taittiriya Brahmana III.3.9.1)

Daha sonraki dönemlere ait kabul edilen *Satapatha Brahmana*'dan yapılan aşağıdaki alıntılardan ilki, söz/kelâmın işlevi bakımından ilginçtir. Çünkü onun iddiası, Vedaların, en üst mertebede olmayan *devaların/meleklerin* gayretiyle düşünce/zihin okyanusundan kazılarak çıkarılmış olduklarıdır. Diğer bir kısımda ise, Vedalar Yüce Varlık'ın nefesleri olarak isimlendirilmekte ve tamamen insan eseri oldukları düşünülen *sutralarla* benzer nitelikteki çalışmalar olarak sınıflandırılmaktadır. (Muir, III/9-10)

“*Zihin bir okyanustur. Devalar/Melekler, kürek yerine sözü kullanarak bu zihin okyanusundan üç Veda bilimini (Rig, Yajur ve Samaveda'yı) çıkarmışlardır.*”

*Sizi yerleştirdiğimiz taht ummandadır. Umman ise zihindir. Devalar bu üç bilimi o zihin/akıl ummanından söz aracılığıyla/küreğiyle çekip çıkarmışlardır.*” (Satapatha Brahmana VII.5.2.52)

---

<sup>16</sup> Sanskritçe'de “söz, konuşma” anlamına gelen sözcüktür. Antik Hinduizm'de ‘kişiselleştirilmiş söz’ ve ‘soyut tanrıça’ olarak kabul edilir. *Rigveda*'da rişilerin ilham kaynağı ve *Vedaların anası* olarak tasvir edilmiştir. *Brahmanalar*'daki anlamına göre, onun yaratıcı gücü Prajapati ile birleşmek suretiyle âlemi ve mahlûkatı meydana getirmiştir. Sonraki dönemlerde ise o, Dakşa'nın kızı, Gandharvaların anası veya hikmet ve belagat tanrıçası Sarasvati ile özdeş olarak sunulur. G. Parrinder, s. 295.

*“Nemli ve yaş odunların yakılmasından nasıl rengârenk dumanlar çıkarsa Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvangirasalar, Itihasalar, Puranalar, Upanişadlar, Slokalar ile farklı türlerde yorum ve aforizmalar da Yüce Varlık’tan südür etmiştir. Bütün bunlar onun nefesleridir.”* (Satapatha Brahmana XIV.5.4.10)

#### **D- Upanişadlardaki Rivayetler**

İlk Upanişadlar tahminen MÖ 600-480 yılları arasında kompoze edilmiştir. Onların öğretisi genelde felsefidir ve antik gelenekler çoğunlukla metafiziksel düşünceleri somutlaştırmak için kullanılmış ve ezoterik hakikatin sembolü/simgesi olarak tekrarlanmıştır. Nitekim Chandogya Upanişad’da, Prajapati’nin ateş, rüzgâr ve güneş ışığı vasıtasıyla üç Veda’yı meydana getirdiği söylenir. (Muir, III/5)

*“Prajapati ısıyı/sıcaklığı âlemlere yaydı. Isınan âlemden de onların özünü/esaslarını, yani topraktan Ateşi, havadan Rüzgârı, uzaydan da Güneşi yarattı/çıkardı. Bilâhare Ateşten Rigvedayı, Vayu’dan Yajur beyitlerini, Surya’dan da Sama beyitlerini çıkardı. Daha sonra bu üç Vedayı ısıttı/sıcaklık verdi. Böylece onların özlerini, yani Rigveda’dan ‘bhuh’ hecesini, Yajur beyitlerinden ‘bhuvah’, Sama mısralarından da ‘sva’ hecelerini yarattı.”* (Chandogya Upanişad IV.17.1.3)

#### **E- Manu Kanunnamesindeki Rivayetler**

Manu Kanunnamesinde<sup>17</sup> yaratılış izah edilirken Vedaların aynı kaynaktan geldiği belirtilir. (Muir, III/6)

*“O (Brahma), başlangıçta Veda’nın sözlerinden bütün yaratılmışların isimlerini, görevlerini ve her bir varlığa özgü şartları çıkarmıştır. Efendi aynı zamanda aktif ve canlı semavi varlıkların hizmetçilerini, Sadhyaları ve sonsuz kurbanı da yaratmıştır. Ve kurban ayininin icra*

<sup>17</sup> Dharmashastralar literatürüne dâhil bir metin olan Manu Kanunnamesi, Hint dini kurallarını belirleyen veya açıklayan smriti kategorisinde yer alır. Bu metin, tıpkı destanlar ve Puranalar gibi değişik şartlar ve farklı zamanlarda dini hükümlerin nasıl uygulanacağı konusunda Hindulara rehberlik eder. Hint kutsal metinleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Nila Pancheli, s. 38-40; M.K. Sen, s. 72-77; Ali İhsan Yitik, s. 28; James G. Lochtefeld, s. I/423-424

edilmesi için Agni, Vayu ve Suryadan da, Rig, Yajur ve Sama olarak bilinen üç sonsuz Vedayı yaratmıştır.” (Manu I.26, 23)

### F- Mahabharatadaki Rivayetler

Geç dönem Hindu mitolojisinde Vac'ın yerini Sarasvati'nin aldığı söylenebilir. Mahabharatada<sup>18</sup> Sarasvati, Vedaların anası olarak isimlendirilir. (Muir, III/14)

“Benim içimde meskûn olan Vedaların anası Sarasvati'yi iyi tanı.” (Mahabharata, Santiparva 12.920)

### G- Harivamsadaki Rivayetler

Mahabharata'nın 19. veya ek kitabı olan Harivamsa'da<sup>19</sup> farklı bir rivayet vardır.

Gayatri mantrasi<sup>20</sup> (Rigveda 3.62.10), Hindu ibadetindeki en önemli dualardan birisidir. Bu, Hindistan'da her Brahmin tarafın-

---

<sup>18</sup> Mahabharata Hint kültürünün en önemli iki destanından – diğeri Ramayana – birisidir. Yazarı ve kompoze ediliş tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, asırlarca şifahi olarak aktarıldıktan sonra tahminen MÖ. IV-II. yüzyıllar arasında hâlihazır formunu aldığı, miladi I. veya II. asırda ise yazıya geçirildiği düşünülmektedir. Dünyanın en uzun destanı kabul edilen Mahabharata, Homeros'un İlyada ve Odysseas'ından yedi kat daha büyüktür. Akra ve Kavrava ve Pandava sülâleleri arasındaki hükümlerlik mücadelesini hikâye eden destan, Hint dini düşüncesi hakkında inançtan ibadete, mitolojiden felsefeye uzanan çok geniş yelpazede bilgi sunar. O, bir destan olmasının yanı sıra Manu Kanunnamesi'nde yer alan kuralların yaklaşık yüzde seksenini ihtiva etmesinden dolayı aynı zamanda didaktik bir eserdir. Bu nedenle onun, Hinduizm'in soyut ve metafizik esaslarını destan tarzında ele alarak bunların halk tarafından kolayca anlaşılmasını ve özümsemesini sağlayan bir eser olduğu söylenebilir. Özellikle yaklaşık yüz bin beyitlik Mahabharata destanının yedi yüz beyitlik küçük bir bölümünü oluşturan Bhagavat-gita dinî hayattaki etkisi ve şöhreti bakımından Hinduizm'in yegâne kutsal kitabı gibidir. Nila Pancheli, s. 38-40; M.K. Sen, s. 72-77; Ali İhsan Yitik, s. 27-28; Constance A. Jones and James D. Ryan, s. 268-269; James G. Lochtefeld, s. I/399-401

<sup>19</sup> Harivamsa, kelime olarak Hari veya Vişnu'nun soyu anlamına gelir. Mahabharataya eklenildiği kabul edilen ve 16374 beyitten oluşan metin üç bölüme ayrılır: İlk bölümde yaratılış ve geçmişteki hanedanlıklar; ikinci bölümde Krişna'nın hayatı; son bölümde de Kali çağında meydana gelecek bozulmalardan bahsedilir. G. Parrinder, s. 116

<sup>20</sup> Hinduizm'de Gayatri mantrasi, dindeki önemine nazaran İslam dinindeki Fatıha sûresine benzetilebilir. “Vedaların anası” olarak da kabul edilen bu mantraya vezninden dolayı gayatri ismi verilmiştir. İlk üç kasta mensup olan her dindar Hindu sabah, öğle ve akşam ibadetinde bu mantrayı zikreder. Bu, dilimize “Şim-

dan günlük ibadetlerde bu güne dek tekrar edile gelmiştir. Öyle ki her türlü mistik güç *Gayatri*'ye atfedilir. Nitekim *Harivamsa*'da Vedaların *Gayatri*'den türediğini ifade eden şu beyit yer alır. (Muir, III/12)

*“Brahma dünyayı şekillendirdikten sonra Vedaların anası olan üç mısralık Gayatri'yi yaratmıştır. Ve aynı zamanda Gayatri'den fıskıran dört Veda'yı yaratmıştır.”* (*Harivamsa* 11.516)

## H- Puranalardaki Rivayetler

*Puranalar*<sup>21</sup>, Vedaların kaynağına dair Hinduizm'deki sonraki gelişmelerle uyum içerisinde farklı izahlar verir. Örneğin *Vişnu Purana*'daki bir pasajda, *Atharvaveda* hariç üç *Veda*, Vişnu ile özdeşleştirilir.

