

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005

ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher

Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Hayati YILMAZ / Muammer İSKENDEROĞLU / H. Mehmet GÜNAY

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (IIU Malaysia)

İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA.) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.)

Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) / Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.)

İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Erdiñç AHATLI (Sakarya Ü.)

İsmail ALBAYRAK (Sakarya Ü.) / Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.)

Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĞLU (Beykent Ü.) Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.)

Ali ERBAŞ (Sakarya Ü.) Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.)

Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.) C. Sadık YARAN (İstanbul Ü.)

Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.) Ejder OKUMUŞ (Fırat Ü.)

Ferhat KOCA (Gazi Ü.) İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.)

İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.) İlhan KUTLUER (Marmara Ü.)

M. Ali BÜYÜKKARA (O.Mart Ü.) M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)

M. Sait KAYA (İSAM) M. Sait ÖZERVARLI (İSAM)

Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.) Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)

Mesut OKUMUŞ (Gazi Ü.) Muhsin AKBAŞ (O.Mart Ü.)

Mustafa KARA (Uludağ Ü.) Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)

Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.) Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü.)

Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.) Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)

Şükrü ÖZEN (İSAM) Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Mehmet ERDOĞAN / Mehmet PAÇACI / Fahrettin ATAR / Mesut OKUMUŞ

M. Sait ÖZERVARLI / Davut AYDÜZ / İbrahim HATİBOĞLU / İsmail ALBAYRAK

Süleyman AKKUŞ / Murteza BEDİR / Atilla ARKAN / Bilal GÖKKIR / Ahmet BOSTANCI

H. Mehmet GÜNAY / Yunus EKİN / Hayati YILMAZ

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Hayati YILMAZ, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60

Web: <http://www.usuldergisi.com>, e-Posta: hayatiyilmaz@hotmail.com

Şubat 2006

Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi

*Faruk BEŞER**

Islamic Revelation: 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 wellknown 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 existential 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 vahiy ilgilendiren ve onun olduğu gibi, ya da olduğuna yakın bir şekilde anlaşılmasını sağlayan ilgili pek çok meselenin bulunacağı da kendiliğinden anlaşılabilir olur. Vahiy kimin, ya da nasıl bir kayna-

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, farukbeser@hotmail.com

ğın/tanrının gönderdiği, kiminle ya da nasıl gönderdiği, kime ya da kimlere gönderdiği, vahyin farklı mahiyetlerinin/ontolojik boyutlarının bulunup bulunmadığı, vahyin onu gönderen tanrının varlığı ile ne ölçüde özdeş olduğu, bu özdeşliğini halen sürdürüp sürdürmediği ve nihayet vahyin gönderilirken ve gönderildikten sonra hangi ölçülerde korunduğu ya da değişikliğe uğradığı gibi meseleler vahyin ana meselelerini oluşturur. En son noktada vahyin nasıl anlaşılabilceği de, şüphesiz bunların ne şekilde kabul edildiklerine bağlı olacaktır. Bizim elbette bütün bunları ve bunlarla ilgili meselelerin hepsini burada halletme gibi bir iddiamız olamaz, ama bazılarını anlamaya çalışabilir, ya da anlaşılmasına katkıda bulunabiliriz.

Vahyin Anlaşılabilirliği

Vahiy tanıma söz konusu olduğunda belki de ilk halletmemiz gereken mesele onun akliliğinin boyutlarını kavramamızdır. Akıl vahyin olabileceğini, oluşma şekillerini ve mahiyetini kavrayabilir mi? Yani vahiy rasyonel bir olgu mudur? Vahyin sadece bu yönü bile bir problematik teşkil edebilir. Aslında dinin pek çok yönü makul olmakla beraber rasyonel değildir diyebiliriz. Yani dinin içeriğini biz akılla ortaya koyamayız. Onun öğretilerini ve buyruklarını mantıksal olarak tespit edemeyiz, ama bir olgu olarak gerçekliklerini kavrayabilir ve makul olduklarını anlayabiliriz. Dinin, ontolojik geçişi sağlayan aracı olan vahiy de aklın sahasını aşar. Yani bir olgu olarak/mahiyeti itibariyle vahiy rasyonel değil irrasyoneldir. En azından bilimin sahasına girmez. Ama bu onun varlığının akla aykırı, yani absürd olduğu anlamına gelmez. İşte vahyin bu anlamda makul olduğunu söyleyebiliriz.

Akıl nasıl bizim yaşadığımız ontolojik düzeyle tanrının ontolojik varlığı arasında latif bir algılama geçişi sağlıyorsa, yine nasıl gözün görme kanununda olduğu gibi, algılanan cisimden yansıyan ışınlar, görme mesafesinin tam ortasında simetrik olarak tersine çevrilip, latif bir algılama geçişi oluşturuyorsa, vahyin de iki varlık düzeyi arasında adeta böyle latif bir ontolojik intikal oluşturduğu düşünülebilir.

Ontolojik Transfer

Sanki Tanrının varlık alanı/mahiyeti, ya da ontik gerçekliği cümlesinde bulunan O'nun ilmi, ya da muradı, yaratılmışın, yani peygamberin kalbine, dolayısıyla da onun varlık alanına intikali sırasında ontolojik bir transfer, bir ufuklar birleşmesi meydana gelmektedir.

Vahiy ile birlikte müteal/aşkın ve ezeli olan bir varlıktan fani bir kalbe bilgi aktarılmaktadır. Bunu bir bilgisayarın hard diskinden her hangi bir diskete bilgi aktarımını düşünerek daha rahat anlayabiliriz. Malik b. Nebi'nin şu ifadesi de böyle bir durumu anlatır: "İşte o andan itibaren (ilk vahiy) ümmi peygamber kalbine bir kitabın tabedildiği intibayı içindedir".¹ Ama yine de, bu aynen onun gibidir, ona benziyor dememiz uygun olamaz. Böyle bir metaforun sadece vahiy olgusunu anlamamızı kolaylaştıracağını düşünebiliriz. Çünkü Allah ezeli ve ebedi ise, O'ndan çıkararak bir beşere intikal eden bilgileri O'nun bir parçası olarak mı göreceğiz? O takdirde bunlar faniye geldiklerine göre onunla birlikte fani mi olacaklardır? Eğer öyle ise bu, Allah'ın mahiyetine dahil olan bir varlığın son bulması anlamına gelmez mi? gibi sorular hep bizim bu farklı mahiyetleri kavrama zorluğu çekmemizden doğmuş olabilirler. Kaldı ki, bilgi aktarılan peygamber fani olsa dahi, bu bilgiler sürekli varolmakla sonunda yine dönüp Allah'a varıyor ve bu anlamda onlar da -Allah'ın ilim sıfatı olarak- ebedi olmuş oluyorlar, diye de düşünülebilir.

Hız. Peygamberin vahiy alış esnasındaki halleri, adeta kendinden geçmesi, terlemesi, bedeninin ağırlaşması, bu iki varlık alanının etkileşimi ve bir bakıma da Hız Peygamberi, aşkın alanla temasa ve o alandan alacaklarını mahluk alana nakletmeye elverişli kılma olarak düşünülebilir. Ama yine de burada şöyle bir problemle karşı karşıya bulunduğumuz farkında olmamız gerekiyor: Bizler hem vahyin başka bir ontolojik boyutun olgusu olduğunu söylüyor hem de onu bizim yaşadığımız ontolojik boyutun araçlarıyla, yani akılla ya da duyularımızla algulamaya kalkışıyoruz. Bu sebeple de vahiy olgusunun bizim için bilinemezlerinin olabileceğini görmek istemiyoruz. Bacon tarzı bir bakışla, eğer varsa onun da anlaşılacak ve bizim anlama alanımıza girmek zorunda olduğunu düşünüyoruz. Ya da kendimizi onun üstünde, onu da anlayabilecek aşkın bir varlık olarak

¹ Bkz. Malik b. Nebi, *Kurani Kerim Mucizesi*, (Terc: Ergün Göze). Ank. 1991. s. 68.

görüyoruz. Bizler işitmenin kulakla, görmenin gözle, ilah... olabildiğine alışmış, hatta kilitlenmiş vaziyetteyiz. Ama bunlar bizim ontolojik düzeyimizin vasıtalarıdır. Algımanın bir başka düzeyde, daha başka vasıtalarla mümkün olabileceğini kabul etmek bize zor geliyor. Oysa rüyalar bize bu konuda ufuk açıcı fikir verebilirler.

Rüyalar ve Vahiy

Her insan için müteal/aşkın olanla, en yakın temas halinin rüyalar olduğu söylenebilir. Rüyalarla vahiy arasında pek çok yönden ilişkinin bulunduğu söyleyebiliriz. Öncelikle peygamberler için vahyin başlangıcı rüyalarla olmuştur.² Hz. İbrahim oğlunu, rüyada aldığı vahiy ile kurban etmek istemişti.³ Hz. Peygamber rüyaların peygamberliğin kırk altı cüzünden biri olduğunu,⁴ ayrıca kendi vefatıyla beraber vahyin biteceğini ve artık sadece sadık rüyaların kalacağını haber vermiştir.⁵ Bütün bunlarda rüya ile vahyin mahiyet yakınlıklarına işaretler vardır.

