

## **BİR YÖNTEM ÇALIŞMASI OLARAK PEYGAMBER KISSALARINA YAKLAŞIM BİÇİMLERİNİN TESPİTİ**

**THE DETERMINATION OF APPROACHES TO THE PROPHETIC PARABLES AS  
METHOD STUDY**

### **HAMDULLAH ARVAS**

Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye

Dr. Şırnak University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Kalâm, Şırnak,  
Turkey

**harvas13@gmail.com**

<https://orcid.org/0000-0003-3710-5618>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
15 Haziran 2020	15 June 2020
Kabul Tarihi	Accepted
24 Ekim 2020	24 October 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 December 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.752958>

#### **ATIF/CITE AS:**

Arvas, Hamdullah. "Bir Yöntem Çalışması Olarak Peygamber Kıssalarına Yaklaşım Biçimlerinin Tespiti" [The Determination of Approaches to The Prophetic Parables as Method Study], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/2 (December 2020), s. 1129-1157.

#### **İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



## The Determination of Approaches to the Prophetic Parables as Method Study

### Abstract

Prophethood is the founding doctrine of revelation in that it expresses the communication between God and man and the basic structure on which the principles of belief are built. Based on this importance, those who deny religious truths and those who defend them have focused on the issue of prophethood. While those who do not believe in God, Christians, Jews, and groups such as Barāhima and Summaniya criticized Islam's understanding of prophethood. On the contrary, the Mutakallims tried to advocate the prophethood through reason and religious evidence. In this context, one of the issues on which opinions are expressed is the subject of the authenticity and truth of the parables. In the fact that the exemplary historical events were called as the qissa in a religious-moral sense instead of ustūre which Arabs before Islām called it. Not only the naming of past social events but also their content has been corrected. Nevertheless, the question of the authenticity of the parable has always been the subject of debate. There are two dimensions of the nobility of the prophetic parables as reality and authenticity. While the truth is about whether narrations refer to a case outside of the mind, the issue of authenticity is about the cultural base to which stories belong to. One of the attitudes about the authenticity and reality of the prophetic parables is the positivist approach. According to this approach, parables are a reflection of mythological narratives on religious beliefs. The second form of approach is the Psychoanalytic approach, based on the interpretations made on the symbolic manifestations of stories. According to this approach, parables are religious experiences that appear symbolically in consciousness through symbols and metaphors. In the theological approach, in which the possibility of revelation is accepted, there is a general acceptance that parables are signifying a truth properly. On the other hand, there are three different means of this approach, whether the stories are a complete expression of truth or symbolic messages created to give specific meanings. The first of these ways is the literalist view, in which the verbal of the stories are regarded as the truth. The second is the bātinī intuitionist approach that is considered the truths are under the apparent verbal meaning of stories, and that claims to be reached only through intuition only, not by way of literal meaning. The third approach is that the truth will be reached by understanding the language employing the real meaning suitable for the speaker. Among all approaches, the double truth paradigm, in which Ibn Rushd draws attention to the distinction between religion and

philosophy, has come to the fore as a remarkable method. Thus, the fields of religion and philosophy have been separated from each other, and it has become important not to confuse the areas where interpretation is necessary and the areas that should be believed. As a conclusion proposal, the Mutakallims should consider this perspective in terms of providing a way out of the tension between religion and science in the modern period. In our study designed to evaluate the claims put forward in this regard, the ways of approaching the reality and authenticity of the parables of the Qur'an will be examined. As a result, in this study, in which the basic views of some Mutakallims on the subject are also stated, a method has been tried to be presented about the way they approach the nature and content of the prophetic parables.

**Keywords:** Kalâm, Prophethood, Parable, Truth, Psychanalytic, Divine Secret, Interpretation

### **Bir Yöntem Çalışması Olarak Peygamber Kıssalarına Yaklaşım Biçimlerinin Tespiti**

#### **Öz**

Nübüvvet, Allah ile insan arasındaki iletişimi, inanç esaslarının üzerine bina edildiği temel yapıyı ifade etmesi bakımından vahye dayanan dinlerin kurucu doktrinidir. Bu öneminden hareketle dinî hakikatleri inkâr edenler ile onu savunanlar nübüvvet konusuna odaklanmışlardır. Tanrıya inanmayanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ile Berâhime ve Sümmâniye gibi gruplar İslâm'ın nübüvvet anlayışını eleştirirken kelâmcılar nübüvveti akıl ve nassla temellendirmeye çalışmışlardır. Bu süreçte beşâirü'n-nübüvve ile delâilü'n-nübüvve temaları çerçevesinde argümanlar geliştirmişler ve eleştirilere cevaplar veren geniş bir literatür oluşturmuşlardır. Bu kapsamda üzerinde görüş belirtilen konulardan biri de kıssaların asliyeti ve hakikati meselesidir. Fakat kelâmcıların bu meselede çok fazla görüş belirtmedikleri bilinen bir gerçektir. Bu tespitle tasarlanmış çalışmamızda kelâmcıların, vahyin hakikati konusunda ileri sürdükleri görüşlerden yola çıkarak peygamber kıssaları konusundaki temel yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla ilk olarak nübüvvet tarihini ifade eden peygamber kıssalarının hakikat ve özgünlüklerinin nasıl ele alındığı konusunda Pozitivist, Psikanalistik ve Dinî-Teolojik yaklaşım biçimleri incelenmiştir. Mahiyet ve muhteva bakımından kıssalara yönelik yaklaşım biçimlerinden biri olan Pozitivist yaklaşımda, tıpkı Berâhime ve Sümmâniye fırkalarında olduğu gibi akıl yeterli görülmektedir. Dini hakikatleri reddeden natüralistler ile Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte vahyin imkânına kuşku ile bakan deistler kıssaları hakikat bakımından gerçek dışı, aidiyet

bakımından da mitolojik anlatıların dinî inanç üzerindeki bir yansıması şeklinde değerlendirmektedirler. İkinci anlayış biçimi olan psikanalitik yaklaşımda kıssalardaki metaforlar, rüya veya müşahede ile tecrübe edilen ilâhî veya beşerî semboller olarak konumlandırılmaktadır. Dini-teolojik yaklaşıma göre ise vahiy, bütün içeriği ile ilâhî kaynaklı olup sarsılmaz bir şekilde kesin hakikatlere delalet etmektedir. Bununla birlikte vahyin imkânını kabul edenler, kıssaların, hakikatin yalnızca bir ifadesi mi yoksa belirli anlamları vermek üzere oluşturulmuş sembolik mesajlar mı olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu bağlamda üç yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan birincisi kıssaların lafızlarının gerçek manası ile hakikat addedildiği literalist görüştür. İkincisi kıssaların zâhirî manalarının altında sırların bulunduğunu, bu sırlara şeriat ehlinin değil de sadece hakikat ehlinin ulaşacağını düşünen bâtinî yaklaşımdır. Üçüncü yaklaşım ise kıssaların gerçek anlamına erek dilin anlaşılması ile ulaşılacağını belirten Ehlî te'vilin görüşüdür. Kur'ân ayetlerinin lafzı ile hakikati temsil ettiğini iddia edenler ve bunların yorumlanması ile hakikate ulaşılacağını iddia edenler arasındaki görüş farklılığında İbn Rüşd'ün din ve felsefe arasındaki ayrımı dikkat çektiği çifte hakikat yaklaşımı dikkate değer bir yöntem olarak ön plana çıkmıştır. Böylece din ve felsefenin sahası birbirinden ayrılmış, te'vilin gerekli olduğu alanlar ile iman edilmesi gereken alanların birbirine karıştırılmaması hususu önem kazanmıştır. Sonuç önerisi olarak kelâmcıların bu perspektifi dikkate alması, modern dönemde din ile bilim arasında üretilen gerilimden bir çıkış yolu sağlaması bakımından önemli görülmüştür. Çalışmamızda Kur'ân kıssalarına yaklaşım biçimleri incelenirken hem nübüvvet konusunda ortaya konulacak çalışmalar için bir yöntemin sunulması hem de kelâmcıların bu konudaki temel yaklaşımlarının tespit edilmesi hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Nübüvvet, Kıssa, Pozitivizm, Psikanalizm, Bâtin, Te'vil

### Giriş

Nübüvvet, Allah ile insan arasındaki iletişimi, dinlerin kurucu esaslarının üzerine bina edildiği temel yapıyı ifade etmesi bakımından vahye dayanan dinlerinin en önemli doktrindir.<sup>1</sup> Bu öneminden hareketle kelâmcılar nübüvvet konusuna büyük önem vermişler ve bu alanda müstakil eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerde, adalet ilkesinden hareketle faal akılla ittisak üzerin-

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/196-203; "Usûli Selase", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/212; "Nübüvvet", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/281.

den kesbîlik tezini ileri süren filozofların aksine,<sup>2</sup> nübüvvetin vehbî olduğu, Allah'ın peygamberliği kime vereceğini en iyi bildiği,<sup>3</sup> lütuf olarak dilediği peygamberi risâletle görevlendirdiği tezini savunmuşlardır.<sup>4</sup> Fakat kelâmcıların en başından beri sürekli cevap vermek zorunda kaldıkları sorular doğrudan nübüvvetin mahiyeti ve imkânı konusunda olmuştur. Henüz Hz. Peygamber hayatta iken müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlar onun peygamberliği konusunda inkâr ve alaya varan görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>5</sup> Hz. Peygamberin vefatı ile İslâm'ın hakikat ve geçerliliğinin bittiği şeklinde bir umuda kapılan eski dinî ve felsefî geleneklerin müntesipleri de bu konuda şiddetli eleştiriler yönelmişlerdir.<sup>6</sup> Bu süreçte ortaya çıkan kelâmcılar *beşâirü'n-nübüvve* ve *delâilü'n-nübüvve* temaları çerçevesinde argümanlar geliştirmişlerdir.<sup>7</sup>

İslâm'ın nübüvvet esaslarını savunmak üzere geniş bir literatür<sup>8</sup> oluşturulan Kelâmcılar için her zaman temel kaynak Kur'an-ı Kerim olmuştur. Zira

<sup>2</sup> Ebû Nasr Farabi, *el-Medinetü'l-fazıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 87.

<sup>3</sup> el-En'âm 6/24-25.

<sup>4</sup> Bk. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 458; Seyfuddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatîf (Kahire: Dâru'l Kûtübü'l-Misriyye, 1971), 317, 327-329, 333-334, 342.

<sup>5</sup> el-En'âm 6/24-25; el-İsrâ 17/101; el-Mü'minûn 23/24; el-Furkân 25/5-6; Yâsîn 36/13-15.

<sup>6</sup> Yahudi ve Hristiyan din adamları henüz hicri birinci yılında Hz. Muhammed'in peygamberliği ve nübüvvetine dair tezlerine eleştiriler yöneltilmişlerdir. Bu konuda Yuhanna ed-Dimeşki (ö.754) en çok ön plana çıkan Hristiyan din adamı olmuştur. John of Damascus, *Writings*, çev. Frederic H. Jr. (New York: The Catholic University of America Press, 1858), 1-18; Daniel J. Janosik, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period* (New York: Wipf and Stock Publishers, 2016), 69.