*“O Rig, Sama ve Yajur'u kompoze etmiştir. O, Rig, Sama ve Yajur'un özlerini oluşturan ruhtur. O, bedenleşmiş ruhların ruhudur.”* (*Vishnu Purana*, 3.19)

Diğer taraftan *Bhagavata Purana*'da, Vedaların, yaratıcı Brahma'nın ağzından çıktığı söylenir. (Muir, III/11)

*“Bir zamanlar Vedalar, ‘önceden olduğu gibi bütün dünyaları nasıl yaratabilirim?’ diye düşünen dört-yüzlü Yaratıcıdan sudur etmiştir... Doğu ve diğer ağızlarından Rig, Yajur, Sama ve Atharva adı verilen Vedaları, bunlarla birlikte övgü, kurban, ilahi ve kefareti yaratmıştır.”* (*Bhagavata Purana* III.12.34 ve 37)

---

*di her şeyin kaynağı ve sonunda kendisine döneceği, bütün dünyayı aydınlatan o ilahi güneşin üstünlüğü önünde eğilelim; dilerim ki o, kendine doğru ilerleyişimizde bizim anlayışımızı artırır ve yakarışlarımızı kabul eder.”*tercüme edilebilir. *The Hymns of Rigveda*, III.62.10. Hinduizm'de *upanayana* adı verilen erkek çocukların dine giriş töreninde adaya *Gayatri* duası öğretilir ve bunu kurallarına uygun biçimde okuması istenir. Ali İhsan Yitik, s. 30-32; G. Parrinder, s. 105; Constance A. Jones and James D. Ryan, s. 167; James G. Lochtefeld, s. I/245

<sup>21</sup> *Puranalar*, dünyanın yaratılışını ve tanrının değişik bedenlere girerek (avatara) insanlık tarihine müdahalelerini anlatan mitolojik eserlerdir. Toplam sayıları otuzu aşan bu eserlerden bilhassa 18 tanesi, Hint mitolojisi kadar onun tarihi, felsefesi ve coğrafyası hakkında da önemli bir kaynaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Nila Pancheli, s. 38-40; M.K. Sen, s. 72-77; Ali İhsan Yitik, s. 28; Constance A. Jones and James D. Ryan, s. 337; s. II/532; el-Biruni, s. I/130-131.

*Vişnu Purana'* da (I.5.48 vd) aynı açıklamalar Brahma'nın hangi ağzından hangi Veda'nın yaratıldığı belirtilerek daha detaylı biçimde verilmiştir.

### **I- Hint Düşüncesinde Vedaların Kaynağı ve Otoritesi**

*Vedalar*, Hint dini hayatında olduğu kadar Hint düşüncesinin gelişimi ve biçimlenmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim Hint felsefe sistemleri, Vedaların otoritesini kabul edenler ve etmeyenler şeklinde sınıflanır. Buna göre, Hint felsefe ekollerinden altısı – Nyaya, Vaisesika, Samkhya, Yoga, Mimamsa, Vedanta – *astika* (Ortodoks), yani Vedaların otoritesini kabul edenler, üçü – Budizm, Caynizm, Carvaka – de *nastika*, Vedaların otorite ve kutsallığına inanmayan (heterodoks) sistemler olarak tanımlanır. Bu sistemlerden sadece Mimamsa ekolü Vedaların otoritesi ve kaynağı konusu felsefi bir problem olarak görmüş ve tartışmıştır. Diğer sistemlerin konuya doğrudan ilgileri söz konusu olmamıştır.

Öte yandan Mimamsa ekolü, tıpkı âlem gibi Vedaların da sonsuzluğu ve tanrısallığını kabul etmesine rağmen yaratıcı ve yok edici bir tanrının varlığını kabul etmez. Bu durumda söz konusu metinler, insani veya tanrısal bir varlığın eserleri değil, otoritesi kişisel özelliklerden yoksun bir ilk ve ana kaynağın tezahürleri veya dışavurumları olduğu ileri sürülür. Mimamsa düşünürlerine göre, eğer Vedaların bir yazar/yazarları olmuş olsaydı, o zât zaten mutlaka bilinir ve hatırlanırdı. Veda ilahileri ise, bilinmeyen bir geçmişten bugüne fasılasız bir silsile ile nesilden nesile aktarılmış ve bu süreçte onun yazarı olarak zikredilen bir isme rastlanmamıştır.

Dahası, Vedaların sonsuzluğuna inanmayan ve bu metinlerin, telif edilmiş yazılar olduğuna inanan antik dönem Hint düşünürleri bile, onların kaynağı konusunda uzlaşabilmiş değildir. Nitekim bazıları, onları Tanrıya nispet ederken diğerleri Hiranyagarbha'ya, ötekileri de Prajapati'ye atfetmişleridir. Kısacası, sıradan bir kitabın belli bir yazarın eseri olması anlamında Vedaların yazarının kimliği tam olarak tespit edilebilmiş değildir. Veda metinlerinde

rastlanılan muhtelif isimler ise, bu şiirsel ifadelerin/ilahilerin kendilerine ilham edildiği *rişi*/bilgelerin veya farklı Vedik ekollerin kurucu veya yorumcusu olan kimselerin isimleridir.

Peki, Vedalar, bizim her gün kullandığımız sonlu ve beşeri söz/kelimelerden üretilmiş eserler değil midir? Mimamsa düşünürleri, böyle bir soruya karşılık olarak, sözlerin gerçekte sadece algılanan bazı seslerden ibaret olmadığını; yani, bir kişinin söyleyip diğerinin işittiği sözün, aslında yeni bir şey olmayıp sadece kendisi hiçbir zaman üretilmeyen kelamın/sözlerin hatırlatıcısı/çağrışımları olabileceğini ileri sürer. Çünkü gerçekte sözler, daha küçük cüzlere ayrılamayan ve herhangi bir nedene bağlı olarak üretilmeyen harflerden müteşekkildir. Örneğin 'k' harfi, farklı zaman ve mekânlarda değişik biçimlerde telaffuz edilmiş olsa bile, biz o seslerin hepsinin aynı harfe delâlet ettiğini anlarız. Demek ki onlar var olan ve dinleyicilerin hâlihazırda bildikleri bir şeyi hatırlatıyor, yoksa yeni bir şey ortaya koymuyor. Harflerin bu özelliği, onların belirli bir zaman ve mekânla sınırlı olmayıp bütün zamanları aşan sonsuz anlamlara sahip olduğunu gösterir. Bu durum onlardan oluşan kelimeler ve sözler için de söz konusudur. Başka bir ifadeyle, onların delâlet ettiği anlam veya bilgi bu sözlerin güvenilir bir şahıs veya Tanrı sözü oldukları için değil, bizatihi sözün kendisinden kaynaklanmaktadır. MÖ II. yüzyılda yaşadığı kabul edilen gramerci Patanjali'nin, Vedaların sözdizimleri beşeri olsa bile onların anlamı ebedidir, derken ifade etmek istediği de muhtemelen budur. (Mysore Hiriyan, 277-278)

Vedaların sonsuzluğu konusunda Mimamsa düşünürlerince ileri sürülen diğer delil ise, bu metinlerin önerdikleri ibadetler (dinsel uygulamalar) için "cenneti kazanmak, nihai mutluluğu yakalamak" şeklinde soyut ödüllere vaat etmesidir. Burada zikredilen eylem ile varsayılan sonucu arasındaki ilişki, bir hekimin hastasına belli bir ilaç önerip ondaki etkileri gözlemlemesi anlamındaki gibi herkesin kolayca görebildiği bir ilişki değildir. İnsanların anlamakta ve yorumlamakta zorlandığı böyle bir sebep-sonuç ilişkisinden söz eden bir eserin belli bir insan tarafından yazıldığını söylemek



mâkul olamaz. Öte yandan bunun, Carvaka filozoflarının iddia ettiği gibi, yazarın kurnaz bir hilesi veya kurgusu gibi yorumlanması da doğru değildir. Eğer böyle olsaydı, söz konusu hile bir süre sonra ortaya çıkar ve bütün bu metinler asırlarca nesilden nesile aktarılıp durmaz ve saygı görmezdi. Görülüyor ki, Vedaların yanılmazlığı ve ezeliyeti, onların, sıradan eserlerin aksine popülaritelerini asırlardır devam ettirmelerine ve bunun, onların her türlü kusurdan uzak olduğu şeklinde bir düşünceye yol açmasına dayandırılmaktadır. (S. Chatterjee-D. Datta, 322-324)

Hint düşünce ekollerinden Nyaya filozofları ise, Vedaların otoritesini, yazarlarının yetkinliğine dayandırır. Nasıl ki, tıp biliminin otoritesi bu alandaki bilim adamlarına dayanıyorsa, Vedaların otoritesi de onları kompoze eden şişilerden kaynaklanır. Ancak bir bilginin doğruluğu veya geçerliliği, önerdiği uygulamaların öngörülen sonuçları ortaya çıkarmasına ve bunun açıkça gözlemlenebilir oluşuna bağlıdır. Oysa duyular üstü konuları ele alan Veda beyitlerini bu şekilde test edebilmek mümkün değildir. Nyaya düşünürleri için bu durum bile Vedaların otoritesi için bir engel teşkil etmez, çünkü onlar beşer üstü hakikatlerden ve aşkın prensiplerden söz ederler. Dolayısıyla bütün bunlar, sıradan bir beşer aklının anlayabileceği ve duyuların kolayca algılayabileceği ve tanımlayabileceği konular değildir. (S. Chatterjee-D. Datta, 214-215)

### Sonuç

Değişik kullanımları olsa bile, *Vedalar* denilince ilk akla gelen *Rig*, *Sama*, *Yajur* ve *Atharvaveda*'dan oluşan dört kutsal metindir. Bilindiği gibi bunlar, hem Hindu dini hem de Hint düşüncesinin kaynağını oluşturan temel eserlerdir. Onlarca eserden oluşan diğer bütün Hint kutsal yazıları ise, her ne kadar zaman zaman Veda olarak isimlendirilmiş olsalar da, genelde bu kitapların farklı zaman, mekânlarda çeşitli toplumsal sınıflar için kaleme alınmış yorumları olarak görülmesi mümkündür.

