

## KUR'AN KISSALARI KADERCİ ANLAYIŞA-EZELİ YAZGI ALGISINA KAYNAK TEŞKİL EDEBİLİR Mİ?

Namık Kemal Okumuş

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., İDKAB

**Özet:** Bu makalede, Kur'an-ı Kerim'de anlatılmış olan bazı kıssaların ezeli yazgi anlayışına temel alınabilecek bir yönünün olup olmadığı araştırma konusu yapılmıştır. Çalışmanın ilk bölümlerinde genel anlamda kıssa tarzının özellikleri üzerinde duruldu. Daha sonraki bölümlerde ise Kur'an'da geçen bazı kıssaların özet anlatımlarına yer verildi. İnsan sorumluluğunu merkeze alarak yapılan bir okumayla, kıssalardaki vurguların kaderci anlayışla ilgili bir yanının olmadığı ortaya konuldu.

**Anahtar Kelimeler:** Kıssa, kader, ezeli yazgi, sorumluluk, sünnetullah- tabiat yasası, evrensel ilkeler.

### Parables of the Qur'an can be a Source for Fatalistic Understanding?

**Abstract:** In this article has been the subject of research whether it is a direction of some of the stories told in the Quran that can be a foundation for the concept of the eternal destiny. In the first part of the study, generally special features of tale were focused. In the later chapters, abstracts of some tales which included in Qur'an were told. By a reading of putting human responsibilities in center, emphasis in the tales have connection with fatalizm were searched.

**Key words:** tale, destiny, eternal destiny, responsibility, law of suna- nature, universal principles.

### هل يصح أن تكون القصص القرآنية أساساً للجبرية- الاعتقاد بالقدر الأزلي

**ملخص:** جُعل موضوع هذا البحث التساؤل إن كان في بعض القصص القرآنية أصل للاعتقاد بالقدر الأزلي أم لا. درسنا في الأقسام الأولى خصائص أسلوب تلك القصص بشكل عام، وفي الأقسام التالية أوردنا بعض القصص القرآنية باختصار. كشفنا بقراءة تركيز الفكر على مسؤولية الإنسان أن العناية في تلك القصص لا صلة لها بالفكرة الجبرية. **الكلمات المفتاحية:** القصة، القدر، المصير الأبدى محتوم، المسؤولية، سنة الله- قانون الطبيعة، المبادئ العالمية

## GİRİŞ

Bu makalede öncelikli olarak üzerinde durmak istediğimiz husus, Kur'an-ı Kerim'de anlatılmış olan bazı kıssaların, ilkesel olarak Müslüman kültürde varlığını sürdüren ezeli yazgi anlayışına temel

teşkil edip etmeyeceği meselesidir. Dinsel değerlerinin kalıcılığını özellikle geleneksel kabuller-algılar üzerinden besleyen Müslüman toplumlarda, Kur'an kıssaları çerçevesinde oluşturulmuş olan muhayyel bir ezeli yazgı anlayışının olduğu görülmektedir. Bahse konu olan ezeli yazgı algısının temel argümanlarının ilgili anlatılar üzerinden tedâvüle sürülmüş olduğunu görmekteyiz. Üstelik de mevcut algının, Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla dile getirilmiş olan anlatılarla esastan bir bağının kurulduğunu görmekteyiz. Bu durumda Kur'an, sanki geleneksel algıyı besleyen bir Kitap durumuna düşürülmüş gibidir.

Bilindiği gibi insanoğlu, fıtrat değerleri de denilen bazı temel özellikler üzerinde halkedilmiştir. Beşer için fabrika ayarları mesabesinde olan bu özelliklerin başında ise sorumluluk ilkesi gelmektedir. Denilebilir ki insanoğlu, sorumluluk değeri üzerine yaratılmış olan yegâne varlıktır. İşte insanın bu sorumluluk değerini yerine getirebilmesi için gerekli olan birinci aşama, özgürlük ilkesidir. Nitekim beşerin hesap vereceği alanlarda doğrudan bir sorumluluğunun olması durumu, Kur'anî bir veri olarak karşımızda durmaktadır.<sup>1</sup> İnsanın kişisel ve toplumsal sorumluluğunu icrâ edebilmesini yeter şartı ise, ona belirli alanlarda hürriyet tanınmış olmasıdır. Eğer ki kendi fiilini işleme konusunda yeterli özgürlüğe sahip olmayan bireylerden bahsedeceksek, orada herhangi bir sorumluluktan bahsedemeyiz. Bu itibardır ki Kur'an'ın inşa etmiş olduğu insan anlayışında, Âhîret hayatındaki hesabına yönelik alanlarda fiillerini doğrudan kendisinin yapmasını sağlayan bir donanımdan bahsetmeliyiz.<sup>2</sup> Kanaatimizce kader denilen olgunun bahsedilen bu alanlarda belirgin olması demek, insanın sorumluluk sahibi varlık olmasına hâlel getirebilecektir. Öyleyse insanın kaderi denilen şeyin, bütünüyle iradeli fiilleri üzerinden işleyen bir gerçekliğinin olmuş olması gerekmektedir. Ya da insanın kaderi denilince, öncelikli olarak yaptıklarından hesap verebileceği bir yetenekte yaratılmış olmasını anlamalıyız.

<sup>1</sup> A'raf, 7/147, Tâhâ, 20/15, Tahrîm, 66/7.

<sup>2</sup> Al-i İmrân, 3/185, Neml, 27/90, Ankebût, 2/55.

Kur'an, insanın güçlü olan iki yönünden bahsetmektedir. Zira bu yönleri sayesinde ki insan, Yüce Allah karşısında sorumlu bir varlık derecesine yükseltilmiştir. İnsanı diğer varlıklardan daha üstün bir konuma yükselten nitelikleri, onun özgür ve sorumlu bir varlık olarak dünya hayatına düzenleyici bir aktör olarak indirilmiş olmasıdır. İnsanoğlu bu vasıflarına binaen dünyada çeşitli işler yapmakta, yine bu vasıflarına binaen yaptıklarından hesap verebilmektedir. Bu iki niteliğin insanın elinden alınmış olması demek, yaptığından sorumlu olan insan olgusundan bahsetmeyi zorlaştıracaktır. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an ölçüğünde ele alınmış olan kıssalar, insanın bu sorumlu durumunu destekler içerikte sunulmuş olmasına rağmen, geleneksel Müslüman kültür, çeşitli yorumlar üzerinden ilgili anlatılardan kaderci bir fikriyat geliştirebilmiştir. Ezeldeki bir yazgının mahkûmu olarak görülen bir insan figürü, bahsedilen kültüre hâkim görüş olarak varlığını sürdürmektedir. Mamafih ilgili eğilimin, bu anlayışın destek malzemesi olarak da Kur'an'daki bazı anlatıları kullandığı görülmektedir. Bu nedenledir ki Kur'an'ın ilgili tasavvura destek çıkıp çıkmadığının tespiti gereklidir. Ya da diğer bir deyişle geleneksel kaderci eğilimin Kur'anî temellerinin olup olmadığı ortaya konulmalıdır. Amacımız, Rabbimiz tarafından gerçeklik bağlamında bize verilmiş olanla, halk nezdinde algılanan arasındaki mevcut korelasyonu tespit edebilmektir. Zira Müslüman kültürde baskın olan eğilimin verili olan değil, algılanan olduğu görülmektedir. Bunun için sağlıklı bir kader anlayışının tespiti için bu iki değer Kur'anî kökleri bulunmalıdır kanaatindeyiz. Dahası verili olan ile algılananın farklılaşmasının olası nedenleri bu yazgının diğer bir değinişi olacaktır.

### **I-KİŞİSEL SORUMLULUĞU ÖNCELEYEN BİR KADER MÜLAHAZASI**

İslâm Dini'nin şîârı sayılabilecek ana hedeflerinden birisi, sağlıklı bir hayatın inşası için öncelikli olarak beş ana değer korunmasına yönelik uyarıdır. İlgili rivayetlerin açık ifadesine göre, korunması elzem olan beş şey, bütünüyle insanın irâdi eylemleriyle bağlantılı olan olgulardır. Bilindiği üzere korunmaya mâtuf esas değerler din,

akıl, can, mal ve nesil gibi kişisel iradesinin sonuçlarıyla doğrudan bağlantılı olan şeylerdir. Denilebilir ki bu değerler, beşerin her türlü eylemleriyle hem niyet, hem de fiil bazında bağlantılı olan hususlardır. Kişiler, sıhhat-hastalık, gençlik-yaşlılık, zenginlik-fakirlik, meşguliyet-boş zaman, yaşam-ölüm gibi verili değerlerin<sup>3</sup> kıymetini bilecek, kendi yaşamlarının olası içeriğini de belirleyebilmektedirler. Bu gibi beş şeyden doğrudan sorumlu olmak demek, bu değerlerin değişim yönlerinin kişisel iradelerimize bağlı olduğunun izhârı içindir. Zira kim olursa olsun kişisel hesaba dâhil olan bu alanlardan hesap vermeden kurtuluşa ermenin yolu da yoktur. Bu nedenledir ki her birey, serbest iradesini kullanarak bu asil değerlerin korunmasına özen göstermelidir. Sorumluluk ahlâkı gereği bu durumun her hâli Âhiret'teki hesabında insandan mutlak olarak sorulacaktır. Eğer bizler yukarıda ifade edilmiş olan bu beş şeyden bütünüyle sorumlu isek, bunların olumlu ya da olumsuz şekildeki kullanımını da tamamıyla insanın uhdesine bırakılmış olmalıdır. Ancak o zaman herhangi bir kişisel sorumluluk değerinden bahsedilebilir.

İnsanın kader denilebilecek olan şey, kişisel iradesinin müdahalesiyle değişmeyen gerçeklikler olmalıdır. Değişebilen değerlerde insanın müdahalesi söz konusu olduğundandır ki, bu alan ezeldeki belirlenime tabi bir alan değildir. Zira insanın müdahalesiyle değişebilir olan alanların doğrudan sorguya mâtuf içeriklerinin olmasının yanında, kişisel iradenin müdahalesiyle değişemez olan alanlarda herhangi bir sorgulamadan bahsedilemez. Hesap verecek olduğumuz her alan, önceden takdirli olan bir alanı değil, yapıp etmelerimiz akabindeki kesin bir tespiti içermelidir.<sup>4</sup> Ancak bu durumda kişisel sorumluluk değerlerinden bahsedilebilir. Denilebilir ki insan-ınoğlu, iradeli bir varlık olarak yaratılmış olmakla, kendi kaderini belirleyebilecek donanımında dünya hayatına gönderilmiştir. Onun

<sup>3</sup> “Kıyamet gününde insan beş şeyden sorguya çekilmedikçe Rabbinin huzurundan ayrılamaz. Ömründen sorulur ki, onu ne ile tüketti, gençliğinden sorulur ki, onu ne ile yıprattı. Malından sorulur ki, onu nereden kazandı ve nereye harcadı. Bir de öğrendiği şey ile ne tür eylemde bulundu diye sorulur.” Tirmizi, *Sıfatu'l-Kıyâme*, 2416.

<sup>4</sup> Câsiye, 45/29, İnfıtâr, 82/10-12.

kaderini tanımlayan yegâne değer, yaptığından hesap verecek olmasıdır.<sup>5</sup> Bunun dışında insan için ezeli bir takdir alanından bahsetmek, Âhirette'ki hesabın âdil oluşuna gölge düşürür.<sup>6</sup> İnsanoğlu sadece ve sadece yaptıklarından sorumludur. Üstelik de yaptıkları anında kayıt altına alınmaktadır. Nitekim Kur'an'da insanın kaderi, aşağıdaki âyette açık bir şekilde ifade edildiği gibi bahsedilen dışındaki olgusal bir durumla ifade edilmemiştir. *"Ancak yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz..."*<sup>7</sup>, *"...Çok yakıcı olan azabı tadın! Bu, sizin ellerinizin sunmuş olduğunun karşılığıdır." diyeceğiz. [çünkü iyi bilin ki], Allah, kullarına asla zulmedici değildir."*<sup>8</sup> Kur'an'da bu mealdeki âyetlerin sayısının çokluğu,<sup>9</sup> insan lehine olan şartlı bir durumun kader olarak belirlenmiş olduğunun da habercisi gibidir.

Müslüman toplumun hâlihazır kader anlayışı, işlediğimiz fiillerdeki kişisel sorumluluğun iptali yönünde bir eğilimi içermektedir. Bu eğilime göre, Yüce Allah'ın ezelde takdir etmiş olduğu fiillerden başka bir şey yapamayız. Üstelik de bu algı, insanımıza doğru bir kader inancı olarak dayatılmaktadır. Kültür dünyamızda Ehl-i Sünnet kader algısı olarak da lanse edilmiş olan bu durum, mevcut olanın, esasında olması gerekenin kendisi olduğu fikri üzerinde kurgulanmıştır. Bu algıya göre ezelde yazılmış olan kadere teslim olmak, kişisel ve toplumsal kurtuluşumuzun yegâne şartıdır. Zira bütün fiillerimizi kapsamı içerisine almış olan ilâhî kaderimiz, ezelde takdir edildiğinden bütünüyle iman meselesidir. Kaderinde yazanlara itaat etmek, bizi çok iyi tanıyan Yüce Allah'ın ezelde yazdıklarına boyun eğmekle olmaktadır.<sup>10</sup> Zira takdir edilmiş olan bir kaderi sorgulamak insanoğluna yakışmaz.

<sup>5</sup> Lokman, 31/23.

<sup>6</sup> A'raf, 7/147.

<sup>7</sup> Al-i İmran, 3/185.

<sup>8</sup> Al-i İmran, 3/181-182.

<sup>9</sup> Kur'an'ın temel iddiası, insanın sadece ve sadece yaptıklarının karşılığıyla ceza-ödül seçeneğiyle karşı karşıya bulunmuş olduğudur. Bu meyanda elliye yakın âyet zikredilmiştir. Bkz. Tâhâ, 20/15, Kasas, 28/84, Sebe, 34/33...

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul 1979, s. 310, Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Beyrut 2013, s. 252, Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, Dimeşk 1993, I, 260-261, Şehristani, *Nihâyetu'l-İkdâm*, Londra 1934, s. 215, Ebu'l-Yüsr

Kanaatimizce yukarıda genel çerçevesi çizilmiş olan düşünce, İslam Dini'nin insanlığın kurtuluşu için tebliğ etmiş olduğu ahlâkın baskın bir değeri olmamalıdır. Zira mevcut kader ve ecel anlayışımız, ahlâki bir değer üzerinde değil, insan sorumluluğunu iptal eder bir tarzda *alın yazısı* formatında kodlanmış bir değer olarak görülmektedir. Hâlbuki İslâm Dini, kişisel sorumluluk üzerinde inşâ edilmiş olan bir değerler sistemi kurmayı hedeflemiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu konuda ifade edilmiş olan pek çok âyet vardır.<sup>11</sup>

Fatalist bir algının tarihî köklerini oluşturan münbit bir kültürel geleneğe sahip nesil olarak, insan tasavvurumuzu şekillendirmiş olan bu gibi zihinsel eğilimlerden bir türlü kurtulamıyoruz. Ezelde takdir edilmiş olan yazgı algısı, nesiller arasında bir düşünce mirası olarak varlığını hâlâ sürdürmektedir. Bu teslimiyetçi algı, aynı zamanda insanlığın kişisel sorumluluk değerlerinin şiar hâline getirilmiş olduğu vahiy değerlerinin de sağlıklı anlaşılmasının önünde büyük bir engel olarak durmaktadır. İlgili eğilimin ana fikrine göre, kişisel sorumluluk değerini ön plana çıkarmış olan herkes, kaderi inkâr etmekle suçlandığından dolaydır ki, mevcut kader anlayışını eleştirenler toplumda sürekli olarak azınlık bir küme olarak görülmektedir. Üstelik bu negatif algı, yalnızca kişisel sorumluluk değerlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasının önünde bir engel olarak durmuyor, insan tasavvurlarımızı da şekillendirerek, özgürlük düşüncesini itaat kavramı çerçevesine indirgemiş oluyor.

---

Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, Kahire 2003, s. 104-105, Nurettin es-Sabûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*, s. 76, *Mâtüridiyye Akaidi*, Ankara 1991, s. 193, M. Fethullah Gülen, *Kitap ve Sünnet Perspektifinde Kader*, İzmir 1996, ss. 13-17, Mehmet Kırkinci, *Kader Nedir*, İstanbul 1982, ss. 17-44, H. Hilmi Işık, *Tam İlmihal-Seâdet-i Ebediyye*, İstanbul 2009, s. 699, 1036. İnsan fiilleri konusunda genel hatlarıyla ezeli ilim bağlamındaki bir ezeli tespit üzerinde inşâ edilmiş olan Sünnî anlayış, kişisel sorumluluk ilkesi üzerinde yükselen bir anlayışı değil, bireyin işlediği veya işleyeceği her türlü eyleminin ezeli ilim gereği önceden takdir edilmiş olduğu üzerinden bağlayıcı bir yazgı anlayışını kurumsallaştırmış gibidir. Çalışma boyunca genel ipuçları verilmiş olan bu kaderci algının, insan özgürlüğü adı altında bir derdinin olmadığını düşünmekteyiz.

<sup>11</sup> Kasas, 28/84.

Günümüz iletişim dünyasında kaderci tasavvurun insan zihnini ezeli takdir algısına doğru yönlendirdiği örnekler, yazılı alanda olduğu kadar, görsel alanda da etkili bir aparat olarak kullanılmaktadır. Yazılı ve görsel medyadaki bazı filimler, diziler, gazeteler, dergiler, romanlar, hikâyeler... hep bu algının beslenmesi için kaleme alınmış olan diyaloglar üzerinden düşünce üretmektedirler. TV ve radyo programlarının dili vasıtasıyla günlük yaşantımızın özgürlükçü olması gereken zihinsel kodları, kaderci bir bakış açısıyla donatılmakta, hatta bu bakışın insan için bir sığınma aracı olduğu vurgulanmaktadır. Hatta denilebilir ki bu iletişim vasıtaları aracılığıyla, çatılardaki antenlerle evlerimize kadar ulaştırılan bir sır anlayışı yerleştirilmekte, dimağlara nakşedilen bu sır perdesi altında, değiştirilemez ama itaat edilebilir bir kader anlayışı tesis edilmektedir.

Tarihsel süreç itibariyle diyebiliriz ki Kur'an'ın bizlere sunmuş olduğu kader olgusu, bir sır perdesiyle değil, kişisel ve toplumsal sorumluluk değerleri üzerine bina edilmiş olan açık seçik ilkeler yumağıdır. Nitekim çağdaş Müslüman toplumlarda etkin konumda olan bazı grup ve cemiyetler, kader denilince *hikmetinden sual edilmez* babında kabul etmiş oldukları sırlı algıyı besleyen çeşitli yayınlar yapmaktadırlar. Esas olarak bireysel sorumluluk değerleri üzerinde yükselmiş olan evrensel kader algısının, kendi fikrî genetiğinin değiştirilip Müslüman toplumlarda kabul edilebilir bir değer olarak yeniden tedavüle sürülmesi ise, iktidarların mütî insan özlemiyle örtüşen zamanlarının eseri olarak görülmelidir. Zihinsel kölelikle teğet olan bir içerikle sunulmuş olan sır algısı, menfaat açısından kimin yararına bir sonuç doğurmuşsa, tarihsel olarak da onlar tarafından sıklıkla savunulur olmuştur. Hâlihazır kaderci düşüncenin tedavül sürecinin görünen sebebi de budur diye düşünmekteyiz. Öyle ki bu ikircikli durum, zalim iktidarlar için tebâyı şekillendirmekte bulunmaz bir hint kumaşı mesabesinde. Şu an itibariyle düşünce dünyamızı esir almış olan kaderci inanın fikrî kodları ise, genel kapsam alanı itibariyle bu minval üzeredir denilebilir. Mamafih klâsik algıyı destekler mahiyette Müslüman muhayyilenin hâlihazır kader algısını göstermesi bakımından ifade edilmiş olan şu düşünce, mevcut durum hakkında önemli vurgular içer-

mektedir: “Kader, hayrı-şerri, tatlısı-acısı, azı-çoğu, hoşu-nahoşu...hepsi Allah’tandır. Benim başıma gelen, zaten gelecek olandı. Benim başıma gelmeyen ise zaten asla gelmeyecektir.”<sup>12</sup>

Kur’anî çerçeveden bakacak olursak diyebiliriz ki kader gerçeği, temel beşerî değerler skalası olarak kâinatı ve içindekileri daha iyi tanımak için düzenlenmiş olan bir *bilgi konusudur*.<sup>13</sup> Ne gariptir ki evreni ve de içindekileri daha iyi anlamak üzerine tesis edilmiş olan kader olgusu, tarihsel süreç itibariyle kendi mekanik yapısının dışına taşırılarak, *iman konusu* hâline getirilmiştir. Ana çerçevesi bilgi ve onun değişebilir değerleri üzerinde oluşturulmuş olan bir kader algısı ise, hayatın inşâsı için gerekli olan her şeyin yaratılmasını tazammum eder. Bu nedenlere binaen ilgili konu bağlamında denilebilir ki kader, canlı ve cansız her şeyin var oluşunu temin edecek kanunlarının yaratılması çerçevesinde ele alınmalıdır. Ancak ne yazık ki bu olgu, Müslüman kültürde Yüce Allah’ın ezeli olan ilmi dairesinde ele alınmıştır. Hâlbuki kader konusu esas itibariyle ezeli ilmin değil, mutlak iradenin iştiğal alanına girmektedir.

<sup>12</sup> Ebu Mansür İsfehânî, *Kitabu’l-Menâhic*, İstanbul 1998, s. 29.

<sup>13</sup> Halkın soruları bağlamında dile getirilmiş olan: “Kadere iman’ın İman Esasları’ndan olduğunu biliyoruz. Acaba kaynağı nedir?” ifadesi, temelinde yanlış bir kader algısı öncülünden hareket etmektedir. Bu sorunun sorulmasının altında yatan ana saik, esas olarak yanlış bir kader düşüncesinden neş’et etmektedir. Öyle ki bu algı, insanın her türlü eyleminin ezelde takdir edildiğinin kabulüne dayanmaktadır denilebilir. Başımıza gelen her şeyin ezelde Yüce Allah’ın ilmiyle takdir edilmiş değişmez kaderimiz olduğu, bu kaderimizin de şaşmaz bir karakterde olan inancımızın bağımlı bir parçası olarak görmek, bu klâsik kader algısının hayatın bütünleyici bir eğilimi olarak bilinmektedir. Hâlbuki bu doğru bir kader algısı değildir. Evreni ve insanı idare eden yasalar şeklindeki bir takdiri içeren kader algısı daha doğru bir yaklaşım değeri olarak görülmelidir. İnsanın bilinçli olarak yaptıklarından hesap verecek olması, bu nedenle de onun yaptığı her şeyin yapıldıktan sonra tespit edildiği gerçeği, onun bir kader değeri olarak bilinmelidir. Yani sorumluluk değeri içeren bir şey imanın değil, iradenin konusudur. Belki de bu nedenlerden ötürü Kur’an, kadere iman etmeyi iman esasları içinde değil, varlığın her türlü yaratılışını imkân sahasına çıkarmış olan evrensel yasalar içerisinde yani eşyaya konulmuş olan bir ölçü olarak ele almıştır. Müslüman kültürdeki tanıdık durum, büsbütün Kur’an’ın temel ölçüleri içerisinde değerlendirilemez. Zira kader olgusu, Kur’an’da iman esaslarını düzenleyen âyetler içerisinde değil: (Bakara, 2/62, 177, 285, Al-i İmrân, 3/ 84, Nisa, 4/136, 150-152, 170, Maide, 5/69, Hadid, 57/ 8, 28, Teğabün, 64/8), varlık yasalarını düzenleyen âyetler-ifadeler bağlamında ele alınmıştır: (Ra’d, 13/8, Kamer, 54/ 49, Rahman, 55/7, Talâk, 65/3)

Kâinatı ve içindekileri yöneten sünnetullah yasaları, genel mânâda kaleme alınmış olan bir kader olarak algılanmalıdır kanaatindeyiz. Bu küllî yasaların olası bütün sonuçları, ezeldeki bir ilme göre şartlı önermeler şeklinde plan ve program altına alınmıştır denebilir. Yüce Allah'ın bilgisinin kuşatıcılığı dikkate alınırca bu durumunun oluşması kadar normal bir şey olamaz. Yine bu yasaların belirgin olarak ifade ettiğine göredir ki insan için, dünya hayatı boyunca sürdürebildiği yaşamsal aktiviteleri içerisinde, kişisel ve toplumsal sorumluluk içeren hiçbir değeri, önceden tayin ve tespit etme eyleminin içerisinde ele alınmamıştır. Bunun Kur'anî delilleri geçmiş sayfalarda ifade edildiği içindir ki, burada kesin sonucun ifadesiyle yetinmekteyiz.