<sup>7</sup> İbni Nedîm, *Fihrist* adlı eserinde, İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'z-Zümürü'd* ve *Kitâbü'd-Dâmiğ* adlı eserlerinde nübüvvet inancını reddettiğini belirtmiştir. Daha sonra Abdurrahman Bedevî bir yanlış anlamaya işaret etmiş, bu görüşlerin aslında Berâhime fırkasının görüşleri olduğunu, İbnü'r-Râvendî'nin de bunları diyalektik bir argümantasyonla belirtirken kendisine aitmiş gibi bir vehme yol açtığını belirtmiştir. Aynı şekilde Ebû Bekir er-Râzî'nin *fi Nakzi'l-edyân* ve *Hiyelü'l-mü'tenebbiyyîn* adlı kitaplarında nübüvveti felsefî yönden eleştirdiğini belirten görüşlere rastlamak mümkündür. Bk. Muhammed b. İshak İbni Nedim, *Kitab el-Fihrist* (Kahire: Müessesetu'l-Furkan, 2009), 215, 431; Abdurrahman Bedevî, *Min Tarihi'l-ilhad fi'l-İslâm* (Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1993), 150-161.

<sup>8</sup> Delâilü'n-nübüvve konusunda yazılan eserlerin listesi için bk. Abdullah Köse, *Delâilü'n-Nübüvve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek lisans Tezi, 1989). Örnek olarak Ebû Osman Amr b. Bahr Cahız, *El-Muhtâr fi red alâ'n-nasârâ* (Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 1984); Ali b. Muhammed Maverdi, *Alamu'n-nübüvve*, thk. Selah Saveyi (Mısır: Meketebetu Huleyf, 1319); Ebû Hatim b. Hamdani Razi, *Alâmu'n-nübüvve* (Tahran: Encümeni Felsefe, 1356); Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbitu Delaili Nübüvvet*, thk. Abdülkerim Osman (Beyrut: Daru'l-Arabi, 1975); Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip Bakillânî, *el-İntisâr*, thk. Muhammed İsam Kudât (Beyrut: Daru'l-İbni Hazm, 2001); Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010).

Kur'ân-ı Kerim, hem nübüvvet meselesinin mahiyet ve muhtevasına dair kurucu düşünceler sağlamakta hem de peygamberlerin hayatı hakkında bilgiler vermektedir. Kur'ân ayetlerinde belirtildiği üzere tarihin belli dönemlerinde Allah, toplum dillerinin anlam örgüsü içinde insanları hak dine,<sup>9</sup> hayatın genel anlamı hakkında düşünmeye, iyiliği yapıp kötülükten uzak durmaya davet eden peygamberler göndermiştir.<sup>10</sup> Fakat toplumlarını yeni bir dünya kurma girişimi etrafında bir araya getirmek isteyen peygamberler, kendi toplumlarının ileri gelenleri tarafından dışlanmış, sürülmüş ya da öldürülmüşlerdir.<sup>11</sup> Böylece Allah ilim, kudret ve adaleti ile devreye girmiş,<sup>12</sup> suçluların yaptıklarının cezasını dünyada ve ahirette görecekları bir süreci başlatmıştır.<sup>13</sup> Bu şekilde kendi toplumlarına ve peygamberlerine kötü davranan toplulukların nasıl yok edildiği hususu Kur'ân'da müteaddit ayetlerde zikredilmektedir.<sup>14</sup> Kelâm düşüncesinde, va'd ve vaîd bağlamında tartışılan nübüvvet tarihine ait haberlerin daha sonra vahye muhatap olan insanlar için özlü bir şekilde anlatıldığı anekdotlara kısaca denmiştir.

Kıssalar, Allah ile toplum arasındaki ilişkinin peygamber üzerinden dile getirildiği anekdotlardır. Fakat tarih boyunca bu olağanüstü ilişkinin nasıl gerçekleştiği, bir beşerîn evrenin yaratıcısı olan Allah'tan nasıl bilgi alabildiği konusu insanın tecrübe yolu ile anlayabildiği bir şey değildir. Bu nedenle insanlar bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazı insanlar kendilerine göklerin ve geçmişin gayb haberlerini veren, kendileri gibi insan olan bu peygamberlere güvenmiş, onların bildirdiği haberleri hakikat addedip iman etmiştir. Bazı insanlar da bütün bu süreci, olayları mecaz yolla imgeye vuran din dilinin hakikatini inkâr etmiş, vahyi uydurma addedip kendileri gibi insan olan peygamberleri yalancılıkla suçlamıştır. Günümüzde bu tarihsel karşılaşmayı bir bütün olarak ele aldığımızda, tarihsel süreçte peygamber kıssalarının nasıl anlaşıldığı, hakikat ve aidiyet noktasında nasıl ele alındığı konusunda *Pozitivist*, *Psikanalitik* ve *Dinî-Teolojik* yaklaşım olmak üzere üç anlayış biçimi bulunmaktadır.

<sup>9</sup> İbrahim 14/4; eş-Şûrâ 42/7.

<sup>10</sup> el-Bakara 2/87, 119, 151; en-Nisâ 4/64, 79, 165; el-Mâide 5/46, 48, 70; el-En'âm 6/42; el-A'râf 7/59, 80, 103, 162; İbrahim 14/4-5; en-Nahl 16/36; Fâtûr 35/24.

<sup>11</sup> el-Mü'minûn 23/45; er-Rûm 30/47.

<sup>12</sup> Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslum (Beirut: Dâru'l-Kûtûbî'l-İlmiyye, 2005), 1/481; Mahmud b. Ahmed Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407), 1/146; Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 3/535.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/55 63-64.

<sup>14</sup> el-En'âm 6/6, el-A'râf 7/4, 182, Yûnus 10/13.

## 1. Pozitivist Yaklaşım: Kıssalar Mitolojik Kaynaklı Anlatılardır

Dinî hakikatleri kabul etmeyenler, kutsal kitaplarda yer alan kıssaların aidiyet bakımından mitolojik kaynaklı olduğunu, hakikat bakımından da zihnin dışında bir vakiyaya dayanmadığını iddia etmişlerdir.<sup>15</sup> Bu anlamda Allah'ın varlığına inanıp da âleme müdahalesini kabul etmeyen *deistler*, vahye, ilâhî bir anlam yüklemedikleri için ateistlerle aynı tavrı sergilemiş, insanın tecrübe sınırlarını aşan her türlü bilgiyi inkâr eden ateistler gibi pozitivist bir yaklaşım sergilemişlerdir.<sup>16</sup> Örneğin Fransız filozof Thomas Pain (ö.1809), *Akıl Çağı* adlı kitabında kıssaların gerçeküstü dilini kabul etmediği gibi onları doğrudan inkâr eden görüşlere yer vermiştir. Pain'e göre 'kıssaların veya kendi ifadesi ile hikâyelerin parçalarının tutarlı olması onların doğru olduğunu göstermez, kaldı ki parçalar tutarlı olsa da bütünü bakımından yanlış olabilir. Hikâyenin parçalarının tutarsız olması ise bütünüdürün gerçek olamayacağını kesinlikle kanıtlar.'<sup>17</sup> Bütün varlığın bilgisine sahip olmayan Pain'in görünüşte çelişik olan bir parçanın yanlışlığı üzerinden her şeyi inkâr etmesi sağduyuya uygun bir tutum olmamıştır.

Bu kaygıyı çok daha varoluşsal bir seviyede hisseden Max Horkheimer'e (1895-1973) göre öznel akıl tarafından tahrip edilen doğaüstü gerçeklik inancına ait unsurlar ve nesnel kökler sadece büyük evrensel kavramların temeli değildir; kişisel, tümüyle psikolojik davranış ve eylemlerin de kaynaklarıdır. Davranışlar nesnel sayılmış doğruyla olan bu ilişkiden yoksun kaldıkça insanların en temel duygularına kadar her şey buharlaşıp gitmektedir. Çocuk oyunlarının ve yetişkin duygularının mitolojiden kaynaklanması gibi, bir zamanlar bütün sevinç ve hazlar da bir nihai doğruya duyulan inanca bağlıydı. Her şeyi maddeye indirgemek bu inanca tabiatı gereği bağlı olan yaşamı tahrip etmiştir.<sup>18</sup>

Pozitivist yaklaşımda akıl ve bilimin ne olduğu belirlenirken dinin hakikat kabul edilmediği bir yöntem izlenmiş, dinin kavramları dışarıda bırakıla-

<sup>15</sup> Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 11-12; Evan Fales, "Naturalism and Physicalism", *The Cambridge Companion of Atheism*, thk. Michael Martin (New York: Cambridge University Press, 2007), 118; George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (Prometheus Book, 2003), 104; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 140-145; Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Ateizm ya da Teizm* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001), 10; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 49.

<sup>16</sup> Hüsamettin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/110.

<sup>17</sup> Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: İşbankası Yayınları, 2013), 135.

<sup>18</sup> Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (Metis Yayınları, 1998), 77.

cak şekilde bir tanım teorisi geliştirilmiştir.<sup>19</sup> Bu yaklaşımı gerekçelendirmek için de bilim, dinin metafizik boyutlarının karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Gerçekte dinin bilimle çatışması yoktur. Din ile bilim arasındaki gerilim tabiatın nedensellik yasına indirgenen pozitivist hakikat anlayışı ile bu yasanın Allah'ın iradesi ile kurulu olduğunu iddia eden dinî hakikat anlayışı arasındaki farka dayanır. Vahyin bildiriliş amacı, hayatın anlamı, insanın ve evrenin yaratılış sebebi gibi varoluşsal konularda insana yol göstermek, onda bireysel ve toplumsal anlamda bir kurucu irade tesis etmektir. Bilimde ise böyle bir gaye kurucu özellik bulunmamaktadır. Fakat insan zihninin mitolojiden arındırılması konusunda bilim, dine yardımcı olmaktadır. Hayatın anlamını yakalama konusunda ise dinler, bilime yol göstermektedir. Dolayısıyla din ve bilim arasındaki gerilim vahiy ile akıl arasında değil her biri kendi doğru boyutunun farkına varamamış olan bir iman ile bir bilim arasındadır. Bilim olarak kalan bilim; iman olarak kalan imanla çatışmamaktadır.<sup>20</sup> Bu nedenle pozitivistlerin dinî hakikatleri inkâr etmek için ürettiği bu sahte karşıtlığın gerçekte bir geçerliliği bulunmamaktadır.

## 2. Psikanalitik Yaklaşım: Kıssalar, Bilinçaltının Sembolleri ile Aktarılan Mesajlardır

Psikanalitik yaklaşım, kıssaları bilinçaltının kavramları ile açıklayan bir anlayış biçimidir. Bu yaklaşımı ilk dile getirenlerden biri ünlü analitikçi psikolog Carl Gustav Jung (1875-1961) olmuştur. Dini, insan aklının özel bir tutumu olarak gören Jung'a göre insan mitolojik imgelemi asla terk etmemiştir.<sup>21</sup> Bu imgeler, insanın bilinçaltında yaşamaktadır. Örneğin peygamber kıssalarında anlatılan bazı olaylar, elçinin kişisel tecrübesinin mitolojik ve sembolik dil ile dışa aktarılmasıdır. Söz konusu mitolojik semboller, eğer kelimesi kelimesine alınacak olurlarsa tabii bilgi ile uzlaşmaz bir çelişki oluştururlar.<sup>22</sup>

Kıssalardaki metaforları benliğin kendini keşfetmesi bağlamında yorumlayan Jung, psikanalitik yaklaşımını temellendirmek için çeşitli örnekler vermektedir. Jung'a göre Kehf sûresinde geçen *mağara*, metaforik olarak yeni-

<sup>19</sup> Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 50.

<sup>20</sup> Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Salih Özer - Fahrullah Terkan (Ankara: Ankara, Okulu Yayınları, 2000), 77.