Dindeki yeri tartışmasız olan bu metinlerin kaynağı konu-

sunda ise, onların kutsallığına inananlar ile bu metinleri akademik araştırma konusu yapanlar arasında bâriz görüş ayrılıkları söz konusudur. Çünkü birinciler, onları Tanrının soluğu veya nefesi olarak görürken, ikinciler aynı metinleri, insanın Tanrıları hoşnut kılmak ve inayetlerini kazanmak için kaleme aldığı güzel şiirler ve yakarışlar tanımlar. Sonuç olarak, Vedaları, ister dindar bir Hindu gibi tamamen tanrısal kitaplar, isterse antik dönemlere ait beşeri metinler olarak kabul edelim, her iki durumda da değişmeyen ortak nokta, onların, insanoğlunun mutluluk ve sonsuzluk arayışının dile getirildiği eserler oluşudur. İnsanın özlem ve korkularına cevap aradığı içindir ki, bu eserler asırlardır var olmuş ve var olmaya da devam edecektir.

### Kaynakça

- Brandon, S. G. F., *A Dictionary of Comparative Religions*, Macmillan, 1978.
- Carr, Brian and Indira Mahalingam, *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, New York 1997.
- Chatterjee, Satischandra and Dhirendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta Univ. Press, Calcutta 1984.
- Clayton, A.C., *The Rgveda and Vedic Religion*, Bharatiya Kala Prakashan, Delhi 2006.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, (I-V), Motilal Banarsidass, Delhi 1975, ss. I/10-27.
- Dowson, John, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, Rupa & Co., New Delhi 1987, ss. 344-352.
- Ebu Reyhan el-Birunî, *Alberuni's India*, (I-II) ed. Edward Sachou, New Delhi 1964.
- Hirianna, Mysore, *Hint Felsefesi Tarihi*, Çev. Fuat Aydın, İntanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul 2011.
- Jones, Constance A. and James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, New York 2007.
- Hume, R. E., *Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, New Delhi 1990.
- Keith, A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, (I-II), Motilal Banarsidass, Delhi 1989, ss. I/1-15.
- Lochtefeld, James G., *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, (I-II) The Rosen Pub., New York 2001.

- Macdonell, A. A., "Hymns (Vedic)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, ss. VII/49-52.
- Macdonell, A. A., *Vedic Mythology*, Trübner, Strassburg 1897.
- Muir, J., *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions*, (I-V) Trübner & Co., London 1868.
- Müller, M., *The Vedas*, Calcutta 1956.
- Pancheli, Nila, "Hinduism", *Comperative Religions, A Modern Textbook*, Blendford Pres, UK, 1982.
- Parrinder, G., *Dictionary of Non-Christian Religions*, Hulton Educ. Pub., Great Britain 1971.
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, (I-II), Oxford Univ. Press, Oxford 2004, ss. I/63-136.
- Sen, M.K., *Hinduism*, Penguin Book, London 1978.
- Singh, B.N., *Dictionary of Indian Philosophical Concepts*, Varanasi 1988.
- The Hymns of the Rgveda*, Trans. by, Ralph T. G. Griffith, Motilal Banarsidass, Delhi 1973.
- The Hymns of the Atharva-Veda*, Trans. by, M. Bloomfield, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.
- The Laws of Manu*, Translated by Wendy Doniger-Brian Smith, Penguin Books, New Delhi 1991.
- The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, (I-XII), Trans. by Pratap Chandra Roy, Oriental Pub. Co., Calcutta.
- The Srimad Devi Bhagavata*, Trans. by Swami Vijnanananda, 1921-1922.
- Vishnu Purana*, Trans. by Manmatha Nath Dutt, H.C. Dass Pub., Calcutta 1896.
- Wilkins, W.J., *Hindu Mythology*, New Delhi 1986.
- Yitik, Ali İhsan, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005, ss. 18-32.



# Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

## İki Fırûk

---

İsmail Hakkı Bursevî, **Kelimeler Arasındaki Farklar**,  
çev. Ö. Aydın (İstanbul: İşaret, 2011), 374 s.

Ebû Hilâl el-Askerî, **Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü**,  
çev. V. Akdoğan (İstanbul: İşaret, 2009), 476 s.

---

Çeşitli medeniyetlere ve kültürlere aracılık yapmış olan köklü dillerin başka dili konuşanlar tarafından anlaşılması amacıyla yazılan birçok lügat kitapları bu alanda önemli bir boşluğu doldurmuşlardır. Zira düşünce kitaplığımızda yer alan sözlükler önemli bir boşluğu doldurmaktadırlar. Tarihi geçmişi itibariyle zengin bir kültüre sahip medeniyetimizin oluşmasında başta Arapça olmak üzere Farsça gibi geniş medeniyetlerin aktarılmasına sözcülük yapmış dillerin yadsınamaz bir yeri vardır. Bu sebeple farklı amaçlar ve yöntemlerle yazılmış Arapça lügatlerin anlaşılması için yapılan çeviriler ülkemiz bilimsel çalışmalarını açısından önemli bir yere sahiptirler. Bunlar bazen bir dildeki kelimelerin anlamlarını veren kaynaklar olduğu gibi, bazen da sadece belli bir alanla ilgili istihlaları içermişlerdir.

Yukarıda ifade edilen duruma uygun olarak bir dilden diğer dile çevrilen lügatlerle birlikte, aynı dil içinde kavramlar arası ilişkilere ait yazılan eserlerin sayısı az değildir. Bu tür eserlerin yazıl-

masında bir takım nedenler etkili olmuştur. Bunlardan biri de, dilcilerin dönemin bazı aydınlarının kelimelerin anlamlarına ve anlamlar arasındaki nüanslara dikkat etmeden yaptıkları konuşmalarıdır.

İşte bu duruma uygun olarak bu çerçevede, İşaret yayınları arasında yer alan İsmail Hakkı Bursevî'nin *Kitâbu'l-Furûq* adlı eseri ile Ebu Hilal el-Askerî'nin *el-Furûq fi'l-Luğa* adlı çalışması Türkçe'ye kazandırılan önemli iki çalışmadır.

17. ve 18. yüzyıl düşünce hayatının önemli simalarından olan ve eserleriyle dönemine damgasını vurmuş olan Bursevî'nin *Kitâbu'l-Furûq* adlı eserinin Türkçe çevirisi Ömer Aydın tarafından yapılmıştır. Dört bölümden oluşan eserde öncelikle Bursevî'nin hayatı ve eserlerinden bahsedilmiş, daha sonra bölümlere geçilmiştir. Mukaddime ile başlayan eserin birinci bölümünde Arapça'dan hat ve yazı olarak bahsedilmiş, burada harflerin ve hattın görsellik ve anlam bakımından önemine değinilmiştir. Bu bölümde yazım sırasında çeşitli değişikliklere maruz kalan pek çok kavramı inceleyen Bursevî, örneğin "besmele"deki "elif" in lafızdan ve yazıdan hafzedildiğini anlatmıştır. Yine "ibn" kelimesindeki "elif" in iki özel isim, iki künye veya iki lakab arasında sıfat olarak bulunduğu zaman "ibn" kelimesinin "elif" inin hafzedileceğini söylemiştir. Yine "er-Rahman" kelimesine lam-ı tarif bitiştiği zaman "mim" den sonraki "elif" in hafzedileceğini anlatmıştır.

Alfabetik sıraya göre düzenlenen İkinci bölümde, Bursevî'nin kendi ifadesiyle bu işle ilgilenen öğrenci ve öğretmenlerin işlerini kolaylaştırmak için her harfi ayrı bir başlık altında incelemiştir. Burada müfred kelimeleri, türevlerini, i'rablarını ve anlamla ilgili akli bilgi ve incelikleri ele almıştır.

Sarf ve Nahiv ile ilgili faydalı ve önemli bilgilerin verildiği üçüncü bölümde nahiv ilmini ortaya koyanın Allah olduğunu belirtmiştir. Dilcilerin Basra ve Kûfe olmak üzere iki ekole ayrıldıklarını anlatan Bursevî bu bölümde nahivle ilgili pek çok konu hakkında kavramlar üzerinden giderek örnekleme yoluyla açıklama

getirmiş, örneğin “bi’l-cümleti” ile “fi’l-cümleti” arasındaki farkları anlatmıştır.

Dördüncü ve son bölüm esere ad olan, kelimelerin anlam farklılığını incelemiştir. Burada Kur’an-ı Kerim’de ve Arap dilinde anlamlarının yakınlığı dolayısıyla zaman içinde birbirinin yerine geçen ve nerdeyse aynı anlamda değerlendirilen kelimelerin aslında aralarında anlam farklılığı bulunduğunu ve bu anlamdaki nüansları anlatmıştır. Örneğin tilâvet ve kıraat, tarîk ve sırat, zât ve şahıs, sıfat ve na’t, hâlis ve sâfi, lafız ve kelime gibi pek çok kelime grubunun yıllar içinde anlam itibarıyla birbirlerine yakınlığından fakat aralarında önemli farklar bulunduğu bahsetmiştir. Buna göre mesela, “ey” tefsir, beyan ve izâh içindir, “yani” ise tefsir, soruyu ortadan kaldırmak ve yanlış anlamayı gidermek için kullanılır. (s. 325)

Hicrî 4. Yüzyılda yaşayan bir edebiyat bilgini ve şair olan Ebu Hilal el-Askeri ise *el-Furûq fi’l-Luğa* (Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü) adlı eserinde birbirine çok yakın anlamlar taşıyan kelimeler arasındaki farkları ortaya koymuştur. Bu yönüyle alanında ilk ve tek sözlük olma özelliğine sahip bu eseri Veysel Akdoğan başarılı bir tercüme ile Türkçe’ye kazandırmıştır. Hiç şüphesiz alanında ilk olma özelliğine sahip böyle bir eserin dilimize kazandırılması ayrı bir öneme sahiptir.

el-Askerî bu eserinde İlm ile ma’rifet, fitnat ile zekâ’, irâde ile meşîet, ğadab ile suht, ğalat ile hatâ, kemâl ile tamâm, hüsn ile cemâl, fasl ile fark, nebe’ ile haber, ‘âmm ile sene, zaman ile müddet gibi, anlamları birbirinden ayrılmayacak kadar yakın olan kelimelerin ve benzerlerinin anlamları arasındaki farkları konu almıştır. Burada örnek olarak verilen bu kelimelerden “nebe ve haber” için şöyle der: “Nebe’ ancak kendisine haber verilenin bilmediği bir konuda olur. Haber ise, kendisine haber verilenin bildiği bir konuda da bilmediği bir konuda da olabilir. Kur’an’da “Yakında onlara, istihzâ ettikleri şeyin nebe’leri (enbâ’) gelecektir” (En’am/5) buyrulmaktadır. Onlar hakikatini bilmedikleri için azab ile alay ettiler, şayet bilselerdi kesinlikle ondan/azâbdan sakınır-

lardı”.