Dar çerçevedeki terim anlamıyla rüya elbette vahiy değildir, ama iki yönden vahiy ile alakalıdır: Birincisi insanın müteal/aşkın ile olan ilişkisini kurması, onu farklı bir varlık boyutuna taşıması ve böyle başka farklı bir varlık alanının imkânını anlatması. İkincisi ise, bu aşkın varlık alanından yaşadığımız dünyaya mesajlar getiriyor olmaları. Ama her şeye rağmen rüya, özellikle peygamberler dışındaki insanlar için kesin bir bilgi kaynağı, ya da vasıtası değildir. Çünkü rüyadaki zaman, mekan ve hatta dil, yaşadığımız dünyanınkinden farklıdır. Rüyaların dili sembolik diye ifade edebileceğimiz bir dildir ve delaletleri kesin olmayan bu zannî sembollerini anlamak için, yine onun dünyasından/ötelelerden gelen kesin bilgilere ve bilgilendirmelere ihtiyaç vardır. Bu da ancak doğrudan vahiy olabilir. Öyleyse Allah'tan doğrudan vahiy alan peygamberler dışında hiç kimse için rüyalar, ne kesin olarak anlaşılabilirler ne de anlaşıldıkları kadarıyla kesin bir bilgi ifade ederler. Hz. Yusuf'a Allah "Sözlerin tevîlini/te'vîlü'l-ahâdis" i öğretmesiyle⁶ ancak o rüyaları yorumlayabilmiştir. Burada da bir noktaya dikkat

² Bkz. Buhârî, tabir 1

³ Bkz. Sâffât 37/102

⁴ Buhârî, tabir 4; Müslim, iman 73

⁵ Buhârî, tabir 5

⁶ Yusuf, 12/21

etmemiz gerekir: Allah Kurân için “hadîs/söz” dediği gibi, rüyalar için de aynı kelimeyi kullanmıştır. Rüyalar da yakın ontolojik boyutta birer söz/ahâdis’tir. Hz. Peygamber’in Mekke’ye muzaffer olarak gireceğine dair rüyasını Allah doğrulamıştır.⁷ Öyleyse rüyalarla vahyin alakası vardır ama rüya vahiy değildir. Fakat vahiy cinsinden ontolojik bir değere sahiptir. Belki de bu sebeptendir ki, Kurân-ı Kerim’de rüya vahyi ile gelen bir ayet yoktur.⁸ Ama yine de rüyalar bizim vahyi anlamamızda ve anlamlandır-mamızda en önemli fenomenlerdir. Şu noktayı da gözönünde bulundur-mamız gerekir: İlahi mesajlar, kişinin kendi psişik durumu ve şeytani lemmelerin/vesveselerin frekanslarının adeta kesiştiği bir noktada, gelen fısıltılardır ve bunların hangisinden olduğu her zaman kesin ayırt edileme-yen bir algılamamanın ürünüdürler. Bu özellikleriyle de, yönlendirici bir bilgiye vasıta olamazlar.

Burada konumuzla biraz uzaktan alakalı bir noktaya daha değinmeliyiz: Bizler rüyalarımızda pek çok olaya şahit oluyoruz, yani bir şeyler görüyo-ruz ve pek çok sesler duyuyoruz. Ancak bu algılamaların gözle ve kulakla, yani duyularımızla olmadığını da biliyoruz. Öyleyse insanoğlunun yegane algılama yollarının, bildiğimiz duyular olduğunu söylememiz de aslında bizim bilgimizin sınırlı oluşundan ve tecrübî olarak bildiğimiz dünyaya alışmışlığımızdan kaynaklanır. Rüya gösteriyor ki, duyular dışında da algılamalarımız olabilir. Öyleyse Allah’ın kelamını da dile, sese, harfe, kelimeye vb. bağlamamız ve bunlar mahluk olduğuna göre Kurân da mah-luktur diye düşünmemiz elbette doğru olamaz. İşitme farklı olabileceği gibi işittirme de farklı olabilir. Muradını harflerle ifade etmeye muhtaç olanlar bizleriz. Dolayısıyla harflerin Kurân için mahluk olmadığını tartışmak anlamsız olmalıdır. Anlaşılan o ki, mesele bir mahiyet farklılığı meselesidir. Yani bizim varlık alanımızla vahyin varlık alanı farklıdır. O alandaki süreci ve olayları bu alanın kanunlarıyla izah etmeye çalışmak yanlıştır ve bizi yanıltan da budur.⁹

⁷ Fetih, 48/27

⁸ Bkz. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, 1996. s. 182

⁹ Burada bir hatıramı nakletmek istiyorum. Ben yıllar önce gördüğüm üç boyutlu bir rüyamı zaman zaman hatırlar ve bunun ne anlama geldiğini merak ederim: Bu rüyamda kendimi ölmüş gördüm. Cenazem Fatih Camiinin önünde musallaya konmuş ve arkamda kalabalık bir cemaat cenaze namazımı kılmak üzere saf tutmuştu. Ben ise hem musalla taşında tabutun içindeki cenazeyim, hem cemaat arasında bir safta namazımı

Vahyin bir tek yolla gelmemiş olması,¹⁰ ayrıca yeryüzüne, arıya, Hz. Meryem'e ve Hz. Musa'nın annesine, evliyaya ve peygamberlere kadar, kendi durumlarına göre, derece derece vahiy gelmiş olması, yani onun farklı hayat kademeleriyle ilişkili bulunması gösteriyor ki, sadece vahyin kaynağı olan ve vahiy alan iki varlık alanı değil, farklı özelliklerde pek çok varlık alanları bulunmaktadır.

Bediuzzaman'ın, "Hazret-i Hızır Aleyhisselâm hayatta mıdır?" sorusuna verdiği cevapta zikrettiği "hayatın mertebeleri" açıklaması bize bu konuda fikir verebilir: O insan için hayatın beş ayrı mertebede/boyutta olduğunu anlatır ve bunların birincisinin bizim yaşadığımız boyut olduğunu söyler. İkinci boyut/tabaka Hızır ve İlyas'ın yaşadıkları boyuttur ve bize göre bir derece daha serbesttir. Üçüncü boyut Hz. İdris ve Hz. İsa'nın yaşadıkları boyuttur ve bu boyut meleklerin varlık boyutuna daha yakındır. Dördüncü boyut, şehitlerin yaşadıkları boyut, beşincisi ise kabirlerine konmuş insanların ruhlarının bulunduğu boyuttur.¹¹ Aslında onun sözünü ettiği bu kademeler sadece insanların yaşadıkları varlık boyutlarıdır ve ondan öte, Allah'ın varlık boyutuna kadar ve aşağıya doğru da en basit varlıklara kadar daha pek çok hayat boyutu/varlık alanı mevcuttur. "Alemler" ifadesi de bunu anlatıyor olabilir.

Vahiy ve Akıl

Bunların yanında insanda varolan pek çok kabiliyet ve ötelere, hayale, aşkına doğru yol alan belli belirsiz duygular ve algılamalar, rüya alemi, önsözler, ilham ve benzeri hissedişler hep karmaşık korelasyonlar içerisinde çok girift ve fizik dünya şartları ile izahı imkansız bir ilişki ve iletişimi anlatmaktadırlar. Bunların arasında **akıl** başlı başına bir sır ve Allah'la insan arasındaki en yakın ilişki hattı ve adeta bir temas noktası gibi görülebilir. Akıl Allah'a ait özelliklerin insandaki en açık belirtisi gibidir. Bizim akılla anladıklarımız, bir anlamda Allah'ın bize dolaylı olarak öğrettikleri/vahyettikleridir. Bu özelliğiyle akıl vahyin olmadığı yerde, onun adına temsili bir rehberlik görevi üslenmiş olabilir. Bununla aklın vahiy fonksi-

kılmaya hazırlananlar arasında namazdayım, hem de bu manzarayı seyretmek üzere yandaki duvarın üzerine çıkmış olayı seyrediyorum.

¹⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Demirci, *age.*, 185

¹¹ Bkz. Saîd Nursî, Mektubat. Mekt. No: 1

yonunu bütününüyle üslenebileceğini değil, aralarındaki ilişkiyi ve benzerliği anlatmak istiyoruz. Bu sebeple Hz. Peygamber'den önceki *Hanîfleri*, akılla bir yere kadar gelmiş insanlar olarak görebiliriz. Ama bu durum aynı zamanda işaret eder ki, aklın rehberliği temel yanırları gösterebilse bile, gerekli bütün doğruları ortaya koyamaz. Filozofların çoğunun Tanrının varlığına inanmakla beraber, doğru bir ahiret ve tanrıya kulluk düşüncesi-ne sahip olamamaları bundan olsa gerektir. Matüridilerin, Allah'ın varlığı-nın akılla bilinebileceği ve insanın din adına bu kadarıyla sorumlu olduğu düşünceleri de yine vahyin bulunmadığı zamanlarda akla, onun adına bir nevi vekalet görevi yüklendiği anlamında düşünülebilir. İnsanın hamuruna Allah'ın kendi ruhundan üflediği maya olmaya en elverişli görünen özelliği akıl olsa gerektir. Ama her şeye rağmen akıl vahiy gerçeğini her yönüyle kavrayabilme kapasitesine sahip görülüyor. Bunu da biz yine aklımızla tam olarak kavrayabiliyoruz. Bunun ötesinde vahiy bir iman konusudur ve iman aklın ve bilimin ulaşabildiği nihai noktadan sonrasını ilgilendirir.

