



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 asli 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 imkâna sahibiz? Konunun analizi açısından bu soru önemlidir; çünkü eğer vahye muhatap olmamış, o tecrübeyi yaşamamış insanlar için vahiy ‘anlaşılamaz’ bir kavram ise, biz özünde anlaşılamaz/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 asli 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 ayetlerinde¹ 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-

¹ 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;² 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 literatüründe³, 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

² 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.

³ 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.⁴ 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-

⁴ 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-Nübüvvât 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 Neffis’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.

ğdan yukarıya doğru kat edilen bir yükselme ile sağlanan “feyezan” olarak anlaşılmıştır. Filozofların vahiy anlayışları, kadim Yunan felsefesi sistematüğinden 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 özetlediğimiz⁵, vahye getirdikleri bu yorum tarzı, farklı şekillerde değerlendirilmeye

⁵ 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 sistematiği içinde rasyonalize etmekle, özünde metafizik/olağanüstü olan bir süreci fiziki/olağan bir duruma indirgemişlerdir. İlahi inisiyatifin bir ürünü/vasıtası olarak anlaşılmalı olan vahyi, beşeri bir sürece indirgemekle, teolojisi, 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 rasyonalize etme teşebbüslerinin tutarlılığı sorgulanmaya açık bir meseledir.

Vahiyde Peygamberin Rolü Meselesi

Vahiyde peygamberin rolü nedir? Bu soruya verilecek cevap, vahyin mahiyetine yüklenilen 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 vahyideki 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 münezzehlak 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 münezzehlak 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.⁶ 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 şuuraltı 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

⁶ 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 itibariyle, 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 kelimelerinde 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, vahiyyle 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. Vahyi 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 kefaretilerle 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.