Yine Tezâdd ile tenâkuz arasındaki farkı açıklarken, birincisinin çelişki anlamında olup sözlerde meydana geldiğini, ikincisinin ise zıdlık anlamında olup fiillerde bulunduğunu anlatmıştır.

Toplam otuz bölümden oluşan eserin her bölümünde, farklı bir konu ele alınmıştır. Buna göre mesela ikinci bölümde Kelâm türü kelimeler arasındaki farklar ele alınırken, üçüncü bölümde delâlet kelimesi ile alakalı ve ondan türetilmiş bazı kavramların yakın anlamlı olanları karşılaştırılarak aralarındaki anlamsal fark ortaya konulmuştur. Buna göre örneğin, delâlet ile delil, delâlet ile hüccet, delâlet ile alâmet v.b. kelimelerin arasındaki farklar gösterilmeye çalışılmıştır. Kalan diğer bölümleri de hemen hemen bu minvalde devam eden eseriyle müellif, birbirinden ayırt edilmesi oldukça zor olan kelimeler arasındaki küçük anlam farklarını gayet titiz bir şekilde yakalayıp okuyucunun istifadesine sunmuştur. Bunu yaparken çok uzun açıklamalar vererek okuyucunun kafasının karışmasından uzak durduğunu belirten yazar, aynı şekilde çok kısa bilgilerle yetinip okuyucunun beklentilerini ve taleplerini karşılamamak gibi bir tehlikeden kaçınmaya çalışmış ve bunu da büyük oranda başarmıştır.

Her iki eser de Arap Dili başta olmak üzere İslâmî ilimler alanında çalışma yapanlar için kaynak eser niteliğinde olup, özellikle kelimelerin anlamları üzerine kafa yoran ve bu alana ilgi duyanlar için önemli bir başvuru kitabı olarak kütüphanelerimizde yer almayı hak etmektedirler.

**Fikret SOYAL**

(Yrd. Doç. Dr., İÜ. İlahiyat Fak.)



Hadim Hüseyin İlähîbahş, **el-Kur'âniyyun**,  
(Tâif, 1989), 482 s.

Dinî hükümler için sadece Kur'an'ı esas alma anlayışı günümüzde de farklı düzeylerde dile getirilmektedir. Bu anlayış, özellikle Hind alt kıtasında uygulamaya konmaya çalışılmıştır. İlähîbahş yüksek lisans tezinde<sup>1</sup> "fırka" olarak nitelediği Pakistan'daki Kur'âniyyûn hareketini ele almış, bu teze bazı ilavelerle yayınlanan *el-Kur'âniyyun* isimli kitabında<sup>2</sup> fırka hakkında bilgiler vermiştir. İlähîbahş'ın kitabı bazı yönlerden tenkit edilse de Kur'âniyyun fırkası hakkında oldukça detaylı içeriğiyle kıymetini korumaktadır.

Hind alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1898) ve Çerağ Ali (ö. 1312/1895) ile temelleri atılan dinî hükümler için sadece Kur'an'ı esas alma anlayışı, Abdullah Çekrâlevî (ö. 1332/1914) tarafından "ehlü'z-zikr ve'l-Kur'ân" adıyla Lahor'da 1902 yılında bir cemaat kimliğiyle ortaya çıkarılmıştır. Seyyid Ahmed Han'ın temsil ettiği düşüncüyü savunanlar önceleri "münkirîn-i hadîs" ve "neyçirî" (natüralist) gibi adlarla, Çekrâlevî ile birlikte "ehl-i Kur'ân" olarak anılmıştır. "Kur'âniyyûn" ve "ehl-i Kur'ân" olarak bilinen harekete eğitilmiş kesimin dışında halk fazla rağbet etmemiştir. Ahmedüddin Amritsarî (ö. 1355/1936), Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1375/1955) ve Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1405/1985), Kur'âniyyûn hareketinin görüşlerini devam ettiren önde gelen temsilcileri olmuştur. Benzer görüşler Mısır'da Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920)<sup>3</sup> ve Ahmed Subhî Mansûr (ö. 1949)<sup>4</sup> gibi bazı kişiler

<sup>1</sup> Hadim Hüseyin İlähîbahş, *Fırkatü Ehli'-Kur'ân bi-Bâkistân ve mevâkıfu'l-İslam minhâ*, el-Melik Abdülaziz Üniversitesi, Mekke 1980. <http://libback.uqu.edu.sa/hipres/ABS/ind225.pdf>, 13.01.2012.

<sup>2</sup> Hadim Hüseyin İlähîbahş, *el-Kur'âniyyun ve şübühathum havle's-sünne*, Taif: Mektebetü's-Siddik, 1989, s. 5 dipnot.

<sup>3</sup> Muhammed Tevfik Sıdkî'nin *el-Menâr* dergisinde yayımladığı "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh" (IX, 1906) başlıklı yazısının içeriği, bu yazıdaki görüşlere verilen cevaplar ve Sıdkî'nin sonraki yazılarında geliştirdiği/değişen görüşleri için



tarafından da dile getirilmiştir. Kur'âniyyûn hareketinin ayrıntılarda farklı görüşlere sahip temsilcileri, hadislerle ve ictihadla amel etmeyi şirk saymışlardır. Bu konudaki delilleri ise "Hüküm ancak Allah'ındır" mealindeki âyetlerdir (el-En'âm 57; Yûsuf 12/40, 67). Bu durum ibadetler hususunda da farklı değerlendirme ve uygulamaları doğurmuştur. Kur'âniyyûn hareketine dair ekserisi reddiye olmak üzere çok sayıda kitap,<sup>5</sup> risale ve makale yazılmıştır. Hadim Hüseyin İlahîbahş'ın *el-Kur'âniyyûn* adlı kitabı derli toplu çalışmalardan biridir.<sup>6</sup>

Hind alt kıtası düşünce ve tefsir ekolleriyle ilgili kitabında<sup>7</sup> Birişik "Ehl-i Kur'ân konusunda elimizde bulunan en derli toplu kitap" diye nitelediği İlahîbahş'ın *el-Kur'âniyyûn* adlı çalışmasından bir hayli istifade ettiğini kaydetmektedir. Birişik'a göre "Hadim Hüseyin müdellel bir çalışma ortaya koymuşsa da kendisi - muhtemelen- Ehl-i hadis olduğu için zaman zaman Ehl-i Kur'ân'ı anlamaya çalışmak yerine ifrata varan tenkitlerde bulunmuştur."<sup>8</sup>

İlahîbahş ve Birişik'ın kitaplarından geniş olarak yararlanarak Mustafa Öztürk<sup>9</sup> ve Şahin Güven<sup>10</sup> de Kur'âniyyûn hakkında yaz-

---

bkz. G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 33 vd.

<sup>4</sup> Bkz. Ahmed Subhî Mansûr, *el-Kur'ân ve kefâ masdaran li't-teşrii'l-İslâmî*, Beyrut, 2005.

<sup>5</sup> Örneğin Bigiyef'in *Kitâbü's-Sünne* isimli kitabı reddiye niteliğinde olmasa da Hindistan'da ortaya çıkan bu düşünceye karşı kaleme alınmıştır (mütercim in takdimi, s. IV). Bigiyef'e göre bunların kendilerine Ehl-i Kuran adını vermesinin yegâne sebebi; Kur'ân'ı bize tebliğ eden Hz. Peygamber'in sünnetlerini inkâr etmeleridir. Bunların kendilerine bu ismi vermeleri Kur'ân ile apaçık bir istihzadan başka bir şey değildir. "Kuran-ı Kerim'i bizlere tebliğ eden İslam Peygamberi'nin sünnetlerini reddeden bir kimsenin kendini Ehl-i Kur'ân diye isimlendirmeye hiçbir hakkı olamaz." Musa Carullah Bigiyef, *Kitabu's-Sünne: Kur'an ve Sünnet İlişkilerine Farklı Bir Yaklaşım*, çev. Mehmet Görmez, Ankara: Ankara Okulu, 1998, s. 3, 7.

<sup>6</sup> Abdülhamit Birişik, "Kur'âniyyûn", *DİA*, XVI, s. 428-429.

<sup>7</sup> Abdülhamit Birişik'ın *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001) adlı kitabının bir bölümü Kur'âniyyun ekolünün tanıtımına ayrılmıştır ( s. 317-413). İslam Ansiklopedisindeki (DİA) Kur'âniyyûn maddesini de Birişik yazmıştır.

<sup>8</sup> Abdulhamit Birişik, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 396, 2. dipnot.

<sup>9</sup> Mustafa Öztürk, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: III, sayı: 1, (ss. 167-200), s. 167 dipnot. Öztürk konuya başka iki çalışmasında daha değinmektedir: "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsi-

dıkları makaleler ile hareketi tanıtmış, Afganistanlı M. Sharif İbrahimi bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.<sup>11</sup> Güven, İlahîbahş'ın *el-Kur'âniyyûn* kitabınının konusunda yazılmış kapsamlı ve sistematik bir çalışma olduğu tespitini yapmaktadır. Güven'e göre müellif İlahîbahş'ın katı bir Selefi/Vahhâbî olması ve çalışmasını Suudi Arabistan üniversitelerinde yapması sebebiyle, Kur'âniyyûn ekolüne karşı objektif bir tavırdan ziyade, taraflı ve düşmanca bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Tabii ki bu da yapılan çalışmanın değerine ve objektifliğine gölge düşürmektedir.<sup>12</sup>

İlahîbahş, kitabını temelde iki bölüme (bâb) ayırmıştır; birinci bölümde tarihte ve günümüzde hadis inkârcılığını ele almış, ikinci bölümde Kur'âniyyûn'un görüşlerini incelemiştir.