İnsan aklının, vahyin mahiyetini tam olarak kavrayamayacağından olmalıdır ki, bizden onu anlamamız istenmemiştir. Hz. Peygamber aldığı vahyi ve alma yollarını yanındakilere anlattığı halde, onun mahiyetinden söz etmemiştir. Bu sebeple insanoğlunun bu sahada spekülasyon yapma hakkı olsa dahi, ondan böyle bir şeyin istenmediği de açıktır. Entelektüel merak tefekkürün kaçınılmaz bir unsudur ama bu durum insanı bazen kendisinin de üzerine çıkarıp tehlikeye atabilir.

Vahiy - Melek İlişkisi

Hemen hemen bütün ilahî dinlerdeki vahiy anlayışında, vazgeçilmez bir unsur olarak meleğin ya da meleklerin varlığına şahit oluyoruz. Kurân-ı Kerim'de de vahiy meleği olarak Cebrail'e atıfta bulunulur. O bazen "**Ru-hu'l-Kudüs**",¹² bazen de "**er-Rûhu'l-Emîn**"¹³ dir. Ancak bu iki terkip arasında küçük, ama sonucu çok önemli olan bir fark göze çarpmaktadır. Birincisi isim tamlaması olarak, "Kudüs'ün/Mukaddesi'in ruhu anlamına gelirken, diğeri sıfat tamlaması olarak "Güvenilen/emîn olunan ruh" demektir. Hıristiyanlıkta vahyi getiren ara elçi, bizzat Tanrı'nın ruhudur. İşte Kurân-ı Kerim'deki "Ruhu'l-Kudüs" tamlaması da, doğrusu böyle bir

¹² Bkz. Nahl 16/102, Bakara 2/87, 253.

¹³ Bkz. Şu'ara 26/193

anlamın çıkarılmasına müsaittir. Onlara göre vahyi getiren melek değil, bizzat tanrının ruhu ve gücüdür, vahyi alanda onun bizzat tecelli etmesi ve adeta içine doğmasıdır (Esinlenme). “**er-Rûhu'l-Emîn**” ise, güvenilen ruh olarak melek olmaya daha müsaittir. Zaten Kurân-ı Kerim’de ve İslam geleneğinde onun Cebrail olduğu konusunda yeterli ittifak mevcuttur. Ancak burada önemli olan husus şudur: Kurân-ı Kerim bu vahiy aracını ya da görevlisini anlatmak için öyle ilginç ve esnek kelimeler seçmiştir ki, bunlar gerçekten Allah’tan Peygambere doğru bir mahiyet farklılaşmasını, temasını ve tabir caiz ise ontolojik bir geçişi ihsas ederler. Yoksa Allah peygambere doğrudan da vahyedebilirdi. Gerçi bunun da olduğu yerler vardır. Ama biz, vahyin çoğunlukla böyle geçişken bir mahiyet meratibini akla getirecek şekilde melekle ya da meleklerle gerçekleştiğini biliyoruz. Vahyin doğrudan peygambere intikali keyfiyetlerini, peygamberin o andaki durumuyla da anlatabiliriz. Vakıa, o bir beşerdir ve beşeriyet vasfı onun çoğunlukla yaşadığı halidir. Ancak bazen bir beşer olarak peygamberde dahi meleğin ontolojik düzeyini aşan bir gelişme olabilir ve Allah’tan vahyi doğrudan alma mahiyetini edinebilir.

Her ne olursa olsun, vahiy sürecinde böyle ontolojik kademelerin varlığı inkar edilemez gibi görünüyor. Bunu bazı müellifler, tanrının varlık alanından insanın varlık alanına geçişin mümkün olmamasının doğurduğu zorunlulukla anlatırlar. Oysa vahyi veren Allah’tır ve veren açısından elbette böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. O böyle bir yol tercih etmiş olsaydı insan için de artık bir zorunluluk kalmazdı. Öyleyse vahyin insana doğrudan verilmesi mümkün değildi de, onun için Allah melekleri aracı kıldı demek çok anlamlı olmamalıdır. Belki burada mahluk olanla ulvi olan arasındaki farka dikkat çekilmiş ve O’na layık olanın kademe kademe yükselmesi, arınması ve geliştirilmesi gereği anlatılmış olabilir.

Kurânda Vahiy Anlamındaki Diğer Kelimeler

Vahy kelimesinin kök anlamından da anlaşıldığı üzere, onun gizli, özel ve seri bir bilgilendirme olduğu üzerinde bir ittifak var gibidir. Yani vahyin, bilginin tabiatıyla, ya da farklı bir söyleyişle epistemoloji ile de ilgisi vardır. O dini bilginin kaynaklarından ya da vasıtalarından biridir, hatta en önemlisidir. Tabir yeterli olmasa da o, Allah’ın bilgilendirme araçlarındandır. Ama Kurân-ı Kerim’e baktığımız zaman ondan, Allah’ın yegâne bilgi-

lendirme yolunun vahiy olmadığını da çıkarabiliriz. Kaldı ki vahyin de tek bir kavramla anlatılmadığına şahit olmaktadır: *İnzal, tenzil, teklim/kelam, kavl/söz, nida, ilka, rûh*¹⁴ gibi kelimeler, daha çok vahiy anlamında kullanılırlar. Aslında tek bir şey gibi görünen bir mefhumun birden çok kelime ya da kavramla anlatılıyor olması, o mefhumun çok farklı nüans ve yansımalarının bulunduğuna işaret eder. Öyleyse tek başına vahiy de paket programlar gibi tek cins bir ileti değildir. Bunu tıpkı; telefon, telgraf, e-mail, mektup vb gibi araçlara benzetebiliriz. Allah'ın buna ihtiyacı yoktur, bizim de bunu böyle anlamamız gerekemeyebilir ama vahiy için işte bu farklı kavramların kullanılmış olması bizi böyle bir benzetmeden istimdada sevk ediyor. Bunlar hep mutlak anlamdaki vahiy ile ilgili durumlardır. Oysa Allah ile genel olarak bütün yaratıkları, özel olarak da insan arasında o kadar çok irtibat ve iletişim kanalları vardır ki, bunların muhtemelen tahdidi dahi mümkün olamayabilir. Kurân-ı Kerim'de *ilham, keşf, ilmi ledün, keramet, tevessüm, istinbat, basîret, Furkan, tefakkuh/fıkıh, tezekkür* gibi daha pek çok, fizik ve tecrubî alan dışından bilgilenmeyi ve farklı anlama ve hissedişleri anlatan kelimeler mevcuttur ve bunların tamamıyla müteradif olmadıkları ve her birinin farklı bir iletişim çeşidini anlattığı açıktır.

Kurân-ı Kerim'de vahiy anlamında kullanılan kelimelerin en yaygın olanı “inzâl” ve yine aynı kökten olan “tenzîl” dir. Aralarında nüanslar bulunsa da her ikisinin de anlamı “indirme” dir. Yani Kurân-ı Kerim Allah'ın indirdiği bir kitaptır. Mekanî anlamda Allah'ın yukarılarda olduğu söylenemeyeceğine göre bu indirmenin tavandan zemine indirme gibi bir indirme olmadığını anlayabiliriz. Öyleyse burada tenzîl'den ziyade bir tenezzül söz konusudur ve bu da farklı varlık düzeyleri arasında bir geçişi, ulvî/aşkın olandan denî/dünyevî olana ontolojik bir yakınlaştırmayı, diğer bir ifade ile bir indirgemeyi anlatır.

Ama bütün bu kavramlarla anlatılan farklı iletişim ve bilgilendirmelerin odak noktası mutlak anlamdaki vahiydir. Çünkü diğerlerine hariçten karışmaların olabilme ihtimali kuvvetlidir. Meleğin insan kalbine lemmesi/fısıldaması, etkisi, üflemesi olduğu gibi, şeytanın da lemmesi vardır. Bu uçsuz bucaksız fizikötesi dünyadan gelen bilgileri ve hissedişleri

¹⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdülğaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000 s. 49 vd

insanın sadece akli ve tecrübesi ile ayıklayabilmesi mümkün değildir. İslam alimlerinin **Usul-i Fıkıh** adıyla geliştirdikleri disiplin işte böyle mühim bir görev üstlenmiş durumdadır. Bu karmaşık duygular ve duyular dünyasında İslam'ın olduğu gibi kalabilmesinin yegane ölçüsü işte bu disiplindir. Onun kriterlerine uymayan bilgiler, haddi zatında doğru olsalar dahi, dini ve Allah'ın muradını anlama noktasında hesaba katılmazlar, ya da en azından bağlayıcı ve belirleyici olmazlar.