Bidayetinden beri kader konusu, ilâhî iradenin iştiğal sahasına girdikten sonradır ki bu konuda çeşitli çözüm arayışlarının olduğu görülmektedir. Arayışların temel ekseninin, insan ve onun sorumluluğu ilkelerinin mantıklı bir şekilde bağdaştırılması endişesinden kaynaklanmış olduğu görülmektedir. Endişenin bulunması demek, bu konuda insanları rahatsız eden bir problemin olduğunu da göstermektedir. Çözüm sadedinde ileri sürülebilecek başlıca iki ana düşünce arterinin olduğu görülmektedir. Hem yaklaşım, hem de ilke bazında birbirlerinden hayli farklı olan iki çözüm şekli de, bizler için kalıcı bir miras olarak görülmelidir. Kelâmcıların girişimlerini dışarıda tutacak olursak, bu konuda elle tutulur diğer bir çözüm girişimi olarak İslâm felsefecilerinin çabalarını ifade edebiliriz. Onlar, kendilerini de uzun süre meşgul etmiş olan bu kadim sorunu, *cüz-küll* ayrımıyla çözmeyi denemişlerdir. Zira onların süreç itibariyle bilinen tek çözüm aparatı, *cüz'ıyyat* kapsamında ele almış oldukları insan fiillerini, Yüce Allah'ın ezeli olan ilminin konusu dışına taşımaları olmuştur. Bu çözüm şekli, filozoflar nezdinde kişisel sorumluluk değerlerini ön plana çıkarma endişesinden neş'et etmekle, Kur'an'la bütünüyle çelişik olarak kabul edilemez bir içerikle sunulmuştur. Zira insan sorumluluğu Kur'an'da temel bir ilke olarak sunulduğundandır ki, bu temel değerle çatışır görünen her ifade, farklı kontekstlerde de ele alınıp, hâl yoluna sokulmaya çalışılmıştır. Bütünüyle felsefe geleneği olmasa da, İslâm Felsefesi geleneği içeri-

sinde bu sorunu kendisine dert edinmiş olan filozofların olduğu bilinmektedir. Bu nedenledir ki büyük filozof İbn Sinâ, genel bir düşünce simetrisi olarak yukarıdaki izahatlarla büyük bir paralellik arzeden şu iddiayı ileri sürebilmiştir: “Tanrı, bütün cüzleri külli yolla bilir. Bu yüzen olguya dayalı-cüzler-bilgi, O’nun için lüzumsuzdur.”<sup>14</sup>

Netice olarak denilebilir ki dünya yaşamımızın açık uçlarını temsil eden her değer gibi kader olgusu da kişisel iradenin kapsama alanında ele alınmalıdır. Zira bu seçeneğin beşerî kullanım değeri olarak düzenlenmiş olan ecel ve ömür köprüsü, beşikten mezara kadara yaşanmış olan bir hayat değeridir. Bu değerın kullanımından ise bilip isteyerek yapmış olduğu eylemlerinin sonuçlarından doğrudan sorumlu olan insan hesap verecektir. İnsanın her yaptığından hesap verebilmesi için de bazı yetkilerle donatılmış olması gerekmektedir. İşlemiş olduğu eylemlerin olası sonuçlarıyla yükümlü olmak demek, belirli oranda kendi fiilinin yapıcısı hatta yaratıcısı olmayı gerekli kılmaktadır. Yani Âhiret hayatındaki âdil bir hesabın dünya yaşamında gerek şartlarının oluşması lazımdır. Çünkü Kur’an ölçeğinde ifade edecek olursak, kişisel sorumluluklar, onları işleyebilecek yetki ve yetenekle donatılmış olmanın gerek ve yeter şartıdır. İnsan hayatı için takdir edilmiş olan kader denilince de yalnızca bu durum anlaşılmalıdır. Yoksa insanoğlunun yaşadığı sürece işleyecek olduğu her fiilin, nokta belirlenimlerle ezelde tayin ve tespit edilmiş olmasını değil. Böyle bir tespit inancı, kanaatimizce Kur’an’a bütünüyle yabancı bir düşüncedir.

## II. KISSA TARZI ANLATIMLARIN GENEL ÇERÇEVESİ

Hikâyemsi anlatımlar, Kutsal kitapların hacim bakımından büyük bir bölümünü teşkil etmekle kalmayıp, temelinde vahyin değişmez ilkelerini de barındırmaktadırlar. Kıssa<sup>15</sup> adı verilen bu an-

<sup>14</sup> İbn Sinâ, *en-Necât-Felsefenin Temel Konuları*, İstanbul 2013, s. 225, Fazlur Rahman, *İbn Sinâ*, İstanbul 1997, s. 139, edt. M.M. Şerif, “Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri” içinde, ss. 121-155.

<sup>15</sup> “Kıssa”: “Söz beyan etmek, haber açıklamak, sadr, göğsün başı, iz sürüp ardından gitmek, bir şeyi bir maksatla kesmek” anlamlarına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1988, III, 101-102. Ragıb İsfehânî, *Müf-*

latılar, kaynak itibariyle Yüce Allah'ın üstün iradesinden çıkmış olsalar da, aradan geçen yüz yıllar içerisinde, beşerin müdahaleleri sonucunda aslı niteliğini bütünüyle koruyamadığı da görülmüştür. Diğer bir deyişle, çıkış itibariyle verilmek istenen asıl mesaj, vahyin doğrudan muhataplarının çeşitli faaliyetleri sonucunda tahrif edilmiştir. Yüce Allah'ın vermek istediği mesaj ile halkın dimağında yerleşen arasında büyük bir açıklık oluşmuştur. Bu olgusal duruma binaen insanın tarihe bakışı da değişebilmektedir. Mamafih kısasa içerikli ilâhî metinlerin genel karakteristiği üzerinden ifade edecek olursak, dile getirilmiş olan metin ile onu anlayanlar nezdinde zamanla algı farklarının oluşması normal kabul edilmelidir. Önemli olan, metnin ilk muhataplarının algılamaları ile daha sonraki algılamaların hedefinin tutturulmuş olmasıdır. Kanaatimizce Yüce Allah, mesajları için taşıyıcı olarak seçmiş olduğu bu metotla, çeşitli zamanlarda ortak bir algının oluşmasını dilemiş gibidir. İnsanlığın geneli için ifade edecek olursak diyebiliriz ki, tevhîdi değerler üzerindeki bir ortaklık, kıssalarda verilmek istenen ana mesaj olarak algılanabilir. Bu nedenledir ki kıssalar içerisinde insanlar arasında yerleşik bir algı birlikteliğinin oluşmasını sağlayan temel ilkelere değinilmiştir. Nesiller arasında kurulmak istenen ilkesel bağın, tevhîd değerleri üzerinde inşâ edilmesini önceleyen bu metodun, bazı inanç motiflerinin ancak bu yolla yerleştirilebilir olması hasebiyle, Yüce Allah tarafından seçilmiş olduğunu ileri sürebiliriz. Kıssa tarzı anlatımın işlevselliği, Rabbimizin bu metottan yararlanmış olmasının bir gerekçesi olabilir diye düşünmekteyiz. Ancak, yine de, nâzil olan ile algılanan arasındaki mevcut uyumsuzluk, Hz. Âdem'den beri süregelen ilâhî tebliğin murat etmiş olduğu bir sapma olarak kabul edilmemelidir.

*Kıssa yoluyla anlatım metodu*, yalnızca Kur'an'ın tercih etmiş olduğu bir anlatı modeli değil, Kur'an-ı Kerim'in nuzûlünden yüzyıllar önce nâzil olmuş olan bütün kutsal metinlerde de tercih edilmiş olan bir metottur. Diğer bir deyişle ilgili anlatı geleneği, ilâhî metin-

---

*redat*, Beyrut 1992, s. 404. İsmail Cevherî, *es-Sihâh*, Mısır ts., III, 1051-1052. M. Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, II, 1204.

lerin çağlar boyunca başvurmuş olduğu ortak bir anlatı geleneğidir denilebilir. Tebliğe muhatap olmuş bütün toplumlar bu geleneği, şu veya bu şekilde kullanmışlardır. Nitekim İslâm Öncesi Arap toplumu, bu anlatı geleneğini kendi edebî tarzlarının merkezine yerleştirmişlerdir. Mamâfih, bu metodun, insanlığın ilk yıllarına kadar giden eskimeyen bir yapısı da vardır. Metodun gayb haberleri konusundaki beyânî yararları, deyim yerindeyse bir *yardım butonu* mesabesinde. Bu nedenle söz konusu anlatı geleneği *eskimez eski* gibi yüzyıllardır vazgeçilemez yapısını koruyarak günümüze kadar devam edebilmiştir.<sup>16</sup>

Denilebilir ki Yüce Allah tarafından '*kıssa yoluyla anlatım metodu*'nun tercih edilmiş olması, belli bir hikmete binaen oluşmuş bir durumdur. Kanaatimizce ilgili metodun tercih edilmesinde öncelikli hedef olarak, insanlığın ortak değerler üzerinde inşâ edilen dinsel geleneğe sahip olması iradesidir. Bu beklentinin gerçekleşmesi için her kavim, geçmiş yaşanmışlıklardan haberdar dilerek, kendisine çeki düzen vermesi istenmektedir. Yaşanmış tecrübelerinden yararlanarak mesajın yeni sahiplerinin ya aynı hataları tekrarlamamaları, ya da onların kutlu yolundan gitmeleri önerilmektedir. Bu iradenin tahkim edilmesi için de insanlığın geçmiş tecrübeleri bütünüyle gözler önüne serilmektedir.. Bu yolla, hayatın yaşanmış bölümleri ile bağlantı kurularak, yaşamakta olan hayata, geçmiş deneyimler üzerinden farklı seçenekler sunulmaktadır. Bireysel ve toplumsal hayata sunulmuş olan farklı seçenekler, bazen tanıdık unsurların, bazen de tanıdık olmayan unsurların taşıyıcılığında halkın ibret nazarına getirilmiştir. Akabinde, ilâhî metnin hatırlatıcı öğeleriyle ilişki kurularak, tarihî gerçeklikler, *tecrübe* adı altında hedef kitlenin önüne konulmuş olmaktadır. Bu izleğin takibindeki nihâi amaç ise, muhatabın *yaşanmışlık duygusu*'nu harekete geçirmek, böylelikle de mevcut konumu için yardımcı olabilecek olan tecrübî bir delil oluşturma niyetidir.

<sup>16</sup> Bu metodun anlatım dili ile ilgili olarak en tafsılatlı makalelerin bulunduğu eser için bkz: Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara 2010, ss. 11-49.

Metot, kendi içinde üçlü bir kazanımı da barındırmaktadır. Bu kazanımlar; *bilgi, ispat* ve *ibret* amaçlı hikâyeleştirme ameliyesi üzerinden gidilerek, anlamın objektif kriterlerine uygun olarak kurgulanmıştır denilebilir. Kurguların bilinen yararlarından hareketle, muhatapların dimağlarındaki mevcut algılar, tanıdık bir imgelem üzerinden gidilerek işlenmiş, sonunda onların da yabancı olmadıkları yeni bir algı metaforuyla değiştirilmiştir. Bu süreçte muhatabın bildiği bir dil ve âşına olduğu bir anlatım metodu kullanılmıştır. Üstelik hikâye haline getirilen bu olgular, onların yetenekleri dikkate alınarak somut ilkelere dönüştürülmüştür. Belki de bu metodoloji sayesinde tarihteki yaşanmışlıkların, tarihin arka sokaklarında kaybolmasının önüne geçilmiş olmaktadır.

Kıssalar, tarihteki yaşanmışlıklara bir nevi örneklem vazifesi gördüğü kadar, aynı zamanda, insanlık tarihiyle yaşıt olan evrensel değerlerin taşıyıcı araçları olarak da işlev görmüşlerdir. Değişik bir ifadeyle söyleyecek olursak, kutsal kitaplarda yer edinmiş olan kıssalar, aynı zamanda varlığa yerleştirilmiş olan *âdetullah*'ın<sup>17</sup> taşıyıcı fonksiyonelliğini de barındırmaktadır. Anlatılar, ister yaşanmış gerçeklikleri içersin, isterse de kurgulanmış bir yapıda ifade edilmiş olsun, kanaatimizce Yüce Allah'ın kıssa yoluyla anlatım metodunu seçmesindeki hikmet, ilkesel öğrenmenin böyle bir metot üzerinden daha kalıcı olabileceğinin görülmüş olmasıdır. Zira insanlığın genelinin böyle bir anlatı metodu sayesinde öğrenme süreçlerini daha da geliştirmiş oldukları bilinen bir husustur. Muhtemeldir ki bu amaca binaen geçmiş yaşantılar üzerinden bir doğrulama işlemine başvurmuş olan Kur'an, tanıdık objeler üzerinden ortak bir hedef fikri de geliştirmek istemiş gibidir. Öyle ki Kur'an ölçeğinde büyük bir vukûfiyetle değinilmiş olan bu tasvirler aracılığıyla, yerleştirilmek istenen temel ilkelerin kavranmasına mâtuf bir idealin bireysel ve

---

<sup>17</sup> Sünnetullah kavramı, genel olarak tabiat yasalarına uygun bir içerikle: "*Allah'ın Metodu*," *Tabiat Kanunu*" şeklinde anlaşılabilen bir terimdir. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İstanbul 1996, s. 232. Ömer Özyoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, s. 53, 56.

toplumsal altyapısı da oluşturulmak istenmiştir.<sup>18</sup> İnsanlığın yakın tarihinde, bu hedefin sağlıklı olarak yerleşebilmesi için, içinde bulunduğu kültürün anlatı geleneği<sup>19</sup> de ihmal edilmemiştir. Bu süreçte geçmiş toplumların kavrama düzeylerini dikkate alan bir dil kullanılmış, hatta o toplumların anlatı figürlerinden yararlanma yoluna bile gidilmiştir. Neticede, herkes için tanıdık gelen bu metot, kişileri doğrudan metinle muhatap haline getirmiştir.

Kur'an, muhataplarının zihninde istediği değişimleri sağlayabilmek için, tarihsel olarak başvurduğu anlatıları boyunca, hem sosyal bütünlüğe kaynaklık eden güçlü atıflarda bulunmuş, hem de mantıklı izâhlarla delillendirdiği yeni mesajının, kişisel ve toplumsal kabul süreçlerinde başarılı olabilmesi için ifade gücüne büyük önem vermiştir. Ayrıca o, tarihî süreçte Yüce Allah'ın göndermiş olduğu elçilerinin uygulamış olduğu farklı yöntemleri, her hedef kitle için yeniden revize ederek, kişisel ve toplumsal tekâmülü gözeterek değişik bir yol da izlemiştir. Bu sürecin sonunda maksimum yarar edinmeye dönük amaçlar belirlemiş olan Kur'an, bu amaçların sağlıklı gelişebilmesi için, geçmiş-gelecek arasında çeşitli bağlantılar üzerinde de durmuştur. Hedef kitle üzerinde oluşan bu metodik kurgu, anlatıların-kıssaların tanıdık unsurları kapsıyor oluşu kadar, muhatapların kavrama seviyelerini gözeterek bir yüksek amaçlılığı da içermesi bakımından nesiller arasında bir yakınlık kurma fikri üzerine inşa edilmiştir.

Kıssa tarzındaki anlatı metodunun Kur'an'daki anlam çerçevesi geniş tutulmuştur<sup>20</sup>. Bu genişliğe matuf olarak; gerek insanların,

<sup>18</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992, s. 113. M. Abdullah Draz, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, İstanbul 1983, s. 24.

<sup>19</sup> Kur'an-ı Kerim, zaman zaman Cahiliye toplumunun bazı geleneksel imgelerini kullanır. "Zihar" (Ahzâb, 33/4, Mücâdele, 58/2-3), "Evlere arkadan girmek" (Bakara, 2/189), "Çoklukla övünmek" (Tekâsür, 102/1-2), "Kız çocuklarını öldürme geleneği", (En'âm, 6/140). Bu gibi anlatı formlarının kullanılmış olması, temelinde yanlış olan bir algının değişimine yönelik bir ifadelendirme değildir. Kişilerin, tarihsel olarak yanlış olduğu beyan edilen olgularla bağının kesilmesine bu gibi eleştiriler üzerinden gidilerek bir rasyonellik de sağlanmaktadır.

<sup>20</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993, ss. 67-127. Kıssaların bazı fonksiyonlarını şöyle ifade edebiliriz: " Geçmiş Kutsal Kitapları onay-

gerekse hayvanların iletişim ve içgüdüsel eğilimleri dikkate alınarak karakter tahlilleri de yapılmıştır. Kıssa tarzı anlatımların belirgin bir niteliği olan sosyolojik yapı üzerindeki vurgular, insan ve toplum arasındaki mesafenin minimal hâle getirilmesi için kullanılmıştır. İlgili anlatı metodunun tercih edilmesi, sonuçta insanlığın devamlılık gösteren bir iletişimin ürünü olduğu fikri işlenmiş, tarihsel süreçteki uzaklıklar bertaraf edilerek ilkesel bir yakınlık kurulmak istenmiş gibidir. Makro ölçekte insanlığın süreç içerisindeki devamlılığına dayalı yeni bir anlam çerçevesi oluşturulurken, mikro ölçekte ise hedef kitlenin değerleriyle mâkes bulma hâli önemsenmiştir. Bu noktada insanın dışında; dağ, taş, kuş, hayvan, cin, melek ve şeytan algıları üzerinden yeni gerçeklikler oluşturma cihetine gidilmiştir. Kıssalar, bu kadar farklı varlık öbeklerinin eğilimlerini de kapsar olmakla, yaşanmış bir hayatın içinden taşan hakikatin ifade edilmiş kaynağı olduklarını göstermişlerdir. Kıssa tarzı anlatımın, biyo-sosyolojik yapının<sup>21</sup> anlam değerleri üzerindeki kalıcı etkisinden hareketle, başta Kur'an olmak üzere, bütün ilâhî metinler bu metodu sık sık kullanmıştır. Nihayetinde bu tür anlatılar, muhatap kitle nezdinde, mesajın anlaşılma biçimini yüksek dozda etkilemekle kalmamış, yerleştirilmek istenen yeni kavramsal yapının anlam biçimlerinin kökleşmesini sağlamıştır.

Kur'an, yaşanmış olan bazı tarihsel süreçleri kıssa metoduyla bilinir hâle getirerek, insanlık için *ortak değer* olan bazı ilkelerin kök değerlerini yeniden vurgulamak istemiştir. Kanaatimizce kıssa anlatımı metoduyla kavramsallaştırılmak istenen esas şey, tarihsel süreçte yaşanmış herhangi bir olayın anlatsal değeri değil, ilgili anla-

---

lamak, hitap ettiği kitleyi eğitmek, tarihteki bazı konular hakkında doğru ve kesin bilgiler vermek, insana güzel davranışlar yerleştirmek, belalar karşısında sükûnet ve sabır tavsiyesi, akıl sahiplerini olaylar hakkında derin düşündürmek ve geçmişte yaşanan olaylardan ibret alınmasını kolaylaştırmak... Bkz: A'râf, 7/176, Yunus, 10/13, 64, Yusuf,12/3, Kasas, 28/11.

<sup>21</sup> En'âm Suresi'nin 38. âyetinde hayvanların da insanlar gibi "toplum-yaratılan varlık kümesi" olduklarından bahsedilir. Ayette geçen "ümem" kavramını "ümme" olarak algılama geleneğine karşın, Muhammed Esed'in yolundan giderek ( Esed, *age*, s. 231-232) kavramı "*Allah'ın yaratıkları*" olarak algılayan Akdemir gibi, ayette geçen "ümme" kavramının, "yaratılmış olan varlık grupları" olması anlayışı daha doğru gelmektedir. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara 2009, s. 131.

tının içerisinde verilmesi gereken bir mesajın olduğu gerçeğidir. Bu yüzdendir ki Kur'an'ın başvurmuş olduğu ifade tarzı, yalnız haber değeri olan bir cümleyi içermemekte, aynı zamanda ahlâki bir eğilimin de olası yönünü işaret etmektedir. Başka bir deyişle kısaca metoduyla kur'an'ın vermek istediği mesaj, mesajı taşıyan ifadelerin tanıdık olması üzerinden yerleşik hâle gelmektedir. Bu meyanda Kur'an-ı Kerim, fert ve toplum üzerinde her durumda bağlayıcı olan yasalarını *sünnetullah*<sup>22</sup> mefhûmu etrafında şekillendirmiştir. İnsanlık tarihinin yaşanmış olan izleği takip edilirse görülecektir ki, bu tarz kanunların muhataba göre değişebilme imkân ve kabiliyetleri yoktur. Kanunlar, mü'min-kâfir ayırımı yapmayarak, objektif kriterleri içerir mâhiyette dizayn edildiklerinden, hâlihazırda, ilâhî adaletin ayrılmaz objeleri olarak dünya üzerinde işlerliklerini sürdürmektedirler. Kevnî ve sosyal oluşumlara müstenit olarak halke-dilmiş bulunan yasaların, kulların isteklerine göre her durumda *değişmeme ilkesi*, kişi hürriyeti için var edilmiş olan en temel ilkedir. Yasanın işlevsel döngüsüne giren her birey, hiçbir eşitsizliğe uğramadan aynı sonuca ulaşmak gibi âdil bir değerlendirmeye tâbi olmaktadır.

Kıssalarda geçtiği şekliyle, tarihte yaşanmış olayların şekilsel benzerliklerinin ifade edilişlerine bağlı olarak, ibret nazarında mesajın anlam boyutunu genişleten her nominal değer, insanın sorumluluğu için *iade ve tekrar* yasasıyla<sup>23</sup> varlık alanına çıkarılarak, evrendeki matematiksel bir devamlılığın izlerine de işaret etmektedir. Evrenin kaderi olarak sayılabilecek olan bu yasalar, üç değişmez genel-geçer öğeyi içermektedir. Bu ilkeler: *Süreklilik*, *Allah'a bağlılık* ve *tesadüfîlikten uzak olmak*'tır.<sup>24</sup> İnsanlık tarihine hükmeden sabit kanunların varlığı ilkesi,<sup>25</sup> ise ezelde *tespit edilmiş* olması bakımın-

<sup>22</sup> İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994, s. 98. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 2007, s. 229. Albayrak, *age*, s. 27.

<sup>23</sup> Mazharüddin Sıddıkî, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, İstanbul 1982, s. 120. Muhammed Bakır es-Sadr, *Kur'an Okulu*, Ankara 1995, s. 81. A. Will Durant, *Tarih Üzerine*, İstanbul 1983, s. 121-122. Şengül, *age*, s. 98.

<sup>24</sup> Durant, *age*, s. 122.

<sup>25</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 1982, I, 75. Durant, *age*, s. 15. Şengül, *age*, s. 95.

dan, be durumun varlığı Kur'an'ın sosyal ilimlere olan güçlü bir katkısı olarak algılanabilir. Sosyal kanunların işlev ve içerikleri, olayların anlatılış amacından bağımsız olarak, herkes için eşit değerinde hükmünü icra etmektedir. Bu metotla *gerçekliğin kurumsallaşması* sağlanmıştır. Denilebilir ki sosyal hayatın devamını sağlayan pek çok kanunu yaratmış olan Yüce Allah Kur'an yoluyla ilgili kanunların görünür veçhesinden bahsetmektedir. Diğer bir ifadeyle Kur'an, insanın zihinsel gelişim değerleri itibariyle etkin olan 'kapsayıcı', 'kuşatıcı' ve 'objektif' olan bu değerleri, bütünüyle kapsayan içekte va'z edilmiştir. İşte bu nedenle ifade edilebilir ki, başta Kutsal Kitabımız Kur'an olmak üzere, bütün Kutsal Kitap anlatıları, tarihsel süreçlerde insanlığa destek olarak ortaya konulmuş olan bu gibi sosyal verileri, realist bir yaklaşımla<sup>26</sup> herkesi ikna edecek bir *dilsel metodu* kullanarak bizlere kadar taşımıştır.

Yaşadığımız dünyada, ilkesel olarak değişmez esasların yaratılmış olması, hayatın her iki alanı için de geçerlidir. İman etmiş olmanın kavramsal yapısı bu ilkeselliği -iradenin öncelikli oluşunu- barındırmaktadır denilebilir.<sup>27</sup> Duygu, inanç ve hırs gibi sübjektif özellikler, bu gibi evrensel yasaların hayata geçirilmesinin önünde bir engel teşkil etmez. Nadir de olsa "*mucize*" olarak adlandırabileceğimiz fizikî oluşumlar, insanın sorumlu olduğunu deklere etmiş olan ilâhî yasaların varlığına zarar vermez. Zira mucizeler de başka yasaların çerçevesi içerisinde olmaktadır. Ancak onlar, olasılıkları çok düşük seçeneklerin hayata geçirilmesiyle oluşmaktadır ki, bu gibi nadir oluşumlar günlük hayatta da karşımıza çıkmaktadır. Fıtrat ve değişimin genel ilkeleri, ancak kişisel davranışlar üzerinde etkili olabilir. Kişisel yöntem ve delillendirmenin farklı olması, sorumluluk yasalarının evrensel oluşunun bir maniâsını oluşturmaz. Bu nedendir ki Kur'anî terminolojide *Müslüman*, *Mü'min*, *Kâfir*, *Müşrik*, *Münâfık*, ve *Fâsık* tipolojisinin aynı kanunlarla imtihan edi-

<sup>26</sup> İmadüddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, İstanbul 1988, s. 7, 9, 14-15. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İzmir 1984, s. 150.

<sup>27</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul 1992, s. 53-54.

lir oluşu,<sup>28</sup> ilâhî adâletin gözetmiş olduğu evrensel bir ilke olarak görülebilir. Ayrıca kişisel hesap olayının, bütünüyle objektif kriterler üzerine inşâ edilmiş olması gerçeği de Kur'an'ın evrensel ahlâk yasasına sunmuş olduğu kalıcı bir değer olarak kabul edilmelidir. Bu tür verilerin dönem üstü ve değişmez yapısı, kıssalarda anlatılan hikâyelerin toplumsal gerçekliklerine olan bir delil düşme olarak algılanmalıdır.