Birinci bölümü iki alt başlığa (fasl) ayıran İlahîbahş, birinci başlıkta Hindistan ve Paksitan'da Kur'âniyyûn fırkasının tarihi, ortaya çıkışı, öncülerinin tanıtılması (ss. 25-55) ve çağdaş Kur'âniyyûn grupları (ss. 57-64), devletin, âlimlerin ve halkın bu fırkanın görüşlerine karşı tutumlarını (ss. 65-67) tedkik etmiştir. İkinci alt başlıkta sünnet ile ilgili bazı temel bilgiler verip (ss. 71-77) Şîa, Hâriciler, Mutezile mezheplerinin hadis ve sünnete karşı tutumları ile İmam Şâfiî'nin yaşadığı ve kaydettiği sadece Kuran ile yetinilmesini savunan bir grupta ilgili bilgiler aktarmıştır (ss. 78-98). Ayrıca Hind alt kıtasında Seyyid Ahmed ve Çerağ Ali gibi şahsiyetler örneğinde Kur'âniyyûn fırkasının ortaya çıkmasından hemen önceki durum ortaya konmaktadır (ss. 99-111). Sünnet inkârcılığı ile ilgili bir başlıkla özellikle Mısır üzerine yoğunlaşmakta (ss. 112-203), bu

---

ri: Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: VIII, sayı: 2, s. 1-20; "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, ed. Cengiz Kallek, İstanbul 2010, s. 13-67.

<sup>10</sup> Şahin Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, sayı: 11, (ss. 385-408), s. 403, 10. dipnot.

<sup>11</sup> M. Sharif İbrahimi, *Kur'âniyyûn Ekolünün Tefsir Anlayışı*, Selçuk Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Konya 2010, (Önsöz, s. III).

<sup>12</sup> Şahin Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü", s. 403, 10. dipnot.

arada örneğin Tevfik Sıtkı'nın görüşleri değerlendirilmektedir (s. 153).

İkinci bölümde Kur'âniyyûn'un görüşleri ele alınmaktadır. Kur'âniyyûn'un sünnet hakkında görüşleri ele alınırken, Abdullah Çekrâlevî'nin görüşü olarak kaydedildiğine göre Kitab (Kur'ân) dinde ihtiyac duyulan her şeyi, her yönden detaylı (mufassal) şekilde açıklamıştır, sünnete hacet yoktur. Kâmil ve mufassal olan Kur'ân'ın bir açıklamaya (şerh) ve Hz. Muhammed'in tefsirine yahut gerekleri hakkında pratik öğretimine ihtiyacı yoktur (s. 210, 211).

Bu ikinci bölümde Kur'âniyyûn'un tefsirde metodları (s. 259-291) ve itikâdî konularda görüşleri (s. 295-361) de ele alınmaktadır. Burada yapılan en dikkat çekici tespitlerden biri göstermektedir ki, Kur'âniyyûn'a göre sünnet ile amel etmek, hadislerde yer alan hükümleri uygulamak şirktir (s. 298). Bu bölümde yer alan bir başka alt başlık Kur'âniyyûn'un şer'î konularda görüşleridir. İbâdât (s. 366) ile ukubât ve muâmelât (s. 402) olarak ele alınan görüşler arasında dikkat çekici detaylar yer almaktadır. Örnek olarak sünneti kabul etmeyen Abdullah Çekrâlevî, namaz ile ilgili hükümleri Kuran'dan çıkarmaktadır. Namazların iki, üç, dört rekât oluşunu Fâtır suresi 1. ayetteki<sup>13</sup> meleklerin kanat sayılarıyla ilgili ifadelerden çıkarmaktadır (s. 367).

İlâhîbahş *el-Kur'âniyyun*'da özetle şu tespitleri yapmaktadır (s. 443): Kur'âniyyûn, Seyyid Ahmed Han'ın hareketinin üyelerinin yaydığı bilimsel teoriler ile dinî gerçekleri birleştirmeye yönelik fikirlerin doğal ürünüdür. Bu dönemde bölgede yönetimde olan İngiliz sömürgecilerinin müslümanları parçalamak için takındıkları tutum da etkilidir. Kur'âniyyûn, Müslümanlar arasındaki mezhep ihtilaflarının sünnetten kaynaklandığı zannederek hata etmişlerdir.

Kur'âniyyûn fırkasının kurucusu Abdullah Çekrâlevî olmakla birlikte Ahmedüddîn Amritsârî (s. 33) çok eser veren, derin fikirle-

---

<sup>13</sup> Hamd; gökleri ve yeri yaratan, ikişer, üçer ve dörder kanatlara sahip melekleri, resûller kılan Allah'a aittir.

ri olan biridir ve “Ümmet-i Müslime” teşkilatını kurmuştur. Hâfız Muhammed Eslem Cerâcpûrî (s. 41) özellikle üniversite gençleri arasında grubun görüşlerini yayarak etkili olmuştur. Gulâm Ahmed Pervîz (s. 47) ve onun liderliğindeki Tulûu İslam örgütü, Pakistan içerisinde ve dışarıda faaliyet göstermiştir.

Tarihte sünneti kabul etmekle ilgili farklı tutumları olan Şîa, Hâricîler ve Mutezile gibi mezheplerin görüşleri, Kur’âniyyun fırkasının ortaya çıkmasında etkileri olmuştur. Hind yarımadasında sünneti inkâr hareketinin ortaya çıkması ise Seyyid Ahmed Han ve Çerâğ Ali’nin sünnet hakkında ortaya attıkları şüphelerin neticesidir.

Kur’âniyyun’un kabul ettikleri en başta gelen esas müslümanın hayatını tanzim etme hususunda, başka bir şeye ihtiyaç duyulmadan Kur’ân’ın yeterli olduğudur. Bunun tabii neticesi sünneti delil olarak kullanmanın inkârıdır. Bunun sonucu olarak, ayetlerin bir kısmı tevil edilerek hükümler elde edilmektedir. Bunun için özellikle Arapça diline itimad edilmiş, temel dinî terimlerin de kelime anlamlarına dayanılmıştır. Kur’âniyyun mensupları, döneme göre değişen bazı nazariyeleri uğruna ayetleri tevil etmişlerdir.

Kur’âniyyun itikâdî konulardan şirki, diğer Müslümanlardan farklı yorumlamışlar, arş, istivâ gibi konuları mecaza hamletmişlerdir. Hz. Peygamber’den ve ümmetinden hârikulâde şeylerin zuhurunu inkâr etmişlerdir. Ayrıca peygamberin masumiyetini kabul etmemişlerdir. Hz. İsa’nın anne ve babadan olduğunu kabul edip, kıyamet öncesi geri dönüşünü reddetmişlerdir. Kur’âniyyun, ölüm sonrası berzah hayatını, kıyamette şefaati kabul etmemiş, cennet ile ilgili de farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kur’âniyyun, ibadetlerin detaylarını da sadece Kur’ân’dan çıkarmaya çalışmış, namazın şartları, rükunları ve rekâtları gibi konularda, zekâtın oranı, verileceği vakit ve verileceği yerler gibi hususlarda farklı sonuçlar çıkarmışlardır. Orucun kış aylarında tutulmasını istemişlerdir. Teaddüd-ü zevcâta Kur’ân’ın engel olduğunu ileri sürmeleri gibi muâmelat konularında da farklı kabülleri vardır.

İlâhîbahş'ın *el-Kur'âniyyûn* kitabı tarafsızlık ilkesini ihlal ile tenkit edilmektedir. Buna İlâhîbahş'ın ele aldığı konular sonrasında cevap verme gayreti sebep olsa gerektir. Buna rağmen kitap Kur'âniyyun fırkası hakkında oldukça detaylı içeriğiyle kıymetini korumaktadır.

**Adem ARIKAN**

(Yrd. Doç. Dr., İÜ. İlahiyat Fak.)



---

**Papa Jean Paul II, Gerçeği Arayış: Akıl ve İman,**

çev. İ. Taşpınar (İstanbul: Karakutu, 2005), 144 s.

---

18. yy Aydınlanma Hareketi sonrasında Katolik Kilisesi hem kendisine bağlı Hıristiyanlara hem de maiyetindeki rahip ve papazlara yol göstermek, karşılaştıkları meselelere çözüm bulmak için doğrudan Papa aracılığı ile kararname veya genelge türünde risaleler (*encyclique*) yayınlamaya başlamıştır. Papa 14. Benedict (öl. 1758) ile başlayan bu genelge yayınlama geleneği bugüne kadar tüm Papalar tarafından sürdürülmüştür. Genelgeler dogmatik konuları ele aldığı gibi bazen ahlaki ve moral değerlere de vurgu yapar. Papa II. Jean Paul 1979 yılında Papa seçildikten sonra papalığının ilk yirmi yılında 13 adet genelge yayınlamış olup en fazla genelge yayınlayan papalardan birisidir.

