NAHRI, Syed Ahmed Faisal. Revelation and reason: understanding and resolving the dilemma. *Renaissance (a Monthly Islamic Journal)*. 19 vii (2009) pp.37-44. Vahiy

2010

الذي أُوحِي إليه.

• لقد وهب الله داود نعمًا وقدراتٍ عظيمةً، فجعل الجبال يسبِّحن معه والطير، وألانَ له الحديد، وأعظم هذه النعم أن جعل له القوة العظيمة على عبادة الله تعالى في بدنه وقلبه، فكان من تلك القوة أن يقرأ الزبور في وقت إسراج الدابة، وهذا بأن بارك الله له في الوقت، كما كان يطوي الزمان والمكان لبعض الناس، فلا عجب في ذلك ولا غرابة.

Vahiy (210037)
03 Mayıs 2014

الشبهة الثانية عشرة

إنكار أحاديث بدء الوحي(*)

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

مضمون الشبهة:

يطعن بعض المغرضين في صحة أحاديث بدء نزول الوحي على رسول الله ﷺ، مستدلين على صحة دعواهم بأن الروايات الواردة في ذلك متعارضة مع بعضها؛ فمرة يُذكر حامل الوحي بأنه "ملك" ومرة أنه "شيء" وأخرى أنه "جبريل"، مع أن جبريل لم يأت ذكره في السور المكية، بل ذُكر في السور المدنية فقط، وأغلب الروايات تفيد أن ذلك الإيتاء كان رؤيا منامية كرؤيا إبراهيم ويوسف عليهما السلام مما يرجح أن يكون وقوع الوحي منامًا لا يقظة، ولا يستبعد أن تكون خلوته في غار حراء من أجل أن يرقى محمد بخياله ليحصل على تأييدٍ عُلوِيٍّ يستطيع به أن يؤثر في الناس، ويمحو الوثنية من بلاد العرب، بالإضافة إلى أن الأحداث التي واكبت نزول الوحي مما يرفضه العقل ويأباه؛ فكيف يعقل أن يأتي جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ في الغار، ويهزه تلك الهزات الثلاث التي بلغت منه الجهد، حتى قال لخديجة: "لقد خشيت على نفسي"؟! وكيف لا يعلم محمد أنه نبي، ولا يستطيع أن يميز بين الوحي والوساوس الشيطانية، حتى تخبره خديجة بذلك، ثم تذهب به لورقة بن نوفل، وهو يومئذ على النصرانية، ويخبره بما رأى، فيبشره أنه رسول هذه الأمة، وأن هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى عليه السلام، ثم يخبره بأمور مستقبلية تتصل به وبدعوته، ولا يعلم ذلك كله رسول الله ﷺ؟! وكل هذا مما يشكك في صحة تلك الأحاديث ونسبتها للرسول ﷺ.

رامين من وراء ذلك إلى إنكار أحاديث الوحي كلية، ومن ثم التشكيك في الإسلام باعتباره دينًا سماويًّا.

وجها إبطال الشبهة:

١) إن الأحاديث الواردة بشأن بداية نزول الوحي على سيدنا محمد ﷺ صحيحة ولا تعارض بينها، والمقصود بحامل الوحي في تلك الروايات هو جبريل عليه السلام، وقد ورد ذكره في سورتي مريم والنجم، وهما من السور المكية إشارة إلى أن النبي ﷺ رآه مرة أخرى، مما يثبت رؤيته له من قبل، أما رؤيته له في المنام فإنما كان ذلك توطئة لما يأتي بعد في اليقظة، ولم يكن الوحي خيالًا تخيله رسول الله ﷺ، ليرقى إلى وسيلة

(*) فترة التكوين في حياة الصادق الأمين، خليل عبد الكريم، ميريث للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠١م. دفاعًا عن رسول الله ﷺ، محمد يوسف، مرجع سابق. فقه السيرة النبوية، د. محمد سعيد البوطي، دار السلام، القاهرة، ط١٤، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

Mevsûatu beyâni'l-İslam: er-red ale'l-iftirâât ve'ş-şübühât
el-kısmü's-sâlis : es-sünnetü'n-Nebeviyye, c. IV/9, 2012
Kahire, İSAM DN. 204815

Islamic and comparative religious studies: selected writings William A. Graham, **edit.** John Hinnells, Surrey: Ashgate 2010. İSAM DN. 206660.

Conclusion. The *isnād* paradigm informs and undergirds a Muslim traditionalism that is characterized by what I have termed *ittiṣālīyah*—the sense of (personal) connectedness of each new generation with both the beginnings of the Ummah formed under God's final Prophet and all the intervening generations of faithful "servants of God" who have sustained the traditions and ideals of that original Prophetic community even in eras and places in which these were far from realization. It is difficult to exaggerate the power and importance of the widespread sense of this historical-biographical connectedness among Muslims down to the present moment, or the degree to which it is expressed in the form of the root metaphor of the isnād paradigm.[35]

For most Muslims, religious traditionalism has been most readily expressed through specific historical connection to a past formed by connected persons. The isnād is a "continuous support" only insofar as it is an unbroken chain of trustworthy *persons* whom one can *name*, and whose personal authorization, or *ijāzah*, confirms the reliability of whatever tradition has been transmitted through so many generations. It is in this that the Muslim spirit of traditionalism lies, not in some imagined atavism, regressivism, fatalism, or rejection of change and challenge—especially since this same traditional ittiṣālīyah has served modernists as well as reactionaries as authority for their ideas. What the *isnād* paradigm reminds the student of Islam, and, at some deeper or more intuitive level, what it presumably reminds the Muslim specifically, is that a personally guaranteed connection with a model past, and especially with model persons, offers the only sound basis in an Islamic context for forming and re-forming oneself and one's society in any age. How one chooses to do that—and one must do it willy-nilly—is one's own responsibility; Islamic history reveals myriad ways in which it has been attempted. Whatever its forms, being religious "Islamically" has meant taking history seriously, and ultimately so, for history or, still more, biography (the history of persons) represents the prime medium through which authority and truth have been transmitted and thus made available for each new generation.

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

it deserves, even though we have from van Arendonk and Winter, respectively, a superb general and a superb specific article on the topic. There is still a need to examine the extensive overlap of emphasis upon Prophetic nasab with other forms of Muslim socio-religious status as a further instance of the "*ittiṣālīyah*/connectedness" that I am suggesting inheres in the various forms the isnād paradigm takes. For specific examples of the ashrāf's social and religious roles, see, in addition to van Arendonk and Winter: Adam Mez, *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg 1922), 144–52; Gellner, *Saints of the Atlas* (London 1969), esp. 70–80; Crapanzano, *Hamadsha*, 1–4; "Mrs. Meer Hassan Ali", *Observations on the Mussulmauns of India* (1832; repr. Delhi 1973), 6–10; Reeves, *Hidden Government*, 16–18, 58, 130; Zilfi, *Politics of Piety*, 114, 215.

[35] The present work has attempted not to prove, but to offer the hypothesis, that this paradigm may be seen as a "deep structure" in those cultures linked by their Islamic impress. It is intended to serve as a stimulus to further investigation and refinement or emendation of this idea; much work remains to be done on the presence and forms of the paradigm in the various spheres of Muslim life.

CHAPTER 2

Concepts of Revelation in Early Islam[1]

26 Ağustos 2015

Vahiy (210037)

The precise nature of any spiritual experience is necessarily "closed" to non-participants; the encounter with "the wholly Other"[2] does not present itself except symptomatically, i.e., in its accompanying phenomena, or *Begleiterscheinungen*. Thus the prophetic experience of Muhammad, the revelatory process that produced the *qur'āns* that he transmitted and that sustained him in the tasks that he felt were his to do, was and is fundamentally unobservable except in its fruits: for Muslims, in the Qur'ān and the prophetic example; for others, in the response that it has elicited and continues to elicit from Muslims. While the phenomenologist or the historian of religion is not able to penetrate the mystery of Muhammad's spiritual experience itself, he or she can seek legitimately to discern the Muslim's understanding of that experience. It is possible to try to reconstruct from the classical sources certain aspects of the attitudes in the early *Ummah* towards the revelatory process and its concrete products. Of these products, the verbatim revelations that became the Qur'ān are the most important (but not the only) ones that have to be considered.

The Early Muslim Understanding of Qur'ānic Revelation

The early Community was apparently able to view the Qur'ān both as the word of God and as the word of Muhammad, insofar as God's words came to the Prophet as an integral part of his prophetic experience. While the dogmatic distinction of later Islam between the fundamental nature of the divine word and that of the human words that issued from the same prophetic lips preserves the "immaculateness" of the qur'ānic revelations, it does so in a somewhat artificial and literalistic way. One modern Muslim scholar of Islam points out that in fact no *qur'ān* could have been wholly exterior to Muhammad:

[1] This piece forms chapter 2 of my *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (The Hague: Mouton, 1977). I have changed or added a few sentences where needed for greater clarity or to allow the piece to stand on its own without the rest of the book. Publication data that in the book were relegated to the Bibliography or List of Abbreviations have been added to the footnotes.

[2] On "the wholly Other" (*das ganz Andere*), see Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917; 31st ed., Munich: C.H. Beck, 1963), esp. 31ff. Concerning the "closed" nature of experience itself, cf. the statement of Gerardus van der Leeuw: "Phenomenology is the systematic discussion of what appears. Religion, however, is an ultimate experience that evades our observation, a revelation which in its very essence is, and remains, concealed" (*Religion in Essence and Manifestation*, tr. J.E. Turner, 2 vols. in 1 [New York: Harper & Row, 1963], 2:683).

30-50

-Ebu Zeyd Nasr Hamid 050645
- Fazlurrahman (060510)
-Vahiy 210037

0661
Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

Islam and Christian–Muslim Relations, 2015
Vol. 26, No. 3, 271–286, http://dx.doi.org/10.1080/09596410.2015.1040240

Routledge
Taylor & Francis Group

26 Ağustos 2015

Two Accounts of Qur'anic Revelation

Katharina Völker*

Department of Theology and Religion, University of Otago, Dunedin, New Zealand

(Received 18 February 2015; accepted 1 April 2015)

This essay examines the notions of revelation and prophecy as offered by Fazlur Rahman and Nasr Hamid Abu Zayd. Their ideas regarding prophecy and revelation contribute to the clarification of some foundational issues in Islamic theology. For both Rahman and Abu Zayd, theology begins with the idea that divine revelation is intended for human beings. So, even though this revelation is divine in origin, it is also mostly intelligible. This rethinking of the idea of revelation is welcomed by some Muslim thinkers, but has not met with so positive a reception in more traditional Islamic circles. I argue that what makes these human-centric accounts of revelation controversial is the idea of Muhammad's "contribution" to the revelation process and the article investigates this idea as it is formulated in the work of these two scholars.

Keywords: Nasr Hamid Abu Zayd; Fazlur Rahman; revelation; angel; Jibreel; Qur'an exegesis; Islam; Qur'an interpretation; hermeneutics; humanism; contemporary Islam; Muhammad; emanation; *ijtihād*

Introduction

Muslims can hardly avoid engagement with the question of what Islam entails for contemporary believers. But Islam is a religion that is based on an assumed divine revelation. It follows that one can answer the question of what Islam entails only if one can offer an intelligible account of what is meant by prophecy and revelation. No serious Muslim religious thinker can avoid engagement with this difficult theological topic. Study of contemporary Islamic thought suggests that ideas regarding divine revelation reflect broader theological depictions of God's relationship to creation. This is certainly the case in the works of Fazlur Rahman and Nasr Hamid Abu Zayd. A humanistic[1] approach to revelation will assume that God reveals himself in ways that are intelligible, that is to say, understandable by human beings. Both of the authors studied here emphasize this by noting that the revelation came through the work of a particular human being, that it was related to specific circumstances in the life of that individual, and came expressed in a language that was shaped by the ideas of its time. This article explores how Rahman and Abu Zayd describe the event of revelation, focusing on what they regard as the contribution Muhammad himself made to this process. It will also discuss what implications they believe their ideas have for a contemporary understanding of Islam.

The thinkers

Fazlur Rahman

Fazlur Rahman Malik (1919–1988) was an influential scholar from Pakistan, trained in *tafsīr*, Hadith, *fiqh*, theology, philosophy and Arabic at Punjab University (MA, 1942). At Oxford,

*Email: katharina.voelker@otago.ac.nz

© 2015 University of Birmingham

43669

Kur`an'a göre akıl ve vahyin anlamı/The Field of the mind and the revelation according to the Koran. *KUBAT, Hüseyin.* Yüksek Lisans. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1995. 118 s., 64 ref. Danışman:Prof.Dr.Süleyman Toprak. Dili:Tr.

Akıl 01132
Vahiy 210037

SONRA GELEN DOKÜMAN
MADDE YAYIMLANDIKTAN

22 Haziran 2015

210037

VAHİY

14 MUSTAFA GENÇ, Sünnet-vahiy ilişkisi, Selçuk Üniversitesi, Doktora, 2005

15 OSMAN MURAT DENİZ, John Calvin'de iman ve vahiy anlayışı, Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002

16 RUSTEM AZAMATOV, İslam Hukukunda fiilî sünnetin vahiy ile ilişkisi, Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2012

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

21 Eylül 2014

Halis
210037

267 MALIK, Jamal. Islam and the Sermon on the Mount. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 24 i (2013) pp.43-56.

موسوعة

بيان الإسلام

الرد على الافتراءات والشبهات

القسم الثاني: الرسول

المجلد الثاني

ج ٤

شبهات حول

دعوة النبي ﷺ وتبليغه الوحي

~~Vahiy (210037)~~
Muhammed (S.A.V.) (131715)
Kur'an (111379)
Hanif (080526)
Hurûf-i Mukatta'a (081474)
Bahira (020140)
Varaka b. Nevfel (210086)
Selman-ı Farisi (180725)
İSAM DN 204809
2011 Kahire

...DDE YAYIMLANDIKTAN
06 Temmuz 2014 ...RA GELEN DOKÜMAN

المحتويات

مقدمة ٥

• الشبهة الأولى ٩

الزعم أن الشيطان هو مصدر الوحي المحمدي

• الشبهة الثانية ١٧

الزعم أن الوحي المحمدي كان نتيجة تأثره ﷺ بالحنفاء

• الشبهة الثالثة ٢٦

الزعم أن النبي ﷺ اقتبس بعض ألفاظ القرآن من العبرية والسريانية

• الشبهة الرابعة ٣٠

الزعم أن النبي ﷺ أخذ الحروف المقطعة الواردة في فواتح بعض سور القرآن عن اليهود

• الشبهة الخامسة ٣٦

ادعاء أخذه ﷺ أصول دينه عن بعض رهبان النصارى

• الشبهة السادسة ٤٥

ادعاء أن النبي ﷺ والسيدة خديجة بنت خويلد وورقة بن نوفل اختلقوا القرآن والإسلام

• الشبهة السابعة ٥٢

ادعاء أن سلمان الفارسي هو الذي علّم النبي ﷺ القرآن

• الشبهة الثامنة ٥٦

الزعم أن أول ما نزل من القرآن على النبي ﷺ كان مناماً، وكذلك رؤيته ﷺ لجبريل عليه السلام في الغار

• الشبهة التاسعة ٦١

الزعم أن القرآن نابع من ذات النبي ﷺ ويمثل نفسيته وعقله

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 205138
Tas. No: 030.2974 MAV.A

سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

(١٠)

موسوعة العقيدة الإسلامية

25 Ocak 2014

إشراف وتقديم
الأستاذ الدكتور / محمود حمدى زقزوق
وزير الأوقاف

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

القاهرة
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

Vahiy
210037

الوحى ا. د. بكر زكى عوض

الوحى فى لغة العرب :

أطلق العرب كلمة وحى على تصرفات شتى منها :

الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفى وكل ما ألقيته إلى غيرك . ويطلق الوحى على المكتوب وعلى الكتاب أيضا ، وفى حديث الحارث الأعور قال علقمة : قرأت القرآن فى سنتين، فقال الحارث : القرآن هين، الوحى أشد منه (١) أراد بالقرآن القراءة وبالوحى الكتابة والخط .

وأوحى إليه ألهمه ، وفى التنزيل العزيز ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ ﴾ (النحل: ٦٨) وفيه ﴿ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴾ (الزلزلة : ٥) أى إليها ، فمعنى هذا أمرها ، وأوحى "وفى التنزيل العزيز ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ (مريم :١١) والوحى ما يوحيه الله إلى أنبيائه، وسمى الوحى إلى الأنبياء وحيا لأن الملك أسره على الخلق وخص به النبى ﷺ المبعوث إليه وكل إسرار يسمى وحيا ، وقال تعالى: ﴿ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ (الأنعام : ١١٢) أى يُسِرُّ بعضهم على بعض. ويكون الوحى للأمر والإشارة والإلهام والإلقاء فى القلب (٢)

وفى المفردات فى غريب القرآن ورد أصل الوحى الإشارة الشريعة . ولتضَمُّن السرعة قيل : أمر وَحِىّ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة . وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ (مريم: ١١)

فقد قيل رَمَزَ، وقيل، أشار وقيل كتب. وعلى هذه الوجوه ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَـٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ (الأنعام: ١١٢) وقوله " ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ ﴾ (الأنعام :١٢١) .

..... ويقال للكلمة الإلهية التى تلقى إلى أنبيائه وأوليائه وحى . وذلك أَضْرُبُ، حسبما دل عليه قوله ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ (الشورى: ٥١)

وذلك إما برسول بشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل عليه السلام للنبى فى صورة معينة ، وإما

levels of authority if religious rule was implemented along Muntaẓirī's lines. Sexuality constitutes an additional problem that arises out of his remarks on the differences between men and women. What role do sexual identity and identification like homosexuality, or premarital sex play in his concept? Would Muntaẓirī go as far as advocating the same personal freedom in the realm of sexuality as he does in matters of faith? Or are we here confronted with a binding conception of morality in an Islamic society instead? Those questions are not directed towards Muntaẓirī throughout the book. They are useful, nevertheless, in order to assess how reform-minded and progressive the Islamic *šarī'a* can be in respecting all individual and liberal rights of man.[66]

To sum up, Muntaẓirī has to be credited with a new contribution regarding the problem of negotiating between democracy and Islamic jurisprudence. It was this backdrop that provided us with a glimpse on the changeableness and flexibility as well as the weaknesses and difficulties in the field of argument and worldviews that the current theological efforts to adapt Islamic theology to modernity are fraught with. Yet, I am still hopeful that the potential of change and flexibility can be expanded by relying on existing legal and methodological aspects and principles of Islam. The deficits of argument and reasoning could be avoided. For this endeavor, a new methodological approach and conceptual world-view is necessary, and a revisiting of the limits and conditions imposed on religious knowledge. In short, a synthesis or rather a bricolage is needed of diverging insights and epistemological approaches which encompasses the methodology of jurisprudence, philosophy and Islamic theology.

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

[66] Compare in this regard Moussavi, *Shiite Ulama and Political Power*, pp. 189-214.

BRILL Die Welt des Islams 51 (2011) 409-437 DIE WELT DES ISLAMS

Vahiy. 210037
16 Mayıs 2014
D840

The Expansion of the Prophetic Experience: 'Abdolkarīm Sorūš's New Approach to Qur'ānic Revelation

Katajun Amirpur
Zürich

Abstract

Indubitably, Iranian thinker 'Abdolkarīm Sorūš (b. 1945) in the course of the Islamic Republic's history has undergone an impressive change from establishment ideologist to its most prominent dissident. From 1980 on, he was a member of the Council of the Cultural Revolution, an organisation that dismissed oppositional, i.e. secular minded professors from their university posts, and he often appeared on TV as the Islamic Republic's apologist denouncing the left wing's ideology. But in the late 1980s, Sorūš published his epistemological theory of the evolution of religious knowledge in *Keyhān-e Farhangī* magazine. Controversies between the magazine's state-appointed publisher and the two journalists who had accepted Sorūš's articles for publication inspired the latter to found *Kīyān* magazine, which was Sorūš's mouthpiece as much as it became the most important platform of the religious newthinkers, and the religious reform's backbone until its proscription in 2001. Sorūš's transition to a post-Islamist thinker began with his theory of what he chose to call theoretical contraction and expansion of the *šarī'a* and it continued with his theory of religious-democratic government. In all of his later essays, he spoke out against the monopolization of exegesis by one single social class and against tendencies of taking *fatwās* for religion itself. In 1997, he published his probably most radical theory, which however was not widely noted until 2007, when the English translation of the essay in question was about to be published and Sorūš spoke of it in an interview. In what did finally appear in English under the title "The Expansion of Prophetic Experience" in 2009, he argued that "like a poet, the Prophet transmits the divine inspiration into the language he knows, the styles and images he masters, and the knowledge he possesses".[1] And this human view of the Qur'ān makes it possible

[1] 'Abdolkarīm Sorūš: "The Word of Muhammad". Interview with Michel Hoebink, in: *ZemZem* 3/3 (2007). URL: *http://www.zemzem.org/zemzem/?q=node/21* (last checked 8 September 2011).

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 2011
DOI: 10.1163/157006011X603514

Al-Muarrikh Al-Arabi
4(1975) s. 171-229

كتـاب النبي

صلى الله عليـه وسـلم

الدكتور شـاكر محمود عبد المنعم
كليـة الاداب ـ قسم التـاريخ

لم يهتم المؤرخون في المـاضي كثيرا بموضوعات كهذه ؛ كمـا اهتموا بغيرها مما يتعلق بالنبي (ص) • فلم يؤلفوا فيها كتبا كثيرة • ولقد أشارت المصـادر الى كتابين عن كتاب النبي (ص) الأول : هو « الكتاب » لعمر بن شبه النميري(١) (ت ٢٦٢) والثاني : للقصاعي(٢) ولكنها لم تصل الينـا حتى الوقت الحاضر •

وفي الربـع الاخير من القرن الثـامن الهجري عكف الشيخ الامـام أبو عبد الله محمد بن على بن احمد بن حـديدة الانصاري(٣) (ت ٧٨٣) على تدوين كتـابه الموسـوم « المصباح المضي، في كتـاب(٤) النبي الامي ورسله الى ملوك الأرض من عربي وعجمي » • وجعله على قسمين : الأول في كتـابه ، والثـاني في رسـله ومكاتباته الى الملوك • وقـد فـرغ من تاليفه في ذى القعده سنه ٧٧٩ هـ • ويقـع في (٦٠) ورقه ومنـه نسخة

---

(١) انظر : الاسـتيعاب ، ج١ ص٣٠ •

(٢) الاصـابه ، ج١ ص٣٣٨ •

(٣) هو جمـال الدين عبد الله بن محمد بن على بن حـديدة الانصـاري • ولـد سـنة ٧٢١هـ • وعني بالحـديث وكتب الاجـزاء والطبـاق وجمـع كتابه المذكور الذى سماه ابن حجـر « المصـباح المضي في معرفه كتـاب النبي » • وكان خازن الكتب بالخانقاه الصلاحيـه بالقـاهره • انباء الغمر ، ج١ ص ٢٤٦ •

(٤) ذكره حاجي خليفة في كشـف الظنـون ، مجـلد ٢ ص ١٧١٠ • وبروكلمان (٧٢/٢) واورد له الدكتـور لطفي عبد البديع وصـفا في فهـرس المخطوطات المصـوره ، ج٢ ص ٢٥٠ •

SOAS
DOKÜMANTASYON MERKEZİ
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

A. Önk. Beg.

Vahiy

Vahiy
Yazı

ve mahallede adları geçen sahabi peygamberine (23 kişi) kazılsın.

Vahy (manası)
Râzî, Tefsir, XXIV, 227-

Vahy (tefsiri)
Râzî, Tefsir, XX, 69-

Vahy,
Alusi, Ruhu'l-Meâni, XVI, 187
DİA Ktp 297-211 ALU.R
KLM

Vahy (nüzulü)

4392-1-1
922.97.

Kays Âl Kays
el-İraniyyun ve'l-edebü'l-arabî
I. kn 1. 5-8.

Vahy
Alusi, Ruhu'l-Meâni, XVII, 184
DİA Ktp 297-211 ALU.R
KLM

Vahy,
Alusi, Ruhu'l-Meâni, XIX, 122
DİA Ktp 297-211 ALU.R
KLM

"VAHİY"

el-Muslimu'l-Muâsır, C.VIII, Sy.31, s.25 vd.

Vahy

Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menâr, C.VII,
s. 623, 309, 612, 301
19 5 HAZİRAN 1993

Vahy
الوحى
Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menâr, C.VI, s. 8
67, 71, 470
19 5 HAZİRAN 1993

"VAHİY"
KLM

el-Muslimu'l-Muâsır, C.II, Sayı 3, S.142 vd.

Vahy,
Alusi, Ruhu'l-Meani, XXII, 40-41
DİA Ktp 297-211 ALU R

Vahy (tefsiri)
Razi, Tefsir, XVIII, 99-

VAHİY

– Başlangıcı

Ayni, Umde, c.1 s.14

Vahy
Razi, Tefsir, XXVIII, 282-

Vahiy

Macid Fahri, Tar. Felsefe, s.133.

Vahy
Razi, Tefsir, XXVII, 186-

KLM

Vahy,
Beyhaki, K. el-Esma ve's-Sıfat, 249-270
DİA Ktp. 237-~~412~~ Bey. E.

Vahy
Razi, Tefsir, XIX, 220-

Vahiy-ilham

Gazzali, el-İktisad, 132

KLM

Vahiy,
Alusi, Ruhu'l-Meani, XIV, 181
DİA Ktp 297-211 ALU-R

Vahy (ilâhi mesajın/Vahyin yorumlanması tahrifi)

— A. Morabia —
Ibn Taymiyya, Les Juifs et la Tora
(Ş. İs, 50) s. 82

İbn Teymiyye poşetinde.

KLM

Vahy,

Alusi, Ruhu'l-Meânî, XX, 45
DİA Ktp 297-211 ALU. R

VAHY

— Vahiy katipleri —

953 ALİ. M

El-Mufassal - VIII, 120 vd.

KLM

Vahy,

Alusi, Ruhu'l-Meânî, XXV, 61-63
DİA Ktp. 297 2H ALU. R

VAHY KATİBleri

— Hz. Peygamberin katipleri —

297.92
HAY.B

Behcetü'l-Mehâfil - II, 161 vd.

Vahy (Kelâm)

Amidi, Gayt, 320, 322, 325, 326.

VAHY

297.92
YAH.B

Behcetü'l-Mehafil - I, 61 v.d.

VAHİY

— Hz. Peygambere vahyin ~~ba~~ başlaması

Nevevi, Şerhu'l-Müslim, c. 2. s. 197

Vahiy,

Alusi, Ruhu'l-Meânî, XXV, 54-61
DİA Ktp 297-2H ALU. R

VAHİY TFS

"Fazlur Rahman", "İSLAM", s. 150-151, 1981 (İSTANBUL)

- VAHY -
- BEDÜ VAHY -

297.92
SUY.H

Hasâisül-Kübrâ - I, 155 vd.

BEDÜL VAHY

297.92
YAH.B

Behcetül-Mehafil - I, 61 vd.

UAHY

956.3092
HUD.M

Tarihul Umemil İslamiyye - I, 67 vd.

VAHY

297.92
SUY.H

Hasâisül-Kübrâ - I, 198 vd.

Vahiy

İlmul-yakin, 359 - 366.

15 HAZİRAN 1993

D. Baş; 3854-1

FETRETİ VAHY

297.92
YAH.B

Behcetül-Mehafil - I, 65

Vahy (İsmailiyye'de)

15 HAZİRAN 1993

A. Bedevî
Mez. İslamiyyin
II, 288 - 290.
7406. 297.47.

Vahiy

3845.2.

Muctebâ Musevî
Usulü'l-Akaid
II. 63 - 72.

Vahy

909.09
HUZ.T

Tahrirud-Delâlâtis-Semaiyye,
159-160.

D. Baş; 3227

Vahy kâtipleri

4392-1.1
922.97

Kâys Âl Kays
el-İraniyyin ve'l-edebü'l-arabî
I. ~~kıs 1~~, kıs. 1, 8 - 10.

Vahy

Vahiy KLM

Alusi, Ruhu'l-Meâni, V, 140

DİA Ktp 297-711

ALU. R

Vahiy

Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menâr, C.V, s. 279

15 HAZİRAN 1993

Vahy

Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menâr, C.II, s. 14, 139, 87

15 HAZİRAN 1993

Vahy

Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menâr, C.XII, s. 72, 29, 203

15 HAZİRAN 1993

Vahy

Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menâr, C.X, s. 527, 353

15 HAZİRAN 1993

124. 210037 VAHİY

KUR'AN-I KERİM'DE VAHİY. Vehbi Toprak, Yüksek Lisans Tezi, Konya 1992, Dan. : A. Baki Turan, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

22 TEMMUZ 1996

Ekim

Vahy

Beyhaki, Delâil, 7, 131-146

15 HAZİRAN 1993

Vahiy
Muhammed

712 NANJI, Azim [A.] The Prophet, the Revelation, and the founding of Islam. *The Muslim almanac: a reference work on the history, faith, culture, and peoples of Islam.* Ed. Azim A.Nanji. Detroit: Gale Research Inc., 1996, pp.3-17 [History & description of practices of the faith.]

Vahy

Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menâr, C.XI, Fihrist (الوحي) md.

HAZİRAN 1993

VAHİY

Fıkıh

– Vahiy katipleri

التراتيب الإدارية

الكتاني

١١ ١١٤ - ١١٩

1021

Vahiy

M. Watt, Modern Dünyada İslâm Vahyi, ~~Ankara~~ Çev: Mehmet S. Aydın Ankara 1982

~~"Vahiy"~~ "VAHY" KUR'AN İLİMLERİ

el-Aynî, "Umdetu'l-Kârî...," C. XVI, s. 192-194

2364 BENABOUD, Muhammad. Orientalism on the revelation of the Prophet: the cases of W. Montgomery Watt, Maxime Rodinson, and Duncan Black MacDonald. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 3 (1986) pp.309-326

— Vahiy

0 AĞUSTOS 1992

Vahy KLM

Alusî, Ruhu'l-Meânî, VI, 16

DİA Ktp 297-211

ALU. R

---

104 ĀMULĪ, Ayatullāh ʿAbdullāh Jawādī. Divine revelation, human reason and science. Tr. Saʿādat, Shahyār. *Al-Tawḥīd*, 1 ii (1984) pp.123-154

~~Vahiy~~

Akıl

19·5 HAZİRAN 1993

Vahy KLM

Maverdî, A'lâmu'n-nübüvve, 17

DİA. Ktp 297-43

MAV. A

Vahy KLM

Alusî, Ruhu'l-Meânî, C. I, s. 121

DİA Ktp 297-211

ALU. R

Vahy KLM

Bağdadî, Kitabu usuli'd-din s. 156-157

DİA Ktp. 297-4

ABD. U

Vahiy KLM

Alusî, Ruhu'l-Meânî, VI, 189

DİA Ktp 297. 211

ALU. R.

VAHY İh

Ab. Draz. En-Nebe'

Sh: 9

297.1

DIR-N

(Kelâm)

Vahiy

~~Vahy~~

1958

M. Kur'an, 746—; ~~Buh.~~ Tecrid, I, 1 vd; Elmalı, I, 8; III, 1881; V, 3644; 4255, 4260; VII, 5428; 5885.

5

VAHİY

3242 MACDONALD, D. B. The doctrine of revelation in Islam. *MW* 7 (1917), pp. 112–117

İslamda Vahiy Doktrini

15 MAYIS 1995

MUHAM-MED
VAHİY

4326. Musaiyar, Muḥammad Saiyid Aḥmad al-: Ar-Rasūl wa'l-waḥy : falsafat as-sīra / Muḥammad Saiyid Aḥmad al-Musaiyar. - Ṭab'a 1. - Dimašq : Dār Ibn-Kaṯīr [u. a.], 1987 = 1407 h. - 340 S.
Inhalt: Über d. Leben d. Propheten Muḥammad. - In arab. Schrift, arab. 28 A 8055

رؤوف شلبي

الوحي في الاسلام/ رؤوف شلبي.ـ الدوحة جامعة قطر، ١٩٨٢ .

Vahiy

22 OCAK 1995

22 OCAK 1998

٥٣٥م المسير، محمد سيد أحمد

الرسول والوحي / محمد سيد احمد المسير.ـ

ط١.ـ دمشق : دار ابن كثير ؛ المدينة المنورة : مكتبة التراث ؛ ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٣٤٠ص ؛ ٢٤ سم.ـ (فلسفة السيرة)

Vahiy

VAHİY

3239 ANDRAE, T. Muhammad's doctrine of revelation. *MW* 23 (1933), pp. 252–271

Muhammed'in vahiy Doktrini

VAHİY
PEYGAMBER
MUHAMMED (SAV)

00870 RAHMAN, Fazlur. Divine revelation and the Prophet. *Hamdard Islamicus* 1 ii (1978) pp. 66-72.

Dini vahiy ve Peygamber

VAHİY
HİNDUİZM

NARAIN, Harsh. The concept of revelation in Hinduism and Islam. *Islam and the modern age* 61(1975), pp. 32-64.

Hinduizm ve İslam'da vahiy kavramı

26 OCAK 1999

Elam

مصطفى كمال التارزي

الوحي وختم الرسالة في الاسلام = La révélation et clôture de la prophetie en Islam/ مصطفى كمال التارزي.ـ تونس، منشورات مجلة الهداية، 1980.ـ 34 + 54 ص، 21 سم.

Vahiy
Hatm-i Nübüvvet

VAHİY
SÜNNET

00960 PARET, Rudi. Revelation and tradition in Islam. *We believe in one God,* ed. A. Schimmel and A. Falaturi, London, 1979, pp. 27-34.

İslamda vahiy ve gelenek (sünnet)

Vahiy

= VAHİY
MUSTAFA ABDÜRRÂZIK

'Abd al-Rāziq, Muṣṭafá, 1886-1947.
al-Dīn wa-al-waḥy wa-al-Islām / ta'līf Muṣṭafá 'Abd al-Rāziq. — [Cairo] : Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1945.
106 p. — (Mu'allafāt al-Jam'īyah al-Falsafīyah al-Miṣrīyah ; 9)
Arabic
I. Title.
neb 6-27210

29 TEMMUZ 1992

1522 KIRMANI, M. Riaz, 'Wahi: A Source and Method' (Revelation). *MAAS Journal of Islamic Science* (Aligarh, India), 7:1, 1991, pp.45–79 Vahiy

30 EKİM 1996

Vahy

Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menar, C.IV. 428

15 HAZİRAN 1993

Vahiy

Yavuz FIRAT Tefsir
Temel İslam Bilimleri
Doktora. Tez Dönemi
Kur'an-ı Kerim'e Göre Vahiy Süreci İçinde İslam Toplumu ve Değerlendirmesi.

Danışmanı: Prof.Dr. M. Zeki DUMAN
Erciyes Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi (Tarihsiz).

04 HAZİRAN 1996

190 MACKEEN, Abdul Majid. The revelational criteria in Islamic thought. *Islamic Quarterly*, 30 (1986) pp.45-53 Vahiy

06 AĞUSTOS 1992

٤٨٣ ع عتر، حسن ضياء الدين
وحي الله : حقائقه وخصائصه في الكتاب والسنة، نقض مزاعم المستشرقين / حسن ضياء الدين عتر .- مكة المكرمة : رابطة العالم الاسلامي، ادارة الصحافة والنشر، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.
١٧٥ ص؛ ٢٢ سم .- (دعوة الحق؛ ٢٨)
١. الوحي ٢. النبوات ٣. الاستشراق والمستشرقون ٤. الاسلام - دفع مطاعن . أ. العنوان ب. السلسلة

Vahiy İstişrak

26 OCAK 1995

4509. aa. 2.
ARBERRY (Arthur John). Arberry Arthur John
Vahiy
Revelation and Reason in Islam. The Forwood Lectures for 1956, etc. pp. 122.
George Allen & Unwin: London; Macmillan Co.: New York, 1957. 8°.

2 KASIM 1993

IRAQA VAHİY

181.07
AR.R
Arberry, Arthur John

Revelation and reason in Islam / by [Arthur John] Arberry.- London: George Allen and Unwin; New York: The Macmillan Company, 1957.
122 p.; 19 cm.
Includes bibliographies

1. Philosophy, Islamic I. Title

2661

221 FARRAR, S.A. Revelation, philosophy and international human rights: reconciling the irreconcilable? *IIUM Law Journal,* 13 ii (2005) pp.259-291. [Muslim viewpoint.]

باقری اصل، حیدر

۷۹٤۸- «تبیین وحی از دیدگاه متکلمان مسلمان»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، پیاپی ۱۹، ص ۴۳-۵۹، فارسی، کتابنامه: ۵۸-۵۹.

کد پارسا: A۸۸۷۷۸

وحی ـ ماهیت وحی

سعیدی روشن، محمدباقر(۱۳٤۰-)

۸۲۸۷- «معرفت وحیانی»، قبسات، پیاپی ۱۹، ص ۵۸-۶۷، فارسی، کتابنامه: ۶۷

محل نگهداری: پایگاه اطلاع‌رسانی سراسری اسلامی(پارسا)

کد پارسا: A۵۰۶۱۲

ماهیت وحی؛ اندیشه‌های کلامی و فلسفی امام علی(ع)(امام علی(ع))

به بازگویی مسائل مربوط به **وحی** از زبان علی(ع) و شرح آنها می‌پردازد. تحلیل و تفسیر بسیاری از مسائل وحی برای افراد عادی ناممکن است. در این میان، تنها آنچه در قرآن مجید و سخنان معصومان(ع) وجود دارد، می‌تواند تا اندازه‌ای برخی مسائل پیچیده این پدیده فراطبیعی را روشن سازد. نویسنده بر اساس باور یاد شده، درصدد برآمده تا برخی از مسائل وحی را با استناد به سخنان امام علی شرح و توضیح دهد. او بدین منظور، نخست چیستی وحی را مورد بحث قرار می‌دهد و در ادامه، درباره موضوعاتی مانند هستی‌شناسی و امکان وحی، عوامل ستیز با وحی، فلسفه ضرورت وحی تشریعی و مانند آن بحث می‌کند. آن‌گاه چگونگی نزول وحی، نقش فرشتگان، مهبط و مقصد وحی، و استمرار یا ختم وحی را از دیدگاه امیرمؤمنان به بحث می‌گذارد.

عباسی، ولی الله

۸۵۸۸- «قبضی در «بسط تجربه نبوی»»، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، پیاپی ۷ و ۸، ص ۷۵-۱۲۶، فارسی.

کد پارسا: A۶۲۹۶۵

نقد نظریه بسط تجربه نبوی

نوشتار حاضر، نقدی است بر دیدگاهی که از تجربه‌گرایی **وحی** (تجربه دینی بودن وحی) دفاع می‌کند. همسان انگاری وحی و تجربه دینی، تکامل‌پذیری تجربه نبوی، تابعیت وحی از پیامبران در فرآیند دریافت آن، عصری بودن دین، بشری بودن دین و بسط‌یابی **تجربه نبوی** مطالبی است که نویسنده مقاله به تحلیل و ارزیابی آنها می‌پردازد.

فولادی، محمد

۸۵۹۲- «واژه‌شناسی»، دیدار آشنا، پیاپی ۳۸، ص ۲۷، فارسی، کتابنامه: ۲۷.

کد پارسا: A۶۲۲۲۰

پیشگویی

کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله(-۹۸۸ق)

۸۵۹۳- «خطاب‌های الهی با انبیا»، گنجینه، پیاپی ۲۷، ص ۶۱-۶۵، فارسی.

کد پارسا: A۶۶۴۳۵

این مقاله برگرفته از کتاب اسرار الانبیاء نوشته ملا فتح الله کاشانی و با تحقیق یوسف قربانی و صفر نصیریان است.

خطابات خداوند به پیامبران

۸۲۸۵- «دنباله مبحث شناخت، وحی تنها رابطه انسان با جهان برتر»، پیام هاجر، پیاپی ۲۷، ص ۷، فارسی.

محل نگهداری: خانه مطبوعات دفتر تبلیغات-قم

کد پارسا: A۳۱۸۵۷

نام نویسنده ذکر نشده است

ماهیت وحی

میثمی، لطف‌الله(۱۳۱۹-)

۸۶۰۶- «عقلانیت وحی»، بازتاب اندیشه در مطبوعات روز ایران، پیاپی ۴۲، ص ۴۵-۵۰، فارسی.

کد پارسا: A۶۳۰۹۳

این مقاله برگرفته از مجله چشم انداز ایران، شماره ۲۱ است و از صفحه ۴۸-۵۰ نقد شده است.

عقلانیت وحی

90 BEKI, Niyazi. The concept of revelation according to the Bible and the Qur'ān. *Akademik Araştırmalar Dergisi. Journal of Academic Studies,* 26 (2005) pp.191-210.

238 MORIS, Zailan. The essential relation between revelation and philosophy in Islam and its importance in understanding the nature and history of Islamic philosophy. *The philosophy of Seyyed Hossein Nasr.* Ed. Lewis Edwin Hahn, Randall E.Auxier, Lucian W.Stone. Chicago: Open Court, 2001, (The Library of Living Philosophers, 28), pp.619-638. [With response from Seyyed Hossein Nasr, pp.632-638.]

خراسانی، محمد هادی

۸۷۶۸- هرمنوتیک و نقش آن در فهم وحی، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه: آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده الهیات، فلسفه و معارف اسلامی گرایش علوم قرآن و حدیث، ۱۴۸ص، فارسی، استاد راهنما: مهدی نجفی افرا؛ استاد مشاور: عباس همامی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۲.

کد پارسا: P۲۱۸۲۵

Vahiy - Tefsir

مبانی هرمنوتیک؛ تفسیر و هرمنوتیک(قرآن و علوم قرآنی)

تحقیقی در زمینه شناخت علم هرمنوتیک و مبانی و معیارهای آن و بررسی قواعد فهم و تفسیر متن از دیدگاه هرمنوتیکی و نقش آن در فهم متن **وحی** (دین) است. نویسنده ابتدا به مفهوم‌شناسی **هرمنوتیک** و بررسی برخی از کلیات این علم پرداخته و سپس اهداف این علم و جایگاه و اهمیت آن را مورد بررسی قرار داده است. وی در ادامه تاریخچه علم هرمنوتیک را ارائه داده و آراء هرمنوتیکی دانشمندانی همچون ویلهم دیلتای و مارتین هایدگر را مطرح کرده است. ساختار وجودی دین از دید مارتین هایدگر، تفسیر و تأویل وحی از دیدگاه مفسران اسلامی، نمونه‌هایی از ارتباط مباحث هرمنوتیکی با روش‌های رایج تفسیر قرآن، کارکرد خاص متن دین و انتظار از قرآن از دیگر موضوعات مطرح در این تحقیق است.

25 EYLÜL 2008

داعی نژاد، سید محمد علی(ناقد و توصیف‌کننده)

۸۵۶۹- «قبضی در بسط تجربه نبوی، چیستی وحی»، آفتاب، پیاپی ۱۹، ص ۹۲-۹۵، فارسی، کتابنامه: ۹۵.

کد پارسا: A۷۲۹۵۲

Vahiy

عنوان متن نقد شده:

بسط تجربه نبوی، سروش، عبدالکریم

ماهیت وحی؛ نقد دیدگاه‌های سروش(تاریخ و جغرافی)

25 EYLÜL 2008

رضایی‌مهر، حسن(ناقد و توصیف‌کننده)

۸۵۷۷- «نقدی بر مقاله عقلانیت وحی»، چشم‌انداز ایران، پیاپی ۲۴، ص ۱۱۹-۱۲۲، فارسی.

کد پارسا: A۶۵۰۶۹

Vahiy

عنوان متن نقد شده:

عقلانیت وحی، میثمی، لطف الله

عقلانیت وحی

بررسی همگرایی یا واگرایی **عقل** و **دین** است. مقاله حاضر که نقدی بر مقاله 'عقلانیت وحی' است، با رد این ادعای نویسنده که عقل و وحی را نباید از هم جدا نمود و آن دو مقوله را مستقل از هم در نظر گرفت، به تبیین جدایی عقل از وحی و استقلال هر یک به عنوان راهی برای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌پردازد. از دیدگاه ناقد، سازگاری عقل و وحی با یکدیگر و عدم تعارض آنها با هم نمی‌تواند دلیلی بر اتحاد این دو مقوله باشد بلکه برهان قوی بر انفکاک این دو از هم وجود دارد و معرفت وحیانی به مراتب بالاتر از معرفت عقلانی است.

25 EYLÜL 2008

داعی نژاد، سید محمد علی

۸۵۶۸- «آیا حقایقی که از طریق وحی بر ما کشف می‌شود به اندازه حقایقی که از طریق عقلمان درک می‌کنیم اطمینان بخش است.»، صباح، پیاپی ۱۰ و ۹، ص ۵۵-۵۹، فارسی.

کد پارسا: A۷۷۷۳۶

Vahiy - Akıl

وحی و عقل

25 EYLÜL 2008

فروست: مجموعه پرسشهای دانشجویی، کلام و دین پژوهی، ۶

شابک: ۲-۵۹-۷۰۳۰-۹۶۴

کد پارسا: B۶۶۵۰۸

İsmet - İmamet - Vahiy - İnsan-ı Kamil

راهنماشناسی

مجموعه پرسش و پاسخهایی درباره **عصمت**، **امامت** و **وحی** است. پرسشهای این مجموعه بخشی از دغدغه‌ها، پرسشها و شبهاتی است در زمینه معارف اسلامی که در ذهن جوانان نقش بسته و نویسنده با پاسخگویی به آنها در صدد رفع و حل شبهات بر آمده است. برخی از موضوعات مطرح شده عبارت‌اند از: **انسان کامل** و معصومان، ارتباط نور و معصومان، گستره عصمت، مراتب معصومان، تفاوت پیامبر با امام، تحلیل اوصاف امامان، گسترهٔ علم امام، اهمیت شب قدر، وحی و نبوغ بشری، تفسیر علمی قرآن و زبان قرآن.

25 EYLÜL 2008

نیکزاد، عباس(۱۳۳۷-)(ناقد و توصیف‌کننده)

۸۸۹۸- «نقد و بررسی مقاله «اسلام، وحی و نبوت»»، رواق اندیشه، پیاپی ۱۱، ص ۹-۲۸، فارسی.

کد پارسا: A۶۶۵۲۰

Vahiy - Nübüvvet

عنوان متن نقد شده:

اسلام، وحی و نبوت، سروش، عبدالکریم

قسمت دوم

جاودانگی شریعت اسلامی؛ ماهیت وحی

بررسی کارآیی احکام **اسلام** برای تمامی اعصار در زندگی **انسان** است. در این مقاله به نقد و بررسی مقاله دکتر عبدالکریم سروش تحت عنوان 'اسلام، وحی و نبوت' پرداخته می‌شود. سروش در مقاله خود معتقد است که آموزه‌ها و احکام اسلامی، تنها متناسب با محیط و جامعهٔ صدر اسلام بوده است و فاقد جاودانگی و ویژگی فرا عصری می‌باشد. نویسنده این مقاله در صدد نقد و بررسی آراء دکتر سروش در زمینه مذکور است. او می‌خواهد اسلام را دارای ویژگی جهانشمولی و جامعیت مطرح کند.

25 EYLÜL 2008

صافی، لوئی

۸۵۸۷- «وحی و خیزش تمدنی»، پگاه حوزه، پیاپی ۱۲۳، ص ۲۲-۲۴، فارسی.

کد پارسا: A۶۵۰۳۰

Vahiy - Akıl

عنوان اصلی و نام مترجم ذکر نشده است.

وحی و عقل؛ اندیشه‌ها(شخصیت‌شناسی)

بررسی نسبت بین **وحی** و **عقل** بشری است. مقاله حاضر به بررسی نقش عقل در ایجاد تمدن و نقش آن در فهم نص و وحی الهی می‌پردازد. نویسنده ضمن دفاع از ساحت عقل به عنوان جدا کننده حق از باطل، به استقلال و مرجعیت تمام آن اعتقاد ندارد و آن را مورد نقد قرار می‌دهد. او مرجعیت معرفت را به وحی می‌داند و عقل گرایی افراطی را نفی می‌کند. وی معتقد است که عقل و نقل مکمل هم هستند و نقل به کمک عقل مورد تفسیر قرار می‌گیرد و این بدان معنا نیست که عقل را مرجع تمام معارف بدانیم بلکه عقل به عنوان ابزاری برای فهم نقل می‌باشد.

25 EYLÜL 2008

میثمی، لطف‌الله(۱۳۱۹-)

۸۶۰۵- «عقلانیت وحی»، چشم‌انداز ایران، پیاپی ۲۱، ص ۲-۸، فارسی، کتابنامه: ۸

کد پارسا: A۶۲۷۹۶

Vahiy - Akıl

عقلانیت وحی

بررسی نسبت بین **عقل** و **وحی** است. مقاله حاضر ضمن بررسی انواع وحی و نزول آن، به مباحث عقلی در قرآن اشاره کرده و معتقد است که وحی می‌تواند مبنای مشترکی برای همه جهانیان داشته باشد. از دیدگاه نویسنده بیشترین استعداد برای بسط و تعمیم وحی، ویژگی خداجویی نوع انسان است. وقتی انسان خداجو شد، می‌تواند مخاطب خدا قرار بگیرد و خدا به او وحی کند. وی می‌گوید اگر قرآن را راهنمای عمل خویش قرار دهیم خیلی از مسائل دینی و توحیدی برای ما حل خواهد شد. به اعتقاد او راه ورود به قرآن نیز خدای خالق است.

25 EYLÜL 2008

میثمی، لطف‌الله(۱۳۱۹-)(ناقد و توصیف‌کننده)

۸۶۰۴- «تقریری بر یک نقد»، چشم‌انداز ایران، پیاپی ۲۴، ص ۱۲۲-۱۲۴، فارسی.

کد پارسا: A۶۵۰۶۸

Vahiy - Akıl

عنوان متن نقد شده:

نقدی بر مقاله عقلانیت وحی، رضایی مهر، حسن

وحی و عقل

25 EYLÜL 2008

نصیری، علی

۸۶۱۳- **«ماهیت و مراتب وحی از نگاه صدرالمتألهین»**، قبسات، پیاپی ۲۹، ص ۱۶۷-۱۸۸، فارسی، کتابنامه: ۱۸۷ و ۱۸۸.

کد پارسا: A۶۴۸۱۷

Vahiy

مراتب وحی؛ اندیشه‌های کلامی ملاصدرا (فلسفه و منطق)

صدر المتألهین در برخی آثار خود نظیر 'تفسیر القرآن الکریم' از مراتب و ماهیت **وحی** سخن گفته است. در این مقاله علاوه بر تبیین این دیدگاه، به دیگر آراء و نظریات موجود در این زمینه در برخی آثار فیلسوفان و متکلمان و عارفان اشاره شده است. نگارنده، مقوله وحی را از نگاه صدر المتألهین اینچنین توصیف کرده است که روح پیامبر اکرم(ص) به سبب شدت طهارت و نزاهت از دلبستگی‌ها و مشاغل دنیایی صعود می‌کند و وحی به صورت عکس یا انتقاش در قلب وی جای می‌گیرد. سپس آن متن و حیانی به مقتضای جهان مادی به صورت حروف و کلمات ظاهر می‌شود. نویسنده در ادامه به تشریح حالات، نشانه‌ها و علایم جسمی و روحی پیامبر(ص) در هنگام نزول وحی از دیدگاه صحابه و محدثان می‌پردازد و درباره اقسام وحی، وحی به عنوان کلام حقیقی و عقلی خداوند، صعود روح پیامبر(ص) به عالم ملکوت و نزول آن به صورت الفاظ و عبارات سخن می‌گوید. وی در پایان به تحلیل و بررسی نقاط ضعف و قوت نظریه صدر المتألهین در خصوص وحی از زوایای عرفانی و کلامی پرداخته است.

25 EYLÜL 2008

22 EKİM 2008

احمدی، مجتبی

۷۹۳۹- **«پیوند عقل و وحی راز ماندگاری شریعت»**، حوزه، پیاپی ۱۲۳، ص ۵۶-۱۲۵، فارسی، کتابنامه: ۱۲۴-۱۲۵.

کد پارسا: A۸۷۹۷۳

- Akıl
- Vahiy

وحی و عقل

بررسی تعامل **عقل** و **وحی** در اسلام است. در این مقاله به اهمیت عقل و عقلانیت در دین اسلام پرداخته شده و نقش معرفت عقلانی در تبیین مفاهیم دینی به تصویر کشیده شده است. ارتباط گسترش معرفت عقلانی با تزکیه نفس و توجه به برداشتن حجاب‌های جهل با دوری از گناه، بهره‌گیری از قرآن و سنت در تفکرات عقلانی، نقش رهبران الهی در رشد و بالندگی عقل بشری و ضرورت اندیشه در طبیعت و خلقت الهی از دیگر مباحث این مقاله است.

22 EKİM 2008

کرد فیروزجایی، اسدالله

۷۹۹۳- **«تبیین ختم نبوت در کلام جدید»**، رواق اندیشه، پیاپی ۳۲، ص ۱۱۹-۱۳۳، فارسی.

کد پارسا: A۸۷۰۱۲

Nübüvvet
Vahiy -

خاتمیت

نقد دیدگاه‌های دکتر سروش درباره **تجربه نبوی** و تحلیل وی از مسئله **خاتمیت** است. نویسنده تلقی تجربه‌گرایانه از مقوله **وحی** را مردود می‌خواند و آن را مرادف با تکذیب نبوت می‌داند و معتقد است تجربه دینی شمردن وحی با بسیاری از آموزه‌های دین اسلام مخالفتی آشکار دارد و با اهداف بعثت نیز مغایر است. وی همچنین با بررسی خصوصیات دین خاتم، تلقی دکتر **سروش** در این زمینه به‌ویژه دیدگاه او در مورد بی‌نیازی بشر کنونی از وحی را نیز مورد نقد و رد قرار می‌دهد.

25 EYLÜL 2008

حاجی ابراهیم، رضا

۸۵۶۲- **«مهدویت و مسایل کلامی جدید»**، انتظار (نشریه بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج))، پیاپی ۷، ص ۸۵-۹۸، فارسی، کتابنامه: ۹۸.

کد پارسا: A۶۱۷۴۴

Vahiy

ماهیت وحی

حاجی ابراهیم، رضا

۸۵۶۳- **«مهدویت و مسایل کلامی جدید»**، انتظار (نشریه بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج))، پیاپی ۸ و ۹، ص ۱۳۵-۱۵۰، فارسی، کتابنامه: ۱۵۰.

کد پارسا: A۶۴۴۹۳

قسمت سوم.

ماهیت وحی؛ تجربه دینی (فلسفه دین)

25 EYLÜL 2008

رجبی، جواد

۸۷۸۳- ***نسبت میان وحی و تجربه دینی***، مقطع کارشناسی ارشد، ۱۳۵ص، فارسی، منابع: ۱۳۲-۱۳۵، استاد راهنما: رضا برنجکار؛ استاد مشاور: عباسی، تاریخ دفاع: ۱۳۸۱.

کد پارسا: P۱۲۴۴۸

Vahiy

تجربه دینی (فلسفه دین)؛ ماهیت وحی

25 EYLÜL 2008

محمد رضایی، محمد(۱۳۳۹-)

۸۵۹۸- **«افکار عمومی و وحی الهی»**، مجله تخصصی کلام اسلامی، پیاپی ۴۸، ص ۱۰۰-۱۰۹، فارسی.

کد پارسا: A۶۵۲۱۶

Vahiy

عنوان متن نقد شده:

اسلام، وحی و نبوت، عبدالکریم سروش

ماهیت وحی

بررسی نسبت بین وحی و تجربه دینی است. در مقاله حاضر به دیدگاه‌های متناقض درباره ماهیت **وحی** اشاره شده و این دیدگاه‌ها مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است. نویسنده این جمله را که 'وحی همان سخن و تجربه مردم و شخص پیامبر می‌باشد' باطل دانسته و می‌گوید کلام پیامبر سراسرش وحی الهی و از جانب خداوند است و از جنس تجربه و کلام بشری نیست بلکه از نوعی معرفت خاص و فوق دانش و تجربه بشری است و بشر نمی‌تواند مانند کلام الهی بیاورد.

رضایی، حسن رضا(۱۳۵۱-)(ناقد و توصیف‌کننده)

۸۵۷۳- **«تجربه وحیانی یا وحی گفتاری»**، آفتاب، پیاپی ۲۲، ص ۱۱۲-۱۱۴، فارسی، کتابنامه: ۱۱۴.

کد پارسا: A۷۲۹۳۸

Vahiy

عنوان متن نقد شده:

معرفت وحیانی، پیمان، حبیب الله

حقیقت وحی؛ زبان قرآن(قرآن و علوم قرآنی)

EYLÜL 2008

عیسی نژاد، سید محمد

۸۵۹۰- **«حقیقت وحی در نگاه فارابی»**، گلستان قرآن، پیاپی ۱۵۷، ص ۱۵-۱۷، فارسی، کتابنامه: ۱۷.

کد پارسا: A۶۵۳۲۳

Vahiy

حقیقت وحی؛ اندیشه کلامی فارابی(فلسفه و منطق)

25 EYLÜL 2008

اژدری زاده، حسین

۸۵۴۹- **«تعین اجتماعی معرفتهای وحیانی در اندیشه علامه طباطبایی»**، حوزه و دانشگاه، پیاپی ۳۵، ص ۱۱۰-۱۳۴، فارسی، کتابنامه: ۱۳۳-۱۳۴.

- Vahiy
- İctima'

کد پارسا: A۶۱۸۶۳

تعین اجتماعی شناخت وحیانی؛ اندیشه‌های کلامی علامه طباطبایی(شخصیت‌شناسی)؛ شناخت وحیانی(فلسفه و منطق)

بررسی نسبت بین وحی و علوم اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی است. مقاله حاضر به بررسی شاخصه‌های تفکر اسلامی علامه طباطبائی در باب **اجتماع** و ارتباط آن با **وحی** در قالب آثار قرآنی وی می‌پردازد. به گفته نویسنده مقاله، مطابق نظر **علامه طباطبائی** به طور کلی صورت معرفت‌های وحیانی، از تغییر برخی عوامل اجتماعی و انسانی مانند شرایط زمان، انسان و مصالح زندگی وی اثر می‌پذیرد که به عقیده وی ظهور شریعت‌های متعدد نتیجه آن می‌باشد ولی محتوای اصلی معارف وحیانی و به تبع آن شرایع دینی تغییر ناپذیرند. علامه طباطبائی ضمن تطبیق قاعده فوق بر قرآن و احکام اسلام، بر این باور است که قرآن کریم در اصل 'نزول' برای رسیدن به سطح فهم انسان‌ها نزول تدریجی پیدا نمود و عربی بودن آن را با توجه به مخاطبان اولیه‌اش می‌توان حاکی از داشتن روح اجتماعی در **قرآن** دانست.

22 EKİM 2008

جوادی آملی، عبدالله(۱۳۱۲-)

۷۹۵۶- «وحی و نبوت در قرآن»، تهیّه و تنظیم محمّدرضا مصطفی‌پور، پاسدار اسلام، پیاپی ۲۵۵ و ۲۵۶، ص ۶-۱۱، فارسی، کتابنامه: ۱۱.

کد پارسا: A۵۴۱۸۸

Vahi

وحی ـ حقیقت وحی؛ تجربه دینی (فلسفه دین)

22 EKİM 2008

تبارصفر، صفدر

۷۹۵۳- «بررسی دیدگاه تجربه‌گرایی دینی در تفسیر وحی»، رواق اندیشه، پیاپی ۳۶، ص ۹۳-۱۱۳، فارسی.

کد پارسا: A۸۹۵۸۶

Vahiy

وحی ـ ماهیت وحی؛ تجربه دینی (فلسفه دین)

این نوشتار درصدد اثبات این دیدگاه است که وحی، منشأ الهی داشته و از نوع مقولات تجربی و بشری نیست و پیامبر اسلام تابع **وحی** است نه این که وحی تابع نظریات و تجربیات شخصی پیامبر(ص) باشد. نویسنده ضمن معرفی مفهوم **تجربه دینی** و پارامترهای آن به زمینه‌ها و عوامل پیدایش تجربه‌گرایی در عرصه دین پرداخته و انگیزه‌های صاحبان این تجربه را مطرح می‌نماید. وی عدم شناخت این افراد از حقیقت وحی و عدم سنخیت وحی با تجربه را از عوامل شکست این نظریه می‌داند.

2 ... 2008

سفری، علیرضا

۷۹۷۴- «وحی در آیینه قرآن، عرفان و برهان»، بینات، پیاپی ۴۳، ص ۸۴-۹۹، فارسی، کتابنامه: ۹۹.

کد پارسا: A۸۷۹۳۲

Vahiy

مراتب وحی

بررسی ماهیت وحی و مراتب آن از منظر عقلی و نقلی است. نویسنده با استفاده از آثار آیت‌الله جوادی آملی و حسن‌زاده آملی مباحثی را در مورد اقسام **وحی** و معانی آن ارائه نموده است. وی با اشاره به مقوله ولایت از نظر تکوینی و تشریعی، تفسیری عقلی و نقلی و عرفانی از وحی مطرح کرده و نسبت بین انسان کامل و وحی و مراتب وحی الهی اعم از وحی تشریعی و وحی انبایی و ره‌آورد آنها در تمییز مقامات انسانی را شرح نموده است. تفسیر ماهیت وحی از خود قرآن، مقام حضرت زهرا(س) در رابطه با وحی و مقام نبوت و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در مورد وحی از دیگر مباحث این مقاله می‌باشد.

22 EKİM 2008

ساجدی، ابوالفضل

۷۹۷۲- «وحی و تجربه دینی»، معرفت فلسفی، پیاپی ۳، ص ۱۰۷-۱۳۲، فارسی، کتابنامه: ۱۲۹-۱۳۲.