Vahyin Halen Sürüyor olmasının İmkânı

Mutlak anlamda vahiy sadece peygamberlere gelir ve yine bu anlamda vahiy dinî bilginin yegane kaynağıdır. Yani vahye benzer ne kadar etkileşim ya da algılama türü bulunursa bulunsun, bunlar din adına bağlayıcı yeni bir bilgi ortaya koymazlar. Öyleyse mutlak anlamda vahiy artık bitmiştir demek yanlış olmaz. Ancak en az iki anlamda vahyin hala sürmekte olduğunu ve daha sonra da süreceğini söylemek, müsamahalı/mecazî bir ifade olarak doğru olabilir.

Birincisi, yukarıda sözünü ettiğimiz, ontolojik anlamda vahye benzeyen iletişim ve algılama yolları, diğeri ise vahyin muhatabı olan insanın, kendi bilgisinde ve durumunda meydana gelen değişiklikler ve dini tecrübesi sebebiyle vahyedilmiş olandan yeni bilgiler çıkarması ve öncekilerin anlamadıkları şeyleri anlaması.

Gerçekten de anlamanın en önemli unsurlarından biri, anlayanın kendisidir, yani öznedir. Gadamer bunun üzerinde haklı olarak çokça durur. Anlayanın bilgisi onun, anlamak istediği şeyi ne olarak gördüğü, tecrübesi, anlama anındaki psişik durumu, ona karşı duyduğu empati hep anlamayı etkileyen unsurlardır. Bu sebeple Kurân-ı Kerim'in her okunuşunda başka anlamların keşfedilmesi, vahyin bir bakıma o anda yeniden gelmesi gibidir. Gerçi bu anlama farklılığı vahiy ürünü olan Kurân dışındaki metinler için de söz konusu edilebilir. O zaman da bunu vahiyle ilişkilendirmek anlamlı olmaz. Fakat bu itiraza, vahyedilen metinle diğer metinler arasındaki farka dikkat çekilerek cevap verilebilir. Diğer metinler nihayet bir insanın zihnî ürünüdürler ve onlarla sınırlı anlamların kastedilmiş olması kaçınılmazdır. Ama Kurân-ı Kerim asla böyle olmamalıdır. Çünkü o Allah'ın kela-

mı/kelimeleridir ve Allah'ın kelimelerinin hiç bitmeyecek olması¹⁵ onların anlattıklarının bitmeyecek olmasından başka türlü izah edilemez. Bir anlamda onlar Allah'ın ilmine adeta köprü oluşturan linklerdirler.

Mühtedi bir Fransız kadın olan Eva de Vitray'ın şu tespiti, hoş olmayan bir benzetme içerse de, bu durumu anlatır: “Kural, tabir caizse, Kurân'ı o anda size doğrudan vahyediliyormuş gibi okumaktır. Dikkat edin, o anda diyorum, çünkü bazen ikinci bir okuyuşta zihninize bambaşka bir mana doğabilir. Kurân okumak bir bakıma uzun bir (şaraplı ekmek) yemedir (manducation), bu bana müslüman dostlarımdan pek çoğunun şu cümlesini hatırlatıyor: “Kurân bizim Ökaristimiz'dir”¹⁶ Ayrıca Watt'ın da işaret ettiği gibi,¹⁷ Kurân'ın sürekli okunması, onun evrenselliği ile birlikte düşünüldüğünde bunun, vahyin bu gün için de gelmekte olduğu şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü Kurân her an dünyanın her yerinde okunmakta ve onun orijinal dili çerçevesinde ifade ettiği mana asıl ve baki olmakla beraber, herkese göre farklı manalar çağrıştırabilmektedir.

Allah'ın “her an bir iş görüyor”¹⁸ olması da bunu gerektirir. Hutbelerde, okunan ayetlerden önce, “Allah demiştir ve halen demektedir...” anlamında: “Kâlellahu ve lem yezel kâilen...” ibaresi de böyle bir mana düşünülecek konmuş olmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.) bir hadislerinde, en güzel Kurân okuyuşun, bitirip tekrar tekrar almak tarzındaki okuyuş (el-hâl et-terhâl) olduğunu söyler.¹⁹ Bunda özellikle okuyanın durumu ve bilgilenmekten ziyade etkilenmek için okuyor olması da çok önemli olsa gerektir. Buna ahlakî okuyuş da diyebiliriz. Kurân'ın bizzat kendisi, “gerçek okuyuşla/hakkıyla okuyanlar” dan söz ederken okuma anlamında “tilavet” kelimesini kullanır.²⁰ Tilavet “tilv” kökünden olmak üzere, bir şeyin ardına düşmeyi, onu izlemeyi anlatır. Bu sebeple Râğib'in “Hakkıyla okumayı”, bilgi ve amel ile açıklaması isabetlidir.²¹ Kurân-ı Kerim'de “takvalı” olunması halinde insana furkan ve hidayet verileceğinden sözedilir. Bunların birincisi

¹⁵ Bkz. Lokman 31/28

¹⁶ Eva De Vitray-Meyerovitch, *İslam'ın Güler Yüzü*. (Çev. Cemal Aydın). Şule Y. 1998 s. 44 (Eucharistie; Katoliklerde Hz. İsa'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarapla yapılan ayin. Çev)

¹⁷ Bkz. W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahiyi*. (Çev. M. S. Aydın). Ankara 1982. s.95.

¹⁸ Bkz. Rahmân, 55/29

¹⁹ Tirmizî, kıraat 13; Darimî, fedâilül-Kuran 33

²⁰ Bkz. Bakara 2/121

²¹ Bkz. Râğib, *Müfredât*, t.l.v md.

fark edebilme/ayırt edebilme, ikincisi ise doğru olanı bulup uygulama anlamlarına gelir. Bu özellikler Kurân'ın açılması ve böyle olanlara sürekli bilgi vermesi, dolayısıyla da vahyin halen sürmesi diye anlaşılabilir. Kaldı ki ilham ve keşif gibi irfani bilgilenmeler de müminlerin vahye bağlı oluşları ve onu uygulayışları ile doğru orantılı olduğuna göre, bunlar da vahyin bir nevi devamı sayılabilirler. Hz. Peygamber Kurân okumayı, bir nevi Allah ile konuşmaya benzetir ve “Kurân okurken onunla uyduğunuz/halleştiginiz sürece okuyun, aksi halde okumayı bırakın” buyurur.²² “İhsan”ı, “Allah’ı görüyor gibi ibadet etmek” olarak anlatır.²³ Bütün bunlar insanla Kurân, dolayısıyla da insanla Allah arasında bir irtibatı, Allah’ın sözlerini almaya hazır bir durumu ihsas ederler. Bunun sonucu da elbette Allah’ın muradını yakalayabilmektir.

Vahyin bir nevi sürüyor olmasını göstermek üzere, bu söylediklerimize ilave olarak şunu da zikredebiliriz: Allah ile en basit varlık arasındaki varoluşsal kademeleri, O’nun seçtiği kullarıyla doğrudan konuşmasını ve en basit varlığa dahi bir şeyler fısıldamasını/vahyetmesini hesaba kattığımızda diyebiliriz ki, peygamberlere gelen vahyin bir sonrasındaki kademe, onun varisi olan ulemanın, Kurân’dan **istinbat** ettikleri bilgilerdir. İstinbat, kuyunun derinliklerindeki suyu bulup çıkarma anlamındaki *nabat* kelimesinden gelmektedir ve Kurân, peygamberin hemen ardından gelen insanların böyle bir özelliklerine işaret eder.²⁴ Bu da Kurân’ın dinamik bir kelim olduğunu ve Allah’ın onunla sürekli olarak konuşmakta olduğunu anlatır. İnsanı yaratan Allah ona **beyanı** da öğretmiştir.²⁵ Beyan sıradan bir anlama ya da yorumlama değildir ve peygamberden sonra özellikle de onu izleyen, **veresetü’l-enbiya** olan alimlerin yapabilecekleri bir şeydir. Çok ilginçtir ki, **Kurân insanlar için bir beyandır**,²⁶ Allah onun bilahare gerçekleşecek olan beyanını kendi üzerine almıştır,²⁷ ve O, insana beyanı öğretmiştir. Öyleyse Allah bunu insan aracılığı ile yapacaktır ve bu anlamda Allah’ın bir tür bilgilendirme anlamında vahyi, yada vahyin vahyi devam edecektir.