Papa II. Jean Paul' ün 14 Eylül 1998 tarihinde yayınladığı, incelediğimiz eseri oluşturan 'Fides et Ratio' isimli genelgesinden önce iman – akıl ilişkisini ele alan tek genelge Papa 13. Leon' un (öl. 1903) 4 Ağustos 1879 tarihinde yayınlamış olduğu "Aeterni Patris" adlı genelgesidir. Ancak "Aeterni Patris" genelgesi "Fides et Ratio" adlı genelgeye göre hacim olarak daha küçüktür. "Fides et Ratio" genelgesi konuyu ele alması, incelediği sahanın genişliği itibarıyla oldukça zengindir. Hıristiyan dünyasının dikkatini yeniden din ile felsefe, iman ile akıl konularına çekmiş ve bunların tartışılmasını

sağlamıştır. Genelgenin konuyu ele alan diğer metinlere göre yeniliklerini bu genelgenin Kilisenin resmi belgesi olması ile Kilise Babalarının, ilahiyatçıların veya papalık metinlerinde dağınık olarak bulunan birçok açıklamayı derli toplu bir yapıya kavuşturarak bir araya toplaması olarak sıralayabiliriz.

Genelge yedi bölümden oluşmaktadır. Ancak özellikle okuyucuyu konuya hazırlamak için ve konu ile ilgili tartışmaların tarihi ile ilgili çok temel bilgileri vererek genelgenin daha iyi anlaşılması açısından mütercimin hazırlamış olduğu sunuş bölümü yararlı bilgiler ihtiva etmektedir. Aynı şekilde eserin sonuna eklenen genelgenin Türkçe baskısına dair değerlendirme yazısı da iman – akıl ilişkisi tartışmalarının Hıristiyanlık tarihi içerisindeki seyri ile ilgili - çok kısa da olsa - faydalı bilgiler ihtiva etmekte ve genelgeyi bu bağlamda değerlendirmektedir.

“Kendini Bil” başlığı altında konuya giren Papa, insanlığın hakikat arayışı ve insan kalbinde daima var olan “Ben kimim? Nereden geldim ve nereye gidiyorum? Kötülük niçin vardır? Bu dünya hayatından sonra ne olacak?” gibi çeşitli sorulara dikkat çekmektedir.(s.16) Kilisenin görevlerinden birisinin gerçeğe hizmet etmek olduğu, hakikat arayışında felsefenin de çok önemli rolü olduğunu anlatarak Kilisenin felsefeye yaklaşımını ifade eden Papa, felsefeyi imanı derinlemesine kavramak ve İncil’in gerçeğini henüz bilmeyenlere ulaştırmak için Kilisenin vazgeçilmez bir yardımcısı olarak değerlendirmektedir.(s.19) Ancak felsefenin agnostik ve rölativist formlarının felsefi araştırmayı septisizm bataklığına sürüklediğini, felsefi araştırmanın varlığa ve Tanrı’ya dair temel soruları geçiştirecek yaklaşımlar geliştirmesinin insanlarda felsefeye karşı güvensizliğin baş göstermesini doğurduğundan dolayı Kilisenin, imanın hakikatini yeniden ifade etmek suretiyle günümüz insanına destek ve yardımcı olabileceğini söylüyor. Hakikatin araştırılması konusunda büyük sorumluluğu olduğunu düşündüğü felsefenin bu özelliğini yeniden bulması gerektiğini belirtiyor.

Birinci bölümde “İlahi Hikmetin Tecellisi” başlığı altında I. Vatikan Konsili, Trento Konsili, II. Vatikan Konsili bağlamında vah-

yin karakteri, vahiy ve felsefe ile elde edilen hakikatin farklılığı, İsa Mesih'in sırrı ile ifade edilen hakikat meseleleri incelenmektedir. Vahyin tabiatı ve insan aklını gerçeği araştırmaya iten yönü üzerinde durulmaktadır. Vahyin bize bildirdiği hakikatin akıl tarafından geliştirilen bir düşüncenin sonucu olmayıp bir ihsan olarak sunulduğu ifade edilerek vahyin ve felsefenin farklı imkân ve içeriği olsa da her ikisinin de kişiyi iman ve Tanrının müşahedesine götüren yolu araştırdığını açıklanmaktadır (s.34).

İkinci bölüm "Akletmek İçin İnanıyorum" başlığı altında bilme arzusunun her insanda ortak olması, imanla bilme – akılla bilme arasındaki ilişki ile Kitab-ı Mukaddes'in bu ikisi arasındaki derin ve ayrılmaz ilişki olduğunun farkında oluşu, akıl ve iman arasında bir yarışın olmadığı, birinin diğeri ile bütünleşip her birinin kendi özel faaliyet alanına sahip olduğu konularına değinmektedir. Vahyin insanın bilgi arayışındaki önemi anlatılmaktadır. Hikmet Kitabının felsefe yapılabileceğini ifade ettiği (s.39), tabiat üzerine akıl yürütme sayesinde yaratıcıya ulaşılabilceğini belirtip Eski Ahit'e göre insanın hakikate akıl vasıtasıyla ulaştığı, çünkü iman ile aydınlanan insanın her şeyin derin anlamını keşfettiği, bilginin temelinin sadece araştırma değil, iman ve vahyin içeriği ile kesin bir ilişkiyi de öngörmekte olduğu anlatılır (s. 40).

Hıristiyanların felsefe ile ilişkisinin derin bir basireti gerektirdiği, Pavlus'un kendi devrinin filozoflarının diliyle konuşmak suretiyle bunun örneğini verdiği anlatılır. Felsefenin yer yer içine düştüğü çıkmazlardan imanın yardımıyla kurtulabileceği ifade edilir.

"İnanmak İçin Aklediyorum" başlıklı üçüncü bölümde Genelgenin asıl konusu olan 'akıl gerçeği bilmedeki yeri' meselesi ele alınmaktadır. İnsanın hakikat arayışının sadece dünyevi işlerdeki kararları ile sınırlı olmadığı, hayatın anlamı ve gayesi ile ilgili soruların da bu arayışın en temel konularından birini teşkil ettiğine işaret edilmektedir. İnsan 'hakikati arayan kimse' olarak tanımlanıp, hakikat özleminin insan kalbinde kök saldığı, bunu bir kenara itmenin varoluşu krize sokacağı belirtilerek hakikat çeşitleri ile ilgili bir sınıflama yapılmaktadır. Buna göre doğrudan veya

tecrübe ile teyid edilen açık hakikat, felsefî hakikat ve dini hakikatten bahsedilmektedir. İnsanın bu hakikat arama yolculuğunda Hıristiyanlığın da insana yardım ettiği, vahyin bildirdiği hakikatlerle felsefî hakikatlerin çelişmediği, her iki düzeydeki bilginin de hakikatin bütünlüğüne ulaştırdığı (s.55) tespitlerinden sonra vahyedilen hakikat ile felsefe arasındaki tarih boyu var olan ilişkinin doğrudan incelenerek bu iki bilgi düzeyi arasındaki doğru ilişkiyi kurabilmek için atıf yapılabilecek referans noktalarını oluşturan bir takım ilkelerin ortaya çıkarılması mümkün olacağına işaret edilmektedir.

Dördüncü bölümde “İman İle Akıl Arasındaki İlişkiler” konusu ele alınmaktadır. Hıristiyanlığın en baştan itibaren devrin felsefî akımları ile karşı karşıya geldiği Pavlus örneği ile anlatılıp çeşitli açılardan Hıristiyanlığın antik felsefe ile ilişkisinin ele alınmaktadır. Felsefe ile iletişim halinde olmak ilk Hıristiyanlar tarafından kaygı ile değerlendirilmiş olup, bu konuda dikkatle ve sağduyu ile hareket edenlere örnek olarak Aziz Justin ve İskenderiyeli Clement zikredilmektedir.(s.61) Felsefeyi eleştirel yönüyle ele alan düşünürlere de değinilmektedir.

Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu düşüncenin Hıristiyanlaştırılması faaliyetine de değinen Papa bu konuda Kapadokyalı Babaları, özellikle de Aziz Augustinus’u zikretmektedir. Bu düşünürün gerçekleştirdiği sentezin Batıda asırlar boyunca felsefî ve teolojik spekülasyonun en üst formu olarak kaldığına değinmektedir. Skolastik ilahiyatta Anselmus’un iman ve saf akıl ile ilgili görüşlerini de aktaran Papa, bu düşünürün imanın içeriği konusunda aklın görevi ile ilgili açıklamalarına yer vermektedir. Ortaçağ düşüncesi ve Aquino’lu Thomas’ın önemi üzerinde durarak Onun hem doktrininin içeriği, hem de kendi dönemindeki Arap ve Yahudi düşünceleri ile diyalog kurabilmesi sebebiyle çok önemli olduğuna değinmektedir. Thomas’ın akıl ile iman arasında var olan uyumu ön plana çıkarma başarısını gösterdiğini, aklın da imanın da ışığının Tanrı’dan gelmesi sebebiyle birbiri ile çelişmeyeceklerini açıkladığına, Thomas’ın Kilise tarafından bir düşünce ustası ve doğru bir



ilahiyat yapmanın modeli olarak sunulduğuna işaret eder (s. 67). Aziz Thomas ve Aziz Albert'in ilahiyat ve felsefenin arasındaki bağa vurgu yapmalarının yanında felsefe ve bilimin kendi sahalarında özerk çalışmalarına fırsat tanıyan ilk kişiler olduğunu, ancak Ortaçağın sonundan itibaren her iki bilgi arasındaki bu meşru ayırımın yavaş yavaş zararlı bir hal aldığını anlatır. Papa, imandan tamamen bağımsız gelişen felsefenin akla karşı artan bir güvensizlik doğurduğunu, modern felsefî düşüncenin büyük bir kısmının Hıristiyan vahyinden gitgide uzaklaşmak suretiyle oluştuğunu, rasyonalizmin, pozitivizmin ve nihilizmin bu yaklaşımın zararlı sonuçları olduğunu açıklar. Bu değişimlerin sonucunda bazı filozofların nasıl faydacı bir gayeye hizmet eden fonksiyonel bir akıl haline getirildiğine ve bu son dönemde iman ile felsefî aklın zamanla birbirinden ayrıldığına ortaya çıktığına işaret eder.