کد پارسا: A۸۹۱۸۹

Vahiy

وحی ـ ماهیت وحی؛ تجربه دینی (فلسفه دین)

بررسی ماهیت دو مقوله **وحی** و **تجربه دینی** است که از مسائل مهم در حوزه دین‌پژوهی به شمار می‌رود. نویسنده در پی پاسخگویی به این پرسش است که آیا می‌توان وحی قرآنی را تجربه دینی پیامبر(ص) تلقی کرد؟ وی در پی آشکار ساختن نسبت میان این دو است. نویسنده برای رسیدن به این مقصود، نخست چیستی وحی و تجربه دینی در اندیشه مسیحی را بررسی می‌کند. وی آنگاه به بیان چیستی وحی قرآنی پرداخته و در این میان، کاربردهای متعدد وحی در قرآن و سپس مراد از وحیانی بودن آموزه‌های آن را بررسی کرده است. او در پایان، ملاحظاتی درباره نوع پیوند وحی قرآنی با تجربه دینی آورده است.

22 EKİM 2008

حاجی ابراهیم، رضا

۷۹۵۸- «مهدویت و مسائل کلامی جدید»، انتظار (نشریه بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج))، پیاپی ۱۱ و ۱۲، ص ۱۴۱-۱۵۲، فارسی، کتابنامه: ۱۵۲.

کد پارسا: A۸۷۸۳۳

Vahiy

قسمت سوم.

وحی ـ ماهیت وحی

22 EKİM 2008

حسنی، ابوالحسن

۷۹۶۰- «وحی و تجربه دینی از دیدگاه استاد مطهری»، معرفت، پیاپی ۷۸، ص ۵۶-۶۷، فارسی، کتابنامه: ۶۷

کد پارسا: A۹۰۲۹۴

Vahiy

وحی ـ ماهیت وحی؛ مطهری، مرتضی ـ اندیشه‌های مطهری ـ اندیشه‌های کلامی مطهری (شخصیت‌شناسی)؛ تجربه دینی (فلسفه دین)

تحلیلی از دیدگاه‌های مرتضی مطهری در باب **وحی** و گزاره‌های دینی است که ضمن آن، با بهره‌گیری از تفکرات استاد شهید، نظریات برخی از نواندیشان دینی در زمینه وحی و **تجربه دینی** مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. نویسنده ضمن ارائه تعریفی از سرشت وحی، همسان انگاری وحی با تجربه دینی را مردود اعلام کرده و تفاوت‌های این دو را از دیدگاه استاد مطهری بیان داشته است و در نتیجه ساحت این دو مقوله را کاملا از هم جدا می‌شمارد و وحی را مقوله‌ای خطا ناپذیر و تجربه را مقوله‌ای خطاپذیر معرفی می‌کند.

22 EKİM 2008

رودگر، محمّدجواد

۷۹۷۰- «وحی پیامبرانه»، رواق اندیشه، پیاپی ۳۰، ص ۳-۲۰، فارسی.

کد پارسا: A۸۹۶۳۰

Vahiy

وحی ـ ماهیت وحی

تحلیلی است عرفانی، کلامی، تفسیری و فلسفی از ماهیت **وحی** در دین اسلام. در این نوشتار ضمن ارائه تعریفی جامع از مفهوم وحی، این مقوله از منظر قرآن و روایات اسلامی مورد مطالعه قرار گرفته و ویژگیهای مهم آن از قبیل حضوری بودن، خطاناپذیر بودن، غیر ارادی بودن و تغییرناپذیر بودن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. آنگاه نویسنده به بررسی نسبت میان وحی و **تجربه دینی** پرداخته و دیدگاه فلاسفه غرب را در مورد ماهیت وحی و تجربی خواندن آن نقد می‌نماید. نسبت بین وحی و کشف و شهودهای عرفانی نیز از دیگر مباحث ارائه شده در این مقاله است.

22 EKİM 2008

شفیعی، علی

۷۹۷۹- «ماهیت وحی»، بینات، پیاپی ۴۱، ص ۲۰-۳۳، فارسی، کتابنامه: ۳۳.

کد پارسا: A۸۷۷۷۱

Vahiy

وحی ـ ماهیت وحی

پژوهشی درباره چیستی **وحی** از دیدگاه مفسران، فلاسفه، متکلمان و عارفان اسلامی است. در این نوشتار، تعریفی از وحی ارائه شده و انواع وحی با استفاده از آیات قرآن بیان گردیده است. نویسنده به نحو اختصار به آراء مختلف درباره ماهیت وحی پرداخته و آنها را با هم مقایسه نموده است. وی در این راستا از آیات قرآنی هم برای تبیین ماهیت وحی بهره جسته و آراء روشنفکران را نیز در این زمینه منعکس کرده است.

22 EKİM 2008

فعالی، محمّدتقی(میزگرد و مصاحبه‌شونده)

۷۹۹۰- «وحی و تجربه دینی»، فروغ اندیشه، پیاپی ۷، ص ۴۷-۶۸، فارسی.

کد پارسا: A۴۵۷۶۰

Vahiy

وحی؛ تجربه دینی (فلسفه دین)

. HAKİKAT
. VAHİY
. İTAAT

12 KASIM 1993

MERAD, Ali, LATUIHAMALLO, P.D. and ANSARI, Zafar Ishaq. Truth, revelation and obedience. *Islam and the modern age* 3 iv (1972), pp. 79-88.

Hakikat, vahiy ve itaat

549 HOURS, F. La révélation dans le Coran. *Monde non-chrétien* 51–52 (1959), pp. 103–119

. Vahiy
Kur'an

28 MAYIS 1993

. TEFSİR

. VAHİY
. Hz. MUHAMMED (SAS)

1740 GOEJE, M. J. de. Die Berufung Mohammed's. *Or. Stud. T. Nöldeke gewidmet* I, 1906, pp. 1–5

Muhammed'in vahyi

TEFSİR

. VAHİY
. KURAN-I KERİM

NASR, Seyyed Hossein. Revelation, intellect and reason in the Quran. *Internat. Islamic Conf.*, 1968, pp. 59-62.

Kur'an'da vahiy, akıl ve idrak

. VAHİY
. KURANI KERİM

00912 BRADY, D. The Book of Revelation and the Qur'an: is there a possible relationship? *JSS* 23 (1978) pp. 216-225.

(Vahiy)
Semavi kitab ve Kur'an, muhtemel bir ilişki var mıdır

02 EYLÜL 2006

162 SAEED, Abdullah. Rethinking 'revelation' as a precondition for reinterpreting the Qur'an: a Qur'anic perspective. *Journal of Qur'anic Studies / Majallat al-Dirāsāt al-Qur'āniya*, 1 i (1999) pp.93-114

Vahiy

Vahiy

116 OKINE, Abdul Hamid. *And God speaks to Muhammad.* New York: Vantage Press, 1998. 212pp.

21 AĞU 2006

10 3 ... 2005

345 KAMIYA, Mikio. La Révélation coranique et la Gnose islamique. *Consciousness and reality: studies in memory of Toshihiko Izutsu.* Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. H.Matsubara. T.Iwami. A.Matsumoto. Leiden: Brill, 2000 (Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies, 38), pp.273-283

Vahiy

10 3 ... 2005

140 LIVNE-KAFRI, O. Some notes on the Muslim apocalyptic tradition. *Quaderni di Studi Arabi*, 17 / 1999 (2000) pp.71-94

Vahiy

178 GUIDERDONI, Abd-al-Haqq Ismaïl. A la recherche du savoir: raison et révélation en Islam. *Cahiers de l'Institut des Hautes Etudes Islamiques*, 3-4 (1996-97) pp.7-29.

akıl
Vahiy

Vahiy çeşitleri

İbn Huzeyme, K. Tevhid, 148, 149

Vahiy

eş-Şa'rânî, el-Yavâkît, C.II, s. 30

KLM

Vahy

Mâverdî, Â'lâmu'n-nübüvve, s. 22-24.

DİA Ktp. 297-43

MAV. A

Elam

Esrâru'l-vahy, GI, 196

KLM

Vahy

Maverdî, Â'lamu'n-nübüvve, 159-161.

DİA Ktp 297-43

MAV. A

İLHAM (KLM)

VAHİY (KLM)

JADAANE, Fehmi

Révélation et inspiration en Islam.

SI 26 (1967), pp. 23-47

İslâmda vahy ve ilham.

Vahy yakaza halinde mi, nevm halinde

eş-Şa'rânî, el-Yavâkît, C.II, s. 25

Vahiy ilham Zemahşerî Beyzâvî

IBRAHIM, Lutpi. The relation of reason and revelation in the theology of az-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī. IC 54 (1980) pp. 63-74.

06 AĞUSTOS 1992

Vahy - ilham farkı

eş-Şa'rânî, el-Yavâkît, C.II, s. 83

15 HAZİRAN 1993

21 OCAK 1992

Vahiy

Vahiy Akıl

al-Najjār, ʿAbd al-Majīd. Khilāfat al-insān bayna al-wahy wa-al-ʿaql (1987)
Etudes orientales I ii (janvier 1988)=, 85. (F)

Elam

17 EKİM 98

37301
Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te vahiy. *AVCI, Zülkarneyn.* Yüksek Lisans. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994. 168 s., 122 ref.
Danışman:Prof.Dr.Salih Akdemir. Dili:Tr.

YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Vahiy

1372 THOMSEN, Mark W., 'Christian and Muslim Understandings of Revelation'. In: M.W. Thomsen, *The Word and the Way of the Cross: Christian Witness Among Muslim and Buddhist People.* Chicago, IL: Evangelical Lutheran Church in America, 1993, pp.167–83

24 HAZİRAN 1996

-Bilgi
-Vahiy

3828 ZAKI, Yaqub. Knowledge and revelation. *Ark: introductory edition.* London [1985] pp.55-63

3829 Masjid Tucson. Flagrant conspiracy to destroy Islam from within. *Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies*, 2 iv (1979) pp.25-28 [In USA.]

15 HAZİRAN 1993

VAHİY

HUSAINI, Ishaq Musa al-

What is revelation?
Maj. al-Azhar March 1966, pp. 1-5

Husaini, Ishaq Musa el-
Vahiy nedir?
Maj. al-Azhar March 1966 s. 1-5

VAHİY
NÜBÜVVET

R. İlyasoğlu

Menâr, IV, s. 251-256

13 NİSAN 2001

R. İlyasoğlu

Vahiy 181 ÂMULÎ, 'Abdullah Jawâdî. Révélation divine, raison humaine et science. *Aux Sources de la Sagesse*, 5 / 18 (1998) pp.7-32

13 NİSAN 2001

-Vahiy
-Tebliğ

Ali ÖZEK

• Vahiy ve tebliğ
(Diyanet Dergisi, Özel Sayı, 1970)

28 MAYIS 1993

Kur'an (tarihi)
Vahiy

3710. Sarḥān, 'Abd-al-Ḥamīd Ibrāhīm: Al- Waḥy wa'l-Qur'ān / 'Abd-al-Ḥamīd Ibrāhīm Sarḥān. – [Al-Qāhira] : al-Hai'a al-Miṣrīya al-'Āmma li'l-Kitāb, 1993. – 165 S.
In arab. Schrift, arab.
ISBN 977-01-3432-5

10 E 8390

24 HAZİRAN 1996

Sel. Ü. İlahiyat

08 OCAK 1994

· 1986 Tefsir Vehbi TOPRAK

102. sayfa.

Yrd.Doç.Dr.A.Baki TURAN Kur'an-ı Kerim'de Vahiy 210037 VAHİY

Y. Lisans Tezi.

VAHİY

3238 ABDEL RAZIK, Mustapha. La révélation dans l'Islam (Ouahī). *RHR* 100 (1929), pp. 13–47

İslamda vahiy

Vahiy

٩٦٧ ع عيسى ، احمد عبدالرحمن
كتاب الوحي / احمد عبدالرحمن عيسى .-
ط٢.- الرياض : دار اللواء ، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م.
٥٦٦ ص ؛ ٢٤ سم
١. الصحابة والتابعون ٢. القرآن - جمع
وتدوين أ.العنوان

22 OCAK 1998

الوحي والنبوة في الأديان السماوية / أحمد المشرقي ؛ إشراف محسن العابد . ـــ تونس : المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية ، 1993 . ـــ 348 ص. ؛ 28 سم.

د.م.ث : عقيدة : تونس : المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية : 1993

- Vahiy - Hiristiyanlık
- Nübüvvet - Musevilik
- İslam - Kelam

24 HAZİRAN 1993

297.922
RA.M Rashid Rida, Muhammad

Vahiy

(Al-Wahy al-Muhammadiyya)

الوحى المحمدى : ثبوت النبوة بالقرآن و دعوة شعوب المدنية الى الاسلام / تأليف محمد رشيد رضا ـ القاهرة : مطبعة المنار، ١٩٣٣

200 p.; 24 cm.

1. Prophet Muhammad, Prophethood I. Author (Arabic) II. Title III. Title (Arabic)

8495

38

IRCICA

VAHİY

عيسى، أحمد عبد الرحمن/ كتاب الوحي ـ الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ٥٦٥ص. Vahiy

Vahiy,

26 EYLÜL 1996

Osman b. Said ed-Darimi, er-Redd ale'l-Cehmiyye, 30.

Vahiy

82-960724

Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn.
(Min Waḥy al-Qur'ān)
من وحى القرآن / محمد حسين فضل الله . ــ بيروت، لبنان : دار الزهراء، ‎1979-<1990>.

v. <24-25> ; 20 cm. --
(من دروس التفسير ؛ الحلقة <24-25>)
Vols. 19- : 1st ed.
Includes bibliographical references.
$9.00 (U.S. : v. 24-25)
Acquired only for LC.

06 AGUSTOS 1992

٢٦٢
أ ع و   أبو بكر ، عبد الله عبد الحى

VAHİY

الوحى فى الإسلام وإبطال الشبهات حوله ، إشراف عثمان عبد المنعم عيش ، مكة المكرمة ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، أ ـ ى ، ٤٧٨ ص .
رسالة ماجستير فى العقيدة ، كلية الشريعة ، جامعة أم القرى .
(٣٤٢)
(١١٠٦)

15 HAZİRAN 1993

Vahiy

٢٩١ ـ خصائص الوحي المبين في مناقب أمير المؤمنين عليه السلام.
ابن البطريق، يحيى بن الحسن ابن الحسين الأسدي الحلّي (ت ٦٠٠هـ).
تحقيق: محمّد باقر المحمودي.
طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤٠٦هـ.

12 ARALIK 1995

20 EKİM 1993

● الوحي .. والقرآن الكريم / محمد حسين الذهبي . ـ ط 1 . ـ [القاهرة] : مكتبة وهبة ، 1986 . ـ 163 ص ؛ 24 سم . ـ يشتمل على ارجاعات ببليوجرافية . ـ 150 ق م .

VAHİY

20 EKİM 1993

١٢٨٧ رشاد صادقى ، على‌اكبر . "آشنايى با واژه‌ها و اصطلاحات فرهنگ وحى" . اعتصام ، ش ٣٠ (مهر ١٣٦٣) : ص ٢٦ ـ ٢٨ .
مطالعه و تفسير برخى از آيات قرآن كه واژه يوم در آنها معناى ويژه‌اى دارد .

VAHİY

20 EKİM 1993

١۶٨٢ اردكانى ،ب. " وحى ازديدگاه قرآن " . دانشگاه انقلاب ، ش ١١ (ارديبهشت ١٣۶١) : ص ٢۶-٢٨ .

VAHİY

20 EKİM 1993

١٩٢١ جوادى آملى ،عبدالله . " هدايت درقرآن " . پاسدار اسلام ، ش ٢۶ (بهمن ١٣۶٢) : ص ١۴-١٧ .
درباره وحى وروش تعليم .

VAHİY

20 EKİM 1993

١۶۵۴ اردكانى ،ب. " وحى ازديدگاه قرآنى " . دانشگاه انقلاب ، ش ١٠ (فروردين ١٣۶١) : ص ٢٣-٢۶ .

VAHİY

20 EKİM 1993

١۶٩٩ اردكانى ، ب . " وحى ازديدگاه قرآن " . دانشگاه انقلاب ، ش ١٢ (خرداد ١٣۶١) : ص ٢٧-٣٠ .

VAHİY

19468 JADAANE, F. "Révélation et inspiration en Islam." *Stud. Islamica* 26 (1967) 23-48.

19468 JADAANE, F. "Révélation et inspiration en Islam." *Stud. Islamica* 26 (1967) 23-48.

VAHİY

ANSARI, Zafar Ishaq. Truth, revelation and obedience. *Christian-Muslim dialogue*, ed. S.J. Samartha and J.B. Taylor, 1972, pp. 80-86.

Hakikat, vahiy ve itaat

VAHİY

LUTUIHAMALLO, P.D. Revelation, truth and obedience. *Christian-Muslim dialogue*, ed. S.J. Samartha and J.B. Taylor, 1972, pp. 73-79.

Vahiy, hakikat ve itaat

VAHİY

SADRE, Imam Musa al-. Truth, revelation and obedience. *Christian-Muslim dialogue*, ed. S.J. Samartha and J.B. Taylor, 1972, pp. 42-48.

Hakikat, vahiy ve itaat

VAHİY

3237 ABDEL RAZEK, Mustaphe. La révélation (waḥy) dans l'Islam. *Actes 5 Cong. Int. Hist. Rel.*, 1929, pp. 270-273

İslamda vahiy

VAHİY

MERAD, Ali. Revelation, truth and obedience. *Christian-Muslim dialogue*, ed. S.J. Samartha and J.B. Taylor, 1972, pp. 58-72.

Vahiy, hakikat ve itaat

VAHİY

88-96

Musīr, Muḥammad Sayyid Aḥmad.
(Rasūl wa-al-waḥy)
رسول والوحي / محمد سيد أحمد المسير
. الطبعة 1. -- دمشق ؛ بيروت : دار
كثير ؛ المدينة : مكتبة دار التراث ،

340 p. ; 24 cm. --
ـفة السيرة)

Title page partially vocalized.
Includes bibliographical reference
£E12.00 .
Egy-Islam.

Muwaswas, Muḥammad ibn al-Qāsim
search under
Mānī al-Muwaswas, Muḥammad ibn al-Qā
859.

15 HAZİRAN 1993

210037 VAHİY

الوحي في الاسلام وإبطال الشبهات / عبدالله
عبدالحي ابوبكر .- ماجستير .- جامعه ام القرى- الشريعه -
الدراسات العليا الشرعيه ، ١٤٠٦هـ.

Vahiy

ŞENTÜRK, Habil (Dr.), "Peygamberin Diğer İnsanlardan Farkı : Vahiy", **Dokuz Eylül Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 3, (1986), 181 - 187.

25 MAYIS 1993

٩٦٧ ع عيسى ، أحمد عبدالرحمن
كتاب الوحي / احمد عبدالرحمن عيسى .- Vahiy
ط١.- الرياض : دار اللواء، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
٥٦٦ ص ؛ ٢٤ سم
١. الصحابة والتابعون ٢. القرآن - جمع
وتدوين أ.العنوان

22 OCAK 1998

· Kur'an'ın
· Vahiy
· Akıl
· Mantık

NASR, Seyyed Hossein. Revelation, intellect and reason in the Quran. *J. Reg. Cult. Inst.* 1 iii(1968), pp. 60-64.

Kur'an'da vahiy, akıl ve mantık

02 KASIM 1992

· VAHİY (KLM)

1391 QURAISHI, Muhammad Abdulla. The meaning of revelation. *Iqbal Rev.* 3 iii (1962), pp. 11–16

Vahyin manası

Vahiy

1344 ZAKI, Yaqub, 'The Qur'ān and Revelation'. In: Dan Cohn-Sherbok (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*. London: Macmillan, 1991, pp.41-54

30 EKİM 1996

4330 WARD, Keith, *Religion and Revelation*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1994, 349pp. — Vahiy

30 EKİM 1996

1371 AKHTAR, Shabbir, 'An Islamic Model of Revelation'. *Islam and Christian-Muslim Relations* (Birmingham, UK), 2:1, 1991, pp.95–105 — Vahiy

30 EKİM 1996

Vahyü'l-Muhammedî, SIII, 323

Vahiy

22 OCAK 1995

VAHİY

3243 NIZAMAT JUNG, Sir. Thoughts on revelation. *IC* II (1937), pp. 60–65

Vahiy üzerine Düşünceler

Vahiy

2522 ZAKI, Yaqub. The concept of revelation in Islam. *Islamic Quarterly*, 27 (1983) pp.72-82

15 HAZİRAN 1993

R453 **Offenbarung als Kommunikation: das Konzept** *Waḥy* **in Nasr Hamid Abu Zayds** *Mafhūm an-naṣṣ* / Kermani, Navid. Frankfurt a.M., 1996

Opwis, Felicitas. *International Journal of Middle East Studies*, 36 iv (2004), pp.684-685 (E)

Twardella, J. *Welt des Islams*, 37 ii (1997), pp.249-251 (G)

Leder, Stefan. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 150 i (2000), pp.342-344 (G)

Vahiy

04 -ŞUB 2007

رحمت‌خواه تبریزی، اسماعیل

۷۹۶۸-*سرچشمه علوم انبیاء*، باهمکاری میرزا صادق (۱۲۹۱-۱۳۷۱) نصیری‌سرابی، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۳۸۳ / ۱۰۰۰ نسخه، ۲۴۴ص، فارسی، وزیری (شمیز).

شابک: ۲-۲۱-۸۱۷۹-۹۶۴

کد پارسا: B۴۶۷۵۷

- ilham
- Va'hiy

علم غیب پیامبران

اثر حاضر مشتمل بر برخی مطالب درباره **علم غیب** و **معجزات انبیا** و اولیا و امامان است که با استناد به آیاتی از قرآن و روایات اهل‌بیت(ع) گردآوری شده است. سرفصل‌های اصلی کتاب عبارت‌اند از: سرچشمه علوم انبیا چیست؟ که مشتمل بر ارائه مطالبی درباره **وحی**، **الهام** و کلمات بزرگان از خاصه و عامه در این باره، مواردی از پیشگویی‌های امیرمؤمنان، معجزات و کرامات مربوط به امام حسن و امام حسین(ع)، معجزات امام صادق و امام کاظم و امام رضا و امام علی النقی(ع) می‌باشد.

۲۲۰

۳۴۸ س سرحان، عبدالحميد إبراهيم

الوحي والقرآن / عبدالحميد ابراهيم سرحان .- جازان: نادي جازان الادبي، [-۱٤۰هـ، -۱۹۸م].

Vahiy – Kuran (Tarihi)

۱٦٥ ص ؛ ۲٤ سم

۱. القرآن، علوم ۲. الوحي . أ. العنوان

۰۲۲۱۰

26 OCAK 1989

۲۲۰

٥۷۹ س السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، ت۹۱۱هـ

۱٤۰۷هـ *الإتقان في علوم القرآن* / تأليف جلال الدين

ب ي عبدالرحمن بن ابي بكر السيوطي ؛ قدم له وعلق عليه محمد شريف سكر ؛ مراجعة مصطفى القصاص .- ط۱ .- بيروت : دار احياء العلوم ؛ الرياض : مكتبة المعارف، ۱٤۰۷هـ، ۱۹۸۷م.

Suyuti el-Itkan

۲ مج ؛ ۲٤ سم

۱. القرآن، علوم ۲. القرآن – جمع وتدوين ۳.القرآن- مباحث عامة ٤. القرآن – السور والآيات ٥. القرآن – اعجاز . أ. سكر، محمد شريف، معلق ب. العنوان

71
VAHY bk. VAHİY (KCAS)
(197-200)
Türkiye Diyanet Vakfı
Kutüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

من أعلام الإسلام

الإمام
أبو الحسن الماوردي

المتوفى عام ٤٥٠ هـ

المفسر ـ المحدث ـ الفقيه ـ الأصولي ـ السياسي
القاضي ـ المتكلم ـ الفيلسوف الأخلاقي

تأليف

الدكتور
محمد سليمان داود
كلية التربية ـ جامعة طنطا

الدكتور
فؤاد عبد المنعم أحمد
رئيس محكمة

١٩٧٨

مؤسسة شباب الجامعة

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No : 1071
Tasnif No. : 922.975 MAV

٩ ـ انفجار الماء وقطع الماء المنفجر ، إذا لم يظهر بحدوثه أسباب من غيره .

١٠ ـ إشباع العدد الكثير من الطعام اليسير .

وذكر الماوردى أن زرادشت وبولس جاء كل منهما بآيات مبهرة ، ولكنها شعوذة وليست بمعجزة ، فهذه الآيات لم تدل على صدقهما فى دعوى النبوة ، وأنهما أكذبا أنفسهما ما ادعياه فى الله تعالى مما يدل على جهلهما به ، فبولس ادعى أن عيسى إله ، وزرادشت ادعى أن الله تعالى كان وحده وتولد من فكره إبليس .

ويقول الماوردى : إنه لا يجوز أن يظهر المعجز على مدعى الربوبية ، كما لا يجوز أن يظهر على مدعى النبوة لأن معصيته فى ادعاء الربوبية أغلظ ، وإفكه فيها أعظم ، فكان بألا تظهر عليه أجدر ، وإذا استوضح ما أظهره مدعى الربوبية من الآيات ظهر فسادها ، وبان اختلالها وخرجت عن الإعجاز إلى سحر أو شعوذة (١).

ولما كان البشر لا يمكن أن يشهدوا جميعا حجج الرسل ، لذلك أكد الماوردى خبر التواتر ، إذا انتفت معه الريب ، وهو فى وروده كالعيان فى وقوع العلم .

أقسام الوحى :

وقسم الماوردى كلام الله إلى رسله ثلاثة أقسام .

أحدها : أن يكلمه الله بدون واسطة

الثانى : أن يخاطبه بواسطة ملائكته .

---

(١) الماوردى : أعلام النبوة ص ٣٣

خالد عبد الرحمن العك

Diyanet Vakfı
Ansiklopedisi
...hanesi
26.45
297.19
AK.T
Vahiy (17-31)

تاريخ توثيق نص القرآن الكريم

تفضل بمراجعته
فضيلة شيخ قرّاء الشام
الشّيخ حسين خطّاب

13 MAYIS 1991

بسم الله الرحمن الرحيم

١ — الوحي والوحي الإلهي :

الوحي لغة : الإشارة والكتابة ، والمكتوب والرسالة والإلهام والكلام الخفي ، وكل ما ألقيته إلى غيرك خفية فهو من الوحي بمعنى الإعلام في الخفاء ، ومن الوحي اللغوي : الإلهام الغريزي كما في قوله سبحانه :(وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون) النحل (٦٨). ومنه : إلهام الخواطر بما يلقيه الله سبحانه في رُوع الإنسان السليم الفطرة ، كالوحي إلى أمّ موسى ، قال سبحانه :(وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني

التراث والتجديد

(١) موقفنا من التراث القديم

من العقيدة إلى الثورة

(٥)

التاريخ المتعين

(الإيمان والعمل والإمامة)

د. حسن حنفي

Vahiy, 378-382

21 MAYIS 1991

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Kayıt No.: 11259-5
Tasnif No.: 297.4 HAN.m

* د. حسن حنفي : التراث والتجديد
(١) موقفنا من التراث القديم
من العقيدة إلى الثورة
(٥)
التاريخ المتعين (الإيمان والعمل والإمامة)
* الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ .
* جميع الحقوق محفوظة .

* الناشر
* دار التنوير للطباعة والنشر .
الصنوبرة - أول نزلة اللبان - بناية عساف .
ص.ب: ١١٣/٦٤٩٩ بيروت - لبنان .
هاتف: ٨٠٦٣٥٩ تلكس: Tanwir 20942
* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر .
طلعة النويري - شارع العريسي - ملك فقيه
ص.ب: ١٣/٥٨٨١ بيروت - لبنان .
4006 - الدار البيضاء - المغرب

العلم الإلهي . الفرق الهالكة أقرب إلى التواضع ووصف الأمور على ما هي عليه في حين أن الفرقة الناجية أقرب إلى الغرور والادعاء وهي تصف الأمور من خارج الموقف الانساني فتنتهي إلى تحطيمه وتقع في الاغتراب . فإذا ما قارنا فترتين من التاريخ ، كلا منهما تعبر عن روح العصر وروح الحضارة، الأولى عصر الازدهار والثانية عصر الانهيار لوجدنا أن الاجماع السابق إنما نشأ في عصر معين، في مجتمع منتصر عبر عن نفسه في نسق عقائدي مركزي، لاهوت القوة والسيطرة والخضوع والطاعة . كل شيء يدور في كنف هذه السلطة المركزية ممثلة في الله أو في السلطان أو في الأمير أو في رب الأسرة . ولما كانت روح العصر وروح الحضارة قد تغيرا حالياً نفسياً واجتماعياً أصبح هذا اللاهوت القديم أحد أسباب مآسية، يستغله الطاغية لتركيز سلطانه في نفوس الناس . وما أسهل إنقياد الجماعة للطاغية إذا كان لديهم من قبل الاستعداد النفسي لذلك . وفي هذا العصر حيث بدأت حركات التحرر ينشأ لاهوت التحرر أو لاهوت الثورة . وينشأ إجماع جديد إذ أن لكل عصر إجماعه يعبر عنه وعن مصالح الناس، يثبت القدرة على خلق الأفعال وسلطة العقل وحق الجماعة وضرورة الثورة على الظلم ورفض السلطة المركزية وما يتبعها من خضوع وطاعة وولاء .

٣ - هل هناك تكفير في السمعيات (النبوات) ؟

تشمل السمعيات موضوعات أربعة : النبوة أي تاريخ البشرية في الماضي وتطور الوحي ، والمعاد أي مستقبل البشرية وإمكانية حياة أخرى بعد الموت ، والايمان والعمل ، وأخيراً الإمامة ، وكلها من السمعيات التي لا يجوز تكفير أحد فيها لأنه لا يمكن إثباتها بالعقل . فإذا جاز تكفير أحد في الالهيات أي العقليات لأنها من القطعيات يستطيع الانسان أن يصل فيها إلى يقين ، فإنه لا يجوز تكفير أحد في السمعيات أي النبوات لأنها من الظنيات التي لا يستطيع الانسان أن يصل فيها إلى يقين نظراً لاعتمادها على النقل فقط ، والنقل لا يعطي إلا الظن ، والظن لا يغني من الحق شيئاً . وبالتالي فإن تكفير الفرق الضالة في السمعيات هو في ذاته خروج على عقائد الفرقة الناجية .

أ - تطور الوحي (النبوة) . ففي موضوع النبوة ما العيب في القول بأن نظم القرآن ليس بمعجز في ثقافة تقوم على الإبداع الشعري واللغوي ؟ ولماذا لا يكون

الإعجاز خارج النظم في الفكر والتشريع والمنهج ، وهو ما لم يعرفه العرب كثيراً من قبل ؟ وما الذي يمنع الانسان من أن يثبت جدارته ، قابلاً التحدي ، قادراً على النظم شعراً وإبداعاً وخلقاً متشبهاً بالله دون تقليد للقرآن ما دام الإعجاز ليس في النظم بل في الفكر ، ليس في الصورة بل في المضمون؟ ليس القرآن كتاب تحليل وتحريم بل كتاب فكر وليس الغرض منه تغليف العالم بقوانين وتقييد السلوك الانساني بقواعد بل مساعدة الطبيعة على الازدهار والحياة على النماء . وإن إنكار سورة منه مثل سورة يوسف نظرة تطهرية صرفة وكأن الجنس عيب وتحليله رذيلة وكأن الصمت فيه واجب والتستر عليه فضيلة . وإذا كان القرآن حادثاً فهو جسم وبالتالي ينطبق عليه التحول إثباتاً لدخول الوحي في العالم، قراءته وسماعه بالصوت ، وكتابته ورؤيته بالحرف وفهمه بالذهن وتطبيقه بالفعل . فما دام القرآن قد نزل فقد أصبح جزءاً من العالم ولم يعد صفة أزلية للذات الالهية كما هو الحال في الكلام . وكلما ركزت الفرقة الناجية على الكلام الأزلي والقرآن القديم حدث رد فعل عند الفرق الهالكة بإثبات الكلام في العالم والقرآن الحادث . وما أسهل أن يولد الدفاع عن حق الله دفاعاً مضاداً عن حق الانسان . ولماذا إثبات كرامة الأولياء وتعميم المعجزة على غير الأنبياء؟ أليس ذلك خرقاً لقوانين الطبيعة وإيهاماً للناس وقضاء على العقل والفعل والمبادرة والمسؤولية الفردية ؟ وكان من الطبيعي أن يولد تركيز الفرقة على الأنبياء كدليل على صدق النبوة واستمرارها في الأنبياء قول الفرق الهالكة بجواز بعثة الرسل بلا دليل(٩٢) .

وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعي أن يصير الإمام نبياً إن لم يكن إلهاً . فهو صاحب رسالة وبلاغ ، صاحب دعوة وحق ، إحساساً بالدعوة والرسالة من أجل

---

(٩٢) عند النظامية القرآن ليس بمعجز ؛ وعند المردارية الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً ؛ وعند الهشامية لا دلالة في القرآن على حلال وحرام ؛ وتنكر الميمونية العجاردة سورة يوسف ؛ وعند الجاحظية القرآن جسد ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة ؛ وعند الجبائية (أبو علي) لا كرامة للأولياء . ويتفق مع أبي هاشم في عصمة الانبياء ؛ أما الأباضية فقد جوزوا بعثة رسول بلا دليل وكلفوا أتباعه ، المواقف ص ٤١٦ ، ص ٤١٨ ، ص ٤٢٥ .

Dia için tarandı M. Demirci

أَلْحَاوِي لِلْفَتَاوِي

فِي الْفِقْهِ وَعُلُومِ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ وَالْأُصُولِ وَالْعَقَائِدِ وَالتَّصَوُّفِ وَالنَّحْوِ وَغَيْرِهَا

لِلْحَافِظِ جَلَالِ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ السُّيُوطِي الْمُتَوَفَّى سَنَة ٩١١ هـ

Vahiy (55-60)

الجزء الثاني

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Kütüphanesi
Kayıt No. : 10766-2
Tasnif No. : 297.55 SUY.H
13 MAYIS 1991

الناشر
دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

قوله ومالأحد عنده من نعمة تجزى وقوله ولسوف يرضى مايشير إلى التنصيص على التخصيص وقد قرر الامام فخر الدين اختصاص الآية بأبي بكر والاستدلال بها على أفضليته بطريق آخر فقال أجمع المفسرون منا على ان المراد بالأتقي أبو بكر وذهب الشيعة الى أن المراد به علي والدلالة النقلية ترد ذلك وتؤيد الأول وبيان ذلك أن المراد من هذا الأتقى أفضل الخلق لقوله تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقيكم) والأكرم هو الافضل فالاتقى المذكور هنا هو أفضل الخلق عند الله والأمة مجمعة على أن أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ إما أبو بكر وإما على ولا يمكن حمل الآية على على فتعين حملها على أبي بكر وانما لم يمكن حملها على على لأنه قال عقيب صفة هذا الأتقى وما لأحد عنده من نعمة تجزى وهذا الوصف لا يصدق على على لأنه كان في تربية النبي ﷺ لانه أخذه من أبيه فكان يطعمه ويسقيه ويكسوه ويربيه فكان الرسول ﷺ منعما عليه نعمة يجب جزاؤها أما أبو بكر فلم يكن النبي ﷺ عليه نعمة دنيوية بل أبو بكر كان ينفق على الرسول وانما كان للرسول عليه نعمة الهداية والارشاد الى الدين وهذه النعمة لاتجزى لقوله تعالى (لا أسألكم عليه أجرا) والمذكور ها هنا ليس مطلق النعمة بل نعمة تجزى فعلم أن هذه الآية لا تصلح لعلى وإذا ثبت أن المراد بهذه الآية من كان أفضل الخلق وثبت أن ذلك الأفضل من الآية إما أبو بكر وإما على وثبت أن الآية غير صالحة لعلى تعين حملها على أبي بكر وثبت دلالة الآية أيضا على أن أبا بكر أفضل الأمة انتهى كلام الامام .

سورة القدر

مسئلة — يامفرداً فاق أهل العصر بل سلفا … وصار مشتهراً بالعلم والعمل
في ليلة القدر بالافراد قد شهرت … وهل تظن بشهر الصوم في الأزل
أو باليقين وبالعشر الأخير ترى … من غير شك ولاريب ولاجدل
وإن تقولوا به ماذا أوائلها … هل بالغروب إلى فجر يلوح جلى
وهل لقائم نصف الليل من عمل … من الغروب بفرد العشر في وجل

يدعو الاله مظنا ان دعوته … قد استجيبت بنيل القصد والأمل
أفتوا عبيدا غدا ممن يلوذ بكم … يرجو لكم كل قدر تقصدون على
أثابكم ربكم جناته كرما … بجاه خير البرايا أشرف الرسل
الجواب — الحمدلله رب الحمد في الأزل … ثم الصلاة عليه خاتم الرسل
في ليلة القدر أقوال وعدتها … لنحو خمسين قولا ياأخى صل
فقيل دائرة في العام أجمعه … وقيل بل نصف شعبان بلا زلل
ورجحوا كونها شهر الصيام أتت … وذاك ظن قوى بالدليل جلي
وكونها فيه دارت قول طائفة … وكونها في الأخير العشر فهو جلى
وذاك ظن بلا قطع وأولها … من الغروب الى فجر الصباح جلى
ومن يقم نصف ليل أو أقل حوى … فضل القيام بها فاقصد بلا وجل
بل من يصلى العشا والصبح ثمت في … جماعة حاز منها الحظ في الأمل
كذا أتى في حديث صح مسنده … فاقبله طوعا وكن في الدين ذا عمل
هذا جواب ابن الأسيوطى مرتجيا … من فضل خالقه الغفران للزلل
بروضة المشتهى خط الجواب لدى … شوال من عام تسعين بلا ملل

مسئلة — في كيفية الوحى من الله هل يتلقاه الملك من الله تعالى بكلام يفهمه الملك أو بالعربية للنبي العربى وبالعبرانية للنبي العبرانى وهل يلقيه الملك الى جبريل أو جبريل المتلقى من الله تعالى وقوله تعالى (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وفسر بنزوله الى بيت العزة ما كيفية نزوله اليه وقوله تعالى للقلم اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة هل يكون بالهام من الله تعالى يلهمه للقلم أو باملاء من الله تعالى وكيف أخذ الملك الوحى من اللوح المحفوظ هل يقول الله له اليوم الفلانى يقع فيه كذا خذه من اللوح أو يوم يقع فيه يقول له خذها وألقها الى النبي وهل تنام الملائكة وقوله تعالى (فأوحى إلى عبده ماأوحى) هل اطلع على ذلك الوحى ملك أو ذكره النبي ﷺ لأحد .

الجواب — قال الاصبهاني في أوائل تفسيره

التهامي نقرة

Vahiy, 51-61
Türkiye Diyanet Vakfı
7156
297.613 NEK.S
طبع 1974

سيكولوجية القصة في القرآن

رسالة دكتوراه
الحلقة الثالثة
جامعة الجزائر 1971

الشركة التونسية للتوزيع

وطائفة تقول : إنّ عمل الفنان لا يعنيه الواقع التاريخي بقدر ما يعنيه التصوير الفني في الابتكار والتغيير ، كما يتّجه الأديب الى تصوير الحادثة تصويرا فنيّا من غير التزام بصدق التاريخ .

وطائفة تزعم أن الأنباء التاريخية إنّما سبيلها النّقل . فهو قد تلقاها عمّن لا يوثق بأخبارهم ورواياتهم من أهل الكتاب الشعبيّين.... إلى غير ذلك من الادّعاءات والافتراضات الوهمية .

ورد في كتاب تاريخ الأديان (Manuel de L'histoire des religions) « كان أسلوب النبيء في القرآن أولَ عهده بالدعوة مفعما بالعواطف قصير العبارات . فخم الصورة ، يقدم أوصاف العقاب والثواب في ألوان صارخة . وكثيرا ما يكرر الآيات تكرار مملاً ، حتى تنقلب معانيها إلى الضّد . فلمّا تقدم الزمن بالنبيء ، فقدَ الأسلوب منهجه الأول ، وأخذ يقص في نغمات هادئة بديعة قصص الأنبياء مثلما تراه في قصة حب يوسف وزوجة "بوتيفار" . وكانت هذه الصورة مثيرة لخيال كثير من شعراء الفرس والترك . وفي آخر عهد النبيء فقد الأسلوب كل حرارة وكل فن ، وأغرم بالجدل الديني مع اليهود والنصارى » (1) .

فهي إذن قضية أساسيّة . بل نقطة انطلاق في فهم القصص القرآني وتحليله ، بل فهم القرآن كله . ومنها تفترق طرق دراسته عند من يؤمنون بأنه من عند الله وحده ، وعند من يرون أنه من إنتاج محمد وإنشائه .

(1) انظر : عن القرآن : محمد صبيح : 144 – 147 .

وممّا حال دون إدراكهم لحقيقة القرآن ومصدره أنهم لا يُقبلون على دراسته إلا كما يقبل عالِم النبات بمشرطه ومجهره . فوُفّق بعضهم في بحث المسائل القرآنية التي لا تخضع إلا لحكم العقل ، وأخفق جلّهم في سرّ إعجاز القرآن وروعة أسلوبه . فكانت أحكامهم – كما رأيت – مشوبة بالأخطاء .

كما حال دون إقرارهم بقداسة القرآن عدم تصورهم الصحيح لقضية جوهرية أخرى يتوقف عليها إدراك حقيقته وهي :

الوحي والنبوة :

فإن من لا يدرك طبيعة الوحي ولا خصائص النبوة استهدفت دراسته للقرآن إلى الخروج عن المنهج القويم لهذا اللون من المعرفة .

ومن هنا كان خطأ بعض الباحثين عند تحليلهم لنفسيات الأنبياء ، وفي تفسيرهم لظاهرة الوحي خطأ جوهريا حاد بهم عن الوجهة السّديدة في معالجة هذا الموضوع .

فويلز (G. Wells) مثلا يتخيّل محمدا صلى الله عليه وسلّم رجلا دفعته وساوسه في سنّ الكهولة إلى تأسيس دين ليُعبد في زمرة القدّيسين . فألّف مجموعة من عقائد خرافية ، وآداب سطحية ، وقام بنشرها في قومه فاتّبعه رجال منهم (1) .

والمستشرق الألماني هوبرت قريمي (H. Grimme) يرى في كتابه "محمد" (2) أنه لم يكن في بادىء الأمر يبشّر بدين جديد ؛ بل

(1) انور الجندى : الاسلام والثقافة العربية ... 239 .
(2) Hubert Grimme : Mohamed

دراسات في علوم القرآن

Vahiy (45-54)

دكتور
أمير عبد العزيز
رئيس قسم الدراسات الاسلامية
بجامعة النجاح الوطنية بنابلس

6697
297.1
ABD.D

دار الفرقان
مؤسسة الرسالة

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

13 MAYIS 1991

دار الفرقان للنشر والتوزيع
عمان / الأردن / جبل الحسين شارع خالد بن الوليد
ص.ب ٩٢١٥٢٩ ت: ٦٦٠٩٢٧

مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٢٤١٦٩٢ ص.ب: ٧٤٦٠ برقيا: بيوشران

المتميّز الفذ. أما أن يتقوّل أحد في غير تمحيص مستنير بأن القرآن من تعبير الوحي أو من تعبير الرسول فذلك ليس من الحقيقة والحكمة في شيء. بل هو قرآن كريم من كلام الله وحده. وليس أدلّ على ذلك من قوله سبحانه وتعالى: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مددا»[1].

«ولو أنّ ما في الأرض من شجرةٍ أقلامٌ والبحر يمدّه من بعده سبعةُ أبحرٍ ما نفدت كلمات الله»[2].

«فآمنوا بالله ورسوله النبيّ الأميّ الذي يؤمن بالله وكلماته»[3].

«واتل ما أوحي اليك من كتاب ربك لا مبدّل لكلماته»[4].

«وإنْ أحدٌ من المشركين استجارك فأجِرهُ حتى يسمع كلام الله»[5].

«قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآنٍ غير هذا أو بدّله، قل ما يكون لي أن أبدّله من تلقاء نفسي إن أتّبعُ إلا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربّي عذاب يوم عظيم»[6].

هذه الكلمات الربانية تدل على نحو قطعيّ لا يقبل الشك أن هذه الكلمات ليست من صنع النبيّ أو جبريل عليهما الصلاة والسلام وانما هي من صنع الله الذي أتقن كل شيء خلقه. وهو الذي أتقن هذه الكلمات لتكون قرآناً مجيداً يحمل التحدّي الصارخ أن يأتي الناس بمثله.

(١) سورة الكهف آية ١٠٩.
(٢) سورة لقمان آية ٢٧.
(٣) سورة الأعراف آية ١٥٨.
(٤) سورة الكهف آية ٢٧.
(٥) سورة التوبة آية ٦.
(٦) سورة يونس آية ١٥.

ظـــاهرة الوحـــي

نعرض لهذه المسائل فنبيّن حقيقة الوحي في كل من اللغة والمفهوم الديني كما ينطق به الاسلام. ومن خلال المفهوم الديني لهذه الظاهرة سوف نعرض للوحي من حيث صوره وكيفياته بشيء من التفصيل دون أن نتجاوز في الكلام تجاوزاً يورد موارد التكلف والشطط.

أما الوحي في اللغة فهو معناه: الإشارة والكتابة والمكتوب والرسالة والإلهام والكلام الخفيّ، وكل ما ألقيته إلى غيرك، والصوت يكون في الناس وغيرهم[1].

وسوف نلاحظ أن ثمة صلة كبيرة بين معنى الوحي في لغة العرب، ومعناه في المفهوم الديني الاصطلاحي الذي نحققه في كيفيات الوحي أو في صوره ومراتبه وهي على النحو الآتي:

كيفيات الوحـــي

الكيفية الأولى: الرؤيا الصادقة. فقد كان عليه الصلاة والسلام أول بعثه لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. وقد ورد في ذلك عدة أحاديث صحيحة تتضمن كيفية نزول الوحي من خلال الرؤيا الصادقة. فقد أورد الإمام البخاري في حديثه المشهور بإسناده عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت «أول ما بُدىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حُبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - أي يتعبّد ويتطهّر - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود إلى ذلك. ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء. فجاءه الملك فقال اقرأ. فقال: ما أنا بقارىء. قال: فأخذني فغطّني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ.

(١) القاموس المحيط جـ ٤ ص٤٠١.

VAHİY (KLM)
(DİT yazacak)
7398
922.974
MAN

الدكتور علي عبد الفتاح المغربي

إمام أهل السنة والجماعة

أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية

رسالة دكتوراة بمرتبة الشرف الاولى
كلية الآداب — جامعة القاهرة

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

لكان به غنى عن عرض الدنيا ، وأيضاً أن الرسل دعوا إلى الكف عن الملذات والشهوات وخاطروا بأنفسهم فى وقت ضعفهم وقلة أنصارهم وتعرضوا للجبارين مع علمهم بسوء ضعفهم بالمخالفين لهم ، وبخاصة من يخافون منهم تفريق جمعهم وتشتيت أمورهم ، أما حكم الساحر عند الماتريدى ، فأن فعل شيئاً فيه هلاك إنسان وهو غير منكر لشىء من شرائط الإيمان فلا يكفر ، لكنه يكون فاسقاً عاصياً ساعياً فى الأرض الفساد ويقتل الساحر لسعيه فى الأرض بالفساد وإذا كان سحراً هو كفر يقتل الساحر لا الساحرة لأن علة القتل الردة والمرتدة لا تقتل(١) .

٦ — **معنى الوحى** : يذكر الماتريدى المعانى المختلفة لكلمة الوحى ، وهى على وجوه منها النبوة وهو إرسال الله الملائكة إلى أنبيائه ورسله ، «**وما كان لبشر ان يكلمه الله لا وحيا**» الشورى ٥١ ، ومنها الإشارة بقوله «**واوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا**» مريم ١١ ومنها الإلهام «**واوحى ربك الى النحل**» النحل ٦٨ ، ومنها الأسرار كقوله : «**يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول**» الأنعام ١١٢ وأصل الوحى هو أن يلقى الإنسان إلى صاحبه شيئاً الاستتار والإخفاء ، وقد يكون ذلك بالإيماء ، ويرى الماتريدى أن الأصل فى التسمية بكلمة وحى أنه سمى به لسرعة وقوعه وقذفه بالقلب(٢) .

ويفرق الماتريدى بين الوحى والالهام وإن كان يسمى وحيا لسرعة وقوعه فى القلب وقذفه فيه ، بأن الالهام لايدرى العبد كيف حصل له ومن أين حصل فإن كان ما قذف فيه خيراً فهو من الملك ، وإن كان شراً فهو من قذف الشيطان ووسوسته وتجد تلك التفرقة تتكرر من بعد الماتريدى على لسان الغزالى(٣) .

---

(١) الماتريدى : التوحيد ١٨٩ ملا على القارى : شرح الفقه الاكبر ١٤٥ .
(٢) الماتريدى : تأويلات أهل السنة حـ ٩٦٤/١ .
(٣) الماتريدى : تأويلات أهل السنة حـ٥٢٥/١ ، حـ١٩١/٢، ١٩٢ ولرأى الغزالى المنقذ من الضلال ٣٨ ، ٣٩ .

25

محمد الأنور أحمد البلتاجي

Vahiy 135-152

الله

توحيد .. وليس وحدة

● بحث فى عقيدة التوحيد فى : الألوهية ، والوحى ، والنبوة ، والولاية ، والمعجزة ، والكرامه ، وغيرها ...
● مع المقارنة بعقيدة الوحدة ..

Türkiye Diyanet Vakfı
5630

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

والمعارف الكلية التى لا يطلع عليها الا الملائكة المقربون ، لأنها منقوشة فى اللوح المحفوظ — أو العقل الفعال — ويكون ذلك اما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم •• وهى حال الفلاسفة والحكماء الالهيين »(٤) •

وهـذه الآراء نفسها •• هى فحوى نظرية المعرفة الاشراقية عند أتباع الأفلاطونية المحدثة •• التى تقوم على التجرد من ماديات النفس ، واعتزال العالم الخارجى باطالة التأمل والتفكر ، والنظر فى النفس أو فى العالم رغبة الوصول الى الاله أو الاتحاد به فكريا ، والعيش معا فى العالم الأعلى أو الكينونة الدائمة فى ذلك العالم المجرد أو الالهى ، والاطلاع على اسرار تعجز النفس عن الوصول اليها فى حال ماديتها •• وقد أثر هـذا المذهب أولا عن أفلاطون ، ثم قوى واشتد عوده على يد أفلوطين فى القرن الثالث الميلادى ••

واذا ما حاولنا تلخيص النظرية الاشراقية عند الفارابى •• نجد أن الانسان — عنده — اذا قويت نفسه بالرياضة حتى صار عقلا بالفعل ، وصارت المعقولات منه هى التى تعقل •• حصل له حينئذ عقل بالفعل ، أو عقل مستفاد ••

وعن طريق هـذا العقل •• يمكن للانسان أن يتصل بالعقل الفعال الذى هو جبريل عند الفلاسفة ، واللوح المحفوظ عند الصوفية ، والذى نقش فيه كل شىء : ما كان وما يكون ••

وتكون نفس الانسان — فى هـذه الحالة — بمثابة المرآة ينعكس عليها كل ما عند الملأ الأعلى ، أو ما فى نفوس الملائكة •• فيكون ذلك الشخص بما يفيض من العقل الفعال الى عقله المنفعل حكيما وفيلسوفا •• وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون •• ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهى ••

والفارابى — هنا — يجمع بين المعرفة والنبوة فى نظرية واحدة •• ويجعل الأساس الذى تقوم عليه معرفة العلمـاء والفلاسفة الالهيين

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٣ ، ٣٤

نفس الأساس الذى تقوم عليه معرفة الأنبياء •• وان كان قد خص الأنبياء بزيادة فى قوة المخيلة ••

كذلك •• يجعل من هذه النظرية أساسا لمعـارف المرضى والمجانين وعيبياتهم فيقول : « وقد تعرض عوارض يتغير فيها مزاج الانسان ، فيصير بذلك معدا لأن يعقل عن العقل الفعال •• اما فى وقت اليقظة ، واما فى وقت النوم » ••

والنظرية الاشراقية •• عندما تتحدث عن كلمة العقل •• فانما يراد بها الحالة التى عليها الانسان من المعرفة ••

فالانسان — عندهم — قبل حصوله على المعلومات يكون فى مرحلة العقل الهيولانى •• أى المجرد من المعارف ••

فاذا بدأت المعارف تشرق فى نفسه من العقل الفعال •• صار عقلا منفعلا •• فاذا قويت هـذه المعارف صار عقلا بالفعل •• فاذا زادت عن ذلك صار عقلا مستفادا ، أو فى مرحلة العقل المستفاد ، وهى آخر تطور يمر به الانسـان — عندهم — فى تحصيله للمعارف بالطريقة الاشراقية أو الذوقية ••

وفى هـذه المرحلة يستطيع الانسان أن يتصل بالعقل الفعال •• أو جبريل الموكل بالوحى وآخر العقول العشرة التى تحكم الكون — فى تصورهم — والذى يعتبر عقلا لفلك القمر ، ويأخذ عنه المعـرفة الغيبية والعلم اللدنى كأكمل ما يكون الأخذ والعلم •• ويكون فى هذه الحالة بارادة الانسان نفسه(٥) •

* * *

● كيف يتصورون الوحى والنبوة ؟

يقول فضيلة الشـيخ محمد حسين الذهبى فى تعريف الوحى : « أصل الوحى فى اللغة : الاعلام فى خفاء ، ومن هنا كان له فى لسان العرب اطلاقات متعددة ، كلها يدور حول هـذا المعنى العام : فيطلق

(٥) المرجع السابق ص ٣٥ ، ٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم

Vahiy (37-38)

أصول التفسير وقواعده

تأليف
الشيخ خالد عبد الرحمن العك
المدرس في إدارة الإفتاء العام
بدمشق

13 MAYIS 1991

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
5213
297.2
AK.U

دار النفائس

البحث الرابع

القرآن الكريم والوحي

القرآن الكريم هو اللفظ العربي المنزل على رسول الله ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة، وأول ما نزل منه: ﴿**إقرأ باسم ربِّك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * إقرأ وربُّك الأكرم * الذي علم بالقلم * علّم الإنسان ما لم يعلم**﴾ [سورة العلق: ١ـ٥]، فكان هذا الابتداء إشعاراً بأن هذا الكتاب يدعو إلى العلم، وعنوانه هو العلم، وأن هذا الذي جاء به لا يقوم إلا على العلم، وآخر آية نزلت منه على أحد الأقوال، هي قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ [سورة المائدة: ٣]، فبتمام نزوله كملت الشريعة الإسلامية.

ولقد نزل القرآن منجمًا في مدى ثلاث وعشرين سنة التي بلّغ فيها رسول الله ﷺ رسالة ربه تبارك اسمه، وقد نزل بعضه بمكة في مدة إقامته فيها وهي ثلاث عشرة سنة، ونزل البعض الآخر منه بالمدينة. وما نزل من القرآن بمكة كان أكثره في بيان العقيدة الإسلامية وهي: وحدانية الله سبحانه، والإيمان بالملائكة والنبيين واليوم الآخر، إلى غير ذلك من تحرير أفكار العرب مما أخذوه عن آبائهم وأجدادهم، وما نزل منه بالمدينة قد اشتمل على الأحكام الفقهية، وتنظيم الدولة، وتنظيم الأسرة والعلاقات بين المسلمين وغيرهم، من أحكام المعاهدات والصلح والموادعة، وغير ذلك...

الوحي:

إن التعريف بالوحي لغة واصطلاحاً هو من المستلزمات الضرورية والهامة، وبالأخص في بدايات علوم التفسير، لأنها تقوم أساساً على موضوع القرآن الكريم الذي من أخص خصائصه «الوحي» لأنه وحي من عند الله تبارك وتعالى.

الوحي لغة: يطلق على الإشارة والكتابة، والمكتوب والرسالة، والإلهام والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك خفية فهو من الوحي، بمعنى: الإعلام في الخفاء، ومن المعنى اللغوي للوحي: الإلهام الغريزي، كما في قوله تعالى: ﴿**وأوحى ربُّك إلى النحل أنِ اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون**﴾، [النحل: ٦٨]، ومنه: إلهام الخواطر، مما يلقيه الله سبحانه في روع الإنسان السليم الفطرة، كما في هذه الآية الكريمة: ﴿**وأوحينا إلى أمِّ موسى أنْ أرضعيه فإذا خِفْتِ عليه فألقيه في اليمِّ ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه إليك وجاعلوه من المرسلين**﴾، [القصص: ٧]، وهذا النوع من الإلهام ضد الوسوسة التي مصدرها الشيطان، قال الله تعالى: ﴿... **وإنّ الشياطين ليُوحون إلى أوليائهم ليُجادلُوكم**﴾ [الأنعام: ١٢١].

فأصل الوحي في اللغة: الإعلام في الخفاء، ثم اصطلح عليه أنّه تعليم الله تعالى لأنبيائه ورسله أمور دينه وشرعه، إمّا بواسطة الملائكة الذين يرسلهم اليهم، أو بغير واسطة بأن يكلمهم ربهم تكليماً.

والوحي في الاصطلاح الشرعي: هو كلام الله تعالى المنزّل على الأنبياء والمرسلين، فوحي الأنبياء «ظاهرة» ثابتة لا يرتقي إليها الشك ولا تقبل الجدل، وذلك لما يقترن بها من معجزات حسّية تبرهن على صدق دعوى الأنبياء والمرسلين فيما يُبلّغونه عن الله تبارك وتعالى. قال الله تعالى مخاطباً رسوله محمداً عليه الصلاة والسلام: ﴿**إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوحٍ والنبيّين منْ بعده وأوحينا إلى إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحاقَ ويعقوبَ والأسباطِ وعيسىٰ وأيّوبَ ويُونسَ وهارونَ وسليمانَ وآتينا داودَ زَبُوراً * ورُسلاً قد قصصناهم عليك من قَبْلُ ورُسلاً لم نقصصهم عليك وكلّمَ اللّهُ موسى تكليماً**﴾ [النساء: ١٦٣ـ١٦٤].

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi

قصص القرآن

تأليف

محمد أحمد جاد المولى — محمد أبو الفضل إبراهيم
على محمد البجاوى — السيد شحاتة

١٤٠٥ هـ — ١٩٨٤ م
الطبعة الثالثة عشر

Valuy
299-305

فيها زيادة قصص وضبط، وشرح، وتعليق

حقوق الطبع محفوظة للمؤلفين

مكتبة دار التراث
٢٢ شارع الجمهورية ـ القاهرة

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No.: 1525
Tasnif No.: 892.7 KAS.K

وأصاب أبرهةَ شىءٌ مما أصاب جُنْدَه، فأخذه الرَّوْع، وداخله الفزَع، فأمر مَنْ بَقِىَ معهُ بالعَوْدَةِ إلى اليمن، بعد أنْ فَنِىَ عددٌ عَظِيم مِنْ جندهِ، وتشتَّتَ شَمْله، وتفرّق جَمْعه، وبلغ صَنْعاء، وقد وهنَتْ قُوّتُه، ثم لحِق بمن مات من جيشه.

وبذلك حفظ الله لقريش بَيتَها، وأبقى لها زَعامتها، وزاد هذا الحادثُ العجيب فى مكانة مكة، وجعل أهلَهَا يحتفظون بتلك المكانة الرفيعة، ويتربَّصُون لكل من يحاولُ الانتقاصَ منها أو الاعتداءَ عليها.

وقد كان ذلك إرهاصاً لنبُوّةِ محمد، الذى تفرّع من هذه الأُرُومَة[1] الطيبة، ونشأ فى ظل هذا البيت العتيق، وَعُدّ هذا الحادث من أعجب الحوادث؛ لأنّ اللهَ ردّ أصحاب الفِيل على أعقابهم خاسرين، فأرّخ العربُ بعامِهِ[2]، وتحدثوا بوُقوعه، وصار ذِكْرَى لهم، وحديثَ أبنائهم.

(١) الأرومة ـ بفتح الهمزة وتضم: الأصل. (٢) كان ذلك سنة ٥٧٠ م.

اقرأ باسم ربك

كان فى الجاهلية جماعةٌ تَستقبح ما عليه قومُهم من السّفَهِ، وشرب الخمر، وعبادة الأصنام، وارتكاب الآثام، وكانوا فى حَيْرَة من أمرهم، يدفعهُم إحساسهُم الظاهرُ إلى نَبْذِ العاداتِ القبيحة التى يرونها فى قومهم، ولكنهم لا يجدون لَهُمْ مَنْ يرشدهم ويهديهم إلى الطريق المستقيم.

وفى يوم قال قائلهم:

يا قوم، تعلّموا[1] ـ والله ـ ما قومُكُمْ على شىء، لقد أخْطَئوا دينَ أبيهم إبراهيم، ما حَجَرٌ نُطيفُ به، وهو لا يَسْمع، ولا يُبْصر، ولا يضر، ولا يَنْفَعُ؟

يا قوم، التمسوا هدايةً لأنفسكم، واطلبوا دِيناً صحيحاً تسيرون على منهاجه، فإنكم ـ والله ـ لستُمْ الآن على شىء، لا تهتدون إلى الدين الصحيح، ولا تسيرون على الطريق السليم.

* * *

كان بعضهم ينقل الحديث إلى بعض، على هذه الصورة، التى تحاول أن تَشُقّ طريقَها من سوادِ الظلمةِ إلى نور الحقيقة.. وكيف يهتدون فى ديارهم، وليس أمامهم هاد، ولا رسول؟

(*) سورة العلق.

(١) تعلموا: اعلموا.