Tek Tanrı inancı, semavî dinlerin adeta ortak paydası niteliğindeki bir unsurdur. Diğer bir deyişle tevhit, genel bir *ortak bileşen*<sup>29</sup> olarak Tek Tanrılı Dinlerin üzerinde inşâ edilmiş olduğu temel değer olarak görülebilir. Denilebilir ki bu ortak payda, merkez vurgu olarak insan sorumluluğu üzerinde yükselmektedir. Varlığın oluş düzeni ve bu düzene müdahale kanunlarını sünnetullah'ın değişmez esasları çerçevesinde ele almak suretiyle, onları genel-geçer kanun ve nizam etrafında düzenleme fikri, ilâhî bir proje olarak görülebilir. Ezeli tespit fikri bu nokta itibarıyla ancak yasal bir durumu ifade eder. Kur'an kıssalarında belirtildiği üzere, insanın sorumluluğunu içeren her durum, şart-netice çizgisinde gelişen bir kesinlik üzerinden yürümektedir. Bu yasal oluşumun, her hangi bir zaman diliminde (geçmiş, hâl, gelecek), insan sorumluluğunu iptal edecek bir mahiyet içermediği<sup>30</sup> Yüce Yaratıcı tarafından garanti edilmiştir. Tanrı, koymuş olduğu mekanik ve sosyolojik yasalar karşısında, onlardan bağımsız davranabilecek bir insanı değil, aksine bu yapının farkında olan ve onun sonuçlarına göre hareket eden bir insanı tercih etmektedir. Denilebilir ki, Yüce Tanrı, insanı hesaba çekebilmek için bağımsız değişkenler-yasalar- yaratmakla, bağımlı de-ğiş-

<sup>28</sup> Bakara, 2/8-20, Al-i İmrân, 3/167, Nisâ, 4/61, Enfâl, 8/49, İbrahim, 14/30, İsrâ, 17/77.

<sup>29</sup> Bakara, 2/136-138, Nisâ, 4/47, Maide, 5/14, En'âm, 6/83.

<sup>30</sup> Halil, *age*, s. 110. Sadr, *age*, s. 53. Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, İstanbul 1985, s. 70.

kenler olan insan fiillerinin sorumlu olduğu alanları adalet esasları muktezasınca yeniden düzenlemek istemiş gibidir.<sup>31</sup>

Kıssaların betimleyici dilini bir yana bırakacak olursak, işte o zaman anlatılan öykülerin amaçlarını daha iyi kavrayabiliriz. Yoktan yaratıcılığın baskın bir dil olduğu kıssa anlatımlarında, ilk bakışta sanki kişisel sorumluluk ikinci plana bırakılmış gibi bir izlenim elde edilebilir. Hâlbuki Kur'an'ın anlatı izleği iyi takip edilecek olursa, gerçeğin hiç de öyle olmadığı görülecektir. Nitekim bizler, kıssa anlatımlarının neredeyse tamamının kişisel eylemlerin çerçevesi üzerinden hareketle kurgulandığını görmekteyiz. Bu eylemler ya kişilerin tercihleri sayesinde hayata geçmekte, ya da kişilerin algılarının yönünü değiştirmeyi hedeflemektedir.

Kur'an'ın, kıssa yoluyla anlatım tarzını seçmiş olmakla, hür iradenin iktizalarını koruma altına aldığı söylenebilir. Tarih içerisinde aktif bir değişken olan insanın yaptıklarından sorumlu bir varlık olması hasebiyle, böyle bir durumun tercih edilmiş olduğu düşünülebilir. Zira dünya hayatında yaptıklarından doğrudan sorumlu olan bir insanın yaratılmış olması, kişisel özgürlüğün ontolojik bir değer olduğunu göstermektedir. Bu nedendir ki insan için daha yaratılış aşamasında tercih edilmiş olan bu pozisyon, Yüce Tanrı'nın ezeli bir muradı olmalıdır. İnsanoğluna varlık içerisinde iradeli eylemlerine göre kendine herhangi bir yol seçebilme imkânının sunulmuş olması, insan denilen varlığın olası hesabı için olmazsa olmaz şartıdır. İradesiz ve güçsüz bir varlığın kendisinden beklenen kişisel ve toplumsal değişime her hangi bir katkısı olamayacağı için,<sup>32</sup> Yüce Tanrı'nın nihai amacının böyle bir "insan" yaratmak olduğunu söyleyemeyiz. Bu nedenle, yukarıda anlatılan ilkeler çerçevesinde şekillenmiş olması gereken durum, öncelikli olarak kendi hikâyemizdir. Bu hikâyedeki asıl amaç, insanın hem kendini, hem de çevresini dönüştürme etkisini merkeze alıp, bu yolla, insandan sâdir olacak

<sup>31</sup> Kur'an-ı Kerim'de: " Allah'ın kanunu budur, Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın..." ifadelerini içeren pek çok ayet vardır. Bkz. Ahzâb, 33/ 38, 62, Fetih, 48/63, İsrâ, 17/17, Kehf, 18/55, Mü'min, 40/85.

<sup>32</sup> Nisâ, 4/28, Enfâl, 8/65-66, Tevbe, 9/52.

olan olumlu değişkenlerin hayatiyet bulmasının irade edilmiş olmasıdır.

Kur'an kıssaları, anlatının özüne sinmiş olan pek çok değeri barındırmakla, söz'den çok *işaret*'e değer verdiğini haber vermektedir. Varlığı ilgilendiren her türlü kanunun konulmuş olması bilgisi bu işaretin ana eksenini oluşturmaktadır. Kişisel veya toplumsal iradenin tetiklemesi sonrasında kanunların harekete geçmesi durumunda ise, carî olan bu yasalara bir dış müdahalenin imkânsız oluşu da ayrı bir yasadır. Bu nedenle, insanın değişim yapma yeteneği de temel bir yasa olarak tarihî olayların içerisine dercedilmiştir diyebiliriz. Zaten kıssalarda anlatılanlar da insanın kendi hikâyesi değil midir? Kıssaların diline hâkim olan vurgular takip edilirse görülecektir ki, insanın yönlendiriciliği sorumluluk ilkesiyle ince ayar edilmiştir. Bu alanda oluşacak olan ezeli yazgı durumu ise, insanın *alternatif oluşturabilen* bir varlık olması hasebiyle gerekçi bir temele oturtulmuştur. Zira insanın üzerinde yaratılmış olduğu metafizik ilkeye göre, insanoğlu, diğer varlıkların üstünde bir görev bilinci ile kendisine sunulan emaneti taşıyabilme becerisini <sup>33</sup> gösterebilecektir.

İnsanoğlu, tabiat yasalar karşısında çaresiz bırakılmamış, bilâkis ilgili yasaların olası sonuçlarıyla uyumlu bir hayat yaşayabilme becerisiyle donatılmıştır. Denilebilir ki insanoğlu, tabiat yasaları karşısında fail durumda olabilen yegâne varlıktır. Bu nedendir ki onun ilgili yasalar karşısında etkin bir konumda olması, özellikle güçlü bir yaratılış değeri olarak görülmelidir. Zira çevresini dönüştürmede etken faktör durumunda olan bir insan, donanım aparatı olarak lehinde olan bazı değerlerle halkedilmiş olması gerekmektedir. Kanaatimizce bu üstün vasıftaki değerler, insanı insan yapan temel ölçüsüdür. Mamafih “hür irade”, sorumluluk” ve “güç-kudret” dengesi şeklinde var edilmiş olan bu üç değer,<sup>34</sup> insanın yaşama tutunabilmesinin destek kıtası mesabesindeki temel unsurlarından sayılmalıdır. İnsanoğlu, bu donanım değerlerinin olası yö-

<sup>33</sup> Ahzâb, 33/72.

<sup>34</sup> En'âm, 6/6, Ra'd, 13/11, Ahzâb, 33/66.

nünü gözeterek yaşamı için bir denge oluşturabilir. İnsanın tercihi ise, yaşamının muhtemel yönünü belirleyecektir. Bu denge durumunun Yüce Allah tarafından ezelde halkedilmiş olması, insanın yaratılış projesindeki esas eğilimdir. Üstelik bu eğilimin varlığı, insanın ezeldeki yazılıma mahkûm olmamasının da en büyük habercisi sayılabilir. Ezelî tespit anlayışını bu denge üzerine kurmuş olan Kur'an, ilgili eğilimi kıssalar yoluyla daha anlaşılır bir kaynak üzerinden fonksiyonel hâle getirmek istemiştir. Böylelikle, iş bu fonksiyonellik, bireysel özgürlük alanı, sünnetullah'ın işlevsel olduğu alan ve Yüce Allah'ın müdahalesinin geçerli olduğu alan olmak üzere iç içe geçmiş bir şekilde işlevsel olmaktadır. Ancak bilinmelidir ki ilâhî kader yasaları gereği ilgili alanlar, birbirlerine engel teşkil etmeyecek şekilde güçlü bir düzenleme ile ayrıştırılmıştır.<sup>35</sup> Yukarıda bahsedilmiş olan üç alan için de söylenebilecek yargının şu olması gerektiğini düşünmekteyiz: Âdil bir hesabın gerçekleşebilmesi için kendisine sunulmuş olan *şartların gereklerine uyma* davranışı, bireyin ve toplumun sorumluluğunun birincil basamağı, hatta hiçbir durumda kendisinden imtina edemediği varlık ödevi olarak görülmemelidir.<sup>36</sup>

Kıssaların ortaya koyduğu şekilde, tarihi olaylarla iç içe olan yasaların müeyyide şekli, *kurallara uymayanın helâk yasalarına uğrayacak olmaları*<sup>37</sup> gerçeğidir. Farklı bir kanunî içerik olan ve normalin dışında bir olağanüstülüğü içeren bazı müdahaleler-mucize olarak bilinen şeyler-dışında bu yasanın<sup>38</sup> cârî olduğunu biliyoruz. Mucize kavramının Kur'an'da hiç kullanılmamış olmasından hareketle,<sup>39</sup> kıssalarda anlatılan olağanüstülükler, kendi dönemsellikleri

<sup>35</sup> Sadr, *age*, s. 40. Halil, *age*, s.138. Şengül, *age*, s. 94.

<sup>36</sup> Al-i İmrân, 3/145, En'âm, 6/42, Hud, 11/11.

<sup>37</sup> İsrâ, 17/76-77.

<sup>38</sup> Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, İstanbul 1988, s. 44. Ekrem Ziya Umeri, *Medine Toplumunu*, İstanbul 1988, s. 22.

<sup>39</sup> Kur'an-ı Kerim, "*mucize*" terimini kullanmaz. Bunun yerine o, "âyet", "hüccet", "delil", "beyine", "bürhân" kelimelerini kullanmıştır. Bu kavramın İslâm geleneğindeki serüvenini bir yana bırakarak diyebiliriz ki, kaynaklarımızda mucize olarak anlatılan yaklaşık 68 bildirim vardır. Bu âyet-işaretlerin "*mucize*" terimiyle tavsif edilmesi sonraki dönemlerin işidir.

içerisinde ele alınıp değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Binaenaleyh bu anlatıların, hedef kitle üzerinde güçlü bir caydırıcılığının olmadığı,<sup>40</sup> yine Kur'an'ın kendisi bizlere haber vermektedir.

İnsanın sorumluluğunu öne çıkarıp, ezeldeki bilgiye matuf olarak kaleme alınmış olan ilâhî yazgıyı iptal eden en önemli kavram *emanet*'in<sup>41</sup> insana tevdi edilmiş olmasıdır. Emanet, sorumluluk demektir. Bunu yüklenecek varlığın iradeyle donatılmış olması gerekir. Yoksa bu görev melekların uhdesinde yükselen bir değer olurdu. İnsanın özgür yaratıldığının mütemmim cüzü emaneti yüklenmiş olmasıdır diyebiliriz. Başka hiç bir kıssavâri anlatıma ihtiyaç duyulmasa bile, bu anlatının izleği takip edilecek olsa, yeryüzünde yaşaması gereken insanoğlu için ne tür donanımların var edilmiş olduğunu bilebiliriz. Emaneti yüklenebilme sorumluluğu, diğer varlıklardan farklı olarak tabir caiz ise, fabrika ayarlarının bu yüklenime uygun hale getirilmesiyle mümkündür. Emanet, insanın potansiyel olarak mevcut olan kabiliyetleri üzerine tevdi edilmiş olan ontolojik-tekvîni bir değerdir. İnsanoğlunun kendisine tevdi edilmiş plan bu değerli emaneti yüklenmesinin ilgili kıssadaki anlatım şekli-esas vurgusu-<sup>42</sup> kişinin içerisinde yaşadığı dünyada, ilâhî irade-

<sup>40</sup> Bu gerçek Kur'an'da iki anlama gelecek şekilde şöyle anlatılmıştır: “Mucize-âyet- geldiği zaman da iman etmeyecekler. Farkında değil misiniz?” ya da “onlara mucize gelse de onların inanmayacaklarını nereden biliyorsunuz ki...?” En'âm, 6/109. Mucize konusunun ilim ve din açısından ele alındığı bir çalışma olarak bkz: Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, İstanbul 1999, s. 28-30, Eş'arî ekolüne mensup bir kelâmcı olan Bakıllanî ise, mucizeyi keramet ve sihirden ayırarak, onun oluşumunu imkânlı bir seçenek içerisinde görmektedir. Ebû Bekir el-Bakıllanî, *Olağanüstü Olaylar Ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir)*, İstanbul 1998, s. 43-47.

<sup>41</sup> “Emanet'i göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onu yüklenmekten çekindiler, ondan korktular. Onu insan yükledi...”(Ahzâb, 33/72). “*Emanet*” terimi Kur'an-ı Kerim'de 12 yerde kullanılmıştır. Bu kullanımların 11 tanesi, sosyal ilişkiler üzerinden yürüyen mal-mülk emaneti anlamında kullanılmış, bir tanesi ise yukarıdaki bağlamda “Yüce Allah'ın dininin sorumluluğu-Kitap yüklenme bilinci- ve yeryüzünü adalet ilkeleri üzere imar etme görevi” olarak kullanılmıştır. Bilindiği üzere Hz Peygamber'in “Veda Hutbesi”nde ifade ettiği şekilde, kadınlarımız-eşlerimiz- da bizlere-erkeklerle- Allah'tan bir emanet olarak bırakılmışlardır. Muhammed Hamidullah. *Le Prophète De L'Islam*, Beyrut 1975, I, 257. *İslâm Peygamberi*, İstanbul 1991, s. I, 275.

<sup>42</sup>Mustafa Öztürk, *emanet*'i, irade ve mükellefiyet olarak açıklamaktadır. Kur'an'da bu emaneti yüklenen -sorumluluğunu yerine getirip ilâhî iradenin

nin istemiş olduğu her türlü değişimi yapabilecek yegâne gücün “*insan*” olduğu gerçeğinin altının çizilmiş olmasıdır.

İnsan, yaşadığı dünya itibarıyla kişisel donanımlarıyla icrâ edebildiği bir eylem alanına sahip bir varlıktır. Bu durumun ezelde var edilmiş olmasını, Yüce Allah'ın insan ile ilgili olan projesinin bir sonucu olarak görülmelidir. Yeryüzünde insan için uyulması gereken bazı kuralların olmuş olması, onun bu kural ve şartların içerikleriyle ilgili güçlü bir yönünün de yaratılmış olmasını gerektirmektedir. Dahası bütünüyle ilâhî iradenin isteğine göre şekillenmiş olan bu alan, genel bir seçenek düzenlemesiyle insanın kotarabileceği bir eylem alanı olarak tasvir edilmiştir. Bununla birlikte insanoğluna sunulmuş olan bu seçeneğe hâl, yine insan için var edilmiş olan sınırsız bir eylem aralığını da kapsamamaktadır. Ancak bu durum, insanın lehinde veya aleyhinde oluşabilecek her türlü yasallığı da barındırmaktadır. Dua,<sup>43</sup> böyle bir alternatifli hâlin en belirgin mekanizmasıdır. Bizler, evrendeki düzen ve sebepliliğin -değişmezliğin etkisinden kurtulmak için<sup>44</sup> ara sıra Yüce Allah'tan müdahâle isteriz. Âdetullah'ın yapısı gereği bu istek, ezeli kanunun doğal sonuçları oluşmadan önce hayatiyet bulur. Harekete geçen bir yasallığın durdurulma seçeneğinin olmadığı, helâk edilen toplumların yok oluş süreçleri izlenirse daha iyi anlaşılacaktır. İşleyişin başlamasından önceki erteleme isteği de, *dua* adı verilen başka bir ilâhî yasa-

---

isteklerine uygun davranan-insanlar övülürken, emanetin sorumluluğunu taşıyamayan insanlar da eleştirilmektedir. Öztürk, ilgili ayetin son bölümünü şöyle tercüme etmektedir: “... (kâfirlik, müşriklik ve münafıklığı tercih eden) insan gerçekten çok zalim, çok cahildir.” Öztürk, *age*, s. 584.

<sup>43</sup> Dua kavramı, Kur'an'da 56 defa kullanılmıştır. Bu kullanımlarda öncelikli olarak dua isteğinin önemi üzerinde durulmuştur. Akabinde ise Peygamberlerin dile getirmiş oldukları dua örnekleri üzerinden bir isteme ahlâkı oluşturulmuş gibidir. Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu dua ahlâkına göre, kulun isteklerinin olası yönü yalnızca Yüce Allah'a dönük olması gerekmektedir. (Rad, 13/14), insanın başına gelen kötü şeylerden kurtulmak için dua etme isteği normal karşılanırken (Yunus, 10/12), iyilikler karşısında teşekkür anlamında dua etmeme isteği de eleştirilmiştir. (Zuhuruf,43/49-50) Duanın insan davranışları üzerindeki belirleyiciliğine delil olabilecek iki âyet meali şunlardır : “*Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin?... (Furkan,25/7 ve : “Dua ettiği vakit dua edenin davetine icabet ederim...” (Bakara, 2/186).*

<sup>44</sup> M. Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 1959, s. 71-72. Sadr, *age*, s. 66. Mutahharî, *age*, s. 137-138. Durant, *age*, s.59.

dır. Nitekim böyle durumlarda dua edilerek yardım talep edilmesi Kur'an'da tavsiye edilmiş bir insan eylemidir. Yasalar şeklinde düzenlenmiş olan bir kaderin tahakkuk etmesi, ancak insanın gerekli şartları değiştirmesiyle önlenebilir. Diğer bir ifadeyle sünnetullah yasalarının işlevselliği, ancak yine bir sünnetullah yasasına uyularak ertelenebilir. Nitekim insan hayatında olası bir kaderi erteleyen şeyin de sadece dua olduğunun bildirilmiş olması, bu gerçekliğin devam eden bir fonksiyonel hâli olarak kabul edilmelidir.

*Tevekkül* kavramı, bu noktada kendi lehimize olan yeni durumların ortaya çıkmasını arzu edip, bekleme eylemi olarak görülebilir. Tevekkül davranışı ile sükûnet hâline geçirilmiş olan bu durum, pasif bir yaşam kodu değil; aksine, eylemselliğin neticesine mâtuf ilâhî iradenin etken failliğini davet eden bir aktifliğin neticesidir. Mevcut kaderi açlık, sefalet ve savaş olan bir coğrafyada, ezeli yazılımın hükmünün icra edildiğini iddia etmek, en hafifinden Yüce Allah'ın kullarından almış olduğu sorumluluk *mîsak*'ına<sup>45</sup> bütünüyle aykırı bir durumdur. Bu durumun ilâhî iradenin bir yaptırım-tercihi-olduğunu söylemek ise, kıssaların ortaya koyduğu ibretlik derslerin anlaşılmasına demektir. Belki de bu noktada, ilâhî iradeyi dışlayıcı mahiyet arzeden ve marksist tarih tezinin ortaya koymuş olduğu *coğrafyanın kötü kaderi* tetiklediği anlayışının temel paradigması olan *tarihsel kadere iman etme*<sup>46</sup> düşüncesini de büyük bir

<sup>45</sup> Mîsak kavramı, türevleriyle birlikte Kur'an-ı Kerim'de 28 yerde kullanılmıştır. "Mîsak" şeklinde ise 25 yerde geçmektedir. M. Fuad Abdulbaki, *Mucemu'l-Müfehres Li Elfazi'l-Kur'an-ı Kerim*, İstanbul 1986, s. 741. Kelime olarak "bağlamak, güvenip dayanmak itminan bulmak" anlamına gelir Terimsel olarak ise: "Bir yeminle, bir ahitle; anlaşmayla veya sözleşmeyle te'kid edilmiş; sağlamlaştırılmış ya da muhkem tutulmuş akit" anlamına gelmektedir. Ragıb İsfahâni, *Müfredat Elfazi'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, s. 853. Mîsak terimi, bu kullanılışların paralelinde insan sorumluluğunu içerecek şekilde de kullanılmıştır. Ayrıca ilgili terim, "Allah'a söz vermek" anlamında bazı ayetlerde (Bakara, 2/27, 83, Rad, 13/20) geçmektedir. Mîsak kavramı, yukarıda verilmiş olan terimsel ifadesinin dışında, Hz. Âdem'in-âdemoğlunun- yaratılışı bağlamında ontolojik süreci ifade için de kullanılmıştır. Bkz. A'raf, 7/172, Hicr, 15/29, Tâhâ, 20/3, Sâd, 38/72. Bu kullanımlardaki anlamlar ise: "Söz vermek, verdiği söze uymak, doğrulamak ve ahitleşmek"tir. Hüseyin K. Ece, *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul 2000, ss. 416-420.

<sup>46</sup> Popper, *age*, s. 23. Mazharüddin Siddîki, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, İstanbul 1982, s. 13,32. İbn Haldûn, *age*, I, 100.

titizlikle eleştirebilmeliyiz. Genel hatlarıyla denilebilir ki bu anlayış, insan sorumluluğunu dışlayarak bireyin her türlü sömürüsüne kapı aralayan bir değersizleştirme faaliyetidir. Ahlâkî olanın iyi olduğu tezine karşın, bilimsellik kisvesi altında “*mecbur*” bir insan algısı ortaya koymak, insanlık için ortak bir amaç olmamalıdır. Kişi ve milletlere, kendileri için var olmuş olan hâlihazır durumu kabullemelerini söylemek, en basitinden bir kolaylıktır. Hâlbuki değişim ve gelişimin cârî olan kurallarının bize haber verdiği şekliyle diyebiliriz ki, bize sunulmuş olan tarihsel olgular, yine tarihin içinde güçlü bir konumda olan insanın yapıp-etmeleriyle değişebilmektedir. İnsan, bu güç sayesinde eşyaya hâkim olabilmekte ve yine bu güç sayesinde sorumlu tutulmaktadır. Bu güce dayalı olarak inşa edilen irade ise, tarihsel sürecin devamlı olarak değişiminin gerekliliğini ifade eder.

Kendi tarihsel süreçlerinde etkili olmuş olan toplumlar, değişimin genel-geçer kurallarına uyararak, toplumsal akışlarının yönlerini belirlemekle, kaderlerini ellerine almış olmaktadır. Kıssaların anlatılış amaçlarından birisi de, bu gibi süreçlerin insanların irâdî eylemleri ile düzenlendiğini tarihsel hafızadan örneklerle açıklamaktır.<sup>47</sup> Bu düşüncemizi destekleyen bir ifadelendirmeyi, Mazharüddin Sıddîki'nin aşağıya alıntıladığımız şu paragrafında görmekteyiz:

---

<sup>47</sup> İnsanın iradeli eylemlerine bağlı olan kaderinin ezeli yazgıya mâtuf bir konu olmadığı hususunda Hz. Yunus kıssası verilebilecek en iyi örneklerden birisidir. Kur'an'da: “*Yunus-balık sahibi- Yunus gibi olma!*” (Kalem, 68/48) şeklinde ifade edilen bir davranış modeli vardır. Bu ifadeye göre Peygamber bile olsa hatasının karşılığını yüklenecektir. Ancak kıssanın kalan kısmındaki anlatımlarından anlıyoruz ki, kim olursa olsun tövbe edip Allah'ın yardımını davet ederse tıpkı Yunus gibi kurtuluşa erebilecektir. Bu sonuç kesinleşmiş bir kader değil, Allah'ın insanlara müdahale etmesinin farklı yolları olduğu nun habercisidir. Bilindiği gibi Hz. Yunus kendi hatası yüzünden bir cezaya mahrum kalmış ve akabinde hemen tövbe ederek cezanın ilelebet sürmemesi-yani affedilmesi- konusunda Allah'tan yardım istemiştir. Bkz. Enbiya, 21/87-88, Sâffât, 37/139-148, Kalem, 68/48-50. Nasuh bir tövbe ile hatanın ikrarı, kim olursa olsun bağışlanmanın bir yolu olmaktadır. Neticede bu kıssada anlatılan kişinin bir peygamber olması hasebiyle suç-ceza aralığında diğer insanlardan hiçbir farkının olmaması da esas olarak vurgulanacak bir yaklaşımdır kanaatindeyiz.