²² Darimî, fedailü’l-Kur’ân 7

²³ Buharî, İman 36

²⁴ Bkz. Nisâ 4/83

²⁵ Bkz. Rahman 55/4

²⁶ Bkz. Ali İmran 3/138

²⁷ Bkz. Kıyâme 75/19

Burada ilginç bir noktaya daha işaret etmeliyiz. Bilindiği gibi Allah (c.c.) Kurân-ı Kerim’de “mîsak” diye bilinen bir olaydan söz eder. Kendisinin Adem’in zürriyetiyle konuştuğunu ve onlardan ahit/mîsak aldığını anlatır.²⁸ Ardından da sık sık insanların “tezekkür” etmelerini ister. Tezekkür, bilenleri hatıra getirme çabasıdır. Buna göre insanoğlunun her bir ferdi Allah’tan bizzat bazı bilgiler almış olabilir. Adem’e (a.s.) bütün isimlerin öğretildiği haberi²⁹ de, -onu insanoğlu diye yorumladığımızda- bu düşünceyi destekler.

Vahiy ve İlham

İlham denen irfanî bilgilenme yolunun, hakiki anlamda olmasa da mecazi anlamda vahyin devamı sayılabileceğine yukarıda işaret etmiştik. İlham, bir şeyi insanın kalbine/içine atıvermektir ve kaynağı Allah olan bir esinlenmeyi anlatır. Allah (c.c.) bunu bizzat kendi yapacağı gibi bir melek aracılığı ile de yapar. Hz. Peygamber’in: “*Şeytanın insanoğluna bir lemmesi/fisıldaması olduğu gibi meleğin de bir lemmesi vardır*”,³⁰ “*Ruhulkudüs/Cibril kalbime fisıldadı ki...*”³¹ gibi sözleri bunun delilidir. İlhamın sözlük anlamı birisine bir şeyi, yumuşak bir lokmanın bir anda yutulması gibi yutturmaktır. Bu yolla elde edilen bilgiler sanki hiç zorluk çekmeden, kolayca ve bir anda geldiği için onlara ilham denmiştir.

Kurân-ı Kerim’de fiil kalıbında bir kez geçen **ilham** kelimesiyle³² Allah’ın da bizzat ilham ettiğini anlıyoruz. Şu halde ilhamın aslı ve kaynağı Allah’tır. O’nun insana iyi ve kötü şeyleri ilham etmesi, insanın kalbini ve vicdanını, kötü olan şeylerin kötülüğünü, iyi olanların da iyiliğini hissedecek kabiliyette yaratmasıdır. Öyleyse her insanda vahiy cinsinden en azından bu kadarlık bir hissediş bulunmaktadır. Ancak bu, adeta bir start verme halinden ibarettir ve bilgi ile nefsi arındırma/tezkiye olmadıkça çok fazla iş görmez. Bu sebeple de tek başına ilhamın, dinî bilginin kaynakları arasında olmadığı, genel kabul gören bir husustur. Hatta İmam Rabbanî ve Şa’rânî gibi sufiler dahi ilhamın birincil bir bilgi kaynağı olmadığını itiraf

²⁸ Bkz. A’râf 7/172

²⁹ Bkz. Bakara 2/31

³⁰ Tirmizî, tefsîrul-Kuran, 3/2988

³¹ Elbanî, *Silsiletü'l-ahâdisi's-sahiha*, No: 2866

³² Bkz. Şems, 91/8

ederler. Ama her şeye rağmen ve herkese göre ilham denen bir bilgilenme yolu mevcuttur. İhtilaf sadece onun tek başına bir bilgi kaynağı olup olmayacağı konusundadır.

İslam geleneğinde ilham anlamında, ya da ona yakın anlamlarda başka kelimeler de vardır: *Keşf, basîret, firaset, havatır, hevacis, hads, tecelli, vârid, mavacid, ilmi ledün* gibi kavramlar bunların önemli olanlarıdır. Elbette tek bir mana için bu kadar çok kavramın oluşturulmuş olması anlamlı görülmez. Öyleyse bunların her birerleri ilham cinsinden bir bilgilenmeyi anlatıyor olsa dahi, aralarında nüanslar ve farklı tonlar bulunmalıdır. Bu kavram zenginliği ayrıca ifade ettikleri mana cinsinde de bir zenginliğin olmasını gerektirir. Bu sebeple olacak ki, tasavvufta nefsin farklı mertebelerinden söz edilir, bunlara Kurân-ı Kerim'in bazı ayetlerinden işaretler bulunur ve bu mertebelerin aynı zamanda birer letâif/manevi alıcılar oldukları kabul edilir. Hatta insanın fizik aleme karşı sahip olduğu dıştaki beş duyusuna mukabil, manevi alemi algılamak üzere içe doğru da yine beş duyuya, belki daha doğru bir ifade ile duyguya sahip bulunduğu anlatılır.

Vahye benzer algılama ve bilgilenme yollarının bu kadar çok ve karmaşık olduğunu öğrendikten sonra biz şöyle denilebileceğini düşünüyoruz. Allah ile kul arasındaki irtibat, vahiyden başlamak üzere hissi kabl vukua/önseziye kadar, algılama ve bilgi ifade etme dereceleri çok farklı kademeler oluşturan karmaşık bir ağıdır. Bunun en güçlü olanı elbette *vahiydir*, ama o bile tek boyutlu değildir. Allah'ın elçilerine doğrudan konuşması ile, perde arkasından, ya da melek aracılığı ile konuşması vahyin farklı tonları olmalıdır.

Bütün çeşitleriyle mutlak vahyin iki önemli özelliğinden söz edebiliriz: 1.Peygamberlere gelmiş olması, yani Allah'ın, muradını duyurmak istediği insanlara bunu, kendi belirlediği bir elçi vasıtasıyla ulaştırması, 2.Vahyin Allah'tan olduğunun kesin olarak bilinmesi. Bunlar elbette vahyi başlı başına ve ayrıcalıklı bir bilgilendirme kılmaya yeter ancak bunun dışında vahiy ile ilham arasında fazla bir mahiyet farkı da yoktur. Tabiatıyla ilham peygamberlere değil de Allah'ın veli kullarına/evliyaya gelir. Ne var ki, bu yine de peygamberlere ilham gelmeyeceğini anlatmaz ama buna karşılık, velilere mutlak anlamdaki vahyin gelmeyeceğini ifade eder.

Bunlara ilaveten, vahiyde adeta bir şahit gibi üçüncü kişi olarak çoğunlukla meleğin bulunması da onu ilham ve benzerlerinden ayıran diğer bir

özelliştir diyebiliriz. Vahiy için ayrıca şunu da söylememiz gerekir ki o, vahiy alan peygamberle, yeni bilgilerin ve ilk olarak gönderilmesidir, ilham ise adeta vahyin vahyidir. Bu durum, kendisine ilham edilen şahsın, tâbi olduğu peygambere gelen vahiy çerçevesinde ilham alabildiğini, ilhamının bütün insanları ilgilendiren taze bir bilgi içermediğini, sadece o şahıs için bir irşat ve ikram olabileceğini anlatır. Ana hatlarıyla ve herkesi ilgilendiren kadarıyla vahyî bilgileri yaşayan insanlar onun teferruatı ve hassas manaları konusunda ilham ile bilgilendirilirler. Bu anlayışa göre ilham ancak vahyin meyvesi olabilir. Ve yine bu sebeple ilham, başkalarını ilgilendirmez. Çünkü o, verildiği kişinin kendi şartları ile ilgili ve bu şartların doğurduğu bir sonuçtur. Farklı kişilere farklı ilhamların/bilgilerin verilmiş olması da bunu gösterir. Ayrıca bu keyfiyet için şöyle de söyleyebiliriz: Allah (c.c.), kendi gönderdiği vahyin/Kurân'ın ihtiva ettiği bilgiler arasında ihtilafın bulunmayacağını, eğer bunlar Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsalardı ihtilaf içereceklerini haber verdiği göre,³³ farklı sonuçlar gösteren ilhamlar Allah'tan değil de melekten geldikleri için farklılık arz etmektedirler. Bu durum meleklerin de farklı şeyler bildiklerini, ya da bilgilerinin kaynaklarının farklı olduğunu değil, kendisine ilham verilecek kişiye, onun kendi özel durumuyla ilgili bir ilham meleği görevlendirildiğini anlatıyor olabilir.

Allah'tan olan ilhamın en üst derecesi, aslında mutlak anlamda vahiy olmayan, fakat Kurân-ı Kerim'de vahiy kelimesiyle anlatılan ilhamlar olsa gerektir. Hz. Meryem'e, Hz. Musa'nın annesine, arıya ve yeryüzüne olan ilham böyle bir ilham olmalıdır. Bunlar ilhamdır, çünkü sadece sahiplerini ilgilendirirler. Ama vahiy diye isimlendirilmişlerdir, çünkü onlar için bunun Allah'tan geldiğinde ve kesin olduğunda şüphe yoktur. İlhamın bu derecesi, sanki vahiyle temas ettiği son noktadır. Onun bir adım ilerisi vahiydir. Öyle ki o neredeyse vahiy olacaktır.

Buna göre nasıl en süflî/en dünyevî varlıkla Allah arasında pek çok mahiyet farklılıkları ve kademeleri varsa, gaypten haber alma araçları olan rüya, ilham ve vahiy gibi yollar arasında da, vahye doğru gittikçe kuvvetlenen böyle bir mahiyet farklılığından söz edilebilir.