<sup>21</sup> Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 1998), 7.

<sup>22</sup> Carl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, çev. Barış İlhan (İstanbul: Barış İlhan Yayınevi, 1999), 70.



den doğuşu sembolize etmektedir.<sup>23</sup> Bu kıssada balığın görülmesi ile Musâ ve Hızır'ın buluşması kişiliğin çoğalma yolu ile dönüşümünü imler. Jung'a göre balık, Hızır'ın kendisidir.<sup>24</sup> Musâ ile Hızır arasındaki başkalık da net değildir. Bu ilişki uzak doğu düşüncesinde 'guru' karakteri ile Hristiyanlıkta ise çarımha gerilme metaforu ile belirtilmiştir. İlginç benzerlikler bu sürecin doğal sonucudur. Hz. Nûh'un karayı bulması için gönderdiği halde geri dönmeyen karga,<sup>25</sup> aynı zamanda Hz. İsa'nın çarımha gerilmesine de üzülmemektedir.<sup>26</sup>

Carl Gustav Jung, ayrıca Hz. Nûh'un kıssasında geçen *karanlık* ve *gemi* kavramlarını da kişisel benliğin kendini keşfetme süreci olarak yorumlamıştır.<sup>27</sup> Jung'a göre gecenin siyah karanlığı içe dönüşü temsil etmektedir. Nûh'un gemisi ise benliğin otonomlaşması, toplumsal kalıplardan bağımsızlaşması anlamında kurtarıcı ufku işaret etmektedir.<sup>28</sup> Jung'a göre bütün bunlar her toplumda bulunabilen benzer arketiplerdir. Bu arketipler bilinçli tasavvurlar değildir. Eğer öyle olsaydı aracısız olarak anlaşılabilirlerdi. Oysa bunlar insan bilincinde ortaya çıktıklarında çoğunlukla anlaşılmamaktadır. Hatta bu arketipleri kavrayan insanlar bu tasavvurlar karşısında şaşırırmaktadırlar. Dolayısıyla bunlar, kuşların yuva yapmaları ya da karıncaların örgütlü topluluklar kurlmaları cinsinden içgüdüselidir.<sup>29</sup>

Carl Gustav Jung, her ne kadar modern insanın mitoloji ve rüya ile tecrübe ettiği birtakım metaforik sembollerin vahiy düşüncesi ile kazanılmış olma ihtimalini göz ardı etse de, kıssaları yorumlarken insanın bireyselleşmesi sürecinin merkezine yerleştirdiği bu metot İslâm düşüncesinin kaynaklarının yeniden değerlendirilmesinde farklı bir yöntem sunabilir. Bununla birlikte kıssaların rüya ve mitoloji olmadığı, kıssaların delalet ettiği gerçeklere iman etmenin dinî-teolojik açıdan bir inanç esası olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira dinî inancı insanın psiko-sosyal doğasının bir tezahürü olarak değerlendiren yaklaşımlar, tarihsel süreçte, vahyin inkârı ile sonuçlanan neticelere yol açmıştır.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Suresinin Tefsiri* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006), 8-9.

<sup>24</sup> el-Kehf 18/60, 62-65.

<sup>25</sup> Karga imgesi İslâm kaynaklarında güvercinle belirtilmiştir.

<sup>26</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 54, 65-67, 105.

<sup>27</sup> el-Mü'minun 23/27.

<sup>28</sup> Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu (İstanbul: Okyanus, 2009), 224.

<sup>29</sup> Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 67.

<sup>30</sup> Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999), 40-41, 74- 79; Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Aziz Yardımlı (İdea Yayınları, 2003),

### 3. Dinî-Teolojik Yaklaşım: Kıssalar Allah'ın Bildirdiği Hakikatlerdir

Dinî-teolojik yaklaşım, Allah inancına bağlı olarak vahiy olgusunun muhtevası bakımından hakikat, mahiyeti itibari ile ilâhî kaynaklı addedildiği bir anlayış biçimidir.<sup>31</sup> Bu biçimi ile Pozitivist ve Psikanalisttik anlayıştan ayrılmaktadır. Zira pozitivist yaklaşımda Kur'an metni mitolojik, metafizik ve pozitif bilim süreci içinde metafiziksel dönemde konumlandırılmış, ve onun artık geçmişin bir ürünü olarak kabul edilmesi gerektiği iddia edilmiştir. Kur'an'ın muhtevası, özellikle kıssaların içeriği çevre kültürlerdeki mitolojik anlatıların bir ürünü şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>32</sup> Bu yaklaşıma göre bilim öncesi dönemde Kur'an metni ile ileri adımlar atılmış olsa da aklın aydınlanmasından sonra onun bu görev bitmiştir.<sup>33</sup> Jung'un savunduğu psikanalisttik yaklaşımda ise Kur'an metninin mahiyetinden ziyade onun fenomenolojik tezahürü üzerinde durulmuş, psikolojinin insan bilinci üzerindeki yansıması olarak değerlendirilmiştir.<sup>34</sup> Varlık anlayışını evrime dayandıran Sigmund Freud gibi psikologlar bu muhteva üzerinden dinî hakikatleri inkâr etmişlerdir.<sup>35</sup>

Dinî-teolojik yaklaşıma sahip Müslümanlar tarihsel süreçte *mutlakçı* ve *fenomenolojik* olmak üzere iki tasavvur biçimi geliştirmişlerdir. Mutlakçı tasavvura göre Kur'an, her konuda nihai hakikati söyleyen Allah'ın mutlak kelâmı olup onun mutlak ilminin ürünüdür. İlahi kelâmı bildirilen din ve şeriat kıyamete kadar değişmez olarak kalacaktır. Kur'an'ın varlık olarak Allah ile eşitlendiği bu tasavvura göre *mevridi nasta içtihadı mesağ* yoktur. Antropolojik süreci dikkate alan fenomenolojik yaklaşımda ise mutlakçı anlayışın bazı kabulleri benimsenmekle birlikte Allah ile Kur'an arasına bir mesafe konulmakta, vahiy olgusu zat ve zaman bakımından Allah'tan sonraki bir sürece yerleştirilmektedir. Bu anlayışa göre vahiy dilinin Arapça olması Kur'an'ı hakikat bakımından izafi, kültürel temel bakımından yerel kılmaktadır. Her ne kadar din sabit ve ilkeleri evrensel olsa da şeriat, maslahatlara göre tedeyyün

IV. Bölüm; İsmet Tunç, "Din Çalışmalarında Antropoloji", *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (15 Haziran 2020), 14-36.

<sup>31</sup> "Kur'an kıssalarının Yahudi sözlü kültürüne dayandıran iddialar başka bir çalışmanın konusu olacak genişlikte olduğu için genel yaklaşımda dinîteolojik kapsama yerleştirilmekle yetinilmiştir." Bkz. Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (01 Şubat 1998), 49-88.

<sup>32</sup> Evan Fales, "Naturalism and Physicalism", *The Cambridge Companion of Atheism*, 118; George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, 104.

<sup>33</sup> İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 37-39.

<sup>34</sup> Carl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, 70.

<sup>35</sup> Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999), 40-41, 74-79; Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Aziz Yardımlı (İdea Yayınları, 2003), IV. Bölüm; Tunç, "Din Çalışmalarında Antropoloji".

edecek şekilde tarihseldir. Dolayısıyla Kur'ân'ın akıl ile ilişkisi insanın görmesine imkân sağlayan güneş mesabesindedir. Bu anlayışa göre Kur'ân akli harekete geçirmekte, yağmur gibi onu bereketlendirmektedir.<sup>36</sup> Bu iki anlayış biçimine dayanan gerilim, Kur'ân'ın nasıl anlaşıldığı konusunda daima belirleyici olmuştur.

Kur'ân, el-Kitab'ın toplu okunmasına işaret eden, iştikakı bulunmayan bir isimlendirmedir.<sup>37</sup> Bunun dışında Kur'ân kelimesinin bir şeyi başka bir şeye yaklaştırmak manasındaki 'karn' kökünden türediği belirtilmiştir. Bu anlamın ortaya çıkmasında Kur'ân ayetlerinin yapısı etkili olmuştur.<sup>38</sup> Bu durum Kur'ân ayetlerinin gâib ve şâhid olmak üzere iki varlık alanına delalet etmesinden farklı olarak ayetlerin epistemolojik seviyede işaret ettiği gerçek ve mecaz boyutlarının dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu ikisi içinde mecaz ifadeler analogilere dayanır. Kur'ân'daki analogiler varlık, bilgi ve ahlâk konularında gayb âleminin hakikatleri insan zihnine yaklaştıran benzetmeleri kapsamaktadır. Örneğin haberî sıfatlar denilen bazı analogilerde Allah, beşerî nitelikler yolu ile insan zihnine yaklaştırılır.<sup>39</sup> Bazen de 'salih kul' örneğinde olduğu gibi birtakım hakikat tasavvurları sembolik dil üzerinden insana aktarılmaktadır.<sup>40</sup> Anlamları doğrudan elde edilen ayetler ise her insanın tecrübe edebileceği şekilde tabii ve tarihî gözlemlere dayanır. Tabiat ayetleri insanın evrende tecrübe ettiği varlık ve olguları içermektedir.<sup>41</sup> Tarihî ayetleri ise insanların görmeye davet edildiği geçmiş kavimlerin eserleri ve harabeleridir. Geçmiş toplum haberleri, vahyin indiği dönemde yaşanan olaylar ve gayb

<sup>36</sup> İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 37-39.

<sup>37</sup> Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibü'l-luğa*, thk. Muhammed Avdi Marab (Beirut: Daru'l-İhyâi't-Tûrâs, 2001), 9/209; *وَمَعْنَى قُرْآنٍ مَعْنَى الْجَمْعِ*; Ahmed b. Faris b. Zekeriya El-Kazvinî, *Mûcmeli'l-luğa*, thk. Zahir Abdul Muhsin Sultân (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 1/750; Mahmud b. Ahmed Zemaşerî, *el-Fâik fi gâribul hadîs ve'l-eser*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beirut: Daru'l-Marife, 1998), 3/185; Cemaeddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Daru's-Sadr, 1990), 1/128; Muhammed b. Ali el Fârûkî Tehânevî, *Mevsuâtu'l keşşâf el-istilâhâtîl fûnun ve'l-ulûm*, thk. Refik Acem (Beirut: Mektebetu'l-Lübnan, 1996), 3/1306; Bedreddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim (Beirut: Dâru'l-İhyâ, 1957), 1/261, 13/270.

<sup>38</sup> Abdurrahmân Halil b. Ahmed el Ferahidi İbn Ahmed, *Kitâbu'l-a'yn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim Samraî (Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 5/141, 204-205; Zerkeşî, *Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. I/261, 3/270.

<sup>39</sup> Ahmed b. Halil b. Abdullah Hemedâni Kadî Abdülcabbâr, "Muhtasar fi usûli'd-din", *Resailu'l-adl ve 't-tevhid*, thk. Muhammed Ammara (Kahire: Daru'l-Hilal, 1971), 184-188.

<sup>40</sup> el-Kehf 18/61; Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ (2003), 245-281.