M-7
İslâm Ansiklopedisi

مالك بن نبي

Vahiy (139-143)

مشكلات الحضارة

21 MAYIS 1991

الظاهرة القرآنية

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
6723
297.2
MAL.Z

ترجمة
عبد الصبور شاهين

تقديم
محمد عبد الله دراز — محمود محمد شاكر

إصدار
ندوة مالك بن نبي — دار الفكر

1986 / 1406

عبداً خيره الله بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عنده »[١] •

لقد ذاب الصحابة الذين أدركوا هذه الإشارة في دموعهم ، وبعد شهوده يومين أو ثلاثة صلاة الجماعة ، لزم حجرة زوجته عائشة حتى النهاية • وعندما حل الأجل ، كان رأسه مستنداً إلى ذراع زوجته التي سمعته وهو يتمتم بتلك الكلمات الأخيرة : « اللهم في الرفيق الأعلى »[٢] •

كان هذا هو الكلام الأخير الذي ختم بالنسبة للتاريخ حقيقة هذه الذات التي حاولنا تخطيط صورتها النفسية ، لكي نجلي الظاهرة القرآنية •

ولقد حاولنا حين جلينا معالم هذا الوجه المثالي أن نبرز السمات الخاصة بمحمد « الرجل » لكي تتلقى منه ــ في بحثنا للقضية ــ شهادته على محمد « النبي » •

ولا شك أن هذه الشهادة تكون عنصراً ثميناً في دراستنا ، فهي على كل حال شهادة رجل شهد له زمانه على لسان امرأة ، بهذا الحكم الأخير[٣] : « أي رسول الله !! أنت حتى في قبرك ، أملنا الغالي ، لقد عشت بيننا ، طاهراً ، مخلصاً منصفاً ، وكنت لكل إنسان هادياً ، حكيماً ، منيراً »[٤] •

* * *

(١) كذا في رواية ابن الأثير ج ٢ ص ١١٦ المطبعة المنيرية ١٣٤٩ هـ •
(٢) رواه البخاري •
(٣) ورد هذا في رثاء عمته صفية •
(٤) لعل هذه ترجمة لبعض ما أنشدته عمته السيدة صفية في رثائه من مثل قولها : (المؤلف)

فاما تمس في جدث مقيماً — فقد ما عشت ذا كرم وطيب
وكنت موفقاً في كل أمر — وفيما ناب من حدث الخطوب

وقولها : فلقد كان بالعباد رؤوفاً — لهم رحمة وخير رشيد

كيفية الوحي

على الرغم من أن هذا الفصل قد يبدو غريباً بالنسبة للمقياس الأول ، فإننا نورده هنا لأن الوحي عنصر رئيسي في نظر الناقد الذي يريد أن يدرس الظاهرة القرآنية بالنسبة للذات الواعية عند محمد ﷺ •

فكيف أدرك الرسول والأنبياء قبله ظاهرة الوحي ؟••

يذهب بعض علماء الدراسات الإسلامية ، إلى أن مصطلح « وحي » الذي يطلقه القرآن على هذه الظاهرة إنما يعبر عنه بالكلمات « Intuition » (المكاشفة أو الوحي النفسي[١]) أو « Inspiration » (إلهام) ، لكن هذه الكلمة الأخيرة ليس لها أي مدلول نفسي محدد ، مع أنها مستخدمة عموماً لكي ترد معنى الوحي إلى ميدان علم النفس • أما الكلمة الأولى فلها على العكس مدلول ، ولكنه لا يتفق مع الأحوال الظاهرة الملحوظة لدى النبي ﷺ ، في حالة التلقي التي يعانيها أثناء نزول الوحي •

(١) يعرف الشيخ رشيد رضا الوحي النفسي بانه « الإلهام الفائض من استعداد النفس العالية » ، ثم قال : (وقد أثبته بعض علماء الإفرنج لنبينا ﷺ كغيره فقالوا : إن محمداً يستحيل ان يكون كاذبا فيما دعا إليه من الدين القويم ، والشرع العادل ، والأدب السامي ، وصوره من لا يؤمنون بعالم الغيب منهم او باتصال عالم الشهادة بأن معلوماته وافكاره وآماله ولدت له إلهاما فاض من عقله الباطن او نفسه الخفية الروحانية على مخيلته السامية ، وانعكس اعتقاده على بصره فراى الملك ماثلا له ، وعلى سمعه فوعى ما حدثه الملك به) وفي كلا الرأيين جزء يتفق مع تعريف المؤلف للوحي النفسي • (المترجم)

الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية
اللجنة الدائمة للمناهج والكتب

مصطلحات قرآنية

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 56186
Tas. No:

1414/1994
Beyrut

الدكتور صالح عضيمة

Vahiy

الوحي

بسم الله الرحمن الرحيم

في معجم مقاييس اللغة أن : « الواو والحاء والحرف المعتل ، أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك ، فالوحي الإشارة ، والوحي الكتب والرسالة ، وكل ما ألقيته إلى غيرك حتى علمه فهو وحي كيف كان » .
وعند الراغب في المفردات أن : « أصل الوحي الإشارة السريعة ، ولتضمن السرعة قيل أمر ووحي » . وفي الفتوحات المكية للشيخ الأكبر ابن عربي وهو يشرح مسائل الحكم الترمذي ، أن الوحي : « ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة ، من غير عبارة ، فإن العبارة تجوز منها إلى المعنى المقصود بها ، ولهذا سميت عبارة ، بخلاف الإشارة إليه ، والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول . . » إلى أن يقول : « فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع . ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشؤون الإلّهية فإنها عين الوحي الإلّهي في العالم » .

ولا بد للوحي من مظاهر يظهر بها ، أو وسائل تحمله وتنقله ، وعند المفكر الراغب أن « ذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض ، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب ، وبإشارة بعض الجوارح ، وبالكتابة ، وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا (ع) : ﴿ **فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرةً وعشياً** ﴾ ، فقد قيل : رمز ، وقيل : اعتبار ، وقيل : كتب . وعلى هذه الوجوه قوله : ﴿ **يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً - وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم** ﴾ ، فذلك بالوسواس المشار إليه بقوله : ﴿ **من شر الوسواس الخناس** ﴾ ، وبقوله عليه الصلاة والسلام : (إن للشيطان لمة الخير) .

وعنده أيضاً أنه يقال أيضاً للكلمة الإلّهية التي تلقي إلى أنبيائه وأوليائه وحي ، وذلك أضربٌ حسبما دل عليه قوله : ﴿ **وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً - إلى قوله - بإذنه ما يشاء** ﴾ ، وذلك إما برسول مشاهد ، ترى ذاته ويسمع كلامه ، كتبليغ جبريل (ع) للنبي في صورة معينة ، وإما بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلام الله ، وإما بإلقاء في الروع ، كما ذكر عليه الصلاة والسلام : (إن روح القدس نفث في روعي) ، وإما بإلهام نحو :

﴿ **وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه** ﴾ ، وإما بتسخير نحو قوله : ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل** ﴾ ، أو بمنام كما قال عليه الصلاة والسلام : (انقطع الوحي وبقيت المبشرات) رؤيا المؤمن ، فالإلهام ، والتسخير ، والمنام ، دل عليه قوله : ﴿ **إلا وحياً** ﴾ . وسماع الكلام معاينة دل عليه قوله : ﴿ **أو من وراء حجاب** ﴾ ، وتبليغ جبريل في صورة معينة دل عليه قوله : ﴿ **أو يرسل رسولاً فيوحي** ﴾ .

وهذه كانت بعض الإشارات العجلى للوسائل التي يخرج بها الوحي ويأتي : أما كيفية خروجه ، والطريقة التي يأتي بها ، فتلك التي ينبغي أن تكون مطرحاً لاهتمامنا وموضعاً لعنايتنا . ومن الذين تكلموا في هذا الموضوع فأحسنوا وأجادوا الشيخ الأكبر ابن عربي ، فالوحي عنده هو : « إنزال المعاني المجردة العقلية في القوالب الحسية المقيدة في حضرة الخيال ، في نوم كان أو يقظة ، وهو من مدركات الحس في حضرة المحسوس مثل قوله : ﴿ **فتمثل لها بشراً سوياً** ﴾ ، وفي حضرة الخيال كما أدرك رسول الله (ص) العلم في صورة اللبن ، وكذا أول رؤياه ، قالت عائشة : « أول ما بدىء به رسول الله (ص) من الوحي الرؤيا . . . » .

وإذا رحنا إلى الحكيم الرباني صدر الدين الشيرازي ، نلتمس عنده تفسيراً لكيفية نزول الوحي وبروزه من الغيب إلى الشهادة ، نراه يسعى إلى بسط الكلام على هذه الظاهرة من حيث أنها تشمل الرسل والأنبياء وغيرهم من المخلوقات ، بما فيها الجماد والحشرات ، ثم ينتهي إلى وضع كل شيء منها في مكانه المخصص له فلا ينتقل عنه إلى غيره ، فمثلاً ليس وحي الله للنحل كوحيه إلى الأرض ، ولا هو كوحيه لأم موسى . وكأنه بذلك يردد ما قاله العلامة الراغب قبل قليل ، من أصناف الوحي وأنواعه ، أو طرق ظهوره ، وسبل سفوره . وهذا تفسير لبسط سلطان قيومية الله على كل شيء وإحاطته بكل ما برأ وخلق ﴿ **ألا إلى الله تصير الأمور** ﴾ .

وينتقل الحكيم الشيرازي إلى تعليل ماهية هذه الظاهرة ، التي هي للرسل والأنبياء وحي ، وللأولياء وغيرهم من جنس بني البشر إلهام ، ومن ذلك قوله في كتابه « الأسفار الأربعة » : أن سبب إنزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ، أن الروح الإنساني إذا تجرد عن البدن وخرج عن وثاقه مهاجراً إلى ربه لمشاهدة آياته الكبرى ، وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والتعلقات ، لاح له نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى . وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهراً قدسياً ، يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال ، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي ، وبهذا النور الشديد العقلي تتلألأ فيه أسرار ما في الأرض والسماء ، ويتراءى منه حقائق الأشياء ، كما يتراءى بالنور الحسي البصري الأشباح

15 NİSAN 2000

Dia için tarandı
M. Demirci
ا ٢٣
Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Ansiklopedisi
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
6126
Tasnif No.: 297.292 RUM.M

منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير

الجزء الأول

تأليف
الدكتور فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي
رئيس قسم الدراسات القرآنية
في الكلية المتوسطة لإعداد المعلمين
الرياض

مؤسسة الرسالة

Vahiy, 479-511

طبع هذا الكتاب حق لكل مسلم يريد أن يطبعه
وفقه الله تعالى

الطبعة الثالثة
١٤٠٧هـ

عنوان المؤلف
المملكة العربية السعودية ص.ب. ١٥١٧٦
الرياض ١١٤٤٤ هاتف ٤٧٦١٩٠٨

طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية برقم ٥٥٠/ ٥ وتاريخ ١٢/ ٥/ ١٤٠١.
وإذن المديرية العامة للمطبوعات بوزارة الإعلام في المملكة العربية السعودية برقم ٣/ ٤٨٨٤ وتاريخ ٢٤/ ٨/ ١٤٠٧ هـ.

مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٢٤١٦٩٢ ص.ب: ٧٤٦٠ برقيا: بيوشران

أولاً: الوحي

قال تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾(١) وقال سبحانه ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً ﴾(٢) وقال سبحانه ﴿ قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنْذَرُونَ ﴾(٣) وقال سبحانه ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾(٤).

والوحي في الأصل الإعلام في خفاء سواء كان بطريق الإشارة أو الكلام أو الرسالة أو الإلهام. قال الراغب الأصفهاني: أصل الوحي الإشارة السريعة ولتضمن السرعة قيل أمر وحيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة(٥).

---

(١) سورة الشورى: الآية: ٥١
(٢) سورة النساء: الآية ١٦٣
(٣) سورة الأنبياء: الآية: ٤٥
(٤) سورة النجم: الآية: ٤
(٥) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص ٥٣٦

Türkiye D... Kütüphanesi İslâm Ansiklopedisi

جامع الاسرار و منبع الانوار

به انضمام

رساله نقد النقود فی معرفة الوجود

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No. : 12643
Tasnif No. : 297.4 HAY.C

از تصنيفات
شيخ سيد حيدر آملى

با تصحيحات و دو مقدمه
هنرى كربين و عثمان اسماعيل يحيى

ترجمه فارسى مقدمه‌ها از
سيد جواد طباطبائى

١٣٦٨

انجمن ايرانشناسى فرانسه و شركت انتشارات علمى و فرهنگى
٢٢٩

05 ARALIK 1995

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم

فَبَشِّرْ عِبادِالَّذين يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ اَحْسَنَه اُوْلئِك الَّذِينَ هَديٰهُمُ الله وَ اُوْلئِكَ هُمْ اُوْلُوا الْاَلْبابْ.

پس بشارت ده بندگان مرا، آنان که سخن را می شنوند و بهترینش را پیروی می کنند، آنان کسانی هستند که خدای هدایتشان کرده و خردمندان هم آنانند.

Vahiy (448 vd.)

وانّما نظر الرجال الى التقدّم فى مرتبة العلم بالله ، هنالك مطلبهم » الى آخره . ومع ذلك ، فهذا وأمثال هذا (هو) سوء ادب منّا بالنسبة الى حضرته ، لانّه شيخ الطائفة ورئيس القوم ونحن فى قدم العذر من ذلك « والعذر عند كرام الناس مقبول » . والله أعلم بالصواب ، واليه المرجع والمآب « والله يقول الحقّ وهو يهدى السبيل ».

(٩٠٣) هذا آخر ما عندى فى (مباحث) النبوّة والرسالة والولاية ، وتعيين خاتم الانبياء وخاتم الاولياء وغير ذلك . واذ فرغنا منها ، فلنشرع فى القاعدة الثالثة : فى بيان الوحى والالهام والكشف ، وهو هذا :

القاعدة الثالثة
فى بيان الوحى والالهام والكشف

(٩٠٤) اعلم أنّ هذه القاعدة مشتملة على بيان الوحى والالهام والكشف ، والفرق بين العلوم الارثيّة الحقيقيّة والعلوم الكسبيّة الرسميّة ، وكيفيّة تحصيلهما . وقبل أن نشرع فى بيان هذه الاقسام ، نريد أن نذكر ههنا فصلاً مفرداً ، مشتملاً على بيان جميع هذه الاقسام ، من كلام الشيخ العالم الكامل محمّد بن محمّد الغزالى ـ رحمة الله عليه ـ توضيحاً للمقصد وتصريحاً للمطلب ، بل اطمئناناً للسامع وسكينةً له ، كما هى قاعدتنا فى جميع المطالب . ثمّ بعد ذلك ، نشرع بما

2 فهذا : ـ F || 5 والله يقول ..: سورة ٣٣ (الاحزاب) آية٤ || 7 منها : منه MF || 8 فى بيان : وبيان MF || 17 المطالب F : المطلب M || 17 بما عندنا ... وقاعدتهم F:ـM

عندنا من المواهب الالٓهيّة وعطاياه (الفتوحيّة) موافقين لطريق القوم وقاعدتهم .

(٩٠٥) فقوله فى الوحى والالهام والحاصل منهما المسمّى بالكشف ، هو أنّه يقول « الطريق الثانى فى التعليم الربّانى ، وذلك على وجهين : الاوّل القاء الوحى ، وهو أنّ النفس اذا كملت ذاتها وزال عنها درن الطبيعة ، أقبلت بوجهها على باريها ، وتمسكت بجود مبدعها ، واعتمدت على افادته وفيض نوره . فيتوجّه اليها باريها توجّهاً كلّيّاً وينظر اليها نظراً الآهيّاً . واتخذت من العقل الكلّى قلماً ومن تلك النفس (الكلّيّة) لوحاً ، وانتقشت فيها العلوم المختصّة بها . فصار العقل الكلّى كالمعلّم ، والنّفس القدسى كالمتعلّم ، وتحصل جميع العلوم لتلك النفس . والنفس فيها جميع الصور عن غير تعلّم وتفكّر ، ومصداق ذلك قول الله ـ عزّ وجلّ ـ لنبيّه « وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً » الى آخره

(٩٠٦) « والوجه الثانى هو الالهام وهو تنبيه النفس الكلّى للنفس الجزئى ، على قدر صفائه وقبوله واستعداده . فانّما هو تصريح الامر الغيبى ، والالهام تعريضه . فالوحى أثر فيض الله ، والالهام أثر الوحى . والعلم الحاصل عن الوحى يسمّى علماً نبويّاً والآهيّاً ، والعلم الحاصل عن الالهام يسمّى علماً لدنيّاً أو كشفيّاً ، والعلم اللدنى هو الذى

1 موافقين : موافقا F || 4 الطريق الثانى F:ـM || فى F : وهو M || وجهين M : الوجهين F || 7 وينظر : ونظر MF || 8 واتخذت : واتحد F واتجد M || قلما M : علما F || 12 وعلمك ..: سورة ٤ (النساء) آية ١١٣ || 14 والوجه F : ـ M || تنبيه M : غيبة F || 16 الامر F : امر M || 17 الحاصل : + تعريفه M

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

Tarandı
A. Yücel

علوم القرآن

مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه

الدكتور عدنان محمد زرزور
رئيس قسم العقائد والأديان بكلية الشريعة
أستاذ التفسير والحديث بكلية الآداب
جامعة دمشق

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 24074
Tasnif No: 297.1 ZER.U

المكتب الإسلامي

١٤١٢ - ١٩٩١

Yahiy (52-68)

الفصل الثاني

الوحي أو مصدر القرآن الكريم

قلنا في الفقرة السابقة في تعريف القرآن ، إنه كلام الله تعالى ، المنزل على محمد ﷺ . . وهذا يقتضينا أن نعرض بعد ذلك ، لزاماً وباختصار ، لإثبات أنه من كلام الله تعالى . . غير أن الأدلة هنا واسعة ومتشعبة ومترامية الأطراف . . . بل إن أطرافها لا تحصى فقط بمناهج الدارسين والباحثين ، على اختلاف أساليبهم ووسائلهم وتنوع ثقافاتهم ومعارفهم ، . . في القديم والحديث ، حتى ينضاف إليها رحابة الموضوعات القرآنية ذاتها وسعة آفاقها . . . وفهمها المتجدد الذي لا يبلى ، والذي يحمل في كل يوم دليلاً آخر على مصدر القرآن الكريم ، وأنه تنزيل من رب العالمين .

ولهذا ، فقد رأيت أن أعرض لهذا الموضوع من زاويتين اثنتين : الأولى ظاهرة الوحي ، وهي الظاهرة التي جرت العادة بعدم إغفالها في كتب علوم القرآن . والثانية : حياة النبي ﷺ كدليل على ذلك المصدر ، وأن الدور الأساسي للنبي - ﷺ - في هذا القرآن هو « الحكاية والتبليغ » .

ونذكّر هنا - على أية حال - بأن هاتين النقطتين أو الزاويتين ليستا أكثر من مدخل إلى هذا البحث وإشراف على ساحته . وأن كثيراً من موضوعاتنا الأدبية القادمة ، وبخاصة موضوع الإعجاز ، والخصائص الأدبية والأسلوبية وطريقة القرآن في خطاب الإنسان ، ستحمل لنا المزيد من الأدلة ، وتصب في نهاية المطاف في هذا الخضّم المحيط .

أولاً - ظاهرة الوحي :

أ - مقدمة عن عالم الغيب :

تمثل ظاهرة الوحي مبدأ اتصال عالم الغيب بعالم الشهادة - بحسب المصطلح القرآني عن الطبيعة وما وراء الطبيعة - كما يمثل الوحي ، مصدر المعرفة الإنسانية عن عالم الغيب ، في حين يشكل العقل - والحواس - مصدر هذه المعرفة عن عالم الشهادة . والأمر الجوهري الذي لا غنى لنا عن الإشارة إليه هنا بين يدي الكلام على ظاهرة الوحي أن الإيمان بعالم الغيب ليس خارجاً عن نطاق القدرة العقلية ، فضلاً عن أن يكون فيه مناقضة لهذا العقل أو خروج عن قوانينه الفطرية . إن في وسع العقل - بوصفه صاحب الدور الأول في إدراك عالم الشهادة[١] - أن يستدل بعالم الشهادة على عالم الغيب ، أو على رأس الإيمان بعالم الغيب ، وهو الإيمان بالله تعالى ، ولا يكون العقل بذلك قد سلم بسر باطل أو عقيدة مستحيلة . نذكر هنا من القوانين التي تحكم عالم الشهادة ، والتي جعلها الفيلسوف الشهير « كانْت » من جملة قوى العقل وقوانينه الفطرية ، قانون العليَّة الذي يملي فيه العقلُ البحثَ عن المؤثر عند حدوث الأثر ، وعن الصانع عند رؤية المصنوع . إن هذا القانون ، كما يتناول الظواهر الجزئية في الكون فيطلب لكل معلول علة ، ولكل مسبب سبباً ، يتناول من باب أولى مجموع الكون ككل ، فيتطلب بالبداهة نفسها علة وسبباً لوجوده . وممارسة هذا القانون - قانون العلية - وتطبيقه على الكون ككل ، وطلب علة له بجملته واقع في دائرة القدرة العقلية بدون شك ، لأن عالم الحس كما يشمل المحسوسات الجزئية فإنه يشمل المحسوس العام الأعظم وهو العالم . . بل إن العقل « مضطر » إلى هذا الطلب . . صُعُداً من طلبه علةً لكل شيء جزئي محسوس[٢] .

---

(١) الحواس هي منافذ للمعرفة ، والعقل هو الذي يقف وراءها فيجعل من إحساساتها إدراكات أو معارف حقيقية ، بمعنى أنه ينقلها من الغرائز والانعكاسات التي يشترك فيها سائر الحيوانات التي تملك مثل تلك الحواس .

(٢) يمكن القول هنا باختصار : إن وجود الكون نفسه يحتاج إلى تعليل ، وحركته وارتباط أجزائه =

دراسات إسلامية

جدل العقل والنقل

في مناهج التفكير الإسلامي

في الفكر القديم

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

الدكتور محمد الكتاني

Türkiye Diyanet ...
İslâm Araş...
Kütüphanesi
Demirbaş No 28405
Tasnif No 297.4
KET. C

دار الثقافة
للنشر والتوزيع
34-32 شارع فيكتور هيكو — ص.ب. 4038
الهاتف 30.76.44 - 30.23.75
157 شارع لاجيروند — الهاتف 24.79.32
تيليكس 22602 — الدار البيضاء
1992-1412

25 ARALIK 1995

Vahiy (45-107)

المبحث الثاني
ظاهرة النبوة والوحي

1

قد يخيل لقارىء يأخذ نفسه بنزعة عقلية صارمة، أنه تجاه بحث في ظاهرة النبوة، على أبواب سرداب من الغيبيات، وأنه بذلك سيواجه منطقا هو على النقيض من المنطق العلمي. وهكذا يوضع الدين، في مقابل العلم، أو يوضع المنهج الديني الغيبي أو الميتافيزيقي في مقابل المنهج العلمي التجريبي. وهذا التقابل هو واقع ماثل في كثير من الأذهان، ولكنه برغم شيوعه لدى عامة القراء فإنه لا يخلو من خلط وزيف. وهذا ما نود توضيحه بادىء ذي بدء.

إنه لا يجوز وضع العلم في مقابل الدين حتى تكون لدينا حدود فاصلة بينهما وحتى نكون قد حددنا بالضبط محتوى الدين ومنهجه، ومحتوى العلم ومنهجه، وأدركنا بالضبط كيف يتناقضان من حيث المضمون والمنهج، وإلا ظل الحكم عليهما بالتناقض داخلا في جملة الأفكار الدارجة التي يتعامل بها عامة الناس ممن لا يبالون بمنطق أو حدود.

إن موضوع العلم — كما نعلم — هو البحث في الظواهر المادية (الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية وما يتفرع عنها) بمنهج الملاحظة والاستقراء والتجريب والتنبؤ، وإصدار التعليل الذي يفسر حتمية التعاقب والاقتران، في حدوث الظواهر المادية المدروسة. والظواهر التي يعني بها العلم التجريبي لا علاقة لها بموضوعات الوجود الكلية، ولا بما يتعلق

-Vahiy

BASES OF ISLAMIC CULTURE

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

by

SYED ABDUL LATIF

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No. : 7414
Tasnif No. : 480

IDARAH-I ADABIYAT-I DELLI
2009, QASIMJAN STREET, DELHI-6

Not: Konu 24-35 sayfaları arasındadır

Chapter 4

BELIEF IN REVELATION

THE unity of man receiving its sustenance from the belief in the unity of God is one of the main objectives of the Qur'an. How to project, therefore, and advance the process, at first at home, and in due course in the wider world, was the primary problem before the Prophet. The initial task was to weld those immediately around him into a model society, *Ummatan Wasata*, to serve as a nucleus for a widening brotherhood of man. But the prospect was fraught with stupendous difficulties. The bulk of the people were polytheists divided into tribal groups. The thought of one God or of the unity of God had to be awakened in them. The rest of the people were mainly composed of, what the Qur'an called, the "people of the Book"—the Jews and the Christians. In the eyes of the Prophet, these two communities had fallen off from the essential teaching of their prophets which was but the same as had been revealed to him. These had to be reclaimed. Such was the dual task before the Prophet in the initial stage of his mission.

What was the procedure which the Prophet followed to bring both the sections to the path of unity? To the polytheists, primarily of Mecca, he had to address himself as a *Nazir*, a warner, and also as a *Bashir*, a bearer of good tidings.[1] As *Nazir*, he had to warn them of the inevitable consequences of their unrighteous living resulting from their attachment to polytheism, and as *Bashir*, he had to offer them tidings of progress and prosperity in life if only they could turn to the

1. Q. 35:24.

RECONSTRUCTION OF CULTURE AND ISLAM

Jalinz

Prof. MOHAMMAD TAQI AMINI
Formerly The Dean
Faculty of Theology
Aligarh Muslim University
Aligarh

76-92

Translated by:
Z.A. USMANI

237

KITAB BHAVAN
New Delhi-110002

the natural one. But how to make the heart receptive to such dictates and instructions and how to save it from the domination of contingent circumstances—regarding these things Rousseau's philosophy is silent.

Here it is beyond our scope to go into the views of Rousseau or to attempt in critique of these views. We only want to point out that for Rousseau the domination of contingent circumstances suppresses the inner voice or distorts its truth.

Definition of Revelation

For man in his material condition the non-material means of knowledge are the highest agency. Regarding it scholars have made the following observations:

In the Shariah revelation is the word of God, which has been sent down to any of his Prophets.[33]

Again it is said:

Revelation means the message of the shariah, or something resembling it, sent by God to one of his Prophets.[34]

Regarding the *last revelation* it is said:

The Quran is a discourse from God in the form of a clear revelation.[35]

Revelation Implies the Consciousness of Prophethood

Revelation implies the consciousness of Prophethood which has many phases. In every phase revelation was complete in view of the needs of the time. The Quran says:

Those apostles
We endowed with gifts,
Some above others:
To one of them God spoke;
Others he raised
To decrees (of honour); (II-253)

Moreover, we gave Moses
A Book, completing
(Our favour) to those
Who would do right,
And explaining all things
In detail, (VI-154)

... We sent him
The Gospel: therein
Was guidance and light, (V-49)

The Last Phase of Revelation is the Last Prophethood

The last phase of the consciousness of revelation is the Last Prophethood, which occurs at the last stage of the evolution of humanity. It is indeed attunded to the perfection of religious consciousness. The Quran says:

Mohammad is not
The father of any
Of your men, but (he is)
The Apostle of God,
And the Seal of the Prophets:
And God has full knowledge
Of all things. (XXXIII-40)

This day have I
Perfected your religion
For you, completed
My favour upon you,
And have chosen for you
Islam as your religion. (V-4)

RELIGION AND REASON

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Ansiklopedisi

SAJIWAN PRASAD

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Kay. No.: 8581
Tasnif No.: 190 PRA.R

Eastern Book Linkers
DELHI :: (INDIA)

the speculative thinker."[1] "Religious doctrines are purified and deepened, so that they approximate to philosophical conceptions and convey a reflective view of the world as a whole."[2]

But a caution has to be exercised at this point. One of the root convictions of religion is the belief that God, being Infinite, transcends all human finite forms and existence. That presents a difficulty; how can intellect or reason, which is limited in its scope, deal with the idea of God which, being infinite and unlimited, cannot evidently comprehend the nature of the Infinite God? Religion always appears to give weight to the notion of the 'inscrutability' of God. Hence, reason must feel that there is something unique in religion which is strikingly different from what reason usually deals with. "In religion, as in all other spheres of experience, the intellect encounters a reality which it has not evolved from itself, and that even in the question regarding truth of religion it cannot lay claim to absolute authority."[3]

Therefore, it must be realised that there is an essential limitation under which Philosophy of Religion has to progress. There are religious questions that can be dealt with philosophically, but, while dealing with them, it has to be realised that they originate not in rational curiosity, but in some intimate experience or feeling. Moreover, this must also be realised that some of the basic notions are, inspite of everything, inscrutability, in the realm of the rational, is taken to be a defect, a sign of weakness of reason, but it characterises the essence of religious belief. If this unique feature of religion is kept in view, and if reason tries to tackle religious concepts under that limitation, it can succeed in evolving a significant Philosophy of Religion. Religious Mythologies, Religious doctrines and Religious Philosophies that tend to be scientific, are all expressions of the same basic religious consciousness under varying degrees of rationality.

(b) *NATURE OF REVELATION*

It is difficult to define revelation in clear and precise terms for the simple reason that it refers to a realm which cannot be apprehended through our normal ways of knowing. And yet, a faith in revelation continues to be the basis of the lives of majority of men. That justifies an attempt to analyse this notion in a rational manner. Revelation primarily means a medium through which men are able to know the Divine. That is why revelation is considered to be different from the ordinary channels of investigation. Revelation primarily consists in intuitive insight. 'Intuitive Insight' is just another way of describing revelation. It suggests, firstly, that it is an insight and, secondly, that it is immediate and sudden apprehension of the real. It is not logical or mediate knowledge, and yet its immediacy is not sense-given. It is trans-empirical, supra-sensuous and yet immediate and direct. Through this intuitive insight men come to know God and the body of truth supposedly revealed by God. Thus, it can be said that "Revelation presupposes the existence both of a living God, able and willing to bestow it, and of intelligent beings, able to receive and to make use of it."[1]

1. G. Galloway, The Philosophy of Religion. p. 2.
2. *Ibid.* pp. 2-3.
3. Bruner, Revelation and Reason, p. 22.

Again, it is said that revelation is a mysterious manifestation of which men are unconscious. It suddenly enters into the mind of men. Those who believe in revelation believe also that it is always in people's mind, although they are not always conscious of it. Bruner gives a clear picture of revelation when he says, "it is a mystry which is mysteriously manfested, a knowledge that comes from outside the normal sphere of knowledge, which cannot be achieved by men, but must be given to him, enters suddenly and unexpectedly into his life."[2]

Revelation arises in men out of some practical needs. Men, somehow, are aware of an inner demand to be in communion with God, some super-power because human beings are essntially religious by nature. By the word 'religious', here, is meant that human beings always feel the need of some greater power on which they can safely depend or from which they can derive solace, support and strength. Men are essentially imperfect and limited in their

1. James Hastings ed., Encyclopeadia of Religion and Ethics, Vol VII. p. 378b.
2. Burner, Revelation and Reason, p. 22.

AL-HADIS

An English Translation & Commentary with vowel-pointed Arabic Text

OF

Mishkat-ul-Masabih

BOOK IV

(Being a collection of the authentic sayings and doings of the Prophet Muhammad (P. H.) selected from the most relible collections of Hadis Literature, and containing all that an averge Muslim or non-Muslim requires to know for guidance in all walks of life.)

with

suitble arrangements into chapters and sections

By

AL-HAJ MAULANA FAZLUL KARIM

Türkiye Diyanet V
İslâm ... Merkezi
8354
297.3
FA2.
Yahiy

Malik Sirajuddin & Sons
Publishers, Lahore-8 (Pakistan)

—Konu 351- 78 sayfaları arasında

travelled with me. An angel came to me. His waist was equal to Ka'ab (in length). He said: Your Lord tenders you greeting and enquires whether you wish to be a Servant-prophet or you wish to be a King-prophet. Then I looked towards Gabriel who hinted at me: Humble thyself. *And in a narration of Ibn Abbas*: Then the Prophet looked towards Gabriel as if to consult with him. Gabriel hinted with his hand to be humble. I said: A Servant-prophet. She reported: The Holy Prophet after that used not to take food leaning, saying: I shall eat just as a servant eats, and I shall sit just as a servant sits.

—*Sharht Sunnat.*

الذهب جاءني ملك وان حجزته
لتساوى الكعبة فقال ان ربك يقرأ
عليك السلام ويقول ان شئت نبيا
عبدا وان شئت نبيا ملكا
فنظرت الى جبرئيل فاشار الي ان ضع
نفسك وفي رواية ابن عباس فالتفت
رسول الله صلعم الى جبرئيل كالمستشير
له فاشار جبرئيل بيده ان تواضع فقلت
نبيا عبدا قالت فكان رسول الله صلعم بعد
ذلك لا ياكل متكئا يقول اكل كما ياكل
العبد واجلس كما يجلس العبد ـ

(شرح السنة *)

SECTION 4

2456—His Prophethood and Revelation.

(a) — **Meaning of Revelation (وحى).** Revelation (وحى), in its wider sense, means a communication from God, direct or indirect, by which He reveals His will and sends down laws. This includes inspiration called Ilham. In religious terminology, revelation was confined only to direct message from God through an angel to His Prophets that appeared from time to time from Adam down to the Prophet Muhammad.

(b) **Objects to which revelation is sent.** The Quran speaks of the word Wahi, as said above, in the widest sense. It says that *wahi* (revelation) is sent to earth, heaven, lower animals, angels, pious men and prophets. Speaking of the revelation to earth, heaven and lower animals, it says: On that day, she (*earth*) shall tell her news as your Lord had *revealed* to her—99: 19Q. So He ordained them seven heavens in two days and *revealed* in every *heaven* its affairs—41: 12Q. And

THE LIGHT

By

AL-HAJ SULTAN HAFIZ ABDOOL

Revised by

MAULANA SYED ZIA-UD-DIN AHMAD GILLANI

Türkiye ...
2355
297.3
ABD.L

Publishers :

M. Siraj-ud-Din & Sons

Kashmiri Bazar, Lahore (8) Pakistan.

THE REVELATION

In this book, the Quran, there is no doubt. It is a revelation for those who guard against evil. The Glorious Manuscript is the Words of the Creator to Muhammad, who was destined to bear the onerous task of disseminating the codes of law that were to be the fundamentals of a social community. The essential prayer of Islam. Sura Fatiha, means, 'In the name of God, [the Beneficient, the Merciful, Master of the day of requittal, Thee do we serve and Thee do we beseech for help. Guide us on the right path, the path of those upon whom You have bestowed Your favours, not of those on whom your wrath was brought down, nor of those who go astray.'

Written in that Wonderful Book that has been preserved for over fourteen centuries, is the duty of the son to his father, the father to his sons; the duty of the mother to her children, and the prescribed course of the children to their mothers.The duty of everyman to his fellowmen, irrespective of nationality, race and creed. The duty of the King to the beggar ; and the beggar to the Royalty. In that Book are constituted the laws governing abstinance from unlawful and unclean food and drink, like the flesh of the swine and intoxicant drinks. Laws relating to the consummation of conjugal relationship of the married couple and limitations of marriage. Distinct law are revealed in the Holy Quran in the circumstances of divorce, religious tolerance, fighting of wars, the donating of charities and for civic or criminal occurrences. In fact, the Quran represents the broadest panorama of laws of the topmost flexibility and elasticity.

The first revelation that Muhammad received was in Cave Hira, a special resort some distance away in the hills of Mecca

Here, alone in solitude and reclusion, one night, whilst meditating on his Creator in his own way of worship, Angel Gabriel appeared before him commanding him to read in the name of his Lord. Muhammad it must be known, who was never educated and never trained to the arts of reading, replied that he could not read. The Angel squeezed him bidding that he read in the name of his Lord, but again Muhammad replied that he could not ; the Angel at the third bidding squeezed him more tightly, and again requested him to read in the name of his Creator, 'who had taught man the use of the pen, which he knew not,' and disappeared.

Afraid as Muhammad was, he returned immediately to his home at Mecca, telling his wife, "Wrap me up, Wrap me up," and this his honest wife did, as he lay down in the bed. When his convulsions and fear were dispelled, he began to confide to his wife the happenings at the Cave. At the verge of prophethood, his wife Khadija, was the only source of cheering and happiness, for only within her arms could he have found consolation, comfort and care onee more. Khadija told Muhammad to rejoice for God had chosen him to be a messenger and bearer of truth.

Khadija soon left for the abode of Waraqua. Son of Nafoul, to whom she explained the happenings. With loud exclamation, the blind Nafoul, a scholar of scriptures of the Jews and the Christians cried, 'Holy ! Holy ! Holy. ! claiming that that was the spirit that came to Moses, and Jesus, and predicted Muhammad to be a Prophet. Returning home, she told Muhammad to rejoice for God had chosen him to be a Messenger and bearer of truth and a guide to his people and all mankind.

THE PURITY OF THE QURAN

Among all the books of various religions, the Holy Quran is the only book that enjoys the distinction of being a pure

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume 11

Abū Naṣr
Muḥammad ibn Muḥammad
al-Fārābī
(d. 339/950)

Texts and Studies
Collected and Reprinted

V

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume
11

ABŪ NAṢR MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD AL-FĀRĀBĪ
(d. 339/950)

TEXTS AND STUDIES

V

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 73686
Tas. No:

Collected and reprinted
by
Fuat Sezgin

in collaboration with
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,
Eckhard Neubauer

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

Vahiy (210037)

R. Walzer

AL-FĀRĀBĪ'S THEORY OF PROPHECY AND DIVINATION

It is the purpose of this paper to draw the attention of classical scholars to an Arabic theory of prophecy and divination which, though known for a long time in the original text and in modern translation, has quite escaped the notice of those interested in the history of late Greek philosophy and its continuation in mediæval Islam. I mean here by prophecy and divination, like the Arabic author I am going to deal with, all kinds of apparently supernatural knowledge, concerned with the realm of the transcendent as well as with particular events in the future and special happenings at the present time. The possessors of this knowledge are characterised as individuals of a peculiar excitability and a range of imagination which exceeds the normal. Attempts at explaining phenomena of this kind in rational terms were not uncommon in Greek philosophy from Plato's days down to late Neoplatonism. I propose to show that the Arabic theory continues these Greek discussions and to suggest that it represents, at the same time, a facet of Greek thought which has not survived in its original context.

Al-Fārābī (*c.* A.D. 870–950), a well-known Muslim Neoplatonist and Aristotelian of outstanding importance in the history of Islamic philosophy,[1] deals at some length with prophecy in his work *The Views of the People*[2] *of the Best State.*[3] Since, in accordance with the Greek tradition, he connects divination and prophecy with an innate faculty of the soul itself, and does not describe it as a state of possession by supernatural powers, his explanation of these phenomena is linked up with his analysis of man and his Neoplatonic-Aristotelian metaphysics. Prophecy is auxiliary to the rational faculty and as such an indispensable ingredient in man's perfection; divine inspiration (*waḥy*)[4] can be understood as the union of the highest philosophical knowledge with the highest form of prophecy; but the primacy of reason and philosophy is maintained, prophecy being confined to the faculty of imagination, which is given a less humble position than in Aristotle's *De anima*, but still ranked as inferior to philosophy. This evaluation of prophecy comes near to Plato's attitude as expressed in *Tim.* 72a, *Phaedr.* 248d, *Rep.* IX 571c f. and elsewhere (*cf.*, e.g., the pseudo-Platonic *Definitions* 414b 2) and may be compared to Aristotle *On philosophy*, fr. 12a Ross; it is a fair guess that Al-Fārābī represents in this respect, as elsewhere, what is ultimately a Hellenistic or Middle Platonic tradition which may have been drawn upon by Porphyry; *cf.* Al-Fārābī's description of the *θεία μανία* in the *Phaedrus* in his work *De Platonis Philosophia*, 22 (p. 10 f. Rosenthal-Walzer). But the details in his theory presuppose not only Alexander of Aphrodisias' *De anima*,[5] but also the Neoplatonic metaphysics of emanation in an unusual variation which was, however, accepted by many Arabic philosophers after Al-Fārābī: the First Cause was at the same time the Plotinian One, the eternal creator of an eternal world, and the Aristotelian divine Mind;[6] and the νοῦς ποιητικός had become a transcendent entity comparable to the Neoplatonic world-νοῦς. Most remarkable is the theory of imagination adopted by Al-Fārābī; its Greek author had probably taken as his basis Aristotle's view of φαντασία as modified by the Stoics but, under Neoplatonic influence, given it a new direction.

Soul is for Al-Fārābī—as in the Greek philosophical tradition—the principle of life (hence it

[1] *Cf.* e.g. R. Walzer in *The History of Philosophy: East and West* (London 1953), vol. 2, pp. 136 ff. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* I (Leiden 1943), pp. 232 ff.

[2] The classical Arabic language has no word for 'citizen' πολίτης, and the translators of Greek texts had to face this difficulty. *Cf.* Sir Hamilton Gibb, The Evolution of Government in Early Islam, *Studia Islamica*, 4, pp. 5–18.

[3] This paper is based on chapters 20–25 and 27 of the work, and more specifically on chapters 24 and 25. The text is available in a not very satisfactory Arabic edition by F. Dieterici (Leiden 1895), in a German translation by the same scholar (*Al-Fārābī, Der Musterstaat*, Leiden 1900) and in a French translation (R. P. Janssen, Youssef Karam et J. Chlala, *Al-Fārābī, Idées des habitants de la cité vertueuse*, Cairo 1949). References to special passages indicate Dieterici's Arabic text and can be easily verified in his German translation.

[4] *Cf. Encyclopedia of Islam*, s.v., and recently R. Bell, *Introduction to the Qur'ān* (Edinburgh 1953), pp. 31 ff., who shows that *waḥy* and the actual text of the Koran are to be considered as two different things. *Cf.* also L. Massignon in Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1950), p. 385. Al-Fārābī fully realised that his philosophical definition of *waḥy* is opposed to the way in which it is understood by tradition and speculative theology, *cf.* his *De divisione scientiarum*, V, p. 108, ii f. (ed. Osman Amin) and L. Gardet and M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane* (Paris 1948), p. 104 f.

[5] The work was available to Al-Fārābī in a ninth-century Arabic version by Isḥāq, son of Ḥunain (*cf. Supplementum Aristotelicum* II, pp. xiv ff. Bruns) and was commented upon by him in a special work of his own (*cf. Ibn al-Qifṭī*, p. 279, 22 Lippert). Some lost works by Alexander have been discovered in Arabic versions and published (but not translated into a European language); some more have been recently traced in Istanbul (*cf. Festschrift Bruno Snell*, München 1956, p. 190).

[6] There is some slight late Greek evidence for this theory, as is shown by S. van den Bergh, *Averroes' Tahāfut al-Tahāfut*, vol. II (London 1954), p. 74; but we can trace a similar conception of the First Cause back to Middle Platonism, *cf.* Albinus, *Isagoge* 9 (p. 163, 29 Hermann = IX 3, p. 53 Louis) and 10.

comprehends a vegetative faculty (θρεπτικὴ δύναμις) and reaches its perfection in reason and disciplined thinking. It is made up of several faculties or powers (δυνάμεις)—'parts' of the soul or different 'souls' are tacitly rejected—the vegetative faculty, sense-perception, imagination or representation, and reason; with the exception of the first, each of these faculties is associated with an appropriate desire, a δύναμις ὀρεκτική *vel* ὁρμητική. Imagination—which interests us in the present context as the seat of prophecy and divination—is, in this section of Al-Fārābī's work, characterised as preserving the impressions (τύποι or τυπώσεις) made upon it as a result of the activity of sense-perception and either connecting those images which it preserves with each other or separating them from each other so as to produce either true or false representations of past sense experiences within the soul. These faculties are closely interlocked, so that their distinctly graded order—which corresponds at the same time to their order of generation—can be neither changed nor reversed, each lower faculty being the matter for the one higher in rank, with the exception of the rational faculty, which is the form of all prior forms. The same relationship can be expressed by distinguishing ruling and subordinate powers within the soul and by establishing ruling and subordinate faculties within the province of vegetative life, sense-perception and desire. (The relation between the ruling power of sense-perception—elsewhere known as 'common sense'—and imagination is defined in a similar way as by [John Philop.] *De an.* p. 507.16 ff.; *cf.* van den Bergh, *op. cit.*, II, p. 187.)[7]

In the same way Alexander, following Stoic predecessors, had spoken of reason as τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν and can contrast ἡγεμονικόν and ὑπηρετικόν within different faculties of the soul.[8] Thus Al-Fārābī recognises a ruling vegetative power (p. 35, 2 ff.) and a ruling power of perception (πρῶτον αἰσθητικόν, *cf.* Sir David Ross, *Parva Naturalia*, Oxford, 1955, p. 35), identical with common sense (p. 35, 11 ff.), and corresponding subordinate powers.[9] Like Alexander, who in psychology as elsewhere smooths out the apparent discrepancies within the Corpus Aristotelicum, he localises the ruling vegetative power (p. 35, 2 f. = Alexander, *De an.*, p. 94.18 Bruns), the ruling power of sense-perception (p. 35, 17 = Alex., *De an.*, p. 96, 11 ff.), the imaginative faculty (p. 35, 19 = Alex., *De an.*, p. 97, 11 ff.) and the ruling power of desire (p. 36, 14 = Alex., *De an.*, p. 97, 17) in the heart as primary organ, thereby following Aristotle's views in the *Parva Naturalia* (*cf.* Sir David Ross, *op. cit.*, p. 6 f.) and discarding what Aristotle maintains in the *De anima*. Al-Fārābī differs, however, from Alexander—who in one place wants reason to be located in the heart as well (*op. cit.*, p. 98, 24 ff.)—by not locating the highest faculty of the soul in any bodily organ at all and thus, as in other transcendent aspects of his system, rather agreeing with Plotinus (*Enn.* iv, 3.23).[10] By thus selecting Aristotle's psychology in the systematic form given to it by Alexander, Al-Fārābī has, from the very beginning, some protection against being misled by the narrow rationalism of most Stoics[11] or the late Neoplatonic mysticism and contempt of the priority of reason, keeping the middle way while approaching the difficult problem of prophecy and divination.

This impression is strengthened when we look at Al-Fārābī's description of the faculty of reason, the highest perfection of which constitutes human happiness. As the divine mind rules the universe, so reason should govern and control the life of man. No human faculty higher than reason can be conceived. The different kinds of reason (νοῦς) which, again, are ordered in terms of matter and form (p. 51 f.) also occur in a series familiar since Alexander of Aphrodisias' days: the material or passive intellect, νοῦς ὑλικός or παθητικός (Al-Fārābī, p. 44; Alex., *De an.*, p. 81, 22 ff.; 85. 10. *Mant.*, p. 106, 19–107, 20), the intellect *in actu*, κατ' ἐνέργειαν (Al-Fārābī, p. 57, 24; Alex., *De an.*, p. 86, 4 ff.), and the acquired intellect, νοῦς ἐπίκτητος (Al-Fārābī, p. 58, 3 = Alex., *De an.*, p. 82, 1). The active intellect, νοῦς ποιητικός, is no longer identical with the divine mind (Alex., *De an.*, p. 88 24–91, 6; *cf.* Albinus, *Isag.*, p. 165, 21H.), but is described, as it was by Marinus as reported by Stephanus = [John Philoponus], *De an.*, p. 535, 6, 31 ff., as δαιμόνιός τις ἢ ἀγγελικός, as a transcendent immaterial entity placed next to the sphere of the moon and acting as inter-

[7] *δεῖ εἰδέναι ὅτι φαντασία ἐστὶ δύναμις δεκτικὴ διὰ μέσης αἰσθήσεως τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν. . . . ἀποροῦσι δὲ εὐθὺς ἐκ θυρῶν πρὸς αὐτὸν ὅτι τούτῳ τῷ λόγῳ οὐδὲν διενήνοχε ἡ φαντασία τῆς κοινῆς αἰσθήσεως· καὶ ἡ κοινὴ γὰρ αἴσθησις δύναμίς ἐστι δεκτικὴ τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν διὰ μέσης αἰσθήσεως . . . λέγομεν δὲ ὅτι ἡ μὲν φαντασία δεκτική ἐστι τῶν εἰδῶν διὰ μέσης πάσης αἰσθήσεως, καὶ κοινῆς καὶ μερικῆς, ἡ δὲ κοινὴ αἴσθησις διὰ μέσου τῆς μερικῆς αἰσθήσεως μόνης δεκτική ἐστι τῶν εἰδῶν· ὥστε αὕτη ἐστὶ διαφορὰ φαντασίας καὶ κοινῆς αἰσθήσεως.*

[8] *Cf.* 'Nemesius of Emesa', *De nat. hom.*, p. 177, 3: *τῶν δὲ ψυχικῶν τὰ μέν ἐστι ὑπουργικά τε καὶ δορυφορικά, τὰ δὲ ἀρχικὰ καὶ ἡγεμονικά.* W. W. Jaeger, *Nemesios von Emesa* (Berlin 1914), p. 21.

[9] *Cf.* also Al-Fārābī, pp. 46, 21 ff.

[10] It may, in this context, be relevant to remember that a Neoplatonic commentary on Aristotle's metaphysics E–N could be accepted as the work of Alexander (*cf.* J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik*, Berlin 1885, *passim*). Recent research has shown that Proclus could pass for Alexander in Arabic tradition, *cf.* B. Lewin, *Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe*, Orientalia Suecana 4, 1955, pp. 195 ff., and S. Pinès, *Une version arabe de trois propositions de Proclus*, Oriens 8, 1955, pp. 195 ff. That extracts from a paraphrase of Plotinus (the so-called *Theology of Aristotle*) and a work based on Proclus' *Elements of Theology* (the *De causis*) were attributed to Aristotle by the Arabs is well known.

[11] Which was accepted by Philo, *De fuga*, §166; *Quis rer. div. heres*, §259. *Cf.* also H. Leisegang, *Der heilige Geist*, I 1 (Leipzig 1919), p. 146.

1 NISAN 2003

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume 7

Abū Naṣr
Muḥammad ibn Muḥammad
al-Fārābī
(d. 339/950)

Texts and Studies
Collected and Reprinted

I

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume
7

ABŪ NAṢR MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD AL-FĀRĀBĪ
(d. 339/950)

TEXTS AND STUDIES

I

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 73682
Tas. No: 181.2 ISL.P

Collected and reprinted
by
Fuat Sezgin

in collaboration with
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,
Eckhard Neubauer

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

Personenverzeichnis.

Abälard 1.
Albertus Magnus 5.
Alfarabi 1 u. ö.
Antonio, Don Nicolo 4.
Aristoteles 1. 2. 6. 7.
Augustin 1.
Avencebrol 9. 25.
Avicenna 6.

Bacon, Roger 12.
Baeumker 6. 25.
Baur 2. 3. 4. 5. 6. 9. 11. 25.
Boethius 1.
Brockelmann 3. 7.
Bülow 4.

Casiri 7. 8.
Chalcidius 1.
Correns 4. 9.

Daniel von Morley 6.
Dieterici 7. 8.

Gerhard von Cremona 6. 9.
Dominicus Gundissalinus s. Gundissalin.
Grabmann 9. 25.
Gundissalin 2. 3. 4. 9. 12. 25.

Hauréau 4. 5.
Horten 3. 4. 7. 8.
Hugo von St. Viktor 1.

Johannes Hispanus 9.
Johannes Wallensis 4.
Jourdain 4. 6.

Makrobius 1.

Oseibia 7. 8.

Plato 1. 6.

Qifti 7. 8.
Quintilian 2.

Richard von St. Viktor 2.
Rose 6.

Schmoelders 8.
Steinschneider 3. 6. 7. 8.

Thabit ben Korra 8.

Valentinelli 6.
Vincenz von Beauvais 2. 4. 6. 25.

Wadding 4.

Vahiy (210037)

KLEINE TEXTE FÜR VORLESUNGEN UND ÜBUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN
119

TEXTE ZU DEM STREITE ZWISCHEN GLAUBEN UND WISSEN IM ISLAM

DIE LEHRE VOM PROPHETEN UND DER OFFENBARUNG BEI DEN ISLAMISCHEN PHILOSOPHEN FARABI, AVICENNA UND AVERRAES

DARGESTELLT
VON
M. HORTEN.

BONN
A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG
1913

1 NİSAN 2003

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume 64

Abu l-Walīd Muḥammad
Ibn Rushd
(d. 595/1198)

Texts and Studies
Collected and Reprinted

III
Faṣl al-maqāl and *Kashf al-manāhij*
Second part

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume
64

ABU L-WALĪD MUḤAMMAD IBN RUSHD
(d. 595/1198)

TEXTS AND STUDIES
III
Faṣl al-maqāl* and *Kashf al-manāhij
Second Part

Collected and reprinted
by
Fuat Sezgin

in collaboration with
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,
Eckhard Neubauer

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 78186
Tas. No: 111.2 IBN.F

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

cannot make them proficient in the medical science, are left with nothing.[23]

The true interpretation is the faith [gg] which was given to man. Because of the view that interpretation should be imparted to all, various parties, enmities etc. arose in Islam, e. g. The Muʿtazila and the Ashʿariyya.[24] A large part of the Ashʿariyya build their theories on pure sophistry.[hh] They deny many important principles, e. g. accident, the influence of things upon each other, cause, etc. From these, other sects branch off—some emphasize speculation, others belief. If we are now asked: "In the face of such controversy, what are the true methods in our religion?" we answer: "Those given in the Koran." When interpreted, the interpretation must be clear, and more evident than the literal sense (which can hardly be).[25] In the first period of Islam, when all was taken literally, people were more religious; later, when interpretation was introduced, disagreement arose.

The religious propositions contained in the Koran have three properties: (1) They are conducive to Happiness; (2) They are graduated and suited to the various classes of thinkers; (3) They contain the key to their interpretation.

There should be no problem of Reason and Authority, for "Philosophy is the friend and foster-sister of Religion."

(gg) امانة Faith.
(hh) سفسطة Sophistry.

Vahiy (210037)

THE DOUBLE FAITH THEORY IN CLEMENT, SAADIA, AVERROES AND ST. THOMAS, AND ITS ORIGIN IN ARISTOTLE AND THE STOICS

By Harry Austryn Wolfson, Harvard University

There are many phases to the problem of the relation of faith to reason and on almost every phase of this problem there is a considerable literature. It is not our purpose in this study to go over this familiar ground. Our purpose is to answer a single question which we have put to ourself. In the discussion of any problem of religion in its relation to philosophy in the Middle Ages, we find that the problem had its origin in the identification of some Scriptural term or concept with some corresponding philosophic term or concept. In the problem of creation, for instance, it was only when the Scriptural Creator became the philosophic Immovable Mover and Scriptural creation became philosophic substantial motion that the problem as we know it made its appearance. We therefore asked ourself whether in the problem of the relation of faith to reason there is in philosophy any term, analogous to that of motion with reference to creation, with which the Scriptural term faith was identified and out of which indentification there arose the problem as well as the various mediaeval theories of the relation of faith to reason.

In answer to this question we shall show how already in Greek philosophy there was a conception of faith, according to which faith is the acceptance of the truth of two kinds of knowledge, one a knowledge whose truth is self-evident and not based on demonstration and the other a knowledge

1-1 NİSAN 2003

إشراف: محمود حمدى زقزوق، الموسوعة الاسلامية العامة،
القاهرة 1422/2001، ص.   İSAM 85410.

Vahy

08 AĞUSTOS 2006

الوَحْـى

لغةً: الكتاب. وجمعه وُحِيٌّ، مثل: حلى وهو أيضا: الكتابة والإشارة والرسالة والإلهام والكلام الخفى، وكل ماألقيته إلى غيرك.(١) ويقال: أوحى إليه وله: كلمه بكلام يخفى على غيره.

ويعلم من هذا، أن كلمة «الوحى» فى اللغة تعنى السرعة والخفاء، أى الإعلام السريع الخفى.

شرعًا: هو إعلام الله تعالى لنبى من أنبيائه بحكم شرعى ونحوه، بواسطة أو غير واسطة.(٢)

فالوحى إذن: نقل مافى عالم الربوبية إلى نبى أو رسول عن طريق الملائكة؛ ليبلغه إلى الناس، مع ملاحظة أن علم الله ثابت فى اللوح المحفوظ، وينزل الوحى طبقا لما هو مدون فيه.(٤)

والوحى أمر هام وجوهرى فى النبوات والأديان، فهو مثل المعجزة قطب الرحى، وبدونهما لاتكون نبوة أو رسالة.

ولهذا جاءت مادة «و ح ى» في القرآن الكريم وحده ثمانيا وسبعين مرة.(٥) وفيه دلالة على أن للوحى حقيقة، وأنه أمر ضرورى للديانات السماوية.

والإيمان بالوحى حق وواجب على كل مسلم ومسلمة؛ لارتباط ذلك بالإيمان بجميع ماأنزل الله من كتاب، وما آتى بعض رسله من صحف. وكل ذلك وحى من الله تعالى **﴿وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين﴾** (الشعراء ١٩٢ ـ ١٩٤)..

وإن نزول الوحى على هيئة كتب وصحف سماوية، لهو شيء ضرورى لحياة البشر، كى تبقى للأنبياء والرسل آثارهم، ولاسيما ذلك الأثر الباقى إلى يوم القيامة، والذى كان من أعظم نعم الله تعالى على خلقه،(٦) ألاوهو القرآن الكريم.

﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داود زبورا﴾ (النساء ١٦٣).

ومَلَكُ الوحى هو جبريل عليه الصلاة والسلام. وقد جاء اسمه نصا فى قوله تعالى: **﴿قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقا لما بين يديه﴾** (البقرة ٩٧).

ويفهم من الآية الكريمة وجوب محبة جبريل عليه السلام وتعظيم دوره على البشرية إلى يوم القيامة.

كما سماه القرآن «الروح الأمين» فى قوله تعالى: **﴿وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به**

27 ŞUBAT 2010
D. 2533
SONRADAN GELEN DOKÜMAN
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.12, 2008, s.87-98

AKIL (RE'Y)-NAKİL (ESER/HADİS) AYRIŞMASININ FIKHÎ BOYUTLARI

Doç. Dr. Adnan KOŞUM*

Juridical Dimensions of Seperation Between *ahl al-ra'y* and *ahl al-hadith* in History of Islamic Law

Certainly, the most important movements are *ahl al-ra'y* and *ahl al-hadith* in history of Islamic law. Some researchers claim that the reasons of classification and separation between these two groups is in the field of faith. In this paper, it is studied that the tension and separation is not merely in the field of creed and the juridical factors are also important effect like the negative narrations about ra'y , uncertainty of content of ra'y, the activity of hadith collection, criteria for hadith acceptation and the occupation with imaginary jurisprudence and the care for protection of *nass* and juristical safety.

Key Words: Ahl al-ra'y, ahl al-hadith, fıqh, faith.

Giriş

Kuşkusuz fıkıh tarihinde en önemli ve tarihe damga vurmuş akımlar, ehl-i rey ve ehl-i hadîs ekolleridir. Kimi araştırmacılar tarafından iki okul arasındaki gerilim ve ayrışmanın kelâmî endişe ve kaygılardan kaynaklandığı, tartışmaların daha ziyade itikâdî zeminde olduğu bir takım verilere dayanılarak savunulmaktadır.[1] Aynı şekilde çağdaş oryantalistlerden Joseph Schahct, söz konusu ekoller arasındaki tartışmalar için "Ekoller arasındaki farklar....prensip ya da metotlar konusunda dikkate layık herhangi bir anlaşmazlığa dayanmamıştır"[2] tezini savunmakta, başka bir deyişle, gerilimin nedenlerinin fıkhî olmadığını ileri sürmektedir. Gerçekten, ekoller arasındaki ayrışma ve tartışmaların nedenleri pür kelâmî yani itikadî midir? Yoksa fıkhî vs. başka nedenlerin de rolü var mıdır? Bu sorular muvacehesinde makalenin başlığı, "Akıl-Nakil Ayrışması ve Geriliminin Fıkhî Nedenleri" veya "Ehl-i Ha-

---

* SDÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. akosum@ilahiyat.sdu.edu.tr

[1] Haçkalı, Abdurrahman, "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhî mi, İtikadi mi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003, s. 59-68; a.g.mlf., *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul 2004, s. 36-39; Ulu, Arif, Re'y Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 31, Erzurum, 2007, s. 125-140.

[2] Schacht, Joseph, *İslâm Hukuku'na Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara 1986, s. 39.

D1 [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Der] AÜİFD XLIX (2008), sayı I, s 123-150, [Ankara]

29 EYLÜL 2009

İlgili Rivâyetler Yönünden Hz. Peygamber Döneminde Vahyin Yazımı Meselesi

BEKİR TATLI
DR., ÇUKUROVA Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
e-posta: btatli@cu.edu.tr / tatlibekir@yahoo.com

abstract
The Subject of Writing of the Revelation in Period of Prophet Muhammad in Point of Narrations About It. The Qoran'Holy Book which had revealed to last prophet Mohammad was protected by various ways like memory, reading and writing on different materials during his life. One of them is writing of the revelations/verses on some materials like paper, parchment, stone, leaf, bone of animals etc. The Prophet has used very much person for this mission. Ubayy Ibn Kaab and Zayd Ibn Sabit are the well-known names about this subject. In this article we have studied narrations about writing of verses of Quran on various materials in period of the Prophet.

key words
Quran, revelation, writing of revelation, narration, Muhammad

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in Rasûlullah'a yaklaşık 23 senede nâzil olduğunu biliyoruz. Hadislerin çoğunlukla mana ile rivâyet edilmesine mukabil, âyetler hem ezberlenerek hem de yazıya geçirilmek suretiyle[1] muhafaza altına alınmış, böylece Kur'ân metni günümüze kadar değişmeden gelebilmiştir. Hz. Peygamber'in çeşitli sebeplerle bazı sahâbeye hadis yazımını yasakladığına dair kaynaklarda bazı rivâyetler vardır. Aynı durum acaba vahiy kâtipliği için de geçerli miydi; yani vahiy malzemesini yazmak isteyen herkese bu izin verilmiş midir yoksa yazması yasaklanan kişiler var mıdır? Bu çalışmada, daha çok ilgili rivâyetlerin durumu ön

[1] Bkz. İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz,* I, 49, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, I-VI, Beyrut 1422/2001.

