T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

82083

JUNG'UN VAHY ANLAYIŞI
Ve
KUR'AN'A GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Selim TÜRCAN

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ
T 82083

Ankara- 1999

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

JUNG'UN VAHY ANLAYIŞI
Ve
KUR'AN'A GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Selim TÜRCAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Salih AKDEMİR

Ankara- 1999

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

JUNG'UN VAHY ANLAYIŞI
ve
KUR'AN'A GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Salih AKDEMİR

Tez Jurisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Doç. Dr. Mehmet Paçacı	
Doç. Recep Kılıç	

Tez Sınav Tarihi

ÖNSÖZ

Vahyin indiği andan beri insanların, peygamberlerin nasıl vahy aldıklarına dair bir merak içerisinde oldukları muhakkaktır. Bu durum Kur'an vahyi için de geçerlidir. Hz. Peygamber (as)'a yöneltilen ve vahyin nasıl indiğini araştıran sorular bize kadar ulaşabilmiştir. Bu soruların, aslında sadece insanların merak duygularını tatmin etmeye yönelik birer mahiyeti olduğunu söyleyip bununla yetinmemiz yanlış olur. Çünkü bu sorular vahyin ne tür bir bilgi olduğu, nasıl bir oluşum süreci geçirdiği özünün ne olduğu gibi, inanan insanın hayatını etkileyecek olan daha temelli sorulara kapı açar. Bu bir anlama faaliyetidir. Çünkü bu sorular vahyin tahlil edilmesi anlamı taşır.

Bu tür sorulara bulunacak cevaplar çeşitli ihtisas alanlarına ait bakış açılarını, ideolojileri ön yargıları içerebilir. İnsan aklının durmaksızın işleyeceği böyle bir alanla, aslında birinci dereceden ilgili olması gereken Tefsir ilminin bu alandan uzak kalması düşünülemez. Eğer bahsedilen şey vahyin anlaşılmasına kadar uzanıyorsa, Tefsir kendi disipliner içerisinde bu alana yönelmeli, kendi ölçütleri çerçevesinde meseleyi değerlendirmeli ve anlama faaliyetinin imkanlarını genişletmelidir.

İşte vahy psikolojisi tam böyle bir alandır. Bu alanda geçmişte ve günümüzde psikoloji adına, bir takım fikir ve ilim adamları, mesailer sarfetmişlerdir. Bu konuda düşüncelerini ve ilmi çalışmalarına dayanan kanaatlerini ortaya koyanlardan biri de Carl Gustav Jung tur. Bu tür çalışmalara tefsir ilmi perspektifinden katkıların olması bahsi geçtiği üzere yine tefsir açısından bir

gerekliliktir. Biz bu gayeye hizmet etmek üzere, bir yüksek lisans çalışmasının mütevazi ölçüleri içerisinde, Jung'un vahy anlayışı ve Kur'ana göre değerlendirilmesi konusunu incelemeye çalıştık. Bu alana dair çalışmaların artarak devam etmesi dileğimizdir.

Burada yüksek lisans çalışlarım boyunca ilgi ve alakasını eksik etmeyen danışman hocam Prof. Dr. Salih AKDEMİR Bey'e teşekkürlerimi sunarım.

Selim TÜRCAN

Ankara, 1999

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ II
İÇİNDEKİLER.....III
KISALTMALAR VI
GİRİŞ VIII

I. BÖLÜM
VAHİY PSİKOLOJİSİ VE KUR'AN TASAVVURU 1
A-VAHİY SÜRECİ 2
B-KUR'AN TASAVVURU 15

II. BÖLÜM
JUNG PSİKOLOJİSİ VE MUHTEMEL SONUÇLARI 24

A-JUNG PSİKOLOJİSİNDE YÖNTEM 25
B- İNSAN PSİKOLOJİSİ 37
1- Bilinç 41
2- Bilinçdışı 43
a) Kişisel Bilinçdışı 44
b) Ortak Bilinçdışı 45
C- VAHY SÜRECİ 53
D- YARATICI DÜŞLEM (AKTİF/ YARATICI İMGELEM) 61
E- VAHY DİLİ 67
F- KUR'AN ÜZERİNDE ULAŞILABİLECEK BAZI SONUÇLAR 72

III. BÖLÜM

KUR'AN'A DAYALI DEĞERLENDİRME 88
A-KUR'AN'A DAYALI DEĞERLENDİRMENİN ÖNEMİ 89
B-KUR'AN VAHYİNİN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİN TESPİTİ 94
1-Vahy Esnasında Hz. Peygamber'de Görülen Haller 95
2-Kur'an Vahyinin Unsurları 99
a) Kur'an Vahyinin Göndericisi/ Kaynağı 103
b)Kur'an Vahyinde Aracılar/ Elçiler 109
c)Kur'an Vahyinin Muhtevası/ Bildirisi 116
d)Vahyin Dili/ Gösterge Düzeni 121
e)Vahyin Muhatapları/ Alıcıları 124

SONUÇ 138
BİBLİYOGRAFYA 129

KISALTMALAR

(as) : Aleyhisselam

a.g. m : Adı geçen makale

a.g.e : Adı geçen eser

A.Ü.İ.F.D : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

A.Ü.İ.F.Y. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

b. : bin, ibn

b.y. : baskı yeri yok

bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviri

D.İ.Y : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

h. : hicri

Hz. :Hazreti

İ.A. : İslam Ansiklopedisi

krş. : Karşılaştırınız

M.Ü.İ.F.V.Y.: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

mad. : maddesi

ö. :ölümü

S. : sayfa

T.D.V.Y : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

t.y : baskı tarihi yok

v.b. : ve benzerleri

v.d. :ve devamı

Yay. :Yayınları

Yayınları

GİRİŞ

A- Araştırmanın Konusu ve Önemi

Araştırmamızın başlığı "Jung'un Vahy Anlayışı ve Kur'an'a Göre Değerlendirilmesi "dir. Konumuz Carl Gustav Jung psikolojisi çerçevesinde vahyin psikolojik sürecinin tartışılması ve bu psikolojik yaklaşımın nasslara göre geçerli olup olmadığının ortaya konmasıdır.

Bu temel konu etrafında vahyin ne gibi bir süreç olduğu ve anlaşılıp anlaşılmayacağı, bugünkü Kur'an tasavvurumuz ve eksiklikleri Analitik Psikolojide insan psişesine bakış, bunun din dili ve Kur'an ilimleri açısından muhtemel sonuçları, vahy sürecini sağlıklı bir şekilde ortaya koyacak olan ilkeler ve nassları ölçüt kabul ederek analitik psikolojinin vahy telakkisine dair söylediklerinin değerlendirilmesi konu edilmiştir.

Konumuzun önemi vahy psikolojisine duyulan gereksinimde yatmaktadır. Kur'an dilinin nasıl bir yapısı olduğu ve onu anlamada nasıl bir yöntem takip edilmesi gerektiği Kur'an'ın mesajının doğru anlaşılıp hayata doğru geçirilmesi bakımından inkar edilemez bir önem arzeder. Biz bu özel din dilinin anlaşılmasında, onun oluşum sürecinin yani vahyin Hz. Peygamber (a s) şahsında yaşanan psikolojik sürecinin iyi anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu anlamda yapılan vahy psikolojisi çalışmalarına büyük ihtiyaç vardır. Çünkü bu Kur'an'ı anlama yöntemimizi direkt etkilemektedir. Hatta vahy psikolojisi tefsirin tam bir bilim olması için gerekli metodik birliğin sağlanması için temel olabilecek yaklaşımlardan biri olabilir.

Analitik psikoloji de bu hususta önemli ve geliştirilmesi gerekli bir örnek teşkil eder. Çünkü Jung, psikolojisinde vahyi açıklarken tabii bilimler metodunu kullanmıştır. Bu bize müslüman bilgin ve düşünürlerin kafalarındaki pozitif bilimler- din bilimleri çatışmasını giderecek bir bakışı verebilir.

Ayrıca tezimiz Kur'an vahyinin analitik psikolojinin bakış açısıyla nasıl anlamlandırılacağına dair bir gayreti de içerdiği için bu psikolojinin verilerini vahye dair genişletme anlamı da taşıyabilir. Çünkü Kur'an vahyinin diğerlerine nazaran nitelik farkı vardır.

Ayrıca Kur'an vahyinin karakteristiğini ortaya koyan unsurları tesbit etmek ve vahye daha sağlıklı bakmak gibi bir bakış açısını sergilememizin de bu tür çalışmalarda bir yöntem arayışı anlamında önemli olduğunu düşünüyoruz.

B- Araştırmanın Amacı

Kur'an çalışmalarında bir dağınıklık olduğu, Kur'an'ın anlamanın belli bir yöntemi olmadığı herkesçe söylenen bir şey halini almıştır. Bu yüzden dilbilim çerçevesinde Kur'an çalışmalarının yoğunlaşmaya başladığını görüyoruz. Çünkü bu anlama faaliyetinin nesnesi dildir. Bizim yaptığımız bu araştırma, söz konusu çalışmalara psikolojik bir boyutun da kazandırılması gerektiğini ortaya koyup Analitik psikoloji verilerine göre vahyin nasıl anlaşıldığı ve Kur'an vahyinin nasıl anlaşılabileceğini ortaya koymak, sonra da bunu Kur'an'a arzetmek amacındadır.

Bu genel amaca hizmet etmek üzere, vahyin evvela nasıl bir süreç olduğunun, bir psikolojik süreç olup olmadığının, anlaşılıp anlaşılmayacağının ortaya konması, Kur'an çalışmalarımızdaki dağınıklığın tesbiti ve bunun sebebi, metodik eksikliklere dair düşüncelerimizin ortaya konması; analitik psikolojinin vahy kuramının din dili ve Kur'an'ı anlamada ne gibi sonuçlar doğuracağının tesbit edilmesi; Kur'an vahyinin karakteristik içlemini oluşturan unsurları tesbit etmek ve bu unsurlar çerçevesinde analitik bakışın vahyi, en azından Kur'an vahyini temsil edecek bir psikoloji oluşturup oluşturmadığını tesbit etmek.

Ayrıca bütün bunları yaparken analitik psikolojinin Kur'an vahyi çerçevesinde yansıtılmış bir yorumunu sunmak da bir başka amacımızdır.

Bu çalışmanın vahy psikolojisi minvalinde yapılacak çalışmalar içerisinde Jung psikolojisine dair bir örneklem telakki edilmesi tezimizin mütevazi boyutları bakımından daha uygundur.

C- Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Ara t rmam z n ba l "Jung'un Vahy Anlay ve Kur'an'a Görevlendirilmesi " olmas r rağmen çok daha özel ve dar çerçeveli olarak Jung Psikolojisine dayalı bir vahy psikolojisi ve tasavvuru üzerinde durduk. Bunun sebebi bizzat "vahy" kavramının kendisidir. "Vahy" insanlığın alışıldık bilgi elde etme yolu olan deney, duyulama, algılama, soyutlama, tümevarım, tümdengelim vs. gibi bilgi yolları dışında, insanî çabaların ürünü olmayan bir bilgi edinme sürecinin ve bizzat bu bilginin adı olduğu için insan bilincini aşan bir kaynağa ya da aşkın bir varlığa dayandığı fikrini taşır. Yani bu onun içlemine dahildir. Oysa vahye dair yapılan modern açıklamalar genelde bunu kişisel yaşantılarımız; bilincimiz ya da bilinçaltına ittiklerimizle açıklamaya çalışmışlardır. Bu tür açıklamaların artık " vahy" teriminin içlemini oluşturmadığı, bütünüyle ortaya koyamadığı aşikardır. Bu olsa olsa "vahy" kavramı üzerindeki ıstılahî bir oluşum sürecini yeniden başlatmak olur. Yani ortada vahyin "nelik" ine bir itiraz var demektir. Oysa Jung hem modern bir psikoloji savunmuş hem de "vahy" kavramının hem neliğini hem de gerçekliğini kabul etmiştir. Bu yüzden 'modern vahy telakkisi' derken kabul edilmiş bir vahy gerçekliğinin modern bilimlere dahil psikoloji çerçevesinde nasıl yorumlandığını tartışıyoruz demektir. Bu tür bir sınırlandırmayı bir örneğin ele alınıp tartışılması olarak da anlayabiliriz.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bir hazırlık mahiyetinde vahy süreci ve Kur'an tasavvurumuz ele alınmıştır. "Vahy Süreci" başlığı altında vahy kavramının dayandığı unsurlardan hareket ederek bir isbat girişiminde bulunmak yerine vahyin olgusal varlığının tartışılması yolu tercih edilmiştir. Mesele vahyin

psikolojik bir süreç oluşundan anlaşılıp anlaşılmayacağına kadar götürülmüştür. Burada nasslardan tarihi bilgilerden, filozof ve bilginlerin görüşlerinden yararlanılmıştır. İkinci bölümde bugünkü Kur'an'ı anlamlandırma çabalarımızın metodik eksikliklerine örnekler verilerek açıklık kazandırılmıştır. Ayrıca psikolojinin bu çalışmalarda temel alınması gereği burada ortaya konmuştur.

İkinci bölümde ilk önce Jung psikolojisinde izlenen yöntem ve müslüman bilinç açısından önemi vurgulanmıştır. Jung psikolojisinde insan psişesi ve imkanları, felsefe ve tasavvufa yer yer atıflar yapılarak ortaya konmuştur. Yalnız konumuz bunlar arasında bir mukayese yapmak olmadığı için bunu oldukça sınırlı ve gerekli yerde yaptık. Daha sonra bu psikolojiye dayalı olarak vahy süreci izah edilmiştir. Yalnız Jung'un ayrıca "vahy" konusunun tahlili söz konusu olmadığı için eldeki veriler doğrultusunda bir yansıtmada ya da projeksiyonda bulunarak konuyu değerlendirdiğimizi belirtmeliyiz. Yine burada bu psikolojinin din dili ve Kur'an'ı anlamayla dair muhtemel sonuçları üzerinde durulmamıştır.

Üçüncü bölümde nasslara dair değerlendirmenin bütün din bilimlerinde yeri üzerinde duran bir hazırlıktan sonra, Kur'an ve buna dayalı kültürümüz çerçevesinde vahyin temel unsurlarının tesbitine çalışılmıştır. Vahyin fenomen olarak değeri ve dil bilimde bir bildirinin unsurlarından hareketle , Kur'an'a dayalı vahy içlemi tasnif edilmiş ve analitik psikolojinin vahy anlayışı İslam vahyine arzedilmiştir.

Jung psikolojisi metodundan başlayarak ortaya konurken felsefe tarihine dair eserler, psikolojiye dair eserler, bizzat Jung'un çalışmaları, Jung psikolojisine dair eserler kullanılmıştır.

Karşılaştırmalara başvurulduğu yerlerde İslam felsefesi ve tasavvufa dair yazılmış eserlerden yararlanılmıştır. Üçüncü bölümde dilbilim kitaplarından yararlanılmış yeri geldikçe tefsirlere ve diğer kaynak eserlere başvurulmuştur ama genelde Kur'an'a ve hadislere dayalı bir çalışma sergilenmiştir.

Dipnotlarda ilk geçtikleri zaman, yazar ve eser isimleri tam olarak verilmiş, daha sonra genellikle yazar ismine atıfta bulunulmuştur. Birden fazla eseri kullanılan yazarların isim ve eserleri karışıklığa mahal vermemek için her geçtikleri yerde belirtilmiştir. Yine birden fazla eserine atıfta bulunulan yazarların tam isimleri ilk eserin ilk kez geçtiği yerde verilmiş diğer eserlerin ilk geçtikleri yerlerde artık yazarın sadece soyadı ya da meşhur ismine atıf yapılmıştır. Kısaltılarak verilen eserler için bibliyografyaya bakılmalıdır. Yazar ya da eser isminden sonra gelen Romen rakamları eserin cildini diğer rakamlar ise sayfasını göstermektedir.

Kur'an'ı Kerim'e atıfta bulunulurken önce sûre adı sonra sûre numarası sonra da ayet numarası verilmiştir. Hadis kitaplarında dipnot Concardance usulüne göre verilmiştir. Bir dipnotta bir çok eser varsa araları noktalı virgülle ayrılmıştır.

I.BÖLÜM

VAHY PSİKOLOJİSİ VE KUR'AN TASAVVURU

A- Vahy Süreci

Vahy, insanlığa ait sıradan bilgi elde etme yolları dışında doğruluğu şüphe götürmeyen üstün bir bilgi edinme yolu olarak anlaşılır.[1] Yalnız vahy sonunda elde edilen bilgininin ne tür bir mahiyeti olduğunun ya da insanda ne tür bir tatmin uyandırdığının tartışıldığını da burada belirtmeliyiz.[2] Bundan önce tartışılması gerekli konu ise böyle bir bilgi alma yolunun mümkün olup olmadığıdır.

Vahy kavramı kendi içinde, vahyeden bir "Tanrı" [3] ya da kendisine vahyedilen kişiyi aşan bir "üst bilinci" önceden var saymayı zorunlu

[1] Vahy tanımına bkz. Demirci, Muhsin, Vahiy Gerçeği, M.Ü.İ.F.V.Y. İstanbul, 1996, s.27; ez-Zerkanî, Abdülazim, Menahilü'l-İrfân fi Ulûmi'l- Kur'an, Daru'l- Kutubi'l-Arabî, I. Basım, Beyrut, 1995/ 1415 I, s. 55; Deninger, Johannes, "Relevation" mad, The Encyclopedia of Religion, XII, s. 356

[2] Din dili problemleri vahy dilinin özellikleri gibi meseleler böyle bir problemi ortaya kor. Mesela bkz. Watt, William Montgomery, Modern Dünyada İslam Vahyi, (çev: Mehmet S. Aydın), Hülbe Basım ve Yayın, İlksan matbaası, Ankara, 1982, s. 114-121; ayrıca vahyin bildirdiği ilahî bilgi ile insan bilgisi de mahiyet itibarıyla farklılık arzeder. Bkz. es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, Maturidiyye Akaidi (çev: Bekir Topaloğlu Ankara 1979, s. 55; Özcan, Hanifî, Maturidi'de Bilgi Problemi, M.Ü.İ.F.V.Y. İstanbul, 1993, s. 80; Albayrak, Halis, "Vahiy Gerçeği" (Kutlu Doğum Haftası, 12-17 Ekim, 1989) T.D.V.Y. Ankara 1990. S.121; Demirci, s. 58-59

[3] Goudge, H.L. "Revelation"mad. , Encyclopedia of Religion and Ethics, New York, 1951, X, s. 745; Deninger, aynı yer. ; ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah b. Abdirrahim Huccetullahi'l-Baliga I-II, I, s. 49; Meseleye Hz. Muhammed(as) ın yaşamış olduğu vahy olayları çerçevesinde bakmak için Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 35

kılar.[4] Bu iki ihtimalden en az biri var sayılmadığında artık vahy olgusunun imkanını ve dolayısıyla bu imkana dayanacak olan vahyin vuku'unu inkar ediyoruz demektir. Bu yüzdendir ki vahy "bilinçüstü bir otorite vardır" denilebildiğinde olasıdır. Bu aşamada böyle bir bilgi kaynağının varlığını isbat, ancak bir hazırlık; ancak bir imkan oluşturacaktır.[5] Bu imkanın varlığını isbat ettikten sonra vahyin vuku'unu ortaya koyma veya isbat etme, sonraki bir problem olarak karşımıza çıkacaktır. Bir de böyle bir isbat girişiminin sonuçsuz kaldığı düşünülürse, bu durum vahyin vuku'una sıra gelmesini bütünüyle engelleyecektir. Halbuki vahyin imkanı meselesinden önce vahyin bir olgu olarak varolup olmamasının ele alınması, direkt olarak vahy ile ilgilenmeyi; onun bir fenomen olarak ele alınıp alınmamasını tartışmamızı sağlayacaktır. Bu daha sonra ayrıca bir başlık altında ele alacağımız Jung un vahye yaklaşım tarzından ve metodundan mülhemdir. Benzer bir yaklaşımı Kur'an Hz.Muhammed (a.s) ın yaşadığı vahy olaylarına gelen itirazlara karşı kullanmıştır. "De ki: Allah dileseydi onu size ne ben

[4]Jung, Carl Gustar, Analitik Psikoloji, (çev: Ender Gürol) Payel yayınevi, Özal Matbaası, İstanbul 1997, s. 149, 266, 267; Fordham, Frieda, Jung Psikolojisi (çev) Arslan Yalçıner) Say Yay., Engin Matbaacılık, Ankara, 1994, (Bu kitap bizzat Jung'un kontrolünden geçmiş bir özettir) s. 16-17

[5] Mesela bkz. ez-Zerkânî bu tür bir mantıkla hareket etmiştir, Menahil, I, s. 62 vd; Muhsin Demirci de metafizik bir alemin isbat edip vahyi ona dayandırmak istemiştir. Vahiy Gerçeği, s. 27 vd, ; s.38; Duman, Zeki, Vahiy Gerçeği, Fecr Yayınevi, Ankara 1997, s. 17-18

okurdum ne de size bildirirdi. Nitekim daha önce yıllarca aranızda bulundum. Aklınızı kullanmıyormusunuz?" [6]"Sen daha önce bir kitaptan okumuş ve elinle onu yazmış değildin. Öyle olsaydı (Kur'an'ı)batıl sayanlar (haklı olarak) şüpheye düşerlerdi" [7]

Nahl Süresi 103. Ayette ise müşriklerce Hz. Muhammed (a.s) Kur'an'ı bir yabancıdan öğrendiğinin iddia edildiği belirtilerek bu iddia cevaplanır. Böyle bir iddianın olması insanların Hz. Muhammed (a.s) ın bilgisinin sınırlılığına dair kanaatlerini ortaya koyar.

Bu Kur'an ifadeleri gayet sade ve açık bir biçimde belli bir tarihi noktada belli bir insandan o güne kadar görülmemiş bir biçimde yeni bilgilerin vuku' bulduğuna diğer insanların şahid olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanların peygamberi "mecnun", "kahin", "büyücü" gibi [8]sıfatlarla itham etmeleri, onu şairlikle suçlamaları [9]aslında karşılaştıkları ve taaccüple karşıladıkları bu duruma kendi kültürleri çerçevesinde açıklama getirme çabalarıdır. Hatta Kur'an'la yakından ilgili suçlama onun bir şiir, Muhammed (a.s) ın da bir şair olduğu suçlamasıdır. Buna tevessül etmelerindeki sebep ş-'-r kökünün "olağanüstü haber alma" anlamı taşımasıdır. Fazlurrahman bu bağlamda onların vahyin olağanüstü karekterini

---

[6] Yunus 10/ 16. Ömer Özsoy ve İlhami Güler'e ait Sistematik Kur'an Fihristi'nde bu ayetle ilgili Hz. Muhammed'in kendi toplumu içinde peygamberlik öncesi yaşantısının, onun peygamberliğine delil olduğu hatırlatılmaktadır. Bu onun (sav) peygamberliğine ahlakî bir delildir denerek ayet başka bir açıdan yorumlanmıştır.
Özsoy, Ömer- Güler, İlhami, Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kuran Fihristi) Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s. 575. Bu tür bir yorumda muhtemelen sonraki ayetin Allah adına yalan uydurmanın ne büyük bir günah olduğundan bahsetmesi etkin olmuştur. Bu doğru bir yaklaşımdır ama aynı zamanda Hz. Muhammed (as)'ın önceki hayatı kabiliyet ve yeteneklerinin ne olduğu konusunda referans olarak gösterilmiştir burada. Bkz, Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, I-X, Azim Dağıtım, İstanbul, ty, IV, s. 461.
[7] Ankebut 29/ 48
[8] Kamer 54/1-2; Sâd 38/ 1-10; İsra 17/ 47; Saffat 37/ 35- 37; Sebe' 34/ 43
[9] Ya-sîn 36/ 69

gözlemleyebildiklerini ama kaynağı bir cin diye adlandırarak hata ettiklerini söyler.[10] Çünkü cahilliyye kültüründe her şaire şiirlerini öğreten bir cinin musallat olduğu düşünülürdü. [11] Kısacası bu ayetle aşkın bir kaynağı insanların- inananıyla inanmayanıyla- zımnen de olsa kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Kur'an vahyi özelinde meseleye baktığımızda, gelenekte sıkça sözü edilen "Kur'an'ın i'cazı" meselesi bu durumu teyid eder. Peygamberlere vahy aldıklarını isbat etmeleri için verildiğini söylediğimiz mucizeler [12]içerisinde, belki de sadece Hz. Muhammed (as) a verileni, vahyin kendisine dahil bir mucizedir. Yani ona verilen vahy bizatihi varlığını, veya bir başka ifadeyle aşkın bir kaynaktan geldiğini isbat ediyordu. *

[10] Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, (çev: Alparslan Açıkgenç) Fecr Yayınevi, I. Basım, Ankara, 1987, s. 202-206

[11] İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan (çev: Süleyman Ateş) Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty, s. 211 vd. ; "Çeşitli olaylar bize ne vahy anının ne de vahyin muhtevasının Hz. Muhammed'in kontrolü altında olmadığını söyler.... Dışarıdan bir varlık tarafından etkilenmiş olma tecrübesi ve özellikle ilk vahiylerin biçimine hakim olan vecd yüklü kafiyeli nesirler, Araplara gaibten haber veren kahinlerin feveranlarının benzeri şeyler gibi görünür." Bkz. Hodgson, Marshall G. S., İslam'ın Serüveni, (çev: Ahmed Demirhan, bölüm için), I-III, İz Yayıncılık, Ilıcak Matbaası, İstanbul, 1993, I, s. 101

[12] el- Bakillanî, Ebu Bekr et-Temhid s. 121- 129 : ez-Zerkânî, Menahil, I, s. 62 vd. Mucizeler vahyin dışındadır ve ayrı bir şeydir. Peygamberin sadık ve masum olduğunu ortaya koyar.

* Bu konuda bkz. İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (Ö 808/ 1406) I-III, Mukaddime (çev: Zakir Kadiri Ugan) M.E.B.Y. İstanbul, 1990, I,s. 227

Meseleye bütün vahy iddiaları genelinde baktığımızda tarihi süreç içerisinde sadece bir kısmının varlığını koruyabildiğini, geldiği zaman insanlık tarihinde yeni ve etkin değişim süreçlerini başlatabildiğini ve pek çok insanı bu süreç içerisinde mutlu edebildiğini görürüz. [13]Bu açık bir şekilde insanlık için "sıradanlık" kavramının sınırlarını zorlayan bir durumdur. Çünkü sadece bir insanın yaşamış olduklarıyla tüm insanlığın ne tür bir etkilenme sürecine girdiğinden bahsediyoruzdur burada. [14]

Vahy ilk başta peygamberin kişisel bir deneyimidir. Yaşanan "vahy alma süreci" sadece peygamber tarafından yaşanan psikolojik bir süreçtir. Bunun objektif hale gelmesi diğer insanlar tarafından kabullenmesiyle gerçekleşecek sonraki bir aşamadır. [15]Aslında bu durum diğer bilgi elde etme yolları için de geçerlidir. Diğer bilgi elde etme yollarında da insanın bireysel durumu ön plandadır. Şu kadar var ki bu yollar bütün bireyler açısından kullanılması mümkün olan

---

[13] Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, Giriş

[14] Bu konuda benzeri bir fikir için bkz. Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi s. 152. Bunun psikoljik temellerini izah eder. Bkz. Jung, Analitik Psikoloji s. 217-218, 235-236

[15] Demirci, s. 23; Baloğlu, Adnan Bülent, "Kur'an Vahyinin Niteliği ve Hz. Muhammed" (I. Kuran Sempozyumu 1-3 Nisan 1994) Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 34. Baloğlu vahyin ilhamdan farklı olarak kesin ve objektiflik bildirmesinden dolayı psikolojik bir olay olmadığını söyler. Halbuki ilham ve vahy arasında böyle bir farkın olduğu doğrudur ama yine de aynı nev'den bilgi türleridir. Ayrıca psikolojik bir olay olması sanki vahyin zihinsel bir yanılgı olmasını gerektiriyormuş gibi, ya da zihinsel bir yetiymiş gibi algılanması doğru olmaz. Tezimizin ileriki bölümlerinde psikolojik gerçeklik üzerinde durulacaktır. Vahy ve ilham arasındaki fark için ve vahyin ilhamla aynı nev'den olduğu için bkz, ed-Dıhlevi, Huccetullahi'l- Baliga, I, s. 252, 253 Ülken, İslam Düşüncesi s. 281; Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", mak; A.Ü.İ.F.D. XVI, s. 167 vd.; el-Cevziyye, İbn Kayyim, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed ed-Dımeşkî (Ö. h. 751). Kitabu'r-Ruh, III. basım Matbaat u Meclis-i Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Haydarabad, h. 1357, s. 313

bilgi edinme yollarıdır. Bu sayede de objektiflik kazanır bilgi. Bu durum vahiyde vahyi alanın doğruluğunu isbatlaması ve vahyin "bir sadıkın haber vermesi" vasfına sahip olmasıyla gerçekleşir. Bu da mucize ve mucizeyi gösterene iman etme şeklinde ortaya çıkar.[16]

Vahy sürecinin, bu süreci izah etmeye çalışan bütün teoriler tarafından mahiyeti itibarıyla psikolojik bir süreç olarak ele alındığını görüyoruz. Vahy söz konusu olunca herşeyden önce peygamber nefsinin ele alınması; bu nefse aşkın bir gücün hitabetmesi ya da vahyin bizzat bu nefsin bir çeşit yansıtılması olarak kabul edilmesi [17]bu sürecin öyle ya da böyle psikolojik bir süreç olduğunu anlatmaya yeter. [18] Yine Kur'an'da vahyi anlatan ayetler de "ruh"terimini adeta merkezi bir konuma yerleştirmiştir. Ruh terimiyle ilgili yapılan ve yapılacak olan farklı yorumlar ise vurguladığımız çerçeve dışında değildir. [19] Yani Kur'an'da bu sürecin psikolojik bir tecrübe olduğunu söyler diyebiliriz. Bu konuda son olarak şunu da söylemek isteriz ki Hz. Peygamber vahy tecrübelerini yaşarken kimi zaman yanındakiler onda bir olağanüstülük görüyorlardı ama dışarıda herhangi bir varlığı

---

[16] el- Bâkillani, et-Temhid, s.129

[17] Goldziher, Ignaz, el-Akîde ve'ş-Şeria fi'l-İslam, (çev: Muhammed Yusuf Musa ve Arkadaşları), Daru'l-Kutubi'l- Arabi, Beyrut, ts, 5-6; Modern Dünyada İslam Vahyi, s.148 vd.

[18] Söz gelimi İslam Felsefecileri vahyi ilahiyat kitaplarının psikoloji bölümlerinde ele alırlar; Fazlur rahman, Ana Konularıyla Kuran s. 192 vd; Fordham, s. 18-21 (vahy tabii bir istidadın dışa vurumudur); Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 43

[19] Burada ne Kur'an'da "er-Rûh" kelimesinin farklı bağlamdaki anlamları ne de bunların tefsirine dair tartışmaları ele almak istiyoruz. Bu konu tezimizin son bölümünde söz konusu edilecektir. Ama her halukarda bu ibarelerden, peygambere bir tesirin söz konusu olduğunu ve yaşanan şeyin -ruha ister modern zaman öncesi, isterse modern zamana ait bir tanım getirin- bir şekilde ruhsal bir deneyim olduğunu çıkarabiliriz. Meseleye sırf terim olarak bakmıyoruz. Bu terim etrafında anlatılanlar olarak bakıyoruz. Söz gelimi ed-Dihlevi'de Ruh ile ilgili söylenenlere bkz. Huccetullah'l-Baliga I, s.66-67

ya da nesneyi farketmiyorlardı. [20] Ayrıca Hz. Peygamber (as) ın yaşamış olduğu deneyimlerin tasvirinden şu da rahatlıkla içinde de değildi. [21]Herşey onun nefsinde olup bitiyordu. [22]

Bütün psikolojik süreçlerde "kişiye özellik" vasfı vardır. Yani subjektif bir yaşantı söz konusudur. Herhalde bu durum, sadece peygamber tarafından yaşanılan vahy deneyimi için daha da geçerli olsa gerek. Hele bir de peygamberin bu türlü bir deneyimi, yaşanabilecek diğer ruhsal tecrübelerden çok farklı olunca şüphesiz diğer insanlar için bir "anlama" ve bu süreci "kavrama" problemi gündeme gelecektir. [23]Çünkü vahyde sıradan psikolojik olgular dışında ve farklı bir yaşantı söz konusudur.

---

[20] Hz. Peygamberin yaşamış olduğu vahy tecrübelerine dair rivayetlerden bazıları meleğin nesnel bir insan suretinde göründüğünü haber verir. Mesela meşhur Cibri hadisi buna örnektir. Ama Fazlurrahman bu rivayetlerin uydurma olabileceğini söyler, Ana Konularıyla Kur'an s. 208, 209, 214, 215. Her ne kadar bu durum Fazlurrahman'ın Cebrail'in varlığını inkar ettiği anlamına gelmese de onun metodik bir hata yaptığını düşünüyoruz. Bu konuyu tezin ileriki bölümünde ele alacağımız için bu kadarıyla yetiniyoruz. Bizi destekler mahiyette bkz. ed-Dihlevî, Huccetullah'l- Baliga, I. 51- 56, 558. Bu bölümde sadece diğer tür rivayetlere vurgu yapılmasının sebebi modern zaman sonrası psikoloji için değer arzetmesidir. Kaldı ki nesnel görüntünün Cibril olduğu da kendisinden alınan bir bilgidir.

[21] Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 149.

[22] Fazlur rahman, Ana Konularıyla Kuran, s. 214-215, 208, 209.

[23] Demirci, Vahiy Gerçeği, s. 27-28; Albayrak, Halis, Kur'an'da İnsan- Gayb İlişkisi, Şule Yay., İstanbul, 1993 s. 105.

Vahyeden ve vahy alan arasındaki ontolojik fark, tesir ve teessürün [24] başka olaylardakinden farklı cereyan etmesini -en azından nicelik olarak- gündeme getirecektir. Bunun da vahy sürecinin anlaşılması bakımından güçlük oluşturacağı elbette açıktır.

Herhangi bir tecrübeyi yaşamanın onu anlama hususunda direkt bir etki sahibi olduğu inkar edilemez. Diğer insanlar açısından böyle reel bir imkanın var olmamasının onların, vahyin ne tür bir yaşantı olduğunu anlamaları hususunda onlara güçlük çıkarması da böyledir. Şu kadar var ki insanlar yaşamadıkları deneyimler hakkında hiç bir zaman malûmat sahibi olamazlar denilemez. Aynı şekilde bu deneyimi yaşamış olan kimsenin sadece kendisinin şahid olduğu bu şeyi, başka insanlara hiçbir şekilde anlatamayacağı da söylenemez. Belki en fazla tam olarak anlatamayacağını söyleyebiliriz. Böylesi bir durumda diğer insanlarla birlikte sahib olduğu ortak tecrübeleri ifade eden kavramları vasıta olarak kullanacaktır. Bu anlatımdan sonra vahye daha yakın tecrübe veya kavrayışı yaşamış insanlar diğerlerine nazaran daha iyi bir vahy anlayış ve kavrayış kazanacaklardır. [25] Peki ama vahye benzer tecrübeler var mıdır? Ya da bir benzerlik varsa mahiyete dair bir benzerlik midir bu? Aslında bu soruyu sormakla biz vahyin insan ırkına mahsus bir yeti olup olmadığını da soruyoruz demektir. Her ne kadar çok yaygın ve sık yaşanmasa da vahy bütün insanlar için mümkün müdür? Yani bir insanî kuvve midir? Bu sorunun cevabı herhalde vahy esnasında peygamberin insan

[24] İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyn (Ö 428/ 1037), Risale fi'l-fi'l ve'l-İnfial (Mecmu'u-Resaili'ş-Reis içinde) Matbaatu Cemiyyeti Daireti'l-Mearifi'l- Usmanî, Haydarabad, h. 1354, s. 2, 3

[25] Bu konunun din dili çerçevesinde ele alınmasının uygun olduğunu düşünüyoruz. Bu konuda bkz. El-Farabî, Ebu Nasır Muhammed b. Muhammed (Ö 328/ 937) es-Siyasetü'l- Medeniyye (Çev: Abdulkadir Şener, Mehmet Aydın) A.Ü.İ. F.Y., ty, s. 50-52; Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 114 vd.

tabiatını aşan onu başkalaştıran bir tecrübeyle karşı karşıya olup olmamasındadır.

Klasik usul kitaplarında vahy anlatılırken ya peygamberin melek seviyesine yükselmesi ve öyle vahy alabileceği ya da meleğin insan suretine bürünüp peygamberle öyle irtibat kuracağı ifade edilir.[26] Burada ortaya konan şey vahyi ilka edenle alan arasındaki ontolojik farkın giderilmesi ve bu iki taraf arasında bir yaklaşımın meydana gelmesidir. Peygamber nefsi (Kudsinefs)nin diğer insanlardan üstün bir yönünün olması demek ise onun fiil halde olması [27] manasına gelip aslında diğer insanlarda bu tür bir nefsin kuvvesi vardır anlamı taşır. Bu durumda peygamber vahy alırken de beşerdir. [28] İnsan nev'ine ait bu yöndendir ki [29] diğer insanlar vahy almasa da onunla aynı nev'den olan, ama onun kadar kuvvetli ve kesin bilgi vermeyen ilham, rüya v.s. gibi bilgi yollarını tecrübe edebilirler. [30]

---

[26] ez-Zerkeşî, Bedruddî Muhammed ibn Abdillah (Ö. 794/ 1392), el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim) I-IV Dâru İhyâi'l- Kutubi'l-Arabi, Mısır, 1957, I, s. 229; Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 50, ez-Zerkanî, Menâhil, I, s. 55

[27] el-Farabî, es-Siyasetü'l-Medeniyye s. 44-45

[28] el- Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş Şerif (Ö.M) 1413) et-Ta'rifat b.y, t.y, s. 156-157.; el- Gazâlî, el-İmam Huccetü'l-İslam Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (sh 505), Mearicü'l-Kuds fî Midrâci Ma'rifeti'n-Nefs (tahkik Muhyiddin Sabri el-Kurdî) Matbaatu's-Saî) Matbaatu's-Saâde, I. baskı, Mısır, 1346/ 1927 s. 145

[29] Ed- Dihlevî, Hüccetu'llahi'l-Baliga, I s. 78 vd, s. 246-249, 250 Dihlevî insanların çoğunun leh ve aleyhlerine olan durumu aracısız öğrenme kabiliyetinde yaratılmadıklarını belirtir. Demirci, Vahy Gerçeği, s. 18.19 ayrıca çeşitli dünyevi istek ve arzularda bu anlamda etkindir.