İlhama yakın ve onunla ilgili bir kavram da **keşif**'tir. Keşif elbette bir şeyin açılmasını ve belirginleşmesini anlatır. Bu ilişkiyi bir ultrason benzet-

³³ Bkz. Nisa 4/82

mesiyle de anlayabiliriz. İlhamla gelen bilgiler, ultrason aleti çalışırken ekranda beliren ve çok belli olmayan görüntüler gibidirler. Keşif ise adeta beliren bu görüntülerin en net olduğu noktada taramanın durdurulup, o noktanın tespit edilmesidir. İlhamın hatalı olabileceği yerde, elbette ona bağlı olan keşfin de hata etmesi mümkündür. Ama yine de keşif ilhamdan sonraki bir kademedir.

İlhamın hata etmesi çelişkili bir durum gibi görülebilir. Öyle ya, eğer ilham Allah'tan, ya da O'nun bilgisi dahilinde yine O'nun görevlendirdiği bir melekten ise onda hata edilmesi nasıl makul olabilir? Bunun iki şekilde izah edilebileceğini sanıyoruz: 1. İlham edilen kişinin, ilhamı yanlış yorumlaması, 2. Aslında ilham diye sandığı bilginin ilham değil, şeytanın lemmesi olması. İşte bu her iki durum da ihtimal dahilinde olduğu için ilham başkalarını, hatta pek çok İslam alimine göre, sahibini dahi bağlamayan bir bilgidir.

Kelamullah-Kavlüllah Ayırımı ve Vahiy

Vahiy söz konusu olduğunda tartışılan hususlardan biri de vahyin en somut hali olan Kurân-ı Kerim'in hangi anlamda Allah'ın sözü olduğu meselesidir. Çünkü Kurân'ın ifadelerinde, Türkçe'ye "söz" diye çevirebileceğimiz iki önemli kelime vardır: *Kavl* ve *kelam*. Özellikle son zamanlarda bazı müellifler bunların birbirinden farklı olduğu noktasından hareketle, Kurân'ın *kelamullah* olduğunu, ancak *kavlüllah* olmadığını söylemektedirler. Çünkü Kurân, kendisi için bizzat *kelamullah*/Allah'ın kelamı tabirini kullanmıştır,³⁴ ama açıkça *kavlüllah*/Allah'ın sözü ifadesini kullanmamıştır. Aksine bunun yerine kendisini, **değerli bir elçinin sözü**/*Kavlü rasûlin kerim* olarak nitelemiştir.³⁵ Öyleyse, bazı müelliflere göre, Kurân'ın bizim telaffuz ettiğimiz sözleri Allah'a ait değildir. O bütünüyle Allah'ın kelamı olsa dahi, ağızlardan dil, dudak ve hava aracılığıyla çıkan sesler, hatta daha da ilerisi olarak onun bir dil formatına dökülmesi, yani, Arapçalığı Allah'a ait değildir. Allah Kurân'ı bir mana olarak vahiy meleşinin kalbine koymuş, o da onu Hz. Peygamberin kendi zamanındaki muhataplarının konuştukları Arapça ile adeta dile getirmiştir. Mana Allah'tan, sözler ise Cibril'dendir. Bu düşünceyi bir adım daha ileri götürüp Kurân'ın, tama-

³⁴ Bkz. Tevbe 9/6

³⁵ Bkz. Hâkka, 69/40, Tekvîr 81/19

men Hz. Peygamberin kalbine indirilen manaların onun tarafından dillendirilmesi olduğunu söyleyenler bile çıkmaktadır.

Bu kabil açıklamalara önceleri ihtiyaç duyulmadığı, aksine modern zamanlarda ortaya çıkan iddialar sebebiyle ifade edildikleri bilinmektedir. Bu konu, Kurân'ın tarihselliği ile de ilgili bir konudur. Onun lafızlarının bizi çok fazla bağlamaması ve böylece modern problemlerimize daha esnek ve daha kolay cevap verebilmemiz için, Kurân'ın lafızlarında bir sihir ve icaz aramamalıyız diye düşünülmüş olmalıdır.

Bu konu için söyleyeceklerimize, daha ilk anda göze çarpan bir çelişki-den sözederek başlamalıyız: Kurân-ı Kerim'in lafızlarının Allah'a değil de Cebrail'e ya da Hz. Peygamber'e ait olması sebebiyle onun lafzî yorumuna bağlı kalınmamasını söyleyen bu görüş, aslında ileri derecede bir lafızcılıkla, *kavl* ile *kelam* arasındaki ince anlam farkına tutunmaktadır. Yoksa, öyle bir kabule göre şöyle söylenmesi daha makul olurdu: Cebrail'in ya da Hz. Peygamber'in sözleri muciz olmayacağına göre, onlar öyle değil de böyle deyişmişlerdir. Bundan farklı bir anlam çıkarmak doğru değildir. Kaldı ki **değerli bir elçi**/*rasulin kerim* ifadesi Kurân-ı Kerim'de bir yerde Cebrail için, bir yerde de Hz. Peygamber için kullanılmıştır. Bu kullanım Kurân'ın Cebrail sözü olmasını gerektirseydi, bu iki söz arasında çelişki olurdu.³⁶

Kurân-ı Kerim için, "*Kerim bir elçinin sözü/kavli*" denmiş olsa da bu, onun getiren elçinin bizzat inşa ettiği sözü olmasını gerektirmez. Çünkü adından da anlaşılacağı üzere o bir elçi/Rasuldür ve söylediği söz onu elçi kılanın kendi sözü olarak bilinmesini gerektirir. Gerçi aktarılmak istenen şeyler bir elçiye, içerik olarak da anlatılabilir ve ondan sadece denmek isteneni aktarması beklenebilir. Ancak Kurân-ı Kerim için bunun böyle olduğunu gösteren bir delil bulunmadığı gibi, buna hem gerek hem de imkan yoktur. Öyle ya da böyle, bir sözü Allah bizzat kendi sözü olarak kabullenecek, onun **hak**³⁷ olduğunu, **sıradan bir söz olmadığını**,³⁸ **ağır bir söz**³⁹ olduğunu söyleyecek, sonra da onu bir meleğin inşasına bırakacak. Bu anlaşılır gibi değildir. Böyle olduğu varsayılrsa bile amirin talimatını katibi-

³⁶ Bkz. İbn Teymiye, Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim fi-Tahkiki-Meselet-i Kelamillahi'l-Kerim. (Mecmûatu'r-Resâil içerisinde). Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, ty. III/99

³⁷ Bakara 2/176

³⁸ Vâkıa 56/81, Zümer 39/23

³⁹ Müzzemmil 73/5

ne yazdırıp, sonra onun yazdıklarını kontrol ederek düzeltmesi gibi, meleğin inşasının da düzeltilerek, yine de Allah'ın kelamı halini almış olmaması düşünülemez. Oysa böyle bir müsveddeyi kontrol etme ve onu kendi kelamı kılma yerine, Allah'ın onu bizzat söylemesinden tabî ve Allah'ın hikmet sıfatına yaraşan bir şey olamaz.⁴⁰ Kaldı ki pek çok ayette “kavl” fiili, bizzat Allah'a nispet edilmektedir. Peygamberlerin, Allah'ın kendilerine indirdiğini okumalarından ve şeytanın onlara bir şeyler katma çabalarından söz eden ayette, “**Allah kendi ayetlerini muhkem olarak sabitler**”⁴¹ dendiğine şahit oluyoruz. Bir başka yerde ise, “**O dilediğini ispat eder**”⁴², buyrulur. Öyleyse ispat edilerek kalan sözün Allah'tan başkasına ait olması düşünülebilir mi? Ayrıca kitabın, **Hak** olarak indirilmesi de bunu anlatır.⁴³ Hak, doğru olmaktan öte gerçekliği ifade eder. Yani Kurân'ın gerçekliği bizzat Allah'tandır.

Allah'ın, “sana ağır bir söz yükleyeceğiz/ilka edeceğiz”⁴⁴ ifadesinden bu sözün kendisine ait olduğu anlaşılacağı gibi, “O çok yüce bir Kurân'dır. Mahfuz bir kitaptadır. Ona tertemiz kılınanlardan başkası dokunamaz. Alemlerin Rabbinden indirilmez. Şimdi siz bu sözü mü hafife alıyorsunuz?”⁴⁵ ayetlerinden de Allah'ın onu her şeyiyle kendisine ait kıldığı, çok açık bir şekilde görülmektedir. Burada ona hadis/söz denmektedir, bu bazen kavl ile, yine bazen de kelam kelimesiyle anlatılmaktadır. Elbette Türkçe'miz açısından bunların hepsine söz demek zorunda kalınsa dahi aralarında, üzerinde durmaya değer nüanslar vardır, ama her halükârda bunlar Kurânı başkalarının sözü kılacak işaretler taşımazlar.