12 TEM 2009

«مفهوم وحی»

نصر حامد ابوزید

ترجمه و تحقیق: محمّدتقی کرمی

مفهوم «وحی» برای متن [=نصِّ قرآنی]، مفهومی اساسی است؛ چرا که متن در بسیاری از موارد برای اشاره به خود، همین نام را به کار می گیرد. اگرچه برای متن از نامهای دیگری چون «قرآن»، «ذکر» و «کتاب» نیز سخن به میان آمده، با این همه، نامِ «وحی» ـ که در قلمرو فرهنگ چه پیش از مرحلهٔ شکل گیری متن و چه پس از آن، مفهومی دالّ به شمار می آید ـ می تواند همهٔ نامهای مذکور را دربر گیرد. گرچه سیوطی و زرکشی در شمار نامهای قرآن مبالغه کرده اند[1] و افزون بر پنجاه نام را برشمرده اند و نامها و اوصاف [قرآن] را نیز با هم درآمیخته اند، با این همه، ما در بررسی مفهوم وحی، تنها به ذکر نامهایی بسنده می کنیم که از شهرت بیشتری برخوردارند مانند: کتاب، قرآن، رسالت و بلاغ، تا به این وسیله مفهوم متن از نظرگاه خود متن آشکار شود.

اگر «کتاب» و «قرآن» به منزلهٔ اسماء خاص [=عَلَم] به شمار آیند، در مقابل، دلالت «وحی» بر قرآن، این گونه نیست، و معنای آن بسی گسترده تر است؛ به گونه ای که تمام متون دینی اسلامی و غیر اسلامی را دربر می گیرد. بر این پایه می توان گفت که در کاربرد قرآنی، مفهوم وحی، در بر دارندهٔ تمام متونی است که دالّ بر خطاب الهی به انسان اند. اما از جهتی دیگر، این نام در چارچوب زبان [و فرهنگ] عربیِ پیش از قرآن بر هر عمل ارتباطی ای که به گونه ای متضمّن «إعلام» باشد، دلالت می کند. در لسان [العرب] آمده است: «اصل وحی در لغت به معنای إعلام در خَفاست.»[2] مصنِّف لسان [العرب] واژه های «إلهام» «إشاره»، «إیهام»، «نوشته» و «گفتار» را از معانی وحی برمی شمرد، با این همه معنای «اعلام» دربر گیرندهٔ تمام معانی مذکور است. هریک از این معانی به تنهایی بر یکی از شیوه های اعلام دلالت می کند؛ زیرا «إعلام» می تواند استوار به سخن باشد، همچنان که می تواند به گونهٔ نوشته، اشاره، ایما و یا الهام باشد.

۱. وحی، عملی ارتباطی است.

اگر «اعلام»، دلالت اساسی وحی باشد، این «اعلام» باید پنهانی و خفیّ باشد. به بیان دیگر، وحی، ارتباطی طرفینی است که متضمّن نوعی از إعلام ـ پیام ـ مخفیانه و سرّی است.[3] اگر «إعلام» در هر عمل ارتباطی، جز از طریق رمز [=پیام رمزی] خاصی تحقق نمی یابد، ضروری است که مفهوم رمز در مفهوم وحی گنجانده شده باشد؛ نیز لازم است که رمز به کار رفته در عمل ارتباط و إعلام میان فرستنده و گیرنده، یعنی میان طَرفین عملِ ارتباطی/ وحی، مشترک باشد.[5]

Hiristiyanlik
- Vahiy
12 TEM 2009
D1570

آیة الله جعفر سبحانی

تفسیر وحی در الهیات مسیحی

در بخشِ پایانیِ بحث وحی نبوت، با عنوان «تفسیر وحی در الهیات مسیحی» مسایل زیر را ملاحظه می‌کنیم:

۱. مصادیق چهارگانه‌ی وحی در دایرة المعارف بریتانیکا.
۲. تفسیر پدیدار شناسانه‌ی وحی و تبیین عناصر پنجگانه‌ی آن.
۳. کاربردهای وحی در کتاب مقدس.
۴. وحی تاریخی ناقص و کامل، کمال آن در فرجام تاریخ است (انتقال انسان به جهان دیگر).
۵. وحی زبانی و غیر زبانی، و مقصود از دومی حلول و یا تجلی خدا در مسیح، در این صورت او وحی مجسّم است.
۶. تحلیلی از مسیح: وحی مجسّم.
۷. کتاب مقدس وحی مجسم را ردّ کرده، او را فقط پیامبری بیش نمی‌داند.

● مصادیق چهارگانه‌ی وحی

در دایرة المعارف «بریتانیکا» برای وحی، مصادیق زیر ذکر شده است:

۱. تجلی اراده و تدبیر الهی در عقل انسان و ضمیر و وجدان او.[1]

۲. ظهور قدرت و حکمت الهی در طبیعت.[2]

۳. خقیقتی که از جانب خداوند و از طریق کلام مکتوب و پیام خاص الهی به «قدیسین» رسیده است، آنهایی که با روح

۱. در قرآن نیز، وحی در این مورد به کار برده شد: ﴿وَنَفْسٍ وَ ما سَوّاها* فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها﴾ (شمس/ ۷ـ۸).
۲. در قرآن نیز در این مورد به کار رفته است: ﴿... وَ أَوْحىٰ فی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها ...﴾ (فصلت/ ۱۲).

sy. 28, 1377/1998 Kum, ss. 4-25. کلام اسلامی

القدس هم سخن شده‌اند. این صریحترین نوع وحی است.[3]

یادآور می‌شویم: دو معنی نخست را «وحی تکوینی»، و معنی سوم را «وحی تشریعی» می‌نامند. و قرآن کریم در دو مورد نخست لفظ «وحی» را به کار می‌برد. چنان‌که در پاورقی به آن اشاره شد، و معنی سوم، معنی معروف وحیِ نبوتی است که نیاز به ذکر نمونه ندارد.

۴. وحی، حالتی است که انسان تحت تأثیر مستقیم خدا قرار گیرد و وحی به این معنی به طریق یا کانال جریان کلام و مشیت خداوند می‌گردد، تفسیر شده است.[4] و در حقیقت وحی در این مورد مساوی با اشراق و الهام است و داستان مادر موسی ﴿وَ أَوْحَیْنا إِلىٰ أُمِّ مُوسى ...﴾ (قصص/ ۷) مصداق روشن این قسم است.

***

● تفسیر پدیدار شناسانه‌ی وحی

پدیدار شناسان دینی برای وحی، ابعاد و نشانه‌های پنجگانه‌ای بیان کرده‌اند.

۱. مبدأ و سرچشمه‌ی وحی: امری فوق طبیعی یا اسرار آمیز است، خدا، نیاکان، قدرت(مانا) و نیرو.

۲. وسیله و ابزار وحی: علایم مقدس در طبیعت (همچون ستارگان، حیوانات، مکانها یا زمان مقدس) رؤیاها، بصیرتها، جذبه و وجدها و سرانجام کلمات یا کتاب مقدس.

۳. هدف وحی: یاد دادن، کمک کردن، تنبیه کردن، حضور، فعالیت، مأموریت دینی.

۴. مخاطبان یا دریافت کنندگان: جادوگر و ساحر، حکیم، کاهن و کشیش فداکار، پیامبران.

۵. نتیجه یا اثر دریافت وحی: اعتقاد راسخ، تبلیغ الهی، عبادت.[5]

***

● کاربردهای وحی در کتاب مقدس

در قاموس کتاب مقدس نوشته‌ی «مستر هاکس» امریکایی با تتبع در کتاب مقدس موارد زیر برای وحی ذکر شده

۳. دایرة المعارف بریتانیکا: ۲۳/ ۴۴۰. به نقل از: تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ص ۱۰۲. قابل یادآوری است که در این مقاله، از کتاب مذکور جهت نقل برخی از مطالب استفاده شده است.
۴. همان: ۱۵/ ۷۸۳.
۵. دایرة المعارف دین، الیاده: ۱۲/ ۳۹۶.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi

1 9 AĞU 2008
D-36
Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi
Sayı XXIV, İzmir 2006, ss.61-81

(210037)

VAHİY VE MUCİZENİN GEREKLİLİĞİ PROBLEMİ: AHLAKİ AÇIDAN BİR ARAŞTIRMA

Dr. Aydın IŞIK*

ÖZET

Vahyin insanlar için bir ihtiyaç olup olmadığı tartışmalarında, onun insanlar için bir ihtiyaç olduğunu söyleyenlerin ortaya koyduğu kanıtlamaların, genelde sosyal ve ahlaki gerekçeler üzerine dayandırıldığı görülmektedir. İşte bu makale kapsamında vahyin insanlar için bir ihtiyaç olup/olmadığı, hatta gerekli olup/olmadığı soruları ahlak felsefesi açısından değerlendirilecek ve konu probleme dayalı bir perspektiften tahlil edilecektir. Vahiy meselesi hususunda çıkan tartışmalarda vahiy ile mucize arasında da bir ilişkisellik kurulduğu için (ahlak vahye, vahiy de mucizelere dayandırılmaya çalışıldığından) bu makale dâhilinde mucize kabullerinin ortaya çıkaracağı ahlaki problemler üzerinde de durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Mucize, Teoloji, Ahlak, Tanrı.

The Problem of Necessity of Revelation and Miracle: A Study from Ethical Perspective

ABSTRACT

In the discussion as to whether revelation is needed for people, the arguments shown by those who see the revelation as a need for people are generally based on social and moral reasons. This article will deal with the questions, from ethical aspect, whether revelation is needed for the people or even it is of necessity, and so the subject will be problematically analyzed. Since a kind of relationship has been established between revelation and miracle in the discussions concerning revelation (moral is based on revelation and revelation is based on miracles), within the context of this study, we will examine moral problems that will arise as a result of various miracle descriptions.

Key Words: Revelation, Miracle, Theology, Ethics, God.

* D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi.

EDİTÖRDEN

İÇERİK (CİLT: V SAYI:1) ..::.. Ocak / Şubat / Mart 2005

05 AĞU 2008

Vahiy (210037)

MAKALE	YAZAR	SA'
Kapak ve İçindekiler		1
Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemenin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme	» Nihat Dalgın	7-38
Kur'an'da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları	» Hidayet Aydar	39-60
Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri	» Abdulbaki Güneş	61-93
Son Peygamber'in (S.A.V.) Son Mesajı Olarak Veda Hutbesi	» H. Ahmet Özdemir	95-112
Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdı Abdulcebbâr'ın İmâmet Anlayışı	» Osman Aydınlı	113-146
Kelâm'da Efdaliyyet Meselesi ve İbn Kemal'in "Efdaliyyetu Muhammed" Risalesi	» Salih Sabri Yavuz	147-184
Vahiy Sürecinde "Sa'a(t)/ الساعة" Kavramının Semantik Analizi	» Ömer Müftüoğlu	185-209
İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler	» Şevket Topal	211-228
Avrupâî Dinî Drama	» O. B. Hardison, Jr Çev.: Adem Çalışkan	249-259
İbn Kemâl Paşa'nın Arap Dilindeki Çalışmaları	» Reşîd 'Abdurrahmân El-'Ubeydî Çev.: Ahmet Yüksel	261-277
Kur'ân: Tabiatı, Sahih Oluşu, Müslüman Akıl Üzerindeki Etki Ve Otoritesi	Muhammed Ebu Leyla Çev.: İbrahim H. Karslı	279-294
Kur'ân'ın Nakli Ve Sahih Oluşu Erken Dönem İmamet Doktrinine Dair Mülahazalar	W. Montgomery Watt Çev.: Halil İbrahim Bulut	295-304
Sünnet Kavramının Hukukî Anlamı Ve Dârekutnî'nin Sünen'i Üzerine Bir İnceleme	Abdu'l-Fettah Ebû Gudde Çev.: Harun Reşit Demirel	305-331
El-Câmiu'l-Kebîr Fî Kütübi Turâsi'l-Arabî Ve'l-İslâmî	Abdulvahap Özsoy	333-336

Copyright © 2006 www.dinbilimleri.com

EDİTÖRDEN

İÇERİK (CİLT: V SAYI:3) ..::.. Temmuz / Ağustos / Eylül 2005

VAHİY (20037) 05 AĞU 2008

MAKALE	YAZAR	SAYF
Kapak ve İçindekiler		1-6
Kur'ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış	» Abdulbaki Güneş	7-28
Müslim'in Sahîh'ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu'l-Fadl El-Herevî'nin İlelu'l-Ahâdîs Fî Kitâbi's-Sahîh Li-Müslim Adlı Eserinin Takdim Ve Tercümesi	» Yavuz Köktaş	29-56
Kur'an'da Koşullandırma Yoluyla Öğrenme -Hayvanların Koşullandırılması-	» Abdurrahman Kasapoğlu	57-71
Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım Veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi	» Mustafa Alıcı	73-120
Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili	» Yunus Macıt	121-157
Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi	» Kemal Yıldız	159-178
Aşık Veysel Şatıroğlu'nda Dini Tecrübe	» Halil Apaydın	179-191
İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı Mâverdi Ve Nizâmülmülk Örneği	» Ömer Menekşe	193-211
Hadis Metodolojisinde İdrâc Ve Müdrec Hadisler –II	» Kadir Paksoy	213-230
Misyonerlerin Allah İnancına Yönelik Yaydıkları İddialar	» Hulusi Arslan / Ruhi Abat	231-261
Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din:Parerga, Vahiy Ve İnayet	» Michael Despland Çev:: M. Kazım Arıcan	263-286
İmamiyye'den İsnaaşeriyye'ye	» Etan Kohlberg Çev.: Cemil Hakyemez	288-301
Pavlus'un Zıtlıkları Ve Bu Zıtlıklar Giderilebilir Mi?	» John G. Gager Çev.: Süleyman Turan	303-313

Copyright © 2006 www.dinbilimleri.com

Vahiy (210037) - Kutsiyet

VAHİY GELENEĞİNDE "QaDDeSe" KÖKÜ'NÜN SEMANTİK ANALİZİ

Ömer MÜFTÜOĞLU*

05 ... 2008

Özet

"Kutsallık" çift yönlü bir kavramdır. Birincisi, herhangi bir düşünce sistemi yahut bir disiplin, onun kutsal olduğunu belirler. İkincisi ise, kutsal olan her neyse, onun kutsal sayılmasını gerektiren kendi özel durumudur. Suçsuz, temiz, günahsız olan, kutsal olmaya elverişlidir. Ancak bu özellikteki bir adayın, sözgelimi, dini bir düşünce tarafından kutsal ilan edilmesi de gerekir. Bu iki şartın bir araya gelmesi ile herhangi bir şeye kutsallık atfedilebilir.

Kutsallar, saygı duyulan, saygı gösterilmesi gereken değerlerdir. Kutsallığı kabul edilmiş olan her şeye saygılı davranmak da insanca ve ahlaklı bir tutumdur. "Bu benim kutsalım değil", "ötekinin kutsalı beni bağlamaz" mantığıyla saygısızlık etmek, kendi kutsalını da tartışmaya açmak ve ona duyulacak saygıyı da zedelemek olduğundan yanlış bir davranış tarzıdır.

Makalede, QaDDeSe kökünün etimolojik yapısı ve vahiy sürecinin somutlaşmış üç metnindeki kullanımları semantik olarak incelenmektedir. Böylece kökün anlam yelpazesi ortaya konabilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Kutsal, Beytu'l-Maqdîs, Quddûs, Fuhuş.

Abstract

"Holiness"is a concept which has two points. First; a thought system or a dicipline determines that it is holy. Second; whatever is holy, the thing that requires it to be holy is its own specific situation. What is innocent, clean and sinless is suitable to be holy. However; a candidate with such qualifications should also be declared holy by a religious thought. Holiness can be ascribed to something only when these two provisions come together.

Holy things are values that are respected and should be respected. Acting respectful towards everything whose holiness is admitted is a humanely and moral way of behaving. Behaving disrespectful with the thoughts: "This is not my holy value", "Other's holy value does not matter me"is a type of wrong behaviour for the reason that this kind of thougts will lead to debates about his/her holy value and it will also damage the respect towards it.

In the article etimological structure of QuaDDeSe origin and the usages of process of divine inspiration in three concrete texts are semanticly researched.By the way the meanings of the origin can be seen.

Key Words:

Holy, Beytu'l-maqdis, Quddus, Prostitution

1.GİRİŞ:

Kategorik olarak kesin hatlarla ayrılmamış olmalarına rağmen, yaşantımızda, sıradan olanlarla sıra dışı olanlar, büyük ölçüde belirgin durumdadırlar. Tanınıp bilinen insanların bir çoğu, diğerleriyle farklı değil, sıradandır. Ancak bazılarının özel durumları vardır, onların isimleri daha özenle anılır, onlarla sürdürülen ilişkiler, diğerleriyle olanlardan daha "özel" ve "müsamahakar" şartlar içinde devam ettirilirler.

* Arş.Gör. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı. (omuftu@yahoo.com)

http://www.dinbilimleri.com/ İSAM D03296 CO

Watt W. M. Vahiy (210037) 05 AĞU 2008

W. MONTGOMERY WATT'IN VAHİY ANLAYIŞI (Modern Bir Yaklaşım)

Tuncay İMAMOĞLU*

Arapça'da gizlice bildirmek, konuşmak, ilham etmek, emretmek, ima ve işarette bulunmak, acele etmek, fısıldamak ve hızlı işaret gibi anlamlara gelen vahiy kavramının[1] İngilizce karşılığı olarak "revelation" kelimesi kullanılmaktadır[2].

Terim olarak vahiy, Allah'ın kullarından seçmiş olduğu kimselere insanın alışık olduğu tarzın dışında gizli bir yolla onlara bildirmeyi istediği hidayet ve ilim gibi şeyleri haber vermesidir[3]. W. Montgomery Watt da vahyi şu şekilde tanımlamaktadır: Vahiy, ilahi bir faaliyet tarzı olup Tanrı'nın insanlarla irtibat kurduğu bir araçtır[4].

Vahiy, peygamberle Tanrı arasındaki bir münasebettir, O, İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi üç büyük dinin merkezi yapısını oluşturmaktadır. Bu üç büyük dinin her birinde iman; vahye, yani Tanrı'nın kelamını kaydetmek üzere ilham ettiği insanlara kendini göstermesine, açığa vurmasına dayanmaktadır[5]. Ancak bu üç büyük dinin vahiy anlayışında bazı farklılıkların olduğu bilinen bir gerçektir.

Yahudilikte Tanrı, bazen insana doğrudan doğruya, bazen de bir melek vasıtasıyla hitap etmektedir. Hıristiyanlık doktrinine göre, Tanrı ile insan arasında ruhani görüş yoktur. Tanrı ona, kendi dışındaki bir varlık gibi hitap etmez. Tanrı bizzat onun sesini içten işitir. Bundan dolayı da Hıristiyan düşüncesinde ne Musa gibi gök gürlemelerine, ne Eyüp gibi ilham veren fırtınalara ne Yunan hekimleri gibi kahinliğe, ne Sokrat gibi inzivada kendisiyle konuşan "Daimon"a, ne de Muhammed gibi Cebrail'e ihtiyaç vardır. İslam düşüncesinde ise vahiy, Hıristiyanlığın "revalation" dediği Tanrı'nın feyzinin kendi şahsına mahsus olduğu kanaatinden çok daha farklı bir şeydir[6].

Tanrı ile insanlar arasında elçilik görevi verilen peygamberin, önemli bilgi kaynağı olması bakımından vahiy İslam düşüncesinde büyük bir yer işgal etmektedir. Bu durum, felsefe ile din

* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırma Görevlisi.

1 İbnu Manzur, *Lisânu'l-Arab,* Beyrut, ts., XV, s.379-382; Ragıb el-İsfehânî Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'an,* Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s.809-811.

2 Richard, Soule, *A Dictionary of English Synonyms and Sinonymous Expression,* London, 1949, s.449.

3 Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an,* Beyrut, 1988, II, 64.

4 W.Mongomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi,* çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara, 1982, s.24.

5 John Hermann Randall-Jr. Buchler, *Felsefeye giriş,* çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1989, s.129-130.

6 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi,* Ülken Yayınları, İstanbul, 1995, s.17.

http://www.dinbilimleri.com/ İSAM D03296 CD

stéréotypes 'de l'autre' dans les relations islamo–chrétiennes». S'agissant des «lieux» où l'on s'est préparé à de telles relations «dialogiques», Maurice Borrmans avec «Les 'Journées Romaines' et le dialogue islamo–chrétien» et Penelope Johnstone avec «Les 'Journées d'Arras' et les relations islamo–chrétiennes» font l'histoire récente des assises qui ont beaucoup aidé à développer cet esprit de dialogue parmi les Chrétiens.

Il est enfin proposé un ensemble de trois situations typiques quant au «vivre ensemble» aujourd'hui réalisé en Afrique et en Amérique. Miguel Ángel Ayuso Guixot traite des «Relations islamo–chrétiennes au Soudan (à travers leur contexte politique)», Giuseppe Parietti et Juan Antonio Ayanz décrivent ce qu'il en est pour «Musulmans et Chrétiens au Cameroun» et un Groupe d'Américains de la «côte Ouest» des Etats Unis raconte ses travaux sous le titre significatif: «Amis et non plus adversaires: une aventure spirituelle islamo–catholique».

A tout cela s'ajoutent, comme d'habitude, un grand nombre de «Notes et documents», ainsi que des «Recensions» détaillées et des «Présentations» d'ouvrages intéressant le contexte même de ce dialogue qui demeure plus que jamais nécessaire dans la pénible situation internationale qui voit s'affronter idéologies et cultures à colorations religieuses. Il y a heureusement des signes d'espérance pour ceux et celles qui se mettent à l'écoute de l'Esprit et savent en reconnaître l'action dans le secret des consciences ou le témoignage des prophètes. Aux Chrétiens et aux Musulmans de savoir «rivaliser dans les œuvres de bien» avec tous leurs frères en humanité, croyants ou non, qui, de par le monde, ne veulent pas désespérer de l'homme, parce qu'il y a en lui quelque chose de divin qu'il ne saurait oublier.

Islamochristiana

D 1724

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Araştırmaları Merkezi

ISLAMOCHRISTIANA 30 (2004) 1–14 Roma

JON HOOVER*

REVELATION AND THE ISLAMIC AND CHRISTIAN DOCTRINES OF GOD**

SUMMARY: In this work of comparative theology, the A. seeks to explain how difficulties in Christian–Muslim mutual understanding of the doctrine of God may be traced to different ways of appropriating divine revelation in this domain. Muslims typically deduce their beliefs in God's existence and unity *(tawhîd)* from self–evident truths concerning the world and then appropriate revelation as confirmation, whereas the Christian tradition has derived the doctrine of the Trinity by induction from historically particular revelation recorded in the Bible. The A. then shows that despite their differing doctrines of God, Muslims and Christians might appreciate a number of structural parallels in their respective attempts to understand and worship one God.

INTRODUCTION[1]

The doctrine of God is perhaps one of the most difficult issues in Christian–Muslim dialogue. The Christian belief in the Trinity, or the tri–unity of God, usually appears irrational and gratuitous to Muslims, while the Islamic doctrine of God's unity (*tawhîd*) seems incomplete to most Christians because it excludes Christ. The differences between the Christian and Muslim views of God often lead to an impasse of incomprehension and bafflement on both sides.

In this paper, I trace the source of this bafflement to the different ways the Islamic and Christian traditions appropriate divine revelation in matters of theological doctrine and then to the distinctive contents of their respective revelations. In

* Jon Hoover is a minister in the Mennonite Church USA and Assistant Professor of Islamic Studies at the Near East School of Theology in Beirut, Lebanon. He obtained his Ph. D. from the University of Birmingham (UK) in 2002. He was affiliated with Dar Comboni for Arabic Studies in Cairo for several years, serving most recently as Assistant Supervisor of Islamic Studies from 2002 to 2004.

** This article was originally presented as a paper at the dialogue between North American Mennonites and Irani Shi'is on the theme of revelation held at the Imam Khomeini Education and Research Insitute in Qom, Iran, 15–16 February 2004. A. James Reimer of the Toronto Mennonite Theological Centre intends to publish the full proceedings of the dialogue in due course. We gratefully acknowledge his permission to publish this article here.

[1] I would like to thank dialogue partners in Iran and Giuseppe Scattolin for their helpful comments on earlier versions of this paper.

1–14

APOCALYPSE NOW: ZOROASTRIAN REFLECTIONS ON THE EARLY ISLAMIC CENTURIES

TOURAJ DARYAEE
University of California, Los Angeles

Although Middle Persian apocalyptic texts were redacted during the Muslim era, they have rarely been used as historical sources for the early Islamic period. While the texts do not give detailed chronological information, they do present the Zoroastrian community's reflection on the conquest and the sectarian and political developments of that era. Further they present information that cannot be ascertained from other sources regarding the view of the native population of the plateau, especially the Zoroastrians. This is important, since there seems to have been a large number of Zoroastrians until the ninth and tenth centuries and it was only then that there appears to have been a high rate of conversion.[1]

What the apocalyptic texts predict is simply an internalization and the framing of current events, written by the author followed by an end of time scenario. When looking at the texts, at once it becomes clear that we are not dealing with apocalyptic stories but with contemporary political events embedded in this genre of semi-literary historical works. Apocalyptic literature appears in situations of hardship and fear. This type of situation could emerge when the social organization, including access to central power is cut off and the group is jeopardized, especially when the cultural pattern of a society is at risk or in danger from an external force.[2] This holds true for the Zoroastrians when we would think of the Arab Muslim conquest, the Abbāsī revolution, sectarian revolts, and provincial uprisings as recorded in these texts. What needs to be done is to identify these events within the texts, which would provide clues as to the view of the Zoroastrians regarding these events and their importance for that community. To demonstrate the usefulness of these texts, here it is intended to study three historical episodes reflected in Middle Persian apocalyptic literature. The first, reflecting

[1] R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, (Massachusetts and London, England, 1979) 23.

[2] T. Olsson, "The Apocalyptic Activity. The Case of Jāmāsp Nāmag," *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (Tübingen, 1983) 31.

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 1998

/ S. 188 – 202

on the conquest of Iran in the seventh century and social and religious interaction between the conquerors and the conquered; secondly the reaction of the Zoroastrian community to the Abbāsī revolution and the downfall of the Marwānīs; and the thirdly, a sectarian revolt, namely that of the Khorrāmiyya which made a great impression on the priestly scribes of the Middle Persian texts.

While we can guess as to how the Zoroastrian community would react to the Arab Muslim conquest of the Sāsānian empire, in regard to the Abbāsī revolution and sectarian revolts interesting information is gained. Although it has been the norm to see the Abbāsī revolution and sectarian movements of the eastern caliphate, such as that of Bābak Khorram-dēn in the early Islamic period as "national" uprisings against the Arab Muslim invaders, and the assertion of Iranian dynasties, the Middle Persian texts testify to the contrary. The Zoroastrian "orthodoxy"[3] for its part, detested such sectarian movements as Bābak Khorram-dēn and the Surkh-Jāmagān (Muḥammira). The reason for this is simple, and that is that they were not "orthodox" Zoroastrians, and thus by their very nature would contribute to *ag-dēnīh* (evil religiosity) and *ahlāmoγīh* (heresy) and in no possible way could they be beneficial to the religion and community solidarity. Zoroastrian communal identity had already been formed under the Sāsānians, and had been solidified in reaction to the Arab Muslim conquest. The redaction of most of the Middle Persian texts in the early Islamic period further solidified the teachings of the Zoroastrian religion for the community and the dwindling number of priests. What is important is that there are a good number of apocalyptic texts written in Middle Persian, and while the time predicted for the end of the world never arrived, the priests kept on copying them and some even translated them into New Persian until recent times.

The parameters of information provided by apocalyptic texts have been enumerated by Paul J. Alexander.[4] As he has noted, these sources can elaborate or corroborate historical facts; they can reveal information regarding the reaction of groups to historical events, their judgments on the course of history, and finally their hopes and fears for the future.[5] The appearance of this genre of literature in the early Islamic period also reveals what Alexander calls "eschatological pressures."[6] This is interesting in itself since it not only expresses the reaction of the Zoroastrians to historical events, but it also coincides with Muslim and other religious communities' apocalyptic expectations

[3] By orthodoxy here is meant the religion espoused by the redactors of the ninth and tenth century Middle Persian texts.

[4] Paul J. Alexander, "Medieval Apocalypses as Historical Sources," *The American Historical Review*, Vol. LXXIII, Number 4, April (1968), 997-1018.

[5] Alexander, *ibid.*, 998.

[6] Alexander, *ibid.*, 1002.

IT MUST BE THE END OF TIME: APOCALYPTIC *AḤĀDĪTH* AS A RECORD OF THE ISLAMIC COMMUNITY'S REACTIONS TO THE TURBULENT FIRST CENTURIES

SANDRA CAMPBELL
UCLA

Many people have found the Sunni idea that one owes obedience to established authorities, *even if they are tyrannical and corrupt*, to be a troubling religio-political tenet.[1] This precept appears to have gained widespread support relatively early in Islamic history and eventually became an integral part of numerous credal statements. For instance, al-Ṭaḥāwī, who died in 933 CE, claimed in his credal statement, "We do not approve of going out in rebellion against any of our imams or administrators, even if they act wrongfully toward us."[2] The same idea is expressed in various *aḥādīth* found in the canonical Sunni collections, such as the following *ḥadīth* from al-Bukhārī's *Saḥīḥ*:

> (Musaddid—ʿAbd al-Wārith—al-Juʿdi—Abū Rajāʾ—Ibn ʿAbbās—) The Prophet (PBUH) said, "Whoever dislikes something that his leader has done, let him

[1] Muslims as well as Westerners have found this tenet troubling—as early as al-Jāḥiẓ, we see supporters of the tenet derisively referred to as "Nābita" which Charles Pellat defines as "bad lot, rogues." See the article by Pellat in EI2, sv "Nābita."

[2] See the credal statements translated in Montgomery Watt's *Islamic Creeds* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994). In the "Shorter Hanbalite Creed," for example, one finds the statement "We do not take up the sword against commanders even when they are unjust" (Watt, p. 32). In the "Longer Hanbalite Creed," (both Hanbalite credal statements are found in Ibn Abī Yaʿla's *Tabaqāt al-Ḥanābila*) we find this idea elaborated upon: "The Jihad is valid along with the imams, whether they act uprightly or sinfully; it is not invalidated either by the evil of the evil doer or the justice of the just. Friday worship, the (celebration of the) two feasts and the pilgrimage (are to be observed) with the rulers, even if these are not upright, just and pious. (Various taxes) . . . are to paid to the commanders, whether they have dealt justly or evilly in respect of them. . . . Do not rebel against authority, but listen and obey, and do not break your oath of allegiance" (Watt, p. 35). In al-ʾAshʿarī's (d. 935) creed (found in both his *Maqālāt al-islāmiyyīn* and his *al-Ibāna ʿan uṣūl al-diyāna*) we find the precept, "We think it is proper to pray for the welfare of the imams of the Muslims, not to rebel against them with the sword, and not to fight in civil strife; and to call him erring who approves of rebellion against them (even) when they clearly cease to act uprightly" (Watt, p. 45) Najm al-Dīn Abū Ḥafṣ al-Nasafī (d. 1142) proclaimed, in describing the attributes of the *imām*, that "he is not to be removed from the imamate because of transgressing (the divine law) or acting unjustly" (Watt, p. 84).

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 1998

s. 178-187. p 1435

> be forbearing, for whoever departs even a hand's span from authority will die as a pagan. (*man kariha min amīrihi shay'an, fa-l-yaṣbur, fa-innahu man kharaja min al-sulṭāni shibran māta mītatan jāhiliyyah.*)[3]

Why did this quietist tenet embracing any authority, no matter how corrupt, gain such widespread acceptance that it was not only expressed in *aḥādīth*, but also in Sunni credal statements? It seems hardly sufficient to explain it by saying that Sunnism represented the views of caliphal loyalists. Nor is it simply that Muslims believed that it was "religiously wrong" to shed the blood of fellow Muslims. It seems rather that the experience of the first centuries, during which religio-political factions competing for legitimacy and loyalty repeatedly ripped apart the unity of the early community, left a strong imprint on the memories of many Muslims; the lesson that was driven home was that the unity of the community is a frail and precious thing: if it is lost, not only bloodshed, but also despair and confusion take its place. If we read the Islamic apocalyptic literature in light of the historical record of the wars and dissension that rent the early Islamic community asunder, we find evidence that the roots of the widespread acceptance—and it was certainly never accepted by all—of this tenet embracing any authority lay in the bewilderment and despair caused by the rebellions, conflicts, and discord that beset the early Muslim community.[4]

Before discussing these Islamic apocalyptic traditions, it is important to point out that Islamic apocalyptic literature differs in form from its Jewish, Christian and Zoroastrian counterparts. These latter usually include detailed chronologies of the eschaton presented as revelations from God through a heavenly mediator, which are pseudonymously attributed to a "long dead holy man of great renown."[5] Muslim apocalyptic prophecies, by contrast, generally take the form of short prophetic pronouncements attributed to the Prophet Muḥammad or his Companions. The Islamic literary tradition recognizes them as "apocalyptic" insofar as they are prophetic in form and they concern the "signs" of the last hour and the tribulations that are to precede

[3] Muḥammad al-Bukhārī, *Saḥīḥ* (n.p.: Dār al-Fikr, 1981) Vol. 4, section 8, p. 87 (*kitāb al-fitan*).

[4] Indeed, the fact that at the very least rulers and those speaking on their behalf made such claims at an early date has been recognized by Montgomery Watt, Ann Lambton and others. See Lambton in *State and Government in Medieval Islam: an Introduction to the study of Islamic Political theory* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1981) pp. 46-47 John Burton attributes the "passivity and resignation . . . drummed into the public mind in ḥadīth after ḥadīth" to the effects of the "fearless raids and ceaseless depredations of the Kharijites." John Burton, *An Introduction to the Ḥadīth* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994) pp. 46-48. The idea that propagating political passivity through *aḥādīth* dates back to the first centuries was also recognized by Goldziher, in the second volume of his *Muslim Studies*, translated by C.R. Barbar and S.M. Stern (London: George Allen & Unwin Ltd., 1967), pp. 76-77, 97.

[5] Bernard McGinn, *Apocalypticism in the Western Tradition* (Aldershot: Variorum, 1994) p. 5.

9. Der "GröBte Name Gottes"
10. Die "Natur," die Seele und der Teufel
11. Die höheren Wesensteile des Menschen
12. Engel
13. Punkte und Kreis
14. Der Doppeglänger

C. Die Mittel
1. Denken (das Gottegedenken)
2. Fühlen (die Liebe)
3. Wollen (das Wirkungsvermögen) (including. . .)
 d. Die *himma* als Attribut der Mana-Persönlichkeit
 e. Die *himma* im visionären Erlebnis

D. Nachwirkungen Kubrā's

55. Al-Niffarī, op. cit., *Mawqif* 44:3.
56. 'Aṭṭār, op. cit., C. S. Nott translation, 114-15.
57. Najm al-Dīn, op. cit., no. 95.

Edited by
Parviz Morewedge
Neoplatonism and Islamic Thought
New York-1992, s. 247-257.
DN: 40020

Allah
Vahiy

14 MAYIS 1996

Revelation and "Natural" Knowledge of God

Vincent G. Potter, S.J.

I propose to organize my remarks around the issue of whether Revelation is possible without at least the possibility of some sort of "natural" knowledge of God.[1] The question involves both a cognitive and an ontological component. Though these are distinct matters, they are nonetheless connected so that the answer to one will influence the answer to the other. A minimum requirement for any acceptable resolution of the issue is that its components be consistent.

The cognitive and ontological elements in the problem of the relation of Revelation and "natural" knowledge of God might be put in two questions: (1) on the cognitive level the question is whether any religion can consistently claim both that there has been a special Revelation about and from God and at the same time deny that there is any "natural" knowledge of Him. "Natural" here I take to mean "independent of the Revelation itself." (2) On the ontological level the question is whether any religion can consistently hold that God is the absolute transcendent Creator of the world and at the same time deny that He is immanent.

These are not new questions. They are at least as old as theological reflection itself. Yet they are not any less critical for revelatory religions for having been debated for centuries without any universal agreement, either about the answers, or for that matter,

Norman L. Geisler, Baker Encyclopedia of Christian Apologetics, 2002 Michigan, pp.671-674

law, their conscience also bearing witness" (Rom. 2:12–15). Since moral responsibility entails the ability to respond, man in God's image is also a free moral creature (Gen. 1:27; cf. 2:16–17).

God's Revelation in Human History. History has been called "His-story." It is the footprints of God in the sands of time. Paul declared that God "determined the times set for them [the nations] and the exact places they should live" (Acts 17:26). God disclosed to Daniel that "the Most High is sovereign over the kingdoms of men and gives them anyone he wishes and sets over them the lowliest of men" (Dan. 4:17). God also revealed to Daniel that human history is moving toward the ultimate goal of the kingdom of God on earth (Daniel 2, 7). So a proper understanding of history informs us about the plan and purpose of God.

God Is Revealed in Human Art. The Bible declares that God is beautiful, and so is his creation. The psalmist wrote: "O LORD, our Lord, how majestic is your name in all the earth!" (Ps. 8:1). Isaiah beheld a marvelous display of God's beauty when he "saw the Lord seated on a throne, high and exalted, and the train of his robe filled the temple" (Isa. 6:1). Scriptures encourage us to "worship the LORD in the beauty of holiness" (Ps. 29:2; cf. 27:4).

Solomon pointed out that God has made everything "beautiful in its time" (Eccles. 3:11). The psalmist speaks of his city of Zion as "perfect in beauty" (Ps. 50:2). What God created is good like himself (Gen. 1:31; 1 Tim. 4:4), and the goodness of God is beautiful. So, insofar as creation reflects God, it is also beautiful. Not only is God beautiful and has made a beautiful world, but he has created beings who can appreciate beauty. Like him, they can also make beautiful things. Human beings are, as it were "sub-creators." God endows certain humans with special creative gifts which reveal something of his marvelous nature.

God Is Revealed in Music. God apparently loves music, since he orchestrated the angelic choir at creation when "the morning stars sang together and all the angels shouted for joy" (Job 38:7). Angels also continually chant the *tersanctus* in his presence, "Holy, holy, holy" (Isa. 4:7; 6:3). Furthermore, angels gather around God's throne and "in a loud voice they sing: Worthy is the Lamb, who was slain" (Rev. 5:12).

Moses' sister, Miriam, led the triumphant Israelites in singing after God delivered them through the Red Sea (Exod. 15). David, the "sweet psalmist of Israel," set up a choir for the temple and wrote many songs (psalms) to be sung in it. Paul admonished the church to "Speak to one another with psalms, hymns and spiritual songs. Sing and make music in your heart to the Lord" (Eph. 5:19).

We learn something more about God's nature through the human voice, a God-ordained instrument of music. Even the Jewish high priest entered within the holy of holies with bells on his garment. And the psalmist commanded that God be praised with trumpet, harp, lyre, tambourine, and cymbals (Ps. 150:3–5). In heaven the angels play trumpets (Rev. 8:2) and others play harps (Rev. 14:2). Music too is a gift and manifestation of God. Like the rest of his creation, it is a manifestation of his glory.

So even apart from God's special revelation in Scripture, he has manifested himself in general revelation in nature.

General and Special Revelation. While the Bible is God's only *written* revelation (*see* BIBLE, EVIDENCE FOR), it is not God's only revelation. God has more to say to us than is in the Bible. His general revelation in nature, man, history, art and music offers vast opportunities for continual exploration. The following chart summarizes this relationship:

Special Revelation	**General Revelation**
God as Redeemer	God as Creator
norm for church	norm for society
means of salvation	means of condemnation

The Role of Special Revelation. Special revelation contributes uniquely to Christian theology. The Bible alone is infallible and inerrant (*see* BIBLE, ALLEGED ERRORS IN). Further, the Bible is the only source of both God's revelation as Redeemer and his plan of salvation. Thus Scripture is normative for all (*see* REVELATION, SPECIAL).

The Bible alone is infallible and inerrant. The Bible is normative for all Christian thought. It is a revelation of Christ (Matt. 5:17; Luke 24:27, 44; John 5:39; Heb. 10:7). The task of the Christian, then, is "to bring every thought captive to Christ" (2 Cor. 10:5) as revealed in Scripture. We must think as well as live Christocentric lives (Gal. 2:20; Phil. 1:21).

The Bible alone reveals God as Redeemer. While general revelation manifests God as Creator, it does not reveal him as Redeemer. The universe speaks of God's greatness (Ps. 8:1; Isa. 40:12–17), but only special revelation reveals his redeeming grace (John 1:14). The heavens declare the glory of God (Ps. 19:1), but only Christ declared his saving grace (Titus 2:11–13).

The Bible alone has the message of salvation. In view of God's general revelation all are "without excuse" (Rom. 1:20). For all who sin apart from the [written] law will also perish apart from the law" (Rom. 2:12). General revelation is a sufficient ground for condemnation. However, it is not sufficient for salvation. One can tell how the heavens move by studying general revelation, but not how to go to heaven (*see* HEATHEN, SALVATION OF). For "there is no other name under heaven

Norman L. Geisler, Baker Encyclopedia of Christian Apologetics, 2002 Michigan, pp. 670-674

ISAM 32951

of falls on the historicity and materiality of the bodily resurrection of Christ.

Sources

W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*
W. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection*
F. L. Cross, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*
G. Friedrich, *The Theological Dictionary of the New Testament*
N. L. Geisler, *The Battle for the Resurrection*
———, *In Defense of the Resurrection*
R. Gundry, Soma *in Biblical Theology*
M. Harris, *From Grave to Glory*
———, *Raised Immortal*
A. T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament*
J. A. Schep, *The Nature of the Resurrection Body*

Revelation, General. *General revelation* refers to God's revelation in nature as opposed to his revelation in Scripture (*see* NATURAL THEOLOGY). More specifically, general revelation is manifest in physical nature, human nature, and history. In each case God has disclosed something specific about himself and his relation to his creation. General revelation is important to Christian apologetics, since it is the data with which the theist constructs arguments from the existence of God (*see* COSMOLOGICAL ARGUMENT; TELEOLOGICAL ARGUMENT). Without it there would be no basis for apologetics (*see* CLASSICAL APOLOGETICS).

God's Revelation in Nature. "The heavens declare the glory of God; the skies proclaim the work of his hands" (Ps. 19:1), the psalmist wrote. "The heavens proclaim his righteousness, and all the peoples see his glory" (Ps. 97:6). Job added, "Ask the animals, and they will teach you, or the birds of the air, and they will tell you; or speak to the earth, and it will teach you, or let the fish of the sea inform you. Which of all these does not know that the hand of the Lord had done this?" (Job 12:7–9).

Paul spoke of "the living God, who made heaven and earth and sea and everything in them. In the past, he let all nations go their own way. Yet he has not left himself without testimony: He has shown kindness by giving you rain from heaven and crops in their seasons; he provides you with plenty of food and fills your hearts with joy" (Acts 14:15–17). He reminded the Greek philosophers that "The God who made the world and everything in it is the Lord of heaven and earth and does not live in temples built by hands. And he is not served by human hands, as if he needed anything, because he himself gives all men life and breath and everything else" (Acts 17:24–25).

Paul instructed the Romans that even the heathen stand guilty before God, "since what may be known about God is plain to them, because God has made it plain to them. For since the creation of the world God's invisible qualities—his eternal power and divine nature—have been clearly seen, being understood from what has been made, so that men are without excuse" (Rom. 1:18–20). In view of this the psalmist concluded, "The fool says in his heart, 'There is no God'" (Ps. 14:1).

God is revealed in nature in two basic ways: as *Creator* and as *Sustainer* (*see* CREATION AND ORIGINS; ORIGINS, SCIENCE OF). He is both the cause of the *origin* as well as the *operation* of the universe. The first speaks of God as the originator of all things. "By him all *were created*" and "in him all things *hold together*" (Col. 1:16–17); God "*made* the universe" and he also "*sustains* all things by his powerful word" (Heb. 1:2–3); he "*created* all things" and by him "all things *have their being*" (Rev. 4:11).

In addition to *Originator*, God is also the *Sustainer* of all things. He is active not only in the universe *coming to be* but also in its *continuing to be*. The psalmist referred to this latter function when he said of God: "He makes springs pour water into the ravines. . . . He makes grass to grow for the cattle, and plants for man to cultivate—bringing forth food from the earth" (Ps. 104:10, 14).

God's Revelation in Human Nature. God created human beings in his image and likeness (Gen. 1:27). Something about God, therefore, can be learned from studying human beings (cf. Psalm 8). Since humans are like God, it is wrong to murder them (Gen. 9:6) and even to curse them (James 3:9). The redeemed human self is "renewed in knowledge in the image of its Creator" (Col. 3:10). Paul affirmed that God created:

> From one man he made every nation of men, that they should inhabit the whole earth; and he determined the times set for them and the exact places where they should live. God did this so that men would seek him and perhaps reach out for him and find him, though he is not far from each one of us. "For in him we live and move and have our being." As some of your own poets have said, "We are his offspring." Therefore since we are God's offspring, we should not think that the divine being is like gold or silver or stone—an image made by man's design and skill. [Acts 17:26–29]

By looking at the creature we can learn something about the Creator (*see* ANALOGY, PRINCIPLE OF). For "Does he who implanted the ear not hear? Does he who formed the eye not see? Does he who disciplines nations not punish? Does he who teaches man lack knowledge?" (Ps. 94:9–10). Even Christ in the flesh is said to be an "image" of the invisible God (John 1:14; Heb. 1:3).

God is manifested not only in the intellectual nature of human beings, but also in their moral nature (*see* MORALITY, ABSOLUTE NATURE OF). God's moral law is written in human hearts. For "when Gentiles, who do not have the law, do by nature things required by the law, they are a law for themselves, even though they do not have the

"Not: Bu makaleler "Felasife" Poşetindedir.

8

SOME OBSERVATIONS ON THE PHILOSOPHICAL THEORY OF PROPHECY IN ISLAM[1]

It is generally agreed that the theory of prophecy as developed by the *Falâsifa* is influenced by Greek-Hellenistic ideas about divination. Recently two important contributions to the difficult question of the precise origin of that theory appeared which have greatly advanced our understanding of it. R. Walzer(2) has shown that Al-Fârâbî's application of *mimesis* to prophecy goes back to Middle Platonism, whereas F. Rahman(3) claims the Stoic Panaitius as the source of the whole theory. It may, therefore, not be out of place to offer here a few critical observations.

The first consideration must be that the *Falâsifa* in their philo-

1. I am indebted to my publishers W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart for their permission to use Exkurs II: *Bemerkungen zur Theorie der Prophetie bei den mittelalterlichen islamischen und jüdischen Philosophen* of my book on *Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters* (1960) for this contribution. I am here only concerned with the *Falâsifa* and Islam and not with the Jewish religious thinkers and Judaism. For a fuller discussion of the concept of prophecy the reader is referred to chapter 4 of this book, entitled *Sendungsprophetie und natürliche Prophetie*, and to my earlier studies, published in *Islamic Culture* (The Place of Politics in the Philosophy of Al-Fârâbî, xxix. 3, 1955; The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bâjja, xxv. 1, 1951) and in *BSOAS* (The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd, xv, 2, 1953); and my book *Political Thought in Mediaeval Islam*,[3] Cambridge 1968.
2. In his contribution to *Hellenic Studies* 1957, entitled "Al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination".
3. In his important book *Prophecy in Islam*, London 1958

...NTASYON MERKEZ...
2

ERWIN I. J. ROSENTHAL

STUDIA SEMITICA

VOLUME II

ISLAMIC THEMES

— Vahiy
— İlham
— Nübüvvet
— Felâsife

CAMBRIDGE
AT THE UNIVERSITY PRESS
1971

Türkiye ... Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

Revelation

From Metaphor to Analogy

Richard Swinburne

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

Demirbaş No:	27135
Tasnif No:	231.7 SWI.R

1994

CLARENDON PRESS · OXFORD

Yedıyıldız, Bahaeddın, "Osmanlı Toplumu", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsanoğlu, İRCİCA, İstanbul 1994.

Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", VD, C, XIV(1982).

Yücel, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, TTK, Ankara, 1988.

Yüksek, Hasan "Osmanlı Toplumunda Sadat-ı Kirâm" Uluslararası Osmanlı Tarih Sempozyumu Bildirileri (8-10 Nisan – İzmir), Türk Ocakları İzmir Şubesi, İzmir 2002.

Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, MÜİF Yayını, İstanbul 1996.

Yüksel, Emrullah, "Birgivi", DİA, İstanbul VI,

Zeydan, Corci, *Medeniyyet-i İslamiyye Tarihi*, çev.: Zeki Megamiz, İkdam, Dersaadet, 1328.

Zilfi, Madaline, *The Politics of Piety: The Otoman Ulema in the Postclasiccal Age (1600-1800)*, Bibliotheca İslamica, Minneapolis 1988.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Araştırmaları Merkezi

KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi
8 (2006) s.105-129

D.2628
Vahiy (210037

İslam Hukuku Açısından Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi

Araş.Gör. Feyza Şule DÜŞGÜN *

Özet

Her toplumun kendine has sosyal, kültürel, politik ve ekonomik şartları ve yapısı bulunmaktadır. Kanunlar oluşturulurken bu şartlara dikkat edilmesi, kanunların sorunsuz bir şekilde uygulanması açısından gereklidir. Vahyin oluşum sürecinde de sosyal realite dikkate alınmış, İslam'ın genel ilke ve gayelerine aykırı olmamak şartıyla toplumun örf ve adetleri ya olduğu gibi ya da kısmi değişiklikler yapılarak kabul edilmiştir. İslam'ın genel ilke ve gayelerine ters düşen örf ve adetler ise kaldırılmıştır. Bu kabul ya da redlerin mahiyetini anlamak, hukukun toplum hayatındaki işlevini kavramak açısından yararlı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, Sosyal Realite, Vahiy, Toplum*

The Relationship Between Social Reality And Revelation (Quranic Verses) From Perspective Of Islamic Law

Abstract

Every society has itself condition and structure of social and culturel and politic. Take care when constitution the law be necessary for practice as problemless. In process of revelation constitution, social reality take cared and accepted customs with completely or part change providing that it not crosswise to principle and aim of Islamıc Law. The understanding that this

* Araş. Gör., KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku

İslam hukukunda merkezileşme ihtiyacı İbnu'l-Mukaffâ' tarafından teşhis edilip, bu yönde öngörülen adımlar zamanında atılmışsa da, esas itibarıyla merkezileşmenin Şâfi'î'nin hukukun kaynaklarına getirdiği yorumla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Aslında İbnu'l-Mukaffâ'ın öngördüğü merkezileşme ile Şâfi'î'nin girişimiyle ortaya çıkan merkezileşme farklı şeylerdir. İbnu'l-Mukaffâ', yargı ve yönetim açısından bir birlik ve düzenin sağlanması için esasen uygulamada bir merkezileşmeyi hayal ediyordu. O'nun temel arzusu, Irak fukahasının niteliklerinden ve birikiminden yararlanarak yeni rejimin (Abbasi), önceki rejime (Emevi) nazaran daha üstün bir hukuk düzenini sağlamasıydı. Bunun temelinde Irak'ın/Bağdat'ın Suriye'ye/Şam'a üstünlüğünü kanıtlamak vardı ve bu çerçevede devrimin (Abbasi) yeni bir düzen getirmesinin ve bunun halka yansıtılmasının gereği fark edilmişti. İbnu'l-Mukaffâ'ın yaklaşımında, Irak fukahası öne çıkarılmış ve bu çerçevede yargıda bir bütünlük sağlamanın yolları aranmışsa da, hukukun teorik yapısındaki çoğulculuğu veya çeşitliliği eritmeye yönelik bir girişim göze çarpmamaktadır. Buna mukabil, birkaç on yıl sonra, Şâfi'î, hukukun teorisindeki çoğulcu yapıyı radikal bir eleştiriye tabi tutarak, (teori boyutunda) merkeziyetçi bir yapının ortaya çıkmasına önayak olmuştur, İslam hukukunun temel kaynaklarını yukarıda tartışıldığı şekilde yorumlamak suretiyle Şâfi'î, hukukta kendisinden sonra ortaya çıkacak olan Sünniliğin temel çerçevesini tespit etmiştir: Kitap, Sünnet, tema', Kıyas. Aslında bu yaklaşım, Şâfi'î'yi müteakiben olgunlaşan hukuk teorisindeki meşruiyyet çerçevesini oluşturmuştur. Bu meşruiyet çerçevesi, en önemli sınavını, Kıyas'ı tanımayan Dâvûd el-İsfehanî'den itibaren ortaya çıkan Zahiri hukuk akımını dışlamakla vermiştir. Artık, hukuk teorisi, Kur'an, Sünnet, İcma' ve Kıyas olarak asgari ve mecburi bir çerçeve ile kayıt altına alınmış, hukukun ihtiyaç duyduğu otorite ve meşruiyet de bu asgari ve mecburi kaynaklar vasıtasıyla temel olarak sadece vahiy kapsamında aranmıştır. Bu yüzden, Şâfi'î'nin nüfuzu ile birlikte ortaya çıkan hukuktaki merkezileşme, İbnu'l-Mukaffâ'ın öngördüğü şekilde yargı rejiminde pratik bir düzen sağlamaktan çok farklı olarak, hukuk teorisinde meşruiyet ve otoritenin temel çerçevesini koymuş ve Şâfi'î'nin bu yöndeki nüfuzu tarih boyunca devam etmiştir.

12 MART 2008

D.1910

İslâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 27-46

Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi

BÜNYAMİN ERUL
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Sünnetin kaynağı veya menşei meselesi, on dört asırlık kültür tarihimizde olduğu gibi, günümüzde de en çok tartışılan konuların başında yer almaktadır. Yapılan bu tartışmalarda İbn Abbas gibi *"lâ vahye illâ'l-kur'ân* Kur'an'dan başka vahiy yoktur"[1] diyen kimileri Kur'an dışında hiçbir vahyin bulunmadığını ileri sürerken; kimileri de sünnetin tamamını vahye dayandırmaktadır; üçüncü bir eğilim ise bu iki görüşü telif ederek sünnetin bir kısmının vahyin ürünü, bir kısmının ise Hz. Peygamber'in içtihatları olduğunu kabul etmektedir.[2]

Öncelikle hatırlatalım ki, çeşitli araştırmacılar, Kur'an'ın bazı ifadelerinden[3] Yüce Allah'ın Hz. Peygamber ile Kur'an vahyi dışında iletişim kurduğunun anlaşıldığını ileri sürmektedirler.[4] Bu ayetlerin bir kısmından böyle bir neticeyi çıkarmak zor ve zorlama ise de, birkaçı bu iddiaya delil olabilecek niteliktedir.[5]

Bu makalemizde biz, Kur'an'ın birkaç ayette haber verdiği bu Allah-Rasûl iletişimine temas etmeksizin, bizzat Hz. Peygamber'den veya sahabeden gelen ve Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğini ifade eden, temel hadis koleksiyonlarımızda rastladığımız bazı rivayetleri inceleyeceğiz. Görebildiğimiz

[1] Ebû Ca'fer Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-Asâr,* tahk. Şu'ayb el-Arnavût, Beyrut 1994, XIV. 466.

[2] Bkz. Ebû'n-Nasr Abdulcelîl Îsâ, *İctihâdu'r-Rasûl.* Dâru'l-Beyân, Kuveyt 1969, s. 37-64; M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet,* Fecr Yayınları, Ankara 1993, s. 253-280; Nâdiye Şerif el-Umerî, *İctihâdu'r-Rasûl,* Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987, s. 37-168; Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği,* Fecr Yayınları, Ankara 1997, s. 97-143.

[3] Bkz. 2/Bakara, 143, 187, 231, 239; 33/Ahzâb, 37; 59/Haşr, 5; 75/Kıyâmet, 16-19; 62/Cum'a, 9; 96/Alak, 9-10; 48/Fetih, 15; 42/Şûrâ, 51-17; 4/Nisâ, 113; 51/Hadîd, 25 vb.

[4] Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı.* çev. Ahmed Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 1992, I. 252-9; Muhammed Lukmân es-Selefi, *es-Sunne,* Medine 1989, s. 54-7; Muhammed Habîbullâh Muhtâr, *es-Sunnetu'n-Nebeviyye,* Pakistan 1986, s. 89-96; Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği,* s. 132-143. Mevlüt Güngör, "Kur'an'a göre Kur'an'dan Başka Vahiy Var mıdır?" *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu,* Samsun 1992, s. 125-138.

[5] İleri sürülen bu delillerin değerlendirilmesi için bkz. Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet,* s. 263-277. Sözü edilen ayetler şunlardır: 66/Tahrîm. 3; 8/Enfâl, 7, 9.

liği gerçekleştirebilecek *"paradigma değişimine"* sahip olabilmelidir. İslâm Kelâm'ı içinde, yeni metodolojik inşa biçimleri arama ve bir başka anlatımla *Yeni İlm-i Kelâm* arayışları, böylesi bir paradigma değişimine olan ihtiyacın somut göstergeleri olarak düşünülebilir. Bir başka açıdan da, böyle bir değişimin takipçisi olabilmek, bütün bilimleri dinamik kılan boyutu ele verir. Zira her düşünce belli ölçüde yaşadığı devrin çocuğudur.

Online olarak yayın hayatına merhaba diyen dergimiz, bu sayımızla birlikte ikinci yıla kavuşmanın mutluluğunu yaşamaktadır. Bu sayımız içerik olarak birbirinden farklı olmakla birlikte, geleneksel Kelami inşaları önemseyen, irdeleyen ve yalnızca onların pasif bir okuyucu olmaktan ziyade, gerekirse onları da aşabilecek bir ufuk çizgisi öneren pek çok makaleden oluşmaktadır. Ümidimiz, okuyucunun her bir makaleyi incelediğinde yeniden ve daha canlı biçimde, yeni bir bakış açısıyla ayağa kalkıp, inancına bu yeni dinamik pencerenin aydınlığından bakabilmesi ve onu kendisi için daha anlamlı kılabilmesidir.

Bu sayımız, ortaya koyduğu inşalarla Kelam'ın başlangıç dönemine katkı sağlayan düşünür Ebu Hanife'nin akıl-vahiy alanındaki açılımlarını konu edinen Ramazan Altıntaş'ın yazısıyla başlamaktadır. Bu makale, Ebu Hanife'yi farklı bir açıdan ele alıp irdelese de, temelde aynı eksende şekillenmesi nedeniyle, Temel Yeşilyurt'un çalışmasıyla da bütünlük arz etmektedir. Bir başka tamamlayıcılık ise, geleneksel Kelam'ı metot ve muhteva olarak ele alan, İlyas Çelebi ile Emine Yarımbaş'ın çalışmalarında göze çarpmaktadır.

İçeriğimiz yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Kuşkusuz yine telif çalışmalar içerisinde, iki önemli araştırma daha yer almaktadır. Ş. Ali Düzgün'ün makalesi, özellikle geleneksel Kelam açısından görmezlikten gelinerek irrasyonel bir alana atılan dini tecrübe olgusunu merkeze almakta ve bu tecrübenin teolojik yorumu açısından son derece önemli belirlemelerde bulunmaktadır. Cağfer Karadaş'ın araştırması ise Kelam tarihinde önemli bir yer tutan, evren ve ilahiyatla ilgili pek çok açıklamanın temeli olarak düşünülen "atomculuk" teorisiyle ilgili tespitler içermektedir. Dergimiz, bu telif çalışmalar yanında hem kelam hem de genel dini düşünceyle ilgili çeviri çalışmalarla da zengin bir muhteva kazanmıştır.

Bir sonraki sayımızda buluşmayı dilerken, gösterilen çabanın insanımızın yaşamına anlam katabilmesini ve Türk entelektüel yaşamına katkı sağlayabilmesini ümit ediyoruz.

TEMEL YEŞİLYURT

KELAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ 2:1 (2004), SS.3-22.

Ebu Hanife (050 151)
Vahiy (210017)

EBÛ HANÎFE'NİN (ö. 150/767)AKIL-VAHİY ANLAYIŞI

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak.
Email: altintas@cumhuriyet.edu.tr

GİRİŞ

Abstract: *In this paper first some definitions of aql/reason by Muslim Theologians have been given. Although there is no unified definition of reason, it seems that their departure point for their definition was the Qur'anic verses. So it is more vital do unearth the meaning of reason implied in these verses: In the Holy Qur'an two forms of reason are put forward: distinguishing reason (aql at-tamyîz) and voluntary reason (aql al-irâdî). Why is reason so emphasised in theology? Because it is the ground on which knowledge is based. Hence reason and knowledge is indispensable parts of a unified whole. Here how Abu Hanîfa dealt with this subject matter of theology and laid out in his system is treated of on the one hand, how he set the relationship between reason and revelation on the other.*

Keywords: *Aql/reason, aql al-irâdî, aql at-tamyîz, religious knowledge.*

D3264

Arapça bir kelime olan *akıl,* sözlükte; "bağlamak, tutmak, engel olmak, alıkoymak, hapsetmek" gibi anlamlara gelmektedir.[1] Akıl kelimesi, *"devenin bağı"* demek olan *ıkâl'*den alınmıştır. "Akıl" kelimesinin aslı, bağlamaktır. Deveyi iple bağlamak gibi.[2] O halde akıl, Allah'la bağ kurmak anlamına gelir. Ayrıca, akıl doğru kullanıldığı zaman akıl sahiplerini, doğru yoldan sapmaktan engeller.

Ünlü dilci *İsfehânî* (ö. 502/1102), terim olarak aklı epistemolojik anlamda; "bilgiyi kabule hazır olan güç ve insanın bu güçle elde ettiği bilgi" şeklinde[3]; *Cürcânî (*ö. 816/1416) ise, aklı, "duyu-ötesi varlığı vâsıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemle algılayan soyut bir cevher" olarak tanımlar."[4]

---

1 Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Kahire, 1984, V, 1769; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, XI, 459.