<sup>41</sup> Âl-i İmrân 3/07,18; el-Âraf 7/87; el-En'âm 6/143; Yunûs 10/06; İbrâhîm 14/19; Hicr 15/86; el-Mü'minun 23/07; Sebe' 34/26-27.

meselelerinin dinî-ahlâkî seviyede konu edildiği Kur'ân haberleri kıssa kavramının altında düşünülmüştür.<sup>42</sup>

Arapça bir kelime olan kıssa kelimesi sözlükte anlatmak, nakletmek, haber vermek ve bir şeyin izini takip etmek anlamına gelir.<sup>43</sup> Doğrudan Kur'ân'da geçmeyen kıssa sözcüğü içerik bakımından *nebe, mesel, haber, havadis* gibi kelimelerle ifade edilmiştir.<sup>44</sup> Bunun dışında, örneğin Tahâvî akâidesinin şerhinde 'Allah, Nûh hakkında *hikâye* etmektedir' ifadesi geçer.<sup>45</sup> Fakat *hikâye etme* kavramı kurgusal bir anlama delalet ettiği için kıssaların bu kelime ile belirtilmesi doğru değildir.<sup>46</sup> Zira hikâye kelimesi meydana gelmiş olsun ya da olmasın her olaya *isim* olarak ıtlak edilebilmektedir.<sup>47</sup> Hâlbuki kıssa kelimesi, geçmişte muhakkak gerçekleşmiş bir olayın teolojik bir dille insan idrakine sunulmasıdır. Dolayısıyla mübalağa ve muhayyileye dayanmamaktadır.

Arap muhayyilesinde hikâyenin irtibatlandırıldığı kelime *üstûre* kavramıdır. Kur'ân'da geçen '*esâfiru'l-evveliyin*'<sup>48</sup> terkinde olduğu gibi Mekkeli müşrikler kıssaları çok önceden gerçeklikle irtibatı seyrelmiş, efsane, destan tarzındaki duygu metinleri ile ilişkilendirmişlerdir. Ancak kitap formunda olan Kur'ân *homeriç, nağîli, destân* ve *ustûre*de olduğu şekli ile mülhem bir içeriğin özensiz bir üslupla okunmasına indirgenemez. Bu nedenle kıssaların, anlatılagelen halk hikâyeleri ile karıştırılmaması beklenir. Bir defa onlar ayetlerdir ve *kasasul-hakk* anlatımlardır. İkincisi, Kur'ân *ümmî* kültürün aksine kitâbîdir. Evet, vahiy görece ezberden bir okumadır. Fakat vahye göre vahiy ezberden değildir. Okunan kısmı, yani Kur'ân, Ümmü'l-Kitâb'ın beşer seviyesinde icra

<sup>42</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*. KSS md.; Râgıb Isfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 610-3; İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/498-501; D. B. Macdonald, "Qissa", *Encyclopedia of İslâm*, edt. Bernard Lewis, vd., E.J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1986, VI/185-187.

<sup>43</sup> Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb* (Beirut: Daru's-Sadr, 1990), 7/73-76; Râgıb Isfahânî, *el-Müfredât fi farîbi'l-Kur'ân*, 610; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, thk. Muhammed Avdi Marab (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 2001), 8/210.

<sup>44</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mansur Fehmî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1364), KSS md; "Bunlardan meselin, tarihi gerçekliği bulunan bir hadise veya hikaye olma zorunluluğu yoktur." Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssaları Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 11.

<sup>45</sup> Sadreddin Muhammed İbni-Abdul'iz, *Şerhu'l-akidetü't-tahavî* (Beirut: Müessesu'r-Risale, 1997), 1/133.

<sup>46</sup> Mustafa Kara, "Kur'ân Kıssalarını 'Hikâye' Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 57-73.

<sup>47</sup> Abdülhakî Güneş, *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası* (Van: Gündönümü Yayınları, 2005), 11-22; İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002) 25/498-501.

<sup>48</sup> el-En'âm 6/25; Cemaleddin Abdurrahman bin Ebu Bekr es-Suyuti, *Tefsiru'l-celaleyn*, (Kahire: Daru'l-Hadis, ts.) s.35.

edilmiş bir okumasıdır. Bu, hiçbir şekilde onun beşerî olduğunu göstermez. O, *ümmü'l-kitâb* denilen bir seviyeden, levhî mahfuzdan sıdk anlamı ile *nezzele bi'l-hak*<sup>49</sup> olarak indirilmiş *ersele bi'l-hak* şeklinde insanlara ulaştırılmıştır. Dolayısıyla *kitab* terimi vahyin *levh-i mahfuza* mutabık olmasını imlemektedir.<sup>50</sup> Kitaptaki bu kavrayış vahyin kurucu ilâhî irade olarak tezahürünün bir göstergesidir. Bu sebeple kitap okuyan ve dinleyenler için ümmîliğe, bâdiyelîğe ve bedevîliğe bir karşı koyuş, hadârîliğe bir geçiş kapısıdır.<sup>51</sup> Vahye muhatap olan ilk Araplar içinse, ümmî bir kültürün Ehl-î Kitâb'a karşı kitâbî bir kalkışmasının en üst perdedeki, yani teolojik seviyedeki, bir bildirisiidir.

Kitâb'ın üçte biri kıssa denilen ibret verici pasajlardan oluşmuştur. Bunların çoğunluğunu tarihî kıssalar kapsamındaki peygamber kıssaları oluşturmaktadır. Fakat hakikat ve aidiyet bakımından vahyin içeriği ve kıssaların asliyeti meselesi her dönem tartışma konusu olmuştur.<sup>52</sup> İslâm tarihinde ilk olarak Mekke müşrikler, daha sonraki dönemde Berâhime ve Sümmaniye gibi fırkalar akli yeterli görüp vahyin gereksiz olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>53</sup> İslâm inançlarını tespit ve müdafaa edilmesi ile meseleye bakan kelâmcılara göre Allah, hikmete ve insanın faydasına olan maslahatlara dayanarak vahiy göndermiştir. Vahiyle bildirilen hakikatler yolu ile insan iyiliğe teşvik edilip kötülükten sakındırılmakta, bu yolla dünya ve ahiret hayatının mutluluğuna ulaştırılmaktadır. Kelâmda vahyin bu rolünü *lütuf* ve *tevfik* mefhumları ile kavramsallaştırılırken *lütuf* olan ilâhî rehberliğin inkâr edilmesi de *hizlân* kavramı ile belirtilmiştir.<sup>54</sup> Asıl olan mesaj olduğu için beşerî tarihin teolojik dille ifadesi olan kıssalarda, toplumda dinî-ahlâkî mesajı bulunan anlatılar, öyle

<sup>49</sup> el-Bakara 2/176, 213; Âl-î İmrân 3/03; en-Nisâ, 4/105; el-Maîde 5/48; el-En'âm 6/114; Hicr 15/08; en-Nahl 16/102; ez-Zümer, 39/02, 41; Şûrâ, 42/17

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/210; Mustafa Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 177-178.

<sup>51</sup> Râgib Isfahânî, *el-Müfredât*, 291.

<sup>52</sup> *Hakikat* terimi, rivayetlerin metnin haricinde bir vakiya delalet edip etmediği ile ilgili hususları belirtirken *aidiyet* de kıssaların kültürel bir veri olarak ait oldukları toplumu belirlemeye dönük bir kavramsallaştırmadır.

<sup>53</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip Bakillânî, *Temhîd el-evâil fi telhisi'd- delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kutub, 1987), 137, 159; Ebû Mansur Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk* (Beyrut: Daru'l-Âfâk, 1393), 114, 149, 312; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-itikad*, thk. Abdullah Muhammed Halilî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 23, 104, 134; Ebû Mansur Abdulkahir ibn Tahir Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Nadir Beyrenserî (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1970), 3/95; Seyiduddin Ali b. Ebi Ali Muhammed b. Salim es-Sa'lebi Âmidî, *Gayetü'l-meram fi ilmül Kelâm*, thk. Muhammed Abdullatîf (Kahire: Meclisil Ala, 1971), 318; Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcabbâr, "Muhtasar fi usûli'd-din", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammara (Kahire: Daru'l-Hilal, 1971), 235.

<sup>54</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wesbaden: Franz Şitayz, 1980), 108; Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-İbâne an usûlü'd-diyâne*, thk.

değil de böyle şekilde polemikler oluşmasını diye olduğu gibi aktarılmıştır. Kıssalarda tarihi yanlışların düzeltilmesi gibi bir gaye gözetilmemiş, insanların dinî inanç ve ahlâkî davranış konusundaki gelişimleri esas alınmıştır.<sup>55</sup> Bu nedenle eğlence için olmaması, ahlâkî anlamda mesajlarının güzel olması anlamında bu anekdotlara *ahsenü'l-kasas* denilmiştir.<sup>56</sup> Nitekim Kur'ân'a bakıldığında ibret alma,<sup>57</sup> vahyin hakikatini ispat etme,<sup>58</sup> peygamberlerin aynı amaç için görevlendirildiğini anlatma,<sup>59</sup> kıyamet düşüncesini canlı tutma,<sup>60</sup> gelecek toplumların zihninde örnek bir hatıra oluşturma,<sup>61</sup> insanların ahlâklı bir şekilde yaşamalarını sağlama noktasında kıssaların dinî ahlâkî açıdan önemli faydaları bulunmaktadır.<sup>62</sup>

Kelâm ilminin konusu Kur'ân'ı Kerim'dir.<sup>63</sup> Tanrı'nın âleme müdahale ettiğini ve vahiy gönderdiğini kabul eden kelâmçılar hem metin hem de olgu bakımından peygamber kıssalarının *asliyetini* vahye dayandırmakta, içeriğinin *hakikati* temsil ettiğine inanmaktadırlar.<sup>64</sup> Dolayısıyla bu yaklaşım biçiminde nihai kaygıların nesnesi olan metafiziksel varlık alanını insanbiçimciliğe indirgeyen mitolojiden veya onu maddeye indirgeyen materyalizmden kurtulma çabası vardır.<sup>65</sup> Ayrıca bu yaklaşım metafiziksel bilgi talebini, her şeyi sonsuz bir soyutlama, ya da psikolojinin kavramları içine hapsedip maddi dünyanın hakikatini silikleştiren bâtinî idealizm ve psikanalistik sembolizmden uzak bir şekilde elde etme çabasına dayanmaktadır.

Kelâmçılar Kur'ân'ı savunurken nübüvvet ilkesini en önemli iman esas-

Fevkiye Huseyin Mahmud (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 34, 187; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1975), 2/128, 4/34.

<sup>55</sup> Muhammed Halefullah, *Fennu'l-kasâs fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: İntişârû'l-Garbî, 1999), 62-66; Mustafa Öztürk, "*Kıssaların Dili*" *Üzerine Bir Değerlendirme* (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 56-58.

<sup>56</sup> Bakara 2/133, 136; Âl-i İmrân 3/50, 84; el-Mâide 5/48; el-A'râf 7/65, 73, 85; Hûd 11/50, 61, 84; el-Mü'minûn 23/32; en-Neml 27/45; Fussilet 41/14; Şûrâ 42/13; el-Ahkâf 46/21; Sâff 61/6; Âlâ 87/18-19.

<sup>57</sup> Yûsuf 12/3.

<sup>58</sup> Bakara 2/133, 136; Âl-i İmrân 3/50, 84; el-Mâide 5/48; el-A'râf 7/65, 73, 85; Hûd 11/50, 61, 84; el-Mü'minûn 23/32; en-Neml 27/45; Fussilet 41/14; Şûrâ 42/13; el-Ahkâf 46/21; Sâff 61/6; Âlâ 87/18-19.

<sup>59</sup> el-A'râf 7/65.

<sup>60</sup> el-A'râf 7/187; en-Nâzi'ât 79/42, 37; Tâhâ 20/15.