“Kur’an’ın tarihsel süreci tarafsız değildir. Allah’ın müdahalesi için tarihe yön verecek olanlar, ahlâkî ve ekonomik açıdan güçlü olduklarından, değişimin gerekli kurallarına da uymuşlardır. Değişim karşısındaki çöküntü, sosyolojik şartlara bağlıdır. Bu yasaların, Kur’an’da bazı ayetlerle düzenlenmiş olan bir içeriği,<sup>48</sup> modern sosyolojik gelişmelerle de uyumlu olan temel bir mantığı ve bilimsel kategorilerle iç içe geçmiş bir mekaniği de vardır.”<sup>49</sup>

Câhiliye Arabı’nın en revaçta edebî söylemlerinden olan *kıssa uslûbu*,<sup>50</sup> Kur’an’ın yeni model anlatımıyla, yalnızca haber taşımak için değil, ibret ve değer algısının yerleştirilmesi için de kullanılmıştır. Kişisel ve toplumsal eleştirilerin de birer taşıyıcısı olarak kullanılan bu metot,<sup>51</sup> bireysel devinimlerin temerküz edildiği bir yapıyla -davranış kodlama yoluyla- da sosyal belleğe izhâr edilmiştir. Bu noktada olması gereken doğru algı, kişisel sorumluluğu merkeze alan bir ezeli yazgı formudur. Ancak, ilâhî kaderin yazılım kodlarını ilmini kavrayamayan her toplumsal hafıza,<sup>52</sup> tarihsel olarak reddettiği pek çok değerın düşmanı olarak kendini yeniden ifade etmiş olmaktadır. Kanaatimizce, kıssa metodunun sıklıkla ön planda tutulmasının altında yatan gerçek irade, kişilerin geçmiş deneyimlerden haberdar edilerek, bu şekliyle yeni gerçekliklerin daha bilindik hâle getirilmesi isteğidir. Bu kazanımın elde edilebilmesi için, tarihi hafızada hazır hâlde tutulmuş olan sosyal tecrübelerden *ortak bile-*

<sup>48</sup> Bakara, 2/25, Hac, 22/39-40, Kasas, 28/5-6.

<sup>49</sup> Sıdîkî, *age*, s. 49. Özlem, *age*, s. 50, 192.

<sup>50</sup> Câhiliye devrinde anlatı işi: *Şâir*, *Arraf*, *Kâhin* ve *Hatip*’lerin uzmanlaştığı bir edebî alan olarak bilinir. , *Ka’s-Kıssacı-Kussas* ve anlatıcı *şâir*’dir. Hatib, Kâhin ve Arraf hepsi de Ka’s’dır. Bunların eserleri savaş günleri olan *Eyyamü’l-Arâb*’da sergilenirdi. Şengül, *age*, s. 64.

<sup>51</sup> *Karun kıssası*, bu eleştirel yapıya bir örnek olay olarak zikredilmiştir. Kıssa’da, sahip olunan servete dayalı olarak oluşan duygulardan bahsedilir. Bunlar; *şımarma* ve *kibir* insanın azıtmasının temelindeki iki olumsuz değer olarak verilir. Bu azgınlığın kişisel prototipi olarak Karun gösterilirken, verilmek istenen mesajın kalıcı olması da hedeflenmiştir. İnsan ancak kendi eylemlerine dayalı olarak sapar. Ezeldeki belirlenim kişilerin iradeli eylemlerini kapsamaz. Kıssadan çıkarılacak olan derse göre, Karun, Firavun ve Hâman aynı sürekliliğin farklı şahsiyetleridir. Bkz: Kasas, 28/76-81, Ankebût, 29/39, Mü’min, 40/23-2.

<sup>52</sup> Hz. Musa’nın itirazı, Ashab- Kehf’in sayısı, Hz. İsa’nın babasız doğmuş olması gibi...

şenler bulma iradesinin de kıssa metodunda olduğu gibi açıklıkla beyan edilmiş olduğu da görülmektedir. Bütün bunlara dayanarak denilebilir ki, ortak değer kazanımını ifade eden durumların hemen akabinde, tarihsel süreçte atalarının reddetmiş olduğu ilâhî değerlerin sürekliliğinin bildirilmesi ise, yeni bir tasavvurun kolaylıkla yerleşim zemini bulması hedefine yönelik bir çalışmadır. Sosyal devrimin sebep sonuç ilkesi gereği, tarihte olmuş-bitmiş her eylemin bir mekânının olmuş olması, aslında yeni bir durum değildir.

Sonuç itibarıyla de, bu gibi sosyal oluşumların kaderle ilgili bir yönü varsa da, meydana gelen her bir olgunun, aslında insan davranışlarından kaynaklanmış olduğu belirtilerek, kişisel sorumluluktan kaçışın mümkün olmadığı haber verilmektedir. İnsan davranışlarının ilâhî belirlenim olan ezeli kâderde alternatifli bir nitelikte va'z edilmiş olması itibarıyla, insan tarafından daima ahlâki olanın tercih edilmesi durumu, mekanik kuralların işlevsel alanına giren bir konu olmaktan çıkarılmıştır. İradeli eylemlerin seçimi, kişisel tercihleri dışlayan bir otomatizasyon olan tabiat yasalarının işlerlik alanından çıkarılmış,<sup>53</sup> bireysel edimlere dayalı,<sup>54</sup> sorumluluk ve irade üzerine kurulmuş olan farklı bir yapıya kavuşturulmuştur. İnsanın özgürlüğü de ezelde takdir edilmiş olan bu alanın olası sınırları içerisinde belirginleşmektedir.

Anlatılmış olan kıssalar, zamanla *örnek olay* üzerinden gidilerek, bazı tarihsel bilgiler verme amacıyla da dikte ettirilmiş olabilir. Yegâne amacı bu olmasa da, insanlığın hafızasını tazelemek için bu yolla amaçlanan ender durumlar da vardır. Kıssa, bazen de bir kanununun tevziini yasal hâle getirir. Geçmiş milletlerdeki bazı yasal içerikler bu metotla yeni nesillere aktarılır. Bazı kıssalarda ise vurgulanan temalar, dinsel olan ile-ahlak ilkeleri- toplumsal olanın-mevcut kabuller- biçimsel benzerliğinden bahseder. Bunun kalıcı olması için önerilen değer ise, amaca odaklanıp, kişilere takılıp kalmamanın gerekli oluşudur. Anlatılardan maksimum yarar elde etmek için yeter şart, kıssa uslûbu gereği değinilmiş olan kişi ve

<sup>53</sup> Yunus, 10/5.

<sup>54</sup> Lokman, 31/16-19.

olayların şekilsel özelliklerini gereğinden fazla takılıp kalmadan, verilmek istenen asıl mesajı algılama becerisini gösterebilmektir. Çevre unsurlardan kurtulup mesajın özüne gelebilme becerisinin geliştirilmiş olması, ilgili mesajların tarihsel süreçlerde defaatle tekrar edilmiş olmasının bir hikmeti olarak görülebilir. Nitekim Kur'an-ı Kerimde güçlü bir müşrik prototip olarak bahsedilmiş olan Ebû Leheb olayı,<sup>55</sup> buna iyi bir örnek sayılabilir. Müslüman kültür, kısada bahsedilmiş olan Ebû Leheb'in kendi içlerinde yaşayan örnek bir şahsiyeti olduğunu unutarak, onu MS. Yedinci yüzyıldaki bir kurgu içerisinde anlamayı yeğlemiş görünmektedir. Bu durumda ilgili pasajla verilmek istenen asıl mesaj, tarihsel bir bilgi yığını olarak geçmişte bırakılmaktadır. Mamâfih, hâlihazırdaki gerçeklik de tam olarak Müslüman dimağlarda böyle bir algını oluşturduğu verisi üzerinde gelişmiştir. Denilebilir ki olayların hikâyemsi niteliklerine saplanıp kalanlar, mesajların perde gerisindeki bildirimlerinin kaybolmasına neden olmuşlardır. Kıssa yoluyla ulaşılmak istenen amaçlar, kişisel mitoslar etrafında araçsallaştırılarak basit birer öykü derekesine düşürülmüştür. Hz. Yusuf Kıssası'nın başına gelen tam da bunu ifade eder mahiyettedir. Üstelik de bu zihniyet yasa ile duanın aynı karede peşi sıra zikredilmiş olmasını da anlayamamıştır. Bu kullanım beraberliğinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi da bizlere ezeli yazgı geleneğinin kalıcı bir anlayış formu olması şeklinde tarihsel fatura olarak geri dönmüştür.

<sup>55</sup> Tebbet, 111/1-5. Ebû Leheb, kendi eylemleri ile kendi akıbetini hazırlamış bir prototip kişi olarak, çağlar ötesinden bir örneklem şeklinde bizlere bildirilmiştir. Bu kıssa ile "kişiler ancak yaptıklarıyla yargılanırlar" düsturu Ebu Leheb'in şahsında müşahhas hâle getirilmiştir. Yoksa kıssanın hedefi Ebu Leheb'in tarihsel kişiliği üzerinde durmak değildir. Tıpkı, Firavunların yaptıklarının esiri olmuş olmaları gibi. Ancak, klâsik kader anlayışını savunanlar, Ebû Leheb'in kendi eylemleri ile değil, ezeldeki bilgiye istinaden müşrik olarak yaratıldığını-İlgili bir hadiste, "*kişilerin ne olacakları anne karında yaratılırken belli olmuş*" derken (Buhari, *Kader*, 1), başka bir hadiste ise, "*Âdem yaratılmadan kırk yıl önce belli olduğunu*" söyler (Tirmizi, *Kader*, 2). Ezeli belirlenimin bu şekil kabulünü merkeze alanlara karşı Mu'tezile'nin büyüklerinden olan Amr İbn Ubeyd'in "*Tarih-i Bağdat*"ta geçen anekdotu, insan sorumluluğunun ödev-yükümlülük dengesi üzerinde kurulmuş olduğunu ifade eden çarpıcı bir örnektir. Bkz: Hatib Bağdadi, *Tarih-i Bağdat*, Beyrut 1997, XII, 169.

Kur'an'da kıssa olarak düzenlenmiş bazı sosyal olguların ilâhî kaderin değişmez yazılım versiyonu mu, yoksa kişisel eylemlerimiz için konulmuş olan seçenekli bir durumu mu kapsadığı hususu, ilgili anlatıların izleği takip edilirse kolaylıkla ortaya çıkabilecektir. Bu gerçekliklerin- hikâyelerin kıssa olarak bizlere ulaştırılmış olması, zaman itibarıyla geçmişte olmuş-bitmiş bir eylemselliği içerdikleri içindir. Yoksa bunlar hâlen oluşan bir durumu anlatmaz. Ancak, anlatıların seyri, hâlen ibret alınması gereken bir durumun olduğunu da açıklıkla iktiza eder.

Dinsel geleneğimizin kültür havzaları içerisinde, Kur'an Kıssalarının ezeli yazılıma dönük bir delillendirme aparatı olarak kullanılmış olması, Müslüman kültürün kader anlayışının temeline yerleşmiş negatif bir eğilimin varlığını göstermektedir. Bu eğilime tâbi olan kişiler, günlük olayları yorumlarken geçmiş olaylardan kendisine dayanak arama içine girdiğinde, önüne ilk gelen şey kıssaların oluşturduğu farklı bir algının varlığıdır. Hâlbuki kıssalarda kullanılmış olan dil böyle bir algının oluşmasının önündeki temel bariyerlerden biri olmalıydı. Zira kıssaların dili, kendi tarihsel imgelerini de beraberinde taşıyan arkaik ve mitos yüklü bir yapıda bizlere sunulmuştur. Bu sunum onların gerçekliklerine bir hâlel getirmez. Ancak bu, bildirimlerin akıl süzgecinden geçirilmeden mota-mot bu güne taşınmasını da imkânsız hâle getirir. En gerçekçi yol, kıssaların verili değerlerini Kur'an'ın temel paradigmatları ile eşleştirip, çıkan neticeyi benimsemek olmalıdır. Hangi tip oluşum olursa olsun, vuku anından önce yani neticelerinin iktizasından evvel *dua yoluyla yardım dileme'nin*<sup>56</sup> engelleyici bir seçenek oluşturması, küllî iradenin insan için oluşturmuş olduğu bir yardım kutusu mesabesinde-dir.

Yazının bu aşamasında, Müslüman bireyin hafızasında bütünüyle yer etmiş olan kıssa ve ezeli yazgı anlayışındaki yakın unsurlar üzerinde durmak istiyoruz. Kanaatimize göre klâsik kaderci eğilim, Kur'an kıssaları üzerinden işleyen bir ezeli yazgı anlayışı geliştirmeyi başarabilmiştir. Müslüman gelenekte baskın bir anlayış olarak

<sup>56</sup> Bakara, 2/186, Nahl, 16/62, Furkan, 25/77.

varlığını sürdüren Musa-Hızır kıssası, bu anlayışa güzel bir örnek olarak verilebilir. İlgili kıssanın içeriklendirilmiş hâli olan her anlatım, ezeldeki bir yazının insanı takip ettiğini ve insanın bu yazının olası sonuçlarından kurtulamayacağını ifade etmektedir. Değişmez kader algısının tahkim edilmesi için sıklıkla kullanılmış olan bu kıssanın anlatımı, sorumluluk ilkesini iptal eden bir teslimiyete vardırılmaktadır. Bu yüzdendir ki ezelde tayin ve tespit edilmiş olan bir kader anlayışıyla bütünüyle beraberlik taşıdığı görülen bu tür anlatılara daha yakından bakmak gerekmektedir. Bu oluşumların genel olarak bir anlatsal değeri varsa da, bunları, bizleri ilgilendiren yanı itibariyle ele almak ve çıktılar-ibretler/dersler- üzerinden gitmenin daha doğru bir yaklaşım olacağını sanıyoruz. Düşüncemize kaynaklık eden ilk bildirim *helâk yasaı*<sup>57</sup> da olarak bilinen olu-

<sup>57</sup> Kehf, 18/58-59. Bu yasal durum, evrensel değerler sistemi olarak Kur'an'ın bütününe serpiştirilmiş olan kanunî gerçekliklerdir. Helâk yasaları, objektif kurallar içermektedir. Çünkü sorumluluk ve ödev dengesi bu ilkenin tarafsızlığıyla mümkün olur. Genel-geçer kanunlar şeklinde düzenlenmiş olan bu yasalar, tarihin her döneminde, insanlık için “nesnel” bir yaptırımın varlığını ortaya koymuştur. Yasaların kapsamına giren her kim olursa olsun, tabiat yasaları bağlamında ezeli belirlenimin dışında kalmamıştır. Bu sürecin başlaması demek, ilgili kişi ve toplumların anlık yok oluşlarla helâk olacaklardır demektir. Helâk etmenin objektif kriterlerinin olmuş olması, bunun metodunun, ezelde belirlenmiş kişisel bir kaderden ziyâde, tercih edilen bir eylemselliğinin olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Bu yasaların derühte ettiği alanda, helâk ile zulüm arasında bir bağlantı vardır. (Kasas, 28/59). Bu bağlantıya göre, iyilik üzere olan toplumlar helâk edilmez, aksine onlara Allah'ın sürekli olan bir yardımı erişir. (Hud, 11/117). Demek ki, ilgili yasaların bir kader olması için yeter şart, insan davranışının öncelikli olmasıdır. Bu önceliğe binaen Yüce Kitabımız Kur'an, kendi eylemleri yüzünden helâk olan pek çok gruptan bahseder. Bu grupları şu şekilde belirtebiliriz: “Müşrifler”, Enbiya, 21/9, “Müşrikler”, Zuhuf, 43/8, “Hz. Musa ve Firavun (MÖ. 1295-1270”, Karun”, “Hâman”, Enfâl, 8/54, Kasas, 28/78, “ Hz. Hud'un Kavmi/ Ad Kavmi” Necm, 53/50-51, “ Hz. Salih'in Kavmi/Semûd Kavmi”, Ankebût, 29/36-38. Zâriyât, 51/46. “ Hz. İbrahim'in Kavmi /ve Nemrut”, Bakara, 2/258-260, En'âm, 6/74-81, Enbiya, 21/54-71. “Hz. Şuayb'in Kavmi/ Medyen ve Eyke Halkı”, Hud, 11/84-94. A'raf, 7/85-93. “Ress Halkı/ Necd-Hicaz Halkı, Kaf, 50/12-14, Furkan, 25/ 38-39. “Hz. Nuh'un Kavmi/ Nuh Kavmi”, İsrâ, 17/17, Necm, 53/52. “ Hz. Salih'in Kavmi/ Salih Kavmi”, A'râf, 7/78. “Tubba Kavmi/ Yemen-Himyer Halkı”, (MÖ. 115-MS.300), Duhân, 44/37, Kaf, 50/14. “ Hz. Hud'un Kavmi/ Hud Kavmi”, Şuarâ, 26/139. “Sebe Kavmi/ Güney Arabistan-Kuzey Yemen-Ma'rib” (MÖ. 1100-100), Sebe, 34/15-21. “Hz. Lut Kavmi/ Sodom Halkı” Şuarâ, 26/161-169, Ankebût, 29/ 9-32, Hud, 11/74-81. Bkz. Nuri Tok, *Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*, Samsun 1998, ss. 93-129.

şumlardır. Bu oluşumun harekete geçip işlevsellik kazanması- çalışması- şöyle bir ilâhî mantık üzerine kurulmuştur:“*Onlara uzun bir mühlet verildi-kendilerine va'd edilmiş olan süre-,yine de iyilik yapmadılar, yok edilmek için verilen sürenin sonunda ise helâk oldular.*”

Bazı kıssalardaki anlatımlar irdelendiğinde görüleceği üzere, kişi ve toplumlar için daima alternatifli- tercihli bir alanın oluştuğunu görmekteyiz. *Zülkarneyn kıssası*,<sup>58</sup> bunun en bâriz örneği olarak karşımızda durmaktadır. Kıssanın teşekkülünden anladığımıza göre, her kim olursa olsun ilâhî yargıya konu olacak olan davranışları, kendi hür iradesinden neş'et etmektedir. Ahlâkî ilkelerin temsili bir üslûp içerisinde aktarıldığı bu kıssadaki temel vurgu, sosyal sorumluluğun öne çıkarılmış olmasıdır. Bu anlatının içerisinde mündemiç olan ilâhî belirlenme, toplumların kendi yaşayışları üzerindeki iradeleriyle uyumlu bir ilkeselliği ifade etmektedir. İlâhî yazgı, sosyal iradelerle beraber hayatiyet kazanmakta ve aynı sosyal iradenin neticelerini yaratmakla iktifa etmektedir. Ayette defaatle geçen ifadeyle Hz. Zülkarneyn, *her şeyin sebebine sarılarak*<sup>59</sup> çok güçlü bir konuma yükselmiştir. Bu anlatı, insanın yapıp-etmelerindeki sorumluluk ilkesi'ni ön plana çıkarmakla, kaderci zihniyette hâkim durumda olan *ezelî belirlenim*'i farklı bir vurguyla iptal ettiği söylenebilir.

Zülkarneyn Kıssası'nın Kur'anî anlatımı aşağıdaki pasajlarda şöylece ifade edilmiştir: “*Yeryüzünde güçlü bir konumda olan Zülkarneyn, güneşin battığı ve güneşin doğduğu yerlerde bazı halklarla karşılaşır, onlara kötülük yapabileceği hâlde, iyilikte bulunur. Nihayet iki dağ arasındaki bir yere varır. Burada Ye'cuc ve Me'cuc'den*<sup>60</sup> *kurtulmak isteyenlere demir ve bakır madenleri yardımıyla bir set yaparak onları düşmanlarından kurtarır. Zülkarneyn, iyilik yapanları*

<sup>58</sup> Zu'l-Karneyn şeklinde de yazılabilir. Kur'an, yeryüzünde zulüm işleyen cezalandırılıp, iyilik edenin ödüllendirileceği ana temasını işleyen bu kıssa yoluyla bizlere, kişisel edimlerimizin kaderimizi belirleyen en önemli şey olduğunu haber vermektedir.

<sup>59</sup> Kehf, 18/85.

<sup>60</sup> Arapçadaki Ye'cuc- Me'cuc isimleri, Tevrat'ta Gog-Magog olarak geçer. Tevrat, Hezekiel, Bap, 39/ 2, 6.

*Yüce Allah'ın emri gereği koruyarak insanlığın gelişimine katkıda bulunur*<sup>61</sup>

Bu kıssa, bütünüyle sebeplere başvurmanın gerekli bir şart olduğunu işlemektedir. Kıssa, insanların her türlü sonucu ancak sebeplerine başvurmakla elde edebilecek durumda olduğunu, kaderlerinin de bu şekilde belirlendiğini haber vermektedir. Aynı şekilde bu anlatı, milletlerin kaderlerinin de ezelde belli olmadığını, kendilerinin tercihlerine bağlı olarak işleyen *sebeplere* bağlı olduğunu kanun hâline getirmektedir. Kıssanın anlatımından çıkardığımız temaya göre, milletler için oluşturulan yaşam süreleri, hayatın aktif değerlerine uyularak tüketilir ve âdetullah gereği son noktaya varılır.<sup>62</sup>

Bireysel sorumluluğun temel bir ilke olarak alındığı bu anlatı, ezeli yazılımın kişisel sorumluluğu iptal eder bir şekilde tespit edilmiş olduğu iddiasını zayıflatan bir delil olarak görülebilir. Diğer bir deyişle, ilgili kıssanın apaçık bildirimlerine göre, bireylerin irâdi seçeneklerinin ezelde tespit edilmiş olmasının kabulünün imkân dâhilinde olmadığını da güçlü bir kanıtı sayılabilir. Kıssanın anlatımı esas alınacak olursa görülecektir ki, kişiler, kendileri için sunulan farklı alternatifleri tercih ederek geleceklerini inşa edebilmektedir. Kişisel tercihlerin gelecek tasavvuru üzerindeki güçlü yönü, ilgili kıssanın açık anlatımından çıkarılabilecek bir ders olarak görülmelidir. Zira Kur'an'a göre kişiler ancak özgür iradeleriyle gerçekleştirmiş olduklarından hesaba çekileceklerdir. Peygamberler ise bu ezeli yazılımın mütemmim cüzü değil, hesabın hatırlatıcısı olarak işlev görmektedirler. Herkes önüne konulmuş olanla ilişkisi ölçüsünde sorumludur. *“Kişisel seçimlerimiz ezelde belirli olmuş değil, fül-oluş anındaki bir yazılıma tâbidirler”* ilkesi başta bu kıssa olmak üzere, neredeyse bütün anlatıların ana temasını oluşturmaktadır.

---

<sup>61</sup> Kehf,18/83-98.

<sup>62</sup> Kehf,18/83-98.

İnsan davranışlarının önemine vurgu yapan en değerli anlatı aslında *Hız Âdem'in cennette yaratılışı ve oradan kovuluşu*<sup>63</sup> macerasını anlatan klâsik hikâyedir. Öykünün bilinenden farklı bir amaç için kullanılmış olması,<sup>64</sup> Yüce Yaratıcı'nın bununla vermek istediği evrensel mesajların üstünü kapatmaz. Kur'an'ın güçlü retorisi çerçevesinde bahse konu olan öykü, bütünüyle bir yaşanmışlık havasında sunulmuştur. Belki de böyle bir metodun seçilmiş olması, verilmek istenen mesajların muhatapların zihinlerine iyice yerleştirme iradesinden kaynaklanmış olabilir. Bizleri ilgilendiren husus, kıssanın hikâyemsi anlatımından çok, bu kıssa ile verilmek istenen ana mesajın yönüdür. Bu nedenledir ki ilgili öyküden kısa bir pasajı aşağıda özetlemekle iktifa ettik.<sup>65</sup> Bilindiği üzere, adı geçen kıssa

<sup>63</sup> Bakara, 2/30-39, Al-i İmrân, 3/ 33-34, 59, Nisâ, 4/120, Maide, 5/27, En'âm, 6/2-4, A'râf, 7/ 11, 18-27, 35, İsrâ, 17/ 61, 70, Kehf, 18/50, Meryem, 19/58, Tâhâ, 20/ 16, 117-123, Yasin, 36/60-61, Sâd, 38/59, 69-70.

<sup>63</sup> Kaderciliğin bu kıssa üzerinden giderek farklı bir versiyonu için bazı hadis rivayetleri delil olarak kullanılmıştır. Bunların içerisinde ibrete şâmil olan bir rivayet vardır ki, başka hiçbir delil olmasa bile bu delillendirme, normal bir zihni etkisi altına alabilecek bir yapıda sunulmuştur.

<sup>64</sup> Adı geçen delil, iki elçinin konu hakkındaki tartışmalarını içeren şu rivayettir: "Hz. Peygamber buyurdu ki, Hz. Âdem ile Hz Musa'nın şöyle münakaşa ettiklerini haber verdiler: Musa şöyle dedi: "Sen, Alah'ın kendi eliyle yarattığı, ruhandan üflediği, meleklerine secde ettirdiği, cennette iskân ettirdiği, sonra işlediğin bir hatadan dolayı yeryüzüne indirdiği Âdem'sin." Âdem şöyle cevap verdi: "Sen de Allah'ın risâlet ve kelâmıyla seçtiği, içinde her şeyin açıklaması bulunan levhalar verdiği, kendine yaklaştırdığı Musa'sın. Söyle bakalım: Allah, Tevrat'ı ben yaratılmadan kaç sene önce yazmış?" Musa: "Kırk yıl önce." Âdem: "Peki orada, Âdem Rabbine âsi geldi ve yolunu şaşırdı, kaydına rastladın mı?" Musa: "Evet", dedi. Âdem: "Beni yaratmadan kırk yıl önce, Allah'ın hakkımda yazıp takdir ettiği şeyi işlememden dolayı mı beni kınıyorsun?" deyince, Musa verecek cevap bulamadı." (Tirmîzi, *Kader*, 2, 33).