2 İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 511.

3 İsfehânî, a.g.e., s. 511.

4 Cürcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut, 1987, s. 197.

Fazlur Rahman "Major Themes of the Qur'ān", Minneapolis-1989,
DN 18327 s. 80-105.

Dergi / Kitap
Kütüphanede Mevcuttur

Prophethood and Revelation

In Chapter I, we spoke in general terms of the necessity of prophethood and Revelation, for which the basis is the mercifulness of God and the immaturity of man in ethical perception and motivation. The prophets were extraordinary men who, through their sensitive and impregnable personalities and their reception and steadfast and fearless preaching of the Divine Messages, shook men's consciences from a state of traditional placidity and hypomoral tension into one of alertness where they could clearly see God as God and Satan as Satan. As we have repeatedly said in several preceding chapters, the Qur'ān recognizes this as a universal phenomenon: all over the world, there have been God's Messengers whether or not named in the Qur'ān (40:78; 4:164). These Messengers or prophets are "sent to their peoples" at first but the message they deliver is not just local; it has a universal import and must be believed in and followed by all humanity—this is what the indivisibility of prophethood means.

It is imperative that the prophet succeed in getting the support of his people, for otherwise his message has little chance of getting through to others and even when it does, it may be gravely distorted. The prophets are, therefore, squarely charged with doing everything to get their message across; the Qur'ān often speaks of a confrontation, on the Day of Judgment, between the prophets and their peoples: "We shall certainly ask those to whom the Messengers were sent and We shall equally question the Messengers, and We shall surely relate to them [what transpired between them] on the basis of sure knowledge and We are never absent" (7:7). The Prophet Muḥammad is urged to proclaim the Message without any "reservations in your mind" (7:1) and "loudly and uncompromisingly" (15:94; cf. also 5:67, and the confrontation of Jesus with Christians, 5:116-117). From every com-

munity a "Witness," i.e., the prophet sent to them, will be brought forth (16:84, 89; 28:75). The Prophet Muḥammad shall declare, "O my Lord! My people have abandoned this Qur'ān" (25:30).

From the earliest days of Islam, Muslims have held that this succession of Divine Messengers came to an end with the Prophet Muḥammad: "Muḥammad is not the father of any of your men, but he is God's Messenger and the Seal of the Prophets" (33:40). This interpretation appears correct, but to an outsider the belief appears dogmatic and in need of rationalization. Medieval Muslim thinkers, theologians, philosophers, and historians, have formulated several arguments to this end, mainly on the two different but allied bases that there has been an evolution in religion, of which Islam is the final form, and that an examination of the content of religions shows that Islam is the most adequate and perfect religion—a theme which itself has complicated and varied proofs.

Several Muslim modernists have held passionately that with and through Islam and its revealed book, man has reached rational maturity and there is no need for further Revelations. In view of the fact that man is still plagued by moral confusion, however, and that his moral sense has not kept pace with his advance in knowledge, in order to be consistent and meaningful, this argument must add that man's moral maturity is conditional upon his constantly seeking guidance from the Divine Books, especially the Qur'ān, and that man has not become mature in the sense that he can dispense with divine guidance. It must further be held that an adequate understanding of divine guidance does not depend any more upon "chosen" personalities but has become a collective function.

The proposition of the finality of the mission of Muḥammad does appear to be corroborated by the fact that no global religious movement has arisen since Islam—not that there have been no claimants, but that there have been no *successful* claimants. However, Muḥammad's being the last Messenger of God and the Qur'ān's being the last Revelation obviously place a heavy responsibility upon those who claim to be Muslims. Such a claim is not so much a privilege but an obligation; yet it has been taken by Muslims to be a privilege.

For God's envoys to mankind, the Qur'ān uses the terms *nabī* and *rasūl*. The *nabī*, "a giver of news," does not mean in the Qur'ān (as it mostly did in the Bible) "one who gives news about the future," but "one who gives news from God"; he comes from God to warn against

23 AGUSTOS 1993

Vahiy

REVELATION

All major theistic religions have claimed that God has revealed himself in some way, both by showing something of himself in events and also by providing some true, important and otherwise unknowable propositions. Event-revelation may include both general revelation (God revealing himself in very general events, observable by all, such as the existence of the universe and its conformity to natural laws), and special revelation (God revealing himself in certain particular historical events). The events are a revelation in the sense that God has brought them about and they show something of his character. Thus Judaism teaches that God manifested his nature and his love for Israel when he brought his people out of Egypt and led them to the promised land through the agency of Moses. Christianity traditionally affirms that God has revealed himself in a much fuller sense in Jesus Christ – because Jesus did not merely show us something of the character of God but was God himself. God reveals propositions by some chosen prophet or society telling us truths orally or in writing which we would not have adequate grounds for believing unless they had been announced to us by persons who showed some mark of God-given authority. Thus Islam teaches that God inspired Muhammad to write the Qur'an in the seventh century AD*, and that its success (its proclamation throughout a large part of the civilized world), content and style (deep thoughts expressed in a beautiful way, not to be expected of an uneducated person) show its divine origin.*

1 **Event revelation**
2 **Propositional revelation: its grounds**
3 **Propositional revelation: its content**

1 Event revelation

Any event brought about by an agent reveals something of that agent's character. If God made the world, one would expect its general character to show something about its Creator. The prophet Jeremiah represented God as speaking of his 'covenant of day and night', the regular succession of day after night and night after day, as showing the reliability of God and providing a reason why his solemn undertakings should be believed (Jeremiah 33: 20–6). Some recent writers have seen the focus of God's general revelation as the general progress of humanity in its understanding of the world and moral truth and in its working together for the advancement of all the human race. Most theologians have believed in special, as well as general revelation. But some recent 'neo-orthodox' Christian theologians, inspired by Karl BARTH (§2), have held that God does not reveal himself in any comprehensible way in the natural world or secular history – he is too 'other' and too different from such things. By contrast, the eighteenth-century deist movement denied that God had manifested his presence in some historical events more than others; and this spirit has been in evidence in much recent liberal Christian theology (see DEISM). It has been characterized by a denial that Christianity is in any unique way the true religion and so has held that if some events manifest God's nature more than others, they include events within the histories of all the great religious traditions and secular cultures. This is contrary to unanimous Christian tradition from the first to the eighteenth century, that God has manifested his presence pre-eminently in Christian history and above all in Jesus Christ (see INCARNATION AND CHRISTOLOGY §1).

If one has any reason to believe that there is a God, one would expect the natural world to reveal to some extent what he is like. Only if one has other beliefs about what God is like would one deny this; and those other beliefs would require justification. Why believe that certain historical events reveal God better than others? Perhaps reason, and in particular our understanding of moral goodness, might lead us to see that if God is at work in the world, he is at work in some places more than others. Our private religious experience or the miraculous nature of the special events might also show us this. But if one allows general as well as special revelation, one can learn something about what God is like from the natural world; one can then use that to recognize in which particular events God was at work and, by reflecting on them, gain more knowledge of him.

Theistic religions have generally maintained that God manifests his presence not merely publicly in the natural order or in events within human history, but privately to particular individuals. But such events, except when they involve the conveying of information, are more naturally called religious experiences than instances of revelation.

If God reveals himself in particular events of human history and these are events of significance for the human race, then if later generations are to benefit from them, they will presumably need to know about them. Some Scripture or Church proclamations will presumably be needed. Many twentieth-century theologians have been unwilling to regard such written records – for example, the Bible – as themselves items of revelation. Barth preferred to call them 'witnesses' to revelation. Such theologians have regarded the scriptural texts as not always true but as useful and inspiring signposts to what is true. Earlier Christian centuries generally regarded the Bible as containing only truths, some reporting significant historical

Edit. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy,
vol. 8 , 1998 London. s. 297-300

P.İlyasoğlu 15 MAYIS 2001 — Vahiy

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (New Edition), Vol. XI, (Fasc. 179-180), LEIDEN 2000, pp. 53-56

Bedouin, the *waḥshī* may be natural and thus not reprehensible. This latter point is taken up again by Ḳudāma [*q.v.*], who says that the Ancients used *waḥshī* words not by conscious search and affectation (*taṭallub, takalluf*) but according to their wont and the nature of their speech (*li-ʿādatihi wa-ʿalā sadjiyyati lafẓihi*) (*Naḳd al-shiʿr*, ed. S.A. Bonebakker, Leiden 1956, 100). Ibn Sinān al-Khafādjī (d. 466/1074) gives it a slightly different slant by putting the "naturally gifted Bedouin" (*al-badawī ṣāḥib al-ṭabʿ*)—who could be a contemporary—in the place of the Ancient and contrasting him with the "effect-seeking sedentary" (*al-ḳarawī al-mutakallif*); the latter knows these words only from the study of books (*Sirr al-faṣāḥa*, ed. ʿAbd al-Mutaʿāl al-Ṣaʿīdī, Cairo 1389/1969, 63). A finely-tuned scale of acceptability with regard to *gharāba* and *ibtidhāl* ("triteness"), based on a tripartite structure of language users (*ʿArab, khāṣṣat al-muḥdathīn, ʿāmmat al-muḥdathīn*) is offered by Ḥāzim al-Ḳarṭādjannī (d. 684/1285 [*q.v.*]) (*Minhādj al-bulaghāʾ*, ed. M. al-Ḥ. Belkhodja, Tunis 1966, 385-6; since the first part of the *Minhādj*, dealing with *lafẓ*, is missing in the unique ms., this passage has been culled from Bahāʾ al-Dīn al-Subkī, *ʿArūs al-afrāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ*, and printed in an appendix; al-Subkī calls it a *mulakhkhaṣ*).

In spite of all this discussion, there was a popular misconception that the use of *waḥshī* words equalled *faṣāḥa* [*q.v.*]. Ibrāhīm b. al-Mahdī (d. 224/839 [*q.v.*]), the highly cultured ʿAbbāsid prince, is quoted as having said to his secretary ʿAbd Allāh b. Ṣāʿid: "Be careful not to seek out the *waḥshī* in speech, desiring to acquire eloquence; for that is the worst kind of inability to express oneself (*fa-inna dhālika huwa ʾl-ʿiyyu ʾl-akbar*); take that which is easy while avoiding the words of the *hoi polloi*" (*apud* Ibn Rashīḳ, *ʿUmda*, ed. M.M. ʿAbd al-Ḥamīd, Cairo 1383/1963-4, i, 265-7). Ibn Sinān al-Khafādjī recounts a *madjlis* in which one of the people present called Ibn Sinān's teacher, Abu ʾl-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, a possessor of *faṣāḥa*, because much of his work was unintelligible even to the literati (!). And a few centuries later, Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī (d. *ca.* 752/1351 [*q.v.*]) was accused of being a less than perfect poet, because he did not use *gharīb* words in his poetry, an accusation against which he wrote a well-known poem with a satirical beginning, see Vol. VIII, 803b.

For Ibn Ṭabāṭabā (d. 322/934), finally, all this is just a matter of the art of the poet; if he is good, he can turn the distasteful and *waḥshī* into something pleasant and likeable, and the pleasant and likeable into something *waḥshī* and strange (*ʿIyār al-shiʿr*, ed. al-Māniʿ, Riyāḍ 1405/1985, 202).

Bibliography: Given in the article.

(W.P. Heinrichs)

WAḤSHĪ BĀFḲĪ (or **YAZDĪ**), Persian poet of the mid-10th/16th century. Contemporary sources give his name as either Shams al-Dīn Muḥammad (*Maykhāna*) or Kamāl al-Dīn (*ʿArafāt*). Waḥshī was born in the village of Bāfḳ, located between Yazd and Kirmān, sometime around 939/1532-3. After being tutored in poetry by his brother Murādī and the local poet Sharaf al-Dīn ʿAlī Bāfḳī, the young Waḥshī moved to Yazd and the nearby palace-complex in Taft and lived there for most of the rest of his life. Although Waḥshī wrote a few poems dedicated to the Ṣafawid Shāh Ṭahmāsp I [*q.v.*], most of his enconiums were addressed to the local rulers of Kirmān, Kāshān, and especially to the hereditary governors of Yazd, Ghiyāth al-Dīn Mīr-i Mīrān and his son Khalīl Allāh, descendants of Shāh Niʿmat Allāh Walī [*q.v.*] and in-laws of the Ṣafawid royal house. Probably as a result of excessive drinking, Waḥshī died in Yazd in 991/1583.

Although Waḥshī never ventured far from his birthplace, his poetry was widely known during his lifetime and has been admired by both contemporary and modern critics. Awḥadī Balyānī (*ʿArafāt*) considered Waḥshī the greatest rival of Muḥtasham Kāshānī, the poet laureate of Ṭahmāsp's court. Waḥshī is especially important for his role in the development of the *maktab-i wuḳūʿ*, "the school of the incident" or "realist style", which employed simple, colloquial language to describe and analyse the everyday incidents and emotions of profane love affairs. The unusually scornful way in which Waḥshī often addressed the beloved was dubbed *wā-sūkht* [see wā-sōkht]. These features are found chiefly in Waḥshī's *ghazals* and *tarkīb-bands*, the genres in which he achieved his greatest fame. His *dīwān* also contains *ḳaṣīdas, tardjīʿ-bands, rubāʿīs*, and *ḳiṭʿas*. In addition to several short, untitled works, Waḥshī's *mathnawīs* include *Khuld-i barīn, Nāẓir wa Manẓūr*, and *Farhād wa Shīrīn*. The last of these remained unfinished at Waḥshī's death and was twice "completed" in the Ḳādjār period by Wiṣāl-i Shīrāzī and Ṣābir-i Shīrāzī.

Bibliography: For a list of *tadhkira* sources, see Dh. Ṣafā, *Tārīkh-i adabiyyāt dar Īrān*, Tehran 1364 *sh.*/1985, v/2, 761. The most important of these sources are collected and quoted at length by Ḥ. Nakhaʿī in his introduction to Waḥshī's *Dīwān*, Tehran 1339 *sh.*/1960 (including the otherwise unpublished notice from Awḥadī Balyānī's *ʿArafāt al-ʿāshiḳīn*). See also Fakhr al-Zamānī Ḳazwīnī, *Tadhkira-yi Maykhāna*, ed. A. Gulčīn-i Maʿānī, Tehran 1340 *sh.*/1961, 181-97. Among the secondary sources, see Browne, *LHP*, iv, 238-40; Rypka, *Hist. of Iranian literature*, 296-7; Uways Sālik Ṣadīḳī, *Ashʿār-i čāp nashuda-yi Waḥshī*, in *Madjalla-yi Dānishkada-yi Adabiyyāt wa ʿUlūm-i Insānī-yi Dānishgāh-i Tihrān*, xviii (1350 *sh.*/1971), 105-16; and A. al-Khūlī, *Waḥshī al-Bāfiḳī*, Cairo 1978. Waḥshī's works have often been published; for a full listing, see *Fihrist-i kitābhā-yi čāpī-yi Fārsī*, i, cols. 1274-75 (*Khuld-i barīn*), cols. 1592-93 (*Dīwān*), and ii, col. 2413 (*Farhād wa Shīrīn*).

(P.E. Losensky)

WAḤY (a.), a term of the Ḳurʾān, primarily denoting revelation in the form of communication without speech. Cognates in other Semitic languages include Palmyrene Aramaic *twḥyt* (*tawḥītā*) "decree [of the government]" and Mehri *hewḥū* "to come to someone's help".

In the Ḳurʾān, *waḥy* is presented as an exceptional modality of God's speaking to His creatures. This *waḥy* forms a concept of inspiration and communication without linguistic formulation, conveying the will of God, as in VII, 117: "And We suggested/put the idea into the head (*awḥaynā*) to Moses: 'Cast thy staff'. And lo, it forthwith swallowed up their lying invention". On other occasions, it conveys the speech of God to be shared as a message, as in XVIII, 27: "Recite what has been revealed (*ūḥiya*) to thee of the Book of thy Lord". This *waḥy* contains a prompting into action for its recipient (see T. Izutsu, *God and man in the Koran*, Tokyo 1964, 180), a doctrine held in common with a Biblical motif and reflected in the prophetic stories as retold in the Ḳurʾān (VII, 160, Moses; XX, 77, Moses; XXVI, 52, Moses; XXVI, 63, Moses; X, 87, Moses and Aaron told to take certain houses in Egypt for prayer; XXVIII, 7, Moses' mother told to suckle her child and then cast him into the sea; XX, 38; XXI, 73; XXIII, 27; XCIX, 5).

Int-Islamic. Conf (1970), Vol: 1
Ed. M. A. Khan
Islamic Research Ins. Publication,
Islamabad

14 HAZİRAN 1995

VAHİY
AKIL

Revelation, Intellect and Reason in the Quran

SEYYED HOSSEIN NASR (Iran)

A most unfortunate tendency that has become dominant in some parts of the Islamic world today is to adopt an ideology which happens to be fashionable in Western world and attach the adjective "Islamic" to it. Thus comes about such terms as "Islamic Democracy" or "Islamic Socialism" or "Islamic Rationalism" or the like. Such attempts at making Islam acceptable by letting it appear modern or up-to-date, actually amount to reducing Islam from a total set of principles and a complete world-view to something completely different in connotation which is to be understood in the matrix of Western terminology captioned for the interpretation of modern Western civilizalional phenomena, can only gain respect, and even adherence, among intelligent non-Muslims as well as young, Western-educated Muslims themselves by being expounded as *another* version of Western ideologies fashionable today, but not as a clear alternative to those ideologies about human life and about the purpose of man's whole endeavour in this world. If the defence of Islam is to be based on such a defensive apologetic technique, it cannot convince the thoughtful section of the people, to whom it would rather seem like a second-rate Western ideology. If Islam is presented, let us say, as socialism or rationalism, then the thoughtful modern man, who stands outside the world of faith, will seek the more pure forms of socialism and rationalism among the Western philosophies and ideologies rather than in their Islamic formulations.

There are certain modern Muslims who in the name of a simple rationalistic Islam, which they feel will accord with the modern world, are willing to brush aside fourteen centuries of Islamic civilization and culture and the schools of wisdom and philosophy cultivated therein. Little are they aware of the fact that the major problems posed by the modern world for religion, whether these challenges be Marxism or Darwinism or secular existentialism, can be answered, not by a simple rationalistic interpretation of Islam in the manner of the *Salafiyah* school and its like, but by appealing to that profound metaphysical and philosophical treasury of wisdom cultivated within Islam, which while being logical and rational is not just rationalistic.

And this brings up the question as to what exactly rationalism means in the West. One must distinguish between the use of reason or logic, and rationalism which makes reason the sole instrument for gaining knowledge and the only criterion for judging the truth. One does sometimes speak of Aristotelian rationalism, although in the philosophy of

ENCYCLOPAEDIA OF THE HOLY QUR'AN, VOL. IV (EDIT. N. K. Singh, A. R. Agwan), DELHI 2000. pp. . İSAM KTP 79718.

wasat and *muslimah*, who preserve the trust, the *amana*, which man, unknowingly accepting in the beginning, strives now to understand and master. The angels must sing praises to God, while humans are invited to create history, knowledge and culture, and to know both the anguish and the transcending joy of suspension between God's beginning and ending of the drama. The Muslims, who have received the *Sakinah* and the *Furqan*, the Assurance and the Criterion, however, have the knowledge in their hearts of God's purposeful working in the historical process in their behalf. The greatest good in covenantal community life is the peace which is established, maintained and celebrated.

> The servants of the Merciful are those who walk humbly unpon the earth, and, when the ignorant address them, say: 'Peace' (25:63).

J. Pedersen has expressed this dimension of covenant life in the Bible thus:

> "The peace entered upon between human beings consists in *mutual confidence; shalom* is the full manifestation of the soul, and if souls are united, then their *shalom* consists in their acting together for the common prosperity"

The peace of God is found in the covenant bond of the Ummah and God in *the Qur'ân*, too in the *habl Allâh:*

> "And hold fast, all of you together, to the cable [*habl*] of Allâh, and do not separate. And remember Allâh's Favour unto you: how ye were enemies and He made friendship between your hearts so that ye became as brothers by His grace; and (how) ye were upon the brink of an abyss of fire, and he did save you from it" (3:103).

> "This is the path of thy Lord, a straight path. We have detailed Our revelations for a people who take heed" (6:127).

> "The similitude of the life of the world is only as water which We send down from the sky, then the earth's growth of that which men and cattle eat mingleth with it till, when the earth hath taken on her ornaments and is embellished, and her people deem that they are masters of her. Our commandment cometh by night or by day and we make it as reaped corn as if it had not flourished yesterday. Thus do We expound the revelations for people who reflect" (10:25).

The *dar as-salām*, the 'abode of peace', is a term which refers perhaps primarily to the after-life of the saved, in the Garden. But it also conveys a sense of entering that state in the present life as Muslims under God's guidance. The *ummah muslimah* is the *dar as-salām* in the proleptic sense of providing a foretaste of Paradise in covenant with God in this world. The Ummah, in this sense, is very much an eschatological community, calling the world to salvation and providing an earnest of that final fulfilment in a godly salvation and providing an earnest of that final fulfilment in a godly common life of peace and submission and service in the world of history:

> "This is the path of the Lord straightly—We have made the signs distinct for a people who let themselves be reminded. For them is the abode of peace [*dar as-salām*] with their Lord and He is their patron for the works they have been doing (6:126-127).

Bibliography

'Abd al-Baqi', Fu'ad, *Al-Mu'jam al mufaharas li-alfaz al-Qur'ân al-Karīm*, Cario, Dar al-sha'b, 1944.

Bakker, Dirk, *Man in the Qur'ân*, Amsterdam, Academisch Proefschrift, Vrije Universiteit te Amsterdam, 1965.

Bell, Richard, *The Qur'ân: Translted, with a Critical Re-Arrangement of the Sūrahs*, 2 Vols, Edinburgh, T. and T. Clark, 1936, p. 39.

Bell, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, "The Gunning Lectures Edinburgh University, 1925", London, Frank Cass and Co., Ltd, reprint, 1968.

Bravmann, M.M., *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in ancient Arab Concepts*, Leiden, E.J. Brill, 1972.

Cragg, Kenneth, *The Event of the Qur'ân*, London, George Allen and Unwin, 1971.

Faris, Nabih A., and Harold W. Gliden, "The Development of the Meaning of the Qur'ânic Hanīf," *Palestine [now Israel] Oriental society Journal*, Vol. XIX, 1939-40, pp. 1-18.

Gardet, Louis, "Al-'asma al-husna", *Encyclopedia of Islam*, Second Edition.

Gibb, Hamilton A.R., "Pre-Islamic Monotheism in Arabia", *Harvard Theological Review*, Vol. LIV, no. 4, 1962, pp. 279-80.

Hisham, Ibn, *As-Sirat an-Nabawiyyah*, 2 Vols, Cairo, Halabi, 1955, Vol. II, p. 139.

Horovitz, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hildesheim, Gorge Olms reprint, 1964.

Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran*, Tokyo, Keio Institute of Linguistic Studies Keio University, 1964, p. 227.

Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, Montreal McGill University Press, 1966, p. 189.

Jeffery, Arthur, *The Qur'ân as Scripture*, New York, Rusell F. Moore Co., 1952, p. 31.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân* "Gaekwad's Oriental Series," Vol. LXXIX, Baroda, Oriental Institute, 1938, p. 113.

"The Meaning of Ummah in the Qur'ân", *History of Religions*, Vol. 15, no.1 (August 1975), pp. 34-70.

Pedersen, J., *Israel: its Life and Culture*, 2 Vols, Copenhagen, Oxford University Press, 1926; reprint ed. London, Oxford University press, 1964, p. 287.

Ringgern, Helmer, "*Islam aslama* and *muslim*," *Horae Soeder blomianae*, Uppsala, 1949, p. 30.

Ringgren, Helmer, "*The Conception of Faith in the Qur'ân*," *Oriens*, Vol. IV, 1951, p. 11.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford, Oxford University Press, 1953, p. 163.

Watt, W. Montgomery, "first *hanīf* and later also *muslim* are used in *the Qur'ân* for adherent of the true religion...." *Muhammad at Medina*, Oxford: Oxford University Press, 1956, p. 205.

"Who Were the Hanifs?" *Muslim World*, Vol. XX, no. 2, 1930, p. 121.

— F. M. Denny

ENCYCLOPAEDIA OF THE HOLY QUR'AN, VOL. IV (EDIT. N. K. Singh, A. R. Agwan), DELHI 2000. pp.1229-37. İSAM KTP 79718.

Vahiy

10 MAYIS 2002

Revelation

The Sacred Book of the Muslims, *the Qur'ân*, occupies a central place in their personal and public lives. The Muslims regard it as the word of God (*Kalam Allâh*) revealed to them through Prophet Muhammad (Pbuh) whom they, therefore, regard as Prophet. And not merely is it God's word but, more specifically, the *final* word of God; they consider it as the last and most complete divine revelation for mankind.

Within the Islamic complex, the case of *the Qur'ân* being revelation is a very special one. Otherwise, one can perhaps discern revelation being a universal in the religious life of man. To quote J. Wach, the "genuine religious experience is the apprehension of the *revelation wherever it occurs...*" (J. Wach, 1954, p. 86.). This, perhaps, could be applied also to any mystical awareness, intuitive insight or artistic creativity that an individual may launch into. However, it is not in this sense of general revelation that we have to approach the subject '*Qur'ân* and Revelation'. For, *the Qur'ân* has a definite concept of revelation which is at once particular and peculiar to it. Wach goes on to show how, for example, in the Christian case, the revelation of God in Jesus Christ is not necessarily reduced to being just one other among many by the recognition of plurality of

22 NISAN 1991

ment in advanced Jewish and cognate studies. In 1941 this school was renamed the Bernard Revel Graduate School in his memory.

Revel was a presidium member of the Union of Orthodox Rabbis of the United States and Canada from 1924 (later honorary president) and vice-president of the Jewish Academy of Arts and Sciences from 1927. He was an associate editor of the *Otsar Yisra'el* encyclopedia (vol. 9, 1913), and his doctoral dissertation was published by Dropsie College (1913). Despite the demands made upon his time by his manifold Yeshiva responsibilities, Revel continued his doctoral research with monographs and studies about deviant *halakhah* systems. He also produced articles of rabbinic scholarship and wrote halakhic *responsa*. His writings were published mainly in the *Jewish Quarterly Review, Yagdil Torah, Ha-Pardes,* and various Yeshiva student publications.

BIBLIOGRAPHY

Hoenig, Sidney B. *Rabbinics and Research: The Scholarship of Dr. Bernard Revel.* New York, 1968.

Poupko, Bernard A., ed. *Eidenu: Memorial Publication in Honor of Rabbi Dr. Bernard Revel* (in Hebrew). New York, 1942.

Rakeffet-Rothkoff, Aaron. *Bernard Revel: Builder of American Jewish Orthodoxy.* 2d ed. Jerusalem, 1981.

AARON RAKEFFET-ROTHKOFF

REVELATION. The concept of revelation is a fundamental one in every religion that in any way traces its origin to God or a divinity. Revelation is a divine communication to human beings. This broad description allows the phenomenologist of religion to include very different manners and degrees of revelation. In fact, the most diverse experiences, ranging from an obscure clue given by a supernatural power to the self-communication of a personal God, are possible from the standpoints of psychology, religious philosophy, and theology.

In general, religious phenomenologists use five different criteria (characteristics or factors) of revelation:

1. Origin or author: God, spirits, ancestors, power *(mana)*, forces. In every case the source of revelation is something supernatural or numinous.
2. Instrument or means: sacred signs in nature (the stars, animals, sacred places, or sacred times); dreams, visions, ecstasies; finally, words or sacred books.
3. Content or object: the didactic, helping, or punishing presence, will, being, activity, or commission of the divinity.
4. Recipients or addressees: medicine men, sorcerers, sacrificing priests, shamans, soothsayers, mediators, prophets with a commission or information intended for individuals or groups, for a people or the entire race.
5. Effect and consequence for the recipient: personal instruction or persuasion, divine mission, service as oracle—all this through inspiration or, in the supreme case, through incarnation.

It is to be noted that the historians of religion derived the concept of revelation from the Judeo-Christian religion where it received its theological elaboration and then in the course of research into the history of religions was transferred in a broad and analogous sense to other religions. The answer to the question whether we may speak of revelation in the proper sense in animistic, polytheistic, and polydemonistic religions will depend on the understanding of religion maintained by a given Christian scholar. In theologian Karl Barth's view Christianity alone possesses a revelation; historian of religion van der Leeuw, on the other hand, develops a much more inclusive understanding of revelation and therefore a series of types that culminates in the Christian concept of revelation.

It is certain that revelation must be clearly distinguished from magic, since magical practices aim at power over and disposal of the divine, while revelation means in principle a free announcement by the divinity. This announcement even goes beyond hierophanies and epiphanies and involves the manifestation of something holy or the rendering apprehensible of a divine depth, inasmuch as it always clearly includes the distinction between revealing subject and revealed object, between self-revealing God and mystery made known. In any case, this fuller meaning is regularly intended by the Latin *revelatio* and the Greek *apokalupsis.*

Whether gnosis and mysticism are to be regarded as forms of revelation or, on the contrary, as the opposite of revelation depends essentially on the role assigned to divine grace (as help from and self-communication of God) in these manifestations of religious life. Whenever ultimate knowledge and the vision of supreme wisdom are regarded not as the fruit of human effort alone but as a gift from God, then, as in the experience of a profound union with God that cannot be acquired by force or produced by the human being but can only be received as a gift, a self-communication of a personal God comes into play and the concept of revelation is correctly applied.

Natural Revelations. It may therefore seem at first sight contradictory to speak of "natural revelation," since the knowledge of God derived from nature seems

Encyclopedia of Religion, c.12, s.356-362, 1987, New York

MECELLETU'L-EZHER, C. 54,
(sayı 4) s.518-27, 1982 KAHİRE.
-Vahiy

ومراتبه .. الـ

الوحي لغة هو أعلام في خفــــاء — وبمعناه الشرعي ظاهرة يشترك فيها الانبياء جميعا — وهو أعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه — وقد يطلق على كلام الله المنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم •

ويقول الامام البيضاوي عن ذلك في تفسيره لقوله تعالى (أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا) سورة الشورى ٥١ أي كلاما خفيا يدرك بسرعة — لانه تمثيل — ليس في ذاته مركبا من حروف متقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة •

مظاهر الوحي :

الوحي في أي مرتبة من مراتبه امر عظيم يقتضي من الانسان الموحى اليه أن يتجاوز حدود المادة وعالم الشهادة ليتصل بالملائكة وعالم الغيب — وذلك يقتضي من صاحبه استعدادا يهيئه الله تعالى في أولئك الاخيار الذين اصطفاهم من خلقه لهذه المنزلة — وكثيرا ما كان يحدث للنبي صلى الله عليه وسلم مشقة شديدة في التلقي من الملك •

يقول الامام الزركشي في وصف التلقي من الملك : والتنزيل له طريقان :

أحدهما : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انخلع من صورة البشرية الى صورة الملائكة وأخذه من الملك جبريل عليه السلام •

والثاني : أن الملك انخلع الى البشرية حتى يأخذ الرسول منه •

والاول أصعب الحالين •

وقال الحافظ بن حجر قوله (أي النبي صلى الله عليه وسلم) وهو أشده علي يفهم منه أن الوحي كله شديد ولكن هذه الصفة أشدها — وهو واضح لان الفهم من كلام

Die Welt des Islams XXVIII (1988)

THE NOTION OF REVELATION

*From Ahl al-Kitāb to the Societies of the Book**

BY

MOHAMMED ARKOUN

Paris

> "It befitted not to a man that God should address him except by *Waḥy* or from behind a veil, or should send a messenger who would "reveal" (*awḥā*) what he will.... Thus, we revealed to you (Muḥammad) a spirit from our affair."
>
> *Qur'ān*, 42, 51-52

Religions are systems of beliefs, convictions and knowledge which are still dominating and regulating the existence of many societies. The case of islam is especially important, since the well-known revolutionary movements associated with it are producing impressive events in the name of God and His teachings. Dealing with Revelation according to the *Qur'ān* and the Muslim Tradition in present circumstances, is a very delicate task. In Christianity, Revelation is a subject for only a few theologians; it has a historical, cultural interest, but it does not raise collective emotions and violent reactions, as it does in Muslim societies. Here, if any change, any issue settled by the official orthodoxy, is introduced, emotions are aroused.

I must stress from the beginning that this difference in attitude toward Revelation is not related to substantial, original, or even functional characteristics of Revelation in Christianity and Islam. Rather, the difference is to be found in the historical rhythm of evolution in the societies still qualified as "Muslim" and in those which are no longer described as Christian since the phenomenon of secularization has imposed the cultural and historical concept of the West. We shall come to these decisive issues as we work out the concept of "the societies of the Book". First, we have to find the vocabulary, methods, and intellectual attitudes relevant to the presentation of the notion of Revelation in the *Qur'ān* and in classical Islamic thought. While doing so, we must be careful that we do not become prisoners of the dogmatic, so-called "orthodox" positions. In other words, we need to submit the fundamental teachings of Muslim Tradition to 1) the requirements of modern historical analysis, 2) the philosophical evaluation of the implicit or explicit postulates of these teachings, and 3) the benefit of modern rationality and scientific thought through the example of islam not yet integrated in the new methodologies and scientific concerns.

* This is the enlarged text of a lecture delivered on March 11, 1987 at Claremont Graduate School as the 2nd biannual Blaisdell Lecture. I thank my friend Professor John Hick who made this event possible.

If we succeed in this reevaluation of Revelation as a central issue in Muslim Tradition, we will undoubtedly discover new horizons in our approach to the concept of Revelation in the Jewish and Christian traditions as well. We can then move intellectually, culturally, and historically from the vision of "the peoples of the Book" to the concept of "the societies of the Book."

I

Revelation in the Qur'ān

We need a new intellectual strategy with which to approach the notion of Revelation in Muslim Tradition, and in other rich traditions developed and stratified during many centuries of cultural, ideological practice. In developing this new strategy, we must carefully examine the traditional sources in order to dismiss, first of all, the central concept of orthodoxy. *Orthodoxy* is defined as the system of beliefs and mythological representations through which, and with which, a given social group perceives and produces its own history. Furthermore, each group is in competition with other groups, either to enlarge the scope of its domination, or to protect itself from the attacks of "imperialist" movements. In this context, orthodoxy can also be defined as *the system of values which functions primarily to guarantee the protection and the security of the group*. That is why any orthodoxy is necessarily an ideological vision overwhelmingly oriented toward the subjective interest of the group to which

IRCICA

جمهورية مصر العربية
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
لجنة إحياء التراث الإسلامى

سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد

للإمام محمد بن يوسف الصالحي الشامي المتوفى سنة ٩٤٢ هـ

الجزء الثانى

تحقيق
الدكتور مصطفى عبد الواحد

يشرف على إصدارها
محمد توفيق عويضة

القاهرة
١٣٩٥ هـ – ١٩٧٤ م

رقم الكتاب
الكتاب السابع والعشرون

28 EYLUL 1992

باب ...

فى كيفية بدء الوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم... ... ... ٣١١

Palestine après les fragiles succès francs de la Première Croisade. C'est enfin le fruit de ses propres observations d'ordre politique et même stratégique que reflètent les passages les plus directement destinés à inspirer la conduite du souverain d'Alep, ceux où il lui conseille notamment d'adopter vis-à-vis des hommes de religion, des marchands et des ambassadeurs étrangers une attitude présentée de manière plus explicite dans certains chapitres de la *Tadhkira.* [1]

Ainsi peut-on déceler dans la teneur de ce dernier message d'al-Harawī le mélange de cynisme et de dévotion, d'habileté pratique et de sincérité qui semble avoir marqué le caractère du personnage tout au long de son obscure carrière et lui avoir permis de jouer les rôles d'agent plus ou moins secret et de conseiller écouté, rôles qu'il paraît avoir recherchés avec une particulière prédilection. Mais on doit encore apprécier dans la forme de cet écrit le réel talent de persuasion dont fait preuve al-Harawī, alliant des argument de tous ordres, sentimentaux aussi bien que logiques, pour emporter l'adhésion de son futur lecteur et prolongeant ainsi au delà de sa propre disparition l'emprise qu'il avait de son vivant si complètement exercée sur le fils de Saladin, al-Malik al-Ẓāhir Ghāzī. [2]

---

[1] Cf. notamment les chapitres intitulés „Des qualités du messager qu'on envoie en mission," „Des qualités du messager que l'on reçoit et du stratagème à employer en cette occasion," „Du rôle des espions et des agents de renseignement" (*Tadhkira*, chapitres X, XI et XII, *Bulletin d'études orientales*, XVII [1961-1962], 224-226).

[2] C'est de cette emprise qu'Ibn Khallikān nous avait de son côté gardé témoignage tout en en fournissant une interprétation visiblement malveillante (cf. al-Harawī, *Guide des lieux de pelerinage*, traduction, p. xii, et *Tadhkira*, dans *Bulletin d'études orientales*, XVII [1961-1962], 206).

SOURDEL-THOMINE JANINE
École Pratique des Hautes Études

Edited by. George Makdisi
Arabic and Islamic Studies in Honor of
Hamilton A.R. Gibb.
Leiden 1965, s. 619-630.

DN: 59762

07 EYLÜL 1999

— Akıl
— Vahiy

REASON AND REVELATION

BY

A. S. TRITTON

Several words mean "religious," *dīnī*, *samʿī*, *sharʿī* and *naqlī*; but *sharʿī* may mean legal, *samʿī* revealed, and *naqlī* reported in a tradition; so ambiguity is common. The antithesis *naqlī ʿaqlī* asked to be used. Knowledge may be acquired by reasoning or be necessary; this latter may be intuitive; but facts like those of history and geography, which rest on general report (*tawātur*) where no conspiracy to deceive can be suspected, are known by necessary knowledge or by necessity, both phrases are used.

The Koran insists that man should use his reason to consider the marvels of creation and rise from knowledge of creation to knowledge of the creator. The orthodox view was that only revelation could make God known to men; Ibn al-Muqaffaʿ alludes to this belief. [1] Ḥasan al-Baṣrī (d. 110 H.) wondered how God could make Himself known to men; since no form was like Him, He was not perceived by the senses and not to be measured by any human standard. [2] Abū Ḥanīfa (d. 150 H.) is made to say, "Had no prophet been sent, men must have known God by their own intelligence" and that "Had there been no tradition, he would have accepted analogy." [3] The saying, "The law (*sharʿ*) is based on revelation and religion (*dīn*) on reason" [4] is attributed to Māturīdī (d. 333 H.) and his followers explained "to lead the people" (Koran VI, 76) to mean that the knowledge of God is obtained by reason. [5] Further, sound reason, when confronted by what is beyond reason, must wait for revelation and follow it. [6] Māturīdī is considered a follower of Abū Ḥanīfa and so is treated with him.

The Muʿtazila taught that man, by reason, could find out God, or that reason could teach him that it was his duty to know God, and

---

[1] *Rasāʾil al-bulaghā* (1946), 122.
[2] ʿAlī b. Ḥusain, *al-Durar wa 'l-ghurar*, I (1907), 103.
[3] Al-Malaṭī, *al-Tanbīh wa 'l-radd* (1936), 35; al-Khwārizmī, *Mafātīḥ al-ʿulūm* (1895), 28.
[4] British Museum Add. 27526 f° 19b. (Māturīdī).
[5] Al-Ghazzālī, *al-Qusṭās* (1900), 40, quoted by the editor.
[6] *Al-Fiqh al-akbar* (1903 ff.), 20. Māturīdī is usually considered a follower of Abū Ḥanīfa.

- KADIYANILIK
- BAHAİLİK
- MUTASAVVIFE
- VAHİY
- İMAMİYYE
- NÜBÜVVET
- HATMİ NÜBÜVVE

١ - ١٦ - ١٦

اسم الرسالة	:	ختم النبوة بالنبوة المحمدية (ماجستير)
إعداد الطالب	:	أحمد سعد حمدان الغامدي
إشراف	:	الدكتور عثمان عبد المنعم عليش
تاريخ الرسالة	:	١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م
مباحث الرسالة	:	تشمل الرسالة مقدمة وخمسة أبواب تشتمل على خمسة عشر فصلاً.

- ذكر في المقدمة أنه اختار البحث لبيان أهمية فهم (ختم النبوة) إذ إنها تعني استمرارية قيادة الدعوة المحمدية للبشرية حتى قيام الساعة.

وفي الباب الأول الذي خصصه لدراسة عقيدة الختم، عرف في الفصل الأول معنى (ختم النبوة لغة وشرعاً).

وفي الفصل الثاني أورد الأدلة النقلية والعقلية التي تثبت أن النبوة المحمدية خاتمة النبوات.

وفي الفصل الثالث عقد مقارنة بين الرسالة المحمدية والرسالات السابقة، وأبرز ما تمتاز به الرسالة المحمدية عن غيرها ليؤكد بذلك أنها الخاتمة.

وفي الفصل الرابع ذكر خصائص الأمة المحمدية، وأبطل

الشبهات المثارة حول عقيدة الختم.

أما الباب الثاني فقد ناقش فيه الشيعة الإمامية، والمتصوفة، ورد على دعواهم نزول الوحي على أئمتهم وأوليائهم.

وأما الباب الثالث: فقد خصصه لدراسة حركات التنبؤ في صدر الإسلام، وفي العصرين الأموي والعباسي، مبيناً دوافع تلك الحركات ومورداً أدلة بطلانها.

والباب الرابع: فقد درس فيه حركات التنبؤ الحديثة وهي: البابية، والبهائية، والقاديانية، وقدم أدلة بطلانها.

وفي الباب الخامس عقب على حركات التنبؤ السابقة، مبدياً واجب المسلمين تجاهها بعد معرفة دوافعها وأسبابها.

وفي الخاتمة لخص نتائج بحثه، وأهمها:

١ - إن القرآن الكريم صرح بأن محمداً خاتم النبيين، وأشار إلى أن الله تعهد بحفظ القرآن الكريم.

٢ - إن الأمة الإسلامية مجمعة على أن رسالة محمد ﷺ، خاتمة رسالات النبيين.

٣ - إن الشيعة الإمامية والصوفية يعتبرون خارجين على عقيدة الختم، لاعتقادهم أن الوحي ينزل على أئمتهم.

٤ - إن حركات التنبؤ في العصر الحديث ليست إلا وليدة دوافع عصبية قبلية وشعوبية يغذيها الحقد الصليبي والصهيوني ومطامع الاستعمار.

27 OCAK 1993

Fazlur Rahman
Major Themes of the Qur'an
Minneapolis, 1994, s.80-105.
DN: 27165
-Nübüvvet
-Vahiy
0 KASIM 1994

Chapter Five

Prophethood and Revelation

In Chapter I, we spoke in general terms of the necessity of prophethood and Revelation, for which the basis is the mercifulness of God and the immaturity of man in ethical perception and motivation. The prophets were extraordinary men who, through their sensitive and impregnable personalities and their reception and steadfast and fearless preaching of the Divine Messages, shook men's consciences from a state of traditional placidity and hypomoral tension into one of alertness where they could clearly see God as God and Satan as Satan. As we have repeatedly said in several preceding chapters, the Qur'ān recognizes this as a universal phenomenon: all over the world, there have been God's Messengers whether or not named in the Qur'ān (40:78; 4:164). These Messengers or prophets are "sent to their peoples" at first but the message they deliver is not just local; it has a universal import and must be believed in and followed by all humanity—this is what the indivisibility of prophethood means.

It is imperative that the prophet succeed in getting the support of his people, for otherwise his message has little chance of getting through to others and even when it does, it may be gravely distorted. The prophets are, therefore, squarely charged with doing everything to get their message across; the Qur'ān often speaks of a confrontation, on the Day of Judgment, between the prophets and their peoples: "We shall certainly ask those to whom the Messengers were sent and We shall equally question the Messengers, and We shall surely relate to them [what transpired between them] on the basis of sure knowledge and We are never absent" (7:7). The Prophet Muḥammad is urged to proclaim the Message without any "reservations in your mind" (7:1) and "loudly and uncompromisingly" (15:94; cf. also 5:67, and the confrontation of Jesus with Christians, 5:116-117). From every com-

munity a "Witness," i.e., the prophet sent to them, will be brought forth (16:84, 89; 28:75). The Prophet Muḥammad shall declare, "O my Lord! My people have abandoned this Qur'ān" (25:30).

From the earliest days of Islam, Muslims have held that this succession of Divine Messengers came to an end with the Prophet Muḥammad: "Muḥammad is not the father of any of your men, but he is God's Messenger and the Seal of the Prophets" (33:40). This interpretation appears correct, but to an outsider the belief appears dogmatic and in need of rationalization. Medieval Muslim thinkers, theologians, philosophers, and historians, have formulated several arguments to this end, mainly on the two different but allied bases that there has been an evolution in religion, of which Islam is the final form, and that an examination of the content of religions shows that Islam is the most adequate and perfect religion—a theme which itself has complicated and varied proofs.

Several Muslim modernists have held passionately that with and through Islam and its revealed book, man has reached rational maturity and there is no need for further Revelations. In view of the fact that man is still plagued by moral confusion, however, and that his moral sense has not kept pace with his advance in knowledge, in order to be consistent and meaningful, this argument must add that man's moral maturity is conditional upon his constantly seeking guidance from the Divine Books, especially the Qur'ān, and that man has not become mature in the sense that he can dispense with divine guidance. It must further be held that an adequate understanding of divine guidance does not depend any more upon "chosen" personalities but has become a collective function.

The proposition of the finality of the mission of Muḥammad does appear to be corroborated by the fact that no global religious movement has arisen since Islam—not that there have been no claimants, but that there have been no *successful* claimants. However, Muḥammad's being the last Messenger of God and the Qur'ān's being the last Revelation obviously place a heavy responsibility upon those who claim to be Muslims. Such a claim is not so much a privilege but an obligation; yet it has been taken by Muslims to be a privilege.

For God's envoys to mankind, the Qur'ān uses the terms *nabī* and *rasūl*. The *nabī*, "a giver of news," does not mean in the Qur'ān (as it mostly did in the Bible) "one who gives news about the future," but "one who gives news from God"; he comes from God to warn against

Dergi / Kitap
Kütüphanede Mevcuttur

DOKÜMANTASYON MERKEZ

Abu'l-Ma'ālī Naṣrallāh Monšī's Persian translation of *Kalila wa Demna*, (ed. M. Mīnovī, Tehran, 1351 Š./1972, e.g., see p. 17). The movement of Greek maxims into Arabic is studied and amply documented in *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* by Dimitri Gutas (New Haven, CT., 1975). On Sa'dī's us of advice literature, see *Hekmat-e Sa'dī* by Kaykosrow Hakāmanešī (Tehran, 2535 = 1353 Š./1974, pp. 107-17). A discussion of Sanā'ī's homiletic poetry is found in *Of Piety and Poetry* by J. T. P. De Bruijn, (Leiden, 1983, pp. 164-71). More recent anthologies include: Dehkodā's *Amṯāl o ḥekam* (4 vols., Tehran, 1352 Š./1973), a compendium of *amṯāl* and aphoristic poems generally accompanied by short explanations. 'Abd-al-Raḥmān Ṭālebof Tabrīzī's late 19th-century translation of the Counsels of Marcus Aurelius (published by the Dār al-Fonūn), and Reżā Amīr Ḥosaynī's review and partial translation of *The Cynic's Dictionary of Amoral Advice* by Jonathon Green (London, 1984) in *Naśr-e dāneš* 5/2, February-March, 1985, pp. 54-56. The works of M. 'A. Jamālzāda are also very rich in *amṯāl*. See also Mošār, *Fehrest* I, cols. 232-33.

Recently an annotated bibliography of anthologies of Persian aphorisms, "Ketābšenāsī-e dāstānhā wa zabānzadhā-ye Īranī," was published in *Dāstānhā wa zabānzadhā-ye Lorī* by Ḥamīd Īzadpanāh (Tehran, 1362 Š./1983, pp. 145-81). Īzadpanāh's bibliography which was compiled with the help of, among others, Moḥammad-Taqī Dānešpažūh, Moḥammad-Reżā Šafīʿī Kadkanī, Ṣādeq Kīā, and Fatḥallāh Mojtabā'ī, describes sixty published and manuscript anthologies of advice literature and works on aphorisms, ranging from traditional compilations like *Nawāder al-amṯāl* of Moḥammad Tāškandī Naqšbandī (Paris: Bib. Nat. ms. Suppl. Pers. 1547 [*Cat. Bib. Nat.* IV, pp.89-90]) to works on folklore such as *Farhang-e ʿawām-e Āmol* by Mahdī Partovī Āmolī (Tehran, 1358 Š./1979). A recent publication that appeared after Īzadpanāh's bibliography is *Maṯalhā-ye Šūštarī* by Jalāl-el-dīn Emām Jomʿa (Tehran, Bonyād-e Nīšābūr, n.d.).

(P. SPRACHMAN)

APOCALYPTIC (that which has been revealed):

i. *In Zoroastrianism.*
ii. *In Muslim Iran.*

i. IN ZOROASTRIANISM

The use of the term apocalyptic to define a particular type of prophetic utterance is a development of Judaeo-Christian studies, in which a need was felt to mark a distinction between the ancient prophets and the pseudonymous ones who flourished mainly in the intertestamental period. It is the literary products of the latter group which form Jewish apocalyptic, and which were the first within the Jewish prophetic tradition to consider all history, cosmological and spiritual, as a unity. "Apocalyptic sketched in outline the history of the world and of mankind, the origin of evil, its course, and inevitable overthrow, and the final consummation of all things" (R. H. Charles, *Religious development between the Old and New Testament*, London and New York, 1914, p. 14 n. 1).

In Zoroastrianism this distinction between early prophecy and later apocalyptic does not apply, for Zoroaster himself spoke of all these things in his *Gāthās* There he looks back to "eternity past" and the beginning of this world, and forward to the Last Judgement and "eternity to come," and sees all that takes place between as part of the planned cosmic struggle between good and evil, leading to the final overthrow of the latter, and the accomplishment thereby of God's purposes. He has therefore been termed the "first apocalypt" (J. Duchesne-Guillemin, *The Hymns of Zarathuštra*, tr. M. Henning, London, 1952, p. 18). Because the thrust of his teachings was moral, he had a passionate concern for ultimate justice, hence for what has been termed "apocalyptic eschatology," i.e., revealed knowledge of the last things (see, e.g., Charles, op. cit., p. 17). This knowledge he sought from God himself: "I ask Thee, Lord, about those things which indeed are coming and shall come" (*Y.* 31.14, cited in connection with later apocalyptic by E. W. West, SBE XXXVII, p. 181. n. 1). The essential features of his eschatology, adumbrated in the *Gāthās*, are spelled out in later Avestan and Pahlavi texts: There will be a final great struggle between good and evil in which good will triumph. The bodies of the dead will be resurrected, and the Last Judgement will take place. The earth will be purified by a torrent of fiery metal, through which all mankind will pass. To the blessed it will be like walking through warm milk, but sinners will perish. Thereafter the kingdom of God will come upon an earth restored to its original goodness, this being Frašō.kərəti (Frašegird, q.v.), the "making wonderful, or perfect;" and the blessed will rejoice there with the divine beings for ever.

Zoroaster appears to have believed that this consummation would take place not long after his own lifetime, achieved in part by another who would like himself be a *saošyant*, i.e., a bringer of salvation; and this hope was developed by his followers into the expectation that one day a son named Astvaṯ-ərəta (q.v.) would be born miraculously of the prophet's own seed by a virgin mother, and would become the World Savior, the Saošyant. The myth that his mother will conceive him after bathing in a lake where the prophet's seed is preserved is alluded to in verses from *Yašt* 19 which clearly predate the Achaemenian period: (10)... Ahura Mazdā created many and good creatures ... (11) in order that they shall make the world perfect,... in order that the dead shall rise up, that the Living One, the Indestructible, shall come, the world be made perfect at his wish.... (88) We worship mighty X'arənah..., (89) which will accompany the victorious Saošyant, and also his other comrades, so that he may make the world perfect .... (92-3) When Astvaṯ-ərəta comes out from Lake Kąsaoya, messenger of Ahura Mazdā, son of Vīspa-taurvairī, brandishing the victorious weapon which... Kavi Vištāspa bore to avenge Aša (Truth, q.v.) upon the enemy host, then he will there drive the

E.Ir. c.2 (f.2) s.154 1986 (LONDON)

NOT: Bu makale s. 154-160 arasındadır.

since appeared to promote this "only true Gospel of Jesus Christ" in Urdu (1916), English (1916), Persian (1927), Indonesian (1969), Dutch (1990) and other languages.

28. Rahmatullâh Ibn Halîl al-ᶜUtmânî al-Kairânawî, **Iᶜjâzî ᶜÎsâwî** (Agra, 1853).

29. For example, David Friedrich Strauss' world-famous book **Das Leben Jesu** (The Life of Jesus) was not published until 1835.

30. The teachers of the Basel Mission Seminary made the following comments about the Basel University lectures of Wilhelm Martin Lebrecht de Wette (1780-1849), one of the most famous theologians of the nineteenth century: "Doch trug man Bedenken, sie bei De-Wette hospitieren zu lassen und sie so in die historische Kritik einzufuhren. Uberhaupt furchtete man, die Zoglinge mochten aus diesen Vorlesungen nicht denjenigen Gewinn davontragen, der dem Zeitaufwand entsprache". See Paul Eppler, **Geschichte der Basler Mission 1815-1899** (Basel, 1900), pp. 16-17.

31. From an undated letter, perhaps to Thomas Valpy French, who was himself a participant in the 1854 debates; see Birks, **op. cit.**, vol. 1, p. 71.

32. Much of the Muslim material was probably gathered by Muhammad Wazîr Khân while he was in Great Britain. Al-Kairânawî also received some of the latest European works from Catholic missionaries who strongly disliked the work of their Protestant colleagues in India. See Eugene Stock, **The History of the Church Missionary Society: Its Environment, its Men and its Work**, 3 vols., (London, 1899-1916), vol. 2, p. 171.

33. He wrote to his former school in Basel for books which could counter such arguments:

"... um den Mohammedanern, die sich mit denselben gar sehr brusten, zu zeigen, dess diese Neologen und Pantheisten weit uber den Koran hinausgehen und also gefahrliche und schlechte Hilfsgenossen seien, teils um nachzuweisen, dass Staruss und Konsorten langst ihre Widerlegung gefunden haben..."

See Christoph Friedrich Eppler, **D. Karl Gottlieb Pfander, Ein Zeuge der Wahrheit unter den Bekennern des Islam** (Basel, 1888), p. 152.

34. Muhammad Rasîd Ridâ, **al-Manâr**, vol. 10 (1325-1326), p. 386. In his famous Qur'ân commentary **Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm**, Rasîd Ridâ quotes about sixty pages from al-Kairânawî's work on the subject of Muhammad's mission; see Muhammad Rasîd Ridâ, ed. **Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm**, vol. 9 (al-Qâhira, 1347/1928), pp. 231-293.

35. Muhammad Muhammad Abû Zahra, **Muhâdarât fî al-Nasrânîyah**, (al-Qâhira, 1966), p. 11.

36. Ahmad Shalaby, **Muqâranat al-Adyân**, vol. 2: **al-Masîhîya** (Cairo, 1965), p. 64.

37. **Ibid.**, p. 62.

the BULLETIN of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies, vol: XIII / 1-2 (1994) s. 85-102

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslâm Araştırmaları Merkezi

ISLAMIC REVELATION AND CHRISTIANITY

William Al-Sharif

25 ARALIK 1995

The main theme of this article is the Islamic concept of revelation, and its theoretical and practical implications, and thus the general expostulation and challenge to the idea of Christianity as a whole. Some theoretical aspects of this Islamic challenge are illustrated in classical Arabic writings such as Ibn Taymiyah's *al-Jawab al-Sahih liman Baddala Din al-Masih*, Ibn Qayyim's *Ajwibat al-Hayara fî al-Rad ᶜala al-Nasârâ*, Muhammad Rashid Rida's *al-Wahy al-Muhammadi,* and Muhammad Abu Zahrah's *Muhâdarât fî al-Nasrânîyah*.

The Islamic concept of revelation is essentially rooted in Qur'anic epistemology itself, and the theoretical and practical implications are intricately reflected in the Prophetic mission, and in the whole socio-historical and intellectual movements of Islam. Therefore any profound scholarship on the religion of Islam should endeavour to explore dimensions of civilizational provocation embodied in the revolutionary and imaginative dynamism of the Islamic revelation, without being apprehensive of Orientalist and orthodox recriminations. It is my firm conviction that any positive, constructive dialogue between grand ideas such as Christianity and Islam must begin with actual self-criticism, with a serious critique of orthodox perceptions, and prevailing norms. Buddha (c. 563 B.C.—c. 483 B.C.), Jesus Christ (c. 6 B.C.—c. 30 A.D.), Muhammad (570—632), and the great reformers in history, including even secularist intellectuals giants such as Karl Marx (1818—1883), Bertrand Russell (1872—1970), Jean Paul Sartre (1905-—1980), Noam Chomsky (b. 1928) and Edward Said (b. 1935), had never worried about propitiating and cajoling the custodians of "conventional wisdom". Furthermore, Islam, despite its intricate discourse, is not merely a "religion" in the academic sense; rather, it is a multicultural, multiethnical, and multilingual civilization. Thus the statement that Islam is a "religion" and "state", as some Muslim ideologists passionately like now to assert, is misleadingly erroneous, and cannot be accurately verified by the actual history of Muslim peoples.

On the other hand, many scholars have committed the mistake of excluding Islam from the Greco-Roman and Judaeo-Christian legacy. Islam was not merely a transmitting phase in that complicated legacy. Even contemporary Islam cannot be understood but in relation to Western historicities. In other words, it is wrong to Orientalize and categorize Islam with Eastern romantic religions, for Islam, along with the Greco-Roman heritage, Judaism, Christianity, European colonialism and American politics, has shared a rigorous Mediterranean reality. This concrete reality should urge Christian intellectuals to search for those principles, ethos, and elements that lie behind the invisible power of religions and nations, rather than to look for

Watt, W. 'Early discussions about the Qur'ān', *MW* xl (1950) 27–40, 96–105

—— 'The dating of the Qur'ān: a review of Richard Bell's theories', *JRAS* (1957) 46–56

—— 'The Materials used by Ibn Isḥāq', in *Historians of the Middle East*, London, 1962, 23–34

Wehr, H. Review of Fück, *'Arabīya*, in *ZDMG* cii (1952) 179–86

Weil, G. *Die grammatischen Schulen von Kufa und Basra*, Leiden, 1913

—— *Grundriss und System der altarabischen Metren*, Wiesbaden, 1958

Weinreich, U. *Languages in contact*, The Hague–Paris, 1968

Weisgerber, L. *Deutsch als Volksname*, Stuttgart, 1953

Weisweiler, M. "Abdalqāhir al-Curcānī's Werk über die Unnachahmlichkeit des Korans und seine syntaktisch-stilistischen Lehren, *Oriens* xi (1958) 77–121

Wellhausen, J. *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1927

—— *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin, 1899

—— *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902

Wensinck, A. 'Muhammed und die Propheten', *AO* ii (1924) 168–98

—— *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, 1927

—— *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932

Westermann, C. *Grundformen prophetischer Rede*, München, 1968

Wetzstein, I. 'Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste', *ZDMG* xxii 1868) 69–194

Widengren, G. *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala–Wiesbaden, 1955

—— 'Oral tradition and written literature among the Hebrews in the light of Arabic evidence, with special regard to prose narratives', *AO* xxiii (1959) 201–62

Wieder, N. *The Judean Scrolls and Karaism*, London, 1962

Wild, S. *Das Kitāb al-'Ain und die arabische Lexikographie*, Wiesbaden, 1965

Würthwein, E. *The Text of the Old Testament*, Oxford, 1957

Zabīdī. *Tāj al-'Arūs*, Cairo, 1306–7

Zajjāj. *Kitāb I'rāb al-Qur'ān wa-ma'ānīhi*, MS. Ahmet III, 122–3, Nurosmaniye 115

Zamakhsharī. *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl* i–iv, Beirut, 1967

—— *Al-Mufaṣṣal*, Christiana, 1879

Zuhrī. *Kitāb Tanzīl al-Qur'ān*, Beirut, 1963

Zunz, L. *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Frankfurt, 1892

JOHN WANSBROUGH
QURANIC STUDIES
London-1977, s. 1-52
DN:2511
09 TEMMUZ 1996

– VAHIY
– KANUN

I

REVELATION AND CANON

I. THE DOCUMENT

ONCE separated from an extensive corpus of prophetical *logia*, the Islamic revelation became scripture and in time, starting from the fact itself of literary stabilization, was seen to contain a logical structure of its own. By the very achievement of canonicity the document of revelation was assured a kind of independence, both of historical traditions commonly adduced to explain its existence and of external criteria recruited to facilitate its understanding. But the elaborate and imposing edifice of classical Quranic scholarship is hardly monolithic, and discernible lines of cleavage correspond to the number of options left open to the most fundamental lines of inquiry. Both formally and conceptually, Muslim scripture drew upon a traditional stock of monotheistic imagery, which may be described as schemata of revelation. Analysis of the Quranic application of these shows that they have been adapted to the essentially paraenetic character of that document, and that, for example, originally narrative material was reduced almost invariably to a series of discrete and parabolic utterances. An illustration is *Sūrat Yūsuf*, often cited as a single instance of complete and sustained narrative in the Qur'ān. In fact, without benefit of exegesis the Quranic story of Joseph is anything but clear, a consequence in part of its elliptical presentation and in part of occasional allusion to extra-Biblical tradition, e.g. verses 24, 67, 77.[1] It may, indeed, be supposed that the public for whom Muslim scripture was intended could be expected to supply the missing detail. A distinctly referential, as contrasted with expository, style characterizes Quranic treatment of most of what I have alluded to as schemata of revelation, exhibited there as components of earlier established literary types. The technique by which a theme is repeatedly signalled but seldom developed may be observed from an examination in their Quranic form of those themes traditionally associated with literature of prophetical expression. Not merely the principal themes, but also the rhetorical conventions by which they are linked and in which they are clothed, the variant traditions in which they have been preserved, as well as the incidence of exegetical gloss and linguistic assimilation, comprise the areas of investigation undertaken in the first part of these studies.