[30] Bkz et-Tehanevî, Muhammed b. Ali el-Farukî, Keşşaf u Istılahati'l-Funun, I-III, by. ty. III, s. 89 vd., Rüya'nın vahy çeşitlerinden olduğunu bildiren hadisler vardır. Mesela Hz. Aişe'den gelen bir rivayet vahyin ilk defa sadık rüyalar şeklinde gelmeye başladığını, O (a.s) henüz peygamber olmadan gördüğü rüyaların sabah aydınlığı gibi çıktığını bildirir. Bkz, el-Buhari Bedi'ül-vahy, 1 Müslim, İman 1, el-Cürcanî ise filozofların vahyi rüyaya benzeterek açıklamasına karşı çıkar bkz. El-Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif (Ö M.1413), Şerhu'l-Mevakıf, Matbaat u el-Hacc Muharrem Efendi el-Bosnevi, İstanbul, h 1286, s. 545 vd. ; bizi destekler mahiyette. Cündioğlu, Dücane, "Vahy Dili- Kur'an Dili", (1. Kuran Sempozyumu 1-3 Nisan 1994), Bilgi Vakfı, Ankara, 1994, s. 122

İnsanların yaşamış olduğu bu tür deneyimler vahy sürecinde yaşanan deneyimleri onlara yaklaştırıcı birer vasıta olarak kullanılabilir. Başka türden, alışıldık tecrübeler de tasvir edici kavramlar olarak kullanılabilir. Bu yüzdendir ki vahy sürecini anlatan pek çok dil seviyeleri, pek çok kültürel özelliğin taşındığı pek çok vahy teorileri söz konusu olabilir. Bunların ortak yönleri olduğu gibi farklı vurguları içeren ayrılık noktaları da olabilir.[31] Dil seviyelerindeki farklılıkların muhatabın nabzını gözeten açıklamalardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Mesela Hz. Peygamber (a.s) ın vahyin gelişini anlatan hadisleri, herkesin hayatında tecrübe ettiği kavramlardan yararlanarak herkesin anlayabileceği seviyede bir dille muhatabının merakını gidermeye çalışmıştır. Vahyin kimi zaman bir zil sesi gibi gelmesi böyle bir tasvirdir. [32] Bu arada filozofların, psikologların vs. yaklaşımlarının ise belli bir ihtisas alanına ait belli bir birikimi olan insanlara hitabettiğini söyleyebiliriz. Tabii bu arada farklılıkların kimi zaman yanılgılardan kaynaklanabileceğini de söyleyebiliriz.

---

[31] Suruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Gelişmesi" (çev: Hadi Adanalı)İslami Araştırmalar Dergisi (Kur'an Özel Sayısı) 1996, s. 70-71; el- Farabi, es-Siyasetü'l Medeniyye, s. 50-52

[32] Hz. Aişei'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber (as) şöyle buyurur: "Vahy bazen bana zil çalar(yahut çıngırık sesi) gibi bir sesle gelir. Bu benim vahyin en ağır olanıdır. O(hal) beni terkedince onun ne dediğini bellemiş olurum".

El-Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail (Ö.256), el- Câmi'u's-Sahih, I-III, Çağrı Yay. Ve Dar u Sahnun, İstanbul, 1992, Bedu'l-Vahy, 2; Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (Ö 261/ 867) el- Camiu's-Sahih, I-III, Çağrı Yay. Ve Dar u Sahnû, İstanbul, 1992, el-Fedâil, 23; Ahmed b. Hanbel, (Ö. 240) el-Müsned, I-IV Çağrı Yay. ve Dar u Sahnun, İstanbul, 1992, VI, 158

Bu anlatılanlar ışığında vahyin hiç anlaşılmaz subjektif bir süreç olduğunu söylemek doğru değildir diyebiliriz. Her ne kadar onu tam manasıyla kavramak mümkün değilse de bir anlama faaliyeti ve çabası mümkündür, önemlidir ve hatta gereklidir. Bu faaliyet, ez-Zerkânî'nin de dediği gibi bize, o vahy alma halini mümkün göstermeyi ve bir mesele olarak onu bize yaklaştırmayı amaçlayacaktır. [33] Bu yüzden her ne kadar bazı istisnalar varsa da [34] bilginler genellikle böyle bir yaklaşım sergilemişlerdir.[35] Sözgelimi el-İci ve eserinin şarihi Cürcani fcylosofların vahye dair anlama ve kavrayışlarına köklü bir eleştiri getirme çabasındadırlar, onlar böyle bir faaliyette bulunurken ortaya konan vahy teorilerine toplu bir karşı çıkış içinde değildirler. Bu teorilerin belli bölümlerinde vahyin bizzat kendisinin belirttiği nassa dayalı kesin bilgileri ihmal ettiğine dair eleştiriler getirmişlerdir. Doğal olarak bu eleştiri başka bir vahy teorisini de içeriyor demektir. Ama o bunu yaparken bir kelamcı yaklaşımı sergilemekte ve öyle bir metodu ortaya koymaktadır. Özellikle peygamberlerin melekleri kendi nefislerinde cismani bir şekilde Allah vergisi bir yetenekle gördükleri şeklinde iddialarına ve

---

[33] ez- Zerkânî, Menahil, I, s. 56-62, ez-Zerkânî kendine göre bir takım bilimsel ve akli deliller serdetmiştir. Watt da kendi kabul ettiği açıklama biçimini "yaklaşık bir açıklama" biçimi olarak ortaya koyar, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 150- 151

[34] Ahmed Naim çevirdiği Zebidi'nin Tecrid-Sarihinde I. Ciltte I. Dipnotta şöyle der: "Vahyin mahiyeti kümmel-i asfiyanın serverleri olan enbiyayı izam hazaratından başkasına malum değildir. Diğer kimselerin onu tarife kalkışması a'manın elvandan bahsetmesi küstahlıktır. Ancak meratip ve envai ve vahyin zaman-ı nuzülünde hazır olanların meşhudu olan bazı âsârı vardır ki onlardan bahsedilebilir. "ez-Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif eş-Şerci (Öh. 816) , Sahih-i Buharî Muhtasarı. Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, I-XII, D.İ.B.Y. 6. baskı, Ankara 1980, I, s. 2 (1. dipnot) Mesela, Menahilu'l-lifan Muhakkıkı Fevvaz Ahmed Zümreli Dr. Muhammed Ali el-Hasan'dan naklederek "Bizim vahyin hakikatini ve vahyin vukuunun imkanını ve duyusal beşer aleminde bulunan darb-ı mesel ve şahitlere ihtiyacımız olur mu hiç? Bu işi bunlardan yüce bir iştir.

Kur'an kaynağını tasdik eden bir şahittir, tıpkı bu olgunun doğruluğunu gösteren delillerin sayılamayacak kadar çok olması gibi" der, Menahil, I, s. 23- 26'da dipnot.

[35] Mesela Cebrail (a.s)'a vahyin nasıl intikal ettiği tartışılmıştır. Bkz. Mennâu'l- Kattan, Mebahis fi Ulumi'l- Kur'an, Beyrut, 1986, s. 34,35 ez-Zerkanî, I, 48

vahyi rüyaya benzeterek açıklama çabalarına karşı çıkarlar.[36] Herhalde bilginlerin bu konuda ortaya koyduğu tavrı şu şekilde özetleyebiliriz: Nassların bize verdiği bilgiler dışında da vahy psikolejisi veya bir başka konuda bilgi sahibi olabiliriz. Nasslara bağlılıktan feragat etmeyenler ise bu konularda nassları kesin ve doğru bilgi gördükleri gibi, diğer bilgilerin doğruluğunu test etmede ölçüt kabul etmektedirler. Kur'an'da geçen "Ruh" terimiyle ilgili tartışmalar bunu gösterir. ed-Dihlevi'nin şu sözü bunu veciz bir şekilde ifade eder. "... elbette ki şeriatın sustuğu hiçbir konunun bilinmesi mümkün değildir denemez..."[37] Bu anlayıştandır ki İsra Süresi 85. ayette geçen "... size ruhtan ancak az bilgi verilmiştir" ibaresi müfessirler tarafından bu ibarenin avama ait olduğu, havassın bilgi sahibi olabileceği şeklinde yorumlanmıştır.[38]

Bu çerçevede Gazali'nin Mişkatü'l-Envar'da sergilediği bakışı tasavvufî nefs bilgisine dayalı bir bakış olarak ele alabiliriz. Peygamberlik psikolojisini ele alan felsefeciler de meseleyi nefs ilmi içerisinde değerlendiren sırf rasyonel bir yaklaşım sergilememişler,

---

[36] Filozofları eleştirir, bkz. el-Cürcanî, Şerhu'l-Mevakıf, s. 545; Wensinck, A.J., "Vahiy", İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1965, XIII, s. 145; Albayrak, Kur'an'da İnsan- Gayb İlişkisi, s. 105; Demirci, Vahy Gerçeği, s. 38

[37] ed-Dıhlevi, Huccetu'llahi'l-Baliga, I, s. 66

[38] el- Endülüsî, Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyan (Ö 745/ 1344) el-Bahru'l-Muhît, I-VIII, Mısır, 1328, VI, s. 76. ; Elmalılı da bu ayeti insanın bilgisi gelişebilir ama Allah'ın bilgisine göre yine de azdır şeklinde yorumlanmıştı. Yani nasslara ait bilgiyi ölçüt kabul etmiş ama bilgiyi sınırlamamıştır. Bkz.,Hak Dini Kur'an Dili, V, 319 vd.

peygamberlik vakıalarını şüphesiz göz önünde bulundurmuşlar ve birer gözlemci gibi de davranmışlardır.[39]

Modern bilimler metodolojisi içerisinde modern psikoloji vahy iddialarını şüphesiz ki peygamberin psişesine ait şuurlu veya şuuraltı dışavurum olarak görmüştür. Bu çerçevedeki açıklamalar deney ve tecrübelere dayanacaktır. İlahiyat bilimlerinin de bundan etkilenmiş olup vahy konusunda batıda ve doğuda yeni açıklamaların gündeme geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü din sürekli alışverişte bulunduğu muasır bilgiler ve mütealaların toplamı tarafından her zaman çevrilidir. Dinin yorumu bu harici unsurlar sabit kaldığı sürece sabit kalır ve değiştiğinde de değişim aynı zamanda dinin anlaşılmasına yansır. Klasik dönem insanın dünya görüşü tabiat, Tanrı, tarih, dil, toplum, mutluluk, kesinlik, akıl bilgi ve benzeri üzerindeki düşünceleri kendi dinini anlamasına yansımıştır. Aynı şekilde ve aynı oranda modern insanın dünya görüşü de tesirini din bilimi üzerinde göstermiştir. Tabii ki her bir yorum sahibine, diğer kimselere olduğu kadar doğal ve doğru gözükür.[40]

Bütün bunlar ve söylenebilecek diğerleri vahy metninin anlaşılmasında temel teşkil eden yaklaşımlardır. Bu durumda Tefsir ilminin de doğru bir Kur'an tasviri çizmek adına vahy metninin –ki bunu ihtiyatla kullanmalıyız[41]- oluşum sürecini anlamaya şiddetle ihtiyacı vardır.

---

[39] bkz. Türcan, Selim, İbn Sina'nın Kur'an Anlayışı ve Tefsir Metodu (basılmamış Lisans Tezi) Ankara, 1996, s. 13 vd, 20 vd., s. 48 vd, 54 vd.; bkz. İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin Ö(428/ 1037) Risale fi'n-Nefs ve Bekaiha ve Meadiha (Resail u İbn Sina içinde) İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul, 1953

[40] Suruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gelişmesi s. 70; Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 148

[41] a.g.e, s.26

B- Kur'an Tasavvuru

Öncelikle "Kur'an Tasavvuru" tamlamasıyla neyi kastettiğimizi açıklamamız gerektiğini düşünüyoruz. Bununla kastettiğimiz şey Kur'an vahyinin mahiyeti/ neliğine dair bizde oluşan tasavvurdur. Yani "vahy" dendiğinde özellikle de "Kur'an vahyi" dendiğinde bizim zihnimizde uyanan şeydir. Bu müslümanların tanıdığı ya da tanıması gerektiği şekliyle Kur'an'ın kimliği meselesidir. Bu kimlik bizim onu algılama şeklimizdir. Meseleyi ideal anlamda ele aldığımızda bu kimliğin mahiyete uygunluğu esastır. Ancak bu sayede Kur'an'ın gerçekliği yakalanmış olur ve bu bir gerekliliktir. Bu bölümde meseleyi ele alırken bazan "vahy tasavvuru" tamlamasını da kullanacağız. Çünkü bizim tez boyunca ele aldığımız konu özellikle Kur'an vahyidir ve bu vahy denince akla ilk önce bu gelmelidir. Ayrıca Kur'an vahyin muhtevasına verilen addır.

Doğru bir Kur'an tasavvuruna yani ilahi iradenin vaz' ederken kastettiği kimliğiyle vahy anlayışına sahip olmak neden gereklidir? Bu Kur'an'ın müslümanların hayatında sahip olduğu konumun doğru tesbit edilmesiyle eş anlamlı bir cevabı gerekli kılacak önemli bir sorudur. Aslında tesbit genel anlamda yapılmıştır. Bununla beraber bu genel tesbitin herkes tarafından aynı şekilde anlaşıldığını söylemek güçtür. Sözgelimi bu karakteristik yapıyı oluşturan özelliklerden olan "Kur'an'ın evrensel bir kitap olduğu", "her zamana ve mekana hitap ettiği" ya da " hayatın her alanında esas kabul edilmesi gerektiği" gibi genel kanaatler bütün müslümanların Kur'an tasavvurunda belirleyici özelliklerdir. Bununla birlikte bu bazı belirliyici

özelliklerin anlaşılmasında ve izahında çok büyük farklılıklar hatta dünyaya görüşünü farklılaştıracak ayrılıklar söz konusudur. [42]

Bu yüzden Kur'an tasavvurunun mahiyetine dair bir uzlaşmanın varlığından söz edemeyiz. Bu onun kimliğinin delaletine dair bir uzlaşmanın olmadığını gösterir. Bu da görünüşte- aynı referansa dair farklı anlayışları doğurmaktadır. Buradaki farklılığın doğru metodlarla yapılmış farklı yorumları hoşgörü ile karşılamanın gerekliliğine dayanarak kabullenmek doğru değildir. Çünkü farklılık söz konusu referansın bizzat kendisiyle yani mahiyetiyle alakalıdır ve herkes tarafından aynı şekilde algılandığından bahsetme imkanımız yoktur. Verdiğimiz örnekten hareket ederek konuyu açıklamaya çalışırsak, bir tarafta Kur'an'ın evrenselliğinin bütünüyle zahiri anlamına atfedildiği ve ilahî iradenin yansıyacağı tek form olduğunu, bütün hükümlerin indiği andaki şekliyle uygulanması gerektiğini savunan "evrenselci" görüş varken; diğer tarafta anlamın evrensel olduğu, hükümlerin evrensel maksatlara binaen indiği ve günün şartlarına uygun başka formlarında ilahi iradeye uygun olacağını söyleyen diğer bir "evrenselci" görüş vardır. Bir başkası da Kur'an lafızlarının evrenselliğinde öyle ısrarcıdır ki bu evrenselliği boş birer kap gibi gördüğü dil birimlerinde arar ve dilin mantukuna dair sınırsız bir özgürlükle hareket eder. Vahyi gönderen irade dilin zaman içerisindeki gelişimini ezelî ilmiyle gözetmiş ilahi bir iradedir. Mucizevî bir şekilde ortaya koyduğu dilin bu boş formları her zamanın anlayışına uygun olarak insanlar tarafından doldurulur. Bu

[42] Mesela bkz. Aydın, Mehmet, " Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", Fazlurrahmana ait İslam adlı esere tercüme edenler tarafından giriş mahiyetinde alınmıştır. S. 29 vd.; Özsoy, Ömer, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", İslami Araştırmalar, 1-2-3-4, 1996, s. 135 vd.; Paçacı, Mehmet, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", İslami Araştırmalar, 1-2-3-4, 1996, s. 119 vd.

hususta tek sınır söz konusu formun bütün ihtimallerinin bittiği yerdir. Yahut da kimi evrenselcilere göre –ki son kısımda müteala edilebilir - Kur'an'ın modern bilimlere ait bir takım bilgileri içeren bir kitap olması onun icazını gösterirken, diğer bir kesime göre de bu, Kur'an'ın gayesi dışında bir şeydir ve hatta bu bilimsel verilerle Kur'an'ı test etmek yanlıştır. Kur'an'ın bu bilgilerle çelişmiyor olması yeterlidir. Hatta bunlardan bazılarına göre, Kur'an'ın ifadeleri, indiği zamanın dilsel, kültürel özelliklerini yansıttığı için bu bilimsel verilere ters düşen şeyleri de içerebilir.[43]

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Önemli olan ise bu kabil farklı bakışların farklı Kur'an tasavvurlarına dayanmış olmasıdır. Mesela en son verdiğimiz örnek, Kur'an vahyinin bir bilgi kaynağı olup olmaması, eğer bir bilgi kaynağı ise bunun ne tür bir bilgi tanımına girdiği gibi problemlere kadar uzanan ayrılıkları göstermektedir. Bu durum doğal olarak anlama ve yoruma yansıyacak ve uygulamada sağlıksız ayrılık noktalarını gündeme getirecektir.

Bu yüzden doğru bir zeminde oluşturulacak ortak bir vahy tasavvuruna ihtiyaç vardır. Aksi takdirde Kur'an'a yaklaşımımızı önceleyen bir takım fikir ve dünya görüşlerini Kur'an'a giydirme ya da tasdik ettirme gibi sakıncalar gündeme gelir. Bu fikirler ise yaşanılan zamana ya tamamen ters ya da bu zamanın kültürü karşısında edilgen, kimi zaman batinî yaklaşımları, kimi zaman felsefî yaklaşımları, kimi zaman bilimsel yaklaşımları esas alan yorumlar olabilir. Ama hiçbir zaman Kur'an'a dayanan onun iç

[43] Bu konuda bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı" (Çev: Ömer Özsoy), İslami Araştırmalar, 1-2-3-4, 1996 s. 24 vd.; el-Hulî, Emin, Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod (çev: Mevlüt Güngör), Kur'an Kitaplığı, Bayrak Mat., İstanbul, 1995 s. 41 vd.

mantığına uygun derli toplu bir metodoloji oluşturulamaz. Bu durumda vahyin esas gayesinden önemli kayıpların olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Çünkü birinci durumda gerçekliği inkar gibi onulmaz bir tavır sergilenirken ikinci durumda da "kültür üzerinde etkin rol alan vahy" anlayışına uymayan bir manzara ortaya çıkmaktadır. Halbuki vahy gerçekliği görmezlikten gelmeden onu daha ileri taşıyan etkin bir rol oynamalıdır.

Görüldüğü gibi doğru bir vahy tasavvurunun oluşturulmasının gerekliliği ortadadır. Dolayısıyla Kur'an vahyinin doğru tanımlanması için yapılan çalışmalar çok büyük önem arzetmektedir. Bu çalışmaların ortak bir zemin yakalaması durumunda bir ilerlemenin kaydedilebildiğinden bahsedebileceğiz. Bu çeşit bir çalışmayı Tefsir ilmine objektif bir zemin kazandırıp onu tam bir bilim haline getirmede Kur' an'ı "Arapça edebi bir eser"olarak telakki eden Emin el-Hulî'de görüyoruz. O, Kur'an'ın dini değerini hiç nazara itibara almaksızın onu bir sanat eseri gibi ele alacak bir çalışmanın "Tefsir"i oluşturacağını bundan sonra, hukukî, itikadî, ahlakî ve sosyal reform vb. yönlerden değerlendirilebileceğini söyler. Konulu tefsir yaklaşımı ise edebi metinlerde olduğu gibi Kur'an'ın herhangi bir konuda

bütünlük içerisinde değerlendirilmesini sağlayacaktır.[44] Bütünlük konusu üzerinde Fazlurrahman'ın da durduğunu biliyoruz. O bir meselede Kur'an'ın dünya görüşünün tamamının dikkate alınması gerektiğini söyler. Aslında Kur'an'ın bütünlük içerisinde de ele alınması gereği Tefsir ilminin gerekleri arasında kabul edilir ama burada ortaya konan şeyin herhangi bir konuyla ilgili ayetlerin bir araya getirilmesi, metinsel bağlamın gözetilmesi vs. gibi gereklerden biraz daha farklı bir yaklaşım olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir.[45] Aslında bu iki çaba ve zikredebileceğimiz diğer örnekler, üzerinde durduğumuz doğru vahy tasavvuruna ulaşabilme arayışlarıdır.

Böylesine bir tasavvura ulaşmada nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair pek çok şey söylenebilir. Herhangi bir şeyin mahiyetine ulaşmak için sorulacak "nedir" sorusunun cevabına ulaşabilmek için sorulması gereken sorulardan biri de "nasıl" sorusu olmalıdır. Eğer ortada bir "eser" varsa bunun nasıl oluştuğu onun gerçekte ne olduğu ve ne şekilde gelişip son halini aldığı sorularının cevabını da içerecektir. Bu çerçevede Kur'an vahyinin ne olduğu sorusuna bizi götürecek şey onun nasıl oluştuğunun bilinmesinden geçer. Bu yüzden vahy psikolojisi bu sürecin nasıl olduğu sorusunu

[44] Bkz. el- Hulî, a.g.e. s. 64 vd.
[45] Fazlurrahman, İslam, (Çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın) Selçuk Yay., Kent Basımevi, III. Baskı, İstanbul, 1996 s. 46 vd. ; Aydın a.g.m. s. 30, 36.

cevaplama çabası olarak çok büyük önem arzeder. Hatırlanırsa önceki bölümde vahy sürecinin psikolojik bir yaşantı olduğu ortaya konmuştu.

Mesela Kur'an'ın bir metin gibi telakki edilip edilmemesiyle ilgili tartışmayı ele alalım. Burada tartışılan şey Kur'an vahyinin bir metin tanımına girip girmediğidir. Yoksa tabii ki Kur'an bugün elimizde yazılı bir vaziyettedir. Ama vahyin örgüsüne bakıldığında onun bir metin olduğuna dair tereddüdler ve dolayısıyla onun tam bir metin olmadığı şeklinde itirazlar vardır. [46] Metinler düşüncelerin direkt anlama dayalı olarak dilsel aktarımıdır. Yalnız konuşma (hitap) böyle değildir. Konuşmada anlatıma başka unsurlar da katılır. Bu şekilde bir diyaloğun yazıya geçirilmesi ve bir metin haline getirilmesi "anlam" a dayalı olarak gerçekleşir. Ama eğer anlam olarak değil de söz olarak geçirilirse konuşma anına ait şartların da ayrıca göz önüne alınması gerekir.[47] Duruma böyle baktığımızda vahy süreci bir diyolog özelliği taşır ve muhatabın toplumsal şartlarına bağlı olur. Ama eğer vahyde metinsel bir örgünün varlığı iddia edilirse sınırsız sayıda muhataba hitap ediyor olduğu, toplumsal şartları aşan zaman ötesi bir hitabı içerdiği söylenmektedir. İşte ister vahyin ilahi irade ve toplum arasında ya da kimi zaman ilahi irade ve peygamber arasında tikel çözümlere dayalı bir diyalog gibi geliştiğini, vahy alma esnasında peygamberin yaşadıklarının önemli olduğunu söyleyelim isterse tersini söyleyelim her iki durumda da vahy psikolojisine dayalı çıkarımlarda bulunmak durumundayız. Çünkü

[46] Özsoy, a.g.m., s. 137
[47] Göka, Erol- Topçuoğlu, Abdullah- Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı; Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme, Vadi Yay. Ankara 1996, s. 75 vd.

vahyin oluşumu, vahyi etkileyen unsurlar, meleğin ilka ettiği muhtevanın durumu gibi konular ister istemez gündeme gelir. Yine eğer vahy psikolojisine dair kabul ettiğiniz teoride Kur'an'ın ilk önce Hz. Peygamber (a s) ın kalbine ya da "Beytü'l- İzze" denilen semavatın en alt tabakasına indiği şeklindeki anlayışa yer yoksa Kur'an'ı bir metin bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyi surelerin hatta ayetlerin tertibinin, metin bağlamının, anlamada önemli olduğunu reddetmek durumundayızdır. Çünkü ilahi planda bu bütünlüğün varlığını kabul etmiyoruz demektir. Ya da tersinden ifade edersek evrenselci literal yaklaşım Kur'an metninin ezelde levh-i mahfuzda yazılı olduğunu oradan da parça parça Hz. Muhammed (a s) ın kalbine indirildiğini söylemektedir. Bunun Kur'an'ı anlamada lafızcı yaklaşım sergileyenler açısından bir önemi olmalıdır. [48] Yine bu durum görüleceği üzere Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesi ile direkt alakalı bir durumdur. Eğer indiği dönemin özelliklerini taşıyorsa hatta peygamber vahye ait kelimelere, sözlere önceden sahipse ve bunlar yeni bir terkiple ortaya çıkıyorsa – ki bunun vahy psikolojisinde önemli bir yeri vardır- "Kelam"ın ezeliliğinden nasıl söz edebiliriz. Lafzın ilahiliği meselesinde İkbal

[48] Özsoy, Ömer, a.g.m, s. 136 , bn Abbas'tan gelen "beytü'l-izze " rivayeti için bkz. Ez-Zerke i ,I, 229 s.

ve ona dayanan Fazlurrahman bize psikolojik bir zemin sunabilmişlerdir. Buna göre his, fikir ve kelime psikolojik açıdan bir organik varlıktır ve peygamberin zihninde bir defada doğar.[49]

Vahy psikolojisi ile direkt alakalı olan ve Kur'an tasavvurunda "okunmuş vahy" anlayışına dayanan diğer bir mesele "Kıraatler" meselesidir.[50] Çünkü vahy hadisesinin oluşumunda kelimelerin hangi aşamada ve vahy olayındaki öğelerden hangisi tarafından belirlendiğinin bilinmesi kıraatlerin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Kıraatlerin hepsinin tek tek vahyedildiği ya da pek çok okuyuş içerisinde birisinin vahyedilmiş olup diğerlerinin musamaha ile karşılanan okuyuş tarzları olup olmadığı, Kur'an'ın farklı okunuşlarının taabbudî değeri gibi konulara ışık tutabilir. Az öncede dediğimiz gibi bu durum vahy tasavvurumuzdaki "okunmuşluk" vasfıyla ve bu vasfın keyfiyetiyle direkt alakalıdır.

Vahy psikolojisinin vahy tasavvurumuza yapabileceği katkıları ortaya koyma gayesiyle pek çok konuyu – özellikle Kur'an ilimlerine dair burada gündeme getirebiliriz. Bütün bunlar vahy tasavvurunun; özellikle Kur'an vahyi tasavvurunun doğru ve gerektiği gibi oluşturulması için zorunlu olan vahy psikolojisini gösterir. Şu kadar var ki vahy psikolojisinin bu tasavvurun oluşumu için yeterli olduğunu sanmak da doğru değildir. Çünkü vahy olgusunun karakteristik yapısının görünümleri çok çeşitlidir. Ayrıca tarihi süreçte geçtiği evreler ve Kur'an'ın bir bütün haline gelişinin evreleri de önemlidir. Belki bu konuda en doğru kanaat pek çok gerekli

---

[49] Fazlurrahman, "Vahiy ve Peygamber" (Çev: A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi), Türkiye Günlüğü 23/ Yaz 1993, s.96; İslam, s. 45.
[50] Kıraatler konusunda bkz. Subhî es- Salih, Mebahis fî Ulumi'l- Kur'an, Derseadet, İstanbul, t.y., s.101 vd.; Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 95 vd.

yaklaşım tarzından birisi de vahy sürecinin keyfiyetiyle ilgilenen vahy psikolojisidir demek olacaktır. Çünkü vahy psikolojisi ile ortaya konan şey vahyin, diğer şiirsel, sanatsal ve mistik ilham çeşitleriyle farkını tam ve açık olarak izah edemeyebilir ve vahyi onlarla benzeri bir olgu olarak ele alabilir. Halbuki peygamberin yaşadığı şey genel anlamda ilahi bir ilhamdır ama onun bilincini tamamen kaplayan ve onun şahsî benliğine geçici bir süre el koyan bir hadisedir. Kısacası buna müsait olan peygamber nefsi söz konusu ilhamın en yüksek seviyesini yaşar. [51]

Bütün bunlarla beraber vahy psikolojisinin oluşturabileceği zemin diğer yaklaşım tarzlarına etkide bulunabilecek bir zemindir. Bu da onun önemini bir kat daha artırabilir. Sözgelimi Emîn el-Hulî'nin bahsettiği "edebi tefsir metodu" yaklaşımında bizzat el- Hulî psikoloji ile belagat ilmi arasında irtibata dayalı olarak Kur'an vahyinin ele alınması gereğini vurgulamıştır.[52]

Edebi eserlerle psikolojinin ilgisi önemli bir olgudur. Bunun üzerinde psikologların da durduğunu biliyoruz. Yine Fazlurrahman ise tarihi tenkid metodunu kullanırken vahy psikolojisinden de yararlanır. Mesela vahy hadisesinin internal bir yaşantı olduğuna dayanarak vahy meleğinin görüldüğünü haber veren hadislerin muhtemelen mevzu olduğunu söyler. [53]

[51] Fazlurrahman, a.g.m., s. 97
[52] el- Hulî, s. 91
[53] Fazlurrahman, İslam, s. 43

II. BÖLÜM
JUNG PSİKOLOJİSİ VE MUHTEMEL SONUÇLARI

A- Jung Psikolojisinde Yöntem

Önceleri kökü ve ereği üst dünyada bulunan bir hayat düzeni vardı. Rönasansla birlikte bu yavaş yavaş yerini kökü ve ereği bu dünyada olan bir hayat düzenine bıraktı. Düşünce üzerindeki her türlü otorite ve geleneklerin ağırlığı aklın gücü ile atılmaya çalışılmıştır. [1] Rönasans aydınları klasik dönem düşünürleriyle aynı fikirleri paylaşmalarını yeni bir güvenle ortaya koymuşlardır. Bu da özgürleştirici bir güç kaynağı olmuştur. Reform hareketleri de Roma kilisesini İncil'in mutlak otoritesini yeniden kuran Protestan hareketine sebep olmuştur.[2] Böylece geleneklere bağlılık kendi içinden muhalefetinin vücud bulduğu bir ortam olmuştur. 17. Yüzyıl geldiğinde felsefe, matematik-fiziği bilgi örneği kabul etmiş doğada bulunmayan bir takım salt matematik kavramlarla doğanın büyük bir uyum içerisinde olduğu dolayısıyla aklın doğayı kavrayabileceği hatta felsefenin konularını da Tanrı'nın da iyi ile doğrunun da salt akılla bulunabileceğine inanmıştır.[3] Aslında buraya kadar ortaya konanlar da, daha önceki felsefenin, bilimleri üç bölümde ele alınan ve buna karşılık gelen üç varlık kategorisi belirleyen düşüncesiyle [4]aynı düşünceyi görüyoruz. Yine de önemli bir bakış açısı farkını

---

[1] Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, Evrim Matbaacılık, 6. Basım, İstanbul, 1993 s. 325 vd.

[2] Hapson, Norman, Aydınlanma Çağı, (çev: Jale Parla) Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul, 1991, s. 16

[3] Gökberk, s. 325-327; Hampson, s. 57. Vd.

[4] İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin (Ö 428/ 1037) er-Risale fi Aksâmi'l- Akliyye (Tıs'u Resail fi'l-Hikmeti ve't Tabia içinde) Matbaatü'l-Cevâib, Konstantınıyye, 1298/ 1882, s. 72-73; İzmirli, İsmail Hakkı, İslam Felsefe Akımları, Kitabevi, İstanbul 1995, s. 124-125. Bu anlayışın genel mantığı Tanrı'nın bilgisindeki metafizik küllilerin, maddede arazlarla birlikte bilfiil fiziki olarak var olmaları sonra da soyutlama ile zihnî hale getirilmelidir; Ülken, Hilmi Ziya, "İbni Sina", İ.A, V?2, s. 817; Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi (çev: Kasım Turhan) İklim Yay., İstanbul, 1992, s. 122; Aslında bu Aristodan mülhemdir, Farabi de bunu takip etmiştir, Birand Kamiran, İlk Çağ Felsefe Tarihi, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1987, s. 71

itiraf etmek lazım. 18. Yüzyılda bu metafizik yaklaşımdan bir uzaklaşma hatta metafizik düşünceyi bir terkediş görülür. Ama akla güvenip inanma önceki yüzyıldan daha da ileri gitmiştir. Metafizik arayışları terkeden bilim adamları genelde gözleme ve kayıt tutmaya yöneldiler. Bulgular, din adamlarınca, ilahi düzeni ortaya koyan şeyler olduğu için alkışlandı. Artık dinin ve bilimin alanlarında yeni uzlaşmacı bir ayrılık gözlendi denebilir. Bilimsel araştırmanın dinin denetiminden kurtulması böyle başlamıştır. Zamanla gelişen bilim artık Tanrı'nın fonksiyonuna gerek duymayan, kendi kendine bir düzeni keşfetmeye dini bilgilerdeki çelişki ve yanlışları bulmaya başladı. [5] Yeni doğa bilimi doğanın yapısını doğru olarak anlamakta insana doğaya egemen olmak bilincini ve gururunu yerleştirmiştir. Artık yapılacak şey doğa karşısında başarı kazanan aynı aklı kültür dünyasına da uygulamak, matematik doğa bilimine parelel olarak kültür bilimlerini kurmak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp, ona akılla egemen olmaktır.[6]

Kant Aydınlanma ile başladığı felsefesine duyumlarımıza temel olan aklî kategoriler sayesinde entellekt bir alt yapı oluşturdu. Deneylerimiz ancak bu salt aklî kavramlarla düzene girer. Görülerimiz etkin kavramlarla bir araya gelip bilgiyi oluştururlar. Biz fenomenleri aklımızın kategorilerine göre anlarız. Numen ise bu fenomenlerin gerçekliğidir ama bizim tarafımızdan algılanamaz. Metafizik düşünce de işte bu yüzden olamaz. Çünkü metafizik objelerin her ne kadar gerçeklikleri (numen) varsa da, görüngüleri (fenomen) yoktur ve duyularımıza hitap etmez. Halbuki duyusallık

[5] Hampson, s. 65, 66.
[6] Gökberk, s. 325-327.

bilginin malzemesidir. Numen ise zaten sınırlandırılamaz, tanımlanamaz alandır.[7]

19. yüzyılda ortaya çıkan pozitivist felsefe düşünce yapısını objektif olgular üzerine kurgulamıştır. Gerçekliğe objektif olarak duyular vasıtasıyla ulaşılır. Modern pozitivizmin gelişiminde deneye dayalı bilimlerin son yüzyıldaki gelişiminin büyük etkisi olmuştur. Artık doğanın bütün alanları pozitif bilimlerce işlendiği için bundan böyle insanın dünya ve hayat görüşünde pozitif bilimlerin bilip doğruladığı tasarımlar kullanılmıştır. Metafizik düşünme hatta metafizik reddedilmiştir.[8]

Tabii ve tecrübî ilimlerdeki bu gelişme çizgisi görüldüğü gibi modern zihniyet; "deney"e dayalı bir yapılanmaya götürmüştür. [9] Doğal olarak modern psikoloji de gözlemi ve deneyi metod olarak kabul etmiştir. Direkt ruhla değil ruhî yaşayış ve davranışlarla ilgilenir. Gerçeklik alanında çalışmalar yapar.[10] Jung'un deyimiyle bir psikolog dine bakarken "bilimsel"olarak baktığı için her bir inancın biricik ve sonsuz gerçek olduğu savını bir yana bırakmak zorundadır. Bakışını dinî sorunun insansı yanına çevirmesi gerekir. Çünkü inançlar ne duruma sokulmuş olursa olsun o esas dinsel yaşantıyla ilgilenir.[11]

---

[7] Gökberk, s. 391, 399-403.
[8] Gökberk, s. 464.
[9] Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 148.
[10] Hökelekli, Hayati, Din Psikolejisi, T.D.V.Y., Ankara, 1996, s. 2
[11] Jung, Analitik Psikoleji, s. 242

Watt gibi kimi ilahiyatç lar n vahy anlay n n temelini oluşturan [12] Jung psikolejisi işte böyle bir arkaplana sahiptir. Bununla birlikte Jung maddeci ruhbilimin aslında ruhbilimi ruhsuz bırakarak; ruhu biyokimyasal bir etkenden ibaret sayacak şekilde herşeyi maddeye fizik dünyaya indirgeyen bir anlayışa kaydığını görmüş ve onu bu yüzden eleştirmiştir. Yine ruha sırf felsefi gözle bakmanın ruh adına söylenen herşeyin kurgusal kalmasının da karşısındadır. O ruha dair eskiden beri söylenenlere deneysel bir sağlama yapma amacındadır.[13] Kendi ifadesiyle fenemoloji görüş açısına [14] ve bilimsel deneycilik ilkesine bağlı kaldığını söyler. O kendince psikolojinin sınırlarını aşmamıştır. Dinsel fenomenleri tartışırken onların hakikatine dair akıl yürütmediğini söyler. Sözgelimi spiritlerin varlığını ya da yokluğunu- anlamsız bulmamasına rağmen- tartışmadığını söyler. Yine "Tanrı"fikrinin "Tanrı"nın bizatihi varlığı sorunu ile hiç ilgisi olmayan akıldışı nitelikte olan mutlaka gerekli psikolojik bir işlev olduğunu savunur. İnsan zekası bu soruları ne yanıtlayabilir ne de Tanrı'nın ve spiritlerin varlığına bir kanıt getirebilir.[15]

---

[12] Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 148. Modern Psikolejide vahye en olumlu bakan ve pek şumullü bir bakışa sahip olan Jung'dur denilebilir.

[13] Jung, Carl Gustov, Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi, (çev: Engin Büyükinal) Say Yay. III. Baskı, İstanbul 1996, s. 19 vd.

[14] Fenomoloji (görüngübilim): İngilizce phenomenology bkz. AKARSU, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 3. Basım, Savaş Yay., Ankara, 1984 s. 78-79.

Psikolojide yaklaşımlar için bkz. Hökelekli, s. 4, 5, 6.

a) Nörobiyolojik yaklaşım
b) Davranışçılık
c) Zihinsel yaklaşım
d) Psiko-analitik yaklaşım
e) Fenomenolojik yaklaşım: Fenomen kendini ve dış dünyayı kendine özgü bir biçimde algılayan kişinin içsel yaşantısına verilen isimdir. Fenomenolojik yaklaşım ferdin davranışlarını anlayabilmemiz için onun kendine özgü anlayışını ve yaşantısını bilmemiz gerektiğini savunur. Kişinin davranışını ne çevre şartları ne de organizmadaki biyolojik dürtüler istekler ihtiyaçlar belirler. Kişinin davranışlarını belirleyen en önemli etken onun kendini ve çevreyi anlamlandırış biçimi başka bir deyişle o andaki fenomenidir. Bu yaklaşımı benimseyen psikologlar kişinin bütününü görebilme imkanından uzak ve son derece sınırlı olduğu için deney metoduna hiç önem vermezler... İnsan tabiatını anlamada edebiyat ve güzel sanatların deneysel çalışmalardan çok daha yararlı olduğuna inanırlar.

[15] Jung, Analitik Psikoloji, s. 149, 230, 237; Din ve Psikoloji s. 19.