<sup>65</sup> Aslında bu kıssanın esas vurgusu, insanın kendi yapıp-etmeleriyle nereye kadar düşebileceğinin bizlere hatırlatılmış olmasıdır. Kıssanın genelinde, insanın bilinçli hatası sonucunda oluşan negatif bir durumdan bahsedilir. Hz. Âdem, cennette sonsuz nimetler içerisinde iken, iradesine hâkim olamayarak kendisine yasaklanmış olan bir ağaca-yiyeceğe yaklaşarak, Rabbinin uyarılarını kulak ardı etmiş ve nihayetinde de suçlu duruma düşmüştür. Anlatının eylemsel değeri budur. Geri kalan tarafı ise ilâhi buyruk gereği oluşan âdil bir durumun izâhından ibarettir. "Kişilerin işledikleri fiiller yüzünden bir yaptırma tâbi olacak olmaları" gerçeği, ezeli yazgının iptali için ortaya konulmuş olan en güçlü argüman olarak karşımızda durmaktadır. Kıssa tamamen klâsik kader inancını reddeden bir içerikle anlatılmıştır. Ezeli irade, gelecek projesini, insanların eylemleri üzerinden tasarlayarak, bireysel sorumluluğu nefyeden kader algısının önünü kesmek istemiştir. Günâha eği-

ileri sürülerek insanın cennetten kovulduğu savı işlenmektedir. İlk insanın yaratılış mahalli olarak cennet kabul edildiği için, bu sonucun devşirilmesi kolay olmaktadır. Hâlbuki İslâm inancına göre *kimse kimsenin günâhını yüklenemez*.<sup>66</sup> Eğer ilgili kıssanın bütünüyle literal anlatımı esas alınacak olursa, o zaman Hz. Âdem'in işlediği bir kusur nedeniyle bütün insanlığın cezalandırılmış olması söz konusu olmaktadır. Genetik kurallar gereği herhangi bir soyun mecburen takip edilmiş olması, ilgili soyun bütün kusurlarının da miras alındığı anlamına gelmez. Hâlbuki günâhın tevârüs edilmediğini<sup>67</sup> bildiren yine Kur'an'ın kendisidir. Bu gerekçelere dayanarak söyleyebiliriz ki, kıssada bahsedilen cennet, öldükten sonra gidilecek cennet olmamalıdır. Yoksa bütün insanlık, belki de bir daha ebediyen giremeyebileceği bir makândan, kendi işlemediği bir kusur yüzünden mahrum bırakılmış olur ki, bunu ilâhî adaletle bağdaştırmak kabil-i te'lif değildir. Üstelik bu durum, Kur'an'ın öngördüğü bir sonuç olamaz.

Yukarıdaki gerekçelendirmelerin ışığı altında söyleyebiliriz ki; bu kıssanın başka bir anlayış-anlaşılış- şekli olmalıdır. Kıssada anlatılanlar üzerinden gidecek olursak, anlatıda, insana ayak bağı olabilecek ve insanın sapmasına vesile olacak yan değerlerden de bahsedilmiştir. *Nefis* ve *şeytan* bunların başında gelen ikincil değerlerdir. Birincil değer insanın kendi iradesidir. İnsanın iradesini merkeze alırsak söyleyebiliriz ki, bu kıssa ile anlatılmak istenen mesaj, kişilerin yaşarken işleyecekleri günâhları hasebiyle cennetten mahrum

---

lim; insanın temel-ontolojik-bir zaafıdır. Ancak, insan bu eğiliminin farkında olarak işlediği kusurlardan tövbe ederek, diğer varlıklardan farklı olduğunu, yine kendi seçimleri üzerinden ispatlamış olmaktadır.

<sup>66</sup> “Günahkâr hiçbir kimse başkasının günahını yüklenmez...” ( Ar’âf, 7/15, En’âm, 6/164, Fâtır, 35/18, Zümer, 39/7, Necm, 53/38).

<sup>67</sup> Ar’âf, 7/172-173. Günâh kavramı Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık olarak 233 kez kullanılmıştır. Bu kullanımların tamamında günâh terimi ; “işlemek”, “kazanmak”, “yapmak” “girmek” gibi fiilin yönünü belirten eklemelerle beraber kullanılmıştır. Bundan da anlaşılıyor ki, günâhın kişisel bir eylemselliği vardır, ezeli yazgıyla bir alakası yoktur. Hz. Âdem'in kazanmış olduğu günâh da kendi eyleminin sonunda oluşmuş bir şeydir. Bu yüzden onun günâhı yüzünden başkalarının cezalandırılarak cennetten çıkarılması söz konusu olamaz. Buna binaen denilebilir ki, kıssanın halk nezdinde genel olarak görüldüğü kabul şekli, Kur'an'ın öngörmediği bir neticedir.

kalacakları gerçeğidir. Bu sonucun kıssa tarzı ile anlatılmış olmasının hikmetini ise Kur'an'ın kendine özgü uslûbuyla açıklayabiliriz. Nitekim Hıristiyanlar, tam da bu nedenden ötürü yani ilgili kıssayı doğru algılayamadıkları için *aslî suç*<sup>68</sup> inanışını, günahkâr insan anlayışlarının merkezine yerleştirmişlerdir.

Hz. Âdem kıssasının genel hatlarıyla insan sorumluluğunu merkeze alarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu nedenledir ki Hz. Âdem özelindeki ilk yaratılıştan eylemlerinden bütünüyle sorumsuz olan bir insan algısının çıkarılması doğru görülmemektedir. Bu nedenledir ki ilgili kıssanın klâsik anlatının dışında farklı bir gerçekliğinin olabileceğini de düşünmekteyiz. Kanaatimizce Hz. Âdem kıssası, sorumluluk değeri üzerinde halkedilmiş olan beşer için şöyle bir hakikate karşı gelmektedir: *Allah'ü Teâla, ezelde irade buyurduğu şekilde, dünya üzerinde bir insan yaratmayı irade etmiştir. Yaratmayı irade buyurduğu insanı ise yaşayanların zevk alabileceği güzel bir ortama göndermiştir. Ardından da yaratmış olduğu bu dünyayı Cennet benzetmesiyle taltif etmiştir. Adeta bir cennet gibi olan dünyamızda insanın günâh işleyebilecek kabiliyette yaratılmış olması hasebiyle, âdemoğlu burada işlediği günahlar yüzünden Âhi-retteki cennet nimetlerinden mahrum kalabilecektir. Âdem kıssasında ifade edilmiş olan yasak meyveye eğilim, genel olarak bir metafor anlamında ele alınmış olmalıdır. Cennette yaratılmış olmanın geçmişte olup biten gerçek bir durum olarak algılanması, insanın dünyadaki konumuyla çelişlik bir durum arzedeceği kanaatini taşımaktayız. Nitekim günâh işleyebilme özelliğiyle yaratılmış olan insan, bu eğiliminin isteklerine yenik düşerek günâh işlemiş ve yasak ağaca yaklaşma şeklinde tasvir edilen bir suç işleme sürecine girebilmiştir. Daha sonra işlediği kötü şeyin- günâhın- farkına varan insanoğlu, kendisinde halkedilmiş olan güzel nitelikleri sayesinde işlemiş olduğu günâhından utanmaya başladığı için, peşinden tövbe etme davranı-*

<sup>68</sup> Aslî Suç-Péché Originel-Péché Des Origines. Bu ifade St. Paul'un Romalılara Mektup, 7/7-25 metnine dayanarak St. Augustin tarafından uydurulmuştur. Çünkü Romalılara Mektup 7/14'de: "Her insan dünyaya günâhının gücüne satılmış olarak gelir" denmiştir. Bu konudaki hâkim olan görüş "Âdem'in suçluluğunun" mirâsı olarak "*péché origine*"in kabul edilmiş olmasıdır. Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005, s. 53.

*şını geliştirebilmiştir. Yaratılışında kendisine bir donanım değeri olarak yüklenmiş olan tövbe edebilme mekanizması, insanın bu dünya üzerindeki varlığını ifade etmektedir. Aynı şekilde yaptığıının farkında olabilme yeteneği de dünya üzerinde sorumlu kılınan bir varlığın asli niteliği olarak görülmelidir. İnsan, diğer varlıklarda olmayan bu niteliği sayesinde, yine dünya üzerinde Yüce Allah'ın affına mazhar olmak için çalışarak, Cennetten kovulmamayı başarabilir.*

### **III. GENEL HATLARI İLE KUR'AN KISSALARI VE ANLAM ÇERÇEVESİ**

Kur'an kıssalarının anlam çerçevesi, genel hatları ile Kur'an'da bahsedilmiş örneklikler üzerinden gidilerek bulunabilecektir kanaatini taşımaktayız. Zira ilgili örnekliklerin zaman ve mekân üstü bir veçhesinin olduğu da bilinen bir husustur. Cenâb-ı Allah, geçmiş bir olay üzerinden bizlere yeni bir şeyler anlattığında öncelikli olarak anlatının formuna değil, işaret etmiş olduğu neticelere yoğunlaşmamız gerekmektedir. Tıpkı bir yeri işaret eden parmağa değil o yere bakmamızın gerekli olması gibi. Neticede ilâhî amaçlar halkın tanıdığı bir söz öbekleri üzerinden, işlevsel kılındığı için, mesajın giysisi durumunda olan ifade kalıplarına büsbütün takılıp kalmalıyız. Çünkü kıssa tarzı anlatımlardan maksimum bir verim alabilmek için bu bakış açısının kazanılmış olması gerekmektedir. Aşağıda farklı söz kalıpları içerisinde bizlere kadar ulaşmış olan bazı kıssa örneklerine değinmek istiyoruz. Kıssaların belirli mitolojik unsurlar taşıyor oluşu bizleri şaşırtmamalıdır. İlgili anlatım metodunun bu tür imgelere gerek duymuş olması, esasında bu unsurlar üzerinden temel bir esasın duyurulması hikmetini de barındırmakta gibidir.

*Ashab-ı Kehf* ya da diğer bir ifadeyle *Rakim Olayı*<sup>69</sup> olarak bilinen kıssa, Kur'an'daki anlatımlarla uyuşmaz bir tarzda, çeşitli mitoslar-

<sup>69</sup> Kehf,18/10-27. Bu hikâye, *Yedi Uyurlar* olarak Anadolu'nun değişik yerlerinde anlatılmaktadır. Ashab-Kehf mağarasına Efes, Tarsus ve Maraş'ta rastlanmaktadır. Hikâyede anlatılan uyku hâlinin tedavüldeki rakamı 307 yıldır. Filiz Oralp, *Zamandan Geri Düşenler*, XXVI/ 313, Ankara 1989, s. 917.

la bezenerek orijinal hâlimden çıkarılmıştır. Kıssada verilmek istenen ana mesajlar, anlatının içleminde bulunmuş olan bazı ayrıntıların kurbanı edilerek tamamen gözden kaçırılmıştır. Kıssaların tamamının bir *mesaj içerikli* olarak dile getirildiği bilinen bir husustur. Ancak, bazı kıssaların, haber verdikleri dönem itibariyle, mesajın yanında bir de anlatı değeri vardır. Bu değeri, anlatının bize kadar taşımış olduğu bilginin tarihsel dokuya olan katkısıyla daha iyi anlamaktayız. Fakat yine de, kıssa yoluyla anlatımın *tarihsel bilgi verme* amaçlı olduğu asla söylenemez. Bu nedenle, eğer kıssanın işaret ettiği yöne bakabilirsek, anlatıdan hâsıl olacak yararın maksimum seviyede olmasını sağlayabiliriz. Denilebilir ki, içeriğinde tarihten haberler de bulunmuş olan bazı kıssalar, insanlığın bir bütün hâlinde ilerliyor olduğunu haber vermektedir. Mesajın özü; *yaratılışın sürekli olması* üzerine bina edilmiştir. *Uzun süre uyumak* veya *uzun süre yaşamak*, kıssada birer ayrıntı olarak dile getirilmiş yan bilgilerdir. Asıl amaç, yeniden yaratılışın gerçek bir olgu olduğunun ihsas ettirilmiş olmasıdır.

*Mağara ashabı* olarak bilinen kıssanın Kur'ani anlatımı özet olarak şöyledir:

*“Yaşadıkları toplumun Allah'tan başka Tanrı'lara taptığını gören birkaç imanlı genç, halkın doğru yola geleceğinden ümidini kesmişlerdi. Baskılardan kurtulmak için bir vahiy ya da ilham sonrasında içlerinden birisinin önerisiyle- köpekleri ile beraber ıssız bir mağaraya sığınurlar. Orada uzun süre derin bir uykuya dalarlar. Güneş, mağaranın sağ tarafından vurup, sol tarafından onları görmeden batıyordu. Bu şekilde -uyur/uyanık hâlde- orada yıllarca yaşadılar. Daha sonra ise, kıyametten sonraki yeniden dirilişe bir delil olarak uyandırıldılar. Yiyecek için şehre indiklerinde ise uzun yıllar uyuduklarının farkına vardılar.”<sup>70</sup>*

Kıssa, tarihsel değerini bugün bile korumaktadır. Bu nedenle onların ardından gelen halk, hatıralarını canlı tutmak için o kişilerin uyudukları mekân üzerine mescit-türbe bile yapmışlar. Aslında bu

---

<sup>70</sup> Kehf, 18/9-21.

kıssa ile verilmek istenen esas tema, *va'dın gerçekleşeceği*'nin kesinlik içermesidir. Ne kadar yaşarsak yaşayalım, isterse *bu* kişiler gibi uzun yıllar uykuda kalalım sonunda bizlere va'd edilmiş olan *Kıyâmet saati*<sup>71</sup> mutlaka gelecektir. Kanaatimizce bu bilginin kesinliğini ifade için böyle örnek bir olay seçilerek kıssa formunda anlatılmış olmalıdır. Bu aşamada değinmek istediğimiz başka bir husus daha vardır. İlgili kıssada ele alınan bir husus, anlatım boyunca destek bilgi mahiyetinde görülse de, günümüz insanının bahsedilen kıssayı değerlendirmesinde verilmek istenen mesajla birlikte ele alması gereken bir husus içerdiğiidir. Ancak kıssaların hikâyemsi anlatımları, sanki mesajın önüne geçmiş gibi görünmektedir. Denilebilir ki kıssa çerçevesinde halkı yakından ilgilendiren diğer bir şey de, bu kıssa üzerinden soğuk ortamlarda oluşabilecek olan uzun yaşamın bilgisine değinilmiş olunmasıdır. Allah'ın tarihsel sürece olan bu müdahalesi dinsel dilin kullanımıyla bir *mucize* olarak tanımlanmıştır. İlâhî irade, bu yolla, uyku sürecinin uzun tutulduğu hâllerde yaşamın uzayabileceğini haber vermiş olabilir. Nadiren de olsa, bazen böyle bir seçeneğin hayata geçirilebilme imkânı, kıssa yoluyla olası bir gerçeklik olarak anlatılmış olabilir. Bilindiği gibi bu süreç, bütünüyle varlığa hâkim olan Yüce Allah'ın denetiminde gerçekleşmiştir. Yardımın biyolojik süreci ilgilendiren bir niteliği de vardır. Bu nitelik, hem uyku hâlinin uzunluğu itibarıyla, hem de herkesin anlayabileceği fizyolojik nedenlerle açıklanmış olması dolayısıyla, kavramsal alanda bilinebilecek bir kıyasla izhâr edilmiştir. Bu kıyas unsuru ise, *uykudan uyanma* ile *yeniden dirilme* olaylarının yakın benzerlikler içermesi üzerinden kurgulanmıştır.

İnsan ömrünün alt ve üst sınırları hesaba katılırsa, normal şartlarda böyle bir olayın vukuu imkân dâhilinde görülmez. Bu kadar *uzun süre uyuyarak*<sup>72</sup> hayatta kalabilmenin imkânı gerçek hayattaki

<sup>71</sup> Kehf, 18/21. "Süre gelip çattığında" ifadesi yok oluşun nesnel imkânlarını gösterir bir belirlenimdir. (Kehf, 18/58).

<sup>72</sup> Mağarada kalış süreleri Kur'an'da rakamsal olarak izâh edilmemiştir. Kur'an, onların mağarada "uzun müddet" kalışlarından bahseder. Ancak, halk arasında dolaşan pek çok rivayette bu süre 300 veya 309 yıl olarak bildirilmiştir. Bu bilginin tartışmalı olan yanına Kur'an değinmiştir. Kıssa bu süreyi onaylamaz. Üstelik de bu rakamın gerçek olmadığını ve tartışmalarındaki

olgularla açıklanamaz bir durumdur. Zaten Kur'an böyle bir rakamı kesin olarak ifade etmiş değildir.<sup>73</sup> Üstelik de bunun bir dedikodudan ibaret olduğunu söyler. Sonunda da kendi uslûbu gereği son noktayı: “*En iyisini-doğrusunu- Allah bilir*”<sup>74</sup> diyerek koyar. Mağaradaki uyku hâli süresinin kesin olarak verilmemiş olması, esas gayenin bu olmadığına bir delil olarak görülebilir. Tıpkı, mağarada kalanların sayılarının da kesin olarak verilmediği gibi.<sup>75</sup> İki bilgi de kesinleştirilmediği için tartışmaya açık bir alanın doğmasını sağlamıştır. Hâlbuki kıssanın anlatmak istediği şey bunlar olamaz. Anlatı, bu yan unsurlar üzerinden giderek ana mesajın taşınmasını amaç edinmiştir. Bu bilginin verilmesi kıssanın amaçları arasında olmadığı için değinilmemiştir. Zannî bilgileri eleştiri babında, Kur'an'ın bütününe serpiştirilmiş olan pek çok ayette geçtiği şekliyle *en doğru*, *en iyi* ve *en güzel* tarzındaki ifadeler, bütünüyle gaybi nitelik taşıyan bilgiler konusunda, bizlere bakışlarımızı çevireceğimiz gerçek yönü işaret etmektedir. Bu bağlamda dile getirilmiş olan “*En doğrusunu Allah bilir*”<sup>76</sup> ifadesi, bilginin insanüstü süreçlerine vurgu yapan küçük bir ikaz olarak anlaşılmalıdır.

Uyuma eyleminin, bedendeki hücresel-metabolik dengenin süreçlerini nasıl etkilediğinin bilimsel detayları dışarıda bırakılacak olursa, kıssanın anlatımlarına daha vukûfiyetle eğilebiliriz. Böyle durumların yaşanmaya katkısı olup olmadığı biz ilâhiyatçıların

---

sapkınlıklarının bir aracı olarak kılındığını söyler. Kur'an'ın anlatışına göre, mağara ashabı, mağaradaki kalış sürelerini tam olarak bilmediklerinden, uyku hâllerini: “Bir gün ya da daha az kaldık” diyerek açıklama yoluna gitmişlerdir.

<sup>73</sup> Kur'an bu rakamın uydurulduğunu ve yakıştırıldığını ifade eder. Uyku süresini kimileri üç yüz (300) yıl, kimileri de üç yüz dokuz (309) yıl olduğunu iddia etmişlerdir. Allah, bu sayıyı onaylamaz. Kehf, 18/25-26.

<sup>74</sup> Kehf, 18/26.

<sup>75</sup> Mağaradakilerin sayıları hakkında tartışma vardır: 3 insan +köpek=4 kişi diyenler olduğu gibi, 5 insan +köpek=6 kişi, 7 insan +köpek=8 kişi diyenler de vardır. Kehf, 18/22.

<sup>76</sup> İsrâ, 17/53. Bilginin *hakikat* değerini ifade eden bu gibi sıfatlar, Yüce Kitabımızda Cenâb-ı Allah'ın kadim olan ilim sıfatının temerküzü için sık sık kullanılmıştır. Yukarıdaki ifadelerin geçtiği bazı ayetler şunlardır: En'âm, 6/152, A'raf, 7/145, Hud, 11/3, Hac, 22/24, Kasas, 28/56, Ankebüt, 29/10, Tin, 95/4.

değil, tıp adamlarının uğraş alanına girmektedir. Ancak, bu kadar uzun sürelerde olmasa bile, bazı insanların koma halinde yıllarca yaşadığı tespit edilmiştir. Dinsel kültürümüzde rivayet koleksiyonu olarak bildirildiği şekliyle, insan yaşamının üst sınırının 950-1000 yıl arasındaki değişik rakamları,<sup>77</sup> ancak abartı olarak algılanabilir. Bu anlatımların temsili olması ihtimali yüksek bir öngörü olarak karşımızda durmaktadır. Zira insanlığın bilinen tarihinde böyle bir sürenin insan yaşamı için kodlanmadığını, Yüce Allah'ın diğer yasalarının şahitliğinde biliyoruz. Biyoloji biliminin verileri de bu yöndeki kanaatimizi desteklemektedir. Öyle ki sünnetullah yasalarının işler olduğu bir alan olan yaşam süreleri, doğrudan pozitif bilimlerin ilgili disiplinleri içerisinde ele alınmalıdır. Allah'ın genel geçer yasalarının mutlak verilerinin dışındaki her bildirim, şüpheyeye açık bir şekilde abartı içerikli anlaşılmalıdır. Hayatı sadece rivayetlerle örülmüş bir gerçeklik olarak görmek, hayatın işler olan kanunlarıyla ters düşmek anlamına gelecektir. Uzun süredir Müslüman'ın zihni bu illele mâluldur denilebilir.

Bazı kıssalar, içine sokulmuş olan imgeler üzerinden bir betimleme yapabilir. Bu yüzden kıssa içerisinde ifade edilmiş olan her çokluk değeri, üzerinde yaşadığımız dünyanın somut değerleriyle birebir örtüşmeyebilir. Onun için bize kadar ulaşan rivayetlerde kesin şekilde ifadesini bulmuş olan her türlü bilgiye ihtiyatlı yaklaşmamız gerekmektedir. Öyle ki bu anlatımlar üzerinden çeşitli sosyolojik evreler beşerin anlam dünyasının içerisine dâhil edilmiş olabilir. Bize düşen asıl şey, bu ifadeler üzerinden sağlıklı bir gerçeklik algısı oluşturmaktır. Nitekim yukarıdaki izâhlara paralel bir şekilde söyleyebiliriz ki ilâhî irade, ender olarak da olsa bazı zamanlarda ömür süresinin normalin dışında seyredebileceğini koymuş olduğu yaşam kanunlarıyla deruhte etmiştir.<sup>78</sup> Uyku hâlinin ya-

<sup>77</sup> Hz. Lokman için kitaplarda 560-5300 yıl arasında değişen ömür rakamları verilir. Bkz: M. Güngör, "Hz. Lokman", AÜİFD, 1996/35, s. 168. İnsanın yaratılışının biyolojik süreçleri için bakınız: Hac,22/5.

<sup>78</sup> Peygamberlerin ömürlerinin süreleriyle ilgili olarak Kur'an'da yalnızca Hz. Nuh ile ilgili bir rakam telâfüz edilmiştir. Ankebût Suresi'nin 14. ayetinde geçen bu ifade *Nuh onlarn arasında 950 yıl kalmıştı* şeklinde verilmiştir. Diğer bütün rakamlar İsrailiyat olarak bilinen Tevrat metinlerinde geçmekte-

şamsal canlılık itibariyle izafiliği başka ayetlerde de kullanılmıştır.<sup>79</sup>Uyuyan insan için bir çeşit dinlenme süreci başlamakta ve zaman algısı yok olmaktadır. Zaman, bilinçle beraber ilerleyen bir algıdır. “*Oradaki kalışları bir gün veya daha az bir müddet idi*” beyanını, bu izafiliğin mevcudiyetini haber vermektedir. Kıssanın genelinde, uyuma-uyutma eyleminin öne çıkarılarak bir kurgunun yapılmış olması, kişilere farklı bir bilinç kazandırma iradesinden neş’et etmiştir. Sanki ilgili kıssa, bütünüyle bir yaşam ahlâki kazandırma erdemi üzerinden bizlere şöyle seslenmektedir: *Dikkat edin! Günleriniz o kadar hızlı geçiyor ki, tıpkı bu aşap gibi geçen zamanın farkında olamayabilirsiniz! Yine, tıpkı mağara ashapı gibi uzun süre uyuya kalıp, ta ki kıyamette uyanabilirsiniz!*

Kutsal kitabımız Kur’an-ı Kerim’de kıssa tarzında anlatılan bir başka ilâhî bildirim ise, *Hz. Zekeriyya*’nın yaşlı bir durumda iken çocuğunun olması<sup>80</sup> olayıdır. Aslında bu değinim, Kur’an’ın başka yerlerinde farklı kişiler-elçiler- için de kullanılmıştır. Nitekim Kur’an’da *Hz. İbrahim*’in durumu bu oluşumun imkânına güzel bir örnek olarak zikredilmiştir. Kutsal Kitabımızda ifade edildiği üzere, *Hz. İbrahim*’in hem kendisi hem de hanımının pîr-i fâni iken çocuk-

---

dir.(Bkz: Tekvin, Bap, 5-8 arası).Bu rakamların bir gerçekliği mi ifade ettiği yoksa kesretten kinaye olarak mı kullanıldığı tartışmalıdır. Biyolojik süreçler dikkate alınırsa ikinci şıkkın daha doğru bir seçenek olduğu kanaatin taşı-maktayız. Mamafih, klâsik kültürün iddia ettiği gibi bu süreçler insanın kaderi olarak algılanmamalıdır. Zira yaşam ve ölüm, hayatın içinde belirginleş-tirilmiş kurallara mebni olarak işleyen birer gerçekliktir. Kişilerin uzun ya da kısa ömürlü olmaları bu gerçekliklerle olan bağlarıyla belirlenmektedir. Yoksa ilâhî belirlenimin bu noktada bir dahli söz konusu değildir.

<sup>79</sup> Zümer, 39/42.