<sup>61</sup> es-Sâffât 37/83-113; 123-132.

<sup>62</sup> el-Kasas 28/3, el-A'râf 7/65; İbrâhim 14/10; es-Sâffât 37/75-77; el-Mü'min 40/42.

<sup>63</sup> Ahmet Akbulut, "*Kelâm'da Vahiy*", *İslâm ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, ed. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009), 144-146.

<sup>64</sup> Fahrreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997), 334.

<sup>65</sup> Öztürk, "*Kıssaların Dili*" *Üzerine Bir Değerlendirme*, 84.

larından biri olarak konumlandırmış, Kur'ân vahyinin yaklaşık üçte birini oluşturan peygamber kıssalarına büyük önem vermişlerdir. Kur'ân kıssalarının İslâm inanç esasları içindeki işlevini *tarhîb* ve *targîb* kavramları ile belirtmişlerdir.<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebâr'ın (ö.415/1025) yaklaşımında kıssaların bu meseledeki önemi anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah, insanları va'd ve va'id konusunda uyarmak için onlara vahiy göndermiştir. Kur'ân'da, insanların bilincine Allah'ın va'dinin tahakkuk edeceği düşüncesi tabiat olaylarının gerçekleşmesi ve geçmiş toplumların haberleri yolu ile tesis edilmektedir. Böylece insanlar Allah'ın va'dinin hak olduğu konusunda ikna olmakta, vahyin yol gösterici mesajını dikkate almaktadırlar.<sup>67</sup> Kıssalarda gerçekleşen olağanüstü olaylar da *tahaddi* denilen bir meydan okuma neticesinde Allah'ın kudretinin bir göstergesi olarak gerçekleşmektedir.<sup>68</sup>

Kıssalar her şeyden önce birer haber biçimidir. Bu nedenle kelâmcılar, kıssaları incelerken onları bir bilgi türü olarak ele almışlardır. Kelâmcılara göre kıssalar mahiyetleri itibari ile kişide zan ve itikâd oluşturma yönü bulunan,<sup>69</sup> hakkında doğru ve yanlışın söz konusu olduğu haberlerdir.<sup>70</sup> Öte yandan haberlerin tespit şartlarının dışında tasdik şartları bulunmaktadır. Tespit şartları bir haberin kaynağına dayandırılabilmesidir. Doğrulama anlamında tasdik koşulları ise o haberin aklî bir yolla, ilâhî ise bir mucize ile gerekçelendirilmiş olmasıdır.<sup>71</sup> Bu anlamda kıssalar kaynağına isnatlarının tespit edilmesinde, meşhur ya da ahad haber içinde, mütevâtir kategorisinde düşünülmüştür. Zira kıssalar bir topluluk tarafından aktarılmıştır.<sup>72</sup> Kıssaların tasdik şartlarını sağlayan faktörler ise peygamberin ahlâk olarak seçkinliği, metne katkı yapmayacak şekilde ümmî olması,<sup>73</sup> topluluğun yalan üzere birleşme-

<sup>66</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Darül-Kütübî's-Sekâfe, 1985), 46.

<sup>67</sup> Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*, thk. Emin Hulî (Kahire: Daru'l-Misriyye, 1958), 17/1-24.

<sup>68</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*. 4/161, 5/6.

<sup>69</sup> Ebu'l-Hüseyn Basri, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Şam: Ma'hedi İlmî, 1386), 544.

<sup>70</sup> Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*, thk. Ahmed Fuâd Ehvani (Kahire: Daru'l-Masri, 1958), 6/19, 14/190; Basri, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 544.

<sup>71</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, 10/193; Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Said Temîm (Beirut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416), 347-348.

<sup>72</sup> Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf Cürçânî, *Tarifât*, thk. Abdurrahman Umeyr (Mısır: Matbaatul Hayriyye, Mustalahât, 1306), 130; Ebu'l-Hüseyn El Hayyat, *el-İntisâr*, thk. Elbir Nadîr (Beirut: Matbaat'l-Kasulikiyye Mustalahat, 1957), 113-118; Ebû Mansur Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Abdulhamid Muhyiddin (Beirut: Darü'l-Marife Mustalahat, ts.), 143.

<sup>73</sup> Abdülmelik b. Abdullâh El-Cüveynî, *Lumau'l-edile fi kavâidi'l-akâidi Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1987), 126.

sinin imkânsızlığıdır.<sup>74</sup> Bu niteliklerinden dolayı mucize ile müekked vahyin öncesinde herhangi bir bilgi gerekli görülmemiş,<sup>75</sup> peygamber haberlerinin ispatı konusunda nazar ve müşâhade gibi herhangi bir delile ihtiyaç duyulmamış, dolayısıyla herhangi bir şüphe ile inkârı mümkün olmayan vahyin haberî sadık<sup>76</sup> olduğu tezi en güçlü şekilde savunulmuştur.<sup>77</sup> Bu yaklaşımları ile Berâhime ve Sümmaniye gibi ümmetin hata üzere birleşmesini mümkün gören itakatlara karşılık kelâmcılar şehir, memleket ve peygamber haberlerini zaruri bilgi seviyesinde değerlendirmişlerdir.<sup>78</sup>

Kıssaların hakikatini kabul edenler için en büyük problem söz konusu hakikatin nerede bulunduğu, verili olan metindeki hakikat izine hangi yöntem ve vasıtalarla ulaşılabileceği meselesi olmuştur. Bu açıdan dinî-teolojik yaklaşıma dâhil olmak tümüyle tek tip bir inanç boyutunda kalmanın garantisi olmamıştır. Nitekim dinî-teolojik yaklaşım içinde haber-vakıa ve lafız-mana ilişkisini birbirinden farklı yorumlayan birçok anlayış biçimi ortaya çıkmıştır. Hakikati lafzın gerçek anlamında arayan literal yaklaşımın aksine akılcılar hakikati metnin *bağlamı* içinde aramışlardır. Bu yaklaşıma göre hakikate olabildiğince yaklaşmanın en iyi yolu, söylemin içinde inşa edildiği bağlamı dikkate alan, anlamı siyak ve sibakla mutabık duruma getiren te'vil yöntemidir.<sup>79</sup> Zira Kur'ân'ın dili her türlü bilginin yalınkat alındığı bir yapıda değildir. Kur'ân metninin müteşâbih boyutu tevil edilmediğinde insanların Allah tasavvuru paganlaşabilmektedir. Örneğin, Allah yerlerin ve göklerin nurudur ayetinde geçen "nur" kelimesi ya da istiva ayeti tevil edilmediğinde Allah'ın maddeye indirgenmesi kaçınılmaz olmaktadır.<sup>80</sup>

Kıssaların dili Kur'ân'ın diline uygun bir yapıdadır. Dolayısıyla kıssalar, dilsel olarak muhkem ve müteşâbih ayetler barındırmaktadırlar. Muhkem ayetler hakikatin bilgisinin beşerî tecrübe seviyesinde verili olduğu ayetler-

<sup>74</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, 130; Hayyat, *el-İntisâr*, 113-118; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, 143.

<sup>75</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî fi evvâbi tevhid ve'l-aal*, 6/1, 105.

<sup>76</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 351, Cürcânî, *Ta'rifât*, 130.

<sup>77</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wesbaden: Franz Şitayz, 1980), 444; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip Bakillânî, *Temhid fi red ala'l-mülâhid*, thk. Muhammed Mahmud Hudeyrî (Kahire: Darü'l-Fikr Mustalahat, 1947), 115.

<sup>78</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, 325; Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 11; Cüveynî, *el-İrşâd*, 347.

<sup>79</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/28-31.

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcabbâr, "Muhtasar fi usûli'd-din", 184-188; Celeddin Abdurrahman bin Ebû Bekr Suyutî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Heyet el-Misrî el-Âmme, 1974), 3/16; Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 124.



dir. Müteşâbih ise daha çok birden fazla ifade ile belirtilmesi gerekirken anlaşılacağından dolayı, genel bir *zihinsel imaj* olarak ancak sezgi yolu ile kavranabilen şeyleri mecaz ifadelerle aktarmayı kapsar. 'Allah'tan başka kimse bunun anlamını bilmez' ifadesinin delalet ettiği düzey budur.<sup>81</sup> Dolayısıyla müteşâbih, hakikatin bilgisinin metafor yolu ile ifade edildiği ayetler olup ancak iman yolu ile doğruluğuna kanaat getirilebilir.<sup>82</sup> Öte yanda müteşâbih ayetlerin dilsel yapısı, ilim erbaplarına vurgu yapılması metne yönelik üst dil hiyerarşisini gündeme getirmiştir.<sup>83</sup> Zaman içinde, Kur'an'ın her harfinin Kaf Dağı büyüklüğünde ezeli bir yansımasının bulunduğuna yönelik geleneğin neden olduğu anlayış, Kur'an'ı dilsel anlam alanından kutsal semiyotik anlam alanına transfer etmiştir. Böylece anlaşılabilen şeylerin müteşâbih kategorisinin dışında tutulması müteşâbihin epistemolojik bir engelden ziyade ontolojik bir farklılığın sonucu olduğu düşüncesine zemin oluşturmuştur. Buna göre müteşâbihât, mecaz olmadığı gibi anlamın kapalılığı da değildir. Cennet ve cehennem halleri gibi ancak temsil üzerinden tasavvur edilmesi mümkün olan varlık alanına işaret etmektedir.<sup>84</sup> Gerçekte ise müteşâbih âyetler yorumlanmaya müsait olan pasajlar demektir. Temsilî anlatımda ise yoruma gerek bulunmamaktadır. Bu anlamda kıssalarda geçen bazı kavramlar yorumlanmaya açık iken bazı kavramlar da birtakım gerçeklikleri temsil etmesi nedeniyle olduğu gibi kabul edilmelidir.

Kelâmcılar, kıssalarda geçen olayları anlamak isterken Kur'an ayetlerinin muhkem ve müteşâbih doğasını esas almışlardır.<sup>85</sup> Fakat Kelâmcılar dinî-teolojik tarihin önemli bir unsuru olan kıssaları olgu bakımından te'vil etmeye çalışmışlardır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi o dönemlerde bu konuda önemli meydan okumaların gelmemesi idi. İkinci neden ise kıssaların ilâhî kudreti gösteren mucizeler barındırmasıydı. Bununla birlikte Kelâmcılar, eskiden beri akıl ile vahyi birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Akıl ile vahiy ilişkisinde ayetlerin muhkem ve müteşâbih olması belirleyici olmuştur. Genel kabule göre ilim sahipleri müteşâbih ayetleri

<sup>81</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 520.

<sup>82</sup> Fahreddin b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihi'l-gayb* (Beyrut: Dûru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 4/30; Celaleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr Suyutî, *Tefsiru'l-celâleyn* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2005), 25; İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Daru't-Tayyib, 1999), 1/113.

<sup>83</sup> Âl-i İmrân 3/07.

<sup>84</sup> Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitâbın Tabiâtı* (Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2001), 67-68.