Bu yüzden sözgelimi Paul'un başından geçenleri entelektüel ahlaksal nedenlerden dolayı metafizik açıdan ele almadığını söyler. Ona göre insan kendini ne kadar güzel görürse görsün olası zihin meleklerinin sadece biri olduğunu ve olaylar dünyasının ancak ona tekabül eden yanını kapsadığını bilmek zorundadır. Ancak aklın almadığı, akıldışı olan şey varlığını dört bir yandan belli etmektedir. Akıldışı olan da aynı şekilde psikolojik bir işlevdir. Tek kelime ile ortak bilinçdışıdır. Oysa aklî olan temelde bilince bağlıdır.[16] Aklî olan aşağı yukarı tanımlanıp sınırları çizilebilir. Ama insan kişiliğinin bütünü söz konusu olduğunda tam bir tasvir ve tanımlamanın imkansız olduğunu söylememiz gerekir. Yani her kişiliğin kaçınılmaz derecede sınırlandırılması ve tanımlanması imkansızdır. Çünkü kişilik bilinçli ve gözlemlenebilir bir bölümden meydana gelmiştir ki bu, gözlemlenebilen olguları anlatabilmemiz için varsaymak zorunda olduğumuz bazı unsurları içinde bulundurmamaktadır. Bilinmeyen unsurlar ise bilinçdışı dediğimiz şeyi meydana getirmektedirler. Bu unsurların ne olduğunu bilmiyoruz. Çünkü ancak sonuçlarını gözlemleyebiliriz. Psişik şeyler olduğunu söylesek de kesin bir şey söyleyemeyiz. Ama böyle bir benzerliği düşündük mü de daha ileri gitmemek elimizden gelmez. Zihnimizin içindekiler bir egoya bağlı olduğu süre ancak bilinçli ve algılanabilir olduğundan, çok güçlü bir kişisel özelliği olan ses fenomeni de bir merkezden çıkmış olabilir, ancak bu merkez bilinçli egomuzla aynı şey değildir.

Böyle mantık yürütmek ancak egoyu bütün sınırsız ve tanımlanamaz psişik kişiliğin bir merkezi olan üstten düzenli bir "Ben"e bağlı ya da onun içindeymiş gibi kavradığımız zaman geçerli

[16] a.g. eserler.

olabilir.[17] Psikolojinin felsefeyle ilgisi azsa da çoğu gelişigüzel bir yaşantıyla kavranamayacak olan deneysel olgularla ilgilidir. Bu yüzden psikoloji kendimiz üstüne bildiklerimizden ibaret değildir. [18]

Jung, bu nedenle çağdaşlarından farklı olarak zihinden ve zihin etkinliklerinden söz ederken bunların yerine ruh ve ruhsal terimlerini kullanarak farklı bir şey anlatmıştır. Yani insan ruhunun insanı aşan zihindışı, benim diyemeyeceği bir boyutu vardır. Bu boyut onun bilincindeki dini olgu fikir veya fenomenlerin sebebidir. Tanımlanamaz, sınırlanamaz olan bu boyut bizzat değilse bile, bilinçteki tezahürleri yoluyla deney veya gözlemin konusu olmalıdır. Bu da Jung'un "bunu yapmaktan kendimizi alamayız" diye anlatmaya çalıştığı deney ve gözlemin sonuçlarından akıl yürüterek bilinçdışı ile ilgili bir takım çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu akıl yürütme deney ve gözleme dayalı düşünmedir. Ama bu çıkarımların gerçeği bütün yönleriyle kavramak gibi bir iddiası da olamaz. Çünkü bu alan kişisel yaşantılardan çok ötede belki de tüm insan ve hayvan ataların yaşantılardan birşeyler taşıyan sınırsız bir alandır. Bilinç bile bu ortak alandan çıkar. [19]

Jung'a göre bunu fenomenler üstü dolayısıyla bilinçdışı görmek doğru değildir. Ona göre bu fiziksel gerçeklikten daha az gerçek değildir. Çünkü gerçek yalnızca matematiksel ve biyolojik bakımdan değişmez yasalar kalıbı değildir. Bir insan bir şey düşünür, o düşünce somut bir olguya dönüşürse o düşünce o denli somut olur.

[17] Jung, Analitik Psikoloji, s. 266, 267.
[18] A.g.e. s. 239, 240.
[19] Jung, Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi, s. 30-31; Fordham, Jung Psikolojisi, s. 265-266.

Bir insan nice akli olursa olsun tutar da tanımadığı bir insanı "düşman" olarak görür çeker bıçağını öldürürse onu, sözüm ona fiziksel gerçekliği kabul edilmeyen o düşünce ya da fantezi, o gizilgüç olabildiğince somut, bir fiziksel ve biyolojik olaya dönüşmüş demektir. Demek ki kendine özgü apayrı bir psikolojik gerçek vardır ve en azından fiziksel gerçek kadar gerçektir.[20]

Bütün bunlardan dolayı onun bilim açısından amprzim ile, deneycilik ile yetinip yetinmediği kuşkuyla karşılanmıştır. Fenomenolojinin sınırlarını aştığı söylenir. Çünkü fenomenolojik bakış açısı, bilinç felsefesidir. Jung ise herşeyden bağımsız bir özneyi kabullenmemekte, benim hayatım bilinçdışının kendisini gerçekleştirmesidir demektedir. Dolayısıyla tarihsel bir anlama metoduna sahiptir. Dili bile hesaba katmadığı, en fazla düşüncenin basit bir aracı olarak gördüğü söylenir. Jung'un ısrarla üzerinde durduğu deneycilik davranışçılık anlamında değildir. Fenomenolojideki deneyime tekabül eden bir nevi yaşantı bilgisidir.[21]

Belki de o, fenomolojik bakışın onu farklı noktalara kadar götürmesine müsaade etmiştir. Olaylarla, yaşantılarla kısacası olgularla ilgilendiğini söylemiştir. Tıpkı Kant gibi metafizik gerçekliği açıkça reddetmemiş ama aynı zamanda felsefe yapmadığını da belirtmiştir. Çünkü bunların gerçekliği bir yargı sonucu değil birer olgu oluşumudur. O bunların doğru mu yanlış mı olduklarıyla ilgilenmez. Psikolojik olarak gerçektir bunlar. Bu psikolojik varlık bir kişiden ortaya çıkarsa öznel, bir toplumdan kamuoyuyla çıkarsa nesnel olur. Bu görüş tabii bilimler görüşünün

[20] Gürol, Ender, Giriş (Jung'un Analitik Psikoloji adlı eserine yaptığı tercümeye ait) s. 86.
[21] Şişman, Cengiz, Giriş (Jung'un Din ve Psikoloji adlı eserine yaptığı tercümeye ait), s. 13.

aynıdır. Zooloji nasıl ayrı ayrı hayvan türleriyle uğraşıyorsa psikoloji de fikirlerle ve ayrı ayrı zihin içindekileriyle uğraşmaktadır. Fil gerçektir çünkü vardır. Oysa fil ne bir sonuçtur ne bir beyandır. Ne de yaratıcının öznel yargısıdır, bir fenomendir. Ama biz psikolojik olayların isteğe keyfe bağlı sonuçlar olduğu hatta insanı yaratanın icadı olduğu fikrine öyle kapılmışız ki psişe ile içindekilerin kendi keyfi icadımızdan ya da hemen hemen bir varsayış ve yargının aldatıcı sonucundan başka bir şey olmadığını söyleyen ön yargıdan bir türlü kurtulamamaktayız. Gerçek şu ki bazı fikirler hemen hemen her yerde her zaman var, üstelik göçlere ve geleneklere bağlı olmaksızın durup dururken ortaya çıkmaktadırlar. Bunları yaratan birey değildir, bunlar sadece bireyde çıkmaktadır ortaya o kadar. Hatta bireyin bilincine kendilerini zorla kabul ettirmektedirler. Bu Platon felsefesi değil deneyci psikolojidir.[22]

O, psikolojisini kurarken normal, nörotik ve psikotik insanlarla olan kendi deneyimlerine dayanmamıştır. O patolojik durumları da gözlemleyip tecrübe etmesine rağmen bir psikopatoloji ortaya koymamıştır.[23] Bu konuda Freud'u eleştirir. [24]

Sözgelimi bir akıl hastasının kurduğu hayalleri olağandışı imaj ve fikirleri bu vakıadan dört sene sonra 1910'da bulunan Yunanca bir papiruse dayanarak açıklığa kavuşturabilmesini örnek verir. Ona göre bu kirptomnezi (okunmuş, görülmüş ya da işitilmiş bir şeyin yeniden ortaya çıkarılması) olasılığını inandırıcı bir biçimde ortadan kaldırmakta kendisi açısından da düşünce transferi olasılığını bir yana itmektedir. Bunun gibi daha pek çok örnek zikreder.[25]

---

[22] Jung, Analitik Psikoloji, s. 240. ; Din ve Psikoloji s. 17, 18, 19.
[23] Fordham, s. 15- 16; Jung, Din ve Psikoloji, s. 22.
[24] Şişman, s. 13
[25] Fordham, s. 28-31.

Jung çalışmalarını kollektif bilinçdışını anlama konusunda yoğunlaştırmıştır. Bu manada rüyalarda ve fantezi dizinlerinde ortaya çıkan çeşitli fikirlerle insanlar için tipik bir önemi olan tarihle paralellik dünyanın her yanındaki mitlerle bağlantılar kurmuş ve bu fikirleri ayırt edebilmiştir. [26]

Jung rüyalar içinde daha çok ortak bilinçdışından gelir gibi görünen; yani bu tür figürleri taşıdığına kani olduğu düşlerle ilgileniyordu. Bunun için de geniş mitoloji din tarihi, simya, çin yogası bilgisi gerekti.[27]

Jung gözlem metodunu tarihi malzemeler ve kutsal kitap öğretilerini de içine alacak şekilde geniş bir alanda tutmuştur. Mesela Paul'un hıristiyan olması üzerinde sıkça durur. Onun nominousum yaşantısıyla değişmiş bir bilince özgü bir davranışı ifade ettiğini söylemiştir. Yine rüyalardan, kollektif bilinçdışına ait olanlarından örnek verirken Tevrat'ın başlangıç bölümündeki Hz. Yusuf'un Firavun'un rüyasını yorumlamasına atıfta bulunmuştur.[28]

O bunları yaparken kendi deyimiyle yeni bir bilimsel formülasyon için öneri ve çabalarda bulunur. Bu deneyin indirgenebileceği basit bir formül yoktur. Bir nokta üzerinde yoğunlaşmak o noktada açıklık kazandırır ama ruhsal etkinliğin bütününü oluşturan ilişkiler ağı gözden kaçırılır. Zihinsel deneylerde

---

[26] Bkz. Jung, Analitik Psikoloji, s. 104, 144; Gürol, s. 46; Fordhom, s.32
[27] Mesela bkz. Jung, Din ve Psikoloji s. 30-33.
[28] Jung, Analitik Psikoloji, s. 242, Fordham s. 138- 131; Jung, Din ve Psikoloji, s. 33, 34, 35.

kesinlik arayışı özü kendisine ait olan bir çok şeyi de kaybettirir. [29] Bu yüzden onun deneyden söz ederken fenomenolojik yaklaşımını anladığı deneyi kasdettiği fikri doğrudur. Fenomenolojisindeki ayrı karakter de bilinci devreden çıkarmamasına rağmen bilinci, deneyimlerinde ve bu deneyimlerine bağlı anlama/ özümseme sürecinde[30] evrensel bir egonun tesirinde görmesindedir. Ama asla anlamayı nihai anlamda kabul etmemiş olması, evrensel özün sınırsızlığı ve bundan dolayı deneyimlerin öznelliğini koruması "fenomen"lerden bahsetmeye olanak tanıyorsa eğer, o bir fenomenolojisttir. Yine bundan dolayı onun akıl yürütmesi bir tümevarım değil belki de, her tarihsel olarak ortaya çıkışında tam anlamıyla –kavrayamadığı- o aynı özü yeni bir yönüyle farkediştir. Bu yüzden Jung'un deyimiyle dolaylı da olsa ruhbilim bilinçaltını bilinçten sonra ikinci derecede ele almalıdır. Dolaylı diyoruz, çünkü bilinçaltına dolaysız ulaşılmaz.[31]

Ayrıca bu deneyim – ileride geleceği üzere- iddia edildiğinin aksine tam anlamıyla özgürleştirici bir süreçtir.

Jung'un ortaya koyduğu yöntem analitik yöntemdir.[32] Jung bu yöntemiyle toplumsal ve tarihsel güçlere "Derinlikler psikolojisi" [33] nin ışığını tutmuştur. Deney ve gözlemlerinde kendisine has bir meleke ile hareket etmiş ve bakış açısını çok geniş tutmuştur. Ruhsal

---

[29] Fordhom, s. 15-16.
[30] Jung, Din ve Psikoloji, s. 17.
[31] Jung, Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi, s. 63.
[32] Fordham, 23-29.
[33] Davranış ve uyumu yönelten ruhsal güçlerin bilinçaltında bulunduğunu savunan görüş,
Analitik Psikoloji, s. 405.

gerçeği yalnızca bilince ve "aklın" dar çerçevesine kapatmamıştır. Bunu yaparken Batı'nın geleneksel görüş açısıyla onun kalıplarından çıkarak Doğu Afrika'nın, Kızılderili Amerikası'na kadar tüm dünya dinlerini, düşünce biçimlerini edebiyatlarını, mitolojilerini birleştirmek istemiştir. Böylece modern psikolojiye farklı nitelikleri olan bir bilinçaltı kavramı kazandırmıştır. Bu dünya çapında ilk büyük sentez girişimidir denebilir.[34]

Jung vahyi de bir psikolojik gerçeklik, bir olgu olarak ele almıştır. Onun vahye bakışı ayrıca bir bölümde ele alınacaktır. Burada şunu söylemekle yetinmek istiyoruz: O bir olgu olarak vahyi kutsal metinlerdeki ve tarihteki fenomenlerine bakarak analiz etmeyi seçmiştir. Bununla beraber özel bir çalışması yoktur.

: Vahy bilinçdışı bir kaynağa sahip ise eğer, yani aklın sınırlarını taşan bir yöne sahipse, fenomenlerinden ona dair elde edilen bilgilerimiz aklın ışığında yaptığımız projeksiyonlardan ibarettir. Bir anlama gayretidir. Ama Watt'ın ısrarla üzerinde durduğu gibi modern insana vahyi yaklaştırmayı, onunla terminolojik ortaklığını kurmayı bir şekilde sağlamış olmaktadır. Bu epistemolojik anlamda dini bilgi ile deneye dayalı bilgiyi uyuşturabilme ve özellikle müslüman bilimadamının kafasındaki söz konusu ettiğimiz ikilemi yok etme istidadı arzedebilir. Bir diğer hususta bu tür bir vahy psikolojisinin vahyi anlama ve anlatmada sağlayabileceği sistematik imkanlardır. Böylesine muhtemel bir yansıma üzerinde ayrıca bir bölümde durulacaktır.

---

[34] Bkz. Gürol, s. 13

Ruhsal yapıyı incelerken duyu bilgisine dayanmak gibi bir eğilimi İslam Felsefesinde de bulabiliriz. Mesela İbn Sina nübüvvet psikolojisini ele alırken "kudsi akıl" teoremini Hz. Muhammed (a.s)'da örneği bulunan "ümmi peygamber" olgusundan geliştirmiştir.[35] Yine hem Farabi hem de İbni Sina vahy diline ait farklılıkları açıklarken mevcut kutsal kitap farklılıklarından hareket etmiş yani gerçekliği esas almış görünmektedirler.[36] Ayrıca ilm-i nefsin felsefede fizik bilimler içerisinde ele alınması da bunu gösterir. Zira fizik bilimlerde varlıklar maddi alemde arazlarla bulunur. Bilgi ise duyum sonrası soyutlama ve tümevarımla elde edilir.[37]

Tabii şurası çok önemli ki varlıkların ve bilginin kökü ve ereği, dolayısıyla felsefenin temeli ve aslı metafizik aleme aittir. Ayrıca epistomoloji Aristo mantığı çerçevesinde, "numen- fenomen" ayrımına değil "cevher-araz" ayrımına dayanır. Bu da evrensel olanın bilgisinin nesnel olarak kavranabileceği gibi bir temel farklılığa kadar götürebilir bizi. İleride yer yer değinileceği için kısaca İbn Arabî'nin Jung'la benzerliğinin daha sağlam temelli olduğunu ifade etmek isteriz.[38]

---

[35] Fazlurrahman, "İbn Sina", İslam Düşüncesi Tarihi , (çev: Osman Bilen) I- III, İnsan Yay. İstanbul, 1990 II, s. 117- 119.

[36] el- Farâbî, Ebu Nasr (Ö 328/ 937) İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri (Mebâdi u Arâi Ehli'l- Medineti'l-Fazıla) (çev: Ahmet Arslan) K.B.Y., Ankara, 1990, s. 91-92; İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyn (Ö 428/ 1037), Risale Edhaviyye fî Emri'l-Mead (tahkik: Süleyman Dünya) Dâru'l-Fikri'l-Arabi Matbaatü'l-İ'timad, Mısır, 1949/ 1368 s. 50-51; en-Necât İlahiyyât (Naşir: Muhyiddin Sabri el-Kurdî) Matbaatu's-Saade, Mısır, h. 1331 s. 501.

[37] Bkz. Türcan, s. 35.

[38] Spregelman, L. Marvin, "İbn Arabi ve C.G. Jung'da Aktif İmgelem, "Jung Psikolojisi ve Tasavvuf, (çev: Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu) İnsan Yay. , İstanbul, 1997, s. 111 vd.

B- İnsan Psikolojisi

Aydınlanma ile başlayan süreç zamanla bilgiyi duyumlananla sınırlarken pozitivizm daha da ileri giderek gerçeği de duyumlananla sınırlamıştır. Bu durumda ruhun ne olduğu bir gerçekliği olup olmadığı da bu çerçevede ele alınacaktır. Jung'un tabiri ile ruhun "biyokimyasal bir etke" den başka bir şey olmadığı bir ruhbilime ulaşılmıştır. Kimse vücuttan bağımsız bir ruh varsayımını ruhbilime temel alamaz duruma gelmiştir. Çünkü tin tinsel evren düşüncesi Batı'da tutulmayan bir düşünce durumuna düşmüştür.[39] Eski inanışta ruh bir yaşam kaynağı doğaüstü ama nesnel bir varlıktır. Varolma nedenini kendi içinde taşıyan ani bir parıldamadır. Fiziki yapımız olan bedenimize gebelik sırasında girer ve onu son solukta birlikte terkederdi. Uzamda yer tutmaz hayat verdiği vücuttan hem önce hem sonra var olduğu için zaman alanında yer alır, ölümsüzlük niteliği taşırdı.[40]

Jung acaba modern psikolojinin ruh tanımına nasıl bakmaktadır? Materyalist önyargı ruhu beyindeki organik işlemlerin epifenomenal bir yan ürünü olarak algılar. Herhangi bir psişik bozukluk teşhis yöntemlerimizin yetersizliğinden dolayı keşfedilemeyen organik ya da fiziksel bozukluk olmalıdır. Bu sava

[39] Jung, Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi, s. 24.
[40] Aynı eser, s. 25-27; Bu tür bir ruh anlayışı Eflatun'dan başlayarak gelen bir geleneğe sahiptir. Aristo ise ruhun bedenle oluştuğu ama ebedî olduğunu söyler. Bkz. Gökberk, s. 63, 72; Birand s. 57-60, 84, 86, İslam Felsefesinde ruh için bkz. İbn Sina, Risale Edhaviyye s. 99, 109; en-Necât, Tabiiyyat, s. 300, 301, 308, 309; İzmirli, s. 130; Yeni Eflatunculukta ruh anlayışı için bkz. Gökberk, s. 133; Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, Selçuk Yay., Kent Basımevi, 4. Baskı, İstanbul, 1994 s. 245 vd.

beyinle psişe arasındaki bağ güç katar. Ama Jung'a göre bu değişmez bir hakikat gibi sunulamaz. Kesin değildir. O ruhun nesnelere ait kategoriler olan zaman ve mekanın dışında olabileceğine beyne ait olmadığına – bilimsel şüphecilikle birlikte- kanidir. Parapsikolojik olayları buna delil gösterir. algılamamız kısmen zaman ve mekandışıdır kısmen de bunlara bağlıdır. Zaman ve mekansız bir varlık tasavvur edemeyişimiz böyle bir varlığın yokluğunu göstermez. Ona göre saf içgüdülerimiz ve dolaysız kesinlikler başka türlü belirlenemeyecek olan temsilci biçimlerin psikolojik apriorisini doğrulayan bir tür kanıttır.[41] Burada "dolaysız kesinlikler" sözüyle kastedilen ruhsal deneyimlerimizdir. Fiziksel algılamalarımızda bile ruhsal izdüşümü algılarız aslında. Sözgelimi ateş beni yaktığında, fiziksel gerçekliği bana yabancı olan nesnel bir olgunun ruhsal imgesini, (ateşi) algılarım ve ateşin beni yakması da ateşin varlığından şüphe etmememi sağlar. Ruhsal deneyimlerimizin izdüşümleri ise dolaysız olan ruhsal algılarımızdır yani duyumsama bunlara aracılık etmez. Öyleyse bir hayaletten korkum ateşin yakması kadar gerçektir. Ancak ateşin yakmasını kimyasal ve fiziksel kavramlarla açıklarım.

Hayaletten korkmamı da ruhsal etkenlerle açıklarım[42] Ruhsal deneyimlerimizi böyle açıkladığımızda –ki Jung'un öngördüğü yöntemdir bu- ruha dayalı tinsel dünyaya bir açıklama getirmiş

[41] Jung, Analitik Psikoloji, s. 221, 222; Din ve Psikoloji, 24, 25. Algılanamazlık özelliği onu deney ve gözlemimizin sahasından dışarı çıkardığı için psikoloji, bizzat psişe ile ilgilenmemiş onun tezahürleriyle ilgilenmeye başlamıştır. Bkz. Hökelekli , s. 2.

[42] Gazali de kabir azabıyla ilgili olarak misal aleminde yaşantıyı açıklarken bu tür izahlar kullanmıştır. Yine ileride değinileceği üzere vahy esnasında Hz. Peygamber (a.s) ın meleği görmesi meselesi de bu çerçevede değerlendirilir, bkz. ed-Dihlevî, I, s. 51- 56.

olacağız. Ruhbilim de ruhsal gerçeği tanımakla günümüzün en büyük keşfini yapmış olacaktır. Çeşitli ruhsal belirtiler fiziksel varsayımlara dayanan zorlamalarla açıklığa kavuşturmaya çalışılmak yerine kendi ana özellikleri içinde değerlendirilecektir. Tabii tam tersi bir durum; doğayı bireyin fiziksel varlığını inkar eden tümden ruhsal bakış da yanlıştır. [43] Böylece Jung nesnel bir ruhu ruhbilime kazandırabileceğine inanmaktadır.

Bunun vahy psikolojisinin "aşkın kaynak" temeline oturtulması açısından bir önemi olduğunu hemen belirtelim. Eğer vahy psikolojik bir süreç ise ve aşkın bir kaynaktan geldiği kabulleniyorsa, nesnel bir ruhun – ki bu ya bir aracıdır ya da bizzat kaynaktır- varlığını kabullenmek zorunludur. Vahye inanan bir insan açısından modern zihniyetin ruhun nesnel varlığını reddeden anlayışına tabii olması düşünülemez. Bu ancak "vahyin psikolojik bir süreç olmadığı" ön kabulüyle mümkündür. Bu ise mümkün değildir. Çünkü ortada bir etki ve etkilenme, bir bilgi edinme süreci, bilincin farklılaşması gibi fenomenler vardır. Bu yüzden modern zihniyet vahyi zihnimiz veya onun kişisel derinliği çerçevesinde "ego" merkezli anlamlandırabilmiştir.[44]

Bu nedenle ruhbilim Jung'a göre ruhun bütün görünümlerini örtüyü tam anlamıyla kaldıramamıştır. Çünkü ruh halâ gizemli

[43] Jung, Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi, s. 19vd.
[44] Bkz. Demirci, s. 45 vd. ; Aydın, s. 213 vd.

karanlık, ulaşılmaz yönler barındırmaktadır. [45] Bundan dolayı ruhun etkinliklerini "zihin" ve "zihin etkinlikleri"yle sınırlandıramayız. "Ruhsal" terimi "zihinsel" terimini aşan bir kapsama sahiptir. Çünkü zihin ve zihinsel terimleri bilinçle alakalıdır. Oysa ruh hem bilinci hem de bilinçaltını içine alır.

Jung'da ruhla ilgili olarak bilinmesi gerekli önemli bir kavram "libido" dur. Libido ruhsal düzenin bütün biçim ve etkinliklerinde beliren ve bunlar arasında haberleşmeyi sağlayan kuvvetler bütünüdür, ruhsal enerjidir. Ama fizikteki enerji kavramı gibi daha çok bir güç belirtisi gibi düşünülmemelidir. [46] Gizilgüç durumundaki bu enerji gizilgüç olmaktan çıkıp gerçekleştiğinde hareket ve güç olarak yaşanır. Gerçekleşme düzeyine çıktığında ruhsal enerjiyi ruhun belirli olgularına yansımış görürüz. Bunlar dürtüler, dilekler, irade, coşkular halinde belirirler.

Yalnızca gizilgüç halinde ise belirli olanaklar, eğilimler, davranışlar v.b. olarak görürüz. Jung'a göre ruhun yapısı statik değil dinamiktir. Ruhsal enerji metobolizmanın fiziksel dengeyi sağladığı gibi ruhun türlü öğeleri arasında ilişkileri düzenler, denge bozulunca da akıl hastalıkları ortaya çıkar. İnsan yaratılışındaki karşıtlık bu enerjiyi doğurur ve karşıtlık dengenin sebebi olup herşeyde vardır. Bu enerji akımının iki yönü vardır. ileri hareket yönünü bilinçten alır, yaşamın bilinçli gereksinmelerine sürekli uymaya çalışır, bunun gerektirdiği davranışsal ve işlevsel tipin ayrımını yapar. Bunu çatışmaları çözümleyerek karşıt kutupları eşgüdümleyerek yapar. Enerjinin ya bilinçdışında yoğunlaşması ya da bir bastırma tek yanlı birikmesine sebep olur. Aşırı derecede yüklü bilinçdışı içeriği yüzeye

[45] Jung, Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi, s. 38.
[46] Fordham, s. 18, 21 vd.

çıkar bu da geri harekettir.[47] Bu konuya vahye dair açıklamalarda yeniden dönülecektir.

Jung'a göre ruh hem bilinci hem de bilinçdışını içine alan bir bütündür. Bilinçle bilinçdışı birbirine karşıttır ama aynı zamanda birbirini tamamlayan iki alandır da. Bunların bütünlüğü demek, kişiyi bölünmez bir bütün yapacak şekilde kişinin ruhunu oluşturan parçaların bir araya gelerek bir sentez oluşturması demektir. Bu sentez yeni yaşantılar doğuracak bir sentezdir. "Ben" her iki alana uzanır [48] Ben kişisel algılamalarımız sayesinde oluşmuş ruhsal bir komplekstir.

1- Bilinç

Aslında "ben"in oluşumu düşünülürse, bilinçaltından sonra ele alınması daha doğru olurdu bilincin. Çünkü "ben" ortak bilinçdışında oluşmuş özel bir komplekstir ve bilincin öznesidir. Yani varoluşsal olarak ortakbilinçdışı, bilinç alanından önce gelir. Ama fenomolojik bakış, dış dünyayı duyumlayıp algılamamıza dayandığı için bilincin bilinçdışından önce ele alınması bir zorunluluktur. Yani bilinç sayesinde bilinçdışına ulaşabiliyoruz. Bu nedenle önceliğin bilince verilmesini uygun bulduk.

"Ben" ruhsal varlığımızda her iki alana da uzanarak adeta bir eksen oluşturur. "Ben" in ruhsal içeriklere ilişkisini ortaya koyan eylemi "bilinç"tir. "Ben" "bilincin" öznesidir. "Ben" son derece karmaşık bir yüceliktir, verilerin ve duyumların birikimi ve

[47] Gürol, s. 52
[48] Gürol, s. 32-34

yoğunlaşmasıdır. Dış dünya ve iç dünyaya ait bütün araştırmalarımız "Ben" den geçtiği için algılanabilmiştir. "Bilinç" eleştirici ve buyurucu bir etkinlikle "Ben"in çevreye uyumunu da sağlar. Ama bilincimiz aynı anda bir çok şeyi bir arada tutamaz. Bir yönelim organı olduğu için birkaç eşzamanlı uyarıdan fazlasına izin vermez, dardır. Nadir zamanlarda ya da nadir insanlarda bu sınır aşılır. Bu yönelme görevi hem dış uzama hem de iç uzama yöneliktir.[49] Kişisel bilinçdışımız bir hazne gibidir. Aynı zamanda bastırılmış unutulmuş yaşantıları da kapsar. Bilincimizin faaliyeti ruhsal derinliğimizin katlarından oluşan iç uzamında bazen istençlidir. Yani irademiz bir parça anıların bilinç alanına girmesinde etkili olabilir ama daha derin katlarla ilgili olarak bir iradedışılık söz konusudur.[50]

Bilincin öznesi durumundaki "Ben"in oluşumuna dair onun ortakbilinçdışında oluşmuş bir kompleks olduğu fikri Aristo'dan gelen -İbn Sina'nın da katıldığı- ruhun hadis olduğu fikriyle uyum arzeder. Nefs bedenle birlikte sonradan varolmuştur. [51] Ayrıca canlılığın kevn ve fesad aleminin kendisinden sudur ettiği faal

[49] İbn Sina'da da buna benzer daha kuvvetli tesbiti bulabiliyoruz. Peygamber ruhu ile ilgili olarak şöyle der: "Avama ait zayıf ruhlar dışa meylettiklerinde içten kaybolurlar. Kudsî ruh altındaki kuvvelerin fiilleri emr alemiyle ittisalinde onu meşgul etmez. Bu mütehayyile kuvvesine nazaran bir öneme sahiptir. Kısaca Kudsî ruhta alttaki bir yön üstteki bir yönden alıkoymaz, İbn Sînâ, Ebu Ali el- Hüseyin (Ö. 428/ 1037), er-Risale fi'l- Kuva'l- İnsaniyye ve idrâkâtihâ (Tıb u Resâil fi'l-Hikmeti ve't- Tabia İçinde) Matbaatü'l-Cevaib, Konstantıniyye, 1298/ 1882, s. 45.

[50] Jung, Bilinç ve Bilinçdışının İşlevi, s. 100-102; Gürol, s. 32 vd.

[51] İbn Sina, en-Necât, Tabiiyyat, s. 300, 601, 308, 309; İzmirli s. 130; Birand, s. 84, 85, 86.

akıldan gelmesi ile de libido (hayat enerjisi) arasında bir paralellik vardır. Bu yönü Eflatun ve Yeni Eflatunculuktan mülhemdir.[52]

2- Bilinçdışı

Kendi bilinçli çabamızla yarattığımız veya elde ettiğimiz şeyle bilinçdışı zihnimizin mahsulü olduğuna şüphe olmayan şey arasında bir ayırma yapmak zordur. "Bilinçdışı zihne ait" olanın, kendi zihnimiz olduğu gerçekten şüphelidir. Çünkü "bilinçdışı" kavramı kendimizin bile habersiz olduğumuz bir şeyi anlatır. "Bilinçdışı zihin" terimi bir kolaylık olsun diye ortaya konmuştur. Çünkü bilinçdışına ait fenomenlerin nereden çıktığını bilincimiz bilmiyor, yani bu konuda gerçekten hiçbir şey bilmiyoruz. İstediğim zaman sözgelimi böyle bir ses fenomenini yaratamadığım gibi sesin ne diyeceğini önceden bilemiyorum. Bu şartlar altında sesi meydana getiren unsura benim zihnim demek küstahlık olur. Gerçek bir şey olmaz. Sesi düşte fark etmemiz hiçbir şey ifade etmez. Çünkü benim diyemeyeceğimiz birçok gürültü de duyarsınız sokakta. Sesin kendinize ait olduğunu bir şartla söyleyebilirsiniz, bilinçli kişiliğinizi bütünün bir bölümü olarak veya daha büyük bir çember içinde daha küçük çember gibi düşünürseniz. Küçük bir banka memuru arkadaşına şehri gezdirirken banka binasını gösterip "Burası da benim bankam" derse aynı imtiyazı kullanıyor demektir.[53]

---

[52] İbn Sina, Ebu Ali el-Huseyn (Ö. 428/ 1037), el-İşârât ve't-Tenbihât, (Naşir : Süleyman Dünya) Daru'l- Mearif, I-III Kahire t.y, İlahiyat, s. 231- 234; Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, A.Ü.İ.F.Y. Ankara, 1985, s. 88.

[53] Jung, Analitik Psikoloji, s. 265, 266.

Jung ruhsal yapımızı bir adaya benzetir. Suyun üzerindeki ada "ego"muzdur. Bilen arzulayan "Ben" dir. Bu bilincin merkezidir. Ancak bilince ait olan dünya ve kendim hakkında bildiklerim ve yönlendirip denetleyebildiklerim her zaman tümüyle bilinci oluşturmazlar. Beğenmediğim ya da kabul etmediğim eylemleri unutur ya da bastırırım. Böylece onları bilincimden uzaklaştırırım. Ancak bilinçdışının öyle bir katı daha vardır ki bunların kişisel yaşantılarımızla hiçbir ilgisi yoktur.[54] Böylece bilinçdışımız farklı iki bölgeden daha doğrusu derinlikten meydana gelir.

a- Kişisel Bilinçdışı

Yaşam süresince ahlakî entelektüel veya estetik bakımdan beğenmediğimiz ya da toplumun kabul etmediği eylemleri unutur ya da bastırırız. Bastırma hemen hemen kasıtlı ve sürekli bir biçimde dikkatin dağıtılması demektir. Bu yolla bastırılan düşünce, duygu olay sonunda uzaklaştırılır ve onu artık hatırlayamayız. Bütün bilinçli anılar sönebilir. "Denetimli bastırma" bazen "Bastırma" ile karıştırılabilir. Dikkatimizi başka şeyler üzerinde toplayabilmemiz için gerekli olan, belirli şeylerden dikkatin uzaklaştırılmasıdır. Yani bilincin bir yere yönelmesidir. Ayrıca gücü bilince kadar ulaşmaya yetmeyen duyu algılarımız vardır ve deneyimlerimizin büyük bir bölümünü kısmen anlaşılır ya da tam farkında olamadığımız şeylerdir. Ayrıca bu alanda bilinçeşiğini aşamayacak derecede henüz pek zayıf veya belirsiz bilinçdışı görüntü düzenleri eklenir. Bu yüksek algılar bastırılmış ya da unutulmuş anılarla birlikte ego ile bilinçdışı arasında uzanan gerçekte egoya ait olması gereken bir gölgeli alan oluştururlar. Önceki benzetmemizi kullanırsak bu gölge

[54] Fordham, s. 23 vd.

alan denizin her zaman kaplamadığı bir alandır ve denizin doldurmasıyla kullanılabilir. Jung bu gölge alanı ruhun tam anlamıyla bilinçdışı alan yönünü tanımak için kullandığı kollektif bilinçdışı deyiminden ayırt etmek için kişisel bilinçdışı olarak adlandırılmıştır.

Burada bulunanlar tümüyle istencin denetimi altında olmasa bile, baskının zayıfladığı zamanlarda, örneğin uykuda hatırlanabilir. Bazen içinde bulundukları duruma uygunlukları bazen de rastlantısal bir ilişki ya da bir şok durumu onları ortaya çıkarır. Bazen rüyalarda ve fantezilerde gizlenmiş olarak görünürler. Bazen nevrozlarda olduğu gibi hastalık nedeni olduklarında kazılarak çıkarılmaları gerekir. Jung bu alana analitik yöntemle ulaşır.[55]

b- Ortakbilinçdışı

Bilinçdışımız, sadece kişisel yaşantılarımız sonucunda birikmiş bir takım bilinçsiz algılar, bastırılmış ve bilinçten uzaklaştırılmış istenmedik davranış, arzu, dürtü ya da yaşantılardan müteşekkildir demek eksik bir yaklaşım olur. Bunlar bilinçdışının bir katını, belki bilince en yakın olan büyük oranda "Ben" den geçmiş bir katını oluşturur. Ama yine bir takım ruhsal fenomenler başka bir derinliğe de işaret etmektedir. Bunun kanıtları, normal insanların rüyalarında ve fantezilerinde rastlanan mitolojik imajların açık izlerinde görülebilir.

[55] Jung, Analitik Psikoloji, S. 231 vd; Fordham, s. 23-29.

İnsanın bu imajlar üzerinde hiçbir zaman bilinçli bir bilgisi yoktur. Bazen bu bilginin hiçbir zaman kişi tarafından bir şekilde bilinmediğini önceden isbat etmek güçtür. Ama kimi hastalarda öyle şaşırtıcı bir imaj gelişmesi vardır ki bunu o kişinin kendi deneyimleriyle açıklamak imkansızdır. Bu ortaya çıkan figürlerle tipik bir önemi olan tarihle parelellikler, dünyanın her yerindeki mitlerle parelellikler kurulabilmesi ve bu figürlerin ayrılabilmesi mümkündür.[56] Bu konuya dair bir örneği metod konusunda nakletmiştik. Yine buna benzer bir sonucu içgüdüsel davranışlarımızın gözleminden çıkarabiliriz. İçgüdüler bilinçli motivasyon olmaksızın eyleme karşı dürtülerdir. Ya da daha kesin olarak içgüdüsel bir eylem kalıtımsal ve bilinçdışıdır, tek düze ve düzenli olarak ortaya çıkmaktadır. İçgüdülerdeki kalıtsallıkla kastedilen insan beyninin atalarına ait bazı deneyimlerin birikimi tarafından biçimlendirilmesi anlamındadır. Bizi kalıtımı fizyolojik yollardan tevarüs ederiz. Doğduğumuz zaman bunlar ruhsal yapımızda hazır bulunur. Bunların oluşumu ise atalarımızın zihinsel etkinlikleri sayesinde olmuştur. Kişisel deneyimler neticesinde bilince yerleşiyor ve kişisel kazanımlar olarak görünüyorlarsa da herşeye karşın onlar kişisel deneyimce bilinçten "çıkarılıp atılmış" eskiden var olan izlerdir. Yaşanan her etkileyici deneyim eski fakat daha önce bilinçdışı olan bir ırmak yatağındaki böylesi bir izlenimdir.[57] Buradanda anlaşılacağı üzere ortakbilinçdışındaki şeyler bizim kendi yaşantımızla ilgisizdir. Bunlar bütün bir insan topluluğuna, ırkına hatta insanlığa ait şeylerdir. Manevi biçimlerin ve yaratılışımızdan varolan içgüdülerin ürünleridir. Çocukta yaratılıştan bir takım görüntüler yoktur ama atalarından tevarüs ettiği, onların sinir fonksiyonlarının tortusu gibi olan bir beyne sahiptir. Bu beyinde

[56] Fordham, s. 23-29, 32.
[57] Fordham, s. 23- 29.

ataların yaşantıları neticesinde biçim bulmuş ilkel imgeler vardır, mitolojik zenginliği buradan gelir.[58]

Bu yüzden ortakbilinçdışı sonsuz denebilecek olanakları taşır. Bu da onun tanımlanamaz sınırlanamaz oluşu zihin tarafından gerçek yapısınını bilinemezliği anlamına gelir. Jung'a göre bütün yapılacak şey onun tezahürlerini, belirtilerini fenomenlerini gözlemleyerek anlamaya çalışmaktır. Çünkü bu verileri bizim düşüncemiz üretmemiştir. Bu yüzden düşüncemiz onları kavrayamaz. Buna karşın bu anlama faaliyeti sayesinde rüyalarda ve fantezi dizelerinde ortaya çıkan çeşitli figürlerle insanlar için tipik bir önemi olan tarihle parelellikler dünyanın her yanındaki mitlerle bağlantılar kurulabilmesi ve bu figürlerin ayırtedilebilmesi mümkün olmuştur.[59]

Bütün bunlar şunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır: Ortakbilinçdışı aşkın bir kaynaktır, ayrıca verilerin ortaya çıkışında bilincimizin iradeli bir yönelimi yoktur. O bilincin eleştirici buyurucu etkisine kapılmaz. Ortakbilinçdışında etkilenmemiş

---

[58] Jung, Analitik Psikoloji, s. 232. ed- Dıhlevi bu vahyî gerçeği şöyle açıklar: Her türlü varlığa ait a) hilkat (zahiren) b) Şeriat (batınen) ahkamı vardır. Hılkat hükümleri türü diğerlerinden ayıran renk, şekil, miktar v.s.dir. şeriat, ahkamı ise türe ait davranışları belirler. İnsan nevine ait olanı da böyledir. İnsan hem yaratılış hem de şeriat ahkamına uyduğunda mutlu olur. Ed- Dıhlevi bunu Kur'an'daki "fıtrat" ayetiyle destekler. Huccetu'llahi'l Baliğa, I, s. 114- 115. Her iki vahyin kaynağı da Allah'tır.