<sup>80</sup> Meryem, 19/7-10. Bu olay sıklıkla görülme de ender olarak her devirde vukû bulan biyolojik bir gerçekliktir. Günümüzde, ilerlemiş yaşına rağmen baba olanlara sıklıkla rastlanılması şaşılacak bir durum değildir. İmkânsız olmasa da bu gibi ender vakalara rastlamaktayız. 69 yaşından sonra iki defa anne olan Romanyalı kadının hikâyesi yıllar önce basında işlenmiş bir haberdi. Aslında Kur’an bu durumun imkânlı oluşunu *Hz. İbrahim* ve eşi (*Hacer*) örneğinde dile getirmiştir. Şaşılacak olan ve çok nâdir görülen durum ise, ilerlemiş yaşına rağmen anne olabilmektir. Aslında kıssaların temel vurgusu da budur. Anlatımın baba üzerinden yürütmesi bizleri şaşırtmamalıdır. Allah dilerse, koymuş olduğu yasaları gereği bu gibi nadir olaylar bile vakây-ı âdiyeden olabilir.( Hud, 11/72-73, Zâriyât, 51/29-30).

larının olmuş olması gerçeği,<sup>81</sup> yaşanan hayattan seçilen bir temsil olması bakımından ayrı bir değere haizdir. Yüce Allah, yaratıcılığının imkânlarını açıklamak ve bu imkânlarla kişilerin kendilerini de şahit tutmak için, yaşanan hayattan seçilen bu gibi örneklerle insanları ikna etme metodunu tercih etmiştir. Bu tarz oluşumların nadiren de olsa insanlık için “örneklik” babında zikredilmiş olması, Yüce Allah’ın hayata doğrudan müdahalesi olarak algılanmalıdır. Bu itibarla, bizim için imkânsız olarak bilinen bazı gerçekliklerin Cenab-ı Hâk için kolay bir yaratılış olması, örnekleriyle beraber Kur’an’da genişçe zikredilmiştir. *Netice olarak* bu kıssadan alınacak pek çok dersin olduğu kanaatini paylaşmaktayız. Mekanizmanın benzerliği açısından bu kıssaların anlatmak istediği şeyi ortak bir ifadeyle şu şekilde verebiliriz:

*İnsanın üremesinin temel yasaları vardır. Döllenme olayı bu yasaların başında gelmektedir. Döllenmenin biyolojik kanunları gereği, insanlar çoğalmakta ve nesillerini devam ettirmektedir. Döllenmenin ender olarak da olsa görülen bazı oluşumları da vardır. Bu oluşumlar doğurganlığın bitmek üzere olduğu yaşlılıkta bile işlevsellik kazanabilir. Kur’an kıssalarında anlatılmak istenen ana kural da budur. Hayat her zaman normal akışında devam etmez. Bazen anormal olarak görülen durumlarla karşılaşabiliriz. Bu yeni durumlar da yine bir kanun-kader çerçevesinde oluşan gerçekliklerdir. Bu yasalara hâkim*

<sup>81</sup> Hud, 11/71-73, Zâriyât, 51/30. Bu kıssada yaşlılık hâli, “kısırlık” olarak ifade edilmiştir. (Kısırlık için Bkz: Al-i İmrân, 3/40, Meryem, 19/5, Hac, 22/55, Şûrâ, 42/50, Zâriyât, 51/29). Bu durumda çocuk olması ihtimali, normal şartların çok altında bir seçenektir, ancak imkânsız değildir. Zaten Yüce Allah, imkânsız olan şeyleri insanların anlaması için örnek vermez. Bu meyanda O,yoktan yaratılışı bile bazı nesnel örneklerle açıklama cihetine gitmiştir diyebiliriz. Anlamanın tabiatı gereği kişiler akıl süreçlerine hitap eden imgelerle ikna olurlar. Bu nedenle Kur’an’da ifade edilen bütün örnekler, insanların anlama sınırları içerisinde kalmış olmalıdır. Aksi takdirde muhataplığın anlamı kalmış olmaz. İnsan gücünün üstündeki şeylerden sorumlu tutulamaz. (Bakara,2/286).İslam’ın evrensel ilkesi budur. Mesela Kur’an, yoktan yaratılışı anlatırken bile, tabiattaki bazı nesnel gerçekliklerden hareket etmiştir. Bu örnekliklere dair olarak telaffuz edilen bazı ayetler şunlardır: En’âm, 6/141, Hicr, 15/33, Furkan, 25/47-49, Neml, 27/86. Denilebilir ki Kur’an-ı Kerim, yoktan yaratılışın insan dimağında mâkes bulabilmesi için, maddi hayattan seçtiği örneklerle anlamın beşerî sınırlarında kalmayı tercih etmiştir.

*olan mantığa göre, çocuk sahibi olmak için öncelikle kişisel eylem gereklidir. Bu demektir ki, kişilerin çocuk sahibi olmaları kendi eylemlerine râci oluşumlardır. Kanunların işlevselliği Yüce Allah'ın sünnetullah'ının bir yansımasıdır. Bu noktadaki ezeli yazgı, yaşamın üzerinde devam etmiş olduğu her türlü kanunun va'zından ibarettir.*

Kur'an kıssalarında yaşam kanunları bağlamında pek çok bilginin ifade edildiğini görmekteyiz. Ancak bu bilgiler, ilgili disiplinlerin somut verileriyle beraber ele alınması gerekmektedir. Yoksa yaşamın genel kanunlarının dışında işleyen bir dinsel tasavvura evrilmemiz şten bile değildir. Kıssaların anlatım tekniği dikkate alınır, Kur'an'da açıklıkla bildirilmiş olan ve büsbütün hayatın devamını sağlayan temel ilkelerden olan yasal durumlar için şu söylenebilir: *Bu gibi örnekleri vermekle Cenab-ı Allah'ın yapmayı irade buyurduğu şey, esasında nadirattan olan bazı oluşumları, elçileri aracılığıyla şahitlik-yaşanmışlık- alanına çıkararak bunun üzerinden işleyen yasal bir durumun varlığın haber vermektir. Allah dilerse, bizler için görünüşte imkânsız seçenekler olarak kabul edilen bazı durumlar, normal prosedürlere dönüşebilir. Çünkü farklı bir yasal karakter arzetsede, nihayetinde bu dönüşüm de sünnetullah'ın kapsamında bulunan biyolojik yasaların işlevsel hâle gelmesiyle oluşmaktadır. Hayatın kendisi de bu oluşumun canlı bir şahidi olarak görülebilir. Genetik, tıp ve biyoloji biliminin bütün kazanımları, günümüz insanını ömrünün arttığını ifade etmektedir. Genom projesi, organ nakli, ilik nakli, tüp bebek olayı, yapay hücre üretme çalışmaları..gibi gelişmelerin, dün imkânsız olan bazı durumları bugün itibariyle imkânli hâle getirdiğini görmekteyiz. Bilimin verileri, hayatın bir bütün olduğunu ve yaşam kanunlarının herkes için eşit bir imkânı sunduğunu haber vermektedir.*

Kur'an'da anlatılan kıssaların içinde teknik anlamda olağanüstü olay-mucize- olarak anlaşılacak yegane olay, Hz. İsa'nın Hz. Meryem'den babasız olarak dünyaya gelmiş olması<sup>82</sup> dır. Bu anlatı-

<sup>82</sup> Meryem, 19/19. Bu kıssa da olağanüstü seyreden iki veçhe vardır. İlki, Hz. Meryem'in baba olmadan-normal olmayan bir metotla- hamile kalması, ikincisi ise, babasız olarak dünyaya gelmiş olan bu çocuğun beşikte iken-erken

nın kendi içinde bir bütünlüğü vardır. Bu kıssa, bazen Hz. Âdem'in yaratılışının anlaşılması için de örnek olarak kullanılmıştır.<sup>83</sup> Rab-bimiz bir şeyi yaratmak istediği zaman ona sadece "Ol!" der, o da hemen oluverir. Kıssanın devamında bu vurgu defaatle işlenmiş-tir.<sup>84</sup> Bu aşamada ilgili anlatının kısa bir özetini şu şekilde ifade edebiliriz:

*"Rabbine ibadet için doğu taraflarında bir yere çekilen Hz. Mer-yem'e Ruh-Cebrail meleği gelerek bir çocuğunun olacağını söyler. Meryem, onun kendisine dokunmamasını, kendisinin iffetsizlik etme-diğini ve üstelik de bir erkeğin kendisine dokunmadığını, bu durumda nasıl olur da çocuğunun olabileceğini söyler. Melek: "Bu Rabbim için kolaydır" diyerek onu teselli eder. Nihayet, Hz. Meryem hamile kalır. Ancak, bu durum ortaya çıkınca Hz. Meryem iffetsizlikle suçlanır. Ve cezalandırılması istenir. Fakat Allah'ın vahyi doğrultusunda küçük çocuk kendi durumunu halka anlatır, böylelikle de Hz. Meryem'in suçsuzluğu anlaşılmış olur."*<sup>85</sup>

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. İsa'nın baba olmadan doğmuş olmasının anlatmış olması, Kıyâmet'teki yeniden yaratılış için de bir örnek olarak zikredilmiştir.<sup>86</sup> Bu kıssa sayesinde yoktan yaratılma olayı, nesnel örnekler üzerinden gidilerek açıklanmak istenmiş ve insanların da bu duruma iman etmeleri önerilmiştir. Yaratıcılığın ilâhî uç-larına dokunan bu vak'a sayesinde, Yüce Allah'ın insana müdaha-lesinin sınırları belirlenmiş olmaktadır.

---

yaşlarda- konuşması. Bu konuşma normal bir dile gelme değil, çocuğun kendi durumunu anlatmasını içerdiğinden dolayı ayrı bir öneme haizdir. Kıssanın bildirimine göre, nadirattan da olsa bu gibi durumların gerçekleş-me şansı vardır. Allah, kendi gücünü tanımlamak için böyle bir olayı örnek vermiştir. Dilediğinde farklı yasalar çerçevesinde yeni oluşumlar meydana getirmek ilâhî bir gerekliliktir. Buna benzer bir durum- çok erken yaşlarda konuşmak- Oğuz Destanı'nda anlatılmaktadır: *"Çocuk bir yıl sonra (aynı İsa Peygamberinki gibi) dili açılıp konuşmaya başladı ve "ben bir otağda doğdu-ğum için adımı Oğur (Oğuz) koymak gerekir" dedi."* Bkz. A.Zeki Velidi Togan *Oğuz Destanı*, İstanbul 1982, s. 18.

<sup>83</sup> Al-i İmrân, 3/59.

<sup>84</sup> Meryem, 19/35.

<sup>85</sup> Meryem, 19/16-34.

<sup>86</sup> Zuhruf, 43/61.

Bu anlatının bir başka değeri de, bilgi vermeyi amaçlayan bir kıssa olmaktan çok, Yüce Allah'ın varlığa yerleştirmiş olduğu genetik yasaların bilinmesini de imkânlı hâle getirmiş olmasıdır. İnsan, yaratılışın bu gibi yasalarını bilebilmekle kendi yapıp-etmelerinin sınırlarını da bilebilir. Hz. Meryem'in babasız bir şekilde çocuk doğurmuş olması, günümüzde genetikçilerin oluş formasyonunu bulabileceği bir konudur. Son yıllarda peş peşe gelen bazı buluşlar bizleri bu konuda ümitlendirmektedir. Dondurulan sperm, kök hücreden elde edilen yumurta ve sperm hücreleri bu yasanın işleyişi hakkında bizlere aydınlatıcı ipuçları verebilir. Kıssanın genelinde Yüce Allah'ın sonsuz kudretine yapılan atıflar dışarıda tutulacak olursa, bu sonsuz kudretin insan hayatındaki tecellilerinin işlevsel mekanizmaları sünnetullah yasalarıyla açıklanabileceği kanaatindeyiz. Zira Cenab-ı Allahın öteden beri süregelen kanunu budur ve bu kanunda asla bir değişme olmaz.<sup>87</sup>Böyle bir olayın mucize formatında kıssalaştırılmış olması, bu oluşumun biyolojik anlamda bir mekanizmasının olmadığı anlamına gelmez. İlerideki gelişmelerin bu olayı aydınlatma ihtimali çok yüksektir. O gün itibarıyla bu yaratılış mekanizmasının tam olarak bilinemeyişi, hiçbir zaman bilinmeyeceği anlamına gelmez. İnsanlığın o dönemki koşullarında anlaşılması güç olan bu ifadeler, zamanla anlaşılabilir bir hâle de dönüşmüştür. Kıssada anlatılan olay, bugün itibarıyla mekanizmasını anlayabileceğimiz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu gerçeklik sayesinde bizler kurallı bir evrende yaşadığımızı fark edebilmekte ve buna bağlı olarak da yaratılışın sahibine olan saygımız artmaktadır. Netice olarak denilebilir ki, Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesini anlatan kıssa, yoktan yaratıcılığın anlaşılması için ifadelendirilen prototip bir anlatı örneğidir. Klâsik anlamdaki ezeli yazgı fikri, bütünüyle bu anlatının içerisinden çıkmaz. Kanaatimizce geleneksel kültürde kıssanın bu eğilimde yorumlanmış olması esasında zorlama bir te'vil olarak görülebilir.

<sup>87</sup> "Allah'ın kulları hakkında süregelen kanunu budur..." ve "Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın..." gibi kesinlik ifade eden ayetlerden bazıları şunlardır: İsrâ,17/77, Kehf, 18/55, Ahzâb,33/ 38, 62, Mü'min, 40/85, Fetih, 48/23.

Kur'an-ı Kerim, sosyal kader bağlamında helak yasalarından bahsetmektedir. Toplumların eceli anlamında ele alabileceğimiz bu yasalar, aslında bir sebep-sonuç ilişkisinden farklı bir şey değildir. Kişiler tercih ettikleri şeylere göre bir yaşam formatı seçmektedir. Bu yasalara göre, herkes tercih ettiğinin neticesine katlanmak zorundadır. İyi davranışları seçen kişiler, içinde yaşadığı toplumun ömrünü artırdığı hâlde, kötü davranışları seçenler ise ait oldukları milletlerin fiziki ve sosyal ömürlerini kısaltmaktadır. Bu meyanda Kur'an, birbiriyle ilkesel anlamda bağlantılı olan pek çok tarihsel olaydan bahsetmektedir. Makalenin başlarında bu ilkeselliğin yasal durumundan bahsetmiştik. Genel itibariyle Hz. Nuh<sup>88</sup>, Hz. Hud<sup>89</sup> ve Hz. Salih'in<sup>90</sup>...kavimlerinin başına gelen olaylar bu akıbete dâçar olan milletlerin hikâyeleri olarak karşımızda durmaktadır. Bu noktada bir prototip örnek olması bakımından *Tufan Olayı*'ndan<sup>91</sup> bahsedeceğiz. Kur'an'da geçtiği şekliyle ilgili kıssanın küçük bir özeti şu şekilde verilebilir:

*“İnkârcı bir kavme Peygamber olarak gönderilen Hz. Nuh, kavmini Tek Tanrı inancına davet eder. Ancak halkı onu dışlayarak işkence etmeye başlar. Kendisine inanmış olan bir avuç insanın dışındakiler Hz. Nuh' a asla inanmaz. Sonrasında onunla inancı konusunda tartışırlar. Bu tavır üzerine vahiy aracılığıyla Hz. Nuh'a bir gemi yapması ve inananları ona bindirmesi söylenir. Gemi yapım sürecinde kavmi Hz. Nuh'la alay eder ve onu küçültücü davranışlar sergilerler. Nihayet yağmur suları dağlar kadar yükselince Hz. Nuh, hâne halkını-oğlunu- gemiye davet eder. Ancak oğlu bu teklifi reddeder ve kaçıp kurtulacağını ileri sürer. Suların yükselmesi sonucunda gemide olan-*

<sup>88</sup> Nuh kavminin kısa bir hikâyesi için bkz: Nuh, 71/2-4, 21-24, Hud, 11/26-44, Mü'minûn, 23/22-35.

<sup>89</sup> Ad Kavminin mini bir hikâyesi için bkz: A'raf, 7/65-72, Şuarâ, 26/124-139, Hud, 11/50-57.

<sup>90</sup> Semud Kavmi'nin kısa hikâyesi için bkz: Hâkka, 69/5, Fecr, 89/9, Hud, 11/68, Kamer, 54/23-24, İsrâ, 17/59, Fussilet, 41/17, Necm, 53/51.

<sup>91</sup> Tufan kavramı, Kur'an'da 3 yerde terimsel içeriğiyle beraber kullanılmıştır. (A'raf, 7/133, Kamer, 54/15, Ankebût, 29/14). İnsanların cezalandırılmalarının fiziki bir modelini ifade eden bu metot, tarihsel süreçte ara sıra kullanılmış bir tabiat olayı olarak da bizlerin anlayışına sunulmaktadır.

*ların dışındaki herkes boğulur. Nihayet suların çekilmesi ardından gemi Cûdi Dağı'na oturur. Hz. Nuh, oğlunu kaybetmenin acısıyla Rabbine serzenişte bulununca-ailesini ve inananları kurtaracağını va'd etmişti- Yüce Allah onu teskin ederek, oğlunun kendi ailesinden olmadığını, onun ailesinin "inananlar" olduğunu belirtir. Böylelikle Hz. Nuh ve ona inananlar iyi davranışları yüzünden kurtuluşa erer diğerleri ise helâk olurlar."*<sup>92</sup>

Tufan Olayı, yalnızca Hz. Nuh'un tebliğini reddeden kavmin başına gelmiş bir olay olarak algılanmamalıdır. Bu nedenle Tufan olayı, Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen kısa bir anlatı olarak yer almaz. Aksine, bu anlatı kendisine benzer pek çok hikâyenin de ilkesel anlamda varoluş kodlarını ortaya koymaktadır. Zira bu anlatıya göre kişilerin ve milletlerin başlarına gelen her türlü bela, kendi tercihlerine dayalı olarak işlev kazanmaktadır. İkinci olarak ise, hiç kimse yaptığının dışında bir şeyle yargılanmayacaktır. Üstelik bu kişiler Peygamber *çocuğu*<sup>93</sup>, *hanımı*<sup>94</sup>, *babası*<sup>95</sup> ve *amcası*<sup>96</sup> olsa bile. Peygamber soyundan gelmek ya da peygamberlerin ailesinden olmak hiç kimseye bir avantaj sağlamayacaktır. Nitekim herkes aidiyetlerine göre değil, amellerine göre yargılanacaktır. İslâm'ın evrensel ilkesi budur. Ve bu ilke tarihin her döneminde geçerliliğini korumuştur. İyi veya kötü akıbeti hazırlayan şey, kişisel veya toplumsal tercihlerdir. Yoksa Yüce Allah, bu milletlerin kaderlerini ezeldeki

<sup>92</sup> Özeldde Nuh tufanı, genelde ise helâk olan kavimlerin hepsi, bir kavmin kendi yapıp etmeleriyle sonunu nasıl da hazırladığı gerçeğine en iyi örnek sayılabilir. Kıssanın geneline hâkim olan mantık takip edilirse görülecektir ki; helâk yasaları, ilâhî kadere göre işlevsellik kazandığından, adı geçen kavmin bu yasalara muhatap olarak yok olması kendi eylemleri nedeniyle vuku bulmuştur. Bu sonuç, Yüce Kitabımızda sonraki nesilleri uyarmak, için ibret nazarıyla anlatılmaktadır. (Yunus, 10/71-74, Hud, 11/25-49).

<sup>93</sup> Hz. Nuh'un oğlu kurtuluş için bütün çareleri aradıysa da azaptan kurtulamadı. Zira ettiğinin karşılığı kendisini yakalamıştı. Hud, 11/43.

<sup>94</sup> Hz. Nuh ve Hz. Lut'un karıları, eşleri olan Peygamberlere hainlik ettiler. Bu nedenle de kocaları onları Allah'ın azabından koruyamadı. (Tahrim, 66/10). Zira İslâm'a göre suç ve ceza dengesi kişisel kazanımlar üzerinden yürümedir. (Mü'min, 40/17). Kişiler kazandıkları karşısında rehin durumdadır. (Tur, 52/21). Herkes kazandığının karşılığını tastamam alacaktır. (Ahkâf, 46/19).

<sup>95</sup> En'âm, 6/74, Tevbe, 9/114, Meryem, 19/42-45, Şuarâ, 26/70.

<sup>96</sup> Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb'in akıbeti için bkz: Tebbet, 111/1-5.

bilgisi çerçevesinde onların iradeleri dışında buyurgan bir şekilde belirleme yoluna gitmemiştir. Tıpkı, diğer helâk olan kavimlerin başlarına gelenlerin kendi yapıp-etmelerine bağlı olması gibi. Kıssanın umumî münderecatına göre diyebiliriz ki; ne Hz. Nuh'un Kavminin kaderi ne de Hz. Nuh'un oğlunun kaderi ezeli bir yazgı neticesinde oluşmuş değildir. Anlatının serencamına göre şu öngörüğü iddia edebiliriz: *“Her ikisi de kendi kaderlerini kendileri belirlemişlerdir. Yüce Allah evrensel helâk yasalarını harekete geçirmekle iktifa etmiştir denilebilir. Bu noktadaki sorumluluk kişilere aittir.”*

Kur'an-ı Kerim'de insanların kaderlerinin ezelde belirlenmemiş olduğuna delil olarak sayılabilecek başka anlatı örnekleri de vardır. Bu örnekler, kişilerin kendi fiilleri üzerinden hikâyeleştirilmiş ve bizlere kadar ulaşmıştır. Kuşaklar arasındaki karakter tahlillerine dayalı olan iman-inkâr örneklemi diyebileceğimiz bu tür anlatımlar, <sup>97</sup> bütünüyle insan davranışları üzerinden kurgulanmış-düzenlenmiş farklı hayat öyküleri olarak karşımızda durmaktadır. *Hz. Nuh'un oğlu ve karısı*,<sup>98</sup> *Hz. Lut'un karısı*,<sup>99</sup> *Hz. İbrahim'in babası*,<sup>100</sup> *Hz. Âdem'in iki oğlu*,<sup>101</sup> *Hz. Peygamber'in amcası*, *Hz. Eyyub'un sabrı*,<sup>102</sup> *Bahçe sahibi iki kişinin kıssası*<sup>103</sup>... ezeli yazılımın olmadı-

<sup>97</sup>Hud, 11/45-48.

<sup>98</sup> Tahrim, 66/10.

<sup>99</sup> A'raf, 7/83, Hicr, 15/60, Şuarâ, 26/170-172, Neml, 27/57, Ankebût, 29/32.

<sup>100</sup> Hz. İbrahim'in babası “Âzer” isminde müşrik bir kişiydi. En'âm, 6/74.

<sup>101</sup> Geleneksel kültürümüzde Hz. Âdem'in oğullarının isimleri “Habil” ve “Kabil” olarak bilinmektedir. Ancak bu isimler Kur'an-ı Kerim'de geçmez. Kur'an, Hz. Âdem'in *iki oğlu*'ndan bahsetmektedir.( Maide, 5/27-31). *Habil* ve *Kâin (Kabül)* Hz. Âdem'in eşinin -Havva-doğurduğu iki çocuk olarak Kutsal Kitap'ta geçmektedir. (Bkz: Tevrat, Tekvin, Bap, 4/1-10). Hikâyenin özünde, kıskançlığın yıkıcı bir duygu olduğundan bahsedilir. Habil ve Kabil yalnızca konu için seçilmiş örneklerdir. İnsanlığın devamında bu duyguya ve bu duyguyla yanlış davranışlarda bulunanlara rastlanacaktır. Nihayetinde herkes yaptığından başka bir şeyle değil, yalnızca yaptıklarıyla yargılanacaklardır.

<sup>102</sup> Enbiya, 21/83-84, Sâd, 38/42-44.

<sup>103</sup> Kibir, istiğna, cimrilik ve umursamazlık gibi zararlı duyguları merkeze alması hasebiyle, doğru davranışın temel parametrelerini -sabır, tevekkül, paylaşım- ortaya koyarak işleyen bu anlatı, insanın elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra, elinden gelmeyenler için Allah'tan yardım beklemesini öğütlemektedir. Yalnızca sahip olduklarına güvenen bir insan ile bununla birlikte Allah'a da güvenen bir birey prototipi üzerinden hikâyeleştirilmiş olan bu kıs-

ğını anlatan birer örnek olarak karşımızda durmaktadır. Verilen nimetlere şükretmeyip şirk koşan ve kıyameti de inkâr eden herkes, mutlak olarak ettiğinin karşılığını görecektir. İlâhî yasa bu minval üzere işlemektedir. Bu düzenlemeye göre denilebilir ki; helâk, ölüm, hastalık, rüzgâr, fırtına, sel... yollarıyla birisinin varlığı elinden gidince, kusuru başkasında değil, kendi davranışlarında aramalıdır.

Bu noktada mü'min bir kalp için farklı bir seçenek de önerilmiştir. Başımıza gelenler ne olursa olsun, inananlar isyan üzere değil, *tevekkül*<sup>104</sup> ve *sabır*<sup>105</sup> üzere olurlar. Kanunların bir başka bildirimine göre ise kişiler, üstesinden gelemediği her hangi bir felaket karşısında Yüce Allah'a tevekkül etmeyi yaşayarak öğreniyor. Üzüm bağı sahiplerinin kıssasında<sup>106</sup> anlatılan husus, bu evrensel ilkenin hayata geçirilmiş bir versiyonundan ibarettir. Yüce Allah'ın hayata müdahalesi olarak da düşünebileceğimiz bu anlatımlar, insanlığın tarihsel hafızasını yenilemekle kalmaz, beşeriyetin tarihsel birikimini belirli ödevler çerçevesinde yeniden işlevsel hâle de getirmektedir. Yukarıda isimleri verilmiş olan kısa öykülerin içerikleri incelendiğinde görülecektir ki, anlatıya esas teşkil eden kişilerin kaderleri, yalnızca kendi yapıp-etmeleri üzerinden yürüyen bir ilkeselliği barındırmaktadır. Ezeli belirlenim, yaşamın sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için genel anlamda kuralları koymakta ve hayat gailesinde

---

sa, kişisel edimlerimizin ahlâkî içerikte olması için bizlere verilmiş güzel bir ibret dersidir. Kalem, 68/17-32, Bakara, 2/266, Kehf, 18/39.