<sup>85</sup> Âl-i İmrân 3/07; Davut Rehber, *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'an* (Netherlands: E.J. Brill, 1960), 26.

te'vil edebilirler.<sup>86</sup> Örneğin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) muhkemle çelişmemesi şartıyla müteşâbihin te'viline cevaz vermiştir. Ancak dikkat etmeyi de tavsiye etmektedir. Mâtürîdî'ye göre muhkem olanın müteşâbih suretinde, müteşâbih olanın da muhkem suretinde insana görünmesi mümkündür.<sup>87</sup>

Kelâmcılar, muhkem ve müteşâbihi kavramsal olarak yerleştirirken onların dilsel yönünü esas almış varlık alanını iman konusu olarak bırakmışlardır. “Muhkem hiçbir şey onun birliğinin dengi değildir”,<sup>88</sup> “hiçbir şey onun misli değildir”,<sup>89</sup> “gözler onu idrak edemez ancak o bütün gözleri idrak eder”<sup>90</sup> ayetlerinde olduğu gibi mananın sözün kendisinden anlaşıldığı haberlerdir. Müteşâbih ise “o gün yüzler vardır, Rabbine bakmaktadır” ayetinde olduğu gibi mananın ortaya çıkarılması için akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan haberlerdir. Bu ayet, cennette olanların nimeti beklemeleri anlamında te'vil edilerek Allah'ın zatı tenzîh edilmektedir.<sup>91</sup> Eş'ârî (ö.324/935) analitik felsefenin kavramları içerisinde bu meseleyi temellendirirken muhkem kavramına *kendi tanımını kendinde bulunduran ibare* anlamını vermiştir. Müteşâbihe de kendisine veya *gayrısının anlamına benzer bir mana ile belirtilen* anlamını vermiştir.<sup>92</sup> Müteşâbih manası birden fazla şeye yüklenebilen,<sup>93</sup> iki şeyi birbirinden ayırmada acziyet gösterdiği terimlerdir. Zira herhangi bir anlamın tercih edilmesinde güçlük yaşanmaktadır.<sup>94</sup> Muhkem ise zihnin herhangi bir anlamı tercih etmede güçlük yaşamamasıdır.<sup>95</sup> Bununla birlikte Haris el-Muhasibî (ö.243/857), Abdullah b. Said İbn Küllâb (ö.240/854), Ebû Abbas Kalânîsî (ö. IV yüzyıl başları) gibi başlangıç dönemi Sünnî kelâmının âlimleri müteşâbihin manasının sadece Allah'ın bileceğini belirtmiştir.<sup>96</sup> Şer'î olarak da bir hükme delalet eden muh-

<sup>86</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wesbaden: Franz Şitayz, 1980), 224.

<sup>87</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, thk. Fethullah Huleyf (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1980), 222-224.

<sup>88</sup> el-İhlâs 112/4.

<sup>89</sup> Şûrâ 42/11.

<sup>90</sup> el-En'âm 104.

<sup>91</sup> Yahya b. Huseyn, “Red alâ mücebbirretü'l-kaderiyye”, *Resâilü'l-adl ve't-tevhid*, thk. Muhammed İmara (Kahire: Daru'l-Hilal, 1971), 102.

<sup>92</sup> Ebubekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, thk. Danial Gimare (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1978), 64.

<sup>93</sup> el-Eş'ârî, *Makâlât*, 224.

<sup>94</sup> Fahrreddîn Râzî, *Esasu't-Takdis*, thk. Ali Sami En-Neşşar (Kahire: Mektebetü'l-Kurdistanî İlmîyye, 1327), 218-224.

<sup>95</sup> Râzî, *Esasu't-Takdis*, 146.

<sup>96</sup> Basri, *el-Mu'temed*, 222.

kem ancak delalet edilen hükmün bulunması için nazara gerek duyulan müteşâbih olarak belirtilmiştir.<sup>97</sup>

Yapısı itibari ile hem muhkem hem de müteşâbih içerik bulunduran metnin *literal* yönünü esas alan bazı kelâmcılar, kıssaların bildirildiği biçimi ile kelimesi kelimesine hakikati ifade ettiğini savunmuşlardır. Örneğin İbni Hazm (ö. 456/1064), görüşlerinde zâhirîliği esas alan açıklamalara başvurmuştur. Kıdem kelimesini zâhirî bağlamı ile ele alan İbni Hazm, *Kadîm* ismini, Allah için kullanmayı doğru bulmaz. Zira kadîm kelimesi Kur'ân'da cisimlerin bir niteliği olarak kullanılmıştır.<sup>98</sup> Bu nedenle İbni Hazm Allah'ın ilk, tek ve yaratıcı sıfatlarını belirtmek için sıklıkla hâliku'l-evvel, "el-evvelu'l-vâhîd el-hâlik azza ve calle" gibi terkipleri kullanmaktadır.<sup>99</sup> Kıssaları yorumlamasında literalist perspektifin etkisi bulunmaktadır. Örneğin Hz. Nûh ile ilgili görüşlerini belirtirken çoğu İsrailiyat kaynaklı olan ölçüler meselesinde onun metnin lafzî boyutunu hakikat addettiği tespit edilmektedir.<sup>100</sup> Ayrıca İbni Hazm, ayette geçen "bizim emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca her cinsten eşler halinde iki tane ve bir de, içlerinden, daha önce kendisi aleyhinde hüküm verilmiş olanların dışındaki aileni gemiye al"<sup>101</sup> ifadesinden hareketle bütün mahlûkatın gemiye bindirildiğini belirtmektedir.<sup>102</sup> Miraç konusundaki verileri,<sup>103</sup> her katta görülen peygamberlere ait haberleri de hakikat olarak belirtmektedir.<sup>104</sup> Hz. Musâ ile Salih kulun yolculukta yaşadıkları olayların, özellikle çocuğun öldürülmesi olayının görünüşte Kur'ân'ın genel bütünlüğü ile oluşturduğu çelişkiyi aşmak için Hz. Musâ'nın bu yolculuğu nübüvvetten önce yaşadığını belirtmiştir.<sup>105</sup>

Zâhirîliğin temel paradoksunu, İbni Hazm'dan bir asır önce yaşayan Gazzâlî de (ö.505/1111) aşamamıştır. Gazzâlî, kıdemi tarif ederken bir tarafta kelimenin manasının yoksunluğun nefyi ve mevcudun ispatı şeklinde belirttikten sonra Allah için kıdem sıfatını zata zâid bir manada düşünmesi zâhirîliğin hangi paradokstan beslendiği konusunda ipucu vermektedir.<sup>106</sup> Sünnî

<sup>97</sup> Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcabbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Mahmud Zarzur (Kahire: Daru't-Tûrâs, 1969), 1/15.

<sup>98</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/117.

<sup>99</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/25-26, 60.

<sup>100</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/97-99.

<sup>101</sup> El-Mü'minun 23/27.

<sup>102</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/62.

<sup>103</sup> en-Necm 53/16.

<sup>104</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9-11.

<sup>105</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/12.

<sup>106</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 30.

Kelâm'ın zâhirîliğe evrilmesinde zat ve sıfatlar konusunun aşılammamasının önemli ölçüde etkisi olmuştur. Zihinde ayrılabilen bir şeyin hakikatte ayrılması mümkün görülmuş, böylece aklı itibarlar hâricî varlık kategorisinde yerleştirilmiştir. Bu durum dinî emirler açısından da farklı bir paradoksu oluşturmaktaydı. Zira zâhirî anlamın mutlak sayılması ile birlikte insanın hiçbir emre karşı gelememe olasılığı belirlemiştir.<sup>107</sup> Öte yandan dilin te'vili yapıldığında Allah telakkisinin Müşebbihe ve Mücessime içinde paganlaştırılması da önemli bir iman riski olarak ortaya çıkmıştır.<sup>108</sup> Bununla birlikte dinin, düşünsel çeşitliliği tavsiye etmesi,<sup>109</sup> toplumsal yozlaşmaya neden olarak tekelliliği reddedilmesi, Ehli te'vilin dinî ilkelere referansta bulunmasına imkân sağlamıştır.<sup>110</sup>

Ehli te'vilin ortaya çıkmasının en büyük nedeni literalizmin Kur'ân metninin anlaşılması üzerinde ürettiği paradokslar idi.<sup>111</sup> Bu paradoksları aşmak için ortaya çıkan bazı kelâmcılar, kıssaların delalet ettiği hakikatlere iman etmekle birlikte epistemolojik açıdan onu anlamayı önemsemişlerdir. Bu durumda kıssaları haber bağlamında ele almışlardır. Tanımında geçtiği üzere haber, gerek mefhumu muhalifi ile gerekse mecaz biçimi ile bir konuya tahsis edilmiş kelâmdır.<sup>112</sup> Haberin şer'î tanımı ise fıkıh usulünde olduğu gibi kendisi ile teklifin vârid olduğu şeydir.<sup>113</sup> Haberde asıl olan manadır. Bununla birlikte bu anlamın aktarılmasına sebebiyet veren bir amaç vardır.<sup>114</sup> Bu yapıyı sistemli bir şekilde ele alan Ebû Alî Cübbâ'ye (ö.303/916) göre her haberde ortaya çıkarılma iradesi, nesnesi ve haberin kendisi olmak üzere üç unsur bulunmaktadır.<sup>115</sup> Bu konuyu titizlikle çalışmış kelâmcılardan biri olan Kâdî Abdülcebbar'a göre de haberler gelecek, vaki olunan dönem ve geçmiş olmak üzere üç döneme göre incelenmelidir.<sup>116</sup> Bu düzenleme içinde haberin doğru

<sup>107</sup> Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 28.

<sup>108</sup> İbrahim Coşkun, "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru", *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu* (Çorum: Gazi Üniversitesi, 2003), 186.

<sup>109</sup> el-Müzemmil 73/19.

<sup>110</sup> Salih Akdemir, *Kur'ân ve Laiklik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 132.

<sup>111</sup> Basri, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, 222; Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 28.

<sup>112</sup> Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî fi ebvâbi tevâhid ve'l-adl*, thk. Mahmud Hudeyri - Muhammed Salim (Kahire: Daru'l-Masriyye, 1958), 15/319.

<sup>113</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 17/23-46.

<sup>114</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/320-329.

<sup>115</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 17/22.

<sup>116</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 7/78.

bir şekilde tespit ve tahkik edilmesi gerekmektedir.<sup>117</sup> Tespit ve tahkik zorunluluğundan dolayı Mu'tezile ekolü itikâd konusunda nazarı vacip görmüş,<sup>118</sup> fertlerin yalan ve doğru söyleme ihtimalini göz önünde bulundurup istidlali tamamlayıcı bir ilke olarak yerleştirmiştir.<sup>119</sup>

Kıssalardaki birtakım metaforlar üzerinden te'vile başvuran kelâmcılardan biri de Mâtürîdî olmuştur. O, özellikle Allah'ın sıfatlarını ilgilendiren meselelerde te'vili zorunlu görmüştür. Allah'ın Hz. Musâ ile konuşmasının formu konusunda<sup>120</sup> Allah'ı beşerî ses ve formlardan tenzîh edecek bir yola girmiştir. Mâtürîdî, canlıların bir özelliği olan Kelâm ve rü'yet fiillerinin teşbihle Allah'a hamledilmesi karşısında tenzihî korumak için te'vile başvurmuştur.<sup>121</sup> Mâtürîdî, Hz. Musâ ile Salih Kulun yolculuğunu ise istitaat kavramı üzerinden ele almış, meselesinin kendisinden ziyade ondan çıkarılacak ilmî derse odaklanmıştır. Mâtürîdî, kişinin taşıyamadığı bir şeyle sorumlu tutulması anlamında "teklîf-i mâ lâ yutâk" kavramını ele alırken kudret ve fiil ilişkisi üzerinde durmuş, kudretin fiille bulunmasının zorunlu olmadığı, aksine onun eğilim ve iradesi ile birlikte bulunduğu sonucuna varmıştır.<sup>122</sup> Hz. Nûh'un kavmi ile konuşmasında geçen "Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa, ben size öğüt vermek istesem de, öğüdüm size fayda vermez"<sup>123</sup> ayetini de Allah'ın iradesinin hikmet tarafı ile eşyaya nüfuz etmesinin, insanın çabasını işlevsiz kılacak manada olmadığını İblis'in ilmi üzerinden gerekçelendirerek belirtmiştir.<sup>124</sup>

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarının, zamanla toplumsal bölünmelere yol açan politik dünya görüşlerine dönüşmesi ile birlikte 'akılcılığın' kontrol altına alınma süreci başlamıştır. Bu durumun sonucunda akıl yer altına çekilmiş, 'zâhir' ve 'bâtın' kavramlarının altında derin manalar arayan *irfânî* akımlar te'vili gnostik öğretilerin lehine genişletmiştir.<sup>125</sup> Gazzâlî'nin kaygısından anladığımız şekli ile bu durum dinî pratiklerin ötelendiği, şeriatın önemsenmediği, hakikatin gnostik sırlarda arandığı yapıları ortaya çı-

<sup>117</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî*, 5/333.