Jung metodik prensip icabı buna cevab veremiyor. Ama bunu atalara ait yinelenen davranışların birikimi ile oluşmuştur diye açıklamaya çalışması aykırı bir noktadır. Burada evrime dayalı din teorileriyle parelel bir bakışa yönelir. Bu konuda bkz. Tümer, Günay- Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak Yay., III. Baskı, Ankara 1997, s. 27 vd.

Felsefede "Faal Akıl" kainatın ezelden ebede bütün suretlerini mürtesimdir....." el- Cürcânî, Şerhu'l- Mevakıf s. 305- 306. Ama şunu unutmamak gerekir ki bunlar varlıklardaki tezahürü önceleyen mahiyetlerdir. Öyleyse oluşum açısından bu suretler ortakbilinçdışındakilerden farklılık arzeder.

[59] Fordham, s. 32; mesela bkz. Jung, Din ve Psikoloji s. 30 vd. Kutsal metinlerle mitolojik anlatılardaki benzerliklerin varlığına dair tartışmaları hatırlayalım.

başlangıçtaki yaratılışın sesi vardır. Buradaki nesneler hem kişisel bilinçdışının hem de bilincin kişiüstü temellerini canlandırır. Bunlar nötrdür. Değeri ve konumu ancak bilince değdiklerinde anlaşılır Jung bu yaratılışın sesine "Nesnel Ruh" terimini kullanır. Bu nesnel ruh "Ben"e yönelik amaçlılığı – az önce de dediğimiz gibi- gözetmeksizin kendine özgü bir amaçlılıkla ruhun bütünlüğüne onun tamlığına yönelmiştir. [60]

Analitik psikolojinin ruh tanımı ile İslam Felsefesinde gördüğümüz ruh tanımı arasında büyük paralellikler hemen göze çarpmaktadır. Bir kere "nesnel ruh" u "faal akıl" şeklinde İslam Felsefesinde de Aristo'dan gelen bir gelenek olarak bulabiliyoruz. Her ikisinin de (faalakıl- nesnel ruh) insan ruhunun yetkinlik ve kemalini sağlamak gibi bir amaçlılığı da vardır.[61] Ayrıca bilinçli egonun olgun ve dengeli bir yapısının düzenli libido faaliyetiyle olması ve İbn Sina'a nefsin kemalinin varoluşundan sonra olması paraleldir [62] .Yalnız İbn Sina'da bu özgürleştirici bir süreç olamaz.

[60] Gürol, s. 44.

"Faal akıl" kavramı ile yeni bir parelellik yönü de herhalde, insan nefsinin yetkinlik ve kemale erdirilmesi gibi bir amaçlılığı barındırmasıdır. Buna daha sonra değinilecektir.

[61] Bkz. , el-Frabi, el-Medinetü'l- Fazıla, s. 58, 59.

[62] Bkz. et- Tusî, Nasırudddin (Ö.) Şerh u Nasıruddîn et- Tusî (el-İşarât ve't-Tenbîhât içinde, Tahkik: Süleyman Dünya) Daru'l- Meârif, Kahire, t.y. s. 238.

Çünkü insan eylemleri üzerinde semavi cisimlerin etkisi vardır.[63] Her ne kadar insan fiilleri üzerinde Jung'a göre de ortak bilinçdışının tesirleri varsa da kurmuş olduğumuz bu paralelliklerin tartışılmaya açık fikirler olduğunu belirtmeliyiz.

Ortakbilinçdışının muhtevaları arketiplerdir. Bunlar bir bütün olarak ele alındığında insan ruhunun gizilgüçlerinin toplamını canlandırır. Atalardan kalma zengin bilgi hazinesidir. Bilincimizden önce var olan bilinçdışı kavrayış biçimleridir. İçgüdülerimizin bizi kendimize uygun belirli bir yaşamı sürdürmemize zorladığı gibi, kavrama ve sezgi de insana özgü bir şekilde kavrayış ve sezinleyişi zorlayıcı, doğuştan gelen koşullardır, biçimlerdir. [64] Arketiplerin yaşanan fiziksel süreç neticesinde oluşmuş öznel fantezi fikirler olduğunu, öznel tepkilerin neden olduğu yinelenen izler olduğunu söylediğimizde bunları anlamamış oluruz. Çünkü bazılarının hayvanlarda bile var olduğunu, niteliğini daha fazla açıklayamayacağımız yaşamın doğrudan doğruya ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca hem arketiplerin hem de sonsuzca tekrarlanıp duran tipik yaşantıların tekrarlanmalarına yönelik etkileri vardır. bilince çıkan bir arketip harekete geçiren bilinci dönüştüren bir etki yapar. Sahip oldukları özgül enerji sayesinde bilinci büyüleyici ona sahip çıkıcı etkileri vardır. Bunlar özerk güç merkezleri gibi davranırlar. [65]

---

[63] Bunun Aristodan geldiğini söylemiştik bkz. Birand, s. 83. İbn Sina, el-İşârât, İlahiyat, s. 231- 234.

[64] **Gürol, s. 52; Fordham, s. 27- 28.**

[65] Jung, Analitik Psikoloji, s. 147- 148. Burada ruhsal ve fiziksel olarak evrimsel gelişimin varlığı na da işaret ediliyor. Bu konunun tam olarak anla labilmesi için bkz. S.56

Jung'a göre iki türlü arketip vardır: Biri gizilgüç durumunda olan ilksel bir imge gibi duran, statik arketiptir. Bu değişmeyen bir anlam çekirdeğine sahiptir ama somut olarak belirlenen bir çekirdek değildir. Bir ilke demek daha doğru olur. Olası biçimlere imkan veren – ki bunu çevre belirler- kendi başına kendi için var olan salt arketiptir bu, sonsuzca hazır olma durumudur. Diğeri ise algılanabilir duruma gelmiş bilinç alanına girmiş bir tasvir veya dinamik bir süreç durumunda bilinci etkileyici duruma gelmiş arketiptir. Bunlar fiil hale gelmişlerdir. Bu imgeler ortaya çıkmadan önce gizilgüç durumundaki arketiplerdir. Zaten varlardır. İnsanoğlunun ruhsal hazinesine katılan tipik ve temel yaşantının bir izidiler. Bunlar bilinç yüzeyine doğru yükselirken gittikçe parlaklık kazanan bir ışık saçar. Bu ışık, çevresini belirtir, çizgisini açığa çıkarır. Sonunda bütün ayrıntısı gözükür.[66] Bir sorun ne kadar kişisel ve güncelse arketip figürü de o oranda teferruatlı karmaşık ve belirgin olur. Ruhsal derinliği arttıkça genel bir anlam taşır ve en sonunda sonsuzca yaşam zenginliğinin ortaya çıkışına imkan veren bilinçdışı arketipler haline gelir, eksen düzenleri, ilksel prensipler olurlar. [67] Bu yüzden ortaya çıktıkları çağa göre değişikliğe uğrarlar ya da tümden değişmiş biçimde olurlar. Bunlar arketipsel imajlardır.[68] Jung "arketip" terimini hem bilinçdışı hem de bilinç seviyesindeki durum için kullanmıştır. Bunlar ruhsal yapımızda tekrar tekrar ortaya çıkar. İmaj durumunda tek başlarına ya da birleşmiş bir vaziyette tipik ve önemli birer simge oluştururlar.[69]

---

[66] Gürol, s. 48- 50.
[67] Gürol, s. 51- 52.
[68] Jung ve mutasavvıfların teorilerinde büyük parelellikler vardır. Anlatılanlara krş. Pir Vilayet İnayet Han, "C. G. Jung ve Sûfizm" (çev: Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu), İnsan Yay., Bayrak Mat. , İstanbul, 1997, s. 58- 61.
[69] Fordham, s.27- 28.

Arketiplerini esas anlamı Jung'a göre tanımlanamaz. Çünkü biz onları bilinç seviyesindeki bir takım canlandırmalar somutlaşmış şeyler olarak bilebiliriz. Onları birer fenomen olarak algılarız. Bir arketipin sonsuzca tezahürleri olabilir. Temel anlamı ve yapısı değişmez ama bir ezgi gibi başka bir perdeden duyulur. Bütün elimizde olan şey budur. Arketipler metafizikseldir. Bilinenin ötesine aittir. Bu yüzden bir başlangıcı olup olmadığı sorusu da yanıtsız kalacaktır.[70] Bunun sebebi metafiziksel oluşudur. Hatırlarsak aynı sebebten dolayı Jung, "Tanrı" nın varlığını da tartışmamıştır.

Jung, St. Augustin'deki "ana düşünceler" kavramından etkilenmiştir. Yahut da daha ileri gidilerek bunlar Platon'un "idealar"ıyla aynı şeydir denebilir. [71] Bunların İslam Felsefesindeki "ma'kuller" le aynı şey olduğunu da söyleyebiliriz. Ama artık bunlar ma'kul olmaktan, bilinebilir olmaktan çıkarılmışlardır. Çünkü bilgi duyumlanabilenlere aittir. Oysa daha önceleri tam tersine duyumsal bilgi tam bilgi kabul edilmezdi. [72] Bunlar yaşantı yoluyla tecrübe edilirler. Ayrıca yüce tamlık örneği olan idealardan farklıdır. İdealar yüce tamlık örneğidir. İnsanlığın ilk günden beri düşünüp durduğu güzel ve hoş şeyleri değil aynı zamanda insanlığın yapabileceği şeytanlıkları ve kötülükleri de içerirler.[73]

[70] Gürol, s. 50.
[71] Gürol, s. 50.
[72] Bkz. Eflatun'un ideaları için Gökberk, s. 62- 63; İbn Sina, er-Risale fi'l-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrâkatiha s. 44.
[73] Jung, Analitik Psikoloji,s. 148.

Ruhumuz aslında bölünebilecek ve aynı zamanda bölünmüş bir bütündür. Bu türlü bölümlerin arasında ilişki olsa da bunlar özerk hareket ederler. Ben, ruhsal yapımızda karekteristik merkezi bir konuma sahip ruhsal bir bölümdür sadece. Diğerleri "Ben"le ya çok seyrek ilişki kurar ya ilişki kurmazlar, ya da çok fazla ilişki kurarlar, ilişki kurmaları bilince çıkmaları demektir. Bunlara "kompleksler" diyoruz. [74] Fikirlerin belli ana çekirdekler etrafında toplanmasıdır kompleks. Çekirdek bir tür psikolojik mıknatısdır. Belli bir enerjisi vardır buna orantılı olarak çekirdekleri kendine çekmektedir. Bu çekirdek çevre yani kişisel deneyler ve bu deneylere gösterilen tepkilerle belirlenir. Bir dış olay kişiyi o ana kadar ki bütün yaşam kavramının yıkılmasına neden olacak derecede kışkırttığı zaman ya da herhangi bir neden yüzünden ortakbilinçdışının şiddeti kazandığı zaman ortaya çıkar.[75]

Bu kompleksler bilince ait olabilir, bu takdirde bilgi sahibiyizdir. Ya da bir bölümü bilince ait olabilir ki bu durumda kendisine dair birşeyler biliriz. Fakat yapısını tam olarak kavrayamayız. Son iki durumda bilinçdışı bir kompleks olduğunda bilince denetimsiz bir biçimde girip çıkar, ayrı bir kişilik gibi davranır.[76] Komplekslerin anlaşılması, -ileride geleceği üzere- analitik psikolojide vahyin, rüyaların, vizyonların anlaşılması açısından pek büyük önem arzetmektedir.

[74] Jung, Analitik Psikoloji, s. 229.
[75] Aynı eser, s. 235.
[76] Fordham, s. 25- 26.

C- VAHY SÜRECİ

Modern dönemde vahyin – bir psişik süreç olarak- teferruatlıca, tek başına ele alınıp tartışıldığını hiçbir zaman söyleyemeyiz. Dinin bilinçli bir kurgu ;[77] yahut bozuk, veya etkilenmiş bir psişik durumun dışavurumu yahut da az gelişmiş toplum fonksiyonu olarak ele alındığını söyleyebiliriz. [78] Jung'da olduğu gibi olabildiğince iyi niyetli bir yaklaşım sergileyenler olsa [79] da bu durum vahyin ikincil bir konu olarak ele alınmasını değiştirmezdi zaten. Çünkü vahy gözleme ve deneye pek imkan tanımayan mevcut materyallerle yetinmeyi gerektirecek bir psikolojik durumdur. Kaldı ki modern zaman anlayış olarak da genelde dinsel fenomenlere karşı peşin hükümle bakmıştır. Dinin kaynağına dair söylenen şeylerin farklı farklı ve subjektif kanaatler oluşu bunu açık bir şekilde ortaya kor.[80]

Belki de modern psikolojide bu tür fenomenleri en olgun bakışla ele alan Jung'dur.[81] Çünkü o metod olarak kabul görmüş olan deney ve gözlemin sınırlarını genişletmiştir. Tarihi malzemeyi ve dünyanın her bir köşesinden çeşitli din ve kültürleri; kutsal metinleri, kendi deneyimlerini gözlem konusu yapmıştır. Fenomenleri gözlemlemede kendisini sınırlamamıştır. Bu sayede ruhsal yapımızla ilgili farklı

---

[77] Gökber, s. 207.
[78] Bkz. Günay, Ünver, Din Sosyolojisi Dersleri, Kayseri, 1993, s. 84, 104; Ülken, Hilmi Ziya, Dînî Sosyoloji, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1943, s. 7; Tümer, Günay- Küçük, Abdurrahman, 27 vd; bkz. Reşid Rıza, el- Vahyü'l-Muhammedî, s. 69 vd; Hökelekli s. 265, bu dönemde dinin insan psikolojisinin (Freud, James, Jung) veya toplumun (Durkheim, Fromm) bir fonksiyonu olduğu tezlerinden yola çıkılmıştır.
[79] Jung, Analitik Psikoloji, s. 217; Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, Giriş.
[80] Bkz. Mesela; Tümer, Günay- Küçük, Abdurrahman, s. 27 vd.
[81] Watt bu yüzden bu olguyu Jung psikolojisine dayanarak açıklamayı önerir, Modern Dünyada İslam Vahyi. S. 148 vd.

sonuçlara ulaşabilmiştir. Bu konuya daha önce değinmiştik. Buna rağmen analitik psikolojide bile vahy, ortakbilinçdışının dışavurumlarından bir örnek telakki edilmiş; rüyalar, vizyonlar, patalojik durumlarla birlikte ele almakla yetinilmiştir. [82] Eserlerinde ancak bu ölçüde yer bulabilmiştir. Jung, İslam vahyinin de tıpkı diğerleri gibi kabullenmesi taraftarıdır.[83] Bu anlatılanlar çerçevesinde bizim burada yapmaya çalıştığımız şey Jung psikolojisinin değerlendirilmeleri ışığında vahyin nasıl anlaşılmış olduğunu ortaya koymak olacaktır. Bir diğer zorluk noktası da Kur'an gibi "metluv" vasfını taşıyan bir vahye hiç değinilmemiş olmasıdır. İslam vahy anlayışına göre peygamber Allah'tan aldığı vahyde ne ziyade ne de eksiltme yapabilir. Hıristiyanlıkta ise Kutsal kitap yazarının fonksiyonu sadece nakille sınırlı kalmaz. Yazar, kullanılan dil ve uslûp, metnin kompozisyonu ve çeşitli kaynaklarla tamamlanması gibi hususlarda aktif bir rol üstlenir. [84] Jung'un St. Paul'un Şam yolunda yaşadığı tecrübeye sık sık atıfta bulunması [85] ise öncelikli olarak Hıristiyan vahy tasavvurunu ele alıp onu kendi metoduyla değerlendirdiğini gösterir. Bu meyanda farklı fenomenlere sahip Kur'an vahyinin, bütün fenomenleriyle incelenmesi durumunda analitik psikolojinin vahy tasavvurunun daha da gelişmesi muhtemeldir diye düşünüyoruz.

---

[82] Mesela bkz. Jung , Analitik Psikoloji, s. 104.
[83] Jung, Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi, s. 35.
[84] Tanyu, Hikmet, "Ahd-i Cedid, D.İ. A. , İstanbul, 1988, I, 506
[85] Mesela bkz. Jung, Analitik Psikoloji, s. 229- 230. Hıristiyan vahyinde "metluv" olma vasfı yoktur, yani okunmamıştır. Böylesine psikolojik bir tahlilde bu özelliğe dair analizlere rastlamamamız bu yüzden olsa gerektir. W. Montgomery Watt, Jung psikolojisini esas almıştır ama İslam vahyinde Hz. Muhammed (a.s.) a kutsal kitap yazarları gibi bir rolbiçmegayretindedir.Bkz. Watt, William Montgomery, Kur'an'a Giriş (çev: Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yay. , Özkan Mat. , Ankara, 1998. S. 38 Bu konuya ileride değinilecektir.

Vahy süreci içerisinde yaşanan her şey analitik psikolojinin "ruh" tanımı sınırlarına dahil edilebilir. Bu itibarla bu yaşantının psikolojik bir açıklamasının yapılması gereği ortadadır. "Ruh" ne kadar anlaşılabilir ve keşfedilebilirse rüyalar, fanteziler, vizyonlar ne kadar çözülebilirse vahy olayları ya da olgusu da o kadar bilinebilir diyebiliriz. Jung'da deneyimin verdiği imkan nisbetinde vahyin anlaşılabilirliğinin sınırlandırıldığını görüyoruz. Analitik Psikoloji bu açıdan bakıldığında vahye ait (ilka edici) kaynaklar hiyerarşisinde fenomenolojinin bize verdiği projeksiyonun son sınırı olan ortakbilinçdışının bilinçli bir şekilde durmuştur.[86]

İslam felsefesinde faal akılı aşan bir takım açıklamalara girilebilmesi yani vahyin ilk kaynağına kadar gidilebilmesi – güvenilirliğini burada tartışma gereği duymayacağımız- rasyonel bilgi teorisinin müsadesiyle olmuştur. Bu modern zaman öncesi akıldır. Belli bir noktaya kadar paralel bir şekilde vahyi tahlil etmeye çalışan bu iki farklı tutumdan sonraki, metafiziğe de girmede bir mahzur görmemiştir. Yine karşılaştırmamıza mutasavvıfların tavrını da katarsak şunu görürüz: Belki felsefeden oldukça etkilenmiş olan tasavvuf vahyin subjektif bir yönden anlaşılabilirliğini kabul etmiştir. Jung da – geçtiği üzere- buna katılarak "deneyim", kendisi olmaksızın anlamanın olmayacağı bir özümseme sürecidir [87] der.

Aslında dinler, yaşanan "numimosum" tecrübesi ardından bilincimizin bir dönüşüm yaşayıp bu dönüşümü

[86] Bu konuda bkz. Gürol, s. 46
[87] Jung, Din ve Psikoloji, s. 17

kurumsallaştırmasıyla oluşmuştur. [88] Kaynak itibarıyla enfusi bir temele dayanır. Biz genelde her psikolojik kaynaklı şeyin subjektivite taşıdığı ve kişisel kaldığı gibi bir kanaate sahibizdir. Ama burada enfusî kaynaktan söz ederken –bilinçli ya da bilinçsiz olsun- kişisel dünyamıza ya da yaşamışlığımıza ait bir kaynaktan söz etmiyoruz. Bu kaynak insanlığın müşterek olduğu tek tek ruhsal yapılarımızın kendisine dayandığı ve öylece varlık bulduğu "Nesnel Ruh" tur.[89] Nesnel ruhun sahip olduğu muhtevaların kişi üstü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Öyleyse bu kaynak nesnel ve aşkın bir kaynaktır. Vahy olaylarında kişisel yaşantıları aştığı belli olan fenomenlerin ya da bilgilerin, bizde bir teaccüp uyandırması da; bilinci allak bullak etmesi de doğaldır.[90] Bu bağlamda ortakbilinçdışının aşkın olmadığı, emredici ve yaratıcı bir kudreti olmadığı şeklindeki tesbitleri Jung'un savunduğu fikirler adına doğru tesbittler olarak görmüyoruz. Ayrıca toplumun şuurlu bir tavır alışıyla ortaya çıkan "kollektif şuur"la "kollektif altşuur"un bir ve aynı kabul edilmesi [91] de bu bağlamda yanlıştır. Çünkü Jung her ne kadar ortakbilinçdışının muhtevaları olan arketiplerin oluşumuna dair "bunların belki de ta hayvan atalarından tevarüsen gelen tipik davranışların yinelenmesiyle oluşmuş muhtevalar olduğu "fikrini serdetse de [92] gerçekte bundan emin değildir. Ya da bu onun için nihaî bir açıklama değildir. Çünkü bu arketipler metafizikseldir. Bunların başlangıcına dair kesin bir şeyler söylemek ona göre bilgi aletimiz aklın yetki alanı dışında kalmaktadır. Çünkü bilinçdışıdır.[93] Dolayısıyla bu nazariyede Watt'ın yaptığı gibi vahyin kaynağı olarak

[88] Jung, Analitik Psikoloji, s. 240- 242
[89] Gürol, s. 32-33
[90] Jung, Analitik Psikoloji, s. 217. 218
[91] Mesela bkz. Muhsin Demirci'nin eleştirileri için Vahiy Gerçeği, s. 70- 71.
[92] Gürol, s. 33.; Jung, Analitik Psikoloji, s. 147.
[93] Gürol, s. 50.

"yaratılış" ya da " insan tabiatı"nın gösterilmesi mümkündür [94] ama toplumsal bir şuurdan bahsetmek Jung'u yanlış okumak olur.

Acaba nesnel ruha (ortak bilinçdışı) ait bu arketipsel muhtevalar nasıl bilince ulaşmakmaktadır? Bu noktada "libido" kavramının hayatî önemdeki görevi gündeme gelir. Bu görev aşkın kaynağa aracılık etme görevidir. Libido ruhsal enerjidir. İleri hareketle bilince yönelik bir faaliyette bulunur. Geri hareketle de bilinçdışına yönelik bir faaliyette bulunur. Bu sayede ruhsal varlığımızın devimini ve yaşamımızı sürdürmemizi sağlar. Düzenli ve dengeli bir ruhsal yaşam kişinin çevreyi ve yaratılışından gelen sesi dengeli bir biçimde hesaba katmasıyla olur.[95] Toplumsal olarak da durum aynıdır. Bazen dış dünyada olup bitenler insanlık adına hayattan umulan şeyi vermez. Hayata dair üstün gelen kavram ortakbilinçdışında bastırılmaya başlar. Ruhsal enerji geri giderek bu çekirdek muhtevada yoğunlaşır ve etrafında başka kavramların toplanmasıyla bir meydana getirir. Böylece bir kompleks oluşur. Bu çevre yaşanan deneye karşı sergilenen kişisel tepki vahyin vukuunda diğer tabii bir etkendir. Bu tabii tepki kişiliğin çevreye uyumuna göre, karşı kutuptaki yaratılışın sesini dinlemesi anlamındadır. Ortakbilinçdışında yani nesnel ruhta oluşan bu kompleks psişik durumu uygun yüksek sevgisi olan bir fertte

[94] Jung, Analitik Psikoloji, s. 109; Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi s. 150; Hökelekli, s. 65.

[95] Gürol, s. 39- 41; Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi. s. 152.Bu da olgun insan olma vasfına ulaşmak demektir. Felsefede ki faal aklın görevi̇yle paralellik arzeder. Bkz. el-Farabi, es-Siyasetü'l- Medeniyye, s. 2

kendisini aniden bilince farkettirir. Bu an kompleksin, kişinin "Ben"iyle ilişkiye geçtiği andır. Ben bu durumu algılar ve işte bu noktada bilinci acayip bir biçimde dönüştüren bir tecrübe yaşanmaktadır. Bu kompleksler özerk davranan, kendi zihnî hayatları olan kısmî kişilikler gibi davranırlar. Bilince denetimsiz bir şekilde girip çıkarlar. Kişisel iradeye boyun eğmezler.[96] Bu durum vahy olayının aşkınlığına ikinci bir boyut katar ve vahyin vehbîliği meselesine psikolojik bir açıklama getirebilmemizde bize önemli bir zemin verebilir. [97] Bir diğer önemli husus bu tecrübe yaşanırken bilincin eski fonksiyonu (yönelme) nun değişmiş olmasıdır. Yani pek sınırlı ve acayip değişmiş durumda bulunur. Önceki benin ana çizgileri sözkonusudur ve nisbî bir bilinç vardır. Psişik muhtevanın bene bağlandığı oranda vardır bilinç.[98]

"Tanrı" arketipi ortakbilinçdışı muhtevaları içinde çok merkezi bir konumdadır ve ruhsal bir tecrübenin bilinçte dinsel bir tesir uyandırması ancak "Tanrı" komleksi sayesinde, "Tanrı" simgesinin varlığını ruhsal yapımızda belli etmesiyle mümkündür. "Tanrı" arketipi, hayatiyetimizin sebebi olan ruhsal enerjimiz libidonun kendisine tekabül etmektedir. Bu yüzden "Tanrı" kompleksi diğerlerine nazaran en yüksek enerji yüküne sahiptir. Etrafına topladığı diğer muhtevalarla birlikte bilince ulaşıp "Ben" tarafından algılanınca, onu kavrayan, dönüştüren, acayip bir biçimde tesirine alan bir etki uyandırır. Bundan sonra kendi iradesiyle "inandığı" zannıyla "Ben" bilinci değişime uğrar ve dinsel yaşamı oluşturur. Bu esnada "Ben" bu enerji odağı tarafından sindirilip onunla özdeşleşir. Aldığı buyrukları veren, Tanrı simgesi çevresinde burçlanan özerk

---

[96] Fordham, s. 18- 21; Gürol, s. 52- 56.
[97] Bu teorinin nasslar çerçevesinde değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu nedenle Kur'an, hadisler ve İslam kültüründe vahy anlayışlarına yapılması gerekli atıfları erteliyoruz.
[98] Jung, Analitik Psikoloji, s. 228- 229.

kompleksitir. Tanrı bilinçdışının derinliklerinde konuşmaktadır. Bu durumun vaki olması, artık "Tanrı" simgesinin ruhsal yapımızdaki derinlikli tesirini kaybetmesi ve bir manada Jung'un deyimiyle "insanlığın Tanrı'sının ölmesi" ile olur. Ruhumuzun bütün izlenimleri ve umutları ifade eden bu dış biçim varken herhangi bir manevi sorun yoktur. Birey içinde bir sorgu suale girmeden dış dünyaya yönelebilir. Ama simgelerin işlevi sona erdiğinde birey kendi içinde etkin güçlerin varlığını hissedecektir. Bu bir enerji yüküne sebep olur. Çünkü bilincimizdeki bu simge artık o enerji yükünü taşımamaktadır. Belki de vahy başta kalan bu enerji yükünün yönlendirilmesi neticesinde olmaktadır. Bu yönlendirme sayesinde bilince aktarılabilme imkanına sahip olan muhteva, insanlık için bir sıkıntı olmak yerine bir açılım ve ruhsal dengenin yeniden inşaası anlamına gelir.[99]

Ortakbilinçdışımızın birer imkan durumundaki arketipleri libidonun enerji birikimi sayesinde komleks oluşumu ile bilinç yüzeyine yönelir. Bu yönelme esnasında yavaş yavaş çizgileri belli olmaya başlar. Nötr durumundaki bu arketipler kompleksler haline gelerek bilince doğru yükselirken değer de kazanmaya başlar.

[99] Gürol, s. 83- 84, 79- 82; Fordham, s. 18- 21.

Libidonun ikinci bir görevi olarak ortakbilinçdışının gereçlerinden "yaratıcı düşlemin" imgelerle bu muhtevaları giydirdiğini ve bu komplekslerin kendilerini bilince, engin kavramsal derinliği olan simgeler şeklinde kabul ettirdiklerini söyleyebiliriz. [100] Bu ortakbilinçdışının dışavurumu için uygun bir yol bulabilmesi anlamına gelir ki bu bilince yapılan aktarım yeni bir güç kaynağı olacaktır. Zira simgelerin yaşanmasının libidoya dönüştürücü gücü vardır. [101]

[100] Gürol, s. 52- 56; Bunun İslam Felsefesindeki karşılığı "hayal gücü" (mütehayyile) dir. el-Farâbî, es-Siyasetü'l- Medeniyye, s. 3.
[101] "İmge" ile "Simge" arasındaki fark izah edilecektir. Bkz. Fordham, s.22- 23.

D-Yaratıcı Düşlem (Aktif/ Yaratıcı İmgelem)

Jung'un vahy teorisini incelerken karşımıza çıkan bir önemli kavram daha vardır. Bu kavram "yaratıcı düşlem" dir. [102] Kelime anlamından hareketle bir düşsel üretimi anlattığı, hayalle, fantezi ile bir alakası olduğu çıkarılabilir.

Bu bir tür aygıttır. Bu sayede hayal ederiz. Düşlerimizi onun sayesinde kurgulanmış buluruz. Bu durumda şu açıktır ki bu "yaratıcı düşlem" hem bilincimiz tarafından hem de bilinçdışımız tarafından kullanılmaktadır. Dış dünyaya yönelik olarak faaliyet gösteren bilincimiz, içe döndüğünde bir düşünme işlevine veya hayal etme faaliyetine girdiğinde, iradeli bir davranışla bu kuvveyi kullanır. Bu kuvvemizin sahip olduğu – duyumsamalar sonrası oluşmuş- malzemeyi bilinç, istencine göre tahlil ve sentezlerle yeni bir zihinsel kurgu için kullanır. Bilinçdışı tarafından kullanıldığında ise, bu kişisel irademiz dışında olarak bilinçdışı muhtevaların anlatımı içni kullanılır. Egoda bir tesir uyandırması umulan muhtevanın, bu sayede, bu yetinin kullanılıp sözkonusu muhtevanın aktarılmasıyla tesir uyandırdığı görülür.

Acaba bilinçdışı neden bu yetimizi kullanmaktadır? Ya da muhtevalarının nakledilmesi için tek yol bu mudur? "Ego"nun dışa açılan penceresi ya da kendi dışıyla irtibat kurabildiği, algılama işlevini gerçekleştirdiği yegane vasıtası bilinçtir.[103] O zaman bilinçdışı, ego'yu, bilinciyle beraber hesaba katmak durumundadır. Yani muhatab olarak "bilinçli ego" yu kabul etmek zorundadır. Bu

---

[102] Gürol, s. 55. İslam Felsefe ve Tasavvufunda daha çok "mütehayyile" kuvvesi diye bilinen bir psişike yetidir. Bkz. el- Cürcân, Şerhu'l- Mevakıf , s. 305- 306.

[103] Jung, Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi, s. 64.

durumda bilinçle ortakbilinçdışı arasındaki fark dil farkının kaldırılması için ortak faaliyet aracı "yaratıcı düşlem" bu anlatıda esas alınacaktır. Ama bu kez "yaratıcı düşlem" yetisinin kullanıcısı bilinçdışı olacaktır. Bilinç bu noktada herhangi bir seçimi olmadan "yaratıcı düşlem" den elini çekmek zorunda kalacaktır. Ama "muhatab ve seyirci" konumuyla sınırlandırılmış vazifesine devam edecektir. Jung'un bilinçdışından kaynaklanan düşler, fanteziler, vizyonlar v.s.de bilincin konum değişikliğine uğraması ama yok olmamasından [104] kastettiği şey bu olsa gerektir. Aslında bilinçdışının bu yetiyi kullanım zorunluluğunu gündeme getiren ikinci bir etken de herhalde kendi muhtevaları olan arketiplerin sadece birer imkan ve prensipten ibaret olmasıdır. Ya da en azından farklı bir varoluş sahasındadırlar.[105]

[104] Jung, Analitik Psikoloji, s. 228- 229. Bu yaklaştırıcı ifadeler ileride daha iyi açıklanacaktır. Bu Jung'da "ruhsal gerçeklik" le kastedilen şeydir.

[105] Mutasavvıfların "alem-i misal" dedikleri varlık sahasıdır. Bu konuda bkz. Spregelman, s. 115.

Bu şekilde müştereddid bir ifade kullanışımızın sebebi Jung'un arketipik düzeyi somut bir gerçeklik ya da fiziksel evrenin ötesinde var olan gerçekten ulaşılabilecek bir dünya olarak düşündüğünün kuşkulu olmasıdır. Henri Corbin şöyle der: "Somut bir dünya ötesi gerçekliği kavrayamamak duyusal gerçekliğe çok fazla önem vermenin sonucudur. Bu bakış genel bir söyleyişle duyu ötesi evreni soyut kavramlardan ibaret saymaktan başka alternatif bırakmaz. .. bkz. Pir Vilayet Han, s. 47, 49.

Bu fark Eflatun ve Aristo'ya kadar uzanır aslında. İdelerin varoluşsal durumuna dair bu tartışma Jung tarafından dile getirilir ama kendine göre neticelendirmez Jung bunu. Mesela psikolojik gerçeği açıklayışına bkz. Gürol, s. 86.

Bu ise Tanrı'nın varlığından Vahy meleği'nin gerçekliğine kadar pek çok meseleyi açıklığa kavuşturmamak anlamına da gelir. Yalnız "nesnel ruh", "ruhsal gerçeklik" gibi tanımlamaları ve parapsikolojik olayları yadsımaması ve delil olarak görmesi pozitif işaretler olarak görülebilir.

Görüldüğü gibi bilinçdışı, bilincin dilini kullanmaktadır. Peki ama bu dil nasıl bir mahiyete sahiptir? Bunu Jung'un yazılarında adeta bir örnek olay olarak ele alınmış olan St. Paul vizyonunda görelim:

Paul bir hıristiyan düşmanıdır. Şam yolunda gördüğü vizyonda Hz. İsa ona çeşitli şeyler söyler. O bu görüntü ve sözlerin hepsini algılar. Bu olaydan sonra onda bir bilinç değişimi gözlenir. Bu olay Jung'un yorumları çerçevesinde şöyle analiz edilebilir:

Paul aslında Hz. İsa ile ilgili bir fikre sahiptir. Ama bu onun bilincinde vizyondan önce farklı bir değerdedir. Bilinç değişimiyle bu eski anlak korunmakta ama bilinç açısından farklı bir değer kazanmaktadır. Gördüğü ışık, görüntüler hiç görmediği, benzerine şahit olmadığı şeyler değildir belki ama o anda gördüğü farklı bir kompozisyondur. İşittiği sözlerde kullanılan kelimeler ve kavramları bildik, tanıdık şeylerdir. Aksi takdirde anlayamazdı. Ama yeni kompozisyonda, farklı bir değer ve konumda, genişlemiş bir kavramsal sonuç çıkmış olabilir. Paul bütün bunlar olurken sadece seyreden müdahale edemeyen, istenci hareketsiz bir bilinçlilik içerisindedir. Aslında Paul'da din değişimi ortakbilinçdışı muhtevaların en önemlisi "Tanrı" simgesinin kendisini "İsa" da ya da onun söylemi olan "Oğul" un "Baba"sında açığa vurmasıdır. Bu sonraki kavramlar libido tarafından seçilmiş cüzî kavramlardır. Bir anlam ve kelimeden oluşur. Az çok değişime uğrayacak ve ruhsal bir yapıda bir simge işlevini gündeme getirecek olan ama kesinlikle bellekte daha önceden var olan şeylerdir bunlar. Libido bu seçimi "yaratıcı düşlem" yetisi ile yapmıştır. Bu noktada Jung'la mutasavvıflar arasındaki paralelliğe güvenerek şunları söyleyebiliriz: Bu an özgür irademizi, kullandığımız andır aynı zamanda. Çünkü

imgelem esnasında oluşan suret bizi, kişiliğimizi bu suretin görünmesini istediğimiz gibi görünmesi düşüncemizi harekete geçirecek bir hale getirir. Bu noktada özgür irademize sonuna kadar hakim oluruz. Yaratıcı düşlemle geliştirilen suretin durağan olmaması ve her seferinde tarafımızdan geliştirilmesi söz konusudur. Böylece psikolojik ve fiziksel çevre ile karışmasını ve vizyoner bir durum arzetmesi sağlanacaktır. Bu fenomenolojinin özgürleştirici sürecini oluşturur. Buna ek olarak kompleksle temasa geçtiğimiz zaman "bilinç dönüşümümüz" üzerinde garip bir etkiye sahip oluruz. Bu istemli bir müdahale ile olmaz. Fakat duyularımızın kozmik boyutlarının daha kişisel olan boyutların yerini alması vasıtasıyla basitçe paradoksal bir ayarlama yaparak olur. Yani bu esnada yaratılışımıza ait iç programlamamız bunu irademizin yerini alarak ve tabii ki daha iyi bir şekilde yapar. Artık Tanrı'nın iradesi insanın iradesi aynı olur. [106] Aktif imgelemin ortakbilinçdışının tesirinde iken bilincin dönüşüm geçirmesi işte tam budur. Bu vuku'u esnasında tam bir suje-obje ilişkisi değildir bize göre. Ama bu hal geçtikten sonra kişisel durumumuzla evrensel olanın arası açıldığı için suje- obje ilişkisi vuku' bulmuş olur. Buna İbn Sina'da "ittisal" denir.[107]

Paul için görülen vizyon yaratıcı düşlem tarafından evrensel muhtevanın imgeleminin gerçekleştirilmesiyle oluşmuştur. Yaratıcı düşlem, bu duyumsal kurgu malzemesini Paul'un yaşantıları, duyumsamaları neticesinde oluşmuş birikimden seçmiştir.

Duyumsal malzemenin seçiminde bir rastgelelik olamaz. Ama farklı komplekslerde farklı konumlarda tezahür edebilir. Bu planlamanın mantığı kişiüstüdür. Sembollerin tam anlamıyla hiçbir

[106] Pir Vilayet İnayet Han, s. 60- 61; Spregelman, s. 119.
[107] İbn Sina, e- İşârât, S. 272.

zaman çözülemeyecek olması bu manada önemlidir. Çünkü libidonun ortaya çıkardığı ve çıkarabileceği simgeleştirme işlerinin hepsi gözlenemez. Bu da arketiplerin tam anlamıyla kavranamayacağı anlamına gelir. Sadece bir takım anlama çabaları söz konusu olabilir. Öyleyse bilinçli sembolleştirme girişimleri gerçekçi olamaz. Çünkü böylesi bir durumda ortakbilinçdışına ait bir libido faaliyeti gerçekleşemez. Bu durumda oluşturulan semboller ruhsal yapılara gerektiği gibi nufuz edemez..