<sup>104</sup> Tevekkül kavramı, Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık 40 yerde kullanılmıştır. Kavram, bu kullanılışların hepsinde de tevekkül edilecek varlığın yalnızca Yüce Allah olduğunu bildiren kesin ifadelerle kullanılmıştır. Bkz: Hud, 11/23, 88, Mülk, 67/29, Furkan, 25/58.

<sup>105</sup> Sabır kavramı, Kur'an'da 92 yerde Mü'minlerin temel bir özelliği olarak sunulmaktadır. Bu meyanda zikredilen bazı ayet numaraları için bkz: Al-i İmrân, 3/200, A'raf, 7/126, Hud, 11/49, Ankebût, 29/59.

<sup>106</sup> *Bahçe Sahipleri Kıssası*: Sahip olduğu mala güvenerek başkalarını küçük görenlerin akıbetlerini güzel bir örnekleme ortaya koyan bu kıssa, temel itibarıyla kişilerin yaptıkları yüzünden başlarına gelen belalardan bahsetmektedir. Bu kıssanın ortaya koyduğu temaya göre, kişilerin başlarına gelen belaların ezeli yazgıyla yani kaderle bir ilişkisi yoktur. Anlatı, aynı zamanda sahip olduklarını kaybeden kişilerin tövbe ederlerse yine de bağışlanacakları bir seçeneği de tedavüle almaktadır. Kehf, 18/32-43. Kıssanın farklı açılarından da olsa hayata bir müdahale olduğunu kabul etmeliyiz. Bkz: Atilla Fikri Ergun, *Kur'an Kıssaları-Bahçe Sahipleri Kıssası*, İstanbul 2009, ss. 36-43.

insana yardımcı olmaktadır. Bu süreçte ilâhî kader olarak bilinen güç, insanın iradesini değiştirmeye yönelik eylemlerde bulunmamış, bilâkis onun iradesini tahkim eden kuralları koymayı uhdesine almıştır.

Kıssa tarzının en lezzetli ifadelerinin yer aldığı anlatı olarak, Hz. Yusuf'un kuyuya atılışı ve sonrasındaki yükseliş olayını örnek verebiliriz herhâlde. Bu kıssanın yüzyıllardır bir roman tadında zikredilmiş olması, içerisinde geçen asıl mesajın, öykünün sürükleyiciliğinin hayli gerisinde kalmasına neden olmuştur. Günümüzde bile Hz. Yusuf Kıssası denilince, öncelikli olarak nefsinin isteklerine uymaktansa zindanlarda çürümeyi göze almış bir insan modeli üzerinden değil, başından geçen maceralar üzerinden bir kıssa anlatımı yapılmaktadır. Hâlbuki ilgili kıssanın vermek istediği mesaja göre, peygamber bile olsa insanların yalnızca başlarına gelenle imtihan edilmiş oldukları gerçeğidir. İkinci olarak, insanın elinden geleni yapmasının ardından, elinden gelmeyenler için dua edip yardım dilemesi fikri, Hz. Yusuf üzerinden benimsetilmek istenmiştir. Ayrıca Yüce Allah dilerse tuzak kuranların tuzaklarını bilindik yollarla başlarına geçirebilir. Nihayetinde ise, insanın bütünüyle Rabbinin kontrolünde olduğunun beyan edilmiş olduğu bu kıssa, başlarımıza gelenlerin ezelde yazıldığı anlayışını da bir ölçüde iptal etmektedir. Bu üç durumda da insanın kaderi yine insanın eylemleri üzerinden tanımlandığı için, kıssanın genel mesajı üzerinden ezeli yazığa dönük bir malzemenin çıkarılamayacağını düşünmekteyiz. Şimdi söz konusu edilen kıssanın özet bir hâlini aşağıda ifade edelim:

*“ Ahlâki ve bedensel birçok güzelliği kendisinde toplayan, bu yüzden babasının sonsuz sevgisine mazhar olan küçük Yusuf, üvey kardeşlerinin kıskançlığına mâruz kalır. Kardeşlerinin şeytanî planları neticesinde kuyuya atılarak cezalandırılan Yusuf, Allah'ın yardımıyla-eşyanın işleyişine uygun gelişen bir şekilde- bir satıcı tarafından kuyudan çıkarılarak köle pazarında çocuğu olmayan Mısır Azizi'nin hanımına satılır. Böylelikle Firavun'un sarayında büyüyen Hz. Yusuf, hem devlet geleneğini hem de yöneticiliği öğrenir. Zamanla büyüüp serpilerek Hz. Yusuf, güzel ve akıllı bir genç olarak temâyüz eder. Bu arada Tek Tanrı inancını da yavaş yavaş işler. Ancak sahibi olan*

*hanımın kıskanç arzularına karşılık vermediği için zindana atılır. Uzun süre zindanda kalan Hz. Yusuf, mahkûmların İslâm dinine geçmesini sağlar. Kendisine öğretilen rüya tabir etme sanatı vasıtasıyla da Firavun'un rüyasını doğru şekilde yorumlayarak, sonunda zindandan kurtulur. Dürüstlük ve çalışkanlığı sayesinde devlet işleri uhdesine verilen Hz. Yusuf, zamanla Firavun'un gözüne girer ve ölen Aziz'in yerine atanarak Mısır'ın yeni Aziz'i olur. Uzun zaman Pagan Mısır kanunları-gelenekleri- üzerinden adalet arayışı yapar. Hz. Yusuf, putperest dinsel gelenekle planlı ve düzenli bir faaliyet sonrası Mısır'ın "Tek Tanrı" inancına dönmesini sağlar. Onun bu gücü karşısında kardeşleri ve sahibesi de doğru yolu bulur. Nihayetinde Hz. Yusuf, kendisine kötülük yapan herkesi bağışlar." <sup>107</sup>*

Kur'an-ı Kerim'de bir roman havasında işlenen bu olay, çağlar üstü pek çok güzelliği de içinde barındırmaktadır. Kıssa, Peygamberlerin bile azâde kalamayacağı duyguların varlığından bahsetmektedir. Anlatı; güç, iktidar, sömürü, kıskançlık, oç alma ve cinsellik gibi insanî duygular eğitilmezse ne gibi yıkıcı sonuçları olabileceğini yaşamış bir örnek üzerinden göz önüne sermektedir. Eğer kişiler bu duygularını eğitebilirlerse, isterse kuyunun dibinde olsun, oradan kurtularak Allah'ın yardımıyla ummadıkları devlete kavuşabilirler. Kişilerin kavuştukları nimetler kendi çalışmalarına bağlı olarak yaratılmaktadır. Şartların gerekliliklerine uygun davranan herkes bu nimetlerden fayda görebilecektir. Tıpkı Hz. Yusuf'un kıssasında açıklıkla ifade edilmiş olduğu gibi. Başına ne gelirse gelsin, sabretmeyi bir alışkanlık hâline getirenler de sonunda Hz. Yakup gibi umduklarına nail olabileceklerdir. Yaşadığımız ortamlarda başımıza gelen şeyler ilâhî kader değil, etrafımızdakilerin bizlerle ilgili olarak planladığı desiselerden ibarettir. Bu nedenle Yüce Allah'a isyan etmeden netice almak için elimizden gelenin en iyisini yapmalıyız. Kim ki duygularını eğitmeye çalışır ise sonunda Allah'ın yardımına mazhar olabilecektir. Allah'ın yardımı kulun çalışmasına bağlı olarak işlerlik kazanır. Bu çalışmadan hiç kimse müstağni kalamaz, elçiler bile. Bu yüzden Kur'an kıssalarında konu örneği

---

<sup>107</sup> Yusuf, 12/4-101.

için daha çok Allah'ın elçileri seçilmişlerdir. Bu seçimlerin altında yatan farklı amaçlar vardır. Rabbimizin, kendi terbiyesinden beslediğini haber verdiği bu kişileri bizlere anlatmaktaki maksadı, insanların bu kişileri kendi hayatları için birer “örnek” almalarını istemesidir. Merhamet duygusuyla beraber işlenmiş olan bu kıssa, baba Hz. Yakup ve oğlu Hz. Yusuf gibi iki elçinin hayata bakışındaki ilâhî kodları da ortaya koymaktadır: “Başımıza ne gelmiş olursa olsun ve hangi şartlar altında bulunursak bulunalım, Allah'tan ümidimizi kesmemeliyiz. Allah sabredenlerle beraberdir.”<sup>108</sup>

Müslüman kültürdeki kader algısı üzerinde en çok etki etmiş olan anlatı her hâlde *Hızır-Musa Kıssası* olarak bilinen kadim anlatıdır. Bu kıssa, yüz yıllardır farklı ilimlerin kaynağı olarak sunulmakla kalmamış, klâsik kaderciliğin merkez vurgusu olan ezeli yazılımının da neş'et ettiği bir memba olarak görülmüştür. Kıssayı kaderci anlayışları için örnek olay olarak sunan kişi ve zihniyetler, İslâm'ın genel tebliğ ilkelerini de göz ardı etmiş gibidirler. Kur'an'da insanlar için seçilmiş örnekler olarak sunulan Peygamberler, anlatının geleneksel formunda zayıf konuma düşürülmüş, Hızır olduğu iddia edilen kişi ise Peygamberin üzerine çıkarılmıştır. Yüce Allah'ın muradı bu olamaz diye düşünmekteyiz. Bu nedenle kıssada bahsedilen kişinin-Hızır- farklı bir gerçekliği temsil ettiğini ileri sürenlerin yaklaşımlarının daha doğru bir yaklaşım olabileceğini kabul etmekteyiz.

Kıssanın Kur'andaki versiyonu ile halk arasında tedavülde olan versiyonu arasında pek çok fark vardır. Birinci olarak, geleneksel kültürde *Hızır*<sup>109</sup> nâmiyle belirtildiği hâlde, Kur'an, adı geçen kıssadaki kişinin ismi hakkında bilgi vermez. Bu farklı anlatımlara daha

<sup>108</sup> Bakara, 2/249, 153, Enfâl, 8/46, 66.

<sup>109</sup> Bazı Kur'an meallerinde Kehf,18/65-82'de bahsedilmiş olan bu kişi Hızır olarak tercüme edilmiştir. Bu kişi, İslâm toplumlarında Hızır veya Hızır-İlyas kültü olarak bilinen köklü halk inançlarına dönüşmüş bir dinsel motiftir. Tasavvuf kültürünün Anadolu'ya yayılması neticesinde kavram sıklıkla kullanılır hâle gelmiştir. Bu konuda en geniş çalışmanın yapıldığı eser olarak Ahmet Yaşar Ocak'ın *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara, 1990 adlı çalışmadır. Konuyu hadis bağlamında ele alan çalışma ise Abdulkadir Evgin'in, *Hadislerde Hızır Gayb İlişkisi*, Ankara 2007 adlı eseridir.

sonra değineceğiz. Şimdi olayın Kur'an'da geçtiği şekli beraberce görelim:

*“ Hz. Musa ve genç arkadaşı iki denizin birleştiği yöne doğru yürürler. Hz. Musa'nın arkadaşı, kendisine azık olarak saklaması için verilen balığı kıyıda unutur, balık da denize kaçar. Yiyecek için geri dönen Hz. Musa, bu durum karşısında üzülür ve gelmiş oldukları yere dönerler. Burada Allah'ın katından ilim verdiği bir kimseye rastlarlar. Hz. Musa o kişiden kendisine doğru yolu gösteren bilgileri öğretmesini ister. Bunun için kendisine bir yolculuk teklif eder. O kişi ise bu isteği reddeder. Zira Hz. Musa'nın mevcut bilgileri ışığında anlayamayacağı bazı şeyler olduğunu ve eğer bilgice anlayamayacağı şeyleri yaparsa, mutlaka soru sorar endişesini taşımaktadır. Hz. Musa ısrar edince, anlatılınca kadar soru sormamak kaydıyla kabul eder. O kişi, önce bindikleri gemiyi deler. Hz. Musa, kötü bir iş yaptığını ve içindeki kişilerin boğulabileceğini ikaz edince onu susturur. Başka bir gün bir erkek çocuğu öldürür. Hz. Musa, onun çirkin bir iş yaparak, “kimseyi öldürmemiş masum bir insanı öldürmesini eleştirince, adam aynı gerekçeyle onu susturur. Adam, Hz. Musa'yu ikaz ettikten sonra yola koyulurlar. Bir kasabaya gelirler ve halktan yiyecek bir şeyler isterler, fakat kimse onlara yiyecek vermez ve onları kimse misafir etmez. O kişi bu muameleye karşın şehrin içinde yıkılmak üzere olan bir duvarı Hz. Musa ile birlikte onarır. Hz. Musa, ona bu işten ücret alması gerektiğini söyleyince, adam: “Bu itirazın ikimizin yol ayrımıdır” diyerek, katlanamadığı şeylerin içyüzünü Hz. Musa'ya açıklar. Adam, Hz Musa'ya: “Anlamayıp dayanamadığın olayların sırrı şudur der ve başlar anlatmaya: İlk olayda gemi denizde çalışan birkaç yoksula aitti, onu kusurlu kılmak istedim, çünkü peşlerinde her sağlam gemiye el koyan bir hükümdâr vardı. Öldürdüğüm oğlana gelince, onun anası ve babası inanmış insanlardı, o onlara kötülük yapabiliirdi, onları inançsızlığa sürüklemesinden korkmuştuk. Rabbim ondan daha temiz bir çocuğu onlara versin istedik. Duvar ise şehirde yetim olan iki çocuğa aitti. Altında bir hazine vardı. Babaları iyi kimseler idi. Rabbin onlar ergenlik çağına gelip, bir*

*rahmet olarak çıkarmalarını istedi. Ben bütün bunları kendiliğimden yapmadım.”*<sup>110</sup>

Yukarıdaki anlatının geleneksel tortularından kurtularak yorumlanabilmesi için öncelikle Kur’an’da ifade edilmiş olan şekli üzerinden hareket etmeliyiz. İkinci olarak da, kıssada verilmek istenen mesajların bütünü İslâm’ın temel değerleriyle çatışan bir tarzda ele alınamaz. Bu iki değeri merkeze alarak kıssanın genel bir değerlendirmesini yapabiliriz. Öncelikle diyebiliriz ki, kıssada belirtildiği şekliyle Hz. Musa’nın itiraz ettiği şahsın kimliğinin belirsiz olması bu olayın herkes için seçilmiş bir örneklem olmasını engeller. Zira tebliğ tarihi süresince insanlara örnek olarak sunulan kişiler yine insanlardan seçilmişlerdir. Bunun aksi olan bütün istekler<sup>111</sup> Kur’an tarafından geçersiz ve anlamsız kabul edilerek reddedilmiştir. İkinci olarak, kıssa boyunca bir Peygamber olan Hz. Musa’nın bile anlamakta acze düştüğü ve bilemediği *gizli bir ilim*’den bahsedilmektedir. Bu durum elçilerin getirmiş olduğu *mesajın açıklık ilkesi*’ne aykırıdır. İnsanlar mesajın objektif kurallarına göre hesaba çekilecektir. İnsanlar için bütünüyle yasak olan bir eylemin, gizli bilgi adı altında meşrulaştırılması doğru bir yaklaşım değildir. Zira insanın sorumluluğu basit bir aleniyet ilkesi üzerine inşa edilmiş olmalıdır. Çünkü Yüce Allah pek çok ayetinde mesajını apaçık olarak indirdiğini belirtmektedir.<sup>112</sup> Bu itibardır ki kıssada geçen şahsın sorumluluk sahibi bir insan olması düşünülemez. Ola ki bu şahıs, Yüce Allah’ın bazı olayların bilgisini aktarmış olduğu bir melek vasfında anlaşılmalıdır. Zaten ilgili şahsın sorumluluk sahibi bir varlık olarak tanımlanmamış olması da bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Anlatım tekniğinin dışında ilkesel bazda ele alacak olursak, Hızır denilen şahsın bir insan olabilmesinin imkânı yoktur. Onun içindir ki Yüce Allah ilminin önceliği üzerinden güçlü bir belirlemede bulunmuştur denilebilir. Öyle ki kıssada dile getirilmiş

<sup>110</sup> Kehf, 18/65-82.

<sup>92</sup> Zuhuruf, 43/53, İsrâ, 17/95. Bu iki ayette ifadesini bulduğu şekliyle, Kur’an-ı Kerim’in genelinde, müşriklerin “*melek peygamber veya melek ile desteklenen bir peygamber*” istekleri reddedilmiş ve anlamsız bulunmuştur.

<sup>112</sup> Yusuf,12/1, Hicr, 15/1.

olan *biz* şeklindeki çoğul ifadeleri, işlenen fiilin aslında tek failinin olmadığını haber vermektedir. Bu durum da ilgili kişinin beşer olmadığını kanıtlayan bir delil olarak görülebilir. Allah'ü âlem eğer faillerin çokluğu üzerinden gidecek olursak, bu kişinin ezeli ilmin evsafını bilen bir melek olma ihtimali çok yüksek görünmektedir.

İnsanlar, yalnızca kendileri gibi *insan* olan örnekleri kabul eder ve peşinden gidebilir. İnsanın dışındaki varlıklar, insan için örnek olarak sunulamaz. Üstelik de bu örnek davranış sergileyemeyeceği için kişilerin dikkatini de çekemez. Üçüncü olarak ise, Yüce Allah, Peygamberinden mesajı boyunca uyması gerektiğini bildirdiği ilkelere aksine davranmasını istiyor. Zira ilgili kıssanın geleneksel algısını kabul edecek olursak, vahyin pek çok değerinin sorgulanmaya başlayabileceğini hesaba katmalıyız. Zira geleneksel algı, insan için yasak olan pek çok eylemin, farklı bir bakışla meşru olabileceğinden bahsetmektedir. Bu durumun kabul edilebilir olduğundan bahsedilemez. Suç ve ceza ilkesinin objektif kriterleri içeriyor olması, Kur'an'ın ifade etmiş olduğu en temel adalet değeri olduğu hâlde,<sup>113</sup> bu kıssada anlatıldığı kadariyle, bazı kişilerin geleceğe ait bilgileri sayesinde suç işleme özgürlükleri olduğu ileri sürülmektedir. Bunun kabul edilmesi demek, insan hayatını ilgilendiren muhayyel bir ilmin olmasını da gerekli kılabılır. O nedenden ötürü bu olası durumun kabulü mümkün görünmemektedir.

Kıssada belirtildiğine göre, gizli ilim sahibi kişi, herkesi tanıdığı hâlde, hiç kimse onu tanımıyor. Bu veri de kıssanın görünür yorumlarının dışına çıkmamızı gerekli kılmaktadır. Kanaatimizce Kur'an'da genel bir metafor algısı içerisinde anlatılmış olan bu olayı, literal anlatımın dışına çıkmadan anlayamayız. Zira kıssada ifade

<sup>113</sup> Kur'an, haksız yere adam öldürmeyi büyük günahlardan kabul ederek, insanların bu gibi eylemlerden uzak tutmayı hedeflemiştir. Bazı ayetlerde ise bir kişiyi haksız yere öldürmek bütün insanlığı öldürmekle eş değer kabul edilmiştir. (Maide, 5/32, İsrâ, 17/33, En'âm, 6/151, Furkan, 25/68). Böyle bir ilkeselliği savunan bir Kitap, kendi içinde tutarsızlığa düşerek kıssada anlatılmış olan vak'ayı nasıl onaylayabilir? Kanaatimizce bu kıssanın bizlere vermek istediği asıl mesaj, genel hatları ile anlaşılammış bir durumdadır. Yoksa suçsuz birini öldürmenin onayını Kur'an'dan almış oluruz ki, bu durumu ayetlerle izâh etmek mümkün değildir.

edilen şeylerin, Kur'an'ın açık hükümlerini iptal ettiği de görülmektedir. Bunun için eğer kendi kendisini tekzip eden bir kitaptan bahsetmeyeceksek, kıssada geçen ifadeleri Kur'an'ın diğer hükümleriyle birlikte ele almamız gerekmektedir. Kur'an'a göre bütünüyle yasak olan fiilleri işleyen bir şahaa, kıssa özelinde sanki övülerek işaret edilmektedir. Bunun durumun doğru bir şey olmadığını yine Kur'an'ın kendisi söylediğine göre, kıssayı yaşanmış bir macera sarmalından kurtarıp, orada ifade edilenlerin inanan birey için ne anlama geldiği üzerinde düşünmeliyiz. Bu şekildeki bir yaklaşımın Kur'anî ilkelere herhangi bir hâlel de getirmeyeceğini düşünmekteyiz. Yoksa Yüce Allah'ın yasakladığı fiilleri meşru kılan bir gizemli anlayışın doğmasının kapısı aralanmış olur.

Anlatıda bahsedilen kişi, temsili bir kabiliyet olmalıdır. Zira bu durum, Kur'an âyetlerinin bätini bir tarzda yorumlanması değil, bilâkis Kur'an âyetlerinin bir bütünlük içerisinde anlaşılması çabası olarak görülmelidir. Kıssada anlatılan hususların görünür anlamları, ilk etapta Kur'an açısından olası bir problemi de teşkil etmektedir. Ancak Kur'an'ın genel ahlâk ilkeleri üzerinden bu metafor değerlendirildiği zaman sorunun kolaylıkla çözüldüğü görülmektedir. O yüzden kıssanın literal anlatımına saplanıp kalmadan, ilkesel anlamda işaret ettiklerine bakabilmeliyiz. Belki de bu kıssayla müşahhas hale getirilen esas şey, Yüce Allah'ın ezeli ilminin insanın ilmine olan önceliği hususudur.<sup>114</sup> Kıssanın genel anlatımından böyle bir neticenin çıkmış olması, yadırganacak bir husus değildir. Çünkü bu kişinin yapmış olduğu işlerden duvar örme ve gemiyi delmenin anlaşılabilir bir yanı varsa da, eğer emri Allah veriyorsa haksız yere adam öldürmenin haklı bir gerekçesi olamaz. Yüce Kitabımıza göre de suçsuz yere adam öldürmenin büyük günâhlardan olduğu bilinmektedir. Cenâb-ı Hakk'ın yasakladığı bir fiili gizli ilim sahibi olab herhangi bir kulu üzerinden onaylaması düşünülemeyeceğine göre, bu durumun farklı bir izâhının olması gerekmektedir. Nitekim Kur'an, muhayyel suç isnadı yüzünden diğer bir deyişle

<sup>114</sup> Allah'ın ilminin ne'liği konusu yazının boyutlarını haylice aşacağı endişesine binaen, bu konuda geniş bir tartışma platformu için bkz: H. Hüseyin Tünçbilek, *İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, İstanbul 2003, ss. 34-122.

ileride işleyeceği kusurlardan dolayı hiç kimsenin öldürülemez olduğunu açıkça deklere etmiş bir kitaptır. Zira suç, işlenen bir fiildir, işlenmesi muhtemel bir fiil değildir. Zaten kıssada değinilmiş olan şey de, suçu işleyen kişinin beşer olduğudur. Bu nedendir ki ilgili anlatıyı Kur'an'ın sorumluluk ilkesi çerçevesinde yeniden anlamamız gerekmektedir. *Gizli ilim* adı altında bunun sağlıklı ve de ikna edici bir açıklaması olduğunu düşünmemekteyiz.

Kıssada bahsedilen kişinin esasında müşahhas bir kişilik değil, genel bir metafor üzerinden dile getirilmiş olan ve Yüce Allah'ın ilmini temsil eden bir varlık-melek olmuş olması olasılığı daha yüksek bir seçenek olarak görünmektedir. Zira anlatıda suç işlediği iddia edilen şahsın, doğrudan sorumluluk sahibi bir varlık olmadığı şu ifadelerden de anlaşılabilir: *Korkmuştuk* ve *Allah öyle istedi*. Demek ki şahsın işlemiş olduğu fiiller, Yüce Allah'ın emretmiş olduğu fiiller olarak kabul edilmelidir. Onun içindir ki kendi iradesi dışında fiiller işlemiş olan bu şahsın bizlere örnek olarak sunulacak bir yanı da yoktur. İnsanın örnekliliği için aynı hamurdan ve de aynı ilkeler üzerinde yaşayan bir örnekliliğin ileri sürülmüş olması gerekmektedir. Klâsik kader algısının güçlü bir aparatı olarak görülen bu kıssa, gizli ilim bağlamında farklı bir dünyanın kapısını aralamaya da vesile kılınmış gibidir. Yaptığından sual edilemez bir beşer anlayışı, bu kıssa üzerinden tedâvüle sürülmüştür. Kendinden menkul bilgilerle insanlar üzerinde tahakküm kurmanın yolu, gizli ilim sahibi varlıkların kabulü üzerinden toplumsal hayata taşınmıştır. Dahası bu kıssa, insanlar arasında sorumluluk sahibi olmayan lâyüsel bir algının oluşmasına da kucak açmıştır. Beşer hayatında onun ulaşmadığı ancak sorumlu olduğu gizli bir ilmin olduğu kabulü, neticesinde bu ilme sahip olan bir gruhun doğmasına zemin hazırlamıştır. Onların bu ilmi yerleştirmek için ileri sürmüş oldukları gerekçelere bakılacak olursa, kıssada bahsedilen kişi, Yüce Allah'a Resullerinden bile daha yakın gözükmektedir. Bu yakınlığın sebebi olan ilmin sahipleri de diğer insanlara tıpkı kıssada olduğu gibi büyük bir fark atabilecektir.