<sup>118</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî*, 15/294.

<sup>119</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/119.

<sup>120</sup> el-Â'râf 7/143

<sup>121</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, 57-59, 83-5.

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, 266.

<sup>123</sup> Hûd 11/34.

<sup>124</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, 289-293.

<sup>125</sup> el-Hadîd 57/13; Ebû Mansur Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk* (Beirut: Daru'l-Afak, 1393), 287; Muhyiddin İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, thk. Ebu'l-Âlâ Afîfî (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1998), 1-22; Abdullah Kahraman - Ali Durusoy, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/152.

karmıştır.<sup>126</sup> Bazı Müslüman bilginler daha sonra doğrudan akli ve mantığı hedef alan görüşlere yönelmiştir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre mantık hiçbir insanı, fitrî olan hakikate erdirmediği gibi Gazzâlî dâhil olmak üzere kimse onda gerçek bir ilim bulmamıştır.<sup>127</sup> Ayrıca rey ve te'vil şeytanın vesveselerine benzetilmiş,<sup>128</sup> te'vilin dayandığı nazar ve içtihat gibi akıl yürütmeler tefrikanın ve fitnenin nedeni olarak konumlandırılmıştır.<sup>129</sup> Bu tepki içerisinde zayıf hadisler bile âlimlerin kişisel kanaatinin önünde tutulmuştur.<sup>130</sup> Te'vili kullanan mütekelimler, birçok farklı itikat arasında karar veremeyen kafası karışık kimseler olarak görülmüştür.<sup>131</sup> Aklın toplumsal birliğe tehdit gibi algılanması, Ehli te'vilin her tartışmada kolayca dinin dışına atılmasına yol açmıştır.

Modern dönemde kıssaların hangi hakikate delalet ettikleri konusunda kuşuklar Evrim teorisi ve Ninova tabletleri ile birlikte derinleşmiştir.<sup>132</sup> Evrim teorisi ile ilk insanın Hz. Âdem olduğu konusunda dinî antropolojiyi tartışmaya açan karşı görüşler belirtilmiştir. Tufan hadisesinin anlatıldığı on birinci tabletin 1872'de deşifresi edilmesi ile birlikte dinî-teolojik algıda büyük bir kırılma yaşanmıştır.<sup>133</sup> Deşifre edilen tabletler, Tufan'ın Sümer kaynaklarındaki izdüşümlerine işaret etmekteydi. Bu yeni duruma ilk tepkiyi veren Müslüman düşünürler dinî reddeden anlayış karşısında çözüm olarak kıssaların sembolik dilinin belli ilkeler ışığında te'vil edilmesini gerekli görmüşlerdir.<sup>134</sup> Fakat daha önce te'vilde bağlamı dikkate almayanlar bâtûnî bir yola girmiş-

<sup>126</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, "el-Munkız mine'd-dalâl", *Mecmuâtü Resâil*, thk. İbrahim E. Muhammed (Kahire: Mektebetü't-Tevkifiyye, 1989), 602; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, 287.

<sup>127</sup> Takiyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *Redd ala'l-mantikiyyîn* (Beyrut, 1993), 2/49-50.

<sup>128</sup> Ebû Nasr Abdurrahmân Subkî, *Tabakâtü'ş-şafiyyetü'l-kübrâ* (Kahire: Dârü'l-Âfâk, 1964), 1/297.

<sup>129</sup> Özsoy, "Kuran Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", 135-145; Takiyuddin Ahmed İbni-Teymiyye, *Risâletül ülf beyne'l-müslimîn*, thk. Abdulfettah Sermedî (Beyrut: Dârü'l-Âfâk, 1999), 8.

<sup>130</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 51.

<sup>131</sup> Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Nakdu'l-mantik* (Kahire, 1951), 26.

<sup>132</sup> Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (New York: Oxford U. Press, 2003), 237; Tzvi Abusch, "The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay", *Journal of the American Oriental Society* (2001), 614-5; K. Kris Hirst, "The Myth of Gilgamesh, Hero King of Mesopotamia", *Thought Co*, 2019; Teoman Durallı, *Gilgamiş Destanı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 12.

<sup>133</sup> Durallı, *Gilgamiş Destanı*, 12.

<sup>134</sup> Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-akl ve'l-ilm ve'l-alim min Rabbi'l-Alemin* (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turas, 1981), 1/350-1; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Te'vili Sorunsal", *İslâmî Araştırmalar*, 1-4 (1996), 34-35.

lerdi. Bu bağlamı dikkate alanlarsa kendilerini tarihselci bir yaklaşım içinde bulmuşlardır. Zira bağlam metni ele alırken onun içinde tezahür ettiği dönemi yer ve zaman bakımından kristalize eden bir kavramdır. Böylece düşünce geriye doğru yeni bir hakikat tasarlanacak şekilde çalıştırılmıştır. Tarihselci yaklaşıma göre Kur'an, tarihin belli bir döneminde muayyen bir kitleye yöneltilmiş bir hitaptır.<sup>135</sup> Arap dili ise Allah ile insan arasındaki anlaşma ve iletişim sisteminin bir vasıtasından başka bir şey değildir.<sup>136</sup> Bu ilişkide Kur'an, koşullara bağlı olarak Arap dilinin belli bir sözünü temsil etmektedir. Sözler de ait oldukları söylem ve bağlam ilişkileri içinde anlaşılabilir şeylerdir. Fakat tarihselciliğin, Kur'an'ı, indiği ortamın bağlamı içinde anlaşılması gereken bir sözler mecmuası olarak ele alması,<sup>137</sup> bu yaklaşımın eskiden beri var olan Halku'l-Kur'an tartışmalarının sicili üzerinde değerlendirilmesine sebebiyet verme riskini taşımaktadır.

Metni tarihsel bir bağlam içine yerleştirmek ondaki mesajı çekip çıkarırken metni kurgusal bir düzleme itmektedir. Eş deyişle metnin sembolik değerini öne çıkarmak en başından itibaren onların tarihî olarak birtakım vakalara dayanmadığını iddia etmekle aynı şeydi. Bu da modern zamanda var olan tarihsellik tartışmasını vahyin nüzûlu sürecine kadar götürmek anlamına gelecekti. Bu bağlamda kıssalar Kur'an'a muhatap olan ilk Müslümanlar için ne ifade etmişse günümüz Müslümanları için Kur'an'ın hitabı onu ifade edecekti. Nitekim tarih bu yönde tahakkuk etti. Muhammed Halefullah, kıssaların olgusal hakikatleri yerine, onların sembolik anlamlarını öne çıkararak görüşünü açık bir dille seslendirmiştir. Örneğin, Hz. Âdem ile İblis'in kıssasının aslında hayır ile şer arasındaki münakaşayı sembolize ettiğini belirtmiştir.<sup>138</sup> Dolayısıyla bu anlama biçimine göre kıssaların gerçek ya da muhayyel olmasının bir önemi yok.<sup>139</sup> Fakat bu durum hem kıssaları mitolojik efsaneler durumuna düşürmekte hem de Allah'ı hak olmayan şeyleri bildirme ile suçlamak anlamına geleceği için İslâm inancı açısından kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.<sup>140</sup>

Kıssalar, vahiy ile vakıa, akıl ile nas arasındaki gerilimin kristalize olduğu

<sup>135</sup> Ömer Özsoy, *Kuran ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 13.

<sup>136</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsân*, çev. Süleyman Uludağ (Ankara: AÜ Basımevi, 1975), 146.

<sup>137</sup> Ömer Özsoy, "Kuran Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/1-5 (1996), 135-145.

<sup>138</sup> Muhammed Halefullah, *Fennu'l-kasâs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: İntişârü'l-Garbî, 1999), 435-438.

<sup>139</sup> Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme, 179.

<sup>140</sup> Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme, 28, 37, 345.

pasajlardır. Dolayısıyla bu konudaki tartışmaların uzun vadede bitmesi mümkün görünmemektedir. Bu nedenle yeni bir yöntem olarak İbn Rüşd'ün 'çifte hakikat yaklaşımı' gündeme gelebilir. Kıssaların delalet ettiği nihai gayeyi ve anlamı külli seviyede korumaya çalışan İbn Rüşd'e göre Allah, kıssaları sıradan insanların, ondan dinî ve ahlâkî sonuçlar çıkaracağı şekilde metaforik bir dille bildirmiştir. Allah, insanın anlama ve kavrama biçimini dikkate alan bir dil kullanmıştır. Amaç herhangi tarihsel bir bilginin düzeltilmesi değildir. Bu dilde tabii olguların mucize denilen bir kavrayış üzerinden metafiziksel boyutla ilişkilendirilmesi ilâhî tercihin bir sonucudur.<sup>141</sup> Allah isteseydi bunların anlamını açıkça bildirebilirdi. Dolayısıyla, İbn Rüşd'e göre, kıssaların duyuşal bilgilerin yöntemi ile te'vil edilmesi doğru değildir.<sup>142</sup>

### Sonuç

Bu araştırmada, bir yöntem çalışması olarak peygamber kıssalarına yaklaşım biçimleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda insanların varlık, bilgi ve değer anlayışlarının nübüvveti tasavvur etme biçimleri üzerinde belirleyici olduğu anlaşılmıştır. Kur'ân kıssalarını aidiyet bakımından geçmiş dinlere, efsanevi inançlara ve felsefi akımlara dayandıran pozitivist yaklaşımda, kıssalara hakikat değerinin atfedilmediği tespit edilmiştir. Psikanalistik yaklaşımda da kıssalar rüya ve bilinçaltının temel fonksiyonları içinde konumlandırılmıştır. Her iki yaklaşımın hakikat tasavvurundan farklı olan dinî-teolojik yaklaşımda ise Allah'ın evreni yaratması gibi müdahalesi hak kabul edilmiş, vahiy yolu ile alınan haberler mahiyetleri itibari ile mümkün görülmüştür.

Kur'ân kıssalarını, geçmiş toplum haberlerinin bir tashihi olarak değerlendiren ve hakikatinden kuşku duyulmayan dinî yaklaşımda Kur'ân'daki metaforik ifadeler iman etmenin önemli bir sınaması olarak benimsenmektedir. Bununla birlikte dinî-teolojik gelenek içinde üç farklı yaklaşım tarzının ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Kutsal kitapta yer alan peygamber hikayelerini gerçek manası ile alan literalistlere karşın irfân geleneği, kıssaları aynı hakikatin farklı zaman ve mekân tasavvuru içindeki birer tezahürü olarak görmüştür. Dolayısıyla irfân geleneğinde kıssalar ve metaforlar çoğu zaman varlık ilkelininin göz ardı edildiği *bâtınî* bir şekilde ele alınmıştır. Kur'ân ayetlerinin lafzı ile hakikati temsil ettiğini iddia edenler ve bunların yorumlanması ile hakikate ulaşılacağını iddia edenler arasındaki görüş farklılığında İbn Rüşd'ün

<sup>141</sup> Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme, 12-24, 74.