"Yaratıcı düşlem" in İslam düşüncesindeki karşılığının "mütehayyile " yetisi olduğunu görüyoruz. Bu mesele İslam düşüncesinde çok daha teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır. Özellikle İbn Sina duyumsama ardından zihinsel anlamda yapılan faaliyetleri iç duyuların konusu olarak görmüş ve tafsilatlı açıklamalarda bulunmuştur. Belki de İslam felsefesine nazaran analitik psikoloji, yönteminin sınırlandırdığı bilgi ile yetinmiştir demek doğru olur. Ayrıca rüyalar, vizyonlar ve vahy olaylarının anlaşılması, belki de İslam kültüründe çok daha önemli olduğu için bu yeti, üzerinde çok durulan bir konu olmuştur. Farabi ve İbn Sina'da bu yetinin peygamberlik psikolojisinde özel bir konuma sahip olması bunu gösterir. Külli bilgiler cüzi şeylerle ifade bulabilmek için hatta melek suretinin görünmesi ve bunun peygamberde bir tesir uyandırması için mütehayyile kuvvesi gereklidir. [108] Bu kuvve adeta iki varlık sahası arasındaki buluşma noktası veya üst aleme açılan bir penceredir. Faal akılla kudsî aklın temasında gündeme gelir.

---

[108] İbn Sina, Risaletu'l fi'l- vel İnfial s. 6;
İbn Sina çok daha teferruatlı ve kendi felsefesiyle tutarlı bir biçimde ele alır vahyi. Farabi de peygamberin faal akılla irtibatı mütehayyile gerçekleştirir. Külli bilgileri, cüziler haline getiren bu kuvvedir. Ama İbn Sina'da cüzî bilgiler de ilka olunur. Kaynak ise semavî nefislerdir. Bu ontolojisiyle tam bir uyum arzeder. Bkz. Kuşpınar, Bilal, İbn Sina'da Bilgi Teorisi, M.E.B.Y, İst. 1995. s. 151- 154.

Aslında bu açıda en fazla üzerinde durulması gereken kişi İbn Arabî olmalıdır. İbn Arabî tasavvufî düşüncenin en büyük düşünürlerindendir. Jung'a ait yaklaşımlarla paralelliği bulunan pek çok düşünceyi ondan daha önce ortaya koymuş ve hatta bunu kendi tecrübelerine dayandırmıştır. [109] Bu yüzden adeta bir metod birliğinin varlığından da söz edebiliriz. Yani yaşanan ruhsal tecrübelerin gözlem konusu birer fenomen gibi değerlendirildiğini her ikisini de görebiliriz.[110]

Bu tür bir karşılaştırma tezimizin konusu dışında olduğu içinbu kısa değinmeyle yetiniyoruz. Yalnız İbn Arabi'nın yaklaşımında aktif imgelem (mütehayyile) sayesinde vahy meleğinin var oluşu ve Hz. Peygamber (a.s) a görünüşü ve hatta diğer insanlar tarafından bile müşahede edilmesinin açıklanabilmesi çok önemlidir. [111] Fazlurrahman daha çok filozoflar ve bazı mutasavvıflara dayalı olarak geliştirdiği vahy psikolojisinde meleğin (!) varlığını internal olarak vasıflandırmış ve bu yüzden Cebrail (a.s) ın diğer insanlar tarafından görüldüğünü nakleden hadisleri mevzu olması muhtemel olan hadisler olarak görmüştür. [112] Bu fark mütehayyile kuvvesinin İbn Arabi'ye nazaran daha eksik anlamlandırılışından kaynaklanır.

[109] Spiegelman, s. 111 vd.
[110] a.g.e, s. 113.
[111] a.g.e ,s. 113, 118, 119.
[112] Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 214- 215.

E-Vahy Dili

Analitik psikoloji bize vahylerin, rüya ve vizyonların kaynağı olan bir ruhsal gerçeklikten yani farklı bir varlık sahasından haber verir ama mahiyetine dair kesin ve açık bilgi vermek gibi bir iddiası da yoktur. Bununla beraber şunu da ortaya kor ki: Az öncede değindiğimiz gibi ruhsal yapımızın en derin katı ve yaratılışımızın sesi olan nesnel ruhumuz içeriklerini, bilincin dilini kullanarak ifade eder. Bunun asıl sebebi ya da öncelikli sebebi bilincin hazırbulunuşluk durumunun bunu gerektirmesi değil belki bu içeriklerin bizzat kendisidir. Bu içerikler yani arketipik muhtevalar. en başta birer imkan veya prensiptirler. Pek çok arketipik oluşuma imkan tanıyabilecek mahiyetlerdir. Alışıldık şekilde bir varoluşları yoktur. Daha önce değindiğimiz sebepler neticesinde enerji birikimi nedeniyle kıpırdanmaya geçen bu muhtevalar, çevrenin durumuna ve kendi varoluş ilkelerine göre simgeler şeklinde oluşuma geçerler. Bu bir aydınlanma sürecidir. Karanlık dünyalarından gün yüzüne çıkarlar. Simgelenme işi aktif imgelem tarafından kullanılarak ruhsal derinlik kazandırılmasıyla olur. Yani bununla kastettiğimiz şey günlük hayatta bilincimizin farkında olduğu şeylerin; bildik bir malzemenin, söz konusu ruhsal oluşumun ifadelenmesinde kullanılması işidir. Bu ifadelendirmede çevre edilgen bir malzeme

kaynağı; bilinç bir edilgen muhatap; libido ise etken bir vazı' durumundadır.[113] Günlük dil artık simgesel bir boyut kazanır, imgeler artı değerler alır.

Burada şunu da belirtmemiz gerekiyor ki bilincin dili derken kasdedilen bir takım kelimeler ve bu kelimelerin anlamlarından oluşan dil değildir sadece. Bahsi geçtiği gibi bu dil pekala görsel ve işitsel bir hitabı içeren bütünlükçü bir anlatımdır. Vahyde bu durum çok önemlidir. Öyleyse vahy dili belki de böyle anlaşılmalıdır. Sadece hitabi bir söylem ve bunun yazıya geçirilmesinden doğmuş dini bir metin gözüyle bakılmamalıdır. Her vahy olayı –eğer melek tecrübesiyle gelmişse – bir rü'yeti; bir vizyonu içerir.

Burada meselenin açıklığa kavuşması için iki terim üzerinde durmak gerekmektedir. Bunlar "imge ve simge" terimleridir. Bu ikisi arasında bir ayrım yapmak zorunludur. "İm" yada "imge" gerçek bir nesne karşılığında kullanılır yada gerçekliği temsil etmektedir. Öte yandan "simge" daha geniş bir anlama sahiptir ve daha kesin bir biçimde söylenemeyen ruhsal bir olguyu karşılar.[114] Jung simgeye "libido analogu" der. Bu bir enerji transformatürüdür. Simge libidonun eşdeğerli bir ifadesidir. Onu yeni bir biçime sokar. Çağlayan nasıl fiziksel enerjinin ürünü, ifadesiyse, düşlerdeki imgeler fanteziler de ruhsal enerjinin ürünleri ifadeleridir.

---

[113] Burada vahyi suje- obje ilişkisi şeklinde ele alıyoruz.

[114] Fordham, s. 22 vd. Wastchandilerin çukuru kadın cinsel organı olarak anlaşılabilir, fakat aynı zamanda daha derin bir anlamı da vardır. Bu çukur bir imden daha geniş anlama sahiptir, o aynı zamanda bir simgedir.

İlkel insanlarda cinsellik ve toprağın sürülmesi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Ayrıca avcılık, balıkçılık, savaş v.b. gibi diğer bir çok önemli etkinliklere de amacı açıkça libidoyu söz konusu eyleme yönlendirmek olan danslar ve büyücülük törenleriyle hazırlanırlar. Bu törenlerdeki ayrıntılar bize libidoyu (doğal enerji) kendi yolundan bu yöne kanalize edebilmek için ne kadar çok şey gerektirdiğini sergilemektedir. Bu konuda bkz. Jung, "Approaching The Unconscious" Man And His Symbols içinde Ankara 1990,s.20 vd.

Arketipik bir içerik kendini istiare ile ifade eder.[115] Ama bildik istiarelerden farklıdır. Bir simge içeriği hiçbir zaman akılla tam olarak anlatılamaz. Allegori, istiare bir şeyin işaretidir bilinen bir içeriğin anlatımıdır. Ama simge göründüğünden fazlasını yani anlatır akıl kavramı ile dile getirilemeyecek nesneyi anlatır.

Sözgelimi mitolojilerde Güneşten söz ederken, aslan, kralı, ejderin beklediği altın gömüyü yada insana sağlık veren can veren gücü ile dile getirmek istersen bütün bu benzetmelerle anlatılan ne berikidir ne de öteki üçüncü bilinmeyen bir şeydir gene de ve herhangi bir formülle ifade olunamayacaktır...

Bir arketipin eninde sonunda açıklanıp çözümlenerek rafa kaldırılacağı hayaline kapılmanız gerek, en başarılı açıklama girişimleri dahi onu biraz daha başarılı başka bir istiare diline çevirmekten öteye gidemez. [116]

Bu yüzden simge ne bir istiaredir ne de bir işaret (imge); bilinci büyük çapta aşan bir içeriktir. Simge hiçbir zaman bütünüyle açıklanamaz. Akla dayanan yönünü açıklayabiliriz. Ama akıldışı yanını yalnızca duyabiliriz. Böylece simge ruhun bütününe hem bilinci hem de bilinçdışı yanına tüm işlevine hitabeder.[117]

Simgeler yaşanan ruhsal süreci imgelerle dile getirirler, öte yandan imge durumuna dönüşüp resim izlenimi uyandırırlar; bunların anlam içeriği ruh içi süreci etkiler ve ruhsal enerjiyi uyarır. [118] Yani

[115] a.g.e
[116] a.g.e
[117] Gürol, s. 65.
[118] a.g.e

kendisini ifade eden ruhsal süreç, simgesel bir durum alır. Bu simgenin bilince hitabeden kısmı imgedir. Bu imgenin her algılanışı simgesel bir sonuç doğurur ve ruhsal enerji uyarılmış olur. Böylece ruhsal enerji (libido) nin dönüşüm geçirmesi sağlanmış olur. Libidonun simgeler aracılığıyla dönüşüm geçirmesi uygarlığın başından beri vardır ve bu insan doğasının derinliklerinde kök salmış bir şeyden kaynaklanır. İnsanlar zaman geçtikçe içgüdüleri denetimindeki bu enerjinin bir bölümünü çekip almayı başardılar ve ayrıca istenci geliştirdiler. Ama istencimiz bizim inandığımızdan daha az güçlüdür ve bizim hala simgelerin libidoyu dönüştürücü gücüne ihtiyacımız vardır. Jung bazen buna üstün işlev (Tnarscendent Function) demektedir. [119]

Bu anlatılanlar çerçevesinde simgelerin din dilinde birer yapı taşı olarak ele alınması doğru olur. Ruhsal derinliğimizde oluşum halindeki kompleksler çeşitli konumlarda tezahür ederler. Dini anlamdaki "uyanışlar" da "Tanrı" kompleksi ve "ona göre" bir oluşum içindeki diğerleri söz konusu ise eğer, simgeleştirme işinde de imgeler buna parelel olarak bir anlam ağı ve dil mantığı ile karşımıza çıkacaktır. Yani bunlar ilk başta herhangi bir değer taşımaz iken burçlanma esnasında fiil hale gelip mümkün herhangi bir forma girerken, ana simgeyle ifadesini bulacak olan merkezi muhteva ile ilişkisine göre değer kazanacaktır. Bu sayede birbirleriyle ilgili ve merkezi simgeye göre konumları belli simgelerden oluşan bir söylem gündeme gelecektir.

Bundan dolayı simgeleştirme işinde aktif imgelem tarafından yapılan faaliyette, uygun imgelerin seçilmesi söz konusudur ve bir

[119] Fordham, s. 23.

rastgelelik yoktur. Ama bu planlama kesinlikle birey-üstü bir faaliyettir. Çeşitli komplekslerde çeşitli konum ve değerlerde simgelerle karşılaşabiliriz.

Bu ortaya konan durum dini metinlerde yada daha genel olarak din dilinde semantik yaklaşımlara olumlu bir katkı görülebilir. Çünkü semantik de dini söylemde önemli bir yeri olan kavramlar arası ilişkiler ağı olarak görür.[120] Ama bu dil her yeni vahy olayında adeta yeniden kurulan ve devamlı gelişen bir canlıyı andıran bir yapıdadır.[121] Çünkü bir önceki vahy muhatap durumundaki bilinci dönüştürmüştür. Bu durum her yeni vahyde tekrarlanır. Muhatap dönüşüme uğrarsa, ondaki yenilenmiş malzeme yeni bir hitaba gelişerek yansıyacaktır.

[120] Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 7

"Anlam öğretisi göstergelerle ya da sözcükler ve önermelerle, onların dile getirdiği anlam arasındaki bağıntıyı inceleyen bilgi dalı göstergebilim (semiotik)in bir kolu". Bu tanım imgeler ve simgesel derinlikleri açısından önemlidir.

George A. Teodors & Achilles G. Teodorson, Modern Dictionary of Sociology, New York, 1969 s. 376. "Kelime anlamlarını tarihi gelişimlerini kullanılış yapılarını ve kelimelerin insanın düşünce ve davranışlarıyla olan ilişkilerini inceleyen ilimdir."; Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s.15 vd.

[121] Bu konuda bkz. aynı eser s. 47 vd; dilin değişmesi konusunda bkz. Walter Porzig, Dil Denen Mucize II çev. Vural Ülkü Kültür ve Turizm Bakanlığı yay. Ankara, 1986, s. 71 vd. Vahy bu olguya daha özel bir anlam katmaktadır.

F- Kur'an Özelinde Ulaşabilecek Bazı Sonuçlar

Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına dair yapılan tartışmaların dil etrafında yoğunlaştığını görmekteyiz. Aslında bu durum Kur'an'ı anlama faaliyetinin en başından beri böyledir. Kur'an ilimlerinin önemli bir bölümü; Muhkem- Müteşabih, Garibu'l-Kur'an, Müşkilü'l-Kur'an, Halku'l- Kur'an, İ'rabu'l- Kur'an, Vücuh ve Nezair vs. gibi Kur'an ilimleri, Kur'an diliyle alakalıdır. Bu gayet doğal ve olması gereken bir şey olarak görülmelidir. Çünkü Kur'an müslümanların gözünde Allah'ın iradesinin dilsel ifadesidir. Hem de bizzat kendisi tarafından. [122]

Ama görülen o ki hemen hemen hiçbir konuda bir görüş birliğine ulaşmak mümkün olmamıştır. Bundan da ötesi bu konular hep ayrı ayrı telakki edilmiş ve – bir sistematiği olmadığı için- Tefsir metodolojisinden bahsetme imkanı bile bulanamamıştır. Sadra şifa çalışmaların vuku' bulması uygun bir zeminin bulunması durumunda

[122] İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 190.

mümkündür. Bu konuda "din dili" çerçevesinde yaklaşımların zemin olmaya istidat taşıdığını görmekteyiz. Öyleyse çalışmaların olumlu sonuç vermesi herşeyden önce din diline dair kapsamlı ve yeniden sorgulayıcı bir yaklaşımı ifa etmekle mümkündür

Din dilinin genelde "Tanrı" hakkındaki konuşmaları ifade ettiği – Konuşan ayrımı yapılmaksızın- söylenebilir. [123] Neticede "konuşma" ve Tanrısal olanın dille ifade edilmesi ve buna dair problemler söz konusu edilmektedir. Halbuki dinin dilinin anlatımında gerek Tanrı gerekse kul tarafından pek çok enstrüman kullanılır. Müslümanlar açısından Kur'an bunların en önemlisidir belki ama Kur'an bir iletinin neticesidir demek de mümkündür. Yani bir dilsel yapı olarak Kur'an'ın ortaya çıkışında yaşanan psikolojik ahval de bir din dilidir. Bu açıdan bakıldığında durum varoluşsal bir anlam kazanır. Hz. Peygamber (a.s) a Allah din dili ile hitap etmiştir. O, (a.s) bütün aşamalarıyla bu dille yeniden varolmuş ve en son aşamada Kur'an dilini Vahy Meleği'nden Arapça lisanla telakki etmiştir. Kur'an'ın anlatımı bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber (a.s) da diğer insanlara nazaran çok daha fazla bir derinliğe sahiptir. Yani anlatmaya çalıştığımız şey- analitik psikoloji perspektifinden – simgelerin oluşumudur. Peygamber yaşadığı ilk tecrübe ile bilinç dönüşümü geçirmiş ve ilk inanan [124] olmuştur. Yani Allah'tan gelen ilk hitap, ilk ve olumlu cevabını almıştır. Sonrada peygamber ve diğer insanlar arasındaki ruhsal ortak zemin diğer insanlar arasında bu olumlu cevapların çoğalmasının ve mesajın tutmasının temelini oluşturur.

---

[123] Koç, Turan, "Din Dili Olarak Kur'an Dili" (II. Kur'an Haftası Sempozyumu, 3-5 Şubat 95) Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, s. 278

[124] En'am 6/ 14

Jung'un "iman etme" konusunda iradenin rolünü adeta bir yanılsama olarak görmesi geçerli kabul edilecek olursa, Allah'ın hidayete erdirmesi ya da dalalete düşürmesi veya havarilere inanmalarını vahyetmesi [125] yorumsuz olarak ele alınabilir. Yalnız bunun katı kelamî bir bakışla yargılanması yanlış olur. Zira Kelamî bakışın peygamberin kendi iradesiyle iman edip etmediğini açıklaması çok güç olsa gerektir. Çünkü "gerçeklik" ona kendini kabul ettirmiştir. Din dilini böylesine bir derinlikle görmeyenlerin Kur'an'ın Allah'ın hidayet ettirmesi, ya da delalete düşürmesi ifadelerini kognitiv değil de fonksiyonel bulma uğruna yanlış anlamlandırdıkları ortaya çıkacaktır. Bu tipte bir yaklaşımda, Allah kudretli herşeye hakim edasında konuşmuştur ve muhatabında böyle bir intiba bırakma fonksiyonunu yerine getirmiştir. Dolayısıyla kelamcılar ayetleri- iradenin varlığını yokluğunu isbat için – bir bilgi kaynağı gibi ele almakla hata etmişlerdir. [126] Halbuki Kur'an antropoformik bir dil kullanmıştır. Burada analitik psikolojiye dayanarak ortaya konulan din dili bakışı ise kelamcıları eleştirirken katı ve mekanik bir irade anlayışına sahip olup ruhsal tecrübeyi görmezlikten gelmeleri yüzünden eleştirir. Ayrıca din dilinin muhatap üzerindeki fonksiyonunu yerine getirirken bilgiyi dışlayıcı bir yapıda olması gerekmediğini de ortaya kor. Bu dil, muhatabı sadece dilin kullanım şeklinin ya da edebi uslûbun manyetik alanında görmez, bununla beraber ve belki de daha önce kendi ruhsal yapısının deneyimlerinin tesirindeki insan olarak

[125] Yusuf 12/ 92; A'raf 7/ 178; A'raf 7/ 186; A'raf 7/ 30; A'raf 7/ 43; İsra 17/ 97; İsra 17/ 45; Nahl 16/ 37; Maide 5/ 111

[126] Özsoy, Ömer, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri" (I. Kur'an Sempozyumu 1- 3 Nisan 94) Bilgi Vakfı Yay. Ankara, 94, s. 181 vd.

görür. Zaten dildeki etki de bunun bir uzantısıdır ancak. [127] Bununla beraber bu yaşantı özgürleştirici bir süreç olarak da karşımıza çıkar.

Duyular ve gözlemin konusu olan yaşam ya da tarihsel ortam Kur'an'ın nuzulûnde etkin olmuştur. Ama Kur'an gerisin geri bu yaşamda nasıl etki de bulunmuş, bilinçleri nasıl dönüştürmüştür.? Tarihsel ortamdan duyulan memnuniyetsizlik bilinçli veya bilinçsiz (bilinçaltı) yoldan insanlığın ruhsal derinliğinde bir hazırbulunuşluk oluşturmuştur. Peygamber seçilecek insan bu açıdan ruhsal yapısı en duyarlı olan insandır. Ama diğer insanlarda da bu vardır ve Kur'an

[127] Watt bu hürriyet meselesini açıklamaya çalışmıştır. Bir üst makamdan gelen emir yapılan işlerde irade hürriyetini kaldırmadığı için alt makamdakilerin sorumluluğunu da kaldırmaz. B u gibi paradoksal ifadelerin günlük dilde anlamsız gibi görünmesi ya da açıklanmaya çalışılması doğru değildir. Modern Dünyada İslam Vahyi s. 153 vd. Kur'an dili insanın böyle bir gerilim içinde yaşamasını öngörür der Fazlurrahman.

Bunun dini deneyimlerimize tekabül eden bir yanı vardır. Fazlurrahman, " Allah'ın Elçisi ve Mesajı" makaleler I, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay. Ankara 1997 s. 55-56 Deneyimsel bir özümseme sürece bunu cevaplayabilir. Tıpkı kompleksi olan hastalara yapılan çağrışım deneylerinde olduğu gibi

bu şekilde bir zeminde muhatabını ruhsal yapısının ta derinliklerinden yakalar. Kur'an'ın taşıdığı simgesel ifadeler, ruhsal yapılarındaki oluşumları çağrıştırır, onları tazeler ve yeşertir. Kur'an dilinin fonksiyonelliği böyle anlaşılmalıdır. Onun kognitiv yönü tarihsel yaşamdan öte, ruhsal olanla alakalıdır. Öyle ki her duyusal ve tarihsel olanın ardından da böyle ruhsal bir gerçek yatar. Bu yüzden Kur'an tarihsel olandan önce evrensel olanın kitabıdır. Tıpkı gölge ve sahibi gibi. Gölge önden gelse de bu bizi yanıltmamalıdır. Bu yüzden Kur'an'ın olgu ve değer ayrımı yapmadığı ve buna uygun bir dili kullandığı iddiası [128] konumuz açısından da çok geçerlidir. Olguların temelinde yaratılışımızın sesi, ruhsal gerçekliğimiz yatar. Olumlulukları ve olumsuzlukları ile bu yapımız değerlerimizdir aynı zamanda Kur'an'ın toplumların var oluşlarında yok oluşlarında bir "sünnetullah" tan söz etmesi [129] bundandır. Dolayısıyla Kur'an gerçek ve değişmez bilgiyi verir bize. İmgesel yapısı tarihsel bir örgüye sahiptir, ama bu yönü bile aşkın bir müdahaleyle gerçekleşmiştir. Tarihsel örgüsündeki cüzi bilgiler tıpkı bir ressamın çizdiği resimdeki yorum ve vurgusu gibi bu ruhsal gerçekliğe yöneliktir. Ama bu bizi cüziyyatta yanlışların olabileceği kabulüne de götürmemelidir. Çünkü yanlışlar ruhsal gerçekliğin fiziksel tezahürünü ortaya koyamaz. Eğer ruhsal gerçekliğin asıl olması bir ön kabulse, tarihsel olanın da ancak doğru olanı bizi ona ulaştırır. Tıpkı, ancak doğru gölgenin sahibini göstermesi gibi. Burada şunu da hatırlayalım: Arketipler birer imkan halinde karanlıktadırlar. Ruhsal

---

[128] Koç, " Din Dili Olarak Kur'an Dili" s. 282.
[129] Mesela bkz. Hicr 15/ 13; İsra 17/ 77; Kehf 18/ 55; Fatır 35/ 43; bkz. Şengül, İdris, Kur'an Kıssaları Üzerine, Işık Yay., Çağlayan Mat. İzmir, 1995, s. 98 vd; s. 102 vd., 106 vd.

oluşum başladığında yavaş yavaş aydınlanmaya ve bilince doğru bir yükseliş kaydederken çizgileri belli olmaya başlar. Bu ortaya çıkış muhtemel pek çok sonuçtan biridir. Ama bütün sonuçların muhteva olarak omurgası arketiplerdir. Oluşumda çevre etkeni önem arzeder. Tarihsel görünüm bu esnada ortaya çıkmaktadır. Bu tarihsel tezahürün temel muhtevaya zarar verecek şekilde yansıması düşünülemez. Zaten hatırlarsak asıl itibarıyla ruhsal gerçeklik fiziksel gerçekliğin temelidir. Bir uyumsuzluk varsa düzeltilir, muhteva korunur.

Bu durumda tarihsel ortam hem nesnel ruha ait muhtevanın bir vahy olayı şeklinde uyanışa geçmesine sebeb olmakta hem de peygamberin yaratıcı düşlemi sayesinde vahy dili (ses, görüntü vs.) olarak tezahür etmektedir.

Yalnız bu anlatılanlardan tarihsel dilin kıymetsiz olduğu ve bir önem arzetmediği sonucuna da ulaşmamalıyız. İmgesel tarihselliğin oluşumuna dönersek bunun aşkın bir faaliyet olduğunu, iradeli bilincin faaliyeti olmadığını hatırlarız. Ruhsal sürecin simgesel oluşumu ve imgelerin artık birer simgesel derinliği taşır hale gelmeleri insan eliyle olmamaktaydı. Kaldı ki imgelerin rastgele seçildiğini düşünmek de yanlıştır. Bu noktada –dini terminolojiyi de katarsak- ilahi şuur ve seçicilik faaliyet göstermektedir. Yani ruhsal süreç sonuna kadar tabii seyrini izler. Bu da simgelerin gerçek birer simge gibi yaşanması sonucunu doğurur. Bu yüzden diyebiliriz ki belirlenmiş tarihsel dilsel yapı kutsanmıştır. Ancak bu yapı ona inananların ruhsal bütünlüğünü sağlayabilir. Bu yaklaşımla meseleye baktığımızda- anlama girişimlerini kasdetmiyoruz ama- yeni tarihsel duruma uygun bir tercüme girişimi bu ilahi faaliyete insan elini katmak ve suni bir neticeye ulaşmak olur. Bu da dilin tüm

fonksiyonellik özelliğini yitirmesi anlamına gelir. [130] Zaten böyle bir girişim, "evrensel muhtevanın mutlak olarak anlaşılabileceği" savına dayanmak zorundadır. Halbuki analitik bakış bize göstermiştir ki arketipsel muhtevaların tam anlamıyla kavranabileceği, anlamının tüketileceği diye bir şey yoktur. Mitolojilerde, rüyalarda, dini metinlerde gördüğümüz ortak muhtevaları eninde sonunda çözmek gibi bir niyet sonuçsuz kalacaktır. Ruhsal yaşantının pek çok yönü ve sonsuz zenginlikte tezahürü olabilir çünkü. Bu yüzden böyle bir dilin kullandığı mecaz ve istiarelerden söz etmek de, en azından alışıldık şekilde bu mecaz ve istiarelerin normal dile aktarılabileceğinden söz etmek de mümkün değildir. [131]

Burada söz konusu ettiğimiz şeylerden geleneğimizdeki "Kur'an'da mecaz var mıdır ?" tartışmasını hatırlamamak imkansızdır. Seleften önemli insanların savunduğu "Kur'an'da mecaz ve istiare yoktur" savını reddeden sonrakilerin "Kur'an'ın arapça olduğu mecaz ve istiareye başvurmanın da Arab'ın adetinden olduğu" savını biliriz. [132] Çoğu zamanda sonrakileri daha akılcı bulur ve ikinci savın daha geçerli olduğunu düşünürüz. Hatta bu mesele sıfatlar ve müteşabih ayetlere kadar uzanır. Özellikle "Allah'ın eli" "Allah'ın yüzü", "İstiva etmesi" gibi yaratıkların özellikleri için kullanılan, O'nun cismaniliğini çağrıştıran bu ifadelerin Allah için kullanılması, Selef Mutezile ve Ehl-i Sünnet tarafından farklı yorumlanmıştır. Hatta aradaki ihtilafların en büyük kaynağı bu konu olur. [133] Bu durum Vahy dilinin oluşum sürecinin tam olarak

[130] Bu çıkarımlarımızı destekler mahiyette bir bölüm için bkz. Fordham, s. 88- 90.
[131] Bu yapılabilseydi metnin kutsallığı ölürdü. Ayrıca aynı psikolojik gerçeğe dayanan dinlerdeki simge ve sembollerin ortak bir muhtevası olduğu savıyla bunları aslına tevil eden bir akıl dini kurmak mümkün olurdu. Böyle bilinçle yapılan bir şey iç ve dışın eşit oranda temsil edilmesinde başarısız olur ve dinsel gerçeğin paradoksal niteliğini gerçekleştirmez. Fordham s. 88- 90.
[132] Bu konudaki tartışmalar için bkz., ez- Zerkeşi, II, s. 255 vd.
[133] Nasır Hamid Ebu Zeyd, Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı, s. 26 vd.

okunmamasından ve aslında meseleye farklı bir akıl anlayışıyla yaklaşmaktan kaynaklanmıştır.

Kur'an vahyinin Arapça dil kuralları ve adeti üzere indiği bir gerçektir. Ama bir başka gerçek daha vardır ki bu dilsel anlatımın medlulü günlük yaşam değildir çoğu kez. Dolayısıyla kelimeler, terkipler, mecazlar, istiareler kullanılırken alışıldık anlamda "dolaylılık- dolaysızlık" ölçülerinden farklı olarak kullanılacaktır. Sözgelimi mecazların Kur'an dilinde dolaylı [134] anlatım aracı olarak hâla kaldığını söyleyip de onu günlük hayatta yaptığımız gibi kolayca deşifre edeceğimizi iddia etmek safdillik olurdu herhalde. Çünkü artık dilin karşısında günlük hayatın nesneleri durmamaktadır. Dilin karşısında duran şey ruhsal gerçekliğin nesneleridir. Bu durumda mecazın hala "dolaylı" bir anlatım aracı olduğunu ve hatta "mürekkep" olduğunu söyleyebilmek çok iddialı olmak anlamına gelir. Yani dil bütün muhtemel formları ile peygamber nefsindedir ve başka bir anlam dünyasını yansıtmak için kullanılır. Dildeki kalıp ifadelerin mecaz ve istiarelerin hazır birer form olarak alınması muhtemeldir. Bu durumda günlük yaşamımıza ait kullanımın tecrübesiyle yaklaşmak, gerçek muhtevadan bazı kayıplara sebep olabilir. Jung'un dediği gibi, bunları açıklamaya çalışmak başka bir istiare diline çevirmekten öteye götürmez bizi. [135] Nihayetinde

[134] "Dolaylı" kelimesi müteşabihin "dolaysız" ise muhkemin karşılığı olarak kullanılmamıştır burada. Meseleye dilin vaz'ı açısından bakıp imge-anlam tekabüliyetini konu etmekteyiz. Demek istediğimiz şey din dilinde mecazın da bir imge gibi alınmış olabileceğidir. Bazen mecazın çok tekrarı nedeniyle derinliğin kaybolması suretiyle bu durum günlük dilde bile olur.

[135] Tezin dindili bölümüne bakınız.

tamamen anlaşılıp tüketilecek muhtevalar değildir bunlar. [136] Din dilinden hakikatin kendisine kadar uzanan çeşitli seviyelerde dil paradigmaları olacağını bize Farabi söyler. Ona göre din, sıradan insanların anlayacağı şekilde münasebet ve temsil yoluyla gelmiştir. Ama bir kısım insanlar hakikatleri ruhlarında gerçekten oldukları gibi tasavvur ederler. Önceki gruptan insanlar misalleri anlama bakımından farklılık arzeder. Eğer onlardan biri herhangi bir şeyi yanlış bulup reddederse onu hakikate yakın olan ve sözünü ettiği itiraza mahal verdirmeyen bir misale yükseltmek gerekir. Bu durum her tekrarlandığında bir üst seviyede misale yükseltilmeli ve hakikati anlayacak kuvvet ve özelliğe sahip olursa ona hakikat bildirilmeli ve filozofları taklit seviyesine ulaştırmalıdır. Bununla da yetinmeyip hikmeti kazanmak isterse ve bunun için gerekli olan kuvvet ve özelliğe sahipse bu hikmet ona bildirilmelidir. Benzeri durumu İbn Sina'da da bulmak mümkündür. [137] Görüldüğü gibi dil çerçevesinde yoğunlaşan tevil sorunsalı her iki yaklaşım tarafından da büyük oranda paralel bir şekilde anlaşılmıştır. Yalnız hakikatin son tahlilde kavranabilip kavranamayacağı ile ilgili önemli bir ihtilaf vardır. Bu, aklı farklı anlamadan kaynaklanır. Jung'da akıl tümevarımı kullandığı için arketipik ifadelerin sonsuzca sahasında yeter seviyede gözlemi tayin etmek mümkün değildir. Bu da yapılan gözlem ve tahlillerin bir fikir vermesi ama bizi asla son noktayı koyucu bir sonuca ulaştırmamasını getirir. Halbuki klasik felsefede - Jung'un bu sahada güvenmediği – akıl metafizik kavramları ihata edebilir. Çünkü varlıkta aklî bir bütünlük vardır, temel prensip akıldır. İnsan aklı da bu bütünün bir parçasıdır. Bu yüzden vahy meleğinin adı

[136] Tezin dördüncü bölümüne bakınız.
[137] Farabi . el-Medinetu'l- Fazıla, s. 44 vd. s. 93; es-Siyasetü'l- Medeniyye s. 51; Mebadiu'l- Felsefeti'l- Kadîme, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Osmaniyye, Haydarabad, t.s. s. 14; İbn Sina enNecat, s. 500- 501; er- Risale fi İsbati'n- Nübüvvet, s. 85.

"faal akıl" olmuştur. Allah akıl, akîl ve kendince ma'kuldur. Kelam ilminde ve diğer ilimler de bu yaklaşımın esas alındığını söyleyebiliriz. [138] Gazali şeriatı ilahî akıl, aklı da beşeri şeriat olarak görmüştür. [139] Ayrıca akıl dışarda varlığı olmayan küllileri kavrayıp kıyas yapabilir. Filozoflar kavranamazlığı sadece "Tanrı" ya maletmişlerdir. [140]

Analitik psikolojinin bu minvalde ışık tutabileceği bir başka konu da herhalde "tevil" konusudur. "Tevil" ve "tefsir" arasındaki farkı hatırlarsak: Tefsir, lafızdaki kapalılığın açılması anlamına geliyordu. Bu yüzden makbul olan tefsirin Hz. Peygamber (a.s)'a dayanan tefsir olduğu söylenmiştir. Tevil ise metnin muhtemel olduğu manalardan birine ircasıdır. Yalnız bunun çoğu kez kesinlik arzetmediğinin vurgulanması ve tevfiki tefsire dayanması gerektiği söylenmiştir. Bu yüzden sahabe genelde tefsiri kendi reylerine göre yapmaktan kaçınmıştır. Bu tavrı özellikle müteşabih ayetlerde göstermişlerdir. [141] Çünkü Kur'an öncede ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamberin "ma-cerâ" sıdır. Dolayısıyla bütün doğruluğu ve kapsayıcılığıyla tefsir ona ait olacaktır. Tefsir, ruhsal yaşantının dil kalıplarıyla insanlar için temsil ettirilmiş şekli olan Kur'an'ın onlara daha da yaklaştırılmasıdır bu durumda. Tevilde ise sahabenin hassasiyetleri, bu kelimenin kök anlamı ve Kur'an'daki kullanımları

[138] Bkz. De Boer, T. J. "Akıl" mad. İ.A. I, s. 238- 239; Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", T. D.V.İ. A.. II, İstanbul, 1989 s. 238 vd. ; Yavuz Şevki "Akıl", T.D.V. İ. A, II, İstanbul 1989. s. 243 vd.

[139] el-Gazali. Meâricül- Kuds s. 17, 18, 60

[140] Farabi, Kitabu'l- Fusus, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Osmaniyye, Haydarabad, h. 1345, s. 15: İbn Sina, er-Risaletü'n- Nîruziyye fi'l-Hurufu'l-Hecaiyye (Tıs'u resail fi'l-Hikmeti ve't-Tabia içinde), Matbaatü'l- Cevaib, Konstantiniyye 1298/ 1882 s. 93.

[141] Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, I-II, D.İ.B.Y., Ankara, 1988, I, s. 17 vd.; Elmalılı, II. S. 308 vd. müteşabih ayetler gelenekte lafız cihetinden müteşabih, mana cihetinden müteşabih, her iki cihetten müteşabih gibi bir ayrıma tabidir. S. 311, Bu durumda aslında gerçek müteşabih ayetler mana cihetine tabi olanlardır.

gözönüne alındığında [142] "muhtemel manaların var olması"na yapılan vurgu yanlış olur. Aslında önemli olan "gerçek anlamın kavranmasında insanın her zaman yeterli olamayabileceği" meselesidir. Çünkü bu konuda yazdıklarımızı hatırlarsak aslında tevil adına yapılacak her açıklama dinî metni başka bir istiare diline çevirmekten başka bir şey değildir.

Bu durum bize Al-i İmran Suresi 7. Ayetle ilgili önemli bir prensip verir: "Tevil son tahlilde Allah'a aittir. İnsanın bu çerçevede ki gayretleri önemlidir ama meseleyi bütünüyle kavrayıcı bir faaliyet olarak görülmemelidir." [143]

Yalnız tevil dili tefsirin aleyhine yüksek seviyede bir dil olarak ortaya çıkar. Çünkü vahyî tecrübenin ara dünyası bu tür bir yorumlamayı (tevil: hermemeutics) gerekli kılar. [144] Bu ise özel bir yaşantıdır ve özel tecrübelerle anlaşılır olabilir. Bu durum tasavvufî tefsirlere, ya da batınî anlam tartışmalarına ışık tutucu mahiyettedir. [145] Çünkü bu zahiri dilin ötesinde derinliği olan batınî bir gerçekliğin okunması anlamına gelir.

---

[142] Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi , I, s. 20 vd. ; Kırbaşoğlu, Hayri "Müteşabih Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", (I. Kur'an Sempozyumu 1-3 Nisan 1994) Bilgi Vakfı Yay. Ankara, 1994, s. 363vd. ; Şimşek , Said, Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, Yöneliş Yay., İstanbul, 1991, s. 35 vd.

[143] Gazali de aynı ölçüye önem vermiştir. Bkz. Kânunu't-Tevil, Mektebet-u Neşri Sekafeti'l-İslamiyye. Mısır, 1359/ 1940, s. 6 vd., s. 10 ; Çubukçu, İbrahim Agah, Gazali ve Şüphecilik, A.Ü.İ.F.Y, Ankara, 1989, s. 75 vd.