Anlatının genelinde Yüce Allah bizlere bir kişilik üzerinden hareketle şu mesajı vermektedir: Dünyada olumsuz olarak gördüğünüz

her şey aslında olumsuz olmayabilir. Bu yüzden acele etmeyin. Başınıza gelene sabredin. Her şeyin hakikatini yalnızca Ben bilirim. Sizin bilgileriniz sınırlıdır. Sınırlı olan bilginizle hakikatin bütününe vâkıf olamazsınız. Kanaatimizce bu kişi Yüce Allah'ın ilmini temsilen bir *melek metaforu* olmalıdır. Yoksa işlenmiş olan fiillerdeki bireysel sorumluluk değerini bir yere yerleştirmemiz mümkün değildir. Kur'an'ın omurgası sayılabilecek tevhid ilkesi gereği, beşer yalnızca iradeli eylemlerine mâtuf işlerinden sorumlu tutulacaktır. Onun işleri de bütününüyle görünür âlemde var edilmişlerdir. Bu nedenle beşerin tıpkı kıssada olduğu gibi görünmez âlemdeki bir bilgiyle hesaba çekiliyor oluşu haklı bir durum değildir. Aksine bu durum onun âdil yargılanmasına zarar verebilecektir.

Kıssanın sanki yaşayan bir kişilik üzerinden anlatılması ise Kur'an'ın retoriksel anlatımına güzel bir örnek teşkil etmektedir. İslâm dininin evrensel ilkelerine göre, insanlardan ahlâkî ve fiilî olarak istenen, resullerin örneğinin izlenmesi iken, bu olayda sanki resuller devre dışı bırakılmakta ve Kur'an'ın açık olan emir ve yasaklarına aykırı olan bazı davranışlar onaylanmaktadır.<sup>115</sup> Kanaatimize göre Kur'an'ın bu olayı anlatmasındaki esas gayelerinden birisi, biz insanlara tıpkı kıssada olduğu gibi doğru istikametini Hz. Musa'nın davranışlarını takip etmek olduğunu açıklamak olmalıdır. Netice olarak denilebilir ki, Yüce Allah, insanları aciz bırakabilecek olan bir *gayb bilgisini*<sup>116</sup> anlatmak için seçtiği bu örnekleme, insanın bilgisinin sınırlarını çizmiş olmalıdır. Kıssanın genelindeki vurgu, ilâhî yazgiya yönelik bir anlam genişlemesini değil, Yüce Yaratı-

<sup>115</sup> Kur'an, çelişki barındırmayan bir kitaptır. Onun ilkeleri arasında tutarsızlık bulunmaz. (Nisa, 4/82, Hud, 11/14). Çünkü Allah tarafından indirilmiştir. Çelişki olarak görülen bazı noktalar ise yorumlayıcıların anlayışlarından neş'et eden eksikliklerdir. Tıpkı, kıssada anlatılan şeylerin yanlış bir değerlendirmeye tabi tutularak Tevhit inancına aykırı bir şekilde yorumlanmış olması gibi.

<sup>116</sup> Gayb kavramı, Kuran'da 43 yerde kullanılmıştır. Kavram, bu kullanımların hepsinde aynı içerikle ifade edilmiştir. *Gaybı bilen yalnızca Allah'tır* temel vurgusu ile kullanılmış olan bu terim, gayb olarak belirtilen hususlarda insanların bilgisine kesin bir sınır çekmekte ve bu sınırın aşılmasını da şiddetle eleştirmektedir. Bkz: En'âm, 6/50, Yunus, 10/20, Nahl, 16/77, Sebe, 34/14, Haşr, 59/22...

cının mutlak ilmine yönelik kesin bir tanımlamayı içermektedir. Eşyanın farklı alanlarıyla ilgili olan bilgimizin boyutları, sorumluluğumuzun sınırlarını çizmektedir. İnsanı ilgilendiren, Peygamberlik müessesesinin icaplarını takip edebilmektir. Kıssa formatında dile getirilmiş olan bilgideki öncelik durumu, Yüce Allah'ın kullarına olan bir üstünlüğü şeklinde ifade edilmiştir.

Son olarak vurgulamamız gerekir ki, ilgili anlatının geleneksel kabulünden çıkarılabilecek bazı yaklaşımlar sonucunda, yeryüzünde *gizli ilim sahipleri* olup *gaybı bilen* bazı insanların olduğu görülmektedir. Normal insanlar için bütünüyle imkânsız olan bu gizli bilgiye sahip olanların kaderlerine bile hâkim olup, ölecekleri vakitleri dâhi bildikleri şâyiaları, Yüce Kelâm'ın bu nokta kesinlik arzeden etkinliğini ortadan kaldırmış gibidir. Bu yaklaşım tarzı, gnostik bir içerikle beraber sunulmuş olan gaybın bazı hâllerine muttali olan bir grubun türemesini de beraberinde getirmiştir.<sup>117</sup> Bu grup, İlahî Metinlerin içeriklerini değiştirerek kendi anlam dünyalarına göre yorumlamayı bir gelenek hâline getirmişlerdir. Kurguladıkları dünya, ezeli yazgının oluşturduğu bir kader algısı üzerinde durmaktadır. Bu nedenle Kur'an'da bu gibiler için şu çarpıcı ifade kullanılmıştır: “Onlar, şirk koşmadan inanmazlar.”<sup>118</sup>

Hâlbuki sözü geçen kıssada Yüce Allah, bizlere Hz. Musa'nın yanında olmamızı salık vermekte, arka planını kavrayamadığımız şeyler olursa Hz. Musa gibi itiraz etmemiz gerektiğini de söylemektedir. İnsanoğlu Resullerin getirdikleriyle sorumludur. Söz ve eşyanın ardında saklı olan gerçeğin araştırılması birinci derecede bizleri ilgilendirmez. İnsanın asıl sorumluluğu, Kur'an'ın somut ilkeleri üzerinden tanımlanmış olan yeni bir dünyayı kabul etmesidir. Her bildirim arkasında saklı olan bir gizem, ya da bir hikmet arama düşüncesi tabir caiz ise hikmetli bir anlayış değildir. Zira bilebildiğimiz kadarıyla gerçek hikmet, görünmeyene iman edip, görünene

<sup>117</sup> İsmail Mutlu, *Kader Nedir*, s. 167. İsmail Çetin, *Ehli Sünnetin Nazarı İtikâdın Ölçüsüdür* adlı eserinde geleneksel sûfi eğilime paralel olarak bu gibi grupların tasavvufi düşüncenin içerisinde olduğunu söylemektedir. Bkz: *age*, s. 406.

<sup>118</sup> Yusuf, 12/106.

itaat etmektir. Nitekim söylediklerimizi teyit eder mahiyette, hikmet değerini kaybedenler bağlamında dile getirilmiş olan *ilmini kavrayamadıkları bir şeye inanmayacaklar*'ı ifadesi,<sup>119</sup> bütünüyle hakikat içeren Kur'anî bir değer olarak karşımızda durmaktadır.

Kur'an kıssalarında ismi geçmediği hâlde, dinsel kültürümüzde Üzeyir olduğu söylenen kişinin 100 yıl uyumuş olması, kaderci tasavvurun merkez vurgusu olan ilâhî takdir anlayışının oluşmasında bir basamak olarak algılanmıştır. *Allah dilerse yapar. Diledi ve yaptı* gibi düz bir mantıktan hareket eden bu anlayış, Yüce Allah'ın koymuş olduğu temel ilkeleri göz ardı etmektedir. Cenâb-ı Hak, koymuş olduğu kanunlarına aykırı olabilecek bir durumu ortaya çıkarmaz. Bu onun adaleti gereği oluşan bir gerçekliktir.

Geleneksel kültürde kıssanın ders içerikli olan ana teması bırakılarak, anlatıda bahsedilen kişinin kimliği üzerinden bir detaylandırılmaya gidildiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, mesajın özünü kavramayla mükellef olan pek çok düşünür, bu ödevi bırakıp mesajdaki ayrıntılarla meşgul olmuştur. Bununla da kalmayıp mesailerinin büyük bir kısmını, kıssada anlatılan kişinin Hızır isimli şahıs olması gerektiğine ayırmışlardır. Hızır'ın somut bir varlığının olmadığını söyleyenlere karşın, onların bir kısmına göre kıssada bahsi geçen bu kişi, çoğu müfessirin teyidiyle birlikte Hz. Üzeyir'dir. Ancak bir kısım ulemanın kanaatine göre ise bu kişi, kuvvetle muhtemeldir ki Tevrat metinlerinde ismi geçen Hezekiel peygamberdir.<sup>120</sup>

Tasavvuf Felsefesinde *kaderin sırrı* konusu işlenirken başvurulan anlatımlardan birisi Üzeyir kıssasıdır. Bu kıssa Muhyiddîn-i Arâbî tarafından geniş bir şekilde ele alınmış ve *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde *Üzeyir Kelimesindeki Kader Hikmeti* başlığı altında ezeli yazgı formatında işlenmiştir. Kıssadaki mecazî anlatımları "kaderin sır oluşu" noktasında yorumlayan İbn Arâbî, bu düşüncesine dayanak olarak ilgili konuyu Yüce Allah'ın bir "hikmet"i olarak şöyle açıkla-

<sup>119</sup> Yunus, 10/39, Yusuf, 12/103.

<sup>120</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, İstanbul 2011, s. 62.

ma cihetine gitmiştir: “*Üzeyir Peygamber Allah’tan özel yoldan yani vahiy yoluyla kıssada anlatılan olayın bilgisini istedi. (Bakara, 2/259). Ancak Hz. Üzeyir, bu bilgiyi isterken; eşyanın, yokluk âlemindeki hâli ve gerçekleri hakkındaki bilgiyi yani kaderlerini de öğrenmek istemiştir. Ama bu sır, ona açıklanmadı. Böyle bir sır Allah’a ait bir bilgidir. Ve bu anlamdaki kader sırrını, Allah’tan başkası bilemez. Çünkü bu işin anahtarı, (eşyanın yokluk âlemindeki) a’yân-ı sâbitelerin bilinmesidir. Bu da bilinmezlik âleminin anahtarıdır. Bunu bilmek ise, yalnızca Yüce Allah’a aittir. Buna karşın, dilerse bu sırrı istediği kuluna gönderir.*”<sup>121</sup>

Son olarak, Kur’anî kıssaların klâsik kaderci anlayışı desteklemediği bağlamında değineceğimiz anlatı, yalnızca Kutsal Kitap geleneğinde değil, İslâmî gelenekte de Üzeyir ya da Hezekiel olduğu iddia edilen kişi üzerinden dile getirilmiştir. Kudüs’un Babil esaretindeki harap oluşunu temsili bir dille anlatan bu kıssa, içerdiği güçlü metafor örnekleriyle dikkat çekmektedir. Bütünüyle zaman algısı üzerindeki subjektiviteyi kıssa yoluyla dile getirmiş olan bu anlatı, Kur’an’ın farklı olan uslûbuna esaslı bir delil olarak ileri sürülebilir hakikatleri barındırmaktadır. Şimdi kıssanın kısa bir özeti ni şöyle ifade edebiliriz:

“*Harap olmuş bir şehri gören kişi, onun yeniden canlanamayacağını söyleyince, Allah onun canını aldı ve yüzyıl sonra yeniden diriltip, uyandırdı. Sonra kendisine, ölü hâlde kaldığı zamanı sorunca, O kişi: “Her hâlde bir gün veya daha az bir süre” kaldığını söyledi. Bunun üzerine Yüce Allah, onun o şekilde yüz yıl kaldığını belirtir.*”<sup>122</sup>

Yukarıda kısa bir özeti verilen kıssa, tasavvuf felsefesinde kendi bağlamı dışında yorumlanarak ezelde tespit edilmiş olan kaderimizin bir sır olduğu düşüncesini temellendirmek için kullanılmıştır. Bu konuda İbn Arâbi, klâsik kültürün bütün tasavvurlarına uyan bir şekilde tıpkı Hz. İbrahim gibi<sup>123</sup> Hz. Üzeyir’in de kaderin sırrını

<sup>121</sup> Muhyiddin İbn Arâbi, *Fusûsu’l-Hikem*, İstanbul 2009, s. 195.

<sup>122</sup> Bakara, 2/259.

<sup>123</sup> İbn Arâbi, Hz. İbrahim’in: “Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster...” (Bakara, 2/260) ifadesi ile Hz. Üzeyir’in: “Allah, ölümünden sonra bunları

öğrenmek istediğini ancak bu konuda Allah tarafından uyarıldıklarını anlattıktan sonra bu sır hakkında şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Böylece Hz. Üzeyir peygamberin, kader konusundaki isteği nedeniyle uyarıldığını anladık. Ayrıca onun kader gibi imkânsız bilgiyle ilgili bir güç aradığını da gördük. Oysaki bu bilgi, yalnızca mutlak varlık olan Zat’a/Allah’a aittir. Hz. Üzeyir ise, yaratılmışlar için mümkün olmayan bir şeyi öğrenmek istemiştir. Zira kaderin nasıl gerçekleşeceğini bilmek ancak zamanı geldiğinde tadılarak/yaşanarak veya zevkle elde edilir.”<sup>124</sup>

Sözün geçen kıssada ifade edilen en temel husus, yeniden dirilişe vurgu yapılmış olmasıdır. Esas itibarıyla bir kişinin uzun bir süre uykuya dalıp 100 yıl uyuduktan sonra kalkmasını anlatan bu kıssa,<sup>125</sup> ölüm ve uyku’nun yakın beraberliğine de değinmektedir. Kıss-

---

nasil diriltir acaba?” (Bakara Suresi, 2/259) sözü arasındaki bağlantıyı, yeniden yaratılışın hikmetine değil, kaderin bir sır olduğu hikmetine yönelik yorumlamıştır. Hâlbuki iki ifade de yeniden yaratılışın bir örneği olarak ifadelendirilseydi kanaatimizce daha doğru bir yaklaşım sergilenmiş olurdu.

<sup>124</sup> İbn Arâbi, *age*, s. 195.

<sup>125</sup> Kur’an’-ı Kerim’de *Üzeyir* ismi geçmektedir. Bazı ayetlerde ise, Yahudilerin *Üzeyir*’i Allah’ın oğlu yaparak Hıristiyanlarla eşleşmek için Hz. İsa’ya benzetmelerinin eleştirisi yapılır. (Tövbe, 9/30). Bakara Suresi’nin 259. âyetinde ise herhangi bir kişi ismi geçmediği hâlde bu kişinin *Üzeyir* olduğu konusunda bir eğilim vardır. Bkz: Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, İzmir 1986, II, 729-733. Bu eğilim, Talmud hikâyelerinden alıntıdır. Tevrat’ta bu kişinin *Üzeyir*, *Ermiya*, *Şa’a* veya *Hezekiel* olduğu üzerinde durulmuştur. Tevrat, ağırlıklı olarak bu kişinin *Hezekiel* olduğunu söyler. (Kitab-ı Mukaddes, *Hezekiel*, Bap, 36-38). Kıssada anlatıldığı kadarı ile Kur’an, bu kişinin tavrını onaylamamakta, hatta bizlere bu tavrıdan kaçınmayı öğütlemektedir. Ölüyü yeniden diriltme kudreti bu şekildeki bir örnekleme açıklanmıştır. Hz. İbrahim’in ardından bu örneğin verilmesi bir eleştiri olarak algılanabilir. Uykuda kalış süresi yüz yıl olduğu hâlde, kişinin bunu “bir gün veya bir günden biraz daha az” olarak tavsif etmesi, onun yaşadığını anlamlandıramadığına bir delil olarak sunulmuştur. (Esed, *age*, s.79). İhsan Eliaçık ise, bunun bir kişi değil, oluş dili içinde konuşan Kur’an’ın bir üslubu olduğunu ve yüz yıl harap olmuş olan bir şehrin dile gelip konuştuğunu ifade eder. Bkz: R.İhsan Eliaçık, *Nuzul Sırasına Göre Yaşayan Kur’an Türkçe Meal/ Tefsir*, İstanbul 2008, s. 733. Aynı yaklaşım Mustafa İslâmoğlu’nda da görülmektedir. Ona göre, bu anlatım bir kıssa değil, bir mesel olma şansı daha yüksektir. Bkz: Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an Gerekeçeli Meal-Tefsir*, İstanbul 2008, s. 89. Seyyid Kutub ise bu olayı ilk yaratılışa örnek

sanın anlatımına göre, derin uykusundan uyanan kişinin uykuda kalış süresini -yüz yıllık süreyi- *bir gün yahut daha az* olarak algılaması ise, zamanın izafiliğine bir işaret olarak da algılanabilir. Muhtemeldir ki bu süre mutlak olarak yaşanmış bir zamanı değil, tarihe yapılmış olan bir müdahaleyi yansıtmaktadır. Hikâye, aynı zamanda insanların dünya üzerinde yaşadıkları bu sürenin aslında uykuya benzer bir izafiliğini de haber vermektedir. Kur'an'ın anlatım tekniği dikkate alınırca söyleyebiliriz ki, yaşadığımız dünya için kıyas imkânını da içinde barındıran bu çeşit bilgiler, varlığı kuşatmış olan ilâhî kaderin farklı bir kanuna müstenid olarak gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu oluşumların hepsi de kişisel sorumluluğu ortadan kaldıracak bir mahiyette görülmemelidir. Öyle olsaydı, *esap vermek*'ten bahsetmenin anlamı olmazdı.

### SONUÇ

Kur'an kıssalarının Müslüman kültür genelinde neşvünema bulmuş olan ezeli yazgıya kaynak teşkil edip etmediği hususunun incelendiği bu makalemizde, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili düşünce sisteminin bir yaklaşım tarzı olarak Kur'an'dan onay almayacağı yönündedir. Zira bilindiği gibi Kur'an ayetleri, genel hatları ile insanın olası sorumluluğunu içeren güçlü vurgularla bezenmiş olarak vahyedilmiştir. Bu güçlü vurguların teşkil ettiği bir anlayıştan, yalnızca sorumluluk sahibi bir insan anlayışının doğması beklenebilir. Mamafih Kur'an'ın işaret etmiş olduğu şekliyle, insanın kendi iradesi dışında gelişen hiçbir durumdan hesap vermeyeceği anlayışı, insanın yegâne kaderi olarak görülmelidir. Nitekim Kur'an'da kişisel özgürlüğün tesis edilmiş olduğu bu eğilim yönünde bu eğilimi besleyen esaslı bir değerler sisteminin de vücut bulduğu iddia edilebilir.

Kanaatimizce kısır tarzındaki Kur'an anlatılarının dilsel özelliklerine binaen, insanın varlık değeri olan kişisel sorumluluğunu iptal etmesi hususunda farklı anlaşılabilir olan pek çok ifade, yine

---

sayar. Bkz: Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'an-Kur'anın Gölgesinde*, İstanbul ts., ss. 64-68.

ilâhî mesajın bireysel sorumluluğu önceleyen ilkesi gereği yorumlanmalıdır. Yüce Kitabımızda kıssa şeklinde anlatılmış olan pek çok tarihsel olay, içerisinde hem yaratıcılığın farklı boyutlarına vurgu yapması bakımından, hem de Tanrısal ifadelerin gücünü anlatması bakımından birbirleriyle tezat bir durumu oluşturmadığı düşünülmektedir. Diğer bir deyişle, kıssa tarzı anlatımlardaki betimlemeler, Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu genel özgürlük ilkeleriyle uyumlu bir formda anlaşılmalıdır. Bu anlayış, bütünüyle Kur'anî değerlere uygun olan bir okuma biçimini de kapsamalıdır ki, bu uğurda ortaya konulmuş olan ilâhî irade kolaylıkla gerçekleşebilsin. Kıssaların bildirdiği veçhile geçmişte yaşanmış olan bütün gerçekliklerin, yaşamın sürekliliği ilkesi gereği yeniden yaşanmasa bile, ibret veya haber anlamında her çağa hitap eden bir mahiyetinin olduğu da inkâr edilemez. Bu nedendir ki Kur'an kıssaları, insanoğlunun Yüce Allah karşısındaki ezikliğine değil, onun şahsiyetli bir varlığa sahip olmasına katkı sağlayan tarihi anlatılar olarak görülmelidir.

### **KAYNAKÇA**

- Abdulkakî, M. Fuad. *Mucemu'l-Müfehres Li Elfazı'l-Kur'an-ı Kerim*, İstanbul 1986.
- Akdemir, Salih, *Son Çağın Kur'an*, Ankara 2009.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992.
- Asım Efendi, M, *Kâmûs Tercemesi*, (I-V), İstanbul 1304.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk: N. Hüseyin Zerzûr, Beyrut 2013.
- , *Kitab Usûlu'd-Din*, Beyrut ts.
- Bağdadî, Hatib, *Tarih-i Bağdat*, (I-XXIV), thk: M. Abdulkadir Ata, Beyrut 1997.

- Bakıllanî, Ebu Bekir, *Olağanüstü Olaylar Ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihar)*, trc. Adil Bebek, İstanbul 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*, Ankara 2007.
- Cevherî, İsmail, *es-Sihâh*, (I-VI), thk: Ahmed A. Atar, Mısır ts.
- Draz, M. Abdullah. *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, trc. N. Demir, İstanbul 1983.
- Durant, A. Will. *Tarih Üzerine*, trc. H. Zamantıl, İstanbul 1983.
- Ece, Hüseyin, K, *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul 2000.
- Eliaçık, R.İhsan, *Nuzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir*, İstanbul 2008.
- Ergun, Atilla Fikri, *Kur'an Kıssaları-Bahçe Sahipleri Kıssası*, İstanbul 2000.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, trc. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul 1996.
- Gülen, M. Fethullah, *Kitap ve Sünnet Perspektifinde Kader*, İzmir 1996.
- Halil, İmadüddin, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, trc. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1988.
- Hamidullah, Muhammed. *Le Prophète De L'Islam*, (I-II), Beyrut 1975.
- , *İslâm Peygamberi*, (I-II), trc. Salih Tuğ, İstanbul 1991.
- Işık, Hüseyin Hilmi, *Tam İlmihal-Seâdet-i Ebediyye*, İstanbul 2009.
- İbn Arâbî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, haz: Hamza Kılıç, İstanbul 2009.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (I-II), haz: S. Uludağ, İstanbul 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fazl, *Lisânu'l-Arab*, (I-XVIII), Beyrut 1988.
- İbn Sinâ, Ali, *en-Necât-Felsefenin Temel Konuları*, trc. Kübra Şenel, İstanbul 2013.

- İsfehâni, Ebu Mansur Ma'mer, *Kitâbu'l-Menâhiç*, "Akaîd Risâleleri" içinde, İstanbul 1998.
- İsfehâni, Ragıp, *Müfredat Elfazı'l-Kur'an*, Beyrut 1992.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal-Tefsir*, İstanbul 2008.
- Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, İstanbul 1999.
- Kırkinci, Mehmet, *Kader Nedir*, İstanbul 1982.
- Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul 1981.
- Kutub, Seyyid, *Fizilâli'l-Kur'an-Kur'anın Gölgesinde*, (I-XVI), trc. İ. H. Şengüler, M. E. Saraç, B. Karlığa, İstanbul ts.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Akâid Risâlesi*, trc. Yusuf Ziya Yörükhan, , Ankara 1953.
- , *Kitâbu't-Tevhid*, thk: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- Mutahharî, Murtaza, *Adl-i İlahî*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1998.
- Mutlu, İsmail, *Kader Nedir*, İstanbul 1995.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratu'l-Edille*, (I-II), thk: Claude Salame, Dimeşk 1993.
- Oralp, Filiz, *Zamandan Geri Düşenler*, TÜBİTAK, "Bilim-Teknik Dergisi", S. XXVI/313, Ankara 1989.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul 1992.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*, İzmir 1984.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994.
- Öztürk, Mustafa *Kıssaların Dili*, Ankara 2010.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk: Hans Peter Lins, Kahire 2003.

- Popper, Karl, R. *Tarihselciliğin Sefaleti*, trc. S. Osman, İstanbul 1985.
- Rahman, Fazlur, *İbn Sina*, trc. Osman Bilen, edt. M. M. Şerif, "Klasik İslâm Filozofları ve Düşünürleri" içinde, İstanbul 1997.
- Sabûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*, yy., ts.
- , *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1991.
- Sadr, Muhammed Bakır, *Kur'an Okulu*, trc. M. Yolcu, Ankara 1995.
- Sıddîkî, Mazharüddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, trc. S. Kalkan, İstanbul 1982.
- Şehristanî, Abdulkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlm-i Kelâm*, nşr. A. Guillaume, Londra 1934.
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, (I-V), İstanbul 1981.
- Togan, A. Zeki Velidi, *Oğuz Destanı*, İstanbul 1982.
- Tok, Nuri, *Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*, Samsun 1998.
- Tunç, M. Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 1959.
- Tünçbilek, H. Hüseyin, *İslâm Düşüncesinde Allah'ın İlmî*, İstanbul 2003.
- Umerî, Ekrem Ziya, *Medine Toplumunu*, trc. N. Yıldız, İstanbul 1988.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (I-XIV), İzmir 1986.