<sup>142</sup> Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Keşf âlâ menâhici'l-edille fi âkaidi'l-mille*, thk. Muhammed Abid Cabiri (Beyrut: Vahdetu'l-Arabiyye, 1998), 152; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbni-Rüşd, *Faslu'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 104-107; Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme, 12-21.



din ve felsefe arasındaki ayrıma dikkat çektiği *çifte hakikat yaklaşımı* dikkate değer bir yöntem olarak ön plana çıkmıştır. Böylece din ve felsefenin sahası birbirinden ayrılmış, te'vilin gerekli olduğu alanlar ile iman edilmesi gereken alanların birbirine karıştırılmaması hususu önem kazanmıştır. Sonuç olarak, kelâmcıların bu perspektifi dikkate alması, modern dönemde din ile bilim arasında üretilen gerilimden bir çıkış yolu sağlaması bakımından önemli görülmüştür.

### Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Mansur Fehmi. Kahire: Dâru'l Kütübî'l-Mısriyye, 1364.
- Abusch, Tzvi. "The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay". *Journal of the American Oriental Society*. C. 121/4, 2001.
- Akbulut, Ahmet. "Kelâm'da vahiy". *İslâm ve Hristiyanlık'ta Vahiy*. Thk. Richard Heinzmann - Mulla Selçuk. Stuttgart, 2011.
- Akdemir, Salih. *Kur'an ve Laiklik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Düşünce, Doğruluk*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yay, 1998.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firâk*. Beyrut: Daru'l-Âfâk, 1393.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *el-Milel ve'n-nihâl*. Thk. Nadir Beyrenseri. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr. *Usûlu'd-din*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed bin Tayyip. *el-İntisâr*. Thk. Muhammed İsam Kudât. Beyrut: Daru'l-İbni Hazm, 2001.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed bin Tayyip. *Temhîd el-evâil fi telhisi'd- delâil*. Thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kutub, 1987.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hamidullah. Şam: Ma'hedi İlmî, 1964.
- Bedevî, Abdurrahman. *Min Tarihi'l-ilhad fi'l-İslâm*. Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1993.
- Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *El-Muhtâr fi red alâ'n-nasârâ*. Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, 1984.
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslâm*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.
- Coşkun, İbrahim. "Dünyevî İslâm'ın Pratiği Önünde Bir Engel: Otokratik Tanrı Tasavvuru". *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*. Çorum: Çorum Üniversitesi, 2003.
- Cürcânî, Ali bin Muhammed Seyyid Şerîf. *Tarifât*. Thk. Abdurrahman Umeyr. Mısır: Matbaatul Hayriyye, Mustalahât, 1306.
- Cüveynî, Abdulmelik bin Abdullah. *el-İrşâd*. Thk. Said Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416.
- Cüveynî, Abdulmelik bin Abdullah. *Lummau'l-edille fi kavâidi'l-akâidi Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1987.

- Daniel J. Janosik. *John of Damascus, First Apologist to the Muslims : The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*. New York: Wipf and Stock Publishers, 2016.
- Duralı, Teoman. *Gilgamiş Destanı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsal". çev. Ömer Özsoy. *İslâmi Araştırmalar* 1-4 (1996).
- Erdem, Hüsametdin. "Deizm". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1994.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Visbaden: Franz Şitayz, 1963.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wesbaden: Franz Şitayz, 1980.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *el-İbane an usûlü'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Huseyin Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1. Basım, 1397.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koydak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Muhammed bin Ahmed. *Tehzibu'l-lugga*. Thk. Muhammed Avdi Marab. Beyrut: Dâru'l-İhyâ't-Tûrâs, 2001.
- Fales, Evan. "Naturalism and Physicalism". *The Cambridge Companion of Atheism*. Thk. Michael Martin. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *el-Medinetü'l-fazıla*. çev. Nafiz Danuşman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınları, 2003.
- Freud, Sigmund. *Dinin Kökenleri*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınevi, 4. Basım, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. *el-İktisad fi'l-itikad*. Thk. Abdullah Muhammed Halili. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye şamile, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. "el-Munkız mine'd-dalâl". *Mecmuâtu Resâilî*. Thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: Mektebetu't-Tevkifiyye, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Darü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1985.
- George, Andrew R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Güler, İlhami. *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2. Basım, 2011.
- Gündüz, Şinasi. "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (01 Şubat 1998), 49-88. <https://doi.org/10.17120/OMUIFD.15104>
- Güneş, Abdalbaki. *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*. Van: Gündönümü Yayınları, 2005.
- Halefullah, Muhammed. *Fennu'l-Kasâs fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: İntişârü'l-Garbî, 1999.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn El. *el-İntisâr*. Thk. Elbir Nadîr. Beyrut: Matbaat'l-Kasulikiyye Mustalahat, 1957.
- Hirst, K. Kris. "The Myth of Gilgamesh, Hero King of Mesopotamia". *Thought Co.* C. 29, 2019.

- Horkheimer, Max. *Akl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. Metis Yay, 4. Basım, 1998.
- Huseyn, Yahya bin. "Red alâ mücebbirretü'l-kaderiyye". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. Thk. Muhammed İmara. Kahire: Daru'l-Hilal, 1971.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Thk. Ebu'l-Âlâ Afifi. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Fârîs, Ahmed bin Faris bin Zekeriya El-Kazvini. *Mücmeli'l-luğa*. Thk. Zehir Abdul Muhsin Sultan. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1986.
- İbn Fûrek, Ebubekir Muhammed bin Hasen. *Mücerredî makâlât*. Thk. Danial Gimare. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978.
- İbn Hazm, Ali bin Ahmed. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1975.
- İbn Kesîr, İsmail bin Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Âzîm*. Thk. Sami bin Muhammed Selame. Beyrut: Dâru't-Tayyib, 1999.
- İbn Manzûr, Cemaleddin. *Lisânu'l-Arâb*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed. *Nakdu'l-Mantık*. Kahire, 1951.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed. *Redd ala'l-Mantikiyyin*. Beyrut, 1993.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed. *Risâletül ülfe beyne'l-müslimîn*. Thk. Abdulfettah Sermedî. Beyrut: Dârü'l-Âfâk, 1999.
- İbni Ahmed, Abdurrahmân Halîl bin Ahmed el Ferâhidî. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi Mahzumi - İbrahim Samrai. Mektebetu'l-Hilal, 1988.
- İbni Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed bin Ahmed. *el-Keşf âlâ menâhîci'l-edille fi âkaidi'l-mille*. Thk. Muhammed Abid Cabiri. Beyrut: Vahdetu'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed bin Ahmed. *Faslu'l-makal*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsân*. çev. Süleyman Uludağ. Ankara: AÜ Basımevi, 1975.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 20005.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan ve Semboller*. çev. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okyanus, 2009.
- Jung, Carl Gustav. *Keşfedilmemiş Benlik*. çev. Barış İlhan. İstanbul, 1999.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*. çev. Raziye Karabey. İstanbul, 1998.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Muğni fi ebvâbi tevhîd ve'l-adl*. Thk. Mahmud Hudeyri - Muhammed Salim. Kahire: Daru'l-Masriyye, 1958.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. "Muhtasar fi usulî'd-din". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. Thk. Muhammed Ammara. Kahire: Daru'l-Hilal, 1971.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Thk. Adnan Mahmud. Kahire: Daru't-Tûrâs, 1969.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Tesbitu delâili'nübüvvet*. Thk. Abdülkerim Osman. Beyrut: Daru'l-Arabi, 1975.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri-2*. çev. Abdullah Kahraman - Ali Durusoy. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kara, Mustafa. "Kur'ân Kıssalarını 'Hikâye' Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 57-73. <https://doi.org/https://doi.org/10.31121/tader.409308>

- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Carl Gustav Jung'un Kehf Suresinin Tefsiri*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ali bin Muhammed - (h.450). *Alamu Nübüvve*. Thk. Selah Saveyi. Mısır: Meketebetu HUleyf, 1319.
- Muhammed bin İshak İbni-Nedim. *Kitab el-Fihrist*. Kahire: Müessesetu'l-Furkan, 2009.
- Özsoy, Ömer. "Kuran Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 9/1-5 (1996).
- Özsoy, Ömer. *Kuran ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ (2003), 245-281. <https://doi.org/10.17120/omu-ıfd.74359>
- Öztürk, Mustafa. *"Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme*. Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân Kıssaları Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Paine, Thomas. *Akil Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İşbankası Yayınları, 2013.
- Râgıb İsfahânî. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Râzî, Ebû Hatim bin Hamdanî. *'Alamu Nübüvve*. Tahran: Encümeni Felsefe, 1356.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. Thk. Taha Cabir. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Fahreddîn. *Esasu't-Takdîs (Mustalahat)*. Thk. Ali Sami En-Neşşar. Kahire: Mektebetu'l-Kurdistani İlmiyye, 1327.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 3. Basım, 1420.
- Rehber, Davut. *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*. Netherlands: E.J. Brill, 1. Basım, 1960.
- Sabri, Mustafa. *Mevkifu'l-akl ve'l ilm ve'l-âlim min Rabbi'l-Âlemin*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1981.
- Sadreddin Muhammed İbni-Abdul'z. *Şerhu'l-Akidetu't- Tahavi*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1997.
- Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezeli Hikmet*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 25/498-501. İstanbul: TDV, 2002.
- Smith, George H. *Atheism: The Case Against God*. Prometheus Book, 2003.
- Subkî, Ebû Nasr Abdurrahman. *Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-kübrâ*. Kahire: Dâru'l-Âfâk, 1964.
- Süleyman Uludağ. *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman bin Ebû Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Heyet el-Mısırî el-Âmme, 1974.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman bin Ebû Bekr. *Tefsiru'l-celâleyn*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1. Basım,

1998.

- Tehânevî, Muhammed bin Ali el Fârukî. *Mevsuâtü keşşâf el-istilâhâtî'l fûnun ve'l-ulûm*. Thk. Refik Acem. çev. George Zeydan - Abdullah Halidi. Beyrut: Mektebetu'l-Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Salih Özer Fahrullah Terkan. Ankara: Ankara, Okulu Yayınları, 2000.
- Topaloğlu, Aydın. *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Ateizm ya da Teizm*. İstanbul: Kaknüs Yay., 1. Basım, 2001.
- Tunç, İsmet. "Din Çalışmalarında Antropoloji". *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (15 Haziran 2020), 14–36. <https://doi.org/10.46595/jad.739043>
- Writings. *John of Damascus*. çev. Frederic H. Jr. New York: The Catholic University of America Press, 1858.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelam". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/28–31. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûli Selâse". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2012.
- Zemahşerî, Mahmud bin Ahmed. *el-Fâik fi gârîbul hadîs ve'l-eser*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Daru'l-Marife, 2. Basım, 1998.
- Zemahşerî, Mahmud bin Ahmed. *Keşşâf an hakâikî'l-gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbrahim. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 1957.
- Zeyd, Nasr Hamîd Ebu. *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.