[1] See below, IV pp. 136–7.

Edited by P. J. VATIKIOTIS
REVOLUTION IN THE MIDDLE EAST, New Jersey-1972, s. 30-40. IRCICA: 29265

2

ISLAMIC CONCEPTS OF REVOLUTION

BERNARD LEWIS

In the middle of the eighth century the Umayyad Caliphate was overthrown and the 'Abbasid Caliphate established in its place. Among modern scholars it has become customary, when speaking both of the actions which brought about this change and the results which followed from it, to use the term revolution. Among contemporaries, the term commonly used to denote the 'Abbasid victory was the Arabic word *dawla*, which in later times came to mean dynasty and then simply state. This was not, however, its original meaning. The basic meaning of the root *d-w-l*, which also occurs in other Semitic languages, is to turn or to alternate – as for example in the Qur'anic verses 'These [happy and unhappy] days, we cause them to alternate (*nudawiluha*) among men' (Qur'an III, 134/140), and 'what God has assigned as booty to His Prophet, from the people of the cities, belongs to God and the Prophet and the kinsmen, the orphans, the poor, and the wayfarer, that it may not become a perquisite circulating (*dulatan*) among those of you who are rich' (LIX, 7). Other early texts confirm the meaning of 'turn – the time of success, power, office or ownership enjoyed by an individual or a group. Sometimes the word is used in the context of the vicissitudes of fortune. '*Al-dunya duwal*', says an early author – roughly, the world is full of ups and downs – and he continues: 'What is for you will come to you in spite of your weakness; what is against you, you cannot prevent by your strength.'[1] In an essay by Ibn al-Muqaffa' (*c.* 720–*c.* 756), the Persian adviser of the first 'Abbasid caliphs, caution is urged on a ruler whose power is newly established, and the writer uses the phrase '*Idha kana sultanuka 'inda jiddati dawla*' – if your rule is at the beginning of a turn.[2] It is in this sense that Ibn al-Muqaffa', speaking of the accession of the 'Abbasids, says: 'Then came this *dawla*', and that the first 'Abbasid caliph, al-Saffah, addressing the people of Kufa after his accession, says to them: 'You have reached

[1] Attrib. Ibn al-Muqaffa', *Al-Adab al-saghīr*, in *Rasā'il al-bulgaha'*, ed. Muhammad Kurd 'Ali, 4th edn (Cairo, 1954), p. 17. Cf. ibid., p. 18.
[2] *Al-Adab al-kabīr*, ibid., p. 50

our time, and God has brought you our *dawla*.'[3] In another passage, al-Saffah is quoted as speaking of the *dawla*, that is, the time of power and success, of Abu Muslim[4] – a servant and not a member of the dynasty. In time, the term *dawla* came to be used more particularly of the reigning 'Abbasid house, and thus acquired the meaning of dynasty and ultimately of state.

It is possible that cyclical theories of politics, derived from Greek or Persian sources, may have contributed to this use of the word *dawla*. Though no early statements of such theories have so far come to light, they appear in slightly later writings, as for example in an astrological essay by the ninth-century philosopher al-Kindi and, more extensively, in the tenth-century encyclopedic work called *Rasa'il Ikhwan al-Safa'* (Epistles of the Sincere Brethren). According. to these, *dawla*, which is associated with *mulk*, kingship, passes from nation to nation, from country to country, from dynasty to dynasty. Such a change occurs at intervals of 240 years. Significantly, the *Rasa'il* were composed about 240 years after the accession of the 'Abbasids and their authors were connected with the Isma'ilis, an activist Shi'ite group which aimed at the overthrow of the 'Abbasids and their replacement by a new line of Imam-Caliphs, descended from the Prophet through his daughter Fatima.[5] Cyclical interpretations of history are central to the doctrines of the Isma'ilis and related sects, and are often adduced to support the claims of Messianic pretenders and rebels.

The troubles of the 'Abbasids did not end with the defeat of the Umayyads and their own enthronement as supreme sovereigns of Islam. They still had to face a series of opposition movements and even armed rebellions, by groups which challenged their right to rule, and sought to install others in their place. The most active and best known among them were those who felt that the change had not gone far enough – that the 'Abbasid regime too closely resembled that which it had replaced, and should give way to one which would

[3] Ibid., p. 125; Tabari, *Ta'rikh*, ed. M. J. de Goeje *et al.* (Leiden, 1879–1901), III, p. 30.
[4] Tabarī, III, p 86.
[5] O. Loth, 'Al-Kindi als Astrolog', in *Morgenländische Forschungen, Festschrift ... H. L. Fleischer* (Leipzig, 1875), pp. 263–309; *Rasa'il Ikhwan al-Safa* (Cairo, 1928), I, pp. 106, 130–1; III, p. 258; IV, pp. 234 ff., p. 237; cf. A. L. Tibawi, 'Ikhwan as-Safa and their Rasa'il', in *Islamic Quarterly*, II (1955), p. 37, n. 4. See further 'Dawla' in *Encyclopedia of Islam*, new edn, (EI²) by F. Rosenthal.

VAHİY

27 KASIM 1996

Edited by Stefan WILD
The Qur'an as text.
Leiden - 1996, s. 213-224.
DN: 42279.

REVELATION IN ITS AESTHETIC DIMENSION

Some notes about apostles and artists in Islamic and Christian culture[1]

NAVID KERMANI

I

In 1847 Søren Kierkegaard, the famous Danish philosopher and theologian, wrote an essay entitled "On the difference between a genius and an apostle"[2], in which he emphasized the absolute incompatibility of profane and sacred inspiration, the inspiration of an artist and the inspiration of an apostle. To evaluate the Gospel of an apostle by aesthetic measures, says Kierkegaard, is totally wicked and impious. You must not ask whether a Gospel is profound or rhetorically superior in order to believe in it. If you do, then you doubt the authority of Jesus Christ and subject him to impertinent examination. And Kierkegaard sharply criticizes all preachers and theologians of his age, who try to convince people of the truth of the Gospels by explaining how beautiful, deep, elegant or meaningful they are. He claims that these people prostitute christianity for the sake of the demands of the scientific age. They want to give people something secure, a confirmation of their belief that can compete with the positiveness of modern science. In fact, the truth of Jesus Christ is the absolute improbable. According to Kierkegaard the beauty of an artist's work may be evident, but not the proclamation of an apostle. As a writer, St. Paul's talent cannot be compared with the genius of Plato or Shakespeare.

Søren Kierkegaard, by objecting to any aesthetic evaluation of

---

[1] The present paper contains some thoughts, which I discussed more comprehensively in an appendix to my M.A.-thesis "Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept *waḥy* in Naṣr Ḥāmid Abū Zayds *Mafhūm an-naṣṣ*". It does not claim to present a systematic approach, but only offers some chains of associative reasoning. The character of verbal speech is maintained. I am indebted to Prof. Stefan Wild, Ms. Katajun Amirpur (both Bonn) and Prof. Andrew Rippin (Calgary) for valuable remarks.

[2] In the following I refer to the German translation of "Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel", published as: "Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel", *Kleine Schriften*, Düsseldorf and Köln 1960, 115–34.

s. 103-112.

"VAHY"İN İMKÂNI ÜZERİNE FELSEFÎ BİR ÇÖZÜMLEME

Hakan GÜNDOĞDU(*)

Bugün bir çok kimse, tarihin belirli bir anında bir vahyin meydana geldiğini kabul etsin ya da etmesin, tarihsel bir fenomen olarak, vahyin varlığı konusunda hemfikirdir. Bununla birlikte yine bir çok insan da vahyi, sadece tarihsel bir fenomen olarak görmenin ötesinde, bir iman objesi olarak görmektedir. Başka bir deyişle, "tarihin vahiyden bahsetmesine ek olarak vahiy olgusal olarak da bir hakikattır." inancı "geçmişte" olduğu gibi "şimdi" de insan yaşamına yön veren güçlü faktörlerden biridir. Tarihin "şimdinin anlayışı" üstündeki etkisi açıktır. Bu nedenle, toplum ya da birey şimdinin anlayışına, ancak, tarihe rağmen değil ama tarihle birlikte düşünebilirse ulaşabilir. Fakat, tarihsel olan dahil her anlayış düşüncenin "arka plan"ıyla ilişkilidir. Bununla birlikte, düşüncenin arka planında, düşüncenin şekillenmesinde ve oluşumunda rol oynayan tek bir etken yoktur. Açıkçası, böyle bir şey öne sürmek modası geçmiş bir tür indirgemecilik yapmaktan başka bir şey de değildir. Günümüz felsefe çevrelerinde "temelci" yaklaşımlara fazla rağbet gösterildiğini söylemek doğru olmaz.(1) Fakat bu, düşüncenin oluşumunda bir çok etken içinde diğerlerinden daha merkezî bir ya da iki etkenin olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle, bir çok etkenden biri ya da diğeri üzerinde durmak, örneğin farklı açıklama denemelerinde yer alan "bilgi kuramsal bakış açısındaki farklılığa" işaret etmek, bir indirgemecilik olarak görülmemelidir.

Bu mütevazî denemede yapılmaya çalışılan şey; vahyin nasıl meydana geldiğine yönelik açıklamaların, arka planlarına işaret etmektir. Bunu yaparken unutulmaması gereken iki nokta vardır: Birincisi örneklerin genelde "inanan"ın düşünce tarzının yansımaları olduğu(2); İkincisi ise "vahyin" ve "vahyin mâhiyeti üzerine düşünmenin" İslam

(*) D.E.Ü. Felsefe Tarihi Araştırma Gör.

(1) Nielsen, Kai, *On Transforming Philosophy: A Metaphilosophical Inquiry*, Westview Press, Colorado/Oxford, 1995, s.108

(2) Doğaldır ki, vahyin olgusal anlamda "imkanına" ilişkin bir tartışma İnanan zihnin düşünce tarzına, zihinsel ve duygusal teslimiyetlerine dayanarak ele alınan bu denemenin işi değildir. Burada sadece şu noktaya işaret edilip geçilecektir: Tanrı inancı vahyin "mantıksal bir imkan" olduğunu gösterir. Bununla beraber, biz bir vahyin "olgusal anlamda imkansız" olduğunu bilmiyoruz. Tanrı ve insan arasında bir şekilde iletişim kurulmadığını kanıtlamak bilimsel bilginin sınırlarının ötesindedir. Burada kanıt getirme yükümlülüğü vahyin olgusal imkansızlığını öne sürenin üzerindedir. Nitekim yöntemsel anlamda kuşatamadığımız bir alana yönelik olumlu bir iddianın tersini kanıtlama savının kendisi hem olgusal hem mantıksal anlamda imkansızdır. Benzer bir yaklaşım için bkz. Stark, Rodney, "A Theory of Revelations", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1999, 38 (2), s. 288

In the second chapter it was examined in the dimension of Allah. In this chapter some of the problems like atheism and materialism raised from the church-science conflict mentioned in firs chapter was discussed and criticized.

In the third and the last chapter the psychological and sociological dimensions of belief were discussed. State of nonbeleiving was pointed out to be harmful and damaging form spiritual life of a person and for social life. The damages that nonbeliving causes for personal life and social life were also pointed out. For obtaining order of personal and social life and for getting happiness the need for Islam religion was explained.

As a result it can be suggested that when trying to explain the universe, the material and the human it is seen that they are related firmly with belief of Allah. If this relation is not understood fully then the problems in thoughts and in belief arises Therefore personal and social problems will be solved when true belief and thoughts are gained. This can only happen when people really meet with Islam.

Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Tez Özetleri, 1990-1998, 1999 Konya, s. 1571-1572
DAM 94553
12 NİSAN 2001

KUR'AN'DA VAHİY

Abdulgaffar ASLAN

Danışman : Prof.Dr.Süleyman TOPRAK
1997, Sayfa:

Vahiy, Allah ile Peygamber arasında özel bir haberleşme aracıdır. İslâm düşüncesinde vahiy, Allah'ın peygamberlere olan hitabıdır. Bu anlamda vahiy, Allah'ın insanlara ulaştırmak istediği ilâhî bilgileri vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde, gizli ve sürekli bir yolla tebliğ etmek üzere peygamberlere yakînî ilim ifade edecek tarzda iletmesidir. Günümüze kadar vahiy kavramı üzerinde bir çok araştırma yapılmıştır. Biz de bu çalışmada Kelâm ilmi açısında bu kavramı incelemeye çalıştık. Çünkü günümüz Kur'anî çözüm ve alternatifler sunmak, ancak objektif ve kesinliğinden şüphe olmayan bir bilgi kaynağı olan ilâhî vahiy ile mümkündür.

Bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte Yahudilik, Hıristiyarılık ve günümüzde yaşayan diğer dinler ile İslâm filozoflarında vahiy anlayışı ana hatlarıyla ele alınmıştır. Birinci Bölüm'de vahiy kavramımn tahlili yapıldıktan sonra, vahyin kaynağı, elçisi, tebliğcisi verilmeye çalıyşıldı. Bu arada müşriklerin vahiy karşısındaki tavırları ve Hz.Peygamberi ithamlarına yer verilmiştir. İkinci Bölüm'de Kur'an'da. vahiy; Kur'an vahyinin geliş şekilleri ve vahiy alma esnasında Hz.Peygamber'de görülen hallerin açıklanmasına çalışılmıştır. Üçüncü Bölüm'de de vahiy açısından Kur'an'da Kelâm kelimesi; Selef, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ekollerinin Allah'ın kelâm sıfatı ve kelâmullah hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuştur.

Vahyin kaynağı Allah'tır. Bu husus Kur'an'da defalarca dile getirilmiştir. Allah-Peygamber diyaloğunda bilgi aktarımını sağlayan, elçilikle görevlendirilen melek Cibril'dir. Ona bu diyaloğda aracılıktan başka herhangi bir görev yüklenemez. Kısaca Kur'an, ilâhî kitaplarda bulunması gereken bütün vasıflara haiz tek kitaptır.

Hz. Âdem ile başlayan vahiy, Hz.Muhammed'in peygamberliğinde en olgun halini almıştır. Artık bundan sonra her kim nübüvvet iddiasında bulunursa yalancıdır, Allah'a yalan ve iftirada bulunmuştur.

Sonuç olarak burada Kur'an'ın şu ifadesini zikredebiliriz: "Allah insanlarla ancak vahiy suretiyle, perde arkasından, yahut bir elçi göndermekle konuşur; izniyle dilediğine dilediğini vahyeder." (Şûrâ, 42/51).

***

KUR'AN VAHYİNİN Hz. PEYGAMBER DEVRİNDE TESBİTİ

Y.Doç.Dr. Muhsin DEMİRCİ

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 146759
Tas. No: 297.43 DEM.K

İstanbul - 1994

30 AĞU 2006

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

VAHYE İTİRAZLAR
(FURKAN SURESİ ÖRNEĞİ)

Yüksek Lisans Tezi

10 AGU 2007

ERKAN ÇAKIR

İstanbul, 2006

ANKA YAYINLARI: 81
DÜŞÜNCE: 12

Kitabın adı:
Vahiy Savunması
© Anka Yayınları, 2005

Yazan:
Mehmet Yaşar Soyalan
www.vahiysavunmasi.com

Yayın Editörü:
Erhan Güngör

ISBN: 975-9044-15-3

1. Basım: Kasım 2005

Kapak Tasarım:
Yalçın Yoncalık

Ofset Hazırlık:
Anka

Baskı-Cilt:
İstanbul Matbaacılık
(0212. 637 93 00)

ANKA YAYINLARI
Çatalçeşme Sokak Yücer Han No: 46/8 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 514 53 54 Faks: (0212) 514 53 55
www.ankakitabevi.com anka@ankakitabevi.com

VAHİY SAVUNMASI

KUR'ÂN DIŞI VAHYİN İMKÂNSIZLIĞI

MEHMET YAŞAR SOYALAN

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 143931
Tas. No: 297.43 SOY.V

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

Hizmetlerinden ötürü
İsam kütüphanesine
hediyemizdir.
04.08.2005
Mustafa Genç

SÜNNET-VAHİY İLİŞKİSİ

(DOKTORA TEZİ)

Danışman

Prof. Dr. BİLAL SAKLAN

Hazırlayan

Mustafa GENÇ

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

Dem. No:	140183
Tas. No:	297.301 GEN.S

KONYA 2005

Lâtifoğlu, Asiye: "Kadınlar Dünyası Gazetesinde Eğitim ve Öğretim", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Beyza Bilgin), VI+120s.

"Kadınlar Dünyası" gazetesi II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı Müdafa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nin yayın organı olarak 1913-1921 yılları arasında yayın faaliyetinde bulunmuştur.

Bu gazete, döneminde yayınlanan diğer kadın dergi ve gazeteleri arasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Kadınla ilgili bir çok konuyu gündeme getirmiy özellikle kadının eğitimi üzerinde durmuş, bu konuyla ilgili olarak önerilerde bulunmuş, mevcut sorunlara çözümler getirmeye çalışmıştır.

Nüfusun yarısından çoğunu oluşturan kadınların eğitilmesinin toplumun geleceği ve refahı açısından gerekli olduğunu belirtmiştir.

Öncelikle, İstanbul'da kızlara yönelik faaliyette bulunan okul öncesi, İlköğretim ve Ortaöğretim düzeyinde eğitim veren mekteplerin sayılarının çoğaltılması ve bunların Anadolu'nun diğer illerinde de açılmasını ve oradaki çocukların da bu eğitimden istifade etmesini önermişlerdir.

Bunun yanında Yüksek öğretim de dahil olmak üzere kadınların, eğitimin bütün kademelerinden yararlanması yolunda çaba sarfetmişlerdir.

Kadınlar Dünyası gazetesi örgün eğitimin yanında yaygın eğitimle de ilgili olarak yetişkin kadınların belirli merkezlerde konferanslar düzenlenerek eğitilmesi amaçlanmıştır.

Ayrıca kimsesiz ve yetim korunmaya muhtaç kız çocuklarının da hem eğitimi hem de barınmasını sağlayacak "Darüşşafaka" ya da "Şefkat Evi" adı öerilen müesseselerin açılması istenmiştir.

Kadınlar Dünyası gazetesinin yayın faaliyetinde bulunduğu süre içerisinde kadının eğitimi hususunda göstermiş olduğu bütün bu gayretler, mutlu bir gelecek açısından önem taşımaktadır.

Mekhriban, Kassoumova: "Azerbaycan'da Dini Hayat: Bakü Örneği" , Yüksek Lisans Tezi.

Öksüz, Refik: "Safahat'ta Ahlâkî Unsurlar", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş), VI-301 s.

Yaptığımız bu araştırma göstermiştir ki Mehmet Âkif, Safahat'ta ahlâk felsefesi yapmıştır. O, Safahat'ta kişisel, sosyal ve aile ahlâkı ile ilgili ahlâkî unsurları büyük bir titizlik ile irdelemiş, toplumun düşünce dağarcığına katkıda bulunmuş ve şiiri ustaca kullanarak topluma ahlâk konusunda önemli mesajlar vermiştir.

Safahat kişisel, sosyal, aile ve vatan ahlâkı ile ilgili ahlâkî unsurları uygulanan ve idealde olması gereken yönleri ile ortaya koyan, Müslümanlığın ulviyetini, hakikî Müslümanlığın esaslarının milleti ne kadar yükselteceğini, gerçek medeniyetin ilim, teknik, sanat ve fikir alanlarında yurdumuza nasıl gireceğini, cehaletin toplumu mahfeden bir hastalık olarak tedavisinin nasıl yapılacağını, lâkayıtlık ve düzensizlik ile mücadelenin şekline, dinine, milletine, vatanına gönülden bağlı kahraman ve samimî bir neslin yetişmesini ve bu neslin Türk ve Müslüman kudretinin mazideki büyüklüğüne erişmesini temenni eden, bunun için hâl çareleri gösteren kaynak olabilecek nitelikte bir ahlâk felsefesi eseridir.

Akif ahlâkçı yapıda bir sanatkârdır. Bundan dolayı o, etrafındaki güzellikleri güzel, çirkinlikleri de en çirkin yönleri ile ortaya koymuş, kişisel, sosyal ve ailevî ahlâkın aksayan taraflarını tespit etmiş, idealde olması gerekenleri göstermiştir.

Ahlâkî konulardaki tespit ve yorumlarının toplumun bütün kesimleri tarafından anlaşılması amacı ile şiirlerinde üslûp olarak sadeliğe önem vermiş, halk diline ve mahalleye konuşmasına ağırlık vererek toplumda yaşayanlara bizzat kendilerini kendi dilleriyle tanıtarak ahlâkî bakımdan yaptıkları yanlışları anlamalarını sağlamıştır.

Akif, ahlâk konusunda düşüncelerinin İslâmın rûhuna uygun olmasına büyük önem vermiş, ahlâkî iyilik ve kötülük konusundaki düşüncelerini, İslâmın iyi ve kötü tanımlaması şekillendirmiştir. Kişisel, sosyal ve aile ahlâkı konusunda idealindeki ahlâklı insan tipini "Âsım" ile ahlâklı toplum idealini de "Âsım'ın Nesli" ile gerçekleştirmeyi düşünmüştür.

Rençper, Mustafa: "Farabî'nin Vahiy Anlayışı", Yüksek Lisans Tezi.

Sevinç, İrfan: "Hollanda'daki Türk Çocuklarının Eğitim Sorunları ve Yoğunlaşma Okulları", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Doç. Dr. Mualla Selçuk), IX-176 s.

1960'lı yılların başlarında diğer Avrupa ülkelerine olduğu gibi Hollanda'ya da işçi olarak giden Türklerin sayısı günümüzde aileleri ile birlikte 272 bin kişidir.

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Kataloğu 1999, Ankara 2002, s. . İSAM 138870

İkinci bölümde ise Hıristiyanlığın tarihi seyrinin akabinde, bu dinin Hicaz Bölgesine hangi yollarla nüfuz ettiği, bu bölgedeki ve bölgeye yakın olarak yaşayan Hıristiyanların durumu ele alınmıştır. Daha sonra bölge Hıristiyanlarının dini uygulamaları inanç, ibadet ve sosyal yaşantıya yansıyan uygulamaları yönünden araştırılmıştır. Hıristiyanların Kur'ân'a ve İslâm'a bakışları, Kur'ân'ın onlara inanç, genel ve tarihi bilgiler yönünden bakışları mukayese edilmiştir. İslâm'dan sonra Hicaz Bölgesinde Hıristiyanlık ve Hıristiyanların durumu incelenmiştir.

Sonuç olarak her iki bölümün genel bir değerlendirilmesi yapılarak, kesin olmasa da bir neticeye ulaşmaya çalışılmıştır.

Canikli, İlyas; "Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları" Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Doç.Dr. M.Hayri Kırbaşoğlu), VIII+126 s.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de, İslâm toplumlarında yöneten-yönetilen ilişkileri, en önemli problemlerin başında yer almaktadır. Özellikle bu konudaki hadisler, gerek subûtu ve gerekse anlamı bakımından farklı anlayışlara konu olmuştur. Bu sebeple, Kur'an çerçevesinde yöneten-yönetilen ilişkilerini ele alan hadisleri, kapsamlı bir değerlendirmeye tâbi tuttuk.

Giriş bölümünde "Ulû'l-Emr" kavramının ihtiva ettiği anlamları, İslâm âlimlerinin görüşleri doğrultusunda ortaya koyduk. Neticede, bu kavramın yönetme konumunda bulunan herkes için kullanılan bir kavram olduğunu gördük.

Birinci bölümde, mesûliyet anlayışının yönetime yansımasını, İslâm'ın mesûliyete verdiği önem çerçevesinde ele aldık.

İkinci bölümde, yöneticelerde bulunması gereken şartları ve buna bağlı olarak, yöneticilerin teb'aya karşı olan görevlerini Kur'an ve hadisler çerçevesinde izaha çalıştık.

Üçüncü bölümde ise, halkına karşı görevlerini yerine getiren bir yöneticiye karşı, halkın nasıl bir tutum içinde olması gerektiğini vurguladık. Neticede karşılıklı görevlerin ve sorumlulukların olduğu sonucuna vardık.

Dördüncü bölümde de, yöneten-yönetilen ilişkilerini düzenleyen rivayetleri, iki gruba ayırarak eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmeye tâbi tuttuk.

Beşinci bölümde ise, konuyla ilgili klasik İslâm âlimleri ve günümüz âlim ve düşünürlerinin görüşlerini nakLettik. Bu görüşler, konunun aydınlanmasında bize ışık tuttu. Geçmişte ve günümüzde konunun nasıl ortaya konulduğu bu görüşler çerçevesinde görülmüş oldu.

Çalışmamız neticesinde, yöneten ve yönetilen kesimlerin birbirlerine karşı vazifelerinin olduğunu, karşılıklı görevlerin yerine getirilmesi sonucunda, itaatın olacağını, tek yanlı teb'ayı ilgilindiren bir itaatı, gerek Kur'an'da ve gerekse Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sahih sünnetinde görmenin mümkün olmadığı kanaatine vardık.

Çınar, Ali: "Seyyid Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizi ve Tasavvuf Düşüncesi", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof.Dr. Ethem Cebecioğlu)

Demir, Hilmi: "Kur'an'da Akıl Vahiy İlişkisi", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof.Dr. Sait Yazıcıoğlu).

Tezimizde, felsefenin ve Kelamın temel problemlerinden biri olan akıl-vahiy ilişkisi anlamlandırılmaya çalışıldı.

Tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, akıl kavramının semantik analiziyle ilgilidir. Bu nedenle, giriş bölümünde tezde kullandığımız semantik yöntem hakkında bilgi verdik. Bu aynı zamanda, bizim ulaştığımız sonuçlara nereden ve nasıl ulaştığımızı da göstermektedir. Bu yöntemin gereği olarak, bu bölümde önce linguistik açıdan akıl kelimesinin kullanımları incelenmiş, sonra da bu yöntem doğrultusunda Kur'an'da bu kelimenin geçtiği ayetler ele alınarak bu kelimenin anlam alanı tesbit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, akıl-vahiy ilişkisinin yapısı bilgisel ve imani açıdan ele alınmıştır. Burada önce Kur'an'da bilgi kavramı sonra da vahyin anlamı üzerinde durulmuştur.

Bütün bunların ışığında görülmüştür ki; Kur'an akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin insan için mümkün ve gerekli görmektedir. Bu yönüyle akıl, statik ve bilimsel bilgi ile sınırlı olmayıp dinamik, etken bir yetidir. ve insan akletme yetisiyle Tanrı ile vahiy sayesinde ilişki kurabilir ve evreni anlamlandırabilir.

Günaydın, Yusuf Turan: " İbn-i Kemâl, Edebi Kişiiği e Kaside-i Bürde Tercümesi (Tenkitli Metin)", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Doç.Dr. Ali Yılmaz), IX+109 s.

İbn-i Kemâl '1468-1534), XVI. yüzyıl Osmanlı bilgin, şeyhülislam ve şairlerindendir. II. Bayezid, I. Selim (Yavuz) ve I.Süleyman (Kanunî) dönemlerinde yaşamıştır.

200'ü aşan eserlerinden birçoğu ufak risaleler halindedir. Bunlardan bir kısmı Türkçe, bir kısmı Farsça ve bir kısmı da Arapçadır.

İbn-i Kemâl bir İslâm bilgini olduğu kadar bir divan şairidir de. Divan'ın yanı sıra, Yusuf u Züleyha Mesnevisi, Manzum Darb-ı Meseller (Usûl-nâme), Yavuz Sultan Selim Mersiyesi, Kaside-i Kantaraniye Tercümesi ve Kasîde-i Bürde Tercümesi gibi Türkçe edebî eserleri vardır. Bu eserler Türk-İslâm edebiyatı açısından önemlidir.

Edebi kişiliğinin /şairliğinin en önemli özelliği, "mesel-âmiz" denilen hikmetli, veciz söz söyleme üslûbundaki başarıdır. Şiir dili, deyimlere ve ata sözlerine yer vermesiyle dönemine göre sade kabul edilebilir. Şiirlerinde lirizm görülmez didaktik bir şairdir. İbn-i Kemâl, işçilik yönü zayıf bir şairdir. Şiirlerinde aruz kusurlarına çok sık rastlanır. Bir özelliği de şiirlerinde mahlâs kullanmamasıdır.

İbn-i Kemal, Türkçe edebi eserleriyle ve Tevârih-i Âl-i osman adlı tarih tikabıyla, döneminde Türkçe' nin yazı dili olarak ivme kazanmasına katkıda bulunmuştur.

Kaside-i Bürde Tercümesi de bir çeviri çalışma olarak, İbn-i Kemal şiirinin genel özelliklerini gösterir. Yalnız, şair, Arapça asıl metni, çevirisine yoğun bir şekilde yansıtmıştır. Bu bakımdan Kasîde-i Bürde Tercümesi diğer çalışmalarından farklıdır. İbn-i Kemal, Bûsîrî'nin Kaside-i Bürde'sinin sahip olduğu kuvvetli lirizmi çevirisine yansıtamamıştır. İbn-i Kemâl'in bu çalışması, hem ilim adamlığını, hem de şairliğini birleştiren bir çalışma olarak önemlidir.

Kaside-i Bürde Tercümesi, Türkçe'de Abdürrahim Karahisarî (Ö.1483)'nin manzum tercümesinden sonra ikinci çeviri çalışması olması dolayısıyla da önem-

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Katalogu 1995-1996, Ankara1997-. İSAM 61470

"Hz.Peygamber (s.a.v.)'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik bir Alan Taraması" -Tahlil ve Eleştiri-

Nihat HATİPOĞLU*

GİRİŞ

Çağımızdaki bazı hadis araştırıcılarının sünneti; tamamen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ictihatları olan değerlendirdiklerine şahit oluyoruz. Bazı müellifler ise; hadislerin vahiyle bir bağlantısının bulunduğunu, bunun ise Kur'ân vahyinden tamamen farklı olduğunu ifade ederler. Bu iki grup da Kur'ân-ı Kerim ve sünnetteki bazı nasları ve eski alimlerin görüşlerini kendilerine mesnet alırlar.

Kur'ân'dan başka vahyin olamayacağını iddia eden birinci grup; "Kitapta, (Kur'ân'da) hiçbir şeyi eksik bırakmadık[1], "Zikri biz indirdik ve O'nu muhafaza edecek olan biziz"[2], "Elif - Lam, Mim! İşte bu Kitapta hiçbir şüphe yoktur"[3]. "Gerçekte zann, Hak'tan yana hiçbir şeye sahip değildir"[4] gibi âyet-i kerimeleri değişik açılardan iddialarına mesnet sayarlar. Onlara göre; hadislerin yazımını yasaklayan emirler[5] ve hadislerin sübutunun kat'i olması,[6] onların vahiyle bir irtibatının olmadığına delildir.

Çağdaş Müelliflerden Sübhl Sâlih (v: 1988). "İzah ettiğimiz şekilde vahiy hâdisesinin sadece Kur'ân-ı Kerim'e mahsus olduğu kanaatindeyiz. Zira Rasulullah (s.a.v.) kendisine nâzil olan vahiy ile, "Allah Teala'nın ilhamı" diye bahsettiği kendi hadislerini zaten biribirinden ayırırdı"[7] derken sünnetin vahiyle irtibatını tamamen yok sayan görüş ile, tüm sünnetin vahiy ürünü olduğu kanaatı arasındaki katı çizgiyi biraz olsun inceltmeye çalışan görüşün tipik bir örneğidir. Gerçi Koçkuzu'nun da ifade ettiği gibi aradaki bir noktayı muhafaza etse de Subhi Sâlih çizgisinde olanlar çok defa sarih konuşmamakla, sünnetin vahy ile ilgisini reddettikleri, halde, bazı durumlarda görüşlerinin aksine kanaatler de izhar etmektedirler[8].

"Birinci grup"; hadislerin dar manada da olsa vahiy eseri olarak kabul etmek şöyle dursun, onların varlıklarını bile hazmedememekte, sıhhatlerini öne sürerek delil olmalarına inanmamaktadırlar[9].

İkinci grubu temsil edenler, Sünnetin vahiy ürünü olduğunu söylerlerken, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ittiba etmeyi emreden âyet-i kerimeleri kendilerine delil getirirler. Bu gruba dâhil olanlar: "Resullah size neyi getirdiyse onu alın, sizi neden sakındırdıysa ondan da sakının[10]. De ki, Allah'ı seviyorsanız bana tabi olunuz[11]", Kim Peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur[12], (Ey Peygamberin zevceleri) Evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın[13]. Hayır, Rabbine andolsun ki, aralarında çeliştikleri şeylerde seni hakem tayin edip, sonra senin verdiğin hükmü içlerinde bir sıkıntı duymadan tamamen kabul etmedikçe inanmış olmazlar[14], Allah ve Peygamberi bir şeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz[15] ve benzeri[16] âyetleri delil getirirler[17].

---

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Dinişleri Yüksek Kurulu Uzmanı
1 En'am, 38
2 Hicr, 9.
3 Bakara, 1,2.
4 Yunus, 36; Necm, 28; En'am, 148.
5 Müslim, Zühd, 72; Dârimi Mukaddime, 42; Ahmet, III, 12,21; Ebu Davud, İlim, 3.
6 Gazali, Müstesfa Min İlmi'l - Usul, Matbaatü Emiriye, I, 145; Amidi Seyfuddin, el-İhkam fi Usûli'l - Ahkam, Daru'l - Kutubi'l - İlmiyye, I, 236, Beyrut, 1980; Ebû Zehre, Usul, s. 100, Sehr Haberu'l - Vahid, s. 23; Koçkuzu, Ali Osman, Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidierin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, DİB, s. 109.
7 Sübhi Sâlih, Hadis İlimieri ve Hadis İstilahları, (Trc: Prof. Dr. Yaşar Kandemir), s., DİB, Yayınları, 1988, s. 261.
8 Koçkuzu, Ali Osman, Haberi Vahid, s. 41.
9 Koçkuzu, a.g.e., s. 42.
10 Haşr, 7.
11 Ali İmran, 31.
12 Nisa, 80.
13 Ahzap, 34.
14 Nisa, 65.
15 Ahzap, 36.
16 Necm, 3,4; Bakara, 187, 239; Cum'a, 9; Fetih 15; Enfal, 7,9 vb.
17 Tartışma için bk. Abdülgani Abdülhâlik, Hücciyyetu's - Sunne, s. 291-328.

0.64
06 HAZİRAN 1999

AVC.K
1994
91001

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

KUR'AN'DA VE KİTAB-I MUKADDES'TE VAHİY

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ZÜLKARNEYN AVCI

TEZ DANIŞMANI
PROF.DR.SALİH AKDEMİR

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

Dem. No:	91001
Tas. No:	291 AVC.K

Ankara - 1994

Diyanet Dergisi, c. XXII/4 (1986) Ankara, s. 3-7.
08 MAYIS 1993
Dergi / Kitap Kütüphanede Mevcuttur

içindekiler

3-7 NORMAL İNSAN-PEYGAMBER FARKI: VAHİY
Dr. Habil ŞENTÜRK

8-10 TARİH BOYUNCA CAMİ VE GÖRDÜĞÜ HİZMETLER
Yrd. Doç. Dr. Ziya KAZICI

11-15 BANKALARDA BİRİKEN MEVDUAT FAİZLERİ VE BUNLARIN KULLANILMASI MESELESİ
Yusuf KARDAVİ (Çev.: K. Yaman)

16-29 İSLÂM'DA EVLENİLMESİ YASAKLANANLAR, YAKIN AKRABA EVLİLİKLERİ VE SAKAT DOĞAN ÇOCUKLAR
Prof. Dr. Ali ŞAFAK

30-35 VAKIFLAR
Rıdvan NİZAMOĞLU

36-42 İSLÂM COĞRAFYACILARINDAN EL-HAMEVÎ'YE GÖRE FIRAT HAVZASI ŞEHİRLERİ
Doç. Dr. Zekeriya KİTAPÇI

43-51 ÖLÜMÜNÜN ELLİNCİ YILI MÜNASEBETİYLE MEHMED ÂKİF ERSOY
Veli ERTAN

52-60 FİZİĞİN GELİŞİMİNDE 8. İLE 18. YÜZYIL İSLÂM ÂLİMLERİNİN YERİ
Lütfi GÖKER

İmtiyaz Sahibi
Mehmet TOPKAYA
Döner Sermaye İşletme Müdürü

Sorumlu Yazı İşleri
Müdürü
Orhan BALCI
Süreli Yayınlar Şube Müdürü

Tetkik Kurulu
Yalçın ÜNAL
İbrahim URAL
Orhan BALCI

Yayına Hazırlayan
Alaaddin KOÇAK

Adres
Dr. Mediha Eldem Sok.
No: 85
Kocatepe / ANKARA

Dizgi ve baskı
AYYILDIZ
MATBAASI A.Ş.
22 69 40 - 22 69 41 - 13 19 62

YAYIN ŞARTLARI :

- Diyanet Dergisi, dini, ilmi, inceleme ve araştırmalar, tez ve seminer çalışmaları, tercüme ve derleme yazıları yayınlayan bir dergidir.
- Dergimize yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, Yazı Tetkik Kurulu kararı ile yayınlanır.
- Yayınlanacak yazılarda lüzum görüldüğü takdirde Kurulca düzeltme ve kısaltmalar yapılabilir.
- Gönderilen yazılar basılsın veya basılmasın yazarına iade edilmez.
- Yazılar, iki aralıklı daktilo ile yazılmış olarak "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar Şubesi Müdürlüğü" adresine gönderilir.
- Dergimizde çıkan yazılar, kaynak gösterilerek iktibas edilebilir.

NORMAL İNSAN-PEYGAMBER FARKI: VAHİY

Dr. Habil ŞENTÜRK
D.E.Ü. İlâhiyat F. Öğr. Gör.

İslâma göre peygamber de bir insan olduğu için her insan gibi o da, yer, içer, dünya işleri ile meşgul olur, birtakım duygu, düşünce ve istekleri vardır. Şu âyet konunun özünü oluşturmaktadır: "De ki: Ben de sizin gibi bir insanım, ancak bana vahyolunuyor."(1)

Öyleyse önce normal insanın durumunu gözden geçirelim:

İnsanoğlu, doğuştan getirdiği (verâset) potansiyel güçle sonradan edindiği tecrübelerin (çevre) zamanla gelişmesi sonucu bir şahsiyet oluşturur. Doğuştan getirdiği istidatlar çevre tesirlerine açık durumdadır. O acıkmayı, susamayı, işitmeyi, görmeyi, düşünmeyi, duygulanmayı vs. öğrenmez. Ancak acıktığında gıda almayı, susadığında su içmeyi, işittiğinin ne olduğunu, nasıl düşündüğünü ve niçin duygulandığını hayatın çeşitli dönemlerinde öğrenir, şahsiyetini tamamlar.(2)

Sosyal bir ortamda yaşayan insan, kendisiyle olduğu kadar toplumla da uyum içinde olmak durumundadır. Çünkü bu psikolojik ve sosyal yönden dengeli bir hayatın gereğidir.(3) Gene hayata intibâk mekanizması (U-O-T)(4) içinde kişinin kendisinde ve çevresinde olup bitenden haberdar olmasını sağlayan duyu organları vardır.(5) Fakat bu organların alma gücü sınırlıdır. Bu sebeble insan tabiattaki her olaydan haberdar olamaz. Sözgelişi bir kulağın veya gözün duyum eşiği vardır; kulak belli frekanstaki sesi işitir, göz de belli dalga uzunluğundaki ışığı görebilir.(6) Aslında bu sınırlı imkanlara sahip olma konusunda da insanlar birbirinden farklıdırlar. Biri diğerinden daha güçlü, daha zeki, daha hassas olabilir. Meselâ: "Birkısım insanlar eşya ve olaylar karşısında hiçbir şey idrâk etmedikleri halde, diğer birkısmı ses ayrılıklarını, birkısmı renklerin dalgalarını, birkısmı da lezzet ve koku ayrılıklarını idrâk etmektedir."(7)

Normal insandan peygambere geçince bu farkların daha da arttığı görülecektir. Gerçi İslâma göre peygamberler de insandır, ancak

---

(1) K: 18 (el-Kehf), 110; 41 (Fussılet), 6
(2) Erdoğan Fırat, Şahsiyet Gelişiminde Tevbenin Fonksiyonu, s. 54.
(3) Tuncel Altınköprü, Şahsiyet Analizi, s. 8.
(4) (U-O-T): Uyarıcı- Organizma-Tepki.
(5) Norman L. Munn, Psikoloji, II, 157.
(6) Duyum eşiği, kulak için 20-20.000 frekans arasındaki seslerin işitilmesi; göz içinse 400-700 milimikron dalga uzunluğundaki ışığın görülmesi şeklindedir. Fazla bilgi için bk, N.L. Munn, a.g.e., II, 204 vd., 241 vd.
(7) G. Kerschensteiner, Karakter Kavramı ve Terbiyesi, s. 68.

Yay. Haz. Mehmet Akif Ersin ve diğerleri
I. KUR'AN SEMPOZYUMU
Tebliğler ve Müzakereler 1-3 Nisan
1994, Ankara-1994, s. 31-48.
DN: 30257.
297.104
KUR.S
23 EKİM 1995

KUR'AN VAHYİNİN NİTELİĞİ ve HZ. PEYGAMBER

Yrd. Doç. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

Diğer semavî dinlerde olduğu gibi İslâm dininin de temelini oluşturan ve temel amacı 'ahlâkî bir toplum meydana getirmek'[1] olan *vahy*, üzerinden on-dört asırdan fazla zaman geçmesine ve bu süre içerisinde İslâm kelâmcıları ve filozofları tarafından detaylı bir şekilde üzerinde en çok tartışılan konulardan biri olmasına rağmen, niteliği hususundaki müphemliğini hala korumaktadır. Hiç şüphesiz bundaki en büyük etken, *vahy*in geliş tarzı ve niteliği hakkında Kur'an'da açık ve net bir bilginin bulunmamasıdır. *Vahy*in gerçek sırrı Allah ile O'nun elçisi Cebrail arasında saklı kalırken, peygamberler ve özellikle de Peygamberimizin *vahy* esnasında yaşadıkları olağanüstü haller[2] nedeniyle *vahyin* meydana gelişi, niteliği ve özellikleri hakkında bir nebze bilgiye sahip-tirler. Ancak, bu olağanüstü tecrübelerinin niteliğini ve özelliklerini hiçbir za-man açıkça tarif ve tasvir etmemişler, onu bir sır gibi saklamışlardır. Onların bu sırrı saklamaları *peygamberlik* sırlarından bir sır olarak kabul edilmiş ve *vahy*in niteliğini kavramaya insan aklının güç ve kapasitesinin yeterli olama-yacağı görüşünde birleşilmiştir. Ancak hemen şunu da eklemek gerekir ki in-san aklının, kavramaktan uzak olduğu bir hususu —örneğin ruh gibi— hemen orada reddedivermesi de aklın tabiatına ve fonksiyonuna uygun değildir. Dolayısıyla *vahy* gibi aklın idrak seviyesinin çok çok üzerinde gerçekleşen bir olayın da reddedilmesi, aklî fonkliyonları normal seyrinde işleyen akl-ı selim sahibi bir insandan beklenen bir davranış değildir. Din âlimi merhum Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) bu hususta şunları söylemektedir:

> *Vahy*in mahiyeti; en temiz ve en olgun insanların başları olan en-biya'dan başkası için belli değildir. Nasıl geliyor, nasıl işitiliyor, o

---

[1] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 239, İzmir, 1990

[2] Peygamberimizin *vahy* esnasında yaşamış olduğu olağanüstü halleri ancak sahabe'nin rivayetlerinden öğrenebiliyoruz. Bu rivayetlere göre, Hz. Peygamber *vahy* alırken kendisini şiddetli bir titremeyle birlikte vecd ve heyecan hali sarıyor, gözlerini kapatı-yor, hırıltılı bir şekilde nefes almaya başlıyordu. Soğuk bir havada dahi olsa şakakla-rından ter damlıyordu. Bununla birlikte vücut ağırlığı da yoğunlaşıyordu. Bu esnada şayet bir deve üzerinde idiyse, vücudunun ağırlığından deve çökmek durumunda kalı-yordu. Hatta bir vahiy esnasında vahiy katibi Zeyd b. Sabit'in dizleri Peygamberimizin dizleri ile temas halinde olduğundan, Zeyd de Peygamberimizin üzerine çöken ağırlık-tan nasibini almış ve neredeyse dizlerinin kırılacağı hissine kapılmıştır. (Bkz. Zeynüddin Ahmed b. Hanbel b. Abdillatif ez-Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih*, I/2, 5, (Çev. Ahmed Naim), Ankara, 1970; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/66, (Çev. Said Mutlu), İstanbul, 1966

87767

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI No: 200

MODERN BATI DÜŞÜNCESİNDE

V A H İ Y

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 87767
Tas. No: 231.7 KIL.M

Ankara 2002

2 MAYIS 2003

D1529

sakarya üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi 8 / 2003, s. 99-102.

kelam

VAHİY VE MUCİZE*

*Paul TILLICH / trc. Mustafa AKÇAY***

Genel tanıma göre " mucize" kelimesi tabiat kanunlarına aykırı olan bir olaya işaret eder. Bu tanım ve bütün dinlerdeki ispatı mümkün olmayan pek çok mucize kıssası, teolojik anlamda kullanım açısından bu terimi yanıltıcı ve mahzurlu bir hale getirmiştir. Ancak elde bu kelimenin yerine konabilecek bir şey varsa –ki böyle bir karşılık bulunmuş gibi görünmemektedir- bu takdirde sadece gerçek bir tecrübeyi ifade eden bir kelime kullanılabilir. Yeni Ahit, mucizelerin dinî anlamına işaret etmek üzere " işaret, alamet/sing" anlamında Yunanca bir kelime olan "semeion" kelimesini sıkça kullanır. Ne var ki niteleyici bir ilave olmadan "sing" kelimesi bu dinî anlamı ifade edemez. Bu itibarla "sing" kelimesine, "olay/event" kelimesini ilave etmek ve "sing-events/işaret olaylar" demek daha doğru olacaktır. Mucizenin "hayret ve şaşkınlık uyandıran şey" anlamındaki orijinal manâsı, vahiy tecrübesinin ortaya konulan belli yönünü tanımlamak için oldukça uygundur. Fakat kavramın bu anlamı, olayların tabii yapısını ihlal eden tabiatüstü bir müdahelenin nahoş anlamı tarafından bertaraf edilmiştir. Halbuki "sing" kelimesi ve "sing-event" ifadesinde bu nahoş anlamdan kaçınılmıştır.

Orijinal, saf dinî anlayış, ilâhî tezahürlerle ilgili mucize kıssalarını mucizelerin tabiat üstülük iddiasını iyice araştırmaksızın kabul ederken, akılcı yaklaşımlar

* Alman ve Amerikalı teologlar arasında önemli nüfuza sahip olan Paul Tıllıch'e (1886-1965) ait bu metin "Systematic Theology" adlı eserinin I,115-118 (Chicago, University of Chicago Pres,1951) den alınmıştır.

** Sakarya Üniv.. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi ABD Öğr. Üyesi, Yrd.Doç.Dr.,

[24] Brockelmann,. I, 783.
[25] Brockelmann, I, 783.
[26] Brockelmann, I, 783.
[27] Brockelmann, I, 783.
[28] Şehrezûrî, *Târîh*, 470
[29] Nasr, *"Şihâbeddin Sühreverdî Maktul"*, İslam Düşüncesi Tarihi İçinde, I, 413; Nasr, *Three*.. 58-59; Nasr, *Üç*.. 71-72.
[30] Ebû Reyyân, 67.
[31] Emîl, Ma'lûf, *"Tasnîfu Müellefâtihi"*, Kitâbu'l-Lemehât İçinde, 18-19.
[32] Sühreverdî, el-Meşâri', 194.

D 193

İLETİŞİM UNSURLARI AÇISINDAN VAHİY-KIRAAT İLİŞKİSİ

Yrd. Doç. Dr. İbrahim GÖRENER
E. Ü. İlahiyat Fakültesi
gorener@erciyes.edu.tr

Özet

Kur'an Allah Kelamıdır ve 23 yıllık bir süreç içerisinde Hz.Muhammed'e indirilmiştir. Hz.Muhammed'e Allah'ın söz aktarımında bulunmasına vahiy denilmektedir ve vahiy bir tür iletişimin adıdır. Bir iletişimde bulunması gereken bazı unsurlar vardır: Konuşan, kendisine hitap edilen, algı, iletişim aracı (dil), kod, iletişimi taşıyan aracı vs. Ne var ki bu unsurların tamamını bildiğimiz ölçüler içerisinde vahiyde görememekteyiz. Vahiydeki bu özellik aslında Kıyâmet Sûresinde geçen ilgili âyetlerde belirtilmiştir, ama genelde bu âyetler açıklanırken, işin iletişimle ilgili olan bu kendine özgülük gözlerden kaçmıştır. İletişimde zikredilen aşamalar, birebir vahiy olayında da mevcuttur, ama bu aşamalardaki unsurlar farklı özelliktedir ve irade ve sorumluluk da vahiy olayında sadece Allah'a aittir. Oysa sıradan bir iletişimin gerçekleşmesinde konuşan tek başına sorumlu değildir. Vahiy olayından ayrı olarak bu iletişim olayının seyrinde dinleyen de aynı derecede eyleme katılır ve iradesiyle algılama fiilinde bulunur. Vahiy esnasında zikredilebilecek bu ayrıcalık, hem Kur'an'ı şüphelerden arındırmakta, hem de Hz. Peygamber'in yükünü azaltmaktadır. Allah işin gerçekleşmesindeki eylemleri ve sonuçlarını hep kendisi üstlenmiştir.

Giriş

Vahyin Hz. Peygambere nasıl geldiği konusu İslam alimlerinin sorguladığı önemli problemlerden birisidir. Bu kavram pek çok yönüyle ele alınmıştır. Konuya kavramsal açıdan yaklaşanlar, Kur'an'da mevcut tüm ilgili kelimeleri ve birbirleriyle bağlantılarını incelerken; tarihsel veya bağlamsal yaklaşanlar da vahiy esnasında Hz. Peygamber'de oluşan değişiklikleri ve çevresindekilerin davranışlarını ele almışlardır. Makalede, oldukça geniş bir çerçevesi olan bu kavramın her yönünün ele alınamayacağı aşikardır. O açıdan, kelimenin kavramsal ve tarihsel yönü için, bu konuya ayrılmış diğer çalışmalara müracaat edilebilir. Biz ise burada kavramın bir iletişimden bahsetmesi, yani Allah'ın belirli anlamları, özel bir ortamda, insanların anlayabileceği belirli araçlara yükleyerek iletmesi yönünü ele alacağız ve

Marmara Üniversitesi
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
sayı: 11-12, 1993-1994, İstanbul - 1997,
s. 99-149.
0.72

VAHY, NÜBÜVVET ve KUR'AN'IN VAHYEDİLİŞ AŞAMALARI

Murat SÜLÜN

GİRİŞ

Vahy ve peygamberlik kavramları, öteden beri en çok tartışılan kavramların başında gelir. İnsanlar bu iki müesseseyi kabul etme bakımından farklı gruplara ayrılmışlardır: Kimi, zaten Allah'ı da reddettiği için, vahyi otomatikman inkâr etmiş; kimi, Allah'ı ikrâr etmekle birlikte, vahyi inkâr etmiş; kimi de vahy gerçeğini kabul ederken, onu kendi peygamberi ile sınırlayarak kendileri dışındaki vahyi inkâr etmiştir[1].

Vahy, nübüvvet gibi kavramların da ele alındığı bu makale, esasen Kur'an-ı Kerim'in Peygamber Efendimiz tarafından telaffuz edilişinden önce ve sonra katettiği 'kitaplaşma aşamalarını' ele alan "Kur'an Vahylerinin Kitaplaşma Seyri" başlıklı daha kapsamlı bir yazının ilk kısmını oluşturmaktadır[2].

Kur'ân-ı Kerim'in vahyediliş aşamalarından bahsetmezden önce, Allah'ın kendisi dışındaki varlıklarla konuşması mes'elesi üzerinde durmak

1 Yahudiler Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i inkar ederken, Hristiyanlar da Muhammedî vahyi inkar etmiştir. -Teknik anlamdaki- vahye en son muhatap olan ümmet olmanın avantaji ile olsa gerek, biz, hiçbir peygamber arasında ayrım gözetmemekteyiz.

2 Kitaplaşma seyrinin metafizik kısmı, yani Kur'an'ın aynı anda Allah Teâlâ, Cebrail (a.s.) ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'e aidiyyeti, elinizdeki makalenin konusudur. Mezkur yazının ikinci kısmı ise, vahylerin Sahabiler tarafından kitaplaştırılması ile, yani işin fizik boyutu ile ilgili olup "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahylerinin Kitap Haline Gelişi" başlığını taşımaktadır.

1997

KRITOBOULOS: *History of Mehmed the Conqueror*. tr. C. T. RIGGS. Princeton, 1954.

LINDER, R. P.: *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia.* Bloomington, 1983.

MACDONALD, D. B., (A. ABEL): "Dar al-Sulh", *EI²*.

MELIKOFF, I.: "Ghazi", *EI²*.

NICOL, D. M.: *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460.* Washington, 1968.

OSTROGORSKY, George: *History of the Byzantine State.* tr. J. HUSSEY. New Brunswick, 1957.

PHRANTZES, G., (SPHRANTZES): *The Fall of the Byzantine Empire.* tr. M. PHLIPPIDES. Amherst, 1980.

SCHACHT, J.: "Aman", *EI²*.

----------------: *An Introduction to Islamic Law.* Oxford, 1971.

SHAW, S. J.: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* v. 1. Campridge, 1976.

SUGAR, P. F.: *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804.* Seattle, 1977.

TYAN, E.: "Djihad", *EI²*.

UZUNÇARŞILI, İ. H.: "Murad I", *İA.*

VASILIEV, A. A.: *History of the Byzantine Empire.* 2 v. Madison, 1964.

VRYONIS, S., Jr. : *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the 11th through the 15th c.* Berkeley, 1971.

WITTEK, Paul: *The Rise of the Ottoman Empire.* London, 1967.

YINANÇ, M. H.: "Bayezid I", *İA.*

23 MART 1999

D. 193

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Sayı: 7, Cilt: 7, 1998
s. 671-688.

NASS-OLGU İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İLK VAHİY TECRÜBESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Nasr Hâmid Ebû Zeyd**

*Çev: Mehmet Emin MAŞALI***

Nassın İlk Alıcısı, Peygamber (s.a.v)

Vahyin ilk alıcısı ve mübelliği olan Muhammed (s.a.v) mevcut olgunun ve içinde bulunduğu toplumun bir parçası, evladı ve ürünü idi. Yetim olarak Mekke'de büyüdü. Akranları gibi o da çölde Benî Esed kabilesinde yetiştirildi. Mekkeliler gibi ticaret yaptı, onlarla birlikte yolculukta bulundu, yaşantılarını ve ilgilendikleri şeyleri paylaştı. Bisetten sonra bazı bedeviler ona kral muamelesi yapmak isteyince o bunu reddetti. Aynı şekilde onunla karşılaşmaya hazırlanan bir bedevinin heyecandan göğsünün titrediğini görünce onu sakinleştirdi ve şu meşhur sözünü dile getirdi: "Ben kurutulmuş et yiyen Mekkeli bir kadının oğlundan başka biri değilim". Geçmişte ve günümüzdeki hakim dini kesimin kendisini, gözle görülen maddî-beşerî varlığının öncesine ait bir varlığa sahip bulunan ve olgudan, tarihten kopuk zihnî, ideal bir hakikate dönüştürmek istediği Peygamber (s.a.v)'le ilgili olarak tarih bize bunları aktarmaktadır. Bu dini düşünce en insancıl yaklaşımında bile onu gözleri kapalı, toplum ve olgudan uzak, toplumunkilerden farklı idealist fikri tasalar taşıyan bir şahıs olarak ele almış; hatta onu beşeri bütün niteliklerden soyutlanmış bir şahsa dönüştürmüştür.

Peygamberin şahsiyetinde meydana gelen bu değişim, kültür ve düşünce alanında nassa yönelik kanaatin değişimine paralel olarak gerçekleşmiştir. Zira nass insana yönelik olmaktan çıkmış, Allah'a delalet eden bir nass olma yönünde dönüşüm sergilemiştir. Bu nevi bir kanaatin doğru olabilmesi için peygamberin özel bir mesaj alan, uzlete çekilmiş ve

* *Bu makale Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in **"Mefhûmü'n-nass, dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân"** isimli eserinin 59-74. sayfalarının tercümesidir.*

** *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi*

D. 1529

Dipnotlar

1 Meşhur hukuk bilgini-teolog Seyfüddin Âmidi (öl. 1233) Peygambere "indirilen" (münezzel) ebedi ilahi kelamın iki şekli olduğunu izah eder: (*metlüv)* olan ve *metlüv* olmayan (*ma leyse bi metlüv*) formu. İlki Kur'an ikincisi ise Sünnettir. Seyfüddin Âmidi, *el-İhkâm fi usuli'l-Ahkam*, (Kahire: Matbaatü'l-Maarif, 1914), 1:228. Âmidi sünneti, ilahi kelamın *tilaveti* oluşundan öte "bir haber (*muhbira*) kaynağı" olarak tanımlar. A.g.e., s. 227. Benim on seneyi aşkındır yaptığım araştırmanın bir sonucu niteliğindedir. Benim ortaçağın diğer müslüman yazarlarına ilişkin oldukça sınırlı olan okumam Âmidi'nin temel teolojik meselelerdeki düşüncelerinin geniş bir biçimde Sünniliğin temsili olduğu sonucuna vardırdı.

2 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1976), s.244-248.

3 *Fadaih el-Batiniyye* olarak adlandırılan bu eleştiri Richard McCarthy'nin İngilizce çevirisinde yer almaktadır. *Freedom and Fulfilment* (Boston: Twayne Publishers, 1980), s. 218-261.

4 Bu ilke Batı hukukları için yabancı değildir. Örneğin, Amerikan Baş Yargıcı John Marshall, Supreme Court'un tarihi tartışmalı *McCullocch v. Maryland* davasındaki kararı üzerine mahkemeye sunduğu davada Amerikan anayasasında İngilizce konuşanlara anlam ifade eden, "necessary and proper", anahtar bir deyimini esas alarak savunma yapmıştır. Publicly attestable bir fenomen olarak dilbilimsel kullanıma özgü olan bu temyiz kesin olarak bir hukukun nesnelliğini koruma girişimi olarak değerlendirilebilir. Bkz., Gerald Gunther, *Cases and Materials on Constitutional Law*, 10th ed. (Mineola: The Foundation Press, 1980), s.84.

5 Onbeşinci yüzyıldan bu yana Müslüman bilginler *vaz'* konusunu bütün bir bilim dalı olarak kurmuşlardır. Bu bilim dalının tabiatı konusunda, benim doktora tezime bakınız, "Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad' al-Luga" and Its Development", (Princeton University, 1966). Bu tez bana ilk kez İslam hukuku ve Hukuk bilimi konusunda ders veren, Prof. Farhat J. Ziadeh'in danışmanlığında tamamlanmıştır. Bu alanda bende uyandırmış olduğu ilgi benim ilmi kariyerimin ilk odağı olmuştur.

6 *Vaz'* ve örf arasındaki ayırım içinbkz., Âmidi, el-İhkam, I, 36-39.

7 *Zahir* ve *hafi* arasındaki bu dahili ilişki ve her birinin dereceleri konusundaki tartışmaların daha çok Muhammed Edib Salih'in *Tefsiru'n-Nusus fi'l-Fıkhi'l-İslami* adlı yapıtına dayanmaktadır. (Dımeşk: Matbaatü Camiati Dımeşk, 1964), s. 87-127, 149-227.

8 Hanefi Hukuk bilimindeki aşikarlığın dört derecesi (zahir, nass, müfesser, muhkem) konusunda ayrıntılı bilgi için bkz; Muhammed Edib Salih, *Tefsiru'n-Nusus*, s. 87-94, 104-111.

9 Hukukun temel gayeleri kavramı tamamen ve sistematik bir biçimde meşhur Maliki hukuk bilgini Şatibi'nin *Muvafakat fi Usuli'l-Ahkam* adlı yapıtında geliştirilmiştir.

10 Âmidi, *el-İhkam*, 1: 374-378.

1 NİSAN 2003

sakarya üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi 2/2000

kelâm

VAHİYDE FETRET PROBLEMİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

*Yrd. Doç. Dr. Mustafa AKÇAY**

Semavî dinlerde Allah ile insan arasındaki müteal âlemden reel aleme doğru amir bir ilişki şeklinde tecelli eden münasebette vahiy ile nübüvvet, birbirini tamamlayan iki temel unsurdur. Bu ikisi, ilahî menşeli bir dinin insanlık dünyasında tezahürü için birbirinden ayrılması mümkün olmayan (lazım-ı müfarık) temel unsurları oluşturmaktadır. Vahiy ve nübüvvet olmaksızın ilahî bir dinin tezahürü mümkün değildir. Gerçi Allah açısından düşünüldüğünde, Allah Tealâ sistemli bir din oluşturacak şekilde insanlarla başka türlü iletişim kurma imkânına muktedirdir. Buna rağmen O, insan ile sistemli bir ilişki kurmada ilahî bir ilke (sünnetullah) olarak vahiy ile nübüvvet yolunu irade etmiştir. İnsan açısından düşünüldüğünde ise her insan yaratılıştan sahip olduğu "fitrat" sayesinde Yüce Yaratıcı ile her zaman subjektif bir ilişki kurma imkânına sahiptir. Bu husus, yüksek yaratılışa sahip birer insan-ı kâmil olan peygamberler için öncelikle söz konusudur. Buna rağmen peygamberlere asıl peygamberlik vasfını kazandıran temel nitelik, yüksek yaratılış özelliklerine sahip olmaları değil, Allah tarafından gönderilen ve insanlara bildirmekle sorumlu oldukları ilahî vahiydir. Öte yandan Yüce Allah'ın buyruklarının yani vahyin, insanlık âleminde sistemli, semavî bir din şeklinde tezahür etmesi için insanlar içinden seçilen peygamberlerin varlığı da zorunludur. Bu itibarla peygamberler, ancak vahiy sayesinde pey-

* *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi*

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
cilt: V / sayı: 1, Sivas -2001,
s. 393-416.