144 Spregelman, s. 117; Pir Vilayet Han, s. 50-5

145 Aynı yerler.

Bugün tefsir metodolojisi tartışmalarında sıkça ele alınan bir konu da bilimsel tefsirdir. Modern zamanda tabii bilimlerin gelişmesi ve bu bilimlerin şaşmaz gerçeklerin kaynağı olduğu kabulü, müslümanların modern insana hitap edebilmede Kur'an'ın bu bilimler ışığında açıklanması gerektiği fikrine kapılmasının sebebi olmuştur. Tezimizle direkt alakalı olmadığı için bu konudaki eleştiriler için kısaca şunları ifade etmekte yarar görüyoruz: Bu tür bir tefsir yöntemi savunmacı bir yaklaşımın mantığıyla gündeme gelmiştir. Kur'an diline ait bir yanlış anlayışa dayanmaktadır. "Eğer Kur'an Allah kelamı ise- kesin doğru olan- tabii bilimlerin bulgularıyla çelişmez. Hatta bunlar bize ondört yüzyıl önce zaten Kur'an'da bildirilmiştir." anlayışı Kur'an tasavvurundaki yanlışlığı gösterir. Eğer Kur'an indiği çevrenin diliyle –ki bu muhatablarının anlaması için böyle olmalıdır – mutlaka o dilin o dönemine ait lafız ve anlamlarıyla dolayısıyla bilimleriyle sınırlıdır. [146] Kur'an mucizesini isbat kasdıyla yapılan sonradan ve yeni medlluller yakıştırma işi dil mantığına aykırıdır. Bu " iş ba u'd- delale" (anlamı doldurma) olur. [147] Dolayısıyla Kur'an'ın bilimsel verilerle tefsir edilmeye kalkışılması yanlıştır. Bu konuda Kur'an'ın bu verilerle çelişmiyor olması yeterli bulunmalıdır. [148] Çünkü bu Kur'an'ın işi değildir. Hatta Kur'an o dönemin kültürünü ve dünyaya bakışını yansıttığı için kimi zaman bilimsel sonuçlarla çelişen

---

[146] Şatibi, el- Muvafakat fi İlmu'ş-Şeria, II, s. 69- 80
[147] Nasr, Hamid Ebu Zeyd, s. 31- 32.
[148] el- Hulî, Emin, Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod, s. 54; ez- Zerkanî, II. S. 275 vd.

ifadelere de rastlanabilir. [149]

Kur'an dilinin gerekleri bakımından yapılan bu itirazlar vahy psikolojisi merkezli düşünce açısından da geçerlidir. Zira vahy dilinin oluşumunda yaratıcı imgelem yetisi büyük önem arzetmekte idi. Muhteva, mutlaka peygamber nefsinin tarihselliğiyle ifade bulmak durumunda idi. Bu da evrenselliği dilin kendisinde olmaktan çok külli ve tarih üstü medlülünde aramamız gerektiğini gösterir. yani vahy dili bir tarihsel medlüle; bir de derinliğine tarihüstü medlüle sahiptir. Bilimsel gelişmeler ve dilde buna bağlı terminolojik değişim sonraki dönemlere ait ise eğer, vahy dili tarihsel olarak bunu taşımıyor demektir. Bu açıdan yapılan her yorum zorlamadır.

Yalnız Jung'un karşılaştırmalı dinler tarihi, mitoloji v.s. çalışmaları bu açıdan farklı bir bakışın olabileceğini de ima eder: Bazen bilim adamının bulduğu şeyler sezgisel olabilir. Ruhsal nitelikleri başka alanlardan türeyen bu fikirler zihni ele geçirir ve geleneksel kavramları kendi suretine göre yeniden biçimlendirmeye zorlar. Bu fikirler insan beynine çağlar boyu çakılmıştır. Bunun tezahürü için sadece bazı koşulların ortaya çıkması gerekmektedir. Bunlar ilksel imgelerden çekilmiş kopyalardır sanki. [150]çeşitli zamanlarda mitolojilerde, ilkel dinlerde, kitaplı dinlerde tezahürünü bulmuş fikirler bilimsel dille bir başka tezahürü de bulmuş olabilir. Bu durumda mesele bu farklı dilleri okuyabilmekte kalıyor demektir. Kutsal metin bu farklı dillerden biriyle oluşturulmuştur. Jung'un

[149] a.g.e, s. 55- 56
[150] Jung, Analitik Psikoloji, s. 145- 147

verdiği örnek, aslında bir fizikçi değil de bir doktor olan Robert Mayer'in sezgisel olarak bulduğu "Enerjinin Korunumu Kanunu" dur. Enerji ve enerjinin korunması fikri bilinçdışında uyur durumda bulunan ilksel bir imge olmalıdır. Böyle bir sonuca varabilmemiz için doğal olarak bu tür bir ilksel imgenin insanlığın zihin hayatının geçmişinde gerçekten var olmuş ve çağlar boyunca işler durumda bulunmuş olmasını kanıtlamak zorundayız. Kanıt bulmak o kadar zor değil; yeryüzünün birbirinden alabildiğine uzak bölgelerindeki en ilkel dinler bu imge üzerine kurulmuş bulunmaktadır. Tek ve belirleyici düşüncenin herşeyin çevresinde döndüğü, evrensel sihirli bir kuvvet olduğunu söyleyen, madde ve zihin olaylarının maddeden çok kuvvetlerin etkisine bağlı olduğunu savunan dinamistik dinler vardır. Ünlü İngiliz araştırmacı Tylor olsun Frazer olsun bu düşünceyi yanılarak animizm (ruhçuluk) diye dile getirmiştir. Gerçekte ilkellerdeki kuvvet kavramı bir takım ruhları değil, Amerikalı araştırmacı Lovejoy'un yerinde bir ifadesi ile "ilkel enerji bilimi" ni dile getirmektedir. Bu kavram ruh, can, Tanrı, bedensel güç, verimlilik, doğurganlık, büyü, nüfuz, iktidar, tıp ve efektlerin serbestliğe kavuşmasıyla nitelenen bazı duygusal durumları ifade etmektedir... Eski Ahid'de sihirli güç yanan çalıda ve Musa'nın çehresinde tezahür eder; İncillerde gökten ateş azizlerin başları çevresindeki hale, şeref nuru ışık halkası olarak görünmektedir... Eski görüşe göre ruhun kendisidir bu güç; ruhun ölümsüzlüğü fikrinde ruhun korunumu içkin durumdadır. Öte yandan Budistlerin ilkel ruh göçü kavramında sınırsız değişebilirliği ve süresiz korunumu fikri içkindir. [151]

[151] Jung, Analitik Psikoloji, s. 145- 147.

Bu örnekte söz konusu edilen muhteva tartışılabilir. Yalnız yaklaşım tarzını doğru algılamanın önem arzettiğini düşünüyoruz.

"Farklı dil paradigmalarının ifade etmeye çalıştığı evrensel muhteva" fikrini iyi anlamak önemlidir. Bilinçli mi bilinçsiz mi yaptı bilinmez ama buna Abduh'un Fil suresini tefsirinde de rastlayabiliriz. Abduh biraz da tarihi vesikalara dayanarak fil ordusunun maruz kaldığı şeyin aslında bir tür çiçek hastalığı olduğunu söyler. Genelde "kuşlar" olarak anlayıp tercüme ettiğimiz kelimenin "uçucular" şeklinde hastalık mikrobunu taşıyan sinekler olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Bunun için kelimenin dilde bu anlamda kullanımlarını arar. "Yenilmiş ekin" benzetmesi ona göre askerlerin hastalık neticesinde vucutlarında oluşan yaralarla kurt tarafından yenmiş tanelere benzemelerini anlatır.[152]

[152] Abduh, Muhammed, Tefsir u Cüzi'l- Amme Metabiu'ş- Şa'b, Mısır, s. 120

Elbette bu iki örnekte önemli farklar da mevcuttur: Her şeyden önce Abduh kutsal metin dilindeki olağanüstü-olay anlatımına müdahale etmektedir. Halbuki din dili bunu böylece algılamayı öngörür. Ama bu tür bir tercüme girişimine biraz da düzelterek bakarsak kutsal metin dili kendi paradigmasına uygun olarak bir olayı tasvir etmiştir. Bugünkü hayatımızı istila eden bilimsel dil elbette ki bu olayı farklı tasvir edecektir.

III. BÖLÜM
KUR'AN'A DAYALI DEĞERLENDİRME

A-Kur'an'a Dayalı Değerlendirmenin Önemi

Din bilimleri nasslara dayalı olan ve bu nassları açıklamaya yönelik olan yorumlar çerçevesinde oluşur. Sözgelimi artık olgunlaşmış ve kemale ermiş bir bilim kabul edilen [1] Usûl ü Fıkıh delillerini nasslara dayandırır. En temel iki kaynak olarak "Kitap" ve "Sünnet" kabul edilir. Sonraki kaynaklar ise bu iki kaynaktan çeşitli delillere dayalı olarak çıkarılır. [2] Çünkü bir yorum konusunu oluşturan metnin mantığına,ilke ve prensiplerine saygılı olduğu ölçüde geçerli olur. Din bilimleri dinî nasslara uygun olduğu ölçüde geçerli olur. Din bilimleri dinî nasslara uygun yorumlar neticesinde gelişmiştir. Bu durumda vahy psikolojisine dair yapılan her yorum ve açıklamanın, Kur'an ve onu açıklayan sahih sünnetin bildirdiği, vahy psikolojisinin temel karakteristiğine dair temel bilgilerle çelişmemesi gerekir.

Nassların- herhangi bir konuda temel karakteristiği ortaya koymuşsa- edilgen bir biçimde ele alınması din bilimlerini geliştirmek yerine köreltecektir. Çünkü bu takdirde dînin nasslarına olan güven, bu nassların dışından zannî bir bilgi ile sarsılmış demektir. Bu durumda bir yorumdan bahsetmek tabii ki mümkün değildir. [3] Sözgelimi Kelam ilmi felsefeye ait bir takım argümanlar kullanmıştır. Fakat onu felsefeden ayıran şey, bu işi nasslara

---

[1] el- Huli, s. 66

[2] Ebu Zehra, Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi, (çev: Abdulkadir Şener) Fecr Yayınevi, 5. Baskı, Ankara, 1990, s. 71 vd.; s. 77; s. 99 vd; s. 177 vd.; s. 185 vd; s. 190 vd.

[3] Zannî bilginin geçersizliğine dair bkz. Yunus 10/ 36 " ...Zann ise gerçek karşısında bir şey ifade etmez..."

dayanarak, ya da nasslara ait bilgiyi delillendirmek için kullanmasıdır.[4]

Vahy psikolojisine dair bu tarz bir bakışı Şerhu'l-Mevâkıf sahibi el-Cürcani'de açıkça görüyoruz. Her ne kadar burada felasifeye bu açıdan aşırı bir eleştiri varsa da, gerçekten İslam filozofları vahy psikolojisinde Kur'an ve sahih sünnetten çok indi görüşlerini esas almışlardır. [5] Yine de –özellikle İbn Sina'da dogmatik din görüşü ağırlığını hissettirir. [6] Mesela kudsî akıl teoremi ile gündeme getirdiği "ümmi peygamber" anlayışını benimsemesi bu yüzdendir. [7] Peygamber tarafından vahy meleğine ait bir suretin görünmesi, sesinin işitilmesi ve bunun üzerine baygınlık benzeri bir halin yaşanması [8] İbn Sina'da dinle felsefeyi uzlaştırma çabalarının bir tezahürü olarak görülebilir. Yalnız meleğin nesnel görüntüsünden, gerçek bir şahsiyet olarak varlığından- dinî bilgilerimizin hilafına olarak- söz edilmediğini görüyoruz. [9]

Fazlurrahman ise bir adım daha ileri giderek Cebrai'in internal olduğunu, nesnel bir suretinden bahsedilemeyeceğini söyler. Bu yüzden Cebrail'in diğer insanlarca da görülebildiğini bildiren hadislerin muhtemelen uydurulmuş olduğunu söyler. Burada açıkça bizim sözkonusu ettiğimiz sakınca ortaya çıkmış bulunuyor. Fazlurrahman kendisine ait vahy psikolojisine dair fikirleri sünnette gelen kuvvetli bir bilgiyi değerlendirme için ölçüt kabul etmiş olmaktadır. Bu sağlıksız bir yaklaşımdır. Hadislerin sıhhatini

---

[4] İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, Umran Yay. Ankara, 1981, s. 1 vd.
[5] el-Cürcani, Şerhu'l- Mevakıf, s. 546 vd.
[6] Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Sina'ın Din Felsefesi", A.Ü.İ.F.D. IV, 1955, s. 82- 83
[7] İbn Sina, Necat, Tabiiyyet, s. 272 vd. ; el- İşarat ve't-Tenbîhat, II, s. 370, 371; İzmirli İsmail Hakkı, İslam Felsefe Akımları, Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 129.
[8] İbn Sina, Risaletü'l- Fi'l ve'l- İnfial s. 6, 6, krş. Farabi, el-Medinetu'l- Fazıla, s. 62-63.
[9] el-Cürcani, Şerhu'l- Mevakıf, s. 546

Kur'an'a dayalı olarak, kesin tarihi bilgilerimize dayalı olarak, mantıki tutarlılık esasına dayalı olarak v.s.[10] test edebiliriz. Ama bir takım zannî bilgiler veya fikirlerle bunu yapmak doğru olmasa gerektir. Hele bir de İbn Arabi'de olduğu gibi bir konuya dair aykırı bu görüşün var olması, kanaatimizi iyice teyid eder.

Bu yüzden analitik bakışla ortaya konan vahy psikolojinin de tefsir ilmi bünyesine uygun olup olmadığının Kur'an ve onu açıklayan sünnet ölçüt kabul edilerek test edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bir de böyle bir psikoloji üzerine yorum mantığının geliştirilmesi muhtemelse bu elzemdir. Bir kere bu anlayış vahy kültüründen uzak bir şekilde en azından inanmışlık kaygısı taşınmaksızın oluşturulmuştur. Bu yüzden oluşturulmuş terminolojinin farklı bir dünya görüşünü yansıttığının unutulmaması gerekmektedir. Bir başka hususta analitik psikolojinin bize sunduğu bilgilerin kesinliğiyle alakalıdır. Her ne kadar analitik psikoloji metod olarak tabii bilimler metodunu yani deney ve gözlemi esas alsa da, bunun tabii bilimlerdeki keskinlikle uygulanamayacağı açıktır. Buna ilave olarak zaten Jung'un bu metodun sınırlarını zorladığını hatırlamalıyız.[11] Kaldı ki tabii bilimlerde bile bu metodla elde edilen bilgilerin kesinliğiyle ilgili itizarazlar vardır. Bu konudaki en büyük dayanak noktası da bu bilimlerin devamlı bir

[10] Koçyiğit, Talat, Hadis Usulü, A.Ü.İ. F.Y. Ankara, 1993, s. 143 vd; Kandemir Yaşar, Mevzu Hadisler, Menşei Tanıma Yolları, 5. Baskı. D.İ. Y. . Ankara 1991, s. 125 vd.
[11] bkz. tezimizde s. 40 vd.

değişim ve gelişme göstermesidir. [12] Öyleyse analitik psikolojinin sunduğu bilgileri geçerli olması muhtemel açıklamalar olarak kabul etmeliyiz. Eğer vahy konusu, özellikle de Kur'an vahyi konusu bahis mevzuu ise ölçüt olarak da- kendi iç tutarlılığımız adına- bizzat vahyin ve vahy alanın verdiği kesin bilgiler alınmalıdır. Zaten bir anlamda Jung'un gözlem metodunun gereği de budur. Bu anlamda yapılacak düzeltmeler yapılan yeni gözlemlerle bilgilerimizin – vahy psikolojisi adına- artması anlamına gelmelidir. Çünkü Jung deney ve gözlemin sahasını tarihi malzemeleri, kutsal metinlere ait açıklamaları, mitolojik bilgileri vs. de katarak genişletmiştir. St. Paul'un yaşantılarını incelemesiörnek teşkil eder. Bu yüzden analitik psikoloji adına da bir metod değişikliği olmayacaktır denebilir.

Bu durumun gerekliliğini ortaya koyan diğer bir durum da pek çok psikolojik yaklaşımın varlığıdır. Yani psikolojinin metod ve yöntemi tek düzelik arzetmediği için bir konuda farklı psikolojik sonuçlara ulaşılabilir. Ya da ortaya konan sonuç bu dünya görüşünün sonucu olabilir. Bu durumda aralarında seçim yapabileceğimiz psikolojilerden bahsedebiliriz. Bu durum fizik, biyoloji gibi tabii bilimlerde böyle iken bir beşeri bilim olan psikolojide öncelikle söz konusudur. Bir psikolojik yaklaşıma göre söz gelimi modern zaman öncesi ruhun nesnel varlığını kabul eden felsefecilerin psikolojik bulgularına göre mi vahyi anlayacağız yoksa hem ruhu hem de metafiziğin nesnel varlığını inkar eden materyalist bir psikolojiyi mi esas alacağız? Vahy açısından psikolojinin en büyük meselesi budur ve bunda aslında nasslara dayalı bir tercih koruz ortaya. Öyleyse vahyin bildirdiği ölçüde ve Kur'an vahy fenomenlerinin izin verdiği p0sikolojilerin geçerli olabileceğini söyleyebiliriz. Psikolojilerin

[12] Demir, Ömer, Bilim Felsefesi, Vadi Yay., 2. Baskı. Ankara, 1997, s. 9 vd. ; s. 64 vd. ; s. 93 vd.

diyoruz çünkü nassları ölçüt aldığımızda "geçerli" vasfını taşıyan pek çok teori ya da yaklaşımla karşılaşabiliriz. Bunlar gerçekliği belli bir açıdan temsil ederken bu durum aralarında tedrici bir farklılık arzedebilir.

Mesele bu noktaya gelince vahyden dışında geçerlilik ölçüleri gündeme gelir ki bu da genelde hangi çağda olduğumuz ve hangi insanı muhatap kabul ettiğinizle alakalıdır. Abdulkerim Suruş'un dediği gibi işte bu da genelde hangi çağda olduğumuz ve hangi insanı muhatap kabul ettiğinizle alakalıdır. Dini bilgilerimizin doğru ve sağlıklı bir şekilde evrimleşmesi böyle olsa gerektir.

B-Kur'an Vahyinin Temel Karakteristiklerinin Tespiti

Bu tür bir çalışmada birkaç türlü kaynak ve bakış açısı kullanılmalıdır. Bir kere vahy hadisesini vukuu esnasında gözlemleyen insanların anlatımı önemlidir. Bu bizim için dolaylı da olsa bir dış gözlem özelliği taşır. Vahy hadisesini yaşamış olan Hz. Peygamber (a.s) ın sözleri de bir iç gözlem değerindedir. Kur'an'dan alacağımız bilgiler ise –vahy muhtevası olması nedeniyle- vahyin aşkın kaynağına ait bilgileri ifade eder. Bu anlamda iki kutuptan diğerine ait ifadeler olarak değerlendirilmelidir. Bir diğer alan da vahyin sözlük ve terim anlamı arasındaki ilişki ve bunlara dayalı olarak yapılmış vahy tanımları olmalıdır. Burada önce zikrettiğimiz kaynaklara dayalı toparlayıcı bakışların varlığından söz edebiliriz. Çünkü herhangi bir şeye ait tanım o şeyin karakteristik içeleminin ortaya konmasıdır. [13]

Bu kaynaklar çerçevesinde vahye bakış, İslamî bilgilerimizin kaynakları ve bu bilgilere dayalı olarak oluşturulmuş kültürde vahyin "efradı" ve "ağyarı"[14] ile nasıl ortaya konup anlaşıldığını tesbite yönelecektir.

Bir diğer husus da bizim ele alacağımız "vasıtalı vahy"

[13] Öner, Necati, Klasik Mantık, A.Ü.İ.F.Y., 5. Baskı, Ankara, 1986, s. 36
[14] a.g.e, s. 41. Eski mantıkçılar tanımın efradını cami ağyarını mani' olması gerektiğini söylemişlerdir.

olacağıdır. Çünkü Kur'an Cebrail (a.s) vasıtasıyla indirilmiştir. [15] Bu çerçevede gelen rivayetler daha öncelikli olarak değerlendirilecektir.

Bütün değerlendirmeleri iki başlık altında tasnif etmenin uygun olacağını düşündük.

1- Vahy esnasında Hz. Peygamberde görülen haller.
2- Kur'an vahyinin unsurları.

1- Vahy Esnasında Hz. Peygamber'de Görülen Haller

Bu çerçevede meseleyi değerlendirdiğimizde bir kere, vahyin vuku' esnasında Hz. Peygamber (a.s) ın yaşadığı şeylerin dışarıdan tasviri ile ilgili bir takım bilgilere sahibiz. Bu bilgiler – tamamlayıcı olan diğerleri ile birlikte değerlendirilmediklerinde- bir takım yanlış çıkarımlarda bulunulması mümkün olabilir. Nihayet bu tür değerlendirmeler, Hz. Peygamber (a.s) devrinde olduğu gibi, günümüz dünyasında bile vardır. [16]

Sözgelimi Hz. Aişe'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber vahy gelme hali kapladığında en soğuk günlerde bile alnından terler boşandığı anlatılmıştır. Yine vücudunun titrediği, yüzünün renginin değiştiği, nefes alırken horultuya benzer sesler çıkardığı, inlediği, yere yığıldığı hadislerde gelmiştir. Mesela vahy Hz. Peygamber (a.s)

---

[15] Bakara 2/ 97; Demirci, Vahiy Gerçeği, s. 177 vd. 179- 180; 177 vd. Burada Cibril / Cebrail isminin kullanımının önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu konuya ileride değinilecektir.

[16] Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 50; Watt buna bir cevap verir bkz. Hz. Muhammed Mekke'de, A.Ü.İ.F.Y, (çev: Rami Ayas- Azmi Yüksel) Ankara, 1986, s. 64; Duman, Vahy Gerçeği, s. 66 vd.

devedeyken gelmişse devenin bu ağırlığa dayanamayıp çöktüğüne dair bir rivayet mevcuttur. Yine aynı anlamda bir hadis şöyledir: Bir keresinde Zeyd İbn Sabit'in dizi ile Hz. Peygamber'in dizi temas halindeyken vahy gelmiş ve Zeyd o kadar ağırlık hissetmişti ki bacağının kırılacağını zannetmişti.[17] Hz. Ömer'den gelen rivayete göre onun başının etrafında arı uğultusuna benzer sesler işitilirdi. Ayrıca onun üzeri örtülürdü. Bu rivayetlerin ortaya koyduğu şey vahy alma esnasında Hz. Peygamberin geçirmiş olduğu tecrübenin psikolojik olduğu kadar fizikî zorluklarının da olduğudur. [18] Aslında bunu anlamak hiç de güç değildir. Sıradan insani ilişkilerimizde bile bir anlama faaliyetine girmek, ya da gerekli dikkatle dinlemek bir zahmeti gerektirmektedir. Peygamber vahy hadisesinde farklı iki varlık kategorisine ait varlıkların buluşmasında zayıf tabiatı temsil eder. Bu yaklaşma – her ne kadar tabiatta köklü bir değişim olmasa da- zayıf tarafın tabii kapasitesini zorlayan bir sonuç doğuracaktır. [19]

Öyleyse daha doğru bir ifadeyle psikolojik zorluk fizikî zorlanmaya sebep olmuştur. [20] Yalnız şurası da bir gerçektir ki her vahy hadisesi Hz. Peygamber (a.s)'da aynı zorlanmayı meydana getirmemiştir. Mesela meleğin bir insan suretinde göründüğü vahy olayları en kolay olanı[21] diye tabir edilirken zil sesi (c-r-s) şeklinde

[17] el- Buhari, Bedul Vahy, 2- 4, Fedailu'l- Kuran, 2, Müslim, el-Fedail, 23, 88; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 34, 197, 464, VI, 158, 163.
[18] Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, I- XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty; Demirci, Vahy Gerçeği, s. 180; Müzemmil 73/ 5 ayeti; "Şüphesiz biz sana ağır bir söz yüklemişizdir."
[19] Giriş bölümünde vahy alan peygamberin beşer üstü bir hale girdiğini söylemenin doğru olmadığını ama vahyin de her insan tarafından yaşanmasının doğal olarak mümkün olmadığını söylemiştik. Bu yüzden "beşeri tabiattan sıyrılıp melekî bir tabiata bürünme" tabirlerini doğru yorumlamak gerekir diye düşünüyoruz. İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan s. 194 vd., 209 vd.
Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 50; Duman, Vahiy Gerçeği, s. 66 vd.

[20] İbn Haldun, Mukaddime, I., s. 241- 242.
[21] Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 49; Demirci, Vahy Gerçeği, s. 179; Hadisler için bkz. el-Buhari, Bedü'l- Vahy, 2; Müslim, el- Fedail, 23.

gelen vahyin en zor olanı [22]olduğu rivayetleri ulaşmıştır. Mevcut rivayetler bize az çok bu zorluğun, vahy meleğinin insan tabiatından daha uzak- kendi asıl tabiatına daha yakın bir görünümde irtibat kurmasıyla doğru orantılı olduğunu gösterir. Çünkü bu durumda Hz. Peygamber'in tabiatı bu buluşma için kapasitesini sınırlarını biraz daha zorlamaktadır. [23] Hz. Peygamber (a.s) in Hira mağarasında yaşamış olduğu ilk tecrübede kendine has suretiyle meleği görmesi üzerine dayanamayıp bayılması[24], zil sesi diye tarif edilmeye çalışılan sesin meleğin kanat çırpması olarak yorumlanması [25] -ki bu meleğin asıl heyetiyle ortaya çıktığına delil olabilir- bu durumlara örnektir. Tabiatıyla, insan şeklinde temessül etmesi durumunda Hz. Peygamber'in kolay bir vahy tecrübesi geçirmesi de meleğin beşer tabiatına oldukça yaklaşmasından ve bu irtibatın Hz. Peygamber'e daha az yük olmasındandır. [26] Durum onu gösteriyor k Hz. Peygamber (a.s) ın hissettiği zorluk, herbir vahy olayının onun duyularının kaçına birden ve ne şiddette hitap ettiği ile de orantılıdır.

Bu durumun şu anlamda bir önemi olabilir: Her seferinde vahy farklı bir nuzul sebebine ve buna bağlı farklı bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla meleğin farklı farklı irtibat kurma biçimini bu farklı muhtevalar belirlemiş olabilir. Nitekim çıngırak (zil/ c-r-s) sesiyle vahyin gelişi vaîd yahut tehdid ayetleri nazil olduğu vakit

[22] El- Buhari. Bedü'l- Vahy, 2; Müslim, el- Fedail, 23; Ahmed b. Hanbel el- Müsned, VI, 158.
[23] Demirci, s. 180.; İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan s. 210, 211.
[24] Demirci, s. 178.
[25] Dihlevi, I. s. 57; İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 222.
[26] El- Kırmânî Şemsuddin Muhammed İbn Yusuf Ali, (Ö. 786 H) Şerhu'l- Buharî I, Kahire, 1939, s. 28

gerçekleşirdi denilmektedir. [27] İlk vahy tecrübesinin pek çoğundan ağır bir deneyim olması, benzeri ağırlıkta bir diğerinin miraçta vuku' bulması –ki Kur'an bu ikisi üzerinde özellikle durur [28] - bu anlamda önemlidir. [29]

Vahy hadisesi ruhsal bir tecrübe ise ve psişenin fizik dünyaya tesiri muhakkak ise böylesi ağır bir tecrübenin ağır fiziki sonuçlar doğurması doğaldır. Jung'un Paul'un Şam yolu vizyonundan sonra gözlerinin kör olduğuna dair bilgiyi şu şekilde yorumladığını biliyoruz: Paul gerçeği görmek istemiyordu bu bastırma eğilimi onda bu tecrübeden sonra gözlerinin kör olması şeklinde tezahür etti.[30] Tabii ki buradaki tahlilin bizi, Hz. Muhammed (a.s) ın yaşadığı vahy olayların başlangıcında da onun olumsuz tavrı vardı gibi bir sonuca götürmemesi gerekir. Ama bu tahlil bize şöyle bir prensip çıkarmada yardımcı olabilir. Beşer nefsinin tavrı yaşadığı her vahy tecrübesini biçimsel olarak da etkiler ve buna uygun bir cevabı da tecrübe eder. Bu cevabın eseri fiziksel olarak görülebilir. Çünkü – hatırlarsak- insanla Yaratan arasında iletişimi sağlayan dilin konuştuğumuz lisanı

[27] Suyutî, I,s. 45. Dihlevi bunun duyulara (özellikle duyma duyusu) kuvvetli bir tesirin isabet etmesiyle duyuların karışmasından böyle algılandığını söyler. Huccetü'l-İlahi'l-Baliga, I. s. 558

[28] Tekvir 81/ 19- 24; Necm 53/ 1-6, bu konuya dair bkz. Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, s. 31 vd.

[29] İzutsu, Zil sesi ve arı uğultusu gibi acayip seslerle gelen vahyi Hz. Muhammed (a.s) ın zorlandığı vahy kısmından saymış, gök habercisini ya da meleği gördüğü vahy çeşidini ise zorlanmadığı kısım olarak görmüştür. (Allah ve insan s. 210.) Halbuki rivayetler böyle kolay bir tasnifin imkanını ortaya koymaz. Meleğin temessül ediş şekli de önemlidir.

[30] Jung, Analitik Psikoloji.

aşan yaşantısal bir anlamı vardı. Bu yüzden din dilini ve vahyi yazılı metinleri aşacak şekilde anlamak ve vahy tecrübelerinin vizyonel boyutunu da düşünmek gerektiğini ifade etmiştik.

Bu çerçevede şu şekilde bir yorum yapmak yanlış olmasa gerektir. Bir ayet vaid bildiriyorsa ya da tehdidkar bir ifade taşıyorsa vahy olayında beşerle – özelde vahy alan peygamberle- ilişki kurulurken ontolojik mesafe korunmaktadır. Yani tıpkı şefkatli bir babanın çocuğunu te'dib ederken, fiil ve sözleriyle "baba" olduğuna dair vurguda bulunması gibi bir şeydir bu . Bu yüzden bir peygamber insanlık adına bu durumun yükünü de en önce yüklenmiş olmaktadır. Tabii olarak tersinin de vuku'unu kabul etmeyi gerektirir bu. Yani kimi zaman vahy bir iltifat ve tenezzül anlamı taşır. O zaman da bunun Kur'an'ın çeşitli bölümlerine uslub farklılaşması olarak yansımış olması olasıdır.

2- Kur'an Vahyinin Unsurları

Bir gönderici tarafından öte yandaki alıcı üzerinde belli bir etki yaratmak amacı ile adına "gösterge" denilen anlam yüklü birimlerden birimlerden yararlanarak karşı tarafa belirli bir bildiri ulaştırılması eylemine bildirim denir. [31] İletişim sözcüğü insan

[31] Başkan, Özcan, Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi, Altın Kitaplar Yayınevi, I. Baskı, İstanbul, 1988, s. 17

bilincini ve bildirim amaçlılığını içermediği için bildirişimden farklıdır [32] ve ileti de bildirimden farklıdır. Bu çerçevede baktığımızda peygamberler aracılığıyla insanlara gönderilen vahyi iletimden çok "bildirim" kabul edebiliriz. Çünkü bildirimde amaçlılık ve anlamlı göstergeler temel unsurlar olarak karşımıza çıkar.[33] Bu durumda bildirimin amacı bir insan bilinci tarafından belirlenmemiştir. Ama ortada Tanrı tarafından belirlenmiş bilinçli bir amaç doğrultusunda anlamlı göstergelerle yapılan bir bildirim vardır. [34] Yani bildirimin şartı olan, "göstergelerin belli bir amaç doğrultusunda konmuş olması şartı" vahy içinde geçerlidir. Bir bildirimde bildiri "gönderen" ve bildiri alan "alıcı" arasında, söz konusu göstergeler üzerinde bir anlaşmanın varlığı gereklidir. Bildirim ancak bu sayede mümkün olabilir.[35] Bildirimde kullanılan göstergeler kelimelerden oluşmuş olan , ya da başka işaretleri de içeren dilsel göstergelerle sınırlı değildir. Çok daha geniş çerçevede "bilgi" dışında başka şeyler de ulaştırıldığını belirtebilir. (ulaştırma vs.)[36] Vahy olgusunda ise bir "bilgi" aktarımından en azından Tanrı iradesine uygun davranışın bilgisinden söz edebiliriz. Bu durumda dilsel bir anlatım vardır. Ama vahyin görüntü ile vukuu düşünüldüğünde, vahy konuştuğumuz kelimeleri aşan bir boyutu; görsel bir boyutu da içerir. Ayrıca bildirimde bildiri gönderenle alıcı arasında her zaman için bir ayrılık durumu olduğundan, uzamsal bir ayrılık olduğundan bir aracıya/ bir aktarım oluğuna ihtiyaç duyulur. Bu aracının da bir bildiri değeri vardır. Sözgelimi bir tiyatro oyununun bir metin olarak okunması belli bir etki uyandırır ama aynı eserin sahnede oynanması başka; bir sinema filmi olarak

---

[32] a.g.e, s. 33.
[33] a.g.e s. 17.
[34] Şura, 42/ 7, 52, 53; En'am 6/ 155; İsra 17/ 105
[35] Başkan, , s. 22, 29.
[36] a.g.e., s.17.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

seyredilmesi daha başka bir etki uyandırır. [37] Bu durum vahy olayında belirgincedir. Çünkü vahyin bir melek ve peygamber aracılığıyla gönderilmesinin hem sebebi hem de inançsal bir değeri vardır. Bu konu meleğin aracılık etmesindeki sebebi, her gelişindeki durumunu, insanlar arasından niye peygamber seçilmiş olup da başka bir yol edinilmediğini vs. içerir. Bildirimde "aktarım aracısı"ile "göstergeler düzeni" arasında da bir uyum gerekir. [38] Bu vahye uyarlandığında, bildirimin ruhsal varlığa; melekten peygamber ruhuna oradan da- insanların anlayışına hitap etmek için- dilsel göstergelerle aktarılması demektir. Az öncede dediğimiz gibi bu süreç peygamber aşamasındayken göstergeler düzeni hem işitsel hem de görseldir. Dolayısıyla anlam peygamberde daha derindir. [39] Bu durum onun "vahyin açıklayıcısı" olması vasfıyla uyum arzeder.

Vahyin terim anlamından mâada sözlük anlamı da bildirişimle yakından ilgilidir. Bir kere "genel olarak haberleşme" anlamı taşır. Öyle ki haberleşme işi için kullanılan göstergelerin daima dil işaretleri olma zorunluluğu yoktur. [40] Gizli ve süratli bir şekilde sözlü veya sözsüz şekilde işaret etmek anlamındadır bu. [41] Ayrıca vahyde kurulan iletişimde iletilen şey bir bakıma müessir faktör ve itici güç rolünü oynar. Bu peygamber için kullanıldığında, peygamberin hemen kendisine söylenen şeye tabi olup onu tebliğ etmesi, tebliğ edilen insanların bundan etkilenerek aksiyona geçmesi

---

[37] a.g.e, s. 25.
[38] Aynı eser, s. 29
[39] Biz bu konuya "Kur'an Özelinde Çıkarılabilecek Bazı Sonuçlar" başlığı altında değinmiştik.
[40] İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 197vd.
[41] İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem, Lisanü'l- Arab, I- III, Daru Lisani'l- Arab, Beyrut, 1970/ 1389, III, s. 893 vd.; er-Ragıb el-İsfahanî el-Müfredat, s. 515; el- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed (Ö. 370), Tehzib'l-Luğa I-XV ed-Dâru'l- Mısrıyye li't- Te'lif ve't- Tercüme (Thk: Abdullah Derviş) Kahire, 1967/ 1387, V., 296 vd.

anlamına gelir.[42] Bildirimin alıcı üzerinde belli bir etki yaratmak gibi bir gayesinin bulunduğunu hatırlayalım. Bu anlamda da bir paralellik vardır. Bununla beraber vahy diğerlerine nazaran oldukça özel bir bildirimdir. Çünkü "gönderen" le "alıcı" farklı varlık kategorilerindendirler. Hatta bildirim araçları bilinçsiz değildirler ve bildirimin anlaşılmasında veya çözümlenmesinde etkindirler. Gösterge düzeni sadece alıcıya göredir. Gönderen alıcıdaki bu yönü kullanır.

Bu durumda vahye ait karakteristik unsurlar genel olarak onun bir bildirim olduğunun bilgisini ve kendine has mümeyyizlerini içermelidir. Bir kere vahyin bir göndericisi ya da vahyin bir kaynağının varlığından söz edebiliriz. Bunun tam bir gönderici olup olmadığını nasslar çerçevesinde ortaya koymalıyız. Ayrıca bunun şuurlu bir gönderiş olup olmadığını da tartışmak gerekir. Bu durumda "alıcılar"ın tesbit edilmesi de gerekir. Bu vahyin muhatabı/ muhatablarının kim olduğu demektir. Vahyin, tecrübe edeni aşan bir amaçlılığı olduğunu burada hatırlatmak gerekir. Sonra bir aktarım aracı/ oluğu gündeme getirilmelidir. Bu da Kur'an vahyinin insanlara, ilk önce bir melek sonra da bir seçilmiş insan aracılığıyla gönderilmiş olması, bunlara ait kavramların tahlili, aracıların vahy olayındaki yetkileri vs. gibi konuları içermelidir. Ayrıca bir gösterge düzeni olarak dilin "Kur'an vahyi" kavramındaki yeri, oluşumu nasslar çerçevesinde tayin edilmelidir. Bütün bunların nasslar çerçevesindeki karşılığı vahyin analitik psikoloji perspektifinden değerlendirilişinde ölçüt kabul edilmeli böyle bir vahy psikolojisinin geçerliliği tespite çalışılmalıdır.

[42] Albayrak, "Vahy Gerçeği" s. 108.

a) Kur'an Vahyinin Göndericisi/ Kaynağı

Vahy süreci için bu temel unsuru kuvvetle vurgulayan terimler kullanılır. Bunlar "inzal" , "tenzil", "ilka" ve "iha" dır. [43] Bu kelimelerin vahy sürecinin bir "bildirim eylemi" özelliği taşıdığının bilgisini verir bize. Bu ise kesinlikle göndericisinin alıcısından ayrı ve aşkın olduğu anlamına gelir. Çünkü bu kökler ve türevleri anlam olarak " dışardan bir haber / şey verme; bir üst makamdan alta bir şey verilmesi/ gönderilmesi" temelinde birleşirler. Bu aşkın kaynağı direkt olarak ve belirleyerek ifade eden ayetler de vardır. Ama "aşkınlık" vasfı üzerinde yoğunlaşmak gayesiyle meseleye bakmaya devam edersek terminolojinin dayandığı bir fenomenden söz etmemiz gerekecektir ki bu peygamber nefsinde bu aşkın etkinin eserinin – inananıyla inanmayanıyla- görülmüş olmasıdır. Bu hususa tezimizin birinci bölümünde değinmiştik.

Öyleki bu aşkınlıktan anlamamız gereken iradeli ve bilinçli olarak yapmış olabileceğinin dışındakiler değildir sadece. Aynı zamanda kişisel yaşantılarının bilinçaltı bir alana kayıp sonra iradesiz ve bilinçsizce çıkışını da dışlayan, kişisel olanı aşan bir mahiyettir. "... bundan önce aranızda bir ömür geçirdim akletmiyor musunuz ?... " (Yunus 10/ 16) ayeti bunu da zamanla bastırılarak vs. unutulmuştur. Ayrıca peygamberin her isteyişinde vahye mulaki olmayışı hatta bu yüzden sıkıntıya düşmesi, ümitsizliğe kapılması, kimi zaman itaba maruz kalması tarihen subut bulmuş şeylerdir.(Bkz. Duman, s. 170 vd.) Yalnız bir diğer önemli husus bu "aşkın bildirici" nin kim olduğu sorusudur. Nasslar açısından bu sorunun cevabı gayet açık ve sadedir. Şu ayetler bunu ifade etmektedir:

---

[43] "İnzal" için bkz. Nahl 16/ 44; "tenzil" için bkz. Şurâ 42/ 7; "ilka" için bkz. Mümin / 15; "iha" için bkz. En'am 6/ 92.