Beşinci bölümde "Kilise'nin Öğretme Yetkisinin Felsefî Sahaya Müdahaleleri" başlığı altında Kilisenin felsefeye müdahalesinin nasıl anlaşılması gerektiği hususu ele alınmaktadır. Modern felsefî düşüncenin sık sık hataya düştüğü, Kilisenin eksik felsefî söylemlerle ilgilenmek gibi bir görevi olmadığı; ancak vahye dayalı bilgilerin doğru anlaşılmasını tehdit eden veya insanların imanlarına zarar veren yanlış ve taraflı felsefî teoriler söz konusu olduğunda Kilisenin derhal müdahale ederek Hıristiyan doktrini korumak için bu görüşlere karşı eleştirilerde bulunması gerektiği ifade edilir. Bu bakış açısına göre günümüzde pek çok felsefî görüşün ortaya konması sebebiyle eleştirel bir ayırımda bulunmanın zorunlu hale geldiği, Katoliklerin kendi felsefelerini modern düşüncenin – özellikle fideizm ve rasyonalizm- gibi yaygın birtakım felsefî görüşlere karşı ortaya koyma görevlerinin olduğu ifade ediliyor. Birtakım modern felsefî görüşlerle bu tarz bir tartışmaya rağmen özellikle I. Vatikan Konsili bağlamında iman ve akıl arasında bir anlaşmazlığın olamayacağı, bunların birbirinden ayrılmaz oldukları vurgulanıyor.

Kilisenin Hıristiyan imanını koruma görevi sebebiyle çeşitli zamanlarda ve çeşitli şekillerde felsefî saha ile ilgili açıklamalar

yaptığı Papa X. Pius ve Papa XII. Pius örnekleriyle açıklanarak bazı eski tehlikeli görüşlerin bugün yeniden gün yüzüne çıktığı ele alınarak bunların olumsuz yönleri üzerinde durulmaktadır.

Altıncı Bölüm“İlahiyat ve Felsefe Arasındaki Karşılıklı Etkileşim” başlığı ile ilahiyat alanı ile ilgili bilgiler verilerek felsefe – ilahiyat ilişkisi ele alınmakta, günümüz ilahiyatçısının ilgilenmesi gereken ilimlerle ilgili değerlendirmeler yapılarak kültürler ve onlarla ilişki hususuna değinilmektedir. Hint kültürü ve Hıristiyanlık ilişkisi incelenmektedir.

Akıl edilen iman ve kabul edilen iman adı altında ilahiyatın metodolojik iki ilkesi doğrultusunda ilahiyatçının hem Kilisenin düşünce kavram ve terimlerine hâkim olması gerektiği hem de felsefî sistemleri derinlemesine bilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Felsefenin yardımı olmadan bazı ilahiyat meselelerinin anlaşılmasının mümkün olmadığı (s. 91) ve ilahiyatın iman ile akıl uyumunu anlatması gerektiği vurgulanmaktadır.

Ahlak ilminin felsefi desteğe ihtiyacı olduğuna değinilerek, ilahiyatçının günümüzde felsefeden çok tarih ve bilimle ya da Yunan ve Avrupa merkezli bir kökene sahip felsefeyle değil, geleneksel bilgeliklerle ilgilenmesi gerektiği ile ilgili görüşler değerlendirilmekte ve sonuçta önemli olanın hakikat arayışı olduğu, bunun merkezinin öneminin olmadığı ve İncil’in hiçbir kültüre karşı olmadığı dile getirilmektedir. Papa, yapılan bu tespitler ışığında ilahiyat ve felsefe arasında kurulacak uyumlu ilişkide ilahiyatçının hareket noktasının daima Tanrı’nın kelamı olması ve nihai gayenin sadece kelamın akıl edilmesi olması gerektiğini beyan eder. Bu ilişkiyi verimli bir şekilde kuran Kilise Babaları, Ortaçağ düşünürleri ile günümüz düşünürlerinden örnekler vermektedir.

Felsefeyi İsa’nın doğumundan önceki felsefe ve İncil’in mesajının ulaşmadığı yerlerdeki felsefe ile Hıristiyan inancı ile irtibatlı felsefe olarak ayıran Papa, Hıristiyan dönemi felsefesinin aklın inanç ile arındırılması şeklinde “subjektif” ve vahyin aklın keşfedemeyeceği bazı hakikatleri açıklaması şeklinde “objektif” teza-

hürleri olduğunu açıklar. İlahiyatın tarihte olduğu gibi şimdi de felsefeye başvurduğunu; ilahiyatın tezlerinin evrensel hakikat oluşu ve akıl edilebilirliğini sınamak için felsefeye ihtiyacı olduğunu, bu ihtiyaç ve felsefenin ilahiyata desteği sebebiyle patristik dönemden beri felsefenin “ilahiyatın hizmetkârı” olarak adlandırıldığını anlatarak (s.103) bir kez daha hakikat arayışında bu ilişki bağlamında Aziz Thomas’ın örnekliğini vurgulamaktadır.

Yedinci Bölüm “Günümüz İhtiyaçları ve Yerine Getirilmesi Gereken Görevler” başlığı altında insanın anlam arayışının insanı sürüklediği rölativizm, septisizm, materyalizm ve panteizm gibi zararlı akımların reddinin gerekliliği ve insan aklının aşkın bir şeye atıfta bulunmadan içkin sınırları içerisinde anlam arayışında çözümlere ulaşamayacağına değiniliyor. Felsefenin Tanrının sözüyle uyumlu olması gerektiği, bunun için de ilk olarak felsefenin anlam arayışında kaybettiği hikmet boyutunu yeniden bulması gerektiği; ikinci olarak insan kapasitesinin hakikatin bilgisine ulaşabilmesini sağlamak; üçüncü olarak ampirik verileri aşan, gerçek metafizik bir felsefe ihtiyacı belirtiliyor. İlahiyat sahasında metafiziğin günümüzde daha da önem kazandığına değiniliyor. Günümüz felsefesi ile Hıristiyan felsefi düşüncesi arasında iletişimin olması gerektiği ifade edilip günümüzdeki eklektizm, bilimcilik, pragmatizm, nihilizmin zararlarına yönelik değerlendirmeler yapılıyor.

Günümüz ilahiyatının üzerine düşen görevlere de değinen Papa bu konuda tebliğ ve hakikat araştırması olarak iki görev zikreder. Vahyin akledilirliğini ve Tanrı kelamının herkese ve her çağa hitap edişi üzerine gayret gösterilmesi gerektiğine değinir.

Sonuç kısmında ilahiyat disiplininin felsefe ile olan ve mutlaka olması gereken ilişkileri üzerinde durulmaktadır. Kilisenin felsefi düşüncenin önemine ve gerçek boyutları üzerine ısrarı vurgulanmaktadır. Felsefenin Hıristiyan inancını paylaşmayanlarla yegâne diyalog zemini olduğu ifade edilmektedir. Hıristiyan filozofun imanın hakikatinin kavranması için anlaşılır ve makul bir muhakeme geliştirebileceğinden dolayı Kiliseye bağlı eğitim ve öğretim

kurumlarında adeta bir yeniden yapılanma ile modern felsefi ilimlerin eğitimde daha etkin bir şekilde yer alması istenmektedir. Papa, bu isteğini bir çağrı olarak adlandırmakta, ilahiyatçı ve düşünürleri bu sahada çalışma yapmaya davet ve teşvik etmektedir.

Dinler Tarihi akademisyeni olan mütercim Dr. İsmail Taşpınar tarafından iman ve akıl ilişkisi gibi her dönemde oldukça popüler bir konu hakkında Katolik Hıristiyan görüşünü en yetkili ağızdan aktaran bu risaleyi güzel bir tercüme ve akıcı bir üslupla gerek dinî ilimler ve gerekse felsefe sahasından meraklılarının istifadesine sunulması, bu alanda çalışma yapacaklar açısından derli toplu tarihî bir perspektif vermesi sebebiyle de önemli bir belge niteliğindedir.

**Ömer Faruk ARAZ**  
(Dr. Öğr., MÜSBE)





# Milel ve Nihal Geleneğinden

## 'Allah'ın Kelâmına Dair' Altmışbeşinci Bölüm<sup>1</sup>

Musâ b. Meymûn (Maimonides) el-Kurtûbî<sup>2</sup>

çev. İsmail TAŞPINAR<sup>3</sup>

Bu noktaya geldikten ve Allah'ın 'var' (*mevcûd*) olduğunu –fakat varoluş (*vücûd*) anlamında değil- ve 'bir' (*vâhid*) olduğunu –fakat tek (*vahdetin*) olduğu anlamında değil- öğrendikten sonra, Allah'ın 'kelam' sıfatından münezzehtir olduğuna dair sana ayrıca bir delil getirmeye ihtiyaç olduğunu düşünmüyorum. Özellikle de, milletimizin Tevrat'ın mahlûk olduğunu –buradan, Allah'a nispet edi-

---

<sup>1</sup> Filozof Mûsâ İbn Meymûn el-Kurtubî, *Delâletü'l-Hâirîn*, yay. haz.: Hüseyin Atay, Ankara 1974, s. 166-168. Söz konusu makalenin tercümesinde Salomon Munk'un hazırladığı Fransızca edisyondan da istifade edilmiştir. Bkz.: Moise Ben Maimoun, *Le Guide des Egarés*, çev.: Salomon Munk, Paris 1981, t. 1, s. 289-293.