D.1956

15 Ekim 2002

İLETİŞİM UNSURLARI AÇISINDAN VAHİY

Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK[*]

Anahtar Kelime : İletişim, Vahi, Bağlam

İnsanoğlu kendini bildi bileli hep bir diyalog içinde varolmuştur. İlk insan Hz. Adem'in yaratılmasından sonra, onun kendi türünden bir 'eş'e ihtiyaç duyması ve ardından Havva'nın yaratılması, insan için iletişimin gerekliliğini ve onun toplumsal bir varlık oluşunu göstermektedir. Adem ve Havva'nın yeryüzüne gönderilmesi ile başlayan dünya hayatı, insan-Tanrı iletişiminin boyutunu da değiştirmiştir. Çünkü yeryüzündeki ve Cennetteki insan-Yaratıcı iletişimi, boyut olarak farklıdır. Zira, Allah'ın, kullarına mesajlar göndermek amacıyla insanlar arasından peygamberler seçerek onlarla temasa geçmesi, vahiy yoluyla olmuştur.

Araştırmamızda önce iletişimin ne olduğundan, nasıl gerçekleştiğinden ve gerçekleşme şartlarından bahsedeceğiz. Ardından vahiy olgusunu ve özellikle de vahyin iletişim yönünü ele alacağız.

1. Genel Anlamda İletişim ve Dil

İnsanlar-arası iletişimde, duygu ve düşüncelerin aktarılmasında en önemli araç *dil*dir[1]. Bu sebeple, insanlar-arası iletişimin temeli dile dayanır demek, yanlış olmayacaktır. O halde, dil ve iletişim arasında doğrudan bir ilişki vardır.

İletişim, en sade anlatımla, ***bir duygu ve düşüncenin karşı tarafa aktarılması*** demektir. Fert, tek başına bir varlık olduğundan, yaşantısı ve tecrübeleri de farklıdır. Buna rağmen toplum, dil vasıtasıyla tüm fertlerin yaşantı ve tecrübelerini, herkesin kabul edebileceği kavramlara dönüştürebilmiş ve bu kavramları yansıtmak üzere kullanılan lafızlar üzerinde de bir uzlaşma sağlamıştır. İnsanoğlu, böylece yaşantı ve tecrübelerini, zihninde oluşmuş kavramları, "*temelde kendisinden başka bir şeyin yerine geçerek onu belirten veya gösteren bir birim olan 'gösterge' niteliğine sahip, dilin yapıtaşları sözcükler*" yoluyla dışa vurup aktarabilmiştir. İnsanoğlu bunu yapmak zorunda kalmıştır. Çünkü o, tek başına tüm gereksinimlerini karşılayamaz; yardımlaşmaya, birbirini tanımaya, tanışmaya ihtiyaç duyar. Bu ise, zihinlerdeki kavramlara karşılık olarak lafızların vazedilmesi (kavramların adlandırılması) ile mümkündür. Şu halde, insanlar-arası bir bildirişimin gerçekleşmesi, yardımlaşma ve tanışmanın sağlanması, duygu ve düşüncelerin karşıya aktarılması için, karşı tarafın da anlayacağı bir sistemin ortaya konulması gerekir. Ancak bu yolla insan, zihninde

---

[*] Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

[1] Dilin insan için önemi ve dil-insan ilişkisinin iç-içeliği, Rahmân Sûresi, 55/1-4 âyetlerinde açıkça ortaya konmaktadır. Âyette; "Rahman, Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. O'na beyanı öğretti" denilerek insanın yaratılması ile insana beyanın öğretilmesi birbirine bedel olarak getirilmiş, insan demenin dil demek olduğu ve insanın beyanla iç-içeliği açıkça vurgulanmıştır. Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, Muhammed 'Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu ve diğer.), İst. 2000, s. 24-26.

Dicle Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: I
Diyarbakır-1999, s. 151-193.
D. 2042

SÜNNET VAHİY İLİŞKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KELEŞ

Bu makale, Sünnetin bilgi kaynaklarından birisi olup olmaması yönüyle Sünnet-Vahiy ilişkisine dair bir çalışmadır. Amacı ise; Sünnettin kaynak olarak, vahye mi, içtihada mı yoksa her ikisine birden mi istinat ettiği hususunu açıklığa kavuşturmaktır. Konuyla ilgili hemen bütün çalışmalarda da bu üç nokta üzerinde durulmuştur. Bir dördüncü şık ta zaten söz konusu değildir. Bizim burada yapmak istediğimiz çalışma ise, değişik yerlerde dağınık halde bulunan bilgileri bir arada ele almak ve bunlardan hareketle bir sonuca varmaya çalışmaktır. Elbette bu makalenin boyutları konuya ilişkin bütün tartışmaları ve görüşleri buraya taşımamıza imkan vermeyecektir. Ancak, konu hakkındaki önemli görüşleri zikretmeye ve onları değerlendirmeye çalışacağız. Üzerinde duracağımız konunun önemli bir kısmını vahiy olgusu teşkil ettiği için öncelikli olarak onun üzerinde durmak istiyoruz.

I-Vahyin Mahiyeti

"**Vahiy**" kelimesi, Kuran indirilmeden önce de Câhiliye devri edebiyatında sıkça kullanılan bir kelime idi. Bu nedenle, " **Vahiy** " kelimesinin hem Kuran öncesi döneme ait hem de Kuran'ın indirilişi ile kazanmış olduğu semantik anlamlarını tespit edebilme imkanımız vardır.[1] Biz de bu imkandan yararlanarak, vahiy konusunu incelemeye çalışacağız.

Vahiy kelimesi Arapça'da " و ح ى " kökünden mastardır. Sözlük anlamı bir çok değişik anlamlar içermektedir. Bunlar; ***gizli konuşmak***, ***ilham etmek***, ***fısıldamak***, ***ima*** ve ***işarette*** bulunmak, ***acele etmek***, ***seslenmek***, ***mektup yazmak*** vs. gibi anlamlardır. Hepsinde ortak olan anlam ise kelimenin ifade ettiği gizlilik ve işaret yollu anlatımdır.[2] Vahiy

---

[1] Izutsu, Toshihiko, Kuran'da Allah ve İnsan; 147.

[2] Vahiy kelimesinin bahsedilen anlamlarıyla ilgili geniş bilgi için bak: ibn Manzur, Lisanu'l-Arab, V.H.Y. maddesi. XV, 379-382. Zemahşerî, Esâsü'l-Belâga, V.H.Y. Maddesi, 668. el-İsfehânî, Râgıb, el- Müfredât, 515.

07 EYLÜL 1999

Dergi / Kitap
Kütüphanede Mevcuttur

Doç.Dr.M. Cemâl SOFUOĞLU

ملخص

بعض الإنتقادات التي وجهها محمد صادق نجمي
الى الامام البخاري

قد تعرض كتاب البخاري منذ تأليفه الي الآن لانتقادات مختلفة من جهات شتى . وجهها كثير من المؤلفين حيث أنها تليق بالذكر اذا لوحظت بنظر محض العلم .

إن أحد هؤلاء المنتقدين للبخاري في عصرنا الحاضر هو محمد صادق نجمي حيث أنه يدّعي أن بعض رواة الامام البخاري غير ثقات فلذلك لا يعتبر بالأحاديث المروية عنهم . انه افاد أن معاوية كلف بعض الصحابة والتابعين بوضع بعض الاحاديث ضد علي بن أبي طالب رضي الله عنه . ومن بين هؤلاء المكلفين : أبو هريرة و عمرو بن العاص و مغيرة بن شعبة و عروة بن الزبير حيث يوجد في صحيح البخاري أحاديث كثيرة رويت عنهم وعن كثير من أمثالهم .

و أيضا ان الامام البخاري والامام المسلم لم يذكرا في صحيحيهما الاحاديث الخاصة بولاية علي كرم الله وجهه و فضائله . إن البخاري رغم روايته عن كثير من الرواة الغير الثقات لم يقم برواية الحديث عن الامام الفاضل جعفر الصادق بالاضافة الى أنه لم يرو الحديث عن أي واحد من الأئمة الاثني عشر . أختار البخاري هذا الطريق بسبب تعصبه الشديد في رأيه .

وذكر في صحيح البخاري على ما أفاده محمد صادق نجمي أحاديث كثيرة غير صحيحة . قال بعضهم ان عدد هذه الأحاديث مأة وعشرة أحاديث ولكن في الواقع انها أكثر من ذلك . قد ورد في صحيح البخاري أحاديث كثيرة تتعارض مع الدلائل العقلية والدينية حيث راجع محمد صادق نجمي بالتفصيل بعض هذه الأحاديث على سبيل المثال .

والحاصل انّ محمد صادق نجمي يعتقد وجود كثير من الأحاديث الغير الصحيحة في صحيح البخاري ، كما توجد في صحيح مسلم . ولكن رغم ذلك انّ أهل السنة والجماعة بالغ في الثناء على هذين الصحيحين .

D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Sayı VI, İzmir 1989, ss. 95-120

D.36

VAHYE YAPILAN İTİRAZLAR

Doç.Dr.Abdullah AYDEMİR

İnsan yaratılışı kötülüğe meyyaldir. [1] Başıboş bırakıldığı zaman derhal azar ve sapar. [2] Yoldan çıkıverir. Dünyada insanca bir hayat sürmemiz, ahirette de mesud ve bahtiyar olmamız için Yüce Allah peygamberler göndermiştir. Bunların ilki Hz.Âdem, [3] sonuncusu ise Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.)'dır. [4] Peygamberlerin kesin sayısını sadece Allah bilir. Kur'ân-ı Kerîm bunlardan 28'inin ismini verir. [5] Bazı hadislerde peygamberlerin sayısının yüzbini aştığı ifade edilmektedir. [6] Bunların ne zaman, nereye ve kimlere gönderildiği de kesin hatlarıyla açıklanmış değildir. Fakat Kur'ân-ı Kerîm şunu net olarak ortaya koymuştur ki, "**her ümmete bir peygamber gönderilmişti.**" [7] ve Allah azabı ile korkutulmayan hiçbir millet yoktur. [8]

Eğer peygamberler olmasaydı insanoğlu bazı engelleri aşamaz, doğru ve hak yolu bulamazdı. Allah'ın rızasına erme ve O'na gerektiği tarzda ibâdet etmede gerçek mürşidler peygamberlerdir. [9]

Peygamberler kendi kavimlerine gönderildiği halde (Hz.Muhammed hariç), tebliğatları yalnız kavimlerinin yaşadığı yöreye has değildir. Peygamberliğin bütünlüğü (bölünmezliği) sebebiyle bütün insanların ona inanması ve söylediklerini takip etmesi mecburiyeti vardır. [10]

Peygamber kavminin desteğini kazanmak zorundadır. Aksi halde onu şöyle bir tehlike beklemektedir; tebliği diğer insanlara ulaşamaz veya çok zor ulaşır; ulaştığı takdirde de tebliğ değişikliğe uğrayabilir. Onun en önemli görevlerinden biri de tebliğin arzu edilen yerlere ulaşması için elinden geleni yapmasıdır.

Hz.Peygamber'in (s.a.v.), önemli gün ve mevsimlerde panayır ve bayram yerlerinde hazır bulunarak uzak ve yakından gelenlere Kur'ân okuması ve onlara peygamber olduğunu duyurması; Akabe buluşmaları; Taif seyahati; bütün tehlikesine ve şiddetli takibe rağmen Kâbe'de elde ettiği her fırsatı değerlendirmesi bunun içindir. Tebliği bir fazla kişiye ulaştırabilmek için göze almıyacağı fedâkârlık tasavvur edilemez.

Kur'ân bize, peygamberler ile mensup oldukları kavimlerin kı-

Edit. Jane Dammen McAuliffe, Encyclopaedia of the Qur'an, vol: IV, Leiden 2004, pp. 437-448. IRCICA 46754

0 3 ŞUBAT 2006

today to manslaughter and other recklessly induced offenses). The Ḥanafī, Mālikī, and Shāfiʿī schools of law held that in the case of intentional homicide or injury the remedy is *qiṣāṣ* — *diya* is not a co-equal alternative. Consequently, if the heirs of a victim forgive the offender, an automatic right to *diya* does not arise. Nevertheless, *diya* could be payable through a settlement *(ṣulḥ)* pursuant to which the offender agrees to pay an amount that may be more or less than the specified *diya*. Schools that considered *diya* to be a co-equal alternative to *qiṣāṣ* did not require the offender's consent to paying the *diya;* the choice was entirely that of the victim or the heirs. In effect, according to the first approach, if an intentional or quasi-intentional offense takes place, the victim or his family have one of three choices: (1) demand exaction; (2) reach an agreement with the offender on the amount to be paid, which could be more or less than the legal *diya;* or (3) forgiveness. According to the second school, the victim or relative can demand exaction, the specified amount of the *diya* or forgive. In deliberate injuries, however, a particularly heavy *diya* is prescribed *(diya mughallaẓa)*. *Qiṣāṣ* being applicable only in intentional and quasi-intentional offenses, in the case of accidental injuries, *diya* is the only legal remedy. Even in intentional offenses, however, *diya* might become the only legal recourse if certain legal deficiencies preclude the application of talion. For example, if talion cannot be enforced because strict equality is not achievable, the only option other than an outright pardon is the right to full or partial *diya*. Accordingly, no talion is admitted in the case of fractured bones or if experts testify, in a case not involving murder, that talion is likely to endanger the life of the offender. Furthermore, a right to *diya* is the only recourse if talion is not possible because of certain evidentiary deficiencies. Whether a rule of strict liability or negligence applies to accidental torts is a debated issue. Furthermore, Muslim jurists disagreed on whether in the case of dangerous crimes the state possesses a separate right to punish the offender, regardless of what the victim or heirs decide to do (Ibn Rushd, *Distinguished,* ii, 479-514; Bājī, *Muntaqā,* ix, 3-128; ʿĀmilī, *Lumʿa,* x, 11-320; Shirbīnī, *Mughnī,* iv, 20-138; Kāsānī, *Badāʾiʿ,* vi, 272-414).

Khaled Abou El Fadl

Bibliography

al-ʿĀmilī, Muḥammad Jamāl al-Dīn Makkī, *al-Lumʿa al-dimashqiyya,* Qom n.d.; al-Bājī, Abū l-Walīd Sulaymān b. Khalaf b. Saʿd b. Ayyūb, *Muntaqā sharḥ Muwaṭṭaʾ Mālik,* 9 vols., Beirut 1999; Ibn al-ʿArabī, *Aḥkām,* 4 vols., Beirut n.d.; Ibn Rushd, Abū l-Walīd b. Aḥmad, *The distinguished jurist's primer: Bidāyat al-mujtahid,* trans. I.A. Khan Nyazee, 2 vols., Doha 1994-6, Reading, UK 1996; Jaṣṣāṣ, *Aḥkām,* 4 vols., Beirut n.d.; al-Kāsānī, ʿAlāʾ al-Dīn Abū Bakr b. Masʿūd, *Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ fī tartīb al-sharāʾiʿ,* 6 vols., Beirut 1998; Quṭb, *Ẓilāl,* Beirut 1977; al-Shirbīnī, Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Khaṭīb, *Mughnī l-muḥtāj ilā maʿrifat maʿānī alfāẓ al-Minhāj,* Beirut 1997; Ṭabarī, *Tafsīr.*

Retribution see REWARD AND PUNISHMENT; RETALIATION

Revelation and Inspiration

- Daniel A. Madigan

The communication of God's knowledge (see KNOWLEDGE AND LEARNING) and will (see POWER AND IMPOTENCE), warning (q.v.) and promise to humanity. The English word "revelation" covers a range of qurʾānic terms, principal among them *waḥy,* "communication" and *tanzīl,* "sending down," with their cognate verbal forms. In the Qurʾān revelation is always mediated, rather than being direct: first, in the sense that it consists in the transmission of a message rather than the "unveiling" of God himself implied by the English word

VAHİY

14 EKİM 1994

• أوَّلُ ما بُدِئ به من الوَحْيِ الرُّؤيا الصَّادقةُ —

بخ - ك ٦٥ سورة ٩٦ ب ١ - ٣؛
ك ٩١ ب ١

تر - ك ٤٦ ب ٦

حم - سادس ص ١٥٣

هش - ص ١٥١

• أوائلُ الوَحْيِ. مُلاقاتُه لجبريلَ.

WENSINCK AREN JEAN, MİFTAHU KÜNUZÜ's-SÜNNE,
Trc: ABDÜLBAKİ MUHAMMED FUAD, BEYRUT 1983. ss . 448 DİA DM NO: 04160.
KISALTMALAR:

بخ= صحيح البخاري، مس= صحيح مسلم، بد= سنن أبي داود، تر= سنن الترمذي، نس= سنن النسائي، مج= سنن ابن ماجه، مى= سنن الدارمي، ما= موطأ مالك، ز= مسند زيد بن علي، عد= طبقات ابن سعد، حم= مسند احمد بن حنبل، ط= مسند الطيالسي، هش= سيرة ابن هشام، قد= مغازي الواقدي

VAHİY
- HASAİSÜ'N-NEBEVİYYE
- RESUL
- NEBİ
- RİSALET
- NÜBÜVVET

١ - ٣١ - ٣١

اسم الرسالة	:	النبوة والرسالة في الإسلام (ماجستير).
اعداد الطالب	:	مغفور عثمان.
إشراف	:	الاستاذ الدكتور محمد يوسف الشيخ.
تاريخ الرسالة	:	١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م.
مباحث الرسالة	:	تشمل الرسالة مقدمة وتمهيداً وخمسة فصول وخاتمة كالآتي:

ذكر الباحث في المقدمة أن من أسباب اختياره للموضوع، حبه للرد على تحديات الكتاب الذين تعرضوا لموضوع الرسالة والعقيدة، ومحاولته بلورة بعض الأمور التي توضح النبي من المتنبىء عن طريق عرض الصفات الصحيحة للنبي.

وفي الفصل الأول: تحدث عن النبي والرسول، وإمكان بعثهما، ثم شرح معنى النبي والرسول لغةً واصطلاحاً؛ وعن الوحي وإمكانه.

وفي الفصل الثاني: تحدث عن حاجة البشر إلى بعثة الأنبياء في ثلاثة مباحث.

وفي الفصل الثالث: تحدث عن:

النبوة عند الفلاسفة.

مذهبهم في النبوة.

هل النبوة مكتسبة؟

خصائص الأنبياء.

نقد مذهب الفلاسفة في النبوة.

وجوب بعثة الأنبياء.

اكتساب النبوة وخصائصها.

أما الفصل الرابع: فبحث فيه عن اثبات الرسالة وتحدث عن المعجزة، معناها، شروطها، امكانها، دلالتها.

ثم تحدث عن رسالة نبينا محمد ﷺ وعن القرآن ومعجزاته، وقدّم نبذة عن نشأة الرسول محمد ﷺ وأخلاقه وصراعه مع الكفار وانتصاره عليهم.

وفي الفصل الخامس تحدث عن الصفات التي تجب للرسل والأنبياء.

ومن النتائج التي سجلها في خاتمة بحثه:

١ - يرى أن البعثة والوحي ممكنان عقلاً، ولا مجال لانكارهما لوقوعهما فعلاً.

٢ - إن البشر بحاجة ماسّة إلى بعثة الأنبياء والرسل ليهدوهم إلى الصراط المستقيم.

٣ - إن نبوات ورسالات جميع الأنبياء والرسل ثبتت بثبوت نبوة ورسالة نبينا محمد ﷺ، وأن القرآن الكريم هو معجزة نبينا الكبرى.

27 OCAK 1993

دراسة فى الأديان
١

الوحي والملائكة
في
اليهودية والمسيحية والإسلام

مهندس
أحمد عبد الوهاب

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت

Tarandı
A. Yücel
Türkiye Diyanet Vakfı
Kutüphanesi
İslâm Ansiklopedisi
Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
6653
205
ABD.V
١٩٧٩ - ١٣٩٩
23 OCAK 1995
Vahiy

Dia … M. Demirci

كتاب الوحي

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Ansiklopedisi

الدكتور أحمد عبد الرحمن عيسى

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No.: 5728
Tasnif No.: 297.2 İSA.K

دار اللواء
للنشر والتوزيع

21 MAYIS 199…
Vahiy (Kapalı)

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

اللواء
المملكة العربية السعودية ـ الرياض ـ شارع الملك فيصل
ص. ب : ٢٨٥٦ هاتف : ٤٠٢٨٠٨٤ ـ برقياً : نشر دار

DİA için kapağı çekildi
A. Yücel

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

الدكتور عبد العال سالم مكرم

Vahiy

09 MART 1994

الفكر الإسلامي بين العقل والوحي

وأثره في مستقبل الإسلام

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 23844
Tasnif No: 297.4 MÜK.F

مؤسسة الرسالة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

١ر٢١٠
عبد عبد العال سالم مكرم
الفكر الإسلامي بين الوحي والعقل/ عبد العال سالم مكرم
. ـ عمّان: دار البشير للنشر، ١٩٩٢.
(١٢٨)ص
ر.أ. ١٩٩٢/١/٤٦.
١. الإسلام ـ مبادىء ٢. الإسلام ـ فلسفة
أ. العنوان
(تمت الفهرسة بمعرفة المكتبة الوطنية)

مؤسسة الرسالة بيروت . شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢ - ص.ب. ٧٤٦٠ برقيا، بيوشران

—VAHİY

Editor: Dr. M. A. KHAN
International Islamic Conference
February, 1968.
Vol: I, English Papers. Islamabad, 1970,
s. 59-62.
DN: 13.819

Dergi / Kitap Kütüphanede Mevcuttur
07 NİSAN 1996

Revelation, Intellect and Reason in the Quran

SEYYED HOSSEIN NASR (Iran)

A most unfortunate tendency that has become dominant in some parts of the Islamic world today is to adopt an ideology which happens to be fashionable in Western world and attach the adjective "Islamic" to it. Thus comes about such terms as "Islamic Democracy" or "Islamic Socialism" or "Islamic Rationalism" or the like. Such attempts at making Islam acceptable by letting it appear modern or up-to-date, actually amount to reducing Islam from a total set of principles and a complete world-view to something completely different in connotation which is to be understood in the matrix of Western terminology captioned for the interpretation of modern Western civilizalional phenomena, can only gain respect, and even adherence, among intelligent non-Muslims as well as young, Western-educated Muslims themselves by being expounded as *another* version of Western ideologies fashionable today, but not as a clear alternative to those ideologies about human life and about the purpose of man's whole endeavour in this world. If the defence of Islam is to be based on such a defensive apologetic technique, it cannot convince the thoughtful section of the people, to whom it would rather seem like a second-rate Western ideology. If Islam is presented, let us say, as socialism or rationalism, then the thoughtful modern man, who stands outside the world of faith, will seek the more pure forms of socialism and rationalism among the Western philosophies and ideologies rather than in their Islamic formulations.

There are certain modern Muslims who in the name of a simple rationalistic Islam, which they feel will accord with the modern world, are willing to brush aside fourteen centuries of Islamic civilization and culture and the schools of wisdom and philosophy cultivated therein. Little are they aware of the fact that the major problems posed by the modern world for religion, whether these challenges be Marxism or Darwinism or secular existentialism, can be answered, not by a simple rationalistic interpretation of Islam in the manner of the *Salafiyah* school and its like, but by appealing to that profound metaphysical and philosophical treasury of wisdom cultivated within Islam, which while being logical and rational is not just rationalistic.

And this brings up the question as to what exactly rationalism means in the West. One must distinguish between the use of reason or logic, and rationalism which makes reason the sole instrument for gaining knowledge and the only criterion for judging the truth. One does sometimes speak of Aristotelian rationalism, although in the philosophy of

yaptığı tercihidir. Artık tercihini dalalet yönünde yapmış olan bir kimse için Allah'ın merhametine sığınmak da "Allah ona hidayet versin!" demek de kâr etmez... Yapılacak tek şey, insanın kendi kendisine merhamet etmesini hatırlatmak ve henüz imkânı var iken ve hayat fırsatı devam ediyorken Allah'ın hidayetinden yararlanmaya teşvik etmektir. Zira yüce Mevlâ'nın son sözü bellidir:

"...Biz insana doğru yolu gösterdik; (yani fıtrî din, akıl, peygamber ve kitap verdik) artık ister şükreder, isterse nankörlük..."[121]

Usul, İslam Araştırmaları, Sayı 3, 2005 Adapazarı, s. 43-66

D267 1

[121] İnsan, 76/3.

08 KASIM 2006

Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi

*Faruk BEŞER**

Islamic Reveliation: An Attempt to Understand its Nature, Scope and Continuancy

Revelation is not similar to reason but there is a close relation between them. Although reason could not understand wholly the status of revelation, reason accepts revelation's existence. Both revelation and reason help humankind to understand God's purpose. There is also relationship between Dreams/inspirations and revelation. Thus revelation ends with the last Prophet but Godly inspiration via dreams and spiritual feelings continue. Nonetheless, inspiration is not an absolute knowledge. The Qur'an uses the words tanzil and inzal to describes the coming of revelation to humankind. In addition, it is very welkown that God employs mediator during this process. This is the angel of revelation, namely Gabriel (ruh Allah or ruh al-Quds). This shows clearly that the notion of the sending of revelation is not related to the space level but ontological level. There is also close relation between the prophetic sunnah and revelation. This displays the existantial differences between the prophethood and humankindness.

Key Words: Revelation, Gabriel, inspiration, reduction.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Cebrail, ilham, indirgeme.

İktibas/Citation: Faruk BEŞER, "Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", *Usûl*, 3 (2005/1), s. 43-66.

Vahiy olgusunun sadece İslam dininin değil bütün dinlerin en önemli meselesi olduğunu tahmin etmek zor değildir. Çünkü din, farklı bir varlık alanından gelen bilgilerden oluşur ve bu bilgi intikalinin, duyularımızla algılayabileceğimiz/hissedilir bir varlığının ve taşıyıcılarının olmadığı da bilinmektedir. Dolayısıyla bir dinin vahiy tanımlaması ve mensuplarının vahiy algılamaları, o dinin anlaşılması adına çok önemli bir hareket noktasıdır.

Bu bakış açısıyla vahyi ilgilendiren ve onun olduğu gibi, ya da olduğuna yakın bir şekilde anlaşılmasını sağlayan ilgili pek çok meselenin bulunacağı da kendiliğinden anlaşılmış olur. Vahyi kimin, ya da nasıl bir kayna-

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, farukbeser@hotmail.com

Axel Havemann und Baber Johansen
GEGENWART ALS GESCHICHTE
Islamwissenschaftliche Studien.
Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten Geburtstag.
Leiden-1988, s. 62-89. DN: 33737.
Vahy

THE NOTION OF REVELATION

*From Ahl al-Kitāb to the Societies of the Book**

BY

MOHAMMED ARKOUN

Paris

> "It befitted not to a man that God should address him except by *Waḥy* or from behind a veil, or should send a messenger who would "reveal" (*awḥā*) what he will.... Thus, we revealed to you (Muḥammad) a spirit from our affair."
>
> *Qur'ān*, 42, 51-52

Religions are systems of beliefs, convictions and knowledge which are still dominating and regulating the existence of many societies. The case of islam is especially important, since the well-known revolutionary movements associated with it are producing impressive events in the name of God and His teachings. Dealing with Revelation according to the *Qur'ān* and the Muslim Tradition in present circumstances, is a very delicate task. In Christianity, Revelation is a subject for only a few theologians; it has a historical, cultural interest, but it does not raise collective emotions and violent reactions, as it does in Muslim societies. Here, if any change, any issue settled by the official orthodoxy, is introduced, emotions are aroused.

I must stress from the beginning that this difference in attitude toward Revelation is not related to substantial, original, or even functional characteristics of Revelation in Christianity and Islam. Rather, the difference is to be found in the historical rhythm of evolution in the societies still qualified as "Muslim" and in those which are no longer described as Christian since the phenomenon

* This is the enlarged text of a lecture delivered on March 11, 1987 at Claremont Graduate School as the 2nd biannual Blaisdell Lecture. I thank my friend Professor John Hick who made this event possible.

30 EYLÜL 1995

of secularization has imposed the cultural and historical concept of the West. We shall come to these decisive issues as we work out the concept of "the societies of the Book". First, we have to find the vocabulary, methods, and intellectual attitudes relevant to the presentation of the notion of Revelation in the *Qur'ān* and in classical Islamic thought. While doing so, we must be careful that we do not become prisoners of the dogmatic, so-called "orthodox" positions. In other words, we need to submit the fundamental teachings of Muslim Tradition to 1) the requirements of modern historical analysis, 2) the philosophical evaluation of the implicit or explicit postulates of these teachings, and 3) the benefit of modern rationality and scientific thought through the example of islam not yet integrated in the new methodologies and scientific concerns.

If we succeed in this reevaluation of Revelation as a central issue in Muslim Tradition, we will undoubtedly discover new horizons in our approach to the concept of Revelation in the Jewish and Christian traditions as well. We can then move intellectually, culturally, and historically from the vision of "the peoples of the Book" to the concept of "the societies of the Book."

I

Revelation in the Qur'ān

We need a new intellectual strategy with which to approach the notion of Revelation in Muslim Tradition, and in other rich traditions developed and stratified during many centuries of cultural, ideological practice. In developing this new strategy, we must carefully examine the traditional sources in order to dismiss, first of all, the central concept of orthodoxy. *Orthodoxy* is defined as the system of beliefs and mythological representations through which, and with which, a given social group perceives and produces its own history. Furthermore, each group is in competition with other groups, either to enlarge the scope of its domination, or to protect itself from the attacks of "imperialist" movements. In this context, orthodoxy can also be defined as *the system of values which functions primarily to guarantee the protection and the security of the group.* That is why any orthodoxy is necessarily an ideological vision overwhelmingly oriented toward the subjective interest of the group to which

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

Türkiye'ye geri dönüşleri artık imkânsız görünen Türk toplumunun Hollanda'ya, kendi kültürel değerlerini koruyarak uyum sağlaması önem arz etmektedir. Bunun için de özellikle üçüncü nesil Türk çocuklarının kültürel değerlerimizden ve mirasımızdan haberdar edilmesi ve şu üç konuya önem verilmesi gerekmektedir.

1.Kültürel miras ile ilişki kurabilmek için Türkçe eğitimi,

2.Dini kimliğin oluşması ve muhafazası için okullarda din dersleri,

3.Sosyal ve hukuki alanda eşitliğin sağlanabilmesi için iyi bir eğitim.

Fakat söz konusu alanlarda Türk çocuklarına yönelik uygulamalarda bazı sorunlar olduğu görülmektedir. Çalışmanın amacı, bu sorunları ortaya koyup, çözüm önerilerinde bulunmaktır.

Araştırmada; literatür incelemesi, gözlem ve mülakat metotları kullanılmıştır. Giriş bölümünde problemlerin çerçevesi çizilmiş, araştırmanın amacı, metodu, temel kavramları, kapsam ve sınırlılıklarına yer verilmiştir. İkinci bölümde anadili ve kültürü eğitimi ve din dersleri ile ilgili sorunlar, Türk çocuklarının genel eğitim düzeyleri, eğitimde başarısızlığa neden olan etkenler; üçüncü bölümde ise eğitimde ve sosyal alanlarda olumsuzluklara yol açan yoğunlaşma okulları (Çok sayıda yabancı öğrencinin bulunduğu okullar) konu edilmiştir.

Sonuç kısmında da; mevcut sorunların çözümlenmesi ve Türk toplumunun ev sahibi topluma uyum sürecinin sağlıklı olabilmesi için Hollanda Devleti'nin daha tutarlı politikalar izlemesinin yanı sıra, Türk vatandaşları ve kuruluşlarının el birliği yapmalarının önemi ve Türkiye'den gönderilen resmi din görevlilerinin fonksiyonlarına işaret edilmiştir.

Tarakçı, Muhammet: "Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Abdurrahman Küçük), V-97.

Hinduizm, Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştilik ve İslam, vahiy düşüncesine yer veren dinlerdir. Yahudilik'te vahiy, "Tanrı'nın, kendisini ve irâdesini açıkladığı bir fiil" olarak tanımlanmıştır. Yahudi Kutsal Kitabı'nda vahyin terim anlamını karşılayan bir kavram olmamakla birlikte, İbranice gala (açmak, ortaya çıkarmak), yada (açıklamak, bildirmek), nir'ah (kendisini göstermek), noda 'kendisini bildirmek) gibi kelimeler vahiyi ifade etmektedir.

Vahyin geliş şekillerindeki çeşitlilik, Tanah'ın vahiy anlayşında ilk göze çarpan hususlardan birisidir. Vahyin kaynağı olan Tanrı Yehova, kimi zaman rüyetlerle, kimi zaman da rüyalar aracılığıyla insanlarla iletişim kurmuştur. Tanah'ın ilk bölümlerinde Tanrı'nın, insanla doğrudan konuştuğu ve insana göründüğü açıklansa da, sonraki bölümlerde Tanrı'nın, meleği vasıtasıyla insanlarla konuştuğu görülmektedir. Yahudi Kutsal Kitabı'nda Tanrının ruhu ve eli'nin de vahiy sürecindeki fonksiyonlarına değinilmiştir.

Yahudilik'te birtakım tabiat olaylarının ve tarihî hadiselerin de vahiy niteliği taşıdığı belirtilmiştir. Yahudi teolojisinde, konu ile ilgili uzun tartışmaların ardından, bu olayların, ancak anlamlarını ve dini önemlerini açıklayan nebevî yorumlarla birlikte vahiy olarak anlaşılabileceği kabul edilmiştir. Yahudilik'te Urim ve Thummim denilen kehânet usûlü de vahyin vasıtaları arasına dâhil edilmiştir. Urim ve Thummim, Tanrının irâdesini tespit etmek için kâhinlerin kullandığı kutsal kurallardır.

Tanah'ta, sadece peygamberlere değil, aynı zamanda krallara, dinî liderlere ve sıradan insanlara da vahyin geldiği görülmektedir.

Hıristiyanlık'ta, Tanrının meleği, ruhu, rüya, rüyet, kura ve tabiat olayları vahyin vasıtaları olarak görülmekle birlikte, Yeni Ahit'in ve Hıristiyan teolojisinin asıl üzerinde durduğu konu, İsa aracılığıyla gerçekleşen vahiydir. Daha önce dilin sınırları içinde tam olarak açıklanamayan Tanrı, İsa'nın bedeninde apaçık ortaya çıkmış ve görülmüştür. Bu sebeple İsa'da gerçekleşen vahiy, en son ve en mükemmel vahiydir.

Uysal, A. Salih Nebi: "Ömer Hayyam ve Felsefi Risaleleri", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar), VII-182 s.

Ömer Hayyam 1046-1127 yılları arasında Horasan'ın Nişabur şehrinde yaşamıştır. Eğitimini bu şehirde tamamlamış ve orada ölmüştür.

Hayyam'ın yaşadığı dönem Büyük Selçuklu Devletinin en parlak dönemidir. Melikşah ve Sultan Sancar'ın hizmetinde bulunmuştur. Vezir Nizamülmülk ile ilişkileri iyiydi. Nizümülmülk'ün Hayyam'a maaş bağlattığı söylenir. Ayrıca Ömer Hayyam, Nizamülmülk ve Hasan Sabbah arasında mektep arkadaşlığı olduğu ileri sürülmüştür. Fakat bu hikayede tarih güçlükleri vardır.

Hayyam, hayatta iken filozof olarak tanınmıştır. Matematik ve astronomi alanında çalışmaları ve eserleri vardır. Sultan Sancar'ı çocukken tedavi etmesi tıpla uğraştığını gösterir. Astronomi alanında Melikşah'ın görevlendirmesiyle bir grup astronomla birlikte rasat işlemlerine başlamıştır. Bu gözlemleri Zic el-Melikşahi adıyla rapor haline getirilmiştir. Ayrıca takvim ıslah çalışmalarında

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Kataloğu 1999, Ankara 2002, s. . İSAM 138870

İslamiyat, 1/1, 1998 Ankara
s. 53-70

D. 1970
İslâm Araştırmaları Merkezi

08 HAZİRAN 1998

Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi

BÜNYAMİN ERUL
DR., A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ/ANKARA

Sünnetin kaynağı veya menşei meselesi, on dört asırlık kültür tarihimizde olduğu gibi, günümüzde de en çok tartışılan konuların başında yer almaktadır. Yapılan bu tartışmalarda İbn Abbas gibi *"lā vaḥye illā'l-ḳur'ān*=Kur'an'dan başka vahy yoktur"[1] diyen kimileri Kur'an dışında hiçbir vahyin bulunmadığını ileri sürerken; kimileri de sünnetin tamamını vahye dayandırmaktadır; üçüncü bir eğilim ise bu iki görüşü telif ederek sünnetin bir kısmının vahyin ürünü, bir kısmının ise Hz. Peygamber'in içtihatları olduğunu kabûl etmektedir.[2]

Öncelikle hatırlatalım ki, çeşitli araştırmacılar, Kur'an'ın bazı ifadelerinden[3] Yüce Allah'ın Hz. Peygamber ile Kur'an vahyi dışında iletişim kurduğunun anlaşıldığını ileri sürmektedirler.[4] Bu ayetlerin bir kısmından böyle bir neticeyi çıkarmak zor ve zorlama ise de, birkaçı bu iddiaya delil olabilecek niteliktedir.[5]

Bu makalemizde biz, Kur'an'ın birkaç ayette haber verdiği bu Allah-Rasûl iletişimine temas etmeksizin, bizzat Hz. Peygamber'den veya sahabeden gelen ve Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğini ifade eden, temel hadis kolleksiyonlarımızda rastladığımız bazı rivayetleri inceleyeceğiz. Görebildiğimiz bu haberleri, ulaşabildiğimiz muhtelif kaynaklarda mevcut diğer varyantlarıyla da karşılaştırarak, hem isnad, hem de metin itibarıyla tahlil etmeye çalışacağız. Burada birçok rivayette geçen "Rabbim emretti/hükmetti/yazdı/nehyetti" veya "emrolundum/bana gösterildi" gibi daha çok ilham, kalbe ilka, rüya gibi çeşitli yollarla sağlanan iletişimle ilgili haberlere değinmeksizin,[6]

[1] Ebû Ca'fer Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, tahk.: Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1994, XIV. 466.
[2] Bkz.: Ebu'n-Nasr Abdulcelil İsa, *İctihâdu'r-Rasûl*, Daru'l-Beyân, Kuveyt 1969, s. 37-64; M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s. 253-280; Nâdiye Şerif el-Umerî, *İctihâdu'r-Rasûl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987, s. 37-168; Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Ankara 1997, s. 97-143.
[3] Bkz.: 2/Bakara, 143, 187, 231, 239; 33/Ahzâb, 37; 59/Haşr, 5; 75/Kıyâmet, 16-19; 62/Cum'a, 9; 96/Alak, 9-10; 48/Fetih, 15; 42/Şûrâ, 51-17; 4/Nisa, 113; 51/Hadîd, 25 vb.
[4] Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, çev.: Ahmed Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 1992, I. 252-9; Muhammed Lukmân es-Selefî, *es-Sunne*, Medîne 1989, s. 54-7; Muhammed Habibullah Muhtâr, *es-Sunnetu'n-Nebeviyye*, Pakistan 1986, s. 89-96; Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, s. 132-143. Mevlüt Güngör, "Kur'an'a göre Kur'an'dan Başka Vahiy Var mıdır?" *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 125-138.
[5] İleri sürülen bu delillerin değerlendirilmesi için bkz. Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 263-277. Sözü edilen ayetler şunlardır: 66/Tahrim, 3; 8/Enfal, 7, 9.
[6] Bu tür haberler ve ilgili değerlendirmeler için bkz.: Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1996, basılmamış doktora tezi, s. 174-186,

tanıklarla yüzleşmek üzere mahkemeye sürüklenirken, ellilerin dialektiğinin bitişi berraklaşıyor. Habermas ve Frankfurt Okulu'nun, değindiğimiz, Filistin halkına işkence ve aşağılama üzerine sükutu; ve ormanların ve insanların bozulmasındaki etken öğe olarak faizli-borcu göstermekteki ve bütün toplumsal kırgınlığın kökü olarak II. Dünya Savaşı'nın acılarından Avrupa'yı çıkaran finansal sistemi tanımlamadaki onların kütlesel kompleks sosyolojisinin, bir sistem olarak hayvanî çirkinliği içinde başarısızlığı; politik olarak iktidarsız bir demokrasinin bir milleti borcunu ödemeye zorlayan kusursuz bir araç olduğu ve bir ulus-devletin 'ulusal borç' için bankalara karşı kollektif suç ve sorumluluğu temin eden faydalı borçlular biriminden başka birşey olmadığını sessizce teyitleriyle yanyana durur. Bugünkü gibi inşa edilmiş anayasa devletini kaldırın borçlu modülü de kaldırırsınız. Seçilmemiş finansal iktidar yapılarına kollektif borcu kaldırın, insanlığı borçlandırılmış kölelik ve küresel ekolojik salgından kurtarırsınız. Bu hayati konular üzerindeki sükutuyla, Frankfurt Ortodoksisi ahlaken lanetlenmiş ve tarihsel olarak anakronistik durumdadır. Onların eleştirel dialektiği ayaklarında kırılmış yatar, sonunda kendiliğinden onların üzerine dönmüş olarak.

Virjin adalarında uzak bir yerlerde, bir tesiste, bankacılar tek Avrupa parasının yaratılmasından sonraki gelecek hareketlerini tartıştıkları oturumlar arasında güneşlenirler. Bir an için Tek Dünya Bankası ve parasına giden yürüyüşün bataklığa saplanabileceği endişesiyle onlardan biri yukarı bakar ve sorar, "Ya birileri Platon'un Cumhuriyet'ini okursa?" Bir diğeri gülümser, "Yunancayı müfredattan çıkarttık. Ona asla bir anlam veremeyecekler." Bir diğeri ileri sürer, "Biz onu bir komedi yapabiliriz! Edebi kültür bitti. Bırakınız kek yesinler - ya da doğrusu- bırakınız video seyretsinler! Hayır, kitaplar artık bir tehdit değil... Şu müslümanlar, Arjantindeki ve Taşkentteki ve diğerleri, endişelendiriyor beni, Bankalar olmadan bizim paramızı kullanmadan alışveriş ediyorlar. Tehlikeli."

25 EYLÜL 1995
Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

TEZKİRE, sayı 5 (Güz-1993), s.22-48.
Ankara.

ANLAMA, VAHY VE TARİH

Vahyi Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelemesi

YASİN AKTAY

Giriş

Tarihselci argümanların ideolojik hegemonyasının yeterince çekildiğinin hâlen söylenemeyeceği bir dönemde yaşıyoruz. Dahası mutlak bir görecelik ortalama zihnin neredeyse tüm verimlerini koşullandırmaya yüz tutmaktadır. Bu durum, vahyin tarihle nasıl bir ilişki içinde olduğu konusunun değişik düzeylerde ilgilenilmeyi gerektiren bir sorun olarak gündeme gelmesine yol açmaktadır. Sorunun en önemli yanlarından biri, bir metin olarak vahyin, yorumsanması sürecinde diğer türden metinlere karşı bir ayrıcalığının bulunup bulunmadığıyla ilgili görünmektedir. Yani herhangi bir metnin anlaşılmasını sağlayan sürecin tüm kurallarının vahyedilmiş bir metnin anlaşılmasına uygulanabilip uygulanamayacağı; bu anlamada vahy metninin kendine özgü yanlarının neler olduğuyla ilgili. Başka bir yanı da buna bağlı olarak bizatihi anlamanın doğasıyla ilgilidir.

Öncelikle, sorunun İslâm'ın belirleyici dinî metinlerinin anlaşılması konusuna uyarlanmasıyla bağlantılı ifadesi şöyle: İslâm'ın teşekkül döneminde vahye doğrudan muhatap olan insanların anladığı gibi vahyi anlayabilir miyiz? Vahyin bize kadar aktarımını sağlamış olan geleneğin, bu anlamadaki oluşturucu/kurucu rolünü devredışı bırakmak mümkün mü? Bu mümkün olsa yaşadığımız tarihsel momentin olası bir anlama girişimi üzerindeki belirleyiciliğini devredışı bırakmak mümkün olur mu? İlk başta anlamanın imkanlarının sorulduğu bağlamların çoğunda sorun olumsuz karşılanmak üzere formüle edildiği için sıkça özdeş bir anlamanın gerekliliği üzerindeki sorguyla tekrar ifade edilir: vahyi ilk muhatap olanların anladığı gibi mi anlamak zorundayız?

2.10037

0.1777

VAHİY VE MOLLA SADRA'NIN YORUMU

Orhan ATALAY (*)

ÖZET

Arapça bir kelime olan 'vahiy' kavramı, aynı veya farklı tür varlıklar arasında özel bir iletişim şeklini ifade eder. Dinî bir terim olarak da sadece Allah ile peygamberler arasında daha özel ve öznel bir iletişim biçimi demektir. Bu makalede vahiy olayını incelemeyi amaçlıyoruz; Allah ile insan arasında var olan büyük yapısal farklılıklara rağmen, acaba aralarındaki iletişim ne şekilde gerçekleşmektedir. Yani Allah ile insan arasında ontolojik bir eşitlik söz konusu olmadığına göre, aralarındaki iletişimin keyfiyetini açıklamak mümkün müdür? Böyle bir imkan var ise, peki bu nasıl gerçekleşmektedir? Bu olay başlangıçtan beri insanların merak ettikleri ve üzerinde tartıştıkları önemli bir metafizik konu olmuştur. Bu olayı kendine has bir metodoloji ile açıklamaya çalışanlardan birisi de Molla Sadra adıyla bilinen Sadruddin Şirazi (1050/1640)'dir. O, meşhur, "el-Hikmetu'l-Müteâliye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erba'a" isimli eserinde Allah ile Peygamber arasında cereyan eden vahiy olayını irfanî bir yöntemle izah etmeye çalışmıştır.

***Anahtar Kelimeler:** Vahiy, Kelam, İletişim, Molla Sadra, İrfan, Sadruddin, Şirazi.*

ABSTRACT

The True of Revelation and Interpration of Molla Sadra

As a Arabic word, the term of wahy explains the comminication form between beings. As a religious term, explains the special and subjective comminication only between God and his prophets. İn this article, we want to research the reality of revelation. How does God send his message to a man? Because there are very differences between being of God and being of man. I mean that, since there is no existence equality between God and man, is there any possibility of comminication between them? İf we believ that, how does it become true? From begining, this subject have been interested among human beings and disputed, One who explains this matter by own methodology is Sadruddin Muhammed Şirazi called 'Molla Sadra' (1050/1640) İn his famous book, 'el-Hikmetu'l-Muteâliye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa' explains the revelation between God and The Prophet, by the esoteric way.

***Key Words:** Reveletion, Kalam, Wahy, Comminication, Molla Sadra, İrfan, Sadruddin, Shirazi.*

---

*) Yrd. Doç. Dr., Ata. Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

19 MART 2002

Mahallî Türk Hükümdarlarının, Asya Türk Hakanları ile siyâsî ilişkileri ve bunların derecesi Arap fetihleri sırasında kendisini daha iyi göstermektedir. Araplaların karşısında zaman zaman müşkül durumlarda kalan söz konusu hükümdarlar Asya Türk hakanlarından yardım istemişler ve büyük çapta da onların yardımlarına mazhar olmuşlardır. Mamafih, Aşağı Türkistan'ın vurucu gücü ve dış düşmanlara karşı (özellikle Araplara) savunmasını yapan Türklerdir. Aşağı Türkistan'ın sosyal bünyesi ana hatları ile bundan ibarettir.

Bu kısa açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere, durum pekte Gibb'in iddia ettiği gibi değildir. Aşağı Türkistan'da Türk varlığını kabul etmemek ve klasik kaynaklarda geçen (Ettürk) ve (El-etrak) "Türk ve Türkler" gibi daha bir kısım ibarelerin hiç bir ilmî esasa dayanmadan "a c e m" anlamında kullanıldığını iddia etmenin (mesalâ Gibb gibi)[27] objektiflik ve ilmin kendi kriterleri ile hiç bir ilgisi yoktur. Asıl mesele yerli Türk unsurunun varlığını inkâr etmek değil, onların diğer etnik guruplara göre oranını, ve onların etkinliğinin tesbit edilmesi ve ilim dünyasının münakaşasına sunulmasıdır. Türk ilim otoritelerinin bazı konularda olduğu gibi bu meselede de cesaretsiz davrandıkları gözden kaçmamaktadır.

Aşağı Türkistan'ın T ü r k l ü ğ ü, burada yaşayan etnik gurupların siyâsî ve sosyal olayların gelişmesinde ne derece etkin oldukları daha ayrı ve ciddî bir çalışma konusu teşkil etmektedir. Bizim konunun özelliği itibarı ile bu önemli meseleye yukarda özellikle belirtildiği gibi burada girmemize imkan yoktur. Ancak, bölgede görünen bu kadar çeşitli din ve mezhepleri ve bunlar arasındaki umûmî ahengi daha bir başka ülkede görmek de mümkün değildir. Fakat bu dinlerin bölge özelliği açısından bazı guruplara ayrılması daha pratik görülmektedir. Şöyle ki:

b) A r î D i n l e r : Eski Hint ve İran'ın bereketli topraklarında muhtelif devirlerde çıkan, Aşağı Türkistan ve Orta Asyanın diğer bir çok bölgelerine yayılan Zerdüştlük, Budizm, Manihaizm, Mazdekizm, Hinduizm vs. gibi dinlerdir.

c) S â m î Dinler : Ön-Asya, Orta Doğu ve Arabistan'da ortaya çıkan, dünyanın diğer bölgelerine ve bu arada Aşağı Türkistanda yayılan dinlerdir. Bunlar Hıristiyanlık (özellikle N a s t û r î l i k mezhebi). Mûsevîlik, ve İslâmiyettir.

d) Mahalli Asya D i n l e r i Daha ziyade Türklere has Şamanizm ile Konfucyus vs. gibi dinlerdir.

(Devâmı gelecek sayıda)

(27) Gibb, H.A.R., a.g.e., s. 10-11.

Diyanet Dergisi, c. XVII/5 (1978) Ankara, s. 285-299.

08 MAYIS 1993

SEMİTİK ASILLI ÜÇ BÜYÜK DİNİN YANİ YAHUDİLİK, HIRİSTİYANLIK VE İSLÂMİYETİN EN KAREKTERİSTİK VE AYIRDEDİCİ MÜŞTEREK YANI, BUNLARA GÖRE GERÇEĞİN TEK GARANTİSİNİN, ALLAH TARAFINDAN VAHYEDİLMİŞ OLMASIDIR. ANCAK, ALLAHIN VAHYETTİĞİ ŞEY, GERÇEKTİR. VAHİY, GERÇEKLİĞİN TEMİNATIDIR. İSLÂMA GÖRE VAHİY, ALLAHIN KONUŞMASIDIR. KENDİ İRADESİNİ DİL ARACILIĞI İLE BİLDİRMESİDİR. FAKAT İNSANA AİD OLMAYAN ESRARENGİZ BİR DİLLE DEĞİL, İNSANIN AÇIK ANLAYABİLECEĞİ BİR DİLLE KONUŞMASIDIR. BURASI ÇOK ÖNEMLİ BİR HUSUSTUR. ALLAHIN, KENDİ İRADESİYLE YAPTIĞI BU KONUŞMA OLMASA YERYÜZÜNDE İSLÂMIN ANLADIĞI MANADA HİÇBİR GERÇEK DİN OLAMAZ.

VAHİY NE DEMEKTİR?

Dergi / Kitap Kütüphanede Mevcuttur

Dr. Mehmet AYDIN
İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Asistanı

İslâmın iyi anlaşılabilmesi için Vahiy konusunun çok iyi bilinmesi gerekir. Vahiy, kabul edilmeden, islâmı anlamaya imkan yoktur. İslâmın, daha doğrusu İslâmın yüce kitabı Kur'an-ı Mübinin değeri; ancak vahyin anlaşılması ile bilinebilir.

Bunun için önce vahiy kelimesi üzerinde biraz duralım. Vahiy ne demektir?

Vahiy: lügatte çok çeşitli manalara gelir: Vahiy, işaret eylemek, gizlice söz söylemek, elçi göndermek, yazı yazmak gibi anlamlara gelir.

falcı ve medyum[62]ların insanı hem dinden, hem kendi benliklerinden uzaklaştırdıkları bugün kesinleşmiş bir görüştür. Astrolog, medyum ve falcıların sayısında azalma görülmemesi de ayrı bir endişe kaynağını teşkil etmektedir.

Yaptıkları iş, insan hayatını mutlak ilim, hikmet, kudret ve kibriya sahibi olan Allah'ın kudretinden (hâşâ !) alarak cansız gök cisimlerinin hareketlerinden çıkarılan manasız bir takım yorumlara havale etmek olan bu davranışlar abesle iştigalden başka bir şey değildir.

Medyumlar, doğru ve kutsal ile her tür ilişkiyi keserek agnostik ve nihilist bir dünyada buğulu ve gizemli mekânlarda saf insanları avutarak umut tacirliği yapmaktadırlar.

Modern dünyanın bunalımlı insanı güya kendine bir çıkış yolu ararken bunalımın kaynağını keşfedemediği için handikaptan kurtulamıyor. Gerçekte bunalımın kaynağı 0900'lü telefonlarla evlerimize kadar giren modern falcılar, medyumlar, astrologlar ve cincilerdir.

İnsanların ruhlarındaki manevi boşluğu doldurmak iddiasında olan sözde modern falcılar ve medyumlar, manevî yönden erozyona uğramış kişilerin hayatlarına müdahale eden dumanlı havanın kurtlarıdır. Bir bakıma dini inanç ve duyguları istirsar eden bu mâhir pratisyenler, değişik ve gizemli görünümleri ile insanın derin duygu ve bağlanış hissini ranta dönüştürmektedirler.

Son yıllarda astrolojinin[63], pozitif ilmî disiplinlerle kurduğu bağ ve teknolojinin nimetlerinden de yararlanarak hayatın her alanında pek çok probleme çözüm bulma gayretine girişmesi, ilim adamlarıyla astrologları ister istemez karşı karşıya getirmiştir. Bu arada iş adamlarının mesleki problemlerini çözmek, alacakları personelin kabiliyetlerini hatta burç özelliklerini tesbit için astrologlara müracaat etmeleri, astrolojiye falcılıktan öte işlevler yüklemiştir. Bununla beraber özellikle fizik, uzay fiziği, astronomi vb. müsbet ilim dallarında mütehassıs olan ilim adamları, kelimenin sonunda her ne kadar **"loji"** takısı olsa da astorolojiyi bir bilim olarak kabule yanaşmıyorlar. Ancak meseleye ihtiyatla yaklaşan bazı ilim adamları, astrolojiye modern fal bağlamında bir yer vermekle yetinerek onu **"yalnız teselliye muhtaç insanların inancından yararlanan"** bir gelişim olarak değerlendiriyorlar. Yine bu ilim adamları, gazete ve dergilerde yayınlanan, hemen hemen birbirinin benzeri olan burç falları için yaptıkları değerlendirmelerde sonuç itibarı ile ayni kanaati paylaşıyorlar. Burçlara dayanarak bir insanın hal ve istikbaline yön vermesi kadar gülünç bir şey tasavvur edilemez.

Bütün bu tesbitlerden sonra diyebiliriz ki, ülkemiz insanı için girişeceğimiz en hayırlı teşebbüslerden biri, belki en başta geleni, Müslümanları doğru ve sağlam İslam bilgisi ile donatmak olmalıdır.

Kurulduğu günden beri zaten işlevi müslümanları İslam açısından doğru bilgilendirmek olan Diyanet İşleri Başkanlığı, yetki ve imkân yönünden daha da donatılarak bu hizmetteki öncülüğünü en üst düzeye çıkarmalıdır. Fazla iyimserlik de olsa, bütün yayın kuruluşlarından, bu müsbet çalışmaya katkıda bulunmalarını içtenlikle beklemek hakkını kendimizde bulduğumuzu önemle belirtmeliyiz.

(62) Medyum, ispritizmacılıkta görünüşe göre doğaüstü bir takım yollarla ölmüş kişilerin ruhlarından mesajlar alabilen ve böylece yaşayanlarla ölüler arasında haberleşme aracılığı yapan kimse anlamına gelir (Büyük Larousse, İst., 1989, XIII, 7918).

(63) Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren yıldızlar ilmi astronomi ile, yine yıldızlara bakarak istikbalden haber vermenin bir diğer adı olan astroloji arasındaki modern ayırım ortaya çıkmaya başlamıştır.

AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Osman KARADENİZ

Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi

Akıl, bütün bilgi vasıtalarımızın üzerinde ve onlara hakim durumda olan bir güçtür. Duyuların ve deneyin verdiği bilgileri sistemleştiren, duyduğumuz haberleri test edip onlara anlam veren akıldır. Dolayısıyla akıl olmadan hiçbir ilmî gelişmeden söz edilemeyeceği gibi akılla çelişen din de hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Bu sebeple aklın ilerde de görüleceği üzere islam dininin temel esaslarının anlaşılmasında çok önemli bir fonksiyonu bulunduğu gibi, vahye dayalı delilleri değerlendirme gibi çok önemli bir fonksiyona da sahiptir. İnsan, aklı ile kendisine ulaşan vahye dayalı haberleri süzgeçten geçirir ve onların akıl-almaz olup olmadıklarına bakar. Bu manada, hak dinin temel prensipleri arasında aklen izah edilemeyecek hususlar bulunmamalıdır. Zira tabii ve fıtri bir dinin, ne akli prensiplere, ne de kesinliği ispatlanmış bilimsel gerçeklere ters düşmesi düşünülemez.

Vahiy, kuşkusuz başta akıl olmak üzere bir takım yeteneklerle donatılmış insanlara gelmiştir. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu insan yapan özellik de felsefi ifadesiyle *"düşünen-konuşan canlı (hayvan-ı natık)"* oluşudur. Bu özellik insanın en belirgin vasfıdır. Öyle ise bu belirgin vasfı ile her konuda olduğu gibi, dini anlama ve yorumlamada da kendisine düşen, dini hakikatler üzerinde akıl yorması ve onlardan yararlanma yollarını denemesidir. Aksi halde merhum Elmalılı'nın ifadesiyle "hiç şüphe yok ki, nakli anlayacak olan da akıl olduğuna göre, bu konuda akıl ve dirayet nazardan düşürüldüğü zaman, ne akıl kalır ne nakil..."[1]

Burada akıl-vahiy ilişkisi denince, bir taraftan vahyin akla bakışı, diğer taraftan vahyin anlaşılmasında nasıl bir metod takip edilmesi gerektiği gibi hususlar anlaşılmalıdır. Vahyin akıl, aklın vahiy karşısında durumu nedir? Dini nasslarla aklî veriler uzlaşabilir

(1) M. Hamdi, Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, III, 2239 (İst., 1935).

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu. 118

Türkiye Diyanet Vakfı
Kütüphanesi
İslâm Araştırmaları Merkezi

VAHİY GERÇEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Muhsin DEMİRCİ
M.Ü. İlahiyat Fakültesi
Öğretim Görevlisi

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

Demirbaş No: 40723

Tasnif No:

İstanbul - 1996

Erciyes Üniversitesi
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
sayı:9, Kayseri -1996, s.23-37.

2 6 ŞUBAT 1997

VAHY OLAYI VE VAHY-PEYGAMBER İLİŞKİSİ

Prof.Dr. M. Zeki DUMAN*

Arap dilinde süratli ve gizli konuşmak, emretmek, ilham etmek, ima ve işaret etmek, elçi göndermek... gibi anlamlara gelen vahy[1], Tefsir İlminde ise, Allah Teâlâ'nın özellikle peygamberlerine ya keyfiyeti bizce bilinmeyen bir tarzda vahyetmesi veya perde arkasından konuşması, ya da elçi gönderip dilediği şeyleri izni ile bildirmesi[2] anlamında, hârikulâde esrarengiz bir olaydır.

Vahy olayını olağanüstü ve esrarlı kılan sebep, hiç şüphe yok ki, bu anlamdaki vahy'in ilâhî kaynaklı oluşundan başka değildir.

Vahy'in kaynağı olan Allah Azze ve Celle, zaman ve mekândan münezzeh, Ezelî ve Ebidî, herşeyin yaratıcısı, "lâ teşbih ve lâ temsil", Vâcibu'l-Vücûd"/ Varlığı mutlak gerekli olan ve her bakımdan tek olup eşi ve benzeri bulunmayan Yüce /Müteal/Aşkın/gerçek ilah; vahye muhâtap olan peygamber ise, yaratılmış, güç ve yetenekleri sınırlı, zaman ve mekânla kuşatılmış, Allah karşısında âciz bir beşer olmasıdır...

Vahy eden Allah ile vahyi alan peygamber arasında ontolojik tek bir benzerliğin dahi bulunmaması, aralarında varlığı gerçek olan konuşmayı/vahyi kapalı ve gizemli kılmaktadır.

Allah ile Rasûlü arasında ontolojik bir müştereklik olmamasına rağmen vahy olayının gerçekliği, yani Allah'ın Peygamberlerle iletişim kurup mesajlarını iletmesi de gün gibi âşikârdır. Çünkü elimizde 6000 küsur ayetten oluşan Kur'an-ı Kerim var. O hâlde bu olayın gerçekleşmesine sebep teşkil eden yaklaşım ne olabilir?