" Rabbin tarafından sana vahyolunana tabi ol!"

".... Alemlerin Rabbi'nden indirilmiş değerli bir kitaptır"

"Allah ayetleri birbirine benzeyen ve yer yer tekrar eden Kitab'ı sözlerin en güzeli olarak indirmiştir..."[44]

Bu bildirim aşkın bildiricisi "Allah"tır. Daha pek çok ayet buna işaret edebilir hatta açıkça ifade edebilir. Bu ayetlere baktığımızda vahyin psikolojik boyutundan çok "Tanrı- yaratılmış"; "Rab-Kul" vurgusu içeren ontolojik ayrımı ve vahyin bir rahmet olduğunu ima eder. Ya da çoğu kez otoriter "Allah" merkezli bir dil kullanılır [45]:

"Sana vahyolunana sımsıkı sarıl"

"Ve böylece şehirlerin anasıyla etrafındakileri uyarman için biz sana arapça olarak Kur'an'ı vahyettik."

"Kitaptan sana vahyolunanı oku..."

"Eğer o bazı lafızları uydurup bize iftira etseydi elbette ki onu sağ elimize alır, sonra da şah damarını koparırdık. Sizden hiç kimse buna engel olamazdı. Neredeyse onlar, vahy konusunda indirdiğimizden başkasını bize uydurman için seni fitneye düşürüp aldatacaklardı. Bu isteklerini yapman halinde seni

[44] Sırasıyla; En'am6/ 106; Vakıa 56/ 77; Zümer 39/ 23
[45] bkz. bu konuda Özsoy, Ömer, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", s. 183 vd.

kendilerine dost edineceklerdi. Eğer biz seni tutmayıp, seni sana bırakmış olsaydık az da olsa onların dediğine meyledecek ve istediklerini yapacaktır. O zaman biz de sana hayatın da ölümün de azabını kat kat tattırırdık. Bize karşı seni kurtarıcı bir yardımcı da bulamazdın".[46]

Görüldüğü gibi bu ayetler vahy göndericisi "Allah"ın aşkın, mütehakkim "Tanrı" olduğunu gösterir. Biz bu "Allah" merkezli dilin özellikle vahyin bir ilka oluşunu ve Hz. Muhammed (a.s) ın ancak bir aracı olduğunu vurgulamasının Rabb- kul ilişkisinin yerleştirilmesi ve vahyin "Tanrı buyruğu" vasfını kazanması anlamında önemli görüyoruz. Aslında burada sık sık Allah'tan geldiği vurgusunun yapılmış olması, vahye muhatab olan insanların ilahi iradeyle çok yakın ilişkide bulunduklarının imasını da barındırır. Peygamber ancak bir mübelliğ aracı olunca ve vahye müdahale yetkisinin olması mümkün değilse eğer o zaman bizzat Allah'tan heva ve hevese uygun bir arzuyu yerine getirmesi ya da bunu vahyin öğretisine yansıtması istenemez. Bunu peygamberden beklemenin ise bir anlamı yoktur. Çünkü o da bir kuldur.

Bunun yanında Kur'an'da Allah'ın içkin bir yönünün olduğunu çıkarabileceğimiz ayetler de vardır:

[46] Sırasıyla; Zuhruf 43/ 43; Şurâ 42/ 7; Ankebut 29/ 45; Hakka 69/ 44- 47; İsra 17/ 73- 75.

"... Nerede olursanız olun o sizinle beraberdir..."

" ... Dikkat edin Allah herşeyi kuşatandır. .."

" Biz ona şah damarından daha yakınız ..."

"... Ve ona ruhumdan üfledim."

" De ki Ruh Rabbimin emrindendir..."

"Ve böylece sana da emrimizden bir ruh vahyettik. Kitap nedir iman nedir bilmezdin ama biz onu kendisiyle kullarımızdan dilediğimizi hidayete erdirdiğimiz bir nur kıldık. Ve sen de şüphesiz dosdoğru yola eriştirirsin."[47]

Özellikle vahyin psikolojik sürecin sözkonusu edildiği ayetler bunun vahy esnasında yaşanan enfusî temelli, "ruh" sal bir süreç olduğunu ihsas eder. [48] Bu durumda din dilindeki paradoksal karakterin bir tezahürü ile daha karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Yani vahy olayında aşkın bir Tanrı içkin bir yolla insana buyurur. Bu yönlerden herhangi birini ihmal etmek temel karekteristiklerinden birini eksik anlamak olur.

Analitik psikolojinin imkanlarıyla vahye yaklaştığımızda farklı bir bakışın ve terminolojinin söz konusu olduğunu, dinî bir dilin, bilimsel bir dille yer değiştirdiğini yeniden hatırlayalım. Ayrıca bu

---

[47] Sırasıyla Hadid 57/ 4; Fussilet 41/ 54; Kaf 50/ 16; Sâd 38/ 72; Hicr 15/ 29 İsra 17/ 85; Şurâ 42/ 52

[48] Fazlurrahman bunu enfusilikte bırakmak istemiştir. Biz enfusî temelli diyoruz.

dilin temelinde yatan bilimsel yöntemin karakteri ve sunduğu imkan da gözönünde tutulmalıdır. Muhakkak ki dini bilgilerle, karşılaştırıldığında din nazarında bu bilgilerin geçersizliği ile de karşılaşabiliriz. Ama farklı bakışlardan kaynaklanan farklı ifadeler ve terminoloji kullanılmasıyla tenakuzu birbirine karıştırmamak gerekir.

" Aşkınlık" kavramının anlaşılmasının büyük önem arzettiğini düşünüyoruz. [49] "Vahy aşkın bir kaynağın ilkasıdır" diye bir cümle kullanacak olsak burada hem vahy muhtevasının hem de bu muhtevanın bildirim şeklinin aşkın olduğunu anlatırız. Eğer aşkınlık bilincin dışında olan ise hem kaynağın hem de bu kaynaktan gelen bilginin vuku'unun kişisel bilinci aşacak şekilde gerçekleşmesi gerekir.

Analitik psikoloji verileri vahyler, vizyonlar, rüyalar v.s.'de kişisel bilincimizi aşan, kişilere bağlı olmayan hatta zamana ve mekana bağlı olmaksızın fenomenler ortaya koyan bir kaynaktan nesnel ruhumuzdan bahseder. Yalnız bu "Tanrı" değildir. "Tanrı"nın varlığı konusu deney ve gözlem verileri dışında olduğu için söz konusu edilmez. Ama varlığına dair bir "olumsuzlama" da bulunulmaz. Analitik psikolojinin bu anlamda söylediği şey vahy olaylarında dini oluşumu sağlayan bir "Tanrı" kompleksinin varlığıdır. Bu kompleks yaşamasaydı hiçbir ruhsal oluşum din etkisi uyandıramazdı. Vahy esnasında bize hitap eden durumunda bu "Tanrı" durur. Bu ruhsal bir gerçekliktir, vardır, ama var olduğu için

[49] Aşkın : [İng. Transcendent] [Fr. transencendant] müteal.
1- Bir düzeyin ötesine yükselen, verilmiş bir sınırı aşan
2- Üstün olan; insanlık düzeyinin üstüne çıkan (Tanrı)
3- Göz önüne alınan alanın dışına çıkan; özellikle bilinci aşan, bilincin dışına çıkan
4- (Kant'ta) Olabilecek her türlü deneyim sınırını aşan, insan bilincini aşan
5- Doğayı gerçekliği aşan; doğa üstü, duyu üstü. Akarsu, s. 10.

evrenin, insanın var olduğu bir "Tanrı" değildir, yani içimde ulaştığım, yaşam enerjisinin kendisine tekabül eden "Tanrı" dır. Hatta benim ruhsal durumum nedeniyle kendini farkettirmiş olan ortakbilinçdışına ait ruhsal oluşumdur. Bir fenomendir ve benim bilincime, benim subjektivitemle kendisini gösterir.

Ayrıca bu kompleks bilince kendisini belli ettiğinde bilinç acayip bir dönüşüm geçirir ve komplekslerin bilince denetimsiz bir şekilde girip çıktıkları gözükür. Bu durum Hz. Peygamber (a.s)'ın istediği zaman vahy alamadığı, vahyin kendine ait bir zamanlama takip ettiğine dair haberlerle [50] parelellik arzeder. Bu da peygamberliğin vehbîlik yönüne işaret eder ki hem vahy olgu olarak hem de tek tek olaylar olarak peygamberin bilincini aşar. Bilincin alışılmadık bir dönüşüm geçirmesi ise içkinlikle aşkınlığın buluştuğu noktadır. Bilinç yok olmaz ama artık evrensel öze "ittisal" etmiştir, ya da "vahdeti" yaşar. Artık yaptıkları ve düşüncesi mükemmel ve kişiselliği evrensel olanda erimiştir.

[50] Bkz. Abdulfettah el- Kâdî, Sahabe ve Müfessirlere Göre Esbab-ı Nuzul, çev: Salih Akdemir, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986. Mesela bunlardan biri "Fetret-i Vahy" diye bilinen bi'setin ilk yıllarında gerçekleşen olaydır. S. 420, bir diğeri "ifk hadisesinde" gerçekleşmiştir. S. 268 vd. , daha başka örnekler de vardır.

B) Kur'an Vahyinde Aracılar/ Elçiler

Burada "aracılar" ya da "elçiler" derken kasdedilen iki şeydir. Birisi "vahy meleği" diğeri de vahyi insanlar adına alan "peygamber" dir. vahyin gelişinde vahy meleğine eşlik eden "sefere" melekleri[51] ile ilgili konuya girmeyi düşünmüyoruz. Çünkü bunun vahyin karakteristik içlemine dahil olmayan bir ayrıntı olduğunu düşünüyoruz.

Kur'an ayetleri ruhanî vahy elçisinden bahseder, "Cebrail" güvenilir, yetenekli, kuvveleri şiddetli, çok kuvvetli. Arşın sahibi yanında saygın, her zaman itaatkar ve güvenilir olan ve Allah'ın izniyle vahy getiren bir elçidir bu. Kur'an bu şekilde bir vahy elçisi vasıtasıyla gelen vahy çeşidine dahildir:

> "Muhakkak ki O/ Kur'an alemlerin Rabbi'nin indirmesidir. Uyarıcılardan olman için O'nu senin kalbine apaçık arapça bir dille er-Ruh'ul Emin indirdi."

"Cibril'e düşman olanlara de ki O, kendinden öncekileri doğrulayıcı, insanlara yol gösterici ve müjdeleyici olarak Kur'an'ı senin kalbine Allah'ın izniyle indirmiştir."

> "De ki; Kur'an'ı Ruhu'l- Kudus (Cebrail) Rabbinin katından, insanların inançlarını pekiştirmek, müslümanlara doğruluk rehberi ve müjde olmak üzere gerçekle indirmiştir."[52]

[51] ez- Zerkeşi, I, 229, ez- Zerkânî, I, 47; Abese 80/ 11- 15.
[52] Ayetler için bkz. Sırasıyla, Meryem 19/ 17; Bakara 2/ 97, 98; Nahl 16/ 102

Bu ayetlerin yanında Cebrail'den bahseden daha pek çok ayet vardır. Bu ayetlerde onun için "Ruh" "Ruhu'l- Kuds" "er- Ruhu'l-Emin" gibi isimler kullanılmıştır. [53]

Kur'an'da pek çok ayetde "er-ruh" kelimesi geçmektedir. "Vahy" bağlamıyla geçtiği yerlerde müfessirler, kimi zaman "Cebrail" kimi zaman da "Kur'an / vahy" olarak tefsir etmişlerdir. Yahut da "iman", "rahmet", "ilim" gibi manaların verildiğine dair ve daha başka rivayetlere rastlamak mümkündür. Bu rivayetlerden bir kısmında "ruh" isminin veriliş nedeni "kalpleri dirilten bir ilim" olmasından dolayı müstear olarak "ruh" denmesidir. [54] Biz "ruh" kelimesinin geçtiği bağlamlara göre bir nüansının olduğunu kabul ediyoruz. Yalnız Fazlurrahman'ın da anladığı şekilde aslında çoğu kez kavrayamadığımız bu şeyin, Jung'da nesnel ruhumuza ve ondan vücut bulmuş olan kişisel ruhumuza tekabül ettiğini görebiliriz. Bunun için bu ayetlerde gelen rivayetleri te'lif etmek müfessirlerin görüşlerini bu "ruh" un farklı sıfatlarına vurguda bulunduklarını kabul etmek gereklidir. Fazlurrahman'ın şu sözleri analitik psikolojinin "ruh" a yaklaşımı ile ve özellikle Kur'an ayetlerinin

[53] "Ruh" için bkz. Nahl 16/ 2; Mü'min 40/ 15; Meryem 19/ 17- 22; Enbiya 21/ 91; Tahrim 66/ 12; "Ruhu'l- Kuds" için bkz. Bakara 2/ 87; Maide 5/ 110; Nahl 16/ 102 " er- Ruhul-Emin için bkz. Şuara 26/ 103.

[54] er- Razî, Mefatihu'l- Gayb (et- Tefsirü'l- Kebir) Darµ'l- Kalem, Dımeşk 1992 V, s. 639, 641, 642, 643 VII, s. 306; es- Suddî'den gelen bir rivayette "Böylece ona emrimizden bir ruh vahyettik ayetinde "ruh" u "iman" olarak anlamıştır. Çünkü devamında "sen kitap nedir iman nedir bilmezdin..." diye geçmektedir. Bu açıklamayı es- Suddî Mücadele 22. Ayette geçen "onları, kendinden bir ruh ile te'yid etti" ibaresini açıklamak için yapar. Er- Razî VIII, s. 171. Aslında es-Suddî kelimesinin hem "kitap" hem de "iman" anlamına gelebileceğini de anlatıyor demektir. Bu açıklama Jung'un "nominosum" deneyimi dediği şeyle çok büyük bir uyum arzeder. Çünkü bu yaşantıdan sonra bilinç değişimi gözlenir ve kişi inanır. Paul böyle bir tecrübe geçirmiştir ona göre. Bu ruhun kişiye vahyedilmesi, artık "iman" ve " kitabı" bilmesi çünkü tecrübe etmiş olması ve Allah'ın onu bir nur kılması ve insanları "hidayete erdirmesi" bir bütün arzeder..

yorumsuz bilgisi ile büyük uyum arzeder: " Peygamber, her varlığın en son kaynağı olan bir varlıktan çıkan ve kalplerini eşyayı normal insanların görüşünden daha farklı bir şekilde görmelerini ve bilmelerini sağlayan nur ile dolduran özel ve olağanüstü bir gücün alıcılarıdır. Bu güç aynı zamanda bütün bir insanlığın ve toplumların hayatına yön veren ve yaşayışlarını değiştiren belli bir davranış tarzını seçmelerinde onlara kesin kararlar verdirir. Bu ebedi ve hep canlı olan ruh, bütün varlığın ve hayatın kudretinden (agency) başka bir şey değildir. Ne zaman insanlık hevası peşinde koşup ahlakî çöküntüye uğrarsa bu Ruh onların tekrar kurtarılma garantisidir ve onların yeniden canlanmalarının ümit ışığıdır."[55]

Bu açıklamalar analitik psikolojinin "libido" tanımıyla her açıdan örtüşmektedir. Libido hayat enerjisidir. Hayattan beklenen şey gerçekleştiğinde hayata dair üstün gelen kavram bastırılarak nesnel ruhumuzda bir enerji birikimi olur. Daha sonra bu enerji birikimi uygun bir dille kendini ifade imkanı bulabilirse dışa vurur. Böylece insanların ruhsal dünyalarında bozulmuş olan denge yeniden kurulur. Nesnel ruhumuz tıpkı iç güdülerimizde olduğu gibi bizi belli davranışlar yapma konusunda etkiler. [56]

Vahy muhtevası "er-Ruh", peygamberin kalbine toptan vahyedilmiştir ki bu Gazali, ed-Dihlevi ve Fazlurrahmana göre hadiste semavatın en alt tabakası olarak [57]geçmektedir, sonra da ihtiyaca binaen söz konusu ihtiyaca cevap verecek şekilde peyder pey okunmuştur. [58] Bu süreç onun zihninde olup biten bir süreçtir ama onu aşan ilahi kaynaklı bir süreçtir. Herhalde ihtiyaçlarla birlikte

[55] Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an ,s. 212- 213.
[56] Bkz. Tezimizin Analitik Psikolojide "Vahy Süreci" bölümüne.
[57] Es- Suyuti, I, 42
[58] Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kuran, s. 210 vd.

duygu- düşünce ve kelimeler şeklinde vahyin oluşumuna geçişi eş zamanlı olmaktadır. Çünkü bunlar her zaman birlikte oluşurlar.[59] Şu şekilde formüle edebiliriz: "Emr"den "Ruh" Peygamberin kalbine vahyolunur. Bu mücmel ve toptan gelişir. İhtiyaçlara onun işitsel ve/veya görsel olarak "Cibril" şeklinde okumasıyla vahy alınmıştır. Bunu bir madde olan suyun üç haline benzetebiliriz.

Watt, başkalarıyla da paylaştığı fikrinde mananın peygambere bir kere de ve aniden gelmiş olabileceğini ve peygamberin onu söz olarak kurguladığını ve hatta mevcut probleme yaratıcı çözümler bulması olarak tezahür ettiğini düşünür. Hatta Kıyamet Suresi 16. ayette ve devamında geçen " onu tekrarlamak için dilini hareket ettirme" ayetini bile bu fikri destekler halde yorumlamaya kalkışmıştır. Ona göre bu ayet bu tür bir kurgulamada telaş etmemesi gerekliliğini zihninin sukunete ermesiyle ve bütünün şekillenmesiyle kelimelerin izah edildiğini anlatır bize [60] O bunları söylerken Kur'an'ın bir melek aracılığı ile okunmuş olması vasfını inkar etmek ister. Aslında Kur'an'ın bu elçi vasıtasıyla geldiğine şüphe yoktur. Ta ki Kur'an ayetlerini Hz. Muhammed'in zihinsel durumunun birer göstergesi olarak algılamayalım.

Vahy meleğinin aslında vahyedilmiş muhteva "er-Ruh"un kendisi ve çoğu kez temessül etmiş şekli olduğunu çıkarabiliriz buradan. Bununla beraber Fazlur rahman bunun Hz. Peygamber (a.s) tarafından zihinsel ve enfusî karakterde yaşanmış olduğunu ve meleğin dış dünyada nesnel karakterde görüldüğünü haber veren

[59] Bu konuda bkz. Fazlurrahman, "Vahiy ve Peygamber" (çev: Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), Türkiye Günlüğü, 23/ Yaz 1993. s. 95 vd.
[60] Watt, Kur'an'a Giriş, (Çev: Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yay. Ankara 1998s. 37.

hadislerin uydurma olması muhtemel hadisler olduğunu söyler.[61] Kur'an meleklerin nesnel olarak temessüllerinden bahsederek bu teorinin geçersizliğini ortaya koyacak olsa da Fazlurrahman vahy aracısına Kur'an'da hiç "melek" tanımlamasının kullanılmadığını söyleyerek konumunu sürdürür.[62] Aslında başka pek çok hadis de bize bu vahy arasını bir "melek" olarak tanımlar. [63] Kur'an-ı Kerim bize er-Ruh'un diğer meleklerden farklı bir konumu olduğunu gösterir. [64] Bu onun mahiyetine kadar uzanan bir farklılık da olabilir. Yalnız zaten "melek" dediğimiz varlıkların yakın cins anlamında mahiyet birliği içinde olduklarını da din bize söylemez. Bu da bu anlamda Fazlurrahman'ın söylediklerini geçersiz kılacak bir sonuca müsaade etmeyebilir. Aslında oluşturulan düşüncenin dayandığı temel nokta vahyin peygamber nefsinde olup bitmesidir. Dolayısıyla fiziki bir bedenin peygamber psişesine dayalı olarak vucut bulması akla uygun gelmemektedir. Aslında meleğin – peygambere göre subjektif olarak- temessül ettiğini Jung psikolojisi de ortaya koyabilir. Spiritler şeklinde ortaya çıkan kompleksler bunu açıklar. Yani bir görüntü, görsel bir deneyim mümkündür. Nihayet Jung'un psikolojik gerçek tanımlamasında verdiği örnekleri hatırlarsak bunların zihinsel karakterli olmaktan çok uzak olmadıkları da görülebilir. Bu konuda eleştirilir de hatta [65]. Hadisler çerçevesinde bir psikolojiyi savunan İbn Arabi olmuştur. Ona göre "arifler" de "himma" denen bir yeti vardır. Yaratıcı imgelemin göz önüne getirdiği temessüle gerektiğinde nesnel bir varoluş verebilir ve bu fiziki bir varlık olarak ortaya çıkabilir. [66] İbn Arabi'nin Jung'la

---

[61] Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, 208 vd.

[62]

[63] Mesela bkz. bazı hadisler için İbn Mace, Mukaddime 11; en-Nesâî, Sehv, 47; el-Buhari, Bedü'l- Vahy. 2; et-Tirmizi, Menasik, 7; en- Nesai, İftitah, 37; el- Muvatta', Messu'l- Kur'an 7; Ahmed b. Hanbel, 6/ 257.

[64] Bu konuda pek çok ayetin işareti bulunabilir. Mesela Kadr 97/ 4.

[65] Bu konuda bkz. Tezimizde s. 71.

[66] Spregelman s. 118

yöntemsel birliği bize pek çok konuda bir sağlama imkanı sunar diye düşünüyoruz.

Görüldüğü gibi mesele insanlar arasından seçilmiş elçi durumundaki peygamberin nefsi yetileri üzerinde cereyan eden bir mahiyete sahiptir. Bu, meleğin nesnel fizikî bir varlık kazanmasında böyle olduğu gibi Kur'an'ın, kelimeler ve peygamberin duyduğu sesler, şeklinde vücut bulmasında da böyledir.[67] Peygamber (a.s) ın zihni bir takım sesler duyduğu muhakkaktır. Buna Kur'an'ın Hz. Peygamber (a.s) a okunduğunu , onunda takip ettiğini ortaya koyan Kıyamet Süresi 16- 19. ayetleri delildir. Ayrıca bu seslerin fiziki bir karakterde ortaya çıkması da mümkündür. Nihayet Hz. Ömer'den gelen bir hadis de vahy esnasında onun (a.s) başının etrafında arı uğultusuna benzer sesler duyulduğu haber verilmiştir. Yalnız bütün bunların Hz. Muhammmed'in kişisel bilinci dışında gerçekleştiğini hatırlayalım.

Ayrıca İslam'ın vahy öğretisi, vahyin peygamber açısından bir hazırlığının gerekliliğini ya da peygamberin duyarlı bir yapıya sahip olduğunu da bildirir. Hatta Hz. Muhammed (a.s) çevresinde yaşanan olumsuzluklardan etkilenmekte idi. Vahy aldığı kırk yaşlarınayaklaşırken sık sık inzivaya çekiliyor tefekküre dalıyordu. [68] Bu analitik psikolojinin vahyin ya da ortakbilinçdışına ait kompleks

[67] ed- Dihlevi, I, s. 262 vd. ; Ateş, de bunu "Ruh"a atfeder. Çünkü peygamber bilincini dönüştüren odur. IX, s. 350
[68] Hamidullah, İslam Peygamberi, I. s. 73.

oluşumlarının temelinde yatan şeyin, toplumsal gidişata dair olumsuzluklar ve hayata dair üstün gelen kavramın bastırılması olduğuna dair açıklamasıyla paraleldir. Bu ise yüksek sevgisi olan bir fertte yani peygamberde dışa vuracak olan –bir enerji birikimi sonrası oluşmuş- ortakbilinçdışı kompleksin sebebidir. Ayrıca bu herkesin kaldırabileceği bir tecrübe değildir, kişiliği allak bullak eder. Bilinç bir dönüşüm geçirip tekrar aynı haline dönmek durumundadır. Bu ise salim bir tabiat ve kuvvetli bir ruhsal yaratılış gerektirir. Peygamberlerin genellikle olgun bir yaşta vahye muhatap olması klasik öğretide çokça zikri geçen bir husustur. Analitik psikolojinin insanların kırk yaşlarından sonra işlevsel anlamda sezgisel bir yönelişe sahip olduklarıyla ilgili açıklaması da bu anlamda önemlidir. Ayrıca "içedönüklülük" ile "dışadönüklülük" arasında karşılıklı bir denge vardır. Hz. Peygamber (a.s) içedönük bir hayat döneminden sonra Fazlurrahmanın da işaret ettiği gibi beklenmedik şekilde ve aniden meydana gelen volkanik patlamalara benzer coşkulu ve etkin bir dili olan ifadelerle insanların karşısına çıkmıştır.

C-Kur'an Vahyinin Muhtevası/ Bildirisi

Kur'an bize vahyin bir ebedi, evrensel özden geldiğini haber vermektedir. Bu özün Kur'an'daki isimleri "levh-i mahfuz" "Kitabun Meknün" "Ümmü'l- Kitab" "İmamun Mübin" "Kitab" tır.[69]

Kitabın aslının bu levha, kitab, sahifeler veya her ne ise yazılmasının şekil ve mahiyetini ve bunlara dair tartışmalardan çok bizi ilgilendiren böyle tarihüstü bir özün varlığıdır. Öyle ki şu ayetler bunu ifade eder: "Andolsun ki senden önce de nice peygamberler gönderdik; onlara eşler ve çocuklar verdik. Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber bir ayet getiremez. Herşeyin vakti ve süresi yazılır. Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır; Ama kitap onun katındadır."[70] Bu ayet tartışmasız bir biçimde tarihi süreç içerisinde insanların bu öze bağlı vahylere muhatab olduğunu ve tarihe yansımasında bir takım değişikliklerin ilahi irade tarafından gerçekleştirildiğini ama asıl özde bir değişiklik olmadığını bize bildiriyor.

Aslında vahyin muhtevası bu öze dayanmaktadır. Ayrıca bu özün insanın yaratılışına göre de bir değeri vardır:

> "Hakka yönelerek kendini Allah'ın insanları yaratış biçimi olan dine ver. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmiyorlar." *

---

[69] Sırasıyla, Levh-i Mahfuz için bkz. Buruc 85/ 21- 22; Kitabun Meknun için bkz. Vakıa 56/ 77- 80; Ummu'l- Kitab için bkz. Zuhruf 43/ 4, Ra'd 13/ 39; "Kitab" ismi için bkz. Zuhruf 43/ 3, Yunus 10/ 1, 38; Ra'd 13/ 1.

[70] Ra'd 13/ 38- 39. Her ne kadar bu ayete dair farklı yorumlar var ise de bu ayet açıkça bahis konusu "vahyin özü" ne aittir.

* Rum 30/ 30

Dolayısıyla insanın, hem yaratılışına dayanan, hem de vahye muhatab olurken yaratılışı yoluyla muhatab olduğu bir ebedi öz vardır. Her ne kadar din peygamberlere gönderilen bu öz açısından değişmemiş olsa da önceki ayetler ve bunu destekleyecek diğerleri her peygambere ayrı bir din anlatısı ve emirler geldiğini ve bu çerçevede dinin bir tekamül geçirdiğini görmekteyiz:

> "Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı."
>
> (Hz. İsa kavmine) "... benden önceki Tevrat'ı tasdik etmek ve size haram kılınan bazı şeyleri helal kılmak için geldim..."
>
> "Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik..."*

Ayrıca vahyde hem şeriatler arasında hem de bir şeriat içerisinde yapılan nesh de bu temel gerçeğe dayanır. Değişen sosyal şartlar ayetlerin, emir ve yasakların yenilenmesine bu anlamda da dinin bir tekamül geçirmesine sebeb olmuştur. Yalnız kitabın evrensel, zaman ve mekanüstü özünde bir tekamül söz konusu değildir.

* Şurâ 42/ 13; Ali İmran 3/ 51; Maide 5/ 48

Elbette ki bu tekamülün dayandığı bir psikolojiden söz etmek de gereklidir. Bu tekamülün tarihe giren vahye yansımasında, peygamberin kendi toplumsal ihtiyaçları ve yapısına sahip bir ortamın insanı olması, etken olmuştur. Bu boyut sonraki konuda daha teferruatlı ele alınacaktır. Yalnız bu tekamülün dinin toplumsal ve psikolojik fonksiyonunu yerine getirmedeki eksikliklerinin zaman içerisinde giderilmesi anlamında değildir. Sadece bunun sosyal yapıya göre git gide daha farklı / daha karmaşık enstürümanlarla gerçekleştirmiş olmasıdır. [71] Aksi takdirde bu evrensel öze ait bir değişimi kabul etmek anlamına gelir.

Jung çalışmalarını pek çok din ve kültüre dayandırmıştır. İlkel toplumların inanç ve yaşam tarzlarından, çok gelişmiş kitaplı dinlere kadar geniş bir yelpazede çalışmış ve İslam dininin tarih ve mekanüstü diye tanımladığı bu evrensel özü insanda din duygusunu oluşturan şey, tıpkı içgüdülerimiz gibi onun yaratılışından kaynaklanan; ortakbilinçdışından kaynaklanan nominosum yaşantısıdır derken tesbit etmiştir. Arketiplere dayalı bu oluşum göçlere ve zamana bağlı olmaksızın ortaya çıkar. Bu oluşum tarihsel şartların özelliğini taşır ama temelde eksen düzenleri şeklinde var olan arketiplerdir. O bu yüzden dinlerin ortak bir kaynaktan geldiğini söyler. Yalnız burada Jung'da gördüğümüz tekamülün evrime dayalı kişisel ve sosyal gelişmemize parelel gittiğini söylemeliyiz. Bu ise tek Tanrı inancına varıncaya kadar bir tekamülü içine alması muhtemel bir tekamülü öngörmek demektir ki bu Kur'an vahy anlayışına uymaz.

[71] Bu konuda bkz. Akseki, Ahmed Hamdi, İslam Dini, D.İ.B.Y., Başbakanlık Basımevi, Ankara 1976, s. 19 vd.

Vahyin amaçlılığını da burada ele almanın gerektiğini düşünmekteyiz. Jung'a göre böyle psişik bir faaliyet ruhsal enerjimizin hayatı devindiren hareketinde bir aksaklık meydana geldiğinde –ki bunun nedeni hayattan beklenen şeyin gerçekleşmemesi ve hayata dair üstün gelen kavramın bastırılmasıdır- bunun peygamber şahsında tezahür eden toplumsal bir dengeleme yetisiyle gerçekleştirilmesidir. Ayrıca peygamberin yaşadığı şeyler herkes tarafından yaşanması mümkün şeyler olmadığı için diğer insanların libidonun bu tehlikeli faaliyetine muhatap olmadan ruhsal devinimlerini dengelemeleri dini dogma, simge ve ritüeller sayesinde olmaktadır. Bu da genel anlamda "ibadet"tir. Burada simgelerin ruhsal enerjiyi dönüştürücü gücünü hatırlayalım. Ayrıca dinsel bir etki uyandıran ruhsal tecrübe "Tanrı" kompleksine dayanmak durumundadır. Bu ise "Tanrı" kavramı ve onun etrafında oluşturulan bir inanç sistemini gerekli kılar.

Kur'an vahyin gönderiliş amacını şöyle izah etmektedir:

"Bu doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren kitaptır."

"Böylece sana emrimizden bir Ruh vahyettik. Halbuki sen kitap nedir iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu bir nur yaptık. Onunla dilediğimiz kullarımızı hidayete erdiririz, şüphesiz sen de dosdoğru yolunu gösterirsin."

Doğrusu Biz, yol gösterici ve nur olarak Tevrat'ı indirdik. Kendisini (Allah'a) teslim etmiş peygamberler, onunla Yahudilere hükmederlerdi..."

"....O (İsa) na yol gösterici, aydınlatıcı olan ve önünde bulunan Tevrat'ı doğrulayan İncil'i sakınanlara öğüt ve yol gösterici olarak verdik."[72]

Bu ayetler ve daha başka pek çok ayet vahyin "hidayete (dosdoğru yola) ulaştırmak için geldiğini" vurgular. Bu dosdoğru yol dünyada insanın fıtrî yapısına uygun inanç, davranış ve hareketleri kazanmak suretiyle hem dünyasını hem de ahiret hayatını garantiye alan bir yoldur. Çünkü dinin kendisidir. Tevhid'e dayalı inanç sistemi bağlamında ruhsal tatmini, ahlak ve hukuk bağlamında sosyal hayatta adalet ve huzuru temini amaçlar.[73]

[72] Ayetler için bkz. sırasıyla Bakara 2/2; Şura 42/ 52; Maide 5/ 44; Maide 5/ 46
[73] Bkz. Mesela, Akseki, s. 65 vd.

d- Vahyin Dili/ Gösterge Düzeni

Bir bildirişim, bildiriyi gönderenle alanlar arasında göstergeler düzeni üzerinde anlaşmaya varmış olmalarını zorunlu kılar. Eğer vahy gibi tek taraflı bir "ilka" şeklinde ise etken faktör gönderici muhatabın kabul edileceği gösterge düzenini kullanmak zorundadır. Bunu Kur'an şöyle anlatır.

"Eğer onu biz yabancı bir dille Kur'an yapsaydık elbette diyebilirlerdi ki biz bu dili bilmiyoruz, ayetleri bizim için açıklanmalı değil miydi? Hiç acaba yabancı dille Kur'an olur mu?[74]

Bu yüzden istenen amaçlılığa ulaşmanın yolu "anlama" olarak vurgulanır:

> "Kendilerine açıkça anlatabilmesi için her peygamberi kendi kavminin dili ile gönderdik..."
>
> "Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik."
> [75]

Yalnız bu göstergeler düzeni dilin, günlük ve alışıldık dilin etkisinden daha tesirli olduğunu, amaca ulaşmada bildirinin ulaştırılmasının ötesinde harekete geçirici bir etkisinin olduğunu biliyoruz:

---

[74] Fussilet 41/ 44
[75] İbrahim 14/ 4; Zümer 39/ 28Yusuf 12/ 2

"Biz Kur'an'ı Allah'a karşı gelmekten sakınanları müjdelenen ve inatçı milleti uyarman için senin diline indirerek kolaylaştırdık."

"İnsanlar sakınsınlar diye dümdüz pürüzsüz arapça bir Kuran İnananlar ancak o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer ayetleri okuduğu zaman bu onların imanlarını artırır ve Rablerine güvenirler".[76]

İlahi kelamı arapça bir lisanla indiren er-Ruhu'l- Emindir:

"Uyarıcılardan olman için er-Ruhu'l- Emin onu senin kalbine apaçık bir dille indirdi."

"Şüphesiz o değerli bir elçinin sözüdür." [77]

Analitik psikoloji vahy ve benzeri tecrübelerde, görülen vizyonlarda söz gelimi peygambere sunulan bildirilerde bunun anlaşılan bir dille, peygamberin diliyle gerçekleşmesi aktif ingeleme ait bir faaliyettir der. Bu yeti tecrübeyi yaşayan kişinin dönüşmüş bilinci yada kendisini belli eden ruhsal kompleks tarafından kullanılır. Kullanılan malzeme ise peygamber zihninde zaten var olan kelime ve onlara tekabül eden kavramlardır. Fazlurrahman daha önce değindiğimiz gibi bu tür tecrübelerde duygu düşünce ve kelimelerin birlikte oluştuğunu düşünür. Çünkü düşünceler kelimelerde vucut bulur. Ayrıca analitik psikoloji bize bu dilin simgesel değer kazanmış olmasından dolayı inananların ruhsal yapılarındaki oluşumları harekete geçiren bir etkisi olduğunu söyleyebilir. Dolayısıyla bu

[76] Meryem 19/ 97; Enfal 8/ 2
[77] Şuara 29/ 192- 195; Tekvir 81/ 19 Ayrıca bkz. Ateş, IX, s. 350- 351

simgesellik bir dilden daha fazlasının var olması anlamına gelir ki söz konusu ettiğimiz ayetlerle paralellik arzeder.

e- Vahyin Muhatapları/ Alıcıları

Önceki konuya ait ayetler aynı zamanda muhatapların kim olduğunu da göstermektedir. Bu muhataplar arapça dil konuşan insanlardır:

> "Böylece şehirlerin anasını (Mekke) ve çevresinde bulunanları uyarmam ve hiçbir şüphe bulunmayan toplanma günü ile bunları uyarmam sana Arapça ve Kuran vahyettik."[78]

Görüldüğü gibi Kur'an mekki olan bu ayette Hz Muhammed'in tebliğ görevinin ilk önce kendi kavminde cevap bulması ve tutunması için arapça olarak indirildiğini söylemektedir. Yani Hz Peygamber ilk önce yerel bir peygamberdir. Bu da vahyin öncelikli muhataplarının mekke ve çevresindeki insanlar olduğunu gösterir. Zaten Kur'an kendi özünü yerel ve tarihsel problemlere verilen cevaplar şeklinde sunmuştur çoğu kez.

Ama bu durum onun mesajının yerel kalmasını gerektirmiyordu. Bu bir peygamberin mesajının tutunduktan sonra tüm insanlara yönelik hedefini gerçekleştirmek gibi bir amacı taşıyan, planlı başlangıçtı o kadar. Nihayet şu ayetler bu asıl gayeyi açıkça ortaya kor. [79]

> "Alemleri (bütün insanları) uyarması için kuluna Furkan'ı indiren yücelerin yücesidir"

---

[78] Ayet için bkz Şura 42/7
[79] Bu konuda bkz . Özsoy, Ömer –Güler, İlhami, Kur'an Fihristi s.223 teki dipnot

" Ey Muhammed biz seni ancak bütün insanlara müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir. Fakat insanların çoğu bilmezler." [80]

Dolayısıyla Kur'an yerel tarihsel bir ortamda kendi evrensel mesajının tutunabileceği gerçekçi , çoğu kez yerel bir forma sahip ama mutlaka tüm insanlığa hitap eden ilahi bir mesajdır. [81]

"Dileseydik her kasabaya bir uyarıcı gönderirdik."[82]

Allah insanlara, Allah'ın mesajını diğer yerleşim yerlerine ve diğer milletlere ulaştırma ve tebliğ etme sorumluluğu yüklemiştir.

Bu durum Hz. Muhammed'in son peygamber olması da vahyin son ve toparlayıcı bir mesajla gelmesiyle uygunluk arzeder[83]

Diğer peygamberler de mesajlarında evrensel mesajı taşırlar çünkü hepsi ilahi iradenin tecellisi olan mesajlar, vahyler almışlardır. Yalnız Hz. Muhammmed'in mesajının farklı bir yönü, toparlayıcı bir vasfı vardır ki bunu nebilerin sonuncusu olmasından çıkarıyoruz. Muhatab çevresi tüm insanlık kabul etmiştir. Hem de dünyanın sonuna kadar.

Jung'un vahyi algılama biçiminde vahiy olaylarında ortaya çıkan muhtevanın zamana ve mekana bağlı olmadıklarını ama tıpkı bir başka perdeden dinlenen melodiler gibi tarihsel birer tezahüre

[80] Ayetler sırasıyla, Furkan 25/ 1; Sebe 34/ 28
[81] Bu konuda bkz. Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 177 vd.
[82] Furkan 25/ 51
[83]

sahip olduklarını hatırlayalım. Bu durum kendiliğinden bütün peygamberlerin mesajında var olan evrensel vasfı izah etmemizde temel alınabilir. Ama Hz. Muhammed (a.s) ın aldığı Kur'an vahyinin son mesaj olmasına dayalı olarak yapılan evrensellik iddiasındaki vurguyu nasıl açıklayabiliriz? Çünkü vahyin psikolojik izahı reel durumdan çok ilke ve prensip olarak yola çıktığı ve mutlak irade sahibi "Allah" ın varlığını ortaya koymadığı için – aslında vahyin aşkın kaynağın hibesi olduğunun bir delili olan- nübüvvetin son buluşunu izah edemeyecektir.