Vahyin öncelikle Allah'ın kelam sıfatına taalluk ettiği bilinmektedir. Allah konuşur mu, yani O mütekellim midir? Konuşursa nasıl konuşur? Söze ve kelimeye ihtiyaç duyar mı? gibi sorular aslında eskiden beri sorulagelmış ve cevapları tartışılmıştır. En azından Sünni geleneğin tamamında Allah'ın mütekellim olduğu, yani O'nun kelam sıfatına sahip bulunduğu kabul edilir. Gazalî: “Allah mütekellimdir. O insanların kelamına benzemeyen, kendi zatı ile kâim, kadîm ve ezeli olan kelamı ile emreder, yasaklar, va'd ve

⁴⁰ Krş. M. Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 162

⁴¹ Hacc 23/52

⁴² Bkz. Ra'd 13/39

⁴³ Bkz. Nisâ 4/105, Nahl 16/102

⁴⁴ Bkz. Müzzemmil 73/5

⁴⁵ Vakıa 56/77-81

tehdid eder... Kurân dillerle okunur, sayfalara yazılır, kalplerle ezberlenir, ama o bununla beraber kadîmdir ve Allah'ın zatı ile kâimdir... Hz. Musa da Allah'ın sözlerini ses ve harf olmaksızın duymuştur. Nitekim iyiler de Ahirette Allah'ın zatını cevher ve araz olmaksızın göreceklerdir...⁴⁶ der ki, bunlardan hemen anlaşılacağı üzere konu Kurân'ın yaratılmış/mahluk olup olmadığı tartışmalarıyla da ilişkilidir. Allah'ın kelimelerle bulunmuşuna göre, O mütekellimdir ve biriyle kelimelerle konuşmaktadır. Gerçi bir kelimenin bulunması, bir mütekellimin bulunmasını gerektirmeyebilir. Yazıya dökülen anlamlı bir söz de kelimeyi içerir. Ama teklîm, kelimeyi bizzat sarfetmek ve Türkçe'deki yetersiz karşılığıyla, konuşmak demektir. Ya da her kelime teklîm değildir, ama her teklîm aynı zamanda kelimeyi içerir.⁴⁷ Allah Hz. Musa ile konuşmasını teklîm diye ifade etmiş ve bunu masterlarla pekiştirmiştir.⁴⁸ Bazı alimler sözü masterlarla teklîm, mecaz ihtimalini ortadan kaldırdığını söylerler. Öyleyse Allah'ın Hz. Musa'ya konuşması hakikattir.⁴⁹

Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiy, olduğu gibi hıfz etmek ve unutmamak için içinden tekrarladığı bilinmektedir.⁵⁰ Bu durum elbette gelen vahyin olduğu gibi korunmasının önemine işaret eder. Onun bu haline cevap olarak Allah (c.c.), 'onu olduğu gibi ezberlemene gerek yok, içeriğini anlamak yeterli olur' dememiştir. Allah'tan gelen bir şey vardır ve Allah onu toplayıp kıraat ettirmenin ve bir bakıma hıfzedilmesinin kendisine ait olduğunu bildirmektedir.⁵¹ Öyleyse Kurân'ın kıraati bizzat Allah'a aittir. Allah Kurân'ı Kerim'i, kendi katında mahfuz olan bir ana kitaptan indirdiğini haber veriyor. O **mahfuz** bir yerden alınmış, **Kerim bir elçiye** teslim edilmiş ve **hak olarak** indirilmiştir. Ayrıca Kurân'ın, benzerinin getirilmesi konusunda insanlara meydan okunması da onun olduğu gibi Allah kelimesi olmasını gerektirir. Cebrail'in, ya da Peygamber'in inşası olan bir söze

⁴⁶ Gazâlî, *Kavaidul-Akâid fi't-Tevhîd*, (Mecmûtu Resaili'l-İmâm el-Ğazâlî. Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye. Beyrut, ty. içerisinde) II/97

⁴⁷ "Teklîm, kelimenin muhataba yöneltilmesidir, kelime ise mutlak ifade olmakla beraber teklîm yerinde de kullanılır. Buna göre Allah'ın kelimesi, Allah'ın teklîmi demek değildir. Ama teklîm aynı zamanda kelimeyi içerir. Mütekellim de teklîmde bulunan, yani bilfiil konuşan demek değildir. Kelime, yani ifade sıfatına sahip olandır. Aksi halde, Allah varlığı yaratmadan da mütekellim olduğuna göre, muhatabı bulunmadan kendi kendine konuşuyor olurdu. Bunun abes olduğu ise açıktır." Bkz. Askerî, *Furûk*, s. 23-24

⁴⁸ Bkz. Nisâ 4/164

⁴⁹ Bkz. İbn Teymiye, age. III, 140

⁵⁰ Bkz. Kıyâme 75/17-18

⁵¹ Kıyâme 75/16-19

elbette bu kadar güvenilmeyebilir. Kaldı ki, bu görüşte olanlar, peygamberi sıradan beşer derecesine indiriyor ve ona insanlardan farklı bir kutsiyet de atfetmiyorlar.

Kurân'ı Kerim'i olduğu gibi bir **Hak** ve gerçek olarak Allah'ın sözü saymanın imkansızlığını ya da zorluğunu anlamak tutarlı gözüküyor. Söz/kavl insan ürünüdür ve varoluşu ağza, havaya ve sese muhtaçtır, Allah ise böyle değildir, tarzındaki bir açıklama bu anlayışı doğrulamaz. Bizim sözün bu araçlara muhtaç olduğunu zannetmemiz, sadece kendi şartlarımızla düşündüğümüzündür. Oysa Allah bizim şartlarımızla bağımlı değildir. O, bunlara ihtiyaç duymadan da kelimeler edebilir. O bize Hz. Musa ile bizzat konuştuğunu⁵² bildirmektedir. Tuvâ'da Allah'ın kendisiyle konuştuğunu Hz. Musa (a.s.), ağaçtan geldiğini sandığı bir sesle duymuş ve dinlemiştir.⁵³ Allah'ın bu konuşması, bizim alışageldiğimiz gibi fizik enstrümanlara dayalı olan fonetik bir ses olmayabileceği gibi, muhatabın onu duyması da kulak ve onun fonksiyonlarına bağlı olmayabilir. Biz rüyada da bazı sesler duyduğumuzu söylüyoruz ama onların da bizim yaşamakta olduğumuz hayat düzeyinin sesleri olmadıkları açıktır. Vahyin çeşitlerini anlatan Şûra 42/51. ayetinin sonunda Allah (c.c.), “ **Böylece O, izni ile dilediğini vahyeder**” dediğine göre, vahiy olarak gelen sözler Allah'ın dilediği sözlerdir.

“Cibril Hadisi”⁵⁴ olarak bilinen ve Hz. Peygamber'le beraber yanındaki arkadaşlarına iman, İslam ve ihsan'ı öğreten hadisi şerif meşhurdur ve konu açısından önemli bir gerçeğe işaret eder: Cebrail'in getirdiği her bilgi/vahiy Kurân değildir. Ama onun bu bilgileri Allah'tan başkasından getirmiş olması da mümkün değildir. Öyleyse onun Allah'tan direkt olarak getirmek zorunda olduğu vahiy Kurân, dolaylı ve içerik olarak getirmekle emrolunduğu vahiy de sünnettir. Hz. Peygamber'in, “Allah buyurdu ki, bana vahyolundu ki” gibi ifadelerle anlattığı ve fakat Kurân'da bulunmayan bilgiler ancak Cebrail'in inşası olan sözler olabilirler. Eğer Kurân'ın sözleri de onun ya da Hz. Peygamberin inşası olmuş olsaydı böyle bir ayırımın anlamı bulunmazdı. Bu konuya ileride vahiy ve sünnet başlığı altında tekrar döneceğiz.