Tosihihiko İzutsu bu sorunun cevabını, es- Sahihu'l-Buharî'nin şarihlerinden olan Kirmanî'ye ait şu izahta bulduğunu söylüyor : "Vahy, Allah ile insan arasındaki konuşmadan meydana gelir. İki taraf arasında da bir çeşit eşitlik gerçekleştirilemedikçe, yani konuşan ile dinleyen ilişkisi olmadıkça karşılıklı bir kelime alış-verişi, öğretim ve öğrenim mümkün değildir. (...) Bu iki zât arasında iletişimin meydana gelebilmesi için, ya dinleyen konuşanın gâlip etkisiyle derin bir kişisel değişikliğe uğrar ya da konuşan, aşağı inip bir

---

* Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Rağıb, Müfredât, "VAHY" madd; İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, "VAHY" madd.

2 Şurâ, 42/51.

Kultur und namentlich ihre Sprache verantwortlich zu fühlen: K. zitiert: „Weshalb schöne alte Gegenstände und gute Sitten verwerfen ohne vernünftige Gründe? In den schnellen und sehr ernsten Veränderungen, die Ihre Lebensbedingungen durchlaufen, müssen Sie darauf achten, daß ihr Erbe nicht veruntreut wird." Die persische Sprache sei „eine der feinsten, geschmeidigsten, nuancenreichsten Sprachen", die je eine Kultur hervorgebracht habe. „Es muß eine Ihrer vornehmsten Aufgaben sein, diese Sprache mit Sorgfalt und Liebe zu pflegen, sowohl im mündlichen wie im schriftlichen Gebrauch" (463). Im Kreis von Kollegen in Teheran wurde sich N. bewußt, wie isoliert er in Schweden, namentlich während des Krieges, gelebt hatte: „Wie ein Pelikan in der Wüste" („som en pelikan i öknen" 456), – ein Gefühl, das wohl jeden mit vergleichbaren Studien befaßten Wissenschaftler bei seiner Schreibtischarbeit zuweilen überkommt.

Kritische Bemerkungen über den Vater finden sich nur äußerst selten, wie z.B. „N. war doch vor allem ein Mann der Wortes und der Sprache und nicht des visuellen Erlebens" (454). „In H.S. Reisetagebüchern findet man ganz linkische Beschreibungen solcher Erlebnisse ... er war in seinem ganzen Leben Schönschreiber, Kalligraph. Aber er hatte nie irgend eine Ausbildung für die Betrachtung von Kunst erhalten, um beschreiben zu können, was er sah. Er schilderte Kunstwerke und Natureindrücke sachlich wie ein arabischer Historiker. Ebenso charakterisierte er gern Menschen, denen er begegnete .... Man bekommt exakte Angaben über alles, was er gesehen hat, Menschen sowohl wie Gebäude, aber das Erlebnis selber fehlt" (462/3). Indirekt wird hier ausgedrückt, was K. selber ihren Quellen erfolgreich hinzuzufügen vermocht hat.

Bei aller Verehrung liegt es der Verfasserin fern, eine Nyberg-Legende zu kreieren, dem Vater einen Nimbus, eine Gloriole zu verleihen. Und das wäre wohl auch nicht im Sinne N.'s gewesen. Dieser war sich nämlich der relativen Gültigkeit menschlicher und damit auch wissenschaftlicher Erkenntnisse sehr wohl bewußt.

Aus einem Brief von 1964 belegt K. N.'s Überzeugung, Wissenschaft könne nie mehr als ein Modell der Wirklichkeit liefern. „Kants Unterscheidung zwischen dem „Ding an sich" und dem „Ding für uns" gilt auch für die Wissenschaft. Das Modell, das die Wissenschaft anfertigt, ihr Weltbild, muß ein Gegenstand ständiger Kritik und Erneuerung bleiben, und keiner soll sich einbilden, unser Weltbild sei definitiv. Es wird sich ändern, solange Wissenschaft echte Wissenschaft ist" (494).

Hierzu paßt N.'s Auffassung von den religiösen, mithin auch den christlichen Dogmen. Sein Christentum war undogmatisch. Dogmen seien zwar für den in griechischer Logik geschulten denkenden Menschen nötig gewesen und sollten daher nicht belächelt werden. Aber „Dogmen sind ein Bekenntnis und wenn kein Bekenntnis hinter dem Dogma steht, ist es wertlos, wie fein und scharfsinnig es auch formuliert sein mag .... Der Glaube braucht seine intellektuelle Klarheit, denn der Intellekt ist untrennbar mit jeder seelischen Tätigkeit verbunden. Aber der Glaube bezieht seine Kraft aus andern Quellen."

Dieser Grundeinstellung ist es zweifellos zu bedanken, daß sich Nyberg auch im politischen Bereich als Humanist erwiesen und z.B. die Ideologien des Bolschewismus und Nationalsozialismus, die ja beide inhuman und christlichen Ideen von grundauf zuwider waren, von Anfang durchschaut hat.

Angesichts der angedeuteten Qualitäten des vorliegenden Buches wäre es pure Beckmesserei, einige geringfügige Mängel, wissenschaftlich nicht ganz hieb- und stichfeste Details im Kapitel über die Muʿtazila, einige Fehler in der im allgemeinen sorgfältig besorgten Setzung der diakritischen Punkte in der Umschrift zu bekritteln. Es handelt sich um ein mit Begeisterung und Leidenschaft, enormem Fleiß und großem schriftstellerischem Talent geschriebenes Buch, das anhand eines Orientalistenlebens nicht nur Mühen und Wonnen, Triumph und Fehlschlag, Irrwege und Entdeckungen in einem der Wissenschaft gewidmeten Dasein aufzeigt, sondern drüber hinaus alles das einbezieht, womit ein solches Leben verknüpft, verwoben und manchmal auch verstrickt ist: Fachgeschichte und Zeitgeschichte, die Beziehung des Abendlands zum Morgenland, die humanistische Sorge um die Zukunft beider, die Zukunft der Menschheit. Der Vf. ist eine, man darf wohl sagen, singuläre Gelehrtenbiographie gelungen, für die man sie beglückwünschen und bewundern darf.

J.C. Bürgel, Bern

23 MÄRZ 1998

Rezension zu „Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept *waḥy* in Nasr Hamid Abu Zayds *Mafhūm an-naṣṣ*" von **Navid Kermani**. Frankfurt am Main. Berlin/Bern/New York/Paris/Wien. Peter Lang Verlag 1996. 54 DM

Navid Kermani hat sich zur Aufgabe gemacht, in das Werk des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zayd einzuführen und speziell ein Kapitel aus dessen Studie *Mafhūm an-naṣṣ*, das dem Begriff der Offenbarung gewidmet ist, zu erörtern. Darüber hinaus ist es seine Absicht, die Frage zu beantworten, warum das Werk von Abu Zayd zum Gegenstand einer politischen Auseinandersetzung geworden ist. Der politische Hintergrund macht freilich eine wissenschaftliche Behandlung des Werkes von Abu Zayd schwierig. Für Kermani stellt sich das Problem, daß er auf der einen Seite sich zur Solidarität mit Abu Zayd verpflichtet fühlt, auf der anderen Seite sich aber kritisch mit ihm auseinandersetzen möchte, was als Verletzung der Solidaritätsverpflichtung wahrgenommen werden könnte. Doch gerade indem er Kritik an Abu Zayd übt, praktiziert Kermani diejenige Form von Solidarität, die er als Wissenschaftler primär wahrnehmen kann, denn so bringt er zum Ausdruck, daß er ihn als Wissenschaftler ernst nimmt. Kermani führt diese kritische Auseinandersetzung, indem er nicht nur Abu Zayd geistesgeschichtlich einordnet (als Neomuʿtazilit o.ä.), sondern darüber hinaus sachlich seine Argumente zur Kenntnis nimmt und überprüft. Mein Eindruck ist jedoch, daß diese Auseinandersetzung noch konsequenter geführt werden könnte. Hilfreich könnte sein, sich klarer vor Augen zu führen, wann Abu Zayd tatsächlich als Wissenschaftler und wann er als Muslim argumentiert. Dann würde ersichtlich, daß Abu Zayd auf einer Schwelle steht: Er ist auf dem Weg zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Koran, um deren Legitimität er sowohl mit wissenschaftlichen als auch mit religiösen Argumenten kämpft.

Folgt man Kermani, so besteht das zentrale Anliegen Abu Zayds darin, die Autorität der traditionellen Interpretationen – insbesondere der Hadithe – zu schwächen und kehrseitig dazu die Legitimität einer sich der Vernunft bedienenden Interpretation zu stärken. Es liegt auf der Hand, daß dieses Anliegen der Situation geschuldet ist, in der Abu Zayd schreibt – in ihr ist es eben nicht selbst-

© Brill, Leiden, 1997, s. 249-251

76. *Ibid.*, 146-147.
77. *Ibid.*, 73.
78. *Ibid.*, 191-252.
79. *Ibid.*, 255-260.
80. *Ibid.*, 259.
81. *Ibid.*, 280.
82. Hussayn Fawzī al-Najjār, *Al-islām wal-siyāsa: bahth fī usūl al-nazariyya al-siyāsiyya wa nizām al-hukm fī al-islām* (*Islam and Politics: An Inquiry into the Origins of Political Theory and into the Political System of Islam*), (Cairo: Dār al-Sha^cb, 1977), 64.
83. *Ibid.*, 66.
84. *Ibid.*, 172.
85. *Ibid.*, 202 and 205.
86. *Ibid.*, 74.
87. *Ibid.*, 74.
88. *Ibid.*, 206.
89. *Ibid.*, 16.
90. *Ibid.*, 154.
91. *Ibid.*, 131.
92. Al-ᶜAwwa (see n. 67 above), 153-154.
93. Cf. the chapter on Sharīᶜa in my book, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (see n. 2 above) pp. 59-75.

ISLAM AND CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONS

I.C.M.R., Vol. 3, No. 2, Dec. 1992 , s. 211 - 235 (England)

IRCICA
210037 VAHİY

REVELATION IN HISTORY AND CLAIMS TO FINALITY: ASSUMPTIONS UNDERLYING FUNDAMENTALISM IN CHRISTIANITY AND ISLAM*

01 KASIM

By HANS ZIRKER

The self-awareness of both Christianity and Islam is determined by the conviction of each that it is the definitive, irreplaceable and unsurpassable representation of legitimate religion, based on God's definitive word to mankind — in Jesus Christ and the Qur'ān respectively. In theological, philosophical, and colloquial language this is widely named as the claim to absoluteness (or even exclusiveness), but these terms are misleading. According to the specific understanding of revelation in the two religions, we would do better to speak of their competing claims to finality and universality. In taking this approach, we discover that both undergo analogous historical disappointments, theoretical irritations, communication difficulties, and identity problems, which both try to overcome in community life as well as in theological reflection. At present the Christian churches and Islam are obviously affected by special forms of fundamentalism resulting from their basic claims.

Nowadays many different types of groups, movements and tendencies are called 'fundamentalist'; in using this word, one is not employing an unambiguous term to describe something definite, but rather a vague signal to indicate a variety of outlooks, which often do not have much more in common than that they stand out from their surroundings by their

* Translated by Michael Walpole from the original German, 'Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam', in Jürgen Werbick (ed.) *Offenbarungsanspruch und Fundamentalistische Versuchung*. (Freiburg: Herder, 1991) 161-186.

away from lack of anyone to support them; monasteries and convents have become ruined as the monks and holy men were scattered."[48] The extent of human suffering was seen as being in perfect measure to Christian sins. God was showing his mercy through punishment.

It is difficult to say why it was in the late seventh century that Syriac writers interpreted the calamities of their time as not only punishments from God, but also as signs of the end of time. Prior to the rise of Islam, even when there were wars and natural disasters, there was no fear of mass Christian apostasy. Furthermore, quick political restoration and economic relief often immediately followed crisis periods. For example, the Byzantine emperor Anastasius granted a major tax break to the people of Northern Mesopotamia following the Byzantine-Sasanian war of the late fifth-early sixth centuries. In the early eighth century, once Marwanid power had been firmly established, the tone of Syriac apocalypses changed, and the end did not seem so imminent. An apocalypse from this period known as the Edessene fragment does not mention the sins of Christians as the reason for God's wrath. Instead, it predicted that the Orient would be laid to waste because of the sins of Muslims.[49] The text might suggest that the Christians were coming to terms with their position within the Muslim world. In fact, the lack of self-examination and guilt might suggest that Christians were somehow more comfortable with their position. In some locales, the conditions of Christians actually may have improved. A possible key to this change may be indicated in rarely cited Syriac hagiographies that suggest Christians received financial endowments and were under the protection of both ʿAbd al-Malik and al-Hajjaj.[50] Certainly, this change is something that needs further study.

ABSTRACT

Syriac apocalyptic texts are among the most important literary responses to the rise and establishment of the Islamic state in the indigenous lands of Syriac-speaking Christians. The apocalypse of Pseudo-Methodius and other Syriac apocalyptic sources are used to demonstrate the negative reactions of Christians to Muslim political authority. These reactions are discussed in relation to Syriac patterns of response to crisis in the pre-Islamic period which explained wide-spread, severe suffering in the physical world as a consequence of Christians' sins, but also a demonstration of God's chastizing love.

48 Mingana, op. cit., p. 164; Brock, op. cit., p. 71.

49 F. Nau, "Revelations et Legendes. Methodius.—Clement.—Andronicus," *Journal Asiatique* 9, series 11 (1917): 426-427 Syriac text; S. Brock, "The Edessene Apocalyptic Fragment," in *The Seventh Century in West-Syrian Chronicles*, p. 244 English trans.

50 S. Brock, "A Syriac Life of John of Dailum," *Parole de l'Orient* 10 (1981-1982): 139-140; 148-149; 165, 167-168; 187, 188-189.

ISLAMIZATION IN MEDIEVAL EGYPT: THE COPTO-ARABIC "APOCALYPSE OF SAMUEL" AS A SOURCE FOR THE SOCIAL AND RELIGIOUS HISTORY OF MEDIEVAL COPTS

JOHN ISKANDER

In spite of the small number of studies on the topic, a consensus of sorts has developed with regard to the question of conversion to Islam in the lands occupied in the first waves of the Islamic conquest. Egypt, for example, is said to have had a majority of Muslims by the end of the 9th century CE. Examining the evidence from Egypt, and particularly evidence from the Coptic community, will perhaps allow us to challenge the consensus as to when the bulk of conversions to Islam in Egypt really took place. Evidence for such a reevaluation is not lacking, and only part of it will be considered here.[1] The Copto-Arabic apocalypse known as the "Apocalypse of Samuel," which has been dated to too early a period, is an important element in this revision. What the evidence provided by this apocalypse means for the history of conversion to Islam in Egypt will, hopefully, become sufficiently clear in the following pages; suffice it to say that it would seem that conversion to Islam was probably not a major issue for Copts until quite a bit later than most historians now assume.

The Coptic Christian apocalyptic literature of the post-Islamic period often includes long passages detailing the conditions which will bring on the End of Times;[2] as historians, we can infer that some of the elements of these

1 The evidence from the papyri, for instance, suggests that much of the population was Coptic through the 12th century. See Gladys Frantz-Murphy, "Conversion in early Islamic Egypt: the economic factor," in *Documents de l'Islam Medieval: Nouvelles Perspectives de Recherche*, Cairo: Institut Francais d'Archéologie Orientale, 1991, 11-18. Although a thorough study has yet to be done on the topic, I suspect that we will not find any waves of conversion to Islam in Egypt until perhaps the Mamluk period. On Coptic conversion to Islam under the Mamluks see Donald Little, "Coptic Conversion to Islam Under the Bahri Mamluks," 692-755/1293-1354," *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Vol. XXXIX, pt. 3 (1976), pp. 552-569. Additional evidence for later conversion is given in Gary Leiser, "The Madrasa and the Islamization of the Middle East: The Case of Egypt," *Journal of the American Research Center in Egypt*, 22, (1985), 29-47.

2 Francisco Javier Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius* (Ph.D. Dissertation, Catholic University of America, 1985) 262.

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 1998 , s. 219-227.

D.1438

l'inspiration et de la révélation s'en est inexorablement ressentie. Les *ḥadîṯs* réunis par Ibn Saʿd (1) sur les diverses attitudes du Prophète au moment où il était sous le coup de l'inspiration, illustrent une telle conception.

Modalités de la révélation

Questionné sur les modalités de la révélation qu'il recevait, Mahomet répondait : « La révélation me parvenait de deux manières : [Soit que] Ǧibrîl me l'apportait et me la communiquait comme un homme communique à un autre homme ; mais cela m'échappait ; [soit qu']elle me parvenait dans une espèce de sonnerie de cloche, de manière qu'elle pénètre dans mon coeur ; cela ne m'échappait plus » (2). Sa condition physique s'en trouvait affectée : il s'attristait et son visage s'assombrissait ; il avait l'air de quelqu'un pris par l'ivresse et se sentait d'un poids énorme, « à tel point que sa chamelle blatérait et se tordait les pattes sous lui ».

ʿÂʾiša nous dit : « Je l'ai vu sous le coup de la révélation, dans les jours où il faisait le plus froid ; quand la révélation cessait, la sueur coulait de son front » (3). On a voulu voir, dans *Cor.* *75*,16-19, une allusion à la grande peine qu'éprouvait le Prophète en recevant la révélation et à l'effort qu'il déployait pour en saisir le contenu et ne pas l'oublier ; dans ce but, il ne cessait de « bouger les lèvres, jusqu'au jour où Allâh lui révéla : « Ne bouge pas ta langue avec lui (= le Coran), afin de l'[apprendre] plus vite. C'est à Nous de le réunir et de le réciter ; quand Nous l'aurons lu, tu en suivras la lecture ; puis c'est à Nous de le faire comprendre ». « Alors, ajoute Ibn Saʿd, l'Envoyé de Dieu fut soulagé » (4).

1057 h.). Brockelmann donne deux autres titres d'écrits de Suyûṭî relatifs à l'angélologie : *Fî simâʾ al-malâʾika* et *al-Arâʾik fî ḥukm al-malâʾik*. Citons enfin une *risâla* anonyme et sans titre de huit *folios* (*nasḫî*, s.d.) de la bibliothèque d'Akhisar, 190, qui traite d'*iḫtilâf an-nâs ʿalä wuǧûd al-ǧinn wa-š-šayâṭin*, divergences d'opinions sur l'existence des djinns et des démons. La question est traitée du point de vue théologico-juridique (*aḥkâm fiqhiyya*).

1. I, 1, p. 131 *sq.*

2. *Ib.* 131. BUḪÂRÎ, II, 309 = 59 *ḫalq*, 6, donne cette tradition sous la forme suivante : ʿÂʾiša rapporte qu' « al-Ḥâriṯ b. Hišâm demanda au Prophète : « Comment te vient la révélation ? » Le Prophète dit : « Tout cela [se passe ainsi] : l'ange vient parfois dans une espèce de son de cloche, puis il me quitte, alors que j'ai retenu ce qu'il a dit — c'est [la manière] la plus dure pour moi. D'autres fois, l'ange se présente à moi comme un homme et il me parle ; je retiens alors ce qu'il dit ».

3. *Ib.* 132.

4. *Ibid.* Pour le rituel de la vocation de Mahomet, *cf.* IBN HIŠÂM, 152 *sq.* TOR

Cette inspiration prophétique peut saisir l'inspiré à chaque instant. Un *ḥadîṯ* dit : « La révélation divine vient aux prophètes aussi bien à l'état de veille que dans le sommeil » ; et Mahomet ajoute : « Mon œil dort, mais mon cœur veille » (1).

Révélation et prophétie

Une telle vue simpliste de la révélation, comme de l'intermédiaire par lequel elle avait lieu, se vérifie également dans l'idée que l'Islam primitif se faisait du prophète lui-même. C'est ainsi que nous lisons dans la légende d'Umayya b. Abî ṣ-Ṣalt, dont la tradition fait un dangereux rival de Mahomet pour la prophétie (2), que la différence entre le prophète et le porte-parole (*ḫaṭîb*) des djinns réside dans le fait que l'inspirateur du premier lui parle à l'oreille droite et lui impose des vêtements blancs, alors que celui du second parle à l'oreille gauche et exige des vêtements noirs (3). D'ailleurs, l'opposition entre le prophète

ANDRAE, *Mahomet*, 42 *sqq.*, souligne cette espèce de violence divine exercée sur le prophète (comp. la vocation de Jérémie et d'Ézéchiel), laquelle est une constante du folklore de tous les peuples. *Cf.* également A. VINNIKOV, *La légende de la vocation de Muḥammad à la lumière de l'éthnographie*, in *Recueil... Oldenburg*, 1934, pp. 125-146 (en russe). Pour la classification des textes traditionnels relatifs à la vocation de Mahomet, *cf.* TOR ANDRAE, *Die Legenden von der Berufung Muḥammeds*, in *Le Monde Oriental* 6/1912, pp. 5-18.

1. IBN HIŠÂM, 266 ; IBN SAʿD, I, 1, p. 113 ; *Cantique des Cantiques*, *5*, 2. On trouvera un exposé détaillé de la théorie de l'inspiration *ap.* IBN ḪALDÛN, I, 165 *sqq.*/ 185 *sqq.* (*fî l-waḥî wa-r-ruʾyâ*). AL-FÂRÂBÎ, *Risâla fî ʾârâʾ ahl al-madîna al-fâḍila*, éd. Fr. Dieterici, Leyde 1895, pp. 51-53, consacre un paragraphe à « la révélation et à la vision de l'ange ». TOR ANDRAE, *Mahomet*, 107 *sqq.*, croit déceler une parenté « qui ne peut être fortuite » entre la conception islamique de la révélation et la doctrine gnostique sous sa forme ébionito-manichéenne. Comp. déjà A. SPRENGER, *Leben*, I, ch. II, ch. 12 ; A. VON HARNACK, *Christliche Parallelen zum Islam*, Vortrag in Leipziger akademische Docentenverein, 1877-8.

2. *Aġ. 3*, 187 *sq.* :... « il ambitionnait la prophétie ; car il avait lu dans les Livres [Saints] qu'un prophète sera envoyé du milieu des Arabes et il espérait être ce prophète ».

3. *Aġ. 3*, 189. Deux anecdotes d'époque ʿabbâside témoignent de la dégradation de la notion de prophétie en milieu populaire. La première a lieu sous al-Maʾmûn (198/813-218/833) : Un homme se proclama prophète ; déguisé, al-Maʾmûn se rend auprès de lui avec Yaḥyä b. Akṯam et un domestique. Il s'informa de leur identité avant de leur ouvrir ; ils lui répondirent qu'ils venaient pour se convertir à son message. Il les fit entrer ; al-Maʾmûn prit place à sa droite et Yaḥyä à sa gauche. Alors, al-Maʾmûn lui demande : « À qui as-tu été envoyé ? — À tous les hommes, répondit-il. — Es-tu inspiré par révélation ou par songe ou par insufflation dans ton cœur ou par voie de confidence ou enfin par parole, lui demanda-t-il ? — Par

27 MAYIS 2002

SUMMARY

From the eleventh century onwards, Classical Arabic poetry was produced with more self-consciousness in Muslim Spain with respect to the Oriental Arabic model than before. For instance, in his anthology of flower poetry, Abū l-Walīd al-Ḥimyarī (m. 1048) states that he aims to show that comparisons in Andalusian poetry surpass those in Oriental poetry. This essay deals with the poetry of eleventh- to thirteenth-century al-Andalus, and demonstrates the extent to which this poetry shows independence from the Oriental model. Poets who have developed an individual style, thus adding originality to the conventional style and themes of the Oriental model, are especially considered. After a brief survey of important eleventh century Andalusian poets such as Ibn Šuhayd and Ibn Zaydūn, the later poets Ibn Ḫafāğa, Ibn al-Zaqqāq and Ibn Sahl are dealt with, and the features by which they distinguish themselves stylistically and thematically are outlined.

1 NİSAN 2003

OFER LIVNE-KAFRI

SOME NOTES ON THE MUSLIM APOCALYPTIC TRADITION

Muslim apocalyptic literature is extremely valuable as a source for the history of the Muslim community in the first centuries of the Muslim era. Though important studies are dedicated to the eschatological picture of Islam, the field as a whole has not been explored thoroughly[1]. These notes present certain aspects, observations, and methodological suggestions that seem to me especially important, mainly as they support the view that there is a close connection among Jewish, Christian and Muslim eschatological traditions, some of which grew up in a similar historical and cultural environment. However, this is by no means a detailed analysis of the materials of this genre. This article is part of a larger study on the Muslim apocalyptic tradition[2].

Introduction

Muslim apocalyptic materials are not homogeneous in their literary character, their contents, and the trends which are reflected through them, and they are connected to a complex of concepts and issues such as reward and punishment, heaven and hell, this world and the world to come, resurrection and the day of judgment, messianism, and other issues. Initially, this is an

1 Cf. F.J. Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph. D. Dissertation, The Catholic University of America, 1985, vol. 1, p. ii, on the reasons for the incomplete condition of the study of Christian apocalyptic literature. Important sources for the research of Muslim apocalyptic literature are, e.g., W. Madelung, 'The *Sufyānī* between Tradition and History', *Studia Islamica*, 63 (1986), pp. 5-48, and the articles quoted there on the *mahdī* and the *Sufyānī*; idem, 'Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age', *Journal of Semitic Studies*, 31 (1986), pp. 141-185; Ch. Snouk Hurgronje, 'Der Mahdī', *Verspreide Geschrifften*, Bonn 1923, pp. 154 ff.; H. Lammens, 'Le Sofiai', *Bulletin de l'Institute Français d'Archeologie du Caire*, 21 (1923), pp. 131-144; R. Hartman, 'Der Sufyānī', *Studia Orientalia*, 19 (1953), pp. 141-151; B. Lewis, 'An Apocalyptic Vision of Islamic History', *BSOAS*, 13 (1941-1945), pp. 308-338; D. Cook, 'Muslim Apocalyptic and Jihād', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20 (1996), pp. 66-104.

2 See my articles 'Jerusalem in Muslim Traditions of the End of Days', *Cathedra*, 86 (1998), pp. 23-56 (in Hebrew); 'Some Aspects of Muslim Apocalyptic Literature with regards to Jewish and Christian Apocalyptic Traditions', in preparation; 'The Muslim Tradition in Praise of Jerusalem (*Faḍā'il al-Quds*) - Diversity and Complexity', chapter '*arḍ al-maḥshar wa-l-manshar*'; to be published shortly.

QSA, 17 (1999), pp. 71-94

0.179

İslamiyyetü'l-Marife, Sene 3, Sayı 11, 1418/1998 Salangor (Darülehsan), s. 49-78.

لا محدِّدَين سينتج التحديد؟ إنما كونِ الذات حرة ليس إلاّ كونها غير معلولة الوجود وليس لفعلها من محدِّد عداها. الوجوب إذاً ليس الاضطرار وإنما هو الإطلاق. وعندئذٍ ينبغي أن نعود إلى الجهات لنبين أنه لا وجودَ للامتناع المطلق أو العدم المقابل للإمكان المطلق أو الوجود الذي يتضمن الوجوب والحصول. فالممتنع الوحيد هو الممتنع النسبي، أعني المعدوم العارض قسيم الموجود العارض، أي أن أفعال الله الحرة ترجح وجود بعض الممكن العارض فتوجده فيكون الحاصل ذو الوجوب التابع، وترجح عدم بعضه الآخر فيكون غير الحاصل ذو الامتناع التابع. والامتناع بالذات لا معنى له: فما يمتنع بذاته متناقض المفهوم، إذ ينبغي أن يكون له ذات سالبة نضعها موجودة ثمّ نقول إنها تقتضي إلاّ تكون موجودة. فكيف للمعدوم أن يقتضيَ شيئاً فضلاً عن اقتضاء عدم وجوده؟ إذاً لا يقابل الوجوبَ بالذات (إثبات الثبوت بإطلاق) امتناعٌ بالذات (سلب الثبوت بإطلاق)، وإنما يقابله إمكانٌ تابع قد يحصل فيكون وجوباً تابعاً وقد لا يحصل فيكون امتناعاً تابعاً: وتلكما هما آيتا الحرية الإلهية، ومن ثمّ فهما شرطا علم الإنسان بالحرية الإلهية لكونهما شرطيْ التوجيه الأصلي عنده كما أسلفنا.

والغريب أن نفيَ الدليل الوجودي يستند دائماً وفي كل الحالات التي سُعيَ فيها إلى دحضه إلى التسليم الضمني به، تسليمًا يختلف عن مجرد القول بالشيء في ذاته. بل إن هذا التسليم الأخير نفسه هو كذلك دليل وجودي ضمني: إذ هو يؤسِّس المظاهرَ على شيء وراءها ينسب إليه الوجود الحق ـ الذي لم يشك فيه **كنط** قط، مما يجعله يقتصر على نفي معلومية الموجود وراء المظاهر لا وجوده نفسه ـ وإن كان غير معلوم الذات. فالذي ينفي الوجود وراء الإدراك الانطوائي يطلق الإدراك الإنساني فيجعله علّة مضمونه، حتى وإن ادعى تواضعاً أن مُدْركاتهِ، التي ليس وراءها وجود، أحلامٌ أو مظاهر، إذ حتى الواقعية التجريبية التي لا ينفيها **كنط** إنما هي من الأوهام المقصورة على الوجود النفسي. وذلك هو معنى نفي الواقعية المتعالية نفيها اللازم للمثالية المتعالية والمصاحب لها عنده، نفيها الذي يقتضي أن التصورات الماهوية في ذهن الإنسان لا قيام لها إلاّ هذا القيام التصوري. لكن **كنط** يستثني ضمنياً وجوده الانطوائي من حصره في الوجود التصوري، لأن القيام التصوري يكون قيامًا وجودياً إذا لم يستثن الإنسان ذاته من اقتصار قيامها على هذا القيام التصوري: فللإنسان من ذاته تصور هو قيامه التصوري وهو موجود، وإذاً فقيامه التصوري يتضمن الوجود غير المقصور على القيام التصوري: وما ذلك إلاّ نسخة من الدليل الوجودي أو استنتاج الوجود من المفهوم في صيغته الديكارتية إذ لا فرق منطقياً بين النسبة إلى الرب أو النسبة إلى المربوب: الـ "أوجد Cogito" نسخة مصغرة من الدليل الوجودي.

D.1526

الوحي والعقل

بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل

لؤي صافي*

العقل في مواجهة الوحي قضية شغلت منذ القديم، وما زالت تشغل علماء الأمة ومفكريها. واتخذت القضية أشكالاً مختلفة وانتحلت أسماء متغايرة، فهي قضية السَمْع والعقل، أو النقل والعقل، أو الخبر والعقل. وهي قضية الرأي مقابل الحديث، والقياس مقابل النص، والفهم الظاهر مقابل التأويل. وهي قضية البرهان مقابل البيان، والنظر مقابل العرفان. وانقسم العلماء في تعريفهم للعلاقة بين الوحي والعقل في دائرة الفقه إلى مذاهب كالأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية، وفي دائرة التوجه العقدي إلى فرق كالخوارج والشيعة والسنة، وفي دائرة التصور إلى مدارس كالحشوية والمعتزلة والأشاعرة والفلاسفة. ومع اجتياح المد الثقافي والحضاري الغربي معاقل الفكر الإسلامي التاريخية ازدادت علاقة الوحي بالعقل تعقيداً، وانضافت إلى المشكلات التي أدت إلى الخلافات المذكورة آنفاً ـ وهي في حقيقتها مشكلات ارتباط ـ مشكلة أكثر خطراً وأعظم أثراً، مشكلة انفكاك الوحي والعقل في الخبرة التاريخية الغربية.

إن المتأمل في الخريطة الفكرية للعالم الإسلامي اليوم يلحظ أن الانقسامات الفكرية الكبرى يمكن ردها إلى قضية العلاقة بين الوحي والعقل. بل يمكننا القول إنَّ الانقسامات الفكرية تعكس الإشكاليتين الرئيسيتين اللتين تواجهان العقل في علاقته بالوحي: إشكالية التعارض وإشكالية الكفاية. فانقسام مثقفي الأمة ومفكريها بين الاتجاهين الإسلامي

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين (Wayne) بولاية ميتشغان الأمريكية. أستاذ العلوم السياسية المشارك في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

143721

الوحي

ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi

Dem. No:	143721
Tas. No:	297.44 ARE.V

تأليف

الدكتور ستار جبر حمود الأعرجي

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

1421 / 2001

Dirasat, sy 10, 2000 Agadir, (Fas)

- Vahiy

D3180

13 AGU 2007

ظاهرة الوحي القرآني في دراسة المستشرقين الفرنسيين

أحمد نصري

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية

مقدمة

جذب القرآن الكريم بطريقته المثلى في عرض عقيدة وشريعته بأسلوبه المتفرد في صياغة أفكاره ومبادئه، اهتمام كثير من المستشرقين ويعود سر ذلك الاهتمام الى الأسباب الآتية :

أولا : إن القرآن قدم حقائق تخالف ما جاء في التوراة والإنجيل خاصة ما يتعلق بالتوحيد، ونبوة عيسى عليه السلام.

ثانيا : إن القرآن أنكر فكرة شعب الله المختار، وفكرة الأقانيم الثلاثة وألوهية عيسى وقتله وصلبه ومسألة الخطيئة والفداء.

ثالثا : إن القرآن اتهم الأحبار والرهبان بتحريف التوراة والإنجيل عن أصولها.

رابعا : إن القرآن صحح بعض الظواهر الفاسدة في المجتمعات الإنسانية.

خامسا : أن القرآن أعطى حلولا شافية كافية لمشاكل ومسائل عجزت اليهودية والمسيحية عن أن تبديا رأيهما فيها مخافة الإحراج وكشف الزيف والتحريف، تقول المستشرقة الإيطالية لورافيشيا فاغليري : «لقد أزال الإسلام السرية التي أضفاها الآخرون على دراسة الكتب المقدسة»[1].

(1) لورافشيا باغيليري «دفاع عن الإسلام» ص. 47، نقله الى العربية منير البعلبكي، ط. الخامسة يناير 1981، دار العلم للملايين، بيروت لبنان.

sh. 121-148

53. Kershaw,T.; Ethier, K.; Niccolai, L.; Lewis, J. & Ickovics, J.(2003). Misperceived Risk Among Female Adolescents: Social and Psychological Factors Associated with Sexual Risk Accuracy, Health Psychology, 22 (5), 523-532.

54. McDonald, J. & Wilson Bradford.(2000). The Treatment of Sexual Deviation Using a Pharmacological Approach, Journal of Sex Research, http:www.findarticles.com/p/articles/mi_2372/is_3_37/ai_68273923/pg_1.

55. Schenker & Nyirenda.(2002). Preventing HIV/AIDS in Schools, Geneva: IBE, Publications Unit.

56. SEHA (2005). http://www.sehha.com/sexualhealth/masturbation.htm.

57. UNAIDS(2004).http://www.unaids.org/bangkok2004/GAR2004_html.

58. Wills, T; Gibbons, F.; Gerrard, M.; Murry, V. & Brody, G.(2003). Family Communication and Religiosity Related to Substance Use and Sexual Behavior in Early Adolescence, Psychology of Addictive Behaviors, 17(4), 312-323.

Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, c.22, sy.8, 1428/2007 Küveyt.

D163

13 AĞU 2007

Yahidilik
= Vahiy
- İrade

العقيدة اليهودية بين الوحي الإلهي والفكر البشري

د. محمد محمد محمد عيسى (*)

(*) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة.

21 EYLÜL 2007

ISSN :۱۰۲۳-۷۹۷۶

نشریهٔ
دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه تبریز

شمارهٔ تخصصی ادبیّات

پائیز ۸۲ Tebriz

سال ٤٦ شماره مسلسل ۱۸۸

s. 19-44

- Mesnevi
- Vahy
- ilham

نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۶، پائیز ۱۳۸۲
شمارهٔ مسلسل ۱۸۸

وحی و الهام و انواع و مراتب آن در مثنوی مولوی*

ایرج رضایی**
E-mail: deep_blue@myway.com

چکیده

وحی در قرآن مفهوم گسترش یافته‌ای دارد که شامل انواع هدایت‌های ناشناخته از هدایت جماد و نبات و حیوان گرفته تا هدایت انسان را شامل می‌شود.

مولوی با نگاهی نو و بدیع به آیات قرآنی، انواع و مراتب وحی را بیان داشته و همچنانکه شیوهٔ خاص اوست تفسیر عرفانی لطیف و بی‌سابقه‌ای ارائه می‌دهد. او هر چند عالی‌ترین مرتبهٔ وحی را مخصوص پیامبران عظام می‌داند که کسی را یارای دستیابی بدان نیست ولی بابهای آسمان را پس از ختم نبوت به روی زمینیان بسته نمی‌داند و می‌گوید هر انسانی با تحمّل ریاضت و مجاهدت می‌تواند محلّ وحی الهی و در معرض وزش نسیم‌های رحمت و الهامات پروردگار قرار گیرد. نوشتار حاضر، سعی دارد آراء مولوی را در خصوص معانی و مراتب مختلف وحی در مثنوی باز نماید و در پایان رابطهٔ انسان کامل با وحی و الهام و عدم تفاوت و تمایز اساسی میان این دو اصطلاح را در نزد مولانا، مورد بحث و بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی: وحی، الهام، نبوت، ولایت، انسان کامل.

* - تاریخ وصول ۸۲/۴/۷ پذیرش ۸۲/۸/۲۰

** - عضو هیئت علمی دانشگاه علوم انتظامی

رسالة التقريب, العدد, 52 , 2006/1426 تهران. ص. 58-43 D 01635.

أ.د. زياد خليل محمد الدغامين
عميد كلية الدراسات الفقهية والقانونية/ جامعة آل البيت - الاردن

Vahiy

دراسات ومقالات

واقعية خطاب الوحي كتابا وسنّة(*)

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله، وصحبه، ومن والاه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين، وبعد،

فإن الخطاب الإسلامي المعاصر الجاري على ألسنة الدّعاة والخطباء والوعّاظ يعاني وجوها متعدّدة من القصور في لغته، وأسلوبه، وموضوعاته وقضاياه، وأهمّ أوجه هذا القصور أنّه - في الأعم الأغلب - واقع في مكان غير مكانه، وزمان غير زمانه، بمعنى أنّه لم يعد يتّصف بالواقعية التي هي إحدى الخصائص المهمّة للخطاب الإسلامي.

إنّ الخطاب الإسلامي الجاري اليوم على تلك الألسنة موغل في أعماق التراث، ومستمدّ مادّته وقضاياه من بطون الكتب التي سطّرها العلماء في القرون الماضية، واتّسم بحمل الصبغة التراثية في لغته وأسلوبه وقضاياه واهتماماته. ولم يحسن الكثير - ممّن يعنيهم الأمر - استثمار لغة التراث ونصوصه، وتوظيف المناسب منه في خطاب النّاس. وكذلك لم يراع هذا الخطاب فئة

رسالة التقريب, العدد, 50 , 2005/1426 تهران. ص. 49-92 D 01635.

Vahy

أ. محمد فاكر الميبدي
الحوزة العلمية بقم

11 KASIM 2008

دراسات ومقالات

الوحي في القرآن

التمهيد

لاشك في انّ القرآن عبّر عن نفسه بالوحي، بقوله تعالى: «وأوحِيَ اليَّ هذا القُرآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بهِ ومَنْ بَلَغَ»(١). وقوله تعالى: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أحْسَنَ الْقَصَصِ بِما أوْحَيْنا إلَيْكَ هذا الْقُرْآنَ» (٢). فانّ المُنْزَل الى الناس بواسطة النبي(ص) هو نفس الوحي الذي نزّله الله سبحانه وتعالى على نبيّه(ص) ، بقوله تعالى: «وَ أنْزَلْنا إلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إلَيْهِمْ ولَعَلَّهُمْ يَتفَكَّرُونَ»(٣).

فالوحي، بما هو قرآن وكتابنا السماوي، هو بمنزلة حجر الأساس في معارفنا واخلاقنا واحكامنا. فمن المناسب ان نبحث في هذا المجال، من وجهة نظر القرآن الكريم، لتبيين مراد الله تعالى من الوحي، وكيفية وصوله الى النبيّ وتلقّيه، وكذا عن مراتب الوحي وصوره، و...

امّا بعد فانّ مقالتنا هذه تتألف من فصلين:

الفصل الاول/ الوحي في القرآن.

الفصل الثاني/ الوحي القرآني.

12 TEM 2009
-Akıl
-Vahiy-
D 3376

نویسنده با بررسی معانی لغوی و اصطلاحی عقل، به تفاوت عقل اصطلاحی و عقل به کار رفته در قرآن و سنّت از ناحیهٔ وجودشناختی و معرفت شناختی پرداخته است.

در بخشی از مقاله با طرح صورتهای مختلف تعارض عقل و وحی به مباحثی بدین قرار اشاره رفته است: ارتباط روح و عقل، زمان بهره مندی از عقل و کمال آن، درجات عقل، حجیت عقل، ارتباط اراده و عقل، محدودهٔ داوری عقل و دین، تعارض عقل فطری با نقل قطعی، تعارض عقل اصطلاحی با نقل قطعی.

ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی

رضا برنجکار

۱۳۷۴/۱۹۹۵

اغلب مباحث طرح شده در شمارهٔ دوم مجلهٔ نقدونظر دربارهٔ عقل و دفاع عقلانی از دین و ارتباط عقل و وحی بود. روشن ساختن معنای عقل و مشخص کردن حدود آن، از مهمترین و اوّلیترین بحثهاست و حلّ منطقی و درست بسیاری از منازعات اعتقادی در گرو ارائهٔ تصویر روشنی از آن است. از این رو انتخاب مسالهٔ عقل در شماره های نخستین مجله ای که سمت و سوی آن در حوزهٔ مباحث اعتقادی و کلامی است، کاری است شایسته و بجا. چنانکه در سرتاسر اظهارات و نوشته های مندرج در مجله دیده می شود، نویسندگان در ضمن بحث معانی متفاوتی را از عقل مراد می کنند و گاهی نیز خود بر این اختلاف معانی تصریح می کنند. از جمله این معانی می توان از این موارد نام برد: «مجموعهٔ علوم و معارف بشری»، «عقلی که نه محدود به روشهای علوم طبیعی و نظری است و نه در بند قوانین منطق و مابعدالطبیعهٔ ارسطویی»، «عقل ظاهربین و جزوی»، «عقل الهی و کلّی»، «قوه‌ای که همه یا تقریباً همهٔ انسانها از آن بهره مندند و احکامش مورد قبول عمومی و همگانی است» و بالاخره «قوه‌ای که مسائل دنیوی را حل می کند.»[1]

یکی از استادان محترم ضمن بیان این مطلب که عقل افلاطون و ارسطو، عقل متکلمان، عقل فارابی و ابن سینا و دکارت و ... با هم فرق

Vahiy
12 TEM 2009

دکتر محمد محمدرضایی

افکار عمومی و وحی الهی

شك و تردیدی نیست هنگامی که در مورد موضوعی تضارب افکار صورت گیرد، طبعاً پرده‌های جهل از چهره حقیقت برداشته می‌شود ولی در عین اعتراف به استحکام افکار عمومی نمی‌توان آن را به صورت یك قضیه کلی صددرصد واقع نما دانست، چه بسا ممکن است افکار عمومی از محیط خود ریشه گرفته باشد و در محیط دیگر جریان به گونه‌ای دیگر باشد ولی برخی از نویسندگان آنچنان به افکار عمومی ارزش قایل شده که آن را وحی عمومی دانسته‌اند.

یکی از نویسندگان در سخنان متناقض و متعارضی چنین می‌گوید:

۱ ـ وحی یا تجربه نبوی کاملاً قطع نمی‌شود و همیشه وجود دارد... تجربه پیامبرگونه ـ البته ـ جریان دارد برای این‌که تجلّیات خداوند تمامی ندارد؛ یا در تعبیری دیگر می‌گوید: چون وحی، تجربه دینی است و تجربه دینی درباره دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد، پس تجارب دینی دیگران نیز به فربهی و غنای دین می‌افزاید و با گذشت زمان، دین بسط و گسترش می‌یابد.

۲ ـ به هیچ کدام ما امروز وحی نمی‌شود، ما پیامبر نیستیم.

sy. 48, 1382 Kum s. 100-109

۱ ـ پیامبر اسلام مدّعیاتی داشت. این مدعیات را همه ما شنیده‌ایم، هیچ وقت صدق سخنان کسی را از روی ادعاهای خودش نمی‌توان اثبات کرد. اگر بنابر تصدیق یا تکذیب باشد باید به قوانین بیرونی نظر کرد.

۲ ـ صدای مردم، صدای شیطان نیست، بلکه صدای خداست... اگر صدای خدا را می‌خواهیم بشنویم، همین صدای مردم است.

توضیح: سخن و یا به تعبیر ایشان، مدّعیات پیامبر، با نظر به قوانین بیرونی، می‌تواند سخن خدا باشد اما صدای مردم، بدون هیچ ملاك و معیاری، سخن خداست.

و اینك تفصیل مطالب: ایشان در سخنان کاملاً متعارض و متناقض درباره‌ی وحی و تداوم و انقطاع و معیار صدق و کذب آن می‌گوید:

۱ ـ ... پیامبر اسلام مدّعیاتی داشت، این مدعیات را همه ما شنیده‌ایم، هیچ وقت صدق سخنان کسی را از روی ادّعاهای خودش نمی‌توان اثبات کرد. اگر بنابر تصدیق یا تکذیب باشد، باید به قوانین بیرونی نظر کرد. پیامبر اسلام می‌گفت که من پیامبرم و به رسالت خودش هم اطمینان داشت و این اطمینان کامل باعث می‌شد که در عمل بسیار شجاع باشد.[۱]

هم‌چنان که از این سخن برمی‌آید، ایشان بدون هیچ دلیلی بر آن است که اعجاز قرآن را انکار نماید. زیرا قرآن، مدّعیات پیامبر است و مطابق نظر ایشان صدق سخنان کسی را از روی ادّعاهای خودش نمی‌توان اثبات کرد. بنابراین به نظر ایشان، صدق قرآن که وحی خدا و معجزه جاویدان و صدق آن در خود آن وجود دارد، نمی‌توان از خود قرآن به دست آورد.

۲ ـ ... صدای مردم، صدای شیطان نیست، بلکه صدای خداست ... به هیچ کدام ما امروز وحی نمی‌شود ما پیامبر نیستیم، اگر صدای خدا را می‌خواهیم بشنویم، همین صدای مردم است.[۲]

---

۱. عبدالکریم سروش، «اسلام، وحی و نبوت»، آفتاب، تهران، ش۱۵، ص۶۹.
۲. عبدالکریم سروش، روزنامه یاس نو، ش ۱۳۵، (یکشنبه ۲۶ مرداد ۱۳۸۲).

Valiy
01573
12 TEM 2009

دو نظریه‌ی دیگر
در تبیین وحی

۱. وحی: تجلّی شخصیت باطنی پیامبر.
۲. وحی: تجلّی نبوغ عقلی.

وحی: تجلّی شخصیّت درونی

در تحلیل و تبیین وحی دو نظریه‌ی دیگری است که به تشریح آنها می‌پردازیم. نخست، نظریه ی «**تجلی شخصیّت درونی**» را توضیح می‌دهیم که فاصله چندانی، با نظریه‌ی «**وحی نفسی**» ندارد.

جز این که در این جا، مسأله‌ی خیال و تخیّل در کار نیست، بلکه افاضه‌ای است از باطن نفس به ظاهر آن و حاصل آن این است که از نظر روانکاوی، روان انسان دارای دو بخش است. بخشی از آن ظاهر و بخش دیگر آن پنهان است. بخش نخست از روان انسان را «**روان خود آگاه**» و بخش دوم آن را «**روان ناخود آگاه**» می‌نامند.

روان ناخودآگاه، بر روان خود آگاه حکومت و فرمانروایی دارد؛ چه بسا انسان رازی دارد که هرگز راضی به کشف آن نیست. و از ترس فاش شدن، آن را به دست فراموشی می‌سپارد، امّا ناگهان بر زبان او جاری می‌گردد و راز خود را فاش می‌سازد و نکته‌ی آن این است که: چنین راز از جهان ناخود آگاه وارد حوزه‌ی خودآگاه می‌گردد و به فرماندهی بخش

مجله کلام اسلامی, sy 27, 1377/1998, ss. 4-13

ناخود آگاه روان، بخش خود آگاه بدون اختیار آن را می‌پذیرد و از طریق زبان ظاهر می‌گردد.

ممکن است این فرمایش امیر مؤمنان عليه السلام که «هیچ کس چیزی را پنهان نمی‌کند مگر آن که (در مواقعی) در چهره‌ی او ظاهر و یا بر زبان او جاری گردد»[۱] اشاره به همین مطلب باشد.

قرآن کریم، خداوند را دانای پنهان و پنهان‌تر («سر» و «اخفی») توصیف کرده می‌فرماید:

﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفىٰ﴾ (طه/ ۷)

«و اگر سخن خود را آشکار کنی (یا پنهان سازی، از نظر علم الهی یکسان است) زیرا او پنهان و پنهان‌تر را می‌داند».

امام صادق عليه السلام در تفسیر این آیه فرمود: « "السِّرُّ" ما أخفيتَه في نفسك و "أخفى" ما خطَر ببالك ثمّ أنسيته»[۲]. راز، آن چیزی است که آن را در دل پنهان نموده‌ای و پنهان‌تر آن است که در ذهن آمده ولی آن را به دست فراموشی سپرده‌ای.

این گروه با اثبات این شخصیت نامریی برای انسان می‌خواهند مشکل وحی را از این طریق توجیه کنند. می‌گویند: وحی همان تراوش وجدان مخفی و تجلّی شعور باطن پیامبران است و هرگز فرشته‌ای در کار نبوده و پیامی از خدا نیامده است، بلکه شخصیت باطنی آنان در صفحه ذهن «ناخود آگاه»، ظاهر شده و از آن نهانگاه به صفحه ذهن «خودآگاه» وارد می‌شود.

فرید وجدی (متوفای ۱۳۷۲) در تبیین این نظریه چنین گفته است: دانشمندان اروپا تا قرن شانزدهم بسان ملتهای دیگر، به وحی آسمانی و بسیاری از موضوعات غیبی معتقد بودند، روزی که طلایع تمدن جدید در افق علمی ملت اروپا آشکار گردید و فلسفه مادی از نو رونق گرفت این حقیقت مذهبی در ردیف افسانه درآمد، وحی و صاحب آن نیز مورد انکار قرار گرفت.

ولی از سال ۱۸۴۶ که در امریکا موضوع وجود روح مستقل، بار دیگر مطرح گردید و از آنجا به سرزمین اروپا سرایت کرد و با دلایل حسی ثابت گردید که جهانی ورای این ماده که دارای عقول و افکار بزرگ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi

---

۱. ما أضمر أحد شيئاً إلاّ ظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه. (نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۲۶).
۲. مجمع البیان: ۷/ ۳.

IRCICA

جمهورية مصر العربية
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
لجنة إحياء التراث الإسلامي

سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد

للإمام محمد بن يوسف الصالحي الشامي المتوفى سنة ٩٤٢ هـ

الجزء الثاني

تحقيق
الدكتور مصطفى عبد الواحد

يشرف على إصدارها
محمد توفيق عويضة

القاهرة
١٣٩٥ هـ - ١٩٧٤ م

رقم الكتاب
الكتاب السابع والعشرون

28 EYLOL 1992

في كيفية إنزال الوحي ٣٣٨

الباب العاشر

في شدة الوحي وثقله ٣٤٤

الباب الحادى عشر

في أنواع الوحي ٣٥٢

الباب الثانى عشر

في فترة الوحي وتشريف الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بالرسالة بعد النبوة ٣٦١

الباب الثالث عشر

في معنى الوحي والنبي والرسول والنبوة والرسالة... ٣٧٠

14 EKİM 1996

VAHİY

* الوَحْيُ *

انظر : القرآن . محمد ص

* الوَدِيعَةُ *

مج - ك ١٥ ب ٦

WENSINCK AREN JEAN, MİFTAHU KÜNUZÜ's-SÜNNE,
Trc: ABDÜLBAKİ MUHAMMED FUAD, BEYRUT 1983. ss . 519 DİA DM NO: 04160.
KISALTMALAR:

بخ= صحيح البخاري، مس= صحيح مسلم، بد= سنن أبي داود ، تر= سنن الترمذي، نس= سنن النسائي، مج= سنن ابن ماجه، مى= سنن الدارمي، ما= موطأ مالك، ز= مسند زيد بن علي، عد= طبقات ابن سعد، حم= مسند احمد بن حنبل، ط= مسند الطيالسي، هش= سيرة ابن هشام، قد= مغازي الواقدي

22 EYLÜL 2009

نیکزاد، عباس(۱۳۳۷-)(ناقد و توصیف‌کننده)

۸٦۱۵- «نقد و بررسی مقاله «اسلام، وحی و نبوت (۳) »»، رواق اندیشه، پیاپی ۱۳، ص ۵-۱۸، فارسی، کتابنامه: ۱۸.

Vahiy

کد پارسا: A۷۷۹۱۱

عنوان متن نقد شده:

اسلام، وحی و نبوت

نام نویسنده ذکر نشده است.

ماهیت وحی

تحلیلی است درباره نسبت وحی با پیامبر و بسط تجربه نبوی است. مقاله حاضر نقد مقاله‌ای از **دکتر سروش** به نام **اسلام، وحی و نبوت** می‌باشد. در این مقاله نویسنده به دو مطلب از مقاله دکتر سروش می‌پردازد و آنها را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. اول اینکه آیا وحی تابع پیامبر بوده است و پیامبر خودش احکام را تشریع می‌کرده است. دوم بررسی بسط تجربه نبوی است؛ یعنی اینکه نبوت، تجربه پیامبر بوده و همواره ادامه داشته و خواهد داشت و هیچ زمانی منقطع نخواهد شد. از دیدگاه نویسنده، نتیجه این دو سخن دکتر سروش که از یک طرف وحی را تابع پیامبر معرفی می‌کند و از طرف دیگر پیامبر(ص) را در حال دگرگونی می‌داند، آن است که احکام شریعت اسلام نیز دستخوش تحول و تکامل باشد و لازمه دیگرش آن است که در احکام آغاز و فرجام رسالت در یک مدد اندازه و اعتبار نباشد؛ حالی که چنین نیست، در واقع این گفته دکتر سروش که وحی و نبوت تجربه پیامبر بوده و همواره ادامه دارد، خود دلیل آن است که وحی همان تجربه شخص پیامبر نیست بلکه چیزی است که از جای خداوند بر او نازل شده‌است.

-Vahi v
- Mesnevi

پژوهنده، لیلا

۷۹۵۱۴-*مراتــب و انواع وحی در مثنوی پژوهشی در گفت‌وگوی خدا و انسان در مثــنوی*، مقطـع دکتری، دانشگاه: تهران، دانشکده ادبیات و علـوم انسانی، ۲۷۹ص، فارسی، منابع: ۲۷۹-۲۶۴، اسـتاد راهنما: محمّدرضا شفیعی کدکنی؛ استاد مشاور: امیربانو (مصفا) امیری فیروزکوهی؛ تقی پورنامداریان.

کد پارسا: P۱۳۵۵۸

مراتــب وحی؛ مجموعه‌های شعر فارسی ـ مثنوی معنوی ـ موضوعات کلامی مثنوی معنوی(ادبیات)

در ایـن رساله، ماهیت **وحی** الهی و گفت‌وگوی **خدا** با **انسان** و جایگاه آن در منظومه فکری **مولوی** در کتاب **مثنوی معنوی** مورد بحث و بررسی قرار گرفته اسـت. نگارنده از دو منظر زبانشناختی و جامعه‌شناختی و در دو بخـش مجـزا به همراه ملاحظات تطبیقی و با رویکـردهای مـتعدد، بـه تبیین این موضوع می‌پردازد. بخـش نخسـت به تحلیل عناصر و جایگاه گفت‌وگوی خـدا بـا بشـر اختصـاص دارد و از قلمرو هستی‌شناسی مولـوی و مراتـب زبان در مثنوی معنوی جست‌وجو به عمل می‌آید. نویسنده در بخش دوم، از دو منظر جامعه‌شناسی و زبانشناسی به ماهیت وحی نگریسته و از مواردی چون انـواع و مراتب زبان در حوزه گفت‌وگوی خدا و انسان، کـلام نفسـی و لفظـی، زبـان مرغان، وحی بر قلوب و مـتقابل بودن رابطه انسان و خداوند از منظر ادیان به صورت مشـروح بحـث می‌شود. نگارنده پس از مطالعه آراء مولوی دربـاره وحـی در خـلال مشنوی معنوی، به این نتیجه مـی‌رسـد کـه افکـار وی در مورد ماهیت کلام خداوند برگرفـته از کـلام اشاعره بوده و مولوی در قالب تجلی ذات خداوند در هستی به تفسیر وحی پرداخته است.

2 EKİM 2006

ابراهیمی جونوش، صغری

۷۹۳۸- مفهوم وحی از دیدگاه ملاصدرا و رابطه آن با تجربه دینی، مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه: آزاد اسلامی واحد مرکز، دانشکده الهیات، ۲۱۵ص، فارسی، استاد راهنما: عزیزالله افشار کرمانی؛ استاد مشاور: انشاءالله رحمتی؛

کد پارسا: P۱۳۸۲۰

Vahy
MollaSadra

وحی - ماهیت وحی؛ اندیشه‌های کلامی ملاصدرا(فلسفه و منطق)؛ تجربه دینی (فلسفه دین)

نویسنده با بیان اینکه **ملاصدرا** با ترکیب **وحی**، برهان عقلی و تهذیب نفس با یکدیگر توانست یک مکتب فلسفی مهم در عرض فلسفه مشاء و فلسفه اشراق ایجاد کند، مدعی می‌شود که ملاصدرا با الهام از فلسفه ارسطو، حکمت نوافلاطونی، تعالیم ابن‌سینا، نظریات عرفانی ابن‌عربی و تعالیم پیامبر و ائمه(ع) و با صورت منطقی دادن به کشف و شهود توانست حکمتی را بر پایه تعالیم وحی با تکیه بر مذهب تشیع پی‌ریزی کند. بر اساس این نوشتار، ملاصدرا وحی را به معنای دریافت پیام الهی از راه رسیدن کلام بی‌واسطه فرشته می‌داند که این وحی مختص انبیای الهی است. **تجربه دینی** و تفاوت‌های آن با وحی، تعارض علم و دین، پدیدارشناسی هوسرل و تعلیق و تحویل، پیشینه معرفت‌شناسی دینی، نفس‌شناسی ملاصدرا و کیفیت اتصال به عقل فعال از سرفصل‌های دیگر مطرح در این پایان‌نامه‌اند.

تـتـلـظـى حـمـاسـة تـتـنـزى ألـمـا تـقـذف الـشـرار الـذائـب

أنـت والـلـه شـاعـر عـربـي ضـائـع بـيـن قـومـه والأجـانـب

حامل فوق خطبه خطب شعب غـمـرتـه الأرزاء مـن كـل جـانـب

بـلـبـلـت عـقـلـه الـمـذاهـب والأحـزاب حـتـى سـدت عـلـيـه الـمـذاهـب

مستضام مهما اعتززت ذليل ولئن شدت ناطحات السحائب

لا سـفـيـر يـذود عـنـك ولا قـنـصـل يـحـمـيـك مـن تـعـدي الـغـاصـب

يـا نـجـاشـي أي شـهـم تـعـاتـب فـالأفـاعـي بـنـات عـم الـعـقـارب

أي نعم فالأفاعي بنات عم العقارب،

ذهبت دولة الجحافل والرايات والـسـمـر والـقـنـا والـقـواضـب

فـغـدا الـرمـح فـي يـمـيـن شـجـاع مـرود الـكـحـل فـي أنـامـل كـاعـب

والـحـصـان الأصـيـل دمـيـة طـفـل والـحـسـام الـصـقـيـل مـبـراة كـاتـب

لـم يـعـد يـنـفـع الأسـود وثـوب بعد أن طار في السماء الثعالب

أي نعم:

لـم يـعـد يـنـفـع الأسـود وثـوب بعد أن طار في السماء الثعالب

فاضرب الباز بالعقاب وحارب بـسـلاح الـعـقـول أو لا تـحـارب

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

انتهت التسجيلات

Al-Masar (el-Mesar), c.6, sy.1-2, 1426/2005 McLean/Virginia

مفهوم الوحي في القرآن

Vahiy D2646
210037

د. طه جابر العلواني[*]

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi

إن تحديد مفهوم الوحي له أهمية كبرى في تحديد مفهوم السُّنَّة، ولذلك لا بد من تحري الدقة في تعريفه، لنتجاوز ذلك التساهل الذي سمح أن يدرج تحت مفهوم الوحي كل ما صدر عن النبي ﷺ من قرآن أو ما أطلق عليه من سُنَّة فيما بعد، بقطع النظر عن تحديد الاختلافات بين القرآن الذي لم يكن للنبي ﷺ إلا اتباع قرآنه ووحيه وقراءته وتلاوته على الناس كما أنزل عليه، فهو كلام الله المتعبد بتلاوته، المتحدى بأقصر سورة منه، المعجز للبشرية كلها، في حين أن بقية ما صدر عن رسول الله من أقوال وأفعال وتقريرات يتفق الجميع بأنها صدرت عن اعتبارات مختلفة. ففي أفعاله ما هو جبلي طبيعي، وما هو تطبيق للقرآن الكريم وتوجيهاته، وما هو صادر وفقاً للوظائف التي كان يؤديها ﷺ من إمامة وقضاء وإفتاء وتعليم وتوجيه وتشريع. ولا شك أن بعض ذلك يعد من قبيل النسبي المرتبط ببيئته - عليه الصلاة والسلام - وبعضه يعد في دائرة الخصوصيات له ولبعض الأصحاب، وبعضه تشريع، إذ ما لم يجر هذا التمييز والفرز ويتخلص من الخلط يبقى الجدل دائراً وموضع النزاع غير محرر ولا مفهوم. وبعد أن ننتهي من تحديد الوحي في القرآن وفي السّنّة وفي علم التوحيد فإنا سنكون قد أوضحنا جانباً أساسياً من جوانب هذه الإشكالية التي ينبغي أن تصحح

(*) رئيس جامعة العلوم الإسلامية والإجتماعية - فيرجينيا.

171-192