<sup>2</sup> Tam adı Ebû İmrân Mûsâ İbn Meymûn İbn Abdillâh el-Kurtubî el-Yahûdî olan Maimonides (1135-1204), Kurtuba'da doğdu ve Fustât'ta yaşadı. Aristotelesçi bir filozof olan Maimonides'in en önemli eserlerinden biri, İbranice *More Nebohim* adıyla bilinen *Delâletü'l-Hâirîn*; diğeri ise, yahudi şeraitine getirdiği yeni yorumları ihtiva eden *Mişne Tora* adlı eseridir. Felsefi ve kelâmî çalışmalarında akıl ile dinin birbiriyle çelişmediğini ortaya koymaya çalışan Maimonides'in tespit ettiği 13 maddelik iman esasları Ortodoks Yahudiler tarafından hâlâ kabul edilmekte, *siddur* adı verilen duâ kitaplarında yer almakta ve sabah dualarında okunmaktadır. Aynı zamanda hekimlik mesleğini de icra eden Maimonides, son dönem Mısır Fatimî sultanlığı sarayında hekim olarak çalışmıştır. 1204 tarihinde Fustât'ta (Kahire) vefat etti. Geniş bilgi için bkz.: *Dictionnaire Encyclopedique du Judaïsme*, edit.: Geoffrey Wigoder, Paris 1993, s. 684-690.

<sup>3</sup> Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD.

len 'kelam'ın mahlûk olduğu anlamı çıkmaktadır- ittifakla kabul ettiği ortada iken. Zira [kelam sıfatının] Allah'a nispet edilmesi, Musa'nın duyduğu konuşmanın Allah tarafından yaratılmış ve yaratılıştaki bütün eserler gibi üretilmiş (*ibtadeahû*) olduğu anlamına gelmektedir. İleride, peygamberlik konusu üzerinde daha geniş bir şekilde durulacaktır. Buradaki amacımız, Allah'a 'kelam' sıfatı nispet edilmesi ile genel olarak bizim fiillerimize benzer sıfatların O'na nispet edilmesinin aynı şey olduğunu göstermektir. Buna göre, peygamberlerin ilahi bir bilgiye sahip olduklarını zihinlere kabul ettirebilmek için, onlara Allah'ın konuştuğu ve bazı şeyler söylediği denmekte idi. Böylece, onların (*peygamberlerin*) Allah tarafından bize getirdikleri şeylerin, onların kendilerine ait düşünce ve fikirler olmadığını bilmemiz istenmekte idi. Bu konu, ileride geniş olarak ele alınacaktır. Daha önce bu konuya kısaca değinilmişti.

Bu Bölümde sadece 'kelâm' (dibur) ve 'kavl' (amira, demek, söylemek) fiillerinin benzer kelimeler (lafz müsterek) olduğunu ortaya koymaktır. Birincisi; (bu kelimeler) 'dil ile ifade etmek' (nutk bi'l-lisân) anlamına gelmektedirler. Meselâ: 'Musa konuşuyor' (Moşe yedaber)<sup>4</sup>; 'Ve Firavun dedi' (Va-yomer Far'a)<sup>5</sup>. Ayrıca (bu kelimeler); aklımızda tasavvur edilen ve dil ile ifade edilmeyen 'düşünce' için de kullanılmaktadır; meselâ: 'Ve kalbimden dedim ki'<sup>6</sup>; 'Ve kalbimden konuştum'<sup>7</sup>; 'Ve senin kalbin konuşur'<sup>8</sup>; 'Kalbim seninle ilgili şöyle demektedir'<sup>9</sup>; 'Ve Esav kalbinden şöyle demektedir'<sup>10</sup>; bunların dışında daha birçok örnek var.

Nihayet, (bu kelimeler) 'irade' anlamlarına da gelmektedir. Meselâ: 'Ve o, Davud'a öldürülmesini söyledi'<sup>11</sup>; yani, 'onu öldürme niyetinde olduğu' yani 'onu tasarlıyordu' anlamına gel-

<sup>4</sup> Çıkış, 19/19.

<sup>5</sup> Çıkış, 5/5.

<sup>6</sup> Vaiz, 2/15.

<sup>7</sup> Vaiz, 2/15.

<sup>8</sup> Süleyman'ın Meselleri, 23/33.

<sup>9</sup> Mezmurlar, 27/8.

<sup>10</sup> Tekvin, 27/41.

<sup>11</sup> II Samuel, 21/16.

mektedir; -‘Beni öldürmekten mi söz ediyorsun’<sup>12</sup>, yani, ‘beni öldürmeye niyetin mi var?’ şeklinde anlaşılmalıdır. ‘-Ve topluluğun tamamı, onların taşlanması söyledi’<sup>13</sup>; bunun için de birçok örnek verilebilir.

‘Kavl’ ve ‘kelâm’ fiilleri Allah’a her nispet edildiğinde, (yukarıda ifade edilen) son iki anlamda kullanılırlar. Yani, ya ‘irade’ ve ‘isteği’ (meşîet) ya da -ister yaratılmış bir ses isterse ileride açıklayacağımız peygamberlik yollarından biri ile olsun- Allah tarafından verilen bir anlamı (ma’nâ) ifade ettiklerini demek istiyorum. Kesinlikle, ne Allah’ın ‘harfler’ ve ‘sesler’le konuştuğu anlamına gelmekte; ne de Allah, anlamlar onun nefsinde iz bırakacak ve böylece zâtında zâtına ilave bir mânâ katacak bir nefis sahibi değildir. Aksine, bu manaların Allah’a taalluku ve nispeti, diğer fiillerin O’na nispet edilmesi gibidir.<sup>14</sup>

‘Kavl’ ve ‘kelâm’ kelimelerinin ‘irade’ ve ‘meşîet’i ifade etmesi, daha önce belirttiğimiz üzere bu kelimelerin müşterek anlama sahip olmaları nedeniyledir. Aynı şekilde, daha önce de işaret edildiği üzere, bizimle benzerlik kurmak içindir. Gerçekten de insan, ilk anda, yapmak istediğimiz bir şeyin sadece ‘irade’ edilmesi ile nasıl meydana geldiğini anlayamaz. Zira o, öncelikle, bir kimsenin bir şeyin yapılması istediğinde ya kendisinin onu yapacağını veya başkasına onu yapmasını emredeceğini düşünür. İşte bu nedenle, O’nun iradesinin yerine getirildiğini ifade etmek için Allah’a mecazi anlamda ‘emir’ fiili nispet edilmiş ve ‘O, bir şeyin yapılmasını ‘emretmiştir’ ve o ‘yapılmıştır’ denmiştir (üstü’ra). Böylece, konu bizim fiillerimize benzetilerek ifade edilmiştir. Zira daha önce de işaret ettiğimiz üzere, söz konusu fiil (söylemek veya emretmek) ‘irade’ anlamını da işaret etmektedir. Buna göre, Yarattılış kıssasında ‘Ve (Allah) dedi...’ (Ve kâle), ‘Ve (Allah) dedi...’ (Ve kâle), vb... (va-yomer) ifadelerinin geçtiği her yerde, ‘O istedi’

<sup>12</sup> Çıkış, 2/14.

<sup>13</sup> Sayılar, 14/10.

<sup>14</sup> Maimonides’in Allah’ın sıfatlarına ilişkin bu görüşleri ile İslâm filozofları arasındaki görüşlerin mukayesesini için bkz.: Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesi, Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 2001, s. 32-43; 61-83. (ç. n.)



(şâe) veya 'O diledi' (erâde) anlamı kastedilmektedir. Bu, bizden öncekilerin de dile getirdiği bir görüştür ve çok meşhurdur. Bunun delili; yani demek istiyorum ki, 'dedi' (amar) (ifadelerindeki) fiillerin 'konuşmalar' anlamına değil de 'iradeler' anlamına geldiğinin delili, 'sözlerin' (el-ekâvîl) sadece emir alabilecek bir varlığa söylenebilir olmasıdır. Buna göre 'Gökler Tanrı'nın kelimesiyle yapıldı'<sup>15</sup> şeklindeki ifadeler ile 'Ve bütün orduları, ağzından çıkan solukla'<sup>16</sup> şeklindeki sözler aynı paraleldedir. Nasıl ki 'O'nun ağzı' ifadesi ile 'O'nun ağzından çıkan soluk' ifadesi mecaz (istiâre) ise, 'O'nun kelamı' ve 'O'nun sözü' de birer mecazdır (istiâre). Bununla, O'nun niyeti (kasd) ve isteği (meşîet) ile onların (göklerin) var oldukları demek istenmektedir. Bu durum, meşhur ilim adamlarımızın bilmediği bir şey değildir. Burada, 'kavl' (amar) ve 'kelâm' (dibur) fiillerinin İbranice'de aynı anlama (synonymes) geldiklerini belirtme gereğini duymuyorum (nitekim bu cümleden de o anlaşılmaktadır): 'Çünkü o, Tanrı'nın bize söylediği (kellemenâ, dibber) bütün sözlerini (akvâl, amirôt) işitti'<sup>17</sup>.



---

<sup>15</sup> Mezmurlar, 33/6.

<sup>16</sup> Mezmurlar, 33/6.

<sup>17</sup> Yeşu, 24/27.

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

## YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal, yılda üç kez, dörder aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbu.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milet ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak – Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milet ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milet ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milet ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiyen metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milet ve Nihal'de yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak [www.milelvenihal.org](http://www.milelvenihal.org) ve [www.dinlertarihi.com](http://www.dinlertarihi.com) sitelerinde yayımlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

## YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak

gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfaya ya da 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.

2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.

4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.

5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkikli ise (tahk.:), sadeleştirme ise (sad.:), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.

d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.

e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).

7. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.

# MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

Levent ÇAVUŞ  
On Revelation

Recep KILIÇ  
On the Revelation:  
Its Nature, Possibility and Justification

Ramazan YILDIRIM  
Political Exploitation  
of Khalq al-Qur'an Issue

Mehmet KUBAT  
The Position in the face of the Revelation  
of the Mind in Islamic Thought

Cemalettin ERDEMCI  
Revelation in Kalam

İsmail TAŞPINAR  
The Divine Word Conception  
in Judaic Tradition: Philo of Alexandria  
and the Doctrine of Logos

Emir KUŞCU & Mahmut AYDIN  
Perceptions of Revelation  
in Christian Thought

Muhammet TARAKÇI  
The Doctrine of Logos in Christianity

Ali İhsan YİTİK & Hammet ARSLAN  
On the Vedas and their Origin



volume: 8 number: 1 Sep. - Dec.'11