⁵² Bkz. Nisâ 4/164

⁵³ Bkz. Kasas 28/30

⁵⁴ Buharî, iman 36

Vahiy ve Sünnet

Daha önce de değindiğimiz gibi, rüyaların bir nevi vahiy, ya da vahiy cinsinden bir olgu oldukları konusunda şüphe yoktur. Hz. Peygambere gelen vahyin *sadık rüyalarla* başladığı, ama Kurân-ı Kerim’de rüya ile gelmiş bir vahyin bulunmadığı da bilinmektedir. Bu takdirde akla gelen ilk soru, sadık rüyalarla hangi vahyin, ya da ne tür bir vahyin geldiği sorusudur. Eğer vahiy bir bilgilendirme ise, en azından böyle bir vahyin sağladığı bilginin sünnetten başka bir şey olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Rüyaların kesin bilgi ifade etmedikleri bilinmektedir. Ancak eğer bir rüya vahiy özelliği taşıyorsa, bunun alamı, onun diğer rüyalardan ayrılması ve kesin bilgi ifade etme noktasına ulaşmasıdır. İşte peygamberlerin rüyaları böyle bir özelliğe sahiptir. Hz. İbrahim’in, oğlu İsmail’i rüyada aldığı bir vahiy ile boğazlamak istediği bilinmektedir. Eğer bu onun için kesin bir bilgi ifade etmemiş olsaydı, ihtimalli bir bilgi ile, bir açıdan en büyük bir günah, diğer açıdan da insanın en aziz varlığı olan öz oğlunu öldürmesi gibi en zor bir işi yapmaya, kararlı bir şekilde teşebbüs edemezdi. Benzeri durumların Hz. Peygamber için de sözkonusu olması bize onun, Kurân-ı Kerim dışında da vahiy aldığını kesin olarak göstermektedir. Kurân-ı Kerim’deki pek çok ayet de; işaret, delalet, ya da iktiza ile bunu anlatır. Ayrıca Hz. Peygamber’in kendisi de sayısız hadislerinde; **“Bana vahyolundu ki, bana birisi geldi ve haber verdi ki, Cebrail bana haber verdi ki, Cebrail kalbime üfledi ki, Rabbim dedi ki, Rabbim emrediyor ki...”** gibi ifadeler kullanır ve en azından bu ifadelerle başlayan sözlerinin içeriğinin kendisinden olmadığını anlatmış olur. Ama şu da bir gerçektir ki, eğer Hz. Peygamber’in bütün söz, davranış ve takrirleri tamamıyla vahiy eseri olmuş olsaydı, onun kendisi de bizatihi vahiy olurdu ve o bir beşer olmaktan çıkardı. Oysa biz onun kesinlikle bir beşer olduğunu da biliyoruz. Aksi takdirde o da Hıristiyanlıkta olduğu gibi *Kelamullah* ve netice itibariyle de Tanrının bir cüzü sayılabildi. Öyleyse onun beşer olmasının tabii sonucu olarak kendi beşerî iradesine dayalı olan, yani vahiy eseri ve ilahi olmayan davranışlarının bulunması da zorunlu bir gerçektir. Biz pek çok defa onun kendi iradesiyle tercih edip uygulamaya koyulduğu işlerin, vahiy ile değiştirildiğini de biliyoruz. Ayrıca Hz. Peygamber’in bizzat kendisinin dahi aldığı bilgilerin “dinden olan” ve “dünyaya ilişkin bulunan” bilgiler olduğuna işaret etmiş olması ve birinci-

sinin bağlayıcı olduğunu, ikincisinin ise öyle olmadığını söylemiş bulunması konumuz açısından dikkat çekicidir.⁵⁵

Bizler vahiy ancak Hz. Peygamber aracılığı ile öğrenebiliyoruz. Yani vahiy, en azından bizim için objektif bir olgu değildir ve vahyin, dolayısıyla da Kitabın delili de sünnettir. Öyleyse Kitaba da sünnete de inanmak, Hz. Peygamber'in şahsi özelliklerine bağlıdır. Vahye inanan bir müminin, onun Rabbinden alarak söyledikleri ile kendi sözleri arasında, vahiy hiyerarşisi açısından bir yakınlık olduğunu kabul etmekten başka çaresi yoktur. Çünkü o vahiy Allah'tan aldığını söylemektedir, vahiy de onun söylediklerine uymanın Allah'a uymak olduğunu bildirmektedir. Paradoksal gözükse de bu durum sünnete bir nevi vahiy anlamı kazandırır.

Sık sık işaret ettiğimiz gibi biz, felsefecilerin yaptığı ayırımı göre, ontolojik varlık düzeylerinin çok belirgin hatlarla birbirinden ayrılan dört beş kademededen ibaret olduğunu kabul etmiyoruz. Bunlar doğru ve isabetli olsa da bizce yeterli değildirler. Her bir kademenin kendi içerisinde de onlarca farklı kademe bulunabilir. Sadece insan kategorisinde bile birden çok ontolojik kademenin olduğu söylenebilir. Bununla biz, geçişi mümkün olmayan farklılıkları kastediyoruz. Bu açıdan bakıldığında kadınla erkek farklı birer kademe oldukları gibi, sıradan insanlarla peygamberler de böyledirler. Yani Hz. Peygamber sadece bir vahiy postacısı değildir. Diğer insanlarla beşer olma düzeyinde ortak olsa da o, Allah'ın onlardan farklı yarattığı, özel olarak eğittiği, nübüvvet özellikleriyle donattığı bir beşerdir. Allah'a göre zaman zaman hatalarının olabilmesi, onun diğer insanlar gibi beşeri duyguların, nefsin ve şeytanın etki alanında olduğunu göstermez. Sadece, varlık alanı olarak kendisinden sonraki melekîyet ve onun da ötesindeki uluhiyet mertebesinde olmadığını gösterir. Çünkü hata etme beşerîyet kademesinin bir özelliğidir. Kaldı ki, nefis tezkiyesi ve ahlaki erdemler kazanma yolunda bilinçli ve metotlu bir şekilde gayret gösteren, dini tecrübe yaşayan ve bu gayreti uzun zaman sürdüren insanlarda dahi fark edilir bir duyarlılık gözlemlenebilir. Ne var ki onların bu özellikleri hiçbir zaman onlara bir kademe atlatmaz. Sadece onlar sıradan insanların ulaşabileceği en duyarlı noktaya varabilirler. Peygamberler ise bu noktanın da bir adım ilerisinden başlarlar. Sıradan insanların bu noktaya ulaşanları-

⁵⁵ Bkz. Müslim, fedâil 38

nın hayatları dahi birer menkıbe ve örnek oluştururken, peygamberlerin sünnetlerinin vahiy özelliği taşıyor olması düşünülemez.

Bir başka açıdan da diyebiliriz ki, Hz. Peygamber'in başkalarında gördüğü ya da duyduğu halde müdahale etmediği söz ve davranışlar, nasıl onun tavrı ile sünnet sayılıyorsa, Allah'ın, elçisinde gördüğü halde müdahale etmediği onun söz ve davranışları da tavrı birer vahiy sayılmalıdır.⁵⁶ Çünkü biz Allah'ın, onun bazı davranışlarını doğru bulmadığını ve değiştirdiğini biliyoruz. Allah onun bazı hatalarını değiştirirken, bazılarını müdahale etmemesi makul olamaz. Çünkü o takdirde bütünüyle dinin inanılabilirliği kalmamış olur. Peygamberlerin hata edebilecekleri, ancak günah işlemekten de korundukları bilinmektedir. Bu sebeple sünnetin mutlak anlamda vahyin dışında tutulması doğru değildir.

Sonuç

Din denince akla gelecek ilk konulardan birisinin *vahiy* olacağı muhakkaktır. Vahiy her yönüyle rasyonel bir keyfiyet olmamakla birlikte, onun akılla olan ilişkisi de açıktır. Çünkü akıl onun mahiyetini tamamen anlamasa bile varlığını kabul edebilir. Yani vahiy irrasyonel olmakla birlikte *makul* bir olgudur. İkinci olarak akıl ile vahiy Tanrının meramını anlama aracı olmaları bakımından da birbirleriyle ilişkilidirler ve her ikisi de bir bakıma O'nu temsil ederler. Ayrıca rüyalarda da vahiyden huzmelerin bulunduğu bilinmektedir. Her insanın muhatap olabileceği ilham benzeri duygular dahi vahiy cinsinden sızıntılar ve renkler taşırlar. Bu itibarla, peygamberlere gelen ve dinin oluşmasını ve tesisini sağlayan mutlak anlamda vahiy sona ermiş olmakla birlikte, ilahi esintilere muttali olma ve bu sayede bu mutlak vahiy anlama manasında, rüya, ilham ve keşif gibi vahiy türü algılamaların devam ettiği bilinmektedir. Ancak bunların istismara elverişli olduklarını da göz önünde bulundurmamız gerekir. Çünkü bunlar mutlak anlamda vahiy olmadıkları gibi, İslam'da kesin bilgi vasıtalarından da değillerdir.

Vahiy için genellikle indirme anlamında "inzal" ve "tenzil" kelimeleri kullanılmış olmakla birlikte, vahyin gerçekleşmesinde çoğunlukla bir meleğin yer alması ve vahiy meleği olarak bilinen Cebrail'in "ruhullah" ya

⁵⁶ Bu açıklama Dr. Hayati Yılmaz'a aittir.

da “ruhulkuds” olarak isimlenmesi, vahide mekani anlamda bir indirmeden ziyade, varlık alanları arasındaki bir geçiş anlamında bir indirgemenin olduğunu ihsas eder. Sanki böylece vahiy beşer idrakinin algılama alanına indirgenmiş olmaktadır.

Sünnet ise mutlak anlamda vahiy olmamakla birlikte, onun en az iki sebeple vahiyle ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü ilk olarak peygamberin ontolojik varlığı ile sair insanların varlıkları farklıdır, ikinci olarak da sünnet Allah’ın kontrolüne mazhardır. Hatta onun bu sebeple “tahriri vahiy” olarak kabul edilmesi mümkündür. Bu itibarla sünni gelenekte ona “vahyi gayri metluv” denmiş olması isabetlidir.