Aslında bu Kur'ani iddaayı Fazlurrahmanın dediği gibi Kur'an'dan sonra başarılı bir vahy iddiasının gelmemiş olması şeklinde bir nevi geleceğe dair ıstihbari bir ifade olarak almak mümkündür. Ama bunun çok tatmin edici olacağını zannetmiyoruz.

Jung'un biz insanların , elde edilen başarılarla bilinçli ve iradi davranışlarımızı geliştirdiğini ama bilinçdışının faaliyeti yanında hala iradeli olarak yapabildiklerimizin çok sınırlı olduğunu bu yüzden simgelerin hayat enerjisini dönüştürücü gücüne ihtiyacımız olduğunu söylediğini hatırlayalım. Burada izah edilmek istenen şey şudur : Tüm insanoğlunu tek bir fert gibi düşünürsek o tarihi süreç içerisinde "ben" ini geliştirmiş ve artık ortakbilinçdışının tesirlerinden az çok bağımsız olarak hareket edip aklının yardımıyla pek çok şeyi yapabilir hale gelmiştir. Ama hala bu ortak bilinç dışının enerji yüküne karşı çok az bir mesafe demektir ve tabiatımızın yaşamsal devinimini temin eden libido faaliyetine , simgelerin enerjiyi bilinçli dünyamıza aktaran gücüne ihtiyacımız vardır.

Jung' un bu tür bir izahı insanoğlunun insanın nihai anlamda bır gün ortakbilinçdışına karşı zaferi kazanacağı şeklinde de algılanmamalıdır. Ama şu gerçektir ki insanlık fıtri kabiliyetleri açısından da bir olgunluk dönemindedir. Bu da kuran vahyinin hissi mucizeden çok akli bir mucize ile geldiği ve insanlığın hem bireysel varlığının dinamiği olan bilinci hem de bu bilincin kemalini temsil eden vahyi dengelediği gerçeğiyle örtüşür. Dolayısıyla "son vahy" olmağa layıktır ve insanoğlunun bundan sonra çizeceği zikzaklar geçici şeylerdir. Bu yüzden "kemale ermiş" bir dini "kemale erdirerek" bir "kurtarıcı" gelmeyecektir.[84]

[84] Nübüvvetin son buluşu ile ilgili bkz. Ahzab 33/ 40 Buna yakın ifadeleri Fazlurrahman da kullanır ama bunun psikolojik bir izah olmadığı kanaatindeyiz.

SONUÇ

SONUÇ

Vahyin isbatına onun bir olgu olarak var oluşundan başlamak Kur'anî bir metoddur. Aslında vahy gibi alışılmadık bir durum olgu olarak sınanan inanmayan herkesçe kabul edilir. Vahy peygamberin kişisel olarak yaşadığı psikolojik bir durumdur. Her psikolojik olayda olduğu gibi subjektif yanı onu her yönüyle tam olarak kavramayı engeller. Ama psikolojik olanın hiçbir şekilde anlaşılmayacağını da söyleyemeyiz. Zaten vahy herkes tarafından yaşanmasa da insan ırkına ait bir yetidir. Öyleyse vahy psikolojisine dair bir anlama faaliyeti mümkündür. Bu faaliyete Hz. Peygamber (as) olan başlamak üzere tarih boyunca rastlamaktayız. Bu gayretler ihtisas alanına ve sahibinin anlayışına göre çeşitlenebilir. Modern psikoloji verilerine göre çeşitlenebilir. Modern psikoloji verilerine göre vahy psikolojisi üzerine yeniden düşünmek önemli ve gereklidir. Çünkü din bilimleri sürekli alış verişte bulunduğu muasır bilgiler çerçevesinde gelişir.

Müslümanların ortak bir vahy tasavvuruna sahip olmaları Kur'an'ı doğru anlamaları için gereklidir. Kur'an'ı doğru anlamaları için gereklidir. Kur'an'ı anlamaya dair yaşadığımız sakim ayrılıklar buradan kaynaklanır. Doğru ve ortak bir zemine ulaşmak için yapılabilecek çalışmalardan biri de vahy psikolojisi olmalıdır. Çünkü vahyin mahiyetine dair doğru bir tasavvura ulaşabilmenin bir yolu da nasıl bir süreç olduğunu anlamadan geçer. Yalnız vahy psikolojisine dair yapılacak olan çalışmalar bu tasavvura ulaşmak için gerekli ama tek başına yeterli olamayacak çalışmadır.

Jung'un vahy anlayışını ortaya koyan yöntem fenomenolojidir. O bir takım eleştirilere maruz kalmasına rağmen, felsefe yapmadığını fenomenlerle ilgilendiğini söyler. Yalnız fenomenleri gözlemekle yetinmez onlara dayanarak bir takım düşüncelere ulaşır. Bu faaliyetinin tabii bilimler metodu ile aynı metodu takip etmek olduğunu söyler. Onun fenomenolojisi aslında bilinci, evrensel özün tahakkümündeki bir bilinç olarak algılamaz. Bilinç evrensel bilinçle birlikteliği yaşadığında geçirdiği dönüşüm özgürleşme sürecinin zirvesidir. Bu yüzden tam ve mükemmel bir yaratıcılıkla özgürlüğünü yaşadığı bu anı bilinç felsefesine ters düşmez. Ayrıca bu süreçte bilinç özelliğini de yitirmez. Bu onun fenemenolojisindeki özgün karakterdir denilebilir.

Bu yön temini uygularken bakış açısını çok geniş tutmuştur. Tüm dünya dinleri ve kültürlerinden örnekler üzerinde fenomenleri karşılaştırarak incelemiş, ruhsal gerçekliği tesbit ederken dini metinler, edebi eserler mitolojiler vs. den yararlanmıştır.

Metodik olarak İslam felsefesi temsilcileri ile Jung arasında mukayese yapmak hatta bir takım paralellikler bulmak mümkün olsa da, bilgiye bakışta temelden bir farklık mevcuttur.

Onun metodu tabii bilimler metoduyla aynı kabul edilirse –ki bu onu iddiasıdır- başarılı bir vahy anlayışı sergilemiş olması durumunda, durumunda, söz konusu metod büyük problemlerden biri olan tabii bilimler ve din bilimleri ayr m na farkl bir aç l m getirebilir.

Jung ruhun nesnel varlığını kabul eder. Ona göre psikolojik gerçek en az fiziksel gerçek kadar gerçektir. Bu da vahy inancının psikolojik bir temele oturmasını kolaylaştırır. Çünkü ruhun nesnel

varlığı kabul edilmeden vahyin psikolojik boyutunu anlamak düşünülemez.

Bilincin öznesi olan "Ben" kompleksinin ortakbilinçdışında oluşması fikri ile Aristo'dan gelen İbn Sina'nın da savunduğu ruhun hadis olduğu fikri uyum arzeder.

Analitik psikolojinin ruh tanımı ile İslam felsefesinde gördüğümüz ruh tanımı arasında büyük paralellikler vardır. "Nesnel ruh" tanımı ile "faal akıl" Aristo'dan gelen bir gelenek olarak teorimi uyum arzeder. Her ikisinin de insan ruhunun yetkinlik ve kemalini sağlamak gibi bir görevi vardır.

Ayrıca Jung'da olgun ve dengeli bir yapıya ancak libido faaliyetiyle ulaşılması fikri ile İbn Sina'da nefsin kemalinin var oluşundan sonra olması paraleldir.

Jung'un arketiplere dair düşünceleri İslam felsefesinde "ma'kuller" e benzer. Ama Jung'a göre artık bunlar "ma'kul" olmaktan bilinebilir olmaktan çıkarılmışlardır. Çünkü artık bilgi duyumlanabilenlere aittir. Oysa daha önceleri tam tersine duyumsal bilgi tam bir bilgi kabul edilmezdi. Ayrıca bu arketipler Platon'un yüce tamlık örneği ideaların olan da farklılık arzeder. Çünkü güzel ve hoş şeyleri içerdikleri gibi insanlığın yapabileceği şeytanlıkları ve kötülükleri de içerirler.

Jung'da ortakbilinçdışına ait komplekslerin anlaşılması onun vahy anlayışını kavrayabilmemiz açısından büyük önem arzeder.

Vahy modern zamanda ya bilinçli bir kurgu, ya bozuk ve etkilenmiş bir psişik durumun dışavurumun dışavurumu yahut da az gelişmiş toplum fonksiyonu olarak alınmıştır. Ayrıca gözlem ve deney imkanının pek söz konusu olmadığı düşünülürse vahyin psikolojik boyutuna gerekli ilgi gösterilmiştir. Her ne kadar Jung da vahyi özel olarak ele alıp çalışmasa da hem öz yargısız yaklaşmış olması hem de kendine has yöntemi sayesinde vahye karşı en olgun bakışı sergileyebilmiştir. Çünkü o gözlemin sınırlarını genişletmiş, tarih malzemeyi ve dünyanın her köşesinden çeşitli din ve kültürleri; kutsal metinleri, kendi deneyimlerini gözlem konusu yapmıştır. Fenomenleri gözlemlemede kendisini sınırlamamıştır.

Jung İslam vahyine karşı bir iyi niyet içerisinde olmasına rağmen "metluv" vasfını taşıyan bir vahy örneğini hiç tartışmamıştır. Bu durum analitik psikoloji açısından da bir eksiklik telakki edilebilir ve söz konusu yöntem bu yönde kullanılarak analitik psikolojinin verileri zenginleştirilebilir.

Jung'un anlayışına göre "vahy" olgusu da "ruh" un imkanları çerçevesinde ele alınabilir. Rüyalar, vizyonlar ne kadar çözülebilirse bu olgu da o kadar tahlil edilebilir. Ve bilinebilir. Yani Jung'da deneyimin verdiği imkan nisbetinde vahyin anlaşılabilirliği sınırlamıştır. Jung, vahyin kaynağı meselesinde de, analitik psikolojinin yönteminin gösterebildiği sınır olan ortakbilinçdışında, bilinçli olarak durmuştur.

İslam felsefesinde faal aklı aşan bir takım açıklamalara girilebilmesi yani vahyin kaynağının Allah'a kadar götürülebilmesi rasyonel bilgi teorisinin izniyle olmuştur. Tasavvufta ise vahyin

anlaşılabilirliği yaşanan ruhsal deneyimlere dayanır. Bu durum, Jung'un deneyime önem veren tavrıyla paraleldir.

Jung'a göre nesnel ruh'tan kaynaklanan vahy kişiüstü, aşkın bir kaynağa sahiptir. Jung'un savunduğu anlayışta "ortakbilinçdışı" ile "kollektif şuur" un bir ve aynı kabul edilmesi yanlıştır. Jung'un anlayışına göre vahyin kaynağı, insan yaratılışı ya da insan tabiatı dır demek mümkündür ama toplumsal bir şuurdan bahsedilemez. Çünkü arketipler metafizikseldir.

Yaşanan vahy olayının vukuunun irade dışı olması, onun aşkın kaynaklı olduğuna ikinci bir boyut katar. Bu durum vahy olayının vehbiliği meselesini psikolojik açıdan izah etmemiz de önemli bir katkı kabul edilebilir.

Vahy olayında bilinç ve ortakbilinçdışı arasında iletişimin kurulması yaratıcı düşlem sayesinde olur. Bu aracıyı etkin bir şekilde kullanan ortakbiliçdışıdır. Bu yetinin kullanılmasını zorunlu kılan iki sebeb vardır. Biri bilincin algılama şekli diğeri ise arketiplerin ortakbilinçdışında iken birer imkan ve prensipten ibaret olmalarıdır.

Yaratıcı düşlem duyumsamalar sonucu oluşmuş malzemeyi kullanır. Nesnel ruh muhtevalarını yaratıcı düşlemi kullanarak bu malzemelerle simgeleştirir.

Dinlerin oluşumunda bilinçli sömbolleştirmeler bir din etkisi oluşturmaz. Çünkü libida faaliyeti irade dışı ve tabii olarak gerçekleşir. Ayrıca arketiplerin sonsuzca tezahürü olabilir ve bu yüzden bir arketipin bütün tezahürlerini gözleyip onu çözmek ve yeni bir ifadesini bulmak mümkün değildir.

Yaratıcı düşlemin İslam felsefesindeki karşılığı "mütehayyile" yetisidir. İslam felsefesi vahy ile daha çok ilgilendiği için olsa gerek bu yeti üzerinde daha çok durur. Bu çerçevede İbn Arabi üzerinde durulması gereken önemli bir mutasavvıftır. Çünkü Jung'la yöntemsel bir beraberliği de vardır. İbn Arabi bu yetiye dayanarak vahy meleğinin objektif olarak müşahede edilebilmesi bile açıklar. Halbuki felsefecilerin yaklaşımı bu konuda yetersiz kalmıştır.

Vahy dili görsel ve işitsel bir hitabı içeren bütünlükçü bir anlatıdır. Her vahy olayı bir rü'yeti de içerir.

Din dilinde simgeler birer yapı taşı görevindedirler. İmgeler artık simgesel ağırlıklar kazanmıştır. Bu simgesel dilde bir ana muhteva ve ona göre değer kazanan yan muhtevalar ve bunlara uygun simgeler vardır. dolayısıyla din dili kendisine göre bir anlam ağı olan merkezi simge ya da simgeler ve etrafındaki diğerlerinden oluşur.

Bu simgeleştirme işinde uygun imgeler seçilir rastgelelik yoktur ve kişiüstü bir iştir. Bu durum semantik bilimi açısından da bir önem arzeder. Simgelerin oluşumu süreci din dilini anlamak açısından önemlidir.

Analitik psikoloji perspektifinden bakıldığında Kur'an dilinin fonksiyonelliğine dair farklı bir bakışı yakalayabiliriz. Buna göre bu dilin muhatabı, sadece dilin kullanım şeklinin ya da edebi uslûbun tesirinde değildir, bundan önce kendi ruhsal yapısının, deneyimlerinin tesirindeki insanıdır.

Yine bu tür bir vahy anlayışından yola çıkarsak vahyin dili tarihseldir. Tarihsel oluşum vahy esnasında yaratıcı düşlem aracılığı

ile oluşur. Ama evrensel muhtevalara dayalı olarak vucut bulan bir tarihselliktir bu. Bununla beraber bu dil aynı zamanda simgesel değeri nedeniyle çok önemlidir. Bu yüzden yapılan tercümelerin, nihai anlamda ruhsal gerçekliği temsil etmesi düşünülemez. Bu durum dili başka bir istiare diline çevirmekten de öte bir şey değildir zaten.

Arketip muhtevaların eninde sonunda bir gün çözüleceğini düşünmek nasıl yanlışsa "tevil" adına insanların son sözü söylemeleri de düşünülemez. Bu çerçevede ruhsal deneyimler daha bilgi verici olabilir. Bu da tevil, batınî anlam gibi konulara değişik bir bakış kazandırabilir.

Vahy dilinin tarihselliği bilimsel dili dışlar, dolayısıyla alışıldık anlamıyla bilimsel tefsir yaklaşımı yanlıştır. Ama Jung'un çalıştığı karşılaştırmaları örneklerden bazıları göstermiştir ki dini terminoloji ile, bu gün bilimin bulduğu ve kendi bilimsel terminolojisi ile ifade ettiği gerçekler değişik bir şekilde ifade edilmiş olabilir. Çünkü bazı buluşların temelinde sezgi yatmaktadır. Bulunan şek arketipik muhtevalara dayanabilir.

Din bilimlerin yazım mantığını, sahip olduğu nasslara dayandırır. Kur'an adına yapılacak vahy psikolojisi çalışmaları da Kur'an ve onu açıklayan sahih sünnete ters düşmemelidir. Bu hem din bilimlerinin mantığı açısından hem de psikoloji ilminin bir yöntem birliği ve kesinliğine sahip olmamasından dolayı böyledir.

Kur'an nazarında bir vahy anlayışının geçerliliğini ortaya koymak, ancak Kur'an ona ters düşmeyen ve onu açıklayan sünnet ve kültür verilerine göre vahyin karakteristiklerinin tesbiti ile mümkün

olur. Çünkü burada iç gözlem, dış gözlem gibi psikoloji nazarında da geçerli yöntemlerden söz edebiliriz.

Bu çerçevede vahy olgusu Hz. Peygamber (a.s) ın yaşadıkları çerçevesinde şöyle ele alınmalıdır:

1- Vahy esnasında Hz. Peygamber'de görülen haller
2- Kur'an Vahyinin unsurları

Birinci maddede rastlanılan unsurlar analitik psikolojinin vahy anlayışıyla ters düşmeyecek olan şeylerdir. Analitik psikoloji böyle ruhsal bir tecrübenin fiziksel tesirini reddetmemektedir.

Ayrıca Hz. Peygamber (a.s) ın vahy olayında hissettiği fiziksel zorlanma ile vahyin muhtevası arasında bir bağıntı vardır.

Vahy bir tür bildirimdir. Bir bildirimin unsurları esas kabul edilerek vahyin unsurları tesbit edildiğinde Kur'anda vahyin göndericisi Allah'ın aşkın ve içkin vasıflarıyla karşılaşırız. Vahyin psikolojik sürecinin söz konusu edildiği ayetler vahyin içkin enfusî temelli bir yoldan geldiğine işaret eder. Analitik psikoloji, hem kaynak hem de oluşumun irade dışılığı yönlerinden vahyin aşkın bir boyuta sahip olduğunu bize gösterir. Bununla beraber bu kaynağı "Tanrı" ya kadar götürmez. Ama bu konuda olumsuz bir kanaatte vermez. Çünkü "Tanrı" nın varlığı metafiziksel bir problemdir. Bu ise onun yöntemi dışında kalır.

Vahy olayının ruhani elçisine ait peygamber tarafından duyuları ile algılanabilen bir görüntü ve sesin varlığı analitik psikoloji açısından da mümkündür. Yalnız bunun objektif ve fiziksel

bir boyut kazanabileceğini bize İbn Arabi söyler ki bu Kur'an ve onu açıklayan hadislere göre daha doğrudur.

Vahyin insanlar arasından seçilen elçisi açısından bakıldığında, Kur'an hadisler ve İslam kültürünün peygamberlik psikolojisine dair söyledikleri ile analitik psikolojinin tahlilleri büyük bir uyum içerisindedir.

Vahyin muhtevasının evrensel olan ve insanın yaratılışından kaynaklanan bir öz olduğu Jung da tesbit etmiştir. Yalnız dinlerdeki tekamülü Jung Kur'an vahy anlayışıyla parelel görmediğimiz bir şekilde ele almıştır.

Kur'an vahyine ters düşmeyecek şekilde psikolojik olarak vahyin amaçlılığını tesbit eden Jung psikolojisi ruhsal denge açısından ibadetlerin ve toplumsal düzen açısından dinin gerekliliğini ispat eder.

Vahyin, öncelikli muhataplarının anlayabilecekleri bir dille indirilmiş olması, peygamberin kavminin diliyle gelmesi analitik psikoloji tarafından yaratıcı düşleme dayalı olarak açıklanır.

Vahyin öncelikli olarak yerel muhatapları arasında tutunması sonra tüm insanlığa yönelik evrensel bir mesajının olması analitik psikolojinin vahy anlayışıyla uyum arzeder. Ayrıca vahyin son buluşunun da, analitik psikolojinin insan bilincine dair gelişimi açıklayışıyla paralel bir izahı yapılabilir.

Netice olarak Jung'un vahy anlayışı Kur'an'a uygunluk açısından bir takım eksikliklerle beraber önemli bir ayrılık ve

tenakuz göstermez. Söz konusu eksikliklerin önemli bir bölümünün analitik psikolojinin yöntemine bağlı kalınarak çözülebileceğini söyleyebiliriz.

Ayrıca vahy psikolojisine dini terminoloji ile yaklaşmakla bilimsel bir terminoloji ile yaklaşmanın doğuracağı farkı bir tenakuz olarak görmenin yanlışlığını da belirtmemiz gerekmektedir. Herşeyden önce pek çok vahy psikolojisinin varlığı mümkündür. Çünkü psikolojide pek çok yaklaşım tarzı ve yöntem vardır. Ama Kur'an vahyi açısından önemli olan bu psikolojilerin, Kur'an'ın vaz' ettiği vahy inancı çerçevesinde bir çelişki içermemesidir. Bu açıdan bakılırsa analitik psikolojinin vahy anlayışı bizim için bir umut va'deder.

BİBLİYOGRAFYA

ABDUH, Muhammed, Tefsir u Cüzi Amme, Metabişşa'la Mısır, ty.

ABDULFETTAH EL- KADÎ, Sahabe ve Müfessirlere Göre Esbab-ı Nuzul, (çev: Salih Akdemir), Fecr Yayınevi, Ankara, 1986.

AHMED B. HANBEL, El- Müsned, Çağrı Yay. Ve Dar u Sahnun, İstanbul, 1992

AKARSU, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, III. Basım, Savaş Yay., Ankara 1984.

AKSEKİ, Ahmed Hamdi, İslam Dini, D.İ.B.Y., Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1976.

ALBAYRAK, Halis, "Vahy Gerçeği" (Kutlu Doğum Haftası 12- 17 Ekim

, Kur'an'da İnsan Gayb İlişkisi, Şule Yay., İstanbul, 1993.

ALTINTAŞ, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, A.Ü.İ.F.Y. Ankara 1985.

ATAY, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", A.Ü.İ.F.D., XVI, Ankara.

ATEŞ, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, I- XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty.

AYDIN, Mehmet, Din Felsefesi, Selçuk Yay. Kent Basımevi, 4. Baskı, İstanbul, 1994.

el- BAKILLANÎ, Ebu Bekr , et-Temhid

BAŞKAN, Özcan, Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi, Altın Kitaplar Yayınevi, I.Basım, İstanbul, 1988

BİRAND, Kamıran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1987

BOER, T.J., "Akıl", İ.A., I., İstanbul, 1965

BOLAY, Süleyman Hayri, "Akıl", T.D.V.İ.A., II, İstanbul 1989

el- BUHÂRİ, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el- Camiu's-Sahih I- VII, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

CERRAHOĞLU, İsmail, Tefsir Tarihi, D.İ.B.Y., I- II, Ankara, 1988.

, Tefsir Usulü, T.D.V.Y., Ankara, 1988.

el- CEVZİYYE, İbn Kayyım Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed ed-Dımeşki (ÖH 751) Kitabu'r- Ruh, III.basım, Matbaat u Meclis i Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Haydarabad, h. 1357

el- CÜRCANİ, Ali ibn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif (Ö.M 1413), et-Ta'rifat, by ty

, Şerhu'l- Mevakıf, Matbaat u el-Hacc Muhammed Efendi el-Bosnevî, İstanbul, 1286 h.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, Gazali ve Şüphecilik, A.Ü.İ.F.Y, Ankara 1989.

DEMİR, Ömer, Bilim Felsefesi, Vadi Yay, 2. Basım, Ankara, 1997.

DEMİRCİ, Muhsin, Vahiy Gerçeği, M.Ü.İ.F.V.Y. İstanbul, 1996

DENİNGER, Johannes, "Revelation" mad., The Encyclopedia of Religion, XII., t.y.

ed- DİHLEVİ, Şah Veliyyullah b. Abdirrahim, Huccetullahil Baliga, I- II, Dar u İhyau'l- Ulum, Beyrut, 1990- 1310.

DUMAN, Zeki, Vahiy Gerçeği, Fecr Yay., Ankara, 1997

EBU DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, Es-Sünen I-V, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.

EBU ZEHRA, Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi (çev. Abdülkadir Şener) Fecr Yay. , 5 basım Ankara , 1990.

ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili I-X, Azim Dağıtım, İstanbul, ty

ENDER, Gürol, Giriş (Jung'un Analitik Psikoloji adlı eserinin tercümesine yaptığı giriş)

el- ENDÜLÜSİ, Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyan (Ö745/344) el-Bahrül-Muhit,I-III, Mısır, 1328

el- EZHERî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed (Ö h. 370), Tezhibu'l- Luğa, I- XV (Tahkiki: Abdülhalim en-Neccar) ed-Daru'l-Mısriyye li'l-Te'lif ve't- Tercüme, Mısır, t.y.

FARABİ, Ebu Nasır (Ö 328/937) İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri (Mebadı u Arai Ehli'l- Medineti'l-Fazıla) çev. Ahmed Arslan , Kültür Bakanlığı Yay. Ankara . 1990.

, Ebu Nasır , es-Siyasetü'l-Medeniyye (çev. Abdülkadir Şener, Mehmet Aydın) A.Ü.İ.F.Y. , ty.

, Kitabu'l-Fusus, Matbaatu Meclis'i Daireti'l-Osmaniyye, Haydarabad ty. 1345.

, Mebadi u'l-Felsefeti'l-Kadime , Matbaatu Meclis-i Daireti'l- Osmaniyye , Haydarabad, ty.

FAZLURRAHMAN, Ana Konularıyla Kur'an (çev: Alpaslan Açıkgenç) Fecr Yayınevi, Ankara, 1987

, "İbn Sina", İslam Düşünce Tarihi I-III (çev. Osman Bilen), İnsan Yay. , İstanbul, 1990, II, cilt

, İslam, Çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yay. İstanbul, 1993.

, Vahy ve Peygamber , (çev: A. Bülent Balo lu , Adil Çiftçi) Türkiye Günlü ü , 23 yaz/93

,"Makaleler , - , Ankara Okulu Yay. , Ankara ,1997

FORDHAM, Frieda, Jung Psikolojisi (çev. Arslan Yalçıner) Say Yay., Engin Mat, Ankara, 1994

GAZÂLİ , Kanunu't-Tevil (tahkik: Muhammed Zahid b. El-Hasan el-Kevseri) Mektebetu Neşri Sekafeti'l-İslamiyye , Mısır , 1359/1940

, EL-İMAM Huccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Ebu Hamid (öh.505) , Mearicu'l-Kuds fi Midraci Marifeti'n- Nefs (tahkik: Muhyiddin Sabri el-Kurdi) I. basım , Matbaatu's-Saade bi Civari Muhafazat , Mısır, 1346/ 1927

GOLDZİHER, Ignaz, el-Akide ve'ş-Şeria, Fil-İslam (çev. Muhammed Yusuf, Musa ve Arkadaşları) Darul Kutubil Arabi, Beyrut, ts

GOUDGE, H.L. , "Revelation" mad. Encyclopedion of Religion and Ethics , Newyork, 1951

GÖKA, Erol- TOPÇUOĞLU Abdullah- AKTAY Yasin, Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme, Vadi Yay. Ankara 1996.

GÖKBERK, Macit. Felsefe Tarihi , Remzi Kitabevi, Evrim Matbaacılık , 6. Basım , İstanbul , 1993

GÜNAY, Ünver, Din Sosyolojisi Dersleri , Kayseri 1993

HADGSON, Marshall, G.S. , İslam'ın Serüveni (bölümü çeviren: Ahmet Demirhan I-III , İz Yay. , Ilıcak Matbaası , İstanbul , 1993

HARMPSON, Norman, Aydınlanma Çağı (çav. Jale Parla) Hürriyet Vakfı , Yay. , İstanbul, 1991

el- HULİ, Emin , Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod (çev. Mevlüd Güngör) Kur'an Kitaplığı Bayrak Mat , İstanbul , 1995

İBN HALDUN, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (Ö 808/ 1406) Mukaddime (çev: Zakir Kadri Ugan) I- III, M.E.B.Y, İstanbul, 1990

İBN MACE, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid, es-Sünen I-II, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.

İBN MANZUR, Ebu'l- Fadl, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem, (Ö. 771/ 1311) Lisanü'l- Arab, Dar u Lisani'l- Arab, Beyrut, 1970/ 1389

İBN SİNA, Ebû Ali el- Hüseyin (Ö 428/ 1037) er-Risaletü'n – Niruziyye fî Hurufi'l- Hecaiyye (Tıs u Resail fi'l Hikmeti ve't Tabia İçinde)

, Ebu Ali el-Hüseyin (Ö 428/ 1037) Risale Edhaviyye Fi Emri'l- Mead (tahkik: Süleyman Dünya) Daru'l- Fikri'l- Arabî, Matbaatü'l-İ'timad, Mısır, 1949/ 1368

, Ebu Ali el-Hüseyin (ö 428/ 1037) Risale fi'l- fi'l ve'l- İnfial (Mecmu'u Resaili'ş-Şeyhi'r- Reis içinde) Matbaat u Cemiyyetii'l Usmanî, Haydarabad, h. 1354,

,el- İşaret ve't- Tenbihat (Naşir: Süleyman Dünya) I-III Daru'l- Mearif. Kahire, t.y. ve Kahire 1947 baskısı

, en- NECAT, (Nşr: Muhyiddin Sabri el- Kurdî) Matbaatü's Saade, Mısır, h. 1331

,er-Risale fî Aksami'l- Ulumi'l- Akliyye (Tıs'u Resail fi'l- Hikmeti ve't- Tabia içinde) Matbaatu'l- Cevaib, Konstantiniyye, İstanbul, 1993

,er-Risale fi İsbati'n-Nübüvvet ve Tevili Runuzihim ve Emsalihim (Tıs u Resail İçinde)

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, İslam Felsefe Akımları, Kitabevi İstanbul, 1996.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam Umran Yay. , Ankara, 1981.

İZUTSU, Toshihiko, Kur'anda Allah ve İnsan (çev: Süleyman Ateş) Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty.

JUNG, Carl Gustav, Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi çev: Engin Büyükinal) Say.yay. III. Baskı, İstanbul, 1996

, Analitik Psikoloji, (çev: Ender Gürol) Payel Yayınevi, Özal Mat. İstanbul, 1997

, Din ve Psikoloji (çev: Cengiz Şişman) İnsan Yay. 2. Baskı, İstanbul 1997

."Approaching The Unconscious " (Man And His Symbols içinde) Ankara 1990

KANDEMİR, Yaşar, Mevzû Hadisler, Menşei Tanıma Yolları, D.İ.B.Y, 5. Basım, Ankara, 1991

KIRBAŞOĞLU, Hayri, "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi" (I. Kuran Sempozyumu 1- 3 Nisan 1994) Bilgi Vakfı Yay. Ankara 1994

el- KİRMANÎ, Şemsuddin Muhammed İbn Yusuf Ali (Ö.H. 786), Şerhu'l- Buhari, Kahire, 1939

KOÇ, Turan "Din Dili Olarak Kuran Dili" (I. Kuran Haftası Kuran Sempozyumu) 3- 5 Şubat 95 Fecr Yayınevi, Ankara, 1995,

KOÇYİĞİT, Talat, Hadis Usulü, AÜİFY, Ankara, 1993.

KUŞPINAR, Bilal, İbn Sina'da Bilgi Teorisi, M.E.B.Y, İstanbul 1995

MACİT FAHRİ, İslam Felsefesi Tarihi, (çev: Kasım Turhan) İklim Yay. , İstanbul, 1992

MENNAU'L- KATTAN, Mebahis fil Ulumu'l Kuran, Beyrut, 1986

MÜSLİM, Ebu Hüseyin b. Haccac el Kuşeyri, Sahıh-u Müslim I-III, Çağrı Yay. İstanbul, 1992

NASR HAMİD EBU ZEYD, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı", (çev: Ömer Özsoy) İslami Araştırmalar 1- 2-3-4 (Kur'an'ın Anlaşılmasında Yöntem Sorunu) 1996

ÖNER, Necati, Klasik Mantık, A.Ü.İ.F.Y, 5. Basım, Ankara 1986.

ÖZCAN, Hanifî, Maturidi'de Bilgi Problemi, M.Ü.İ.F.V.Y, İstanbul 1993

ÖZSOY, Ömer – GÜLER İlhami, Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi) Fecr Yayınevi, Ankara, 1996

ÖZSOY, Ömer, "Dilsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri" (I. Kur'an Sempozyumu 1- 3 Nisan, 94) Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994

PİR VİLAYET İNAYET HAN, " C. G. Jung ve Sufizm (çev: Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu), İnsan Yay. Bayrak Mat., İstanbul, 1997.

er-RÂĞIB el- İSFAHÂNİ, Ebu'l- Kasım el- Hüseyn İbn Muhammed, el- Müfredat li Garibi'l Kur'an, Mektebetu'l- Bevzer Cemheri, Tahran, h. 1373

er-RAZİ, Muhammed Fahruddin (Ö H. 606) el- Mefatihu'l Gayb, I-VIII, Daru't- tabaati'l) Amira, ty.

REŞİD RIZA, Muhammedi Vahy, (Çev: Salih Özer) Fecr Yayınevi, Yıldız Mat, Ankara, 1991

es- SABUNİ, Nureddin Ahmed b. Mahmud Maturidiyye Akaidi, (Çev: Bekir Topaloğlu) Ankara, 1979.

SPREGELMAN, J. Marvin, "İbn Arabi ve Carl Gustav Jung'da Aktif İmgelem (Çev: Kemal Yazıcı, Ramazan Kutlu) (Jung Psikolojisi ve Tasavvuf İçinde) İnsan Yay. II. Basım.

SURUŞ, Abdulkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Gelişmesi", İslami Araştırmalar Dergisi, (çev: Hadi Adanalı) (Kur'an Özel Sayısı) 1996

es- SUYUTİ, Celaleddin, (ö. H. 911) el- İtkan fî Ulumi'l- Kur'an, I-II, el-Mektebetu's- Sakafiyye, Beyrut, 1973

eş- ŞATIBİ, Ebu İshak İbrahim b. Musa, el- Muvafakat fî Usulu'ş-Şeria, Daru'l- Marife, Beyrut, 1415, 1994.

ŞENGÜL, İdris, Kur'an Kıssalaları Üzerine, Işık Yay. Çağlayan Mat., İzmir. 1995

ŞİMŞEK Said, Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, Yöneliş Yay., İstanbul 1991

ŞİŞMAN, Cengiz, Giriş (Jung'a ait Din ve Psikoloji adlı esere yaptığı giriş)

TANYU, Hikmet, "Ahd-i Cedid", D.İ.A. İstanbul 1988

TUSİ, Nasıruddin , Şerhu Nasırıddin et- Tusi, (el- İşarat ve't-Tenbihat İçinde, Tahkik: Süleyman Dünya) Daru'l- Mearif, Mısır, t.y

TÜMER, Günay- KÜÇÜK, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak Yay., Ankara 1997

TÜRCAN, Selim, İbn Sina'nın Kur'an Anlayışı ve Tefsir Metodu, Basılmamış Lisans Tezi, Ankara 1996.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "İbn Sina", İslam Ansiklopedisi, V/ 2, M.E.B.Y., İstanbul, 1965

"İbn Sina'nın Din Felsefesi" A.Ü.İ.F.D., IV, 1955, s. 82- 83 1989) T.D.V.Y., Ankara, 1990

, Dini Sosyoloji, İstanbul Üniversitesi Yay. İstanbul, 1943

WATT, William Montgomery, Kur'an'a Giriş(Süleyman Kalkan) Ankara Okulu Yay., Özkan Mat. Ankara, 1988.

, William Montgomery, Modern Dünyada İslam Vahyi, (çev: Mehmet S.
Aydın) Hülbe Basım ve Yayın, İlksan Matbaası, Ankara 1982

, William Montgomery, Muhammed Mekkede (çev: Rami Ayas- Azmi Yüksel), A.Ü.İ.F.Y, 1986

WENSINCK, A. J. "Vahiy" İ. A., Milli Eğitim Yay., Ankara 1965

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Akıl", T.D.V.İ.A., II. İstanbul 1989

ez- ZEBİDİ, Zeynuddin Ahmed b. Abdillatif eş- Şerci (öh. 816) Sahihi Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi Çev: Ahmed Naim I- XII, D.İ.B.Y, 6.baskı, Ankara 1980

ez- ZERKANİ, Abdülazim, Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l- Kur'an I-II, Daru'l- Kutubi'l- Arabi, I. basım, Beyrut, 1995/ 1415

ez- ZERKEŞİ, Bedruddin Muhammed b. Abdillah (ö 794/ 1392) el-Burhan fi Ulumi'l- Kur'an (Tahkik: Muhammed Ebul Fadl İbrahim) I- IV Daru İhyai'l- Kutubi'l- Arabi, Mısır, 1957.

ÖZET

Türcan, Selim, Jung'un Vahy Anlayışı ve Kur'an'a Göre Değerlendirilmesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Salih AKDEMİR, XIV-150s.

"Vahy alışılmadık bir bilgi edinme yoludur. Peygamber tarafından yaşanan psikolojik bir süreçtir. Bütün psikolojik yaşantılarda olduğu gibi, vahy olgusunu tam olarak kavramak mümkün değildir. Ama bir anlama faaliyeti mümkün ve gereklidir.

Müslümanlar Kur'an vayhi ile ilgili doğru ve ortak bir tasavvura sahip değildirler. Kur'an sahip değildirler. Kur'an anlaşılabilmesi için doğru bir tasavvura ihtiyacımız vardır. Bu amaca yönelik olarak yapılan çalışmalardan biri de vayh psikolojisi olmalıdır. Tezimizde jung psikolojisine uygun vahy anlayışı bu minvalde bir örneklem olarak alınacaktır.

Jung psikolojisi fenomonoljik bakış açısına sahiptir. Bununla beraber jung ruhun nesnel varlığını kabul eder. Ona göre ruhumuzun kişi üstü bir yanı vardır ve bu "nesnel ruh"tur. Rüyalar, vizyonlar, vahyler buradan kaynaklanır. Bu anlayışa göre vahy aşkın bir kaynağı dayanır. Ama bu kaynağa içkin bir yolla ulaşılır. Bu vahy anlayışı Kur'an'a yansıtıldığında Kur'an vahyinin anlaşılmasına yönelik olarak tartışılan pek çok konuda değişik bir bakışı yakalamamız mümkün olabilir.

Jung'un vahy anlayışı Kur'ana göre değerlendirildiğinde büyük oranda uyum arz ettiği görülebilir. Bir takım uyumsuzluk ve eksiklikler ise analitik psikolojinin terminolojik ve metodik yaklaşım farkından kaynaklanmış olabilir. Doğal olarak bilimsel dil ve din dili arasında fark vardır.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

SUMMARY

Revelation (Vahy) is an unusual way to obtain knowledge. It is psychological process which was experinced by the Prophet. As in all psychological experiences, it is impossible to comprehend revelation fact perfectly. However, an action of compehension and understanding is possible and necessary.

Muslims have not a common conception about the Qur'anic revelation. We require a right conceiving of revelation to understand the Qur'an. The psychology of revalation helps us to realise that aim, In thesis, we examined revelation that agrees with jung's psychology as a sample

Jung's psychology is based on phenomenological point of wiev. However, Jung accepts objective existence of spirit. According to him, our spirit has a superpersonal aspect and that is "objective spirit". Dreams, visions and revelation come into existence from that aspect. As to this point of wiev, revelation is based on a transcendental source. No one can arrive at his source but intrinsically. If this approach is applied to the Qur'anic revelation we will obtain different knowledge about various matters.

Jung's opinion of revelation agress with the Qur'anic revelation to some extent. Certain differences and defectivenesses arise from methodological arise from methodological and terminological approach difference of analytical psychology. Naturally, there is distinction between scientific and